Центар за историјска истраживања
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за историју






ЦИИ • ФФУНС
MMXV




ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ · НОВИ САД ·


UNIVERSITAS STUDIORUM
NEOPLANTENSIS
MCMLV

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА ИЗАЗОВИ И ИСКУШЕЊА КРОЗ ИСТОРИЈУ

ЗБОРНИК РАДОВА

УРЕДНИЦИ:
Светозар Бошков, Борис Стојковски,
Немања Девић и Предраг М. Вајагић

БАЧКА ПАЛАНКА – НОВИ САД, 2023.

Издавачи:
Центар за историјска истраживања
Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Одсек за историју
Српска православна Црквена општина Бачка Паланка
Институт за савремену историју Београд

За издавача:
Проф. др **Ивана Живанчевић Секеруш**
декан Филозофског факултета у Новом Саду
протонамесник **Новица Ракић**
архијерејски намесник бачкопаланачки
Проф. др **Предраг Ј. Марковић** научни саветник
директор Института за савремену историју

Уредници:
Проф. др **Светозар Бошков**, *Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет*
Проф. др **Борис Стојковски**, *Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет*
др **Немања Девић** научни сарадник, *Институт за савремену историју*
др **Предраг М. Вајагић**, научни сарадник, *Друштво наставника историје Бачка Паланка*

Рецензенти:
др **Бојан Димитријевић** научни саветник, Институт за савремену историју; проф. др **Дејан Антић**, Филозофски факултет, Ниш, Департман за историју; др **Милан Гулић** научни саветник, Институт за савремену историју; др **Милош Ивановић** виши научни сарадник, Историјски институт, Београд; др **Александар М. Савић** доцент, Филозофски факултет, Београд, Одељење за историју; др **Радован Пилиповић**, Архив Српске Православне Цркве, Београд.

Превод резимеа на енглески: др **Јасна Капелан**; *Лектори*: **Татјана Пивнички Дринић** и протонамесник **Игор Игњатов;** *Стручна каталогизација*: **Сава Живановић**; *Компјутерска обрада и прелом*: Проф. др **Светозар Бошков**; *Дизајн корица*: **Јована Дивљан Панин**; *Штампа*: Сајнос, Нови Сад; *Тираж*: 300 комада.

Информације о публикацији: Српска Православна Црква изазови и искушења кроз историју, Српска православна Црквена општина Бачка Паланка; Центар за историјска истраживања, Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Одсек за историју; Институт за савремену историју Београд; ISBN: 978-86-918905-8-2; ISBN 978-86-6065-815-1; ISBN 978-86-7403-285-5.

Ако имате питања у вези са достављањем зборника, посетите почетну страницу издавача http://www.ff.uns.ac.rs/biblioteka#digitalna-biblioteka. Контакт за сва питања око објављивања, дистрибуције и ауторских права, можете добити на следећим адресама издавача: Филозофски факултет у Новом Саду, др Зорана Ђинђића 2, 21000 Нови Сад, телефон: +381214853860; e-mail: cii@ff.uns.ac.rs, Српска православна Црквена општина Бачка Паланка, Доситејева 1, телефон +381216045940; e-mail: arhnambpalanka@gmail.com и Институт за савремену историју, Београд, Трг Николе Пашића 11, 11000 Београд, телефон: +381113398806; e-mail: office@isi.ac.rs.

НАПОМЕНА О АУТОРСКОМ ПРАВУ.
Ниједан део ове публикације не може се прештампавати, репродуковати или употребити у било ком облику без писаног одобрења издавача, као носиоца ауторског права.

Copyright © 2023 Филозофски факултет у Новом Саду
www.ff.uns.ac.rs



Са благословом Његовог Преосвештенства
Епископа новосадског и бачког господина др Иринеја



С А Д Р Ж А Ј

Реч уредника 9

Проблем датације настанка дијацеза, суфрагана Драчке митрополије у X веку: примери Бара и Улцињa — *Војислав Живковић* 11

Перцепције Првог и Другог васељенског сабора у старим српским љетописима — *Борис Бабић* 21

Крајинска архиепископија и спровођење црквене уније у Зетском приморију у XV веку — *Игор Стаменовић* 35

Православље код Срба у Угарској у XV и почетком XVI века — *Ненад Обрадовић* 47

Историјски ход богослужбеног језика Српске Православне Цркве — *Зоран Ранковић* 67

Барокна уметност и православни идентитет у Боки Которској у XVIII веку — *Марина Матић* 77

Архивске узгреднице о Венедикту Краљевићу — *Персида Лазаревић Ди Ђакомо* 89

Бачка епархија 1768–1896. Промене у парохијалној Мрежи у светлу статистике — *Исидора Точанац Радовић*, *Нино Делић* 105

Достојевски и српско питање — *Игор Игњатов* 121

Свештенство Топлице и Топличког протопрезвитерата 1878–1885. — *Урош Шешум* 147

Повратак у Православље и организација црквеног живота у Сантову — *Борис Фајфрић* 173

Свештеници Никодим и Душан Новаковић – свједоци времена — *Бошко Бранковић* 189

Дабробосански митрополит Евгеније Летица у Првом свјетском рату — *Боривоје Милошевић* 201

Мој пут у Енглеску: Дневник из Енглеске проте Љубисава Д. Поповића као историјски извор – допринос у опису односа Србије и Велике Британије после Првог светског рата — *Ивица Чаировић* 215

Српска Православна Црква и покушаји сазивања Васељенског Сабора у периоду између два светска рата — *Саша Антонијевић* 229

Српска Православна Црква у југословенској краљевини – изазови и искушења — *Предраг М. Вајагић*, *Давид Новаков* — 243

Манастирске војводе Високих Дечана у XX веку — *Немања Девић*, *Козма Ранчић* — 261

Свештенство Српске Православне Цркве и Одељење специјалне полиције Управе града Београда 1941–1944. — *Раде Ристановић*, *Милутин Живковић* — 287

Верска служба у Српској државној стражи — *Небојша Стамболија* — 299

Прилози за проучавање историје Српске Православне Цркве ван граница Краљевине Југославије током Другог светског рата — *Ратомир Миликић* — 313

Верски и богослужбени живот верника СПЦ у официрском логору Oflag VI C у Оснабрику у Немачкој од 1941. до 1945. године — *Александар Станојевић*, *Немања Андријашевић* — 329

Страдање Цркве и свештеника под комунистичким режимом у Србији са посебним освртом на судбину проте Саве Банковића — *Срђан Цветковић* — 349

Српска Православна Црква на подручју Бањалуке од 1961. до 1991. године — *Никола Ожеговић* — 375

Криза европске цивилизације и ава Јустин Поповић — *Саша Марковић* — 391

Апел за заштиту српског живља и његових светиња на Косову и Метохији 1982. године — *Петар Ристановић* — 405

Српска Православна Црква и НАТО бомбардовање 1999. године — *Мирослав Радивојевић* — 417

Светосавље као хришћански концепт јеванђелског универзализма — *Бранко Радовановић* — 433

Спорт и православље: историјске тачке сусрета — *Никола Мијатов*, *Сандра Раденовић* — 441

Зборник радова је штампан уз финансијску помоћ
Министарства правде Републике Србије
Управе за сарадњу са црквама и верским заједницама

РЕЧ УРЕДНИКА

Када је 2017. године у Бачкој Паланци одржан научни скуп *Епископи Епархије Бачке, Епархија Бачка кроз векове*, показала се у најлепшем светлу симбиоза црквених и научних институција. Добри резултати отворили су перспективе за наставак сарадње, у сусрет великом националном празнику. Током 2019. следио је скуп под називом *Епархија Бачка у осмовековној историји Српске Православне Цркве*, а после тога објављен и истоимени тематски зборник, као примерен дар прослављању осам векова аутокефалне Српске Цркве и веку од обнове Српске Патријаршије. Зборник је сабрао Цркву и државне институције, научнике из земље и иностранства – и наишао на одличну рецепцију упркос годинама пандемије у којима је припреман и штампан. Већ тада, појавила се идеја да оваква културна манифестација прерасте у традиционалну, и да Бачка Паланка постане средина у којој ће се периодично одржавати симпосиони посвећени историји Српске Православне Цркве. Кроз сарадњу Епархије Бачке (Црквене општине Бачка Паланка), Центра за историјска истраживања Филозофског факултета у Новом Саду и Института за савремену историју у Београду, а уз подршку и учешће научника и истраживача из других угледних институција, у октобру 2022. одржан је дводневни научни скуп, тада са нешто ширим тематским и хронолошким оквирима: *Српска Православна Црква: изазови и искушења кроз историју*.

Показало се још једном да је повезаност црквених и научних установа потребна, а напослетку и плодотворна. Епархија Бачка била је и овога пута домаћин, а учесници скупа долазили су из више научних установа из земље, расејања и иностранства. У раду скупа узело је учешћа више од 30 еминентних научника, отварајући комплексне теме за које су експерти; највише учесника дошло је из поља друштвено-хуманистичких наука: историје, теологије, философије, архивистике, историје уметности. Лепа пракса окупљања аутора око истраживања једног научног проблема допринела је да пет реферата (радова) буду изложени у коауторству. Врло живе дискусије на скупу показале су развој критичке мисли, али и отвориле нове перспективе за истраживања. Мултидисциплинарни приступ изучавању црквене историје допринео је да се на скупу и у зборнику који је пред нама отвори широк спектар тема, од раног средњег века, све до оних из савремене и новије историје. Просторно, овде су сабрани радови из црквене историје разних српских крајева: од Зете до Бачке, и од Метохије до Крајине. И скуп из 2022. задржао је добру традицију да се организује са благословом Његовог Преосвештенства Епископа бачког господина др Иринеја, а уз институционалну подршку Владе Републике Србије, односно њене Управе за сарадњу са црквама и верским заједницама, којима и овом приликом исказујемо посебну захвалност.

Што се тиче историје средњег века, у зборнику који се даје на критички увид јавности отворене су теме од датације хришћанских дијецеза у Зетском приморју, преко перцепције Првог и Другог васељенског сабора у старим српским летописима,

питања из историје Крајинске архиепископије, посебно у контексту спровођења уније на том простору у XV веку, до основних обележја живота православних Срба у Угарској у истом периоду. Вредни су и прилози из историје Српске Цркве у Боки и Далмацији. Синтетичким приступом приказан је и проблем историјског развоја богослужбеног језика Српске Православне Цркве, као и сложена питања повезана са развојем православне философије. У мањем обиму у односу на претходна два скупа, али са значајним прилозима, проматрана је и историја Бачке епархије. Кроз анализе – студије случаја Топлице и Сантова из друге половине XIX века могу се сагледати изазови и искушења са којима се Црква налазила у различитим српским покрајинама.

Највећи број тема ипак се тицао савремене историје и искустава из XX столећа. Од свештеника до епископа, изложено је неколико вредних биографских медаљона или прилога за проучавање значајних личности из црквене и националне историје. Поред рада који је пружио увид у основне проблеме Српске Православне Цркве у Краљевини СХС/Југославији, детаљније су анализирана и питања која се тичу држања Цркве у контексту идеје сазивања Васељенског сабора у периоду између два рата, феномена манастирских војвода и њиховог деловања у Старој Србији. Више прилога говори о њеном распећу и страдању у рату 1941–1945. године; проблемима са којима се у ратном периоду суочавала ван граница Краљевине Југославије, укључујући и организовање верског живота за српске логораше. Коначно, неколико радова посвећено је и тешкоћама са којима се Српска Православна Црква суочавала у време комунистичке диктатуре (посебно на Косову и у Босни и Херцеговини; уз анализу једног мање познатог аспекта односа православља и спорта), да би хронолошки след био засвођен искушењима пред којима се Српска Православна Црква нашла током одбране земље и НАТО бомбардовања 1999. године.

Поред континуитета рада научног скупа у Бачкој Паланци и објављивања зборника радова, показује се да из године у годину њихов значај расте, као и број стручњака (из више генерација) који се окупљају око тема из црквене историје. Уз благодарност свим организаторима и учесницима, желимо да искажемо вољу да се и у наредним годинама настави са попуњавањем белина у пољима историјског знања. У времену када се Српска Православна Црква налази пред новим изазовима и искушењима, верујемо да је њено деловање на пољу просвете и науке једно од најважнијих, а скроман допринос тој мисији нека буде и овај зборник.

Уредништво

марта 2023. године

ВОЈИСЛАВ ЖИВКОВИЋ
Филозофски факултет Нови Сад
vojislav.zivkovic55@gmail.com

УДК: *27-72-674(497)"10"*
94(497.11-89)"10"

ПРОБЛЕМ ДАТАЦИЈЕ НАСТАНКА ДИЈЕЦЕЗА, СУФРАГАНА ДРАЧКЕ МИТРОПОЛИЈЕ, У X ВЕКУ: ПРИМЕРИ БАРА И УЛЦИЊА

Сажетак: Најстарији помени Улцињске и Барске дијецезе сачувани су у изворима X века. Проблем датације њиховог настанка предмет је научних истраживања више од два века. У раду су анализирани извори који доносе најраније податке о опсегу Драчке митрополије. Као суфрагани драчке цркве, Улцињ и Бар се јављају у списку Notitiae Episcopatuum, односно „Нотицији 10" по нумерацији Жана Дарузеа. У науци су понуђене различите датације овог документа, те ће у раду бити разматран и проблем хронологије његовог настанка. Такође, указује се и на занемарени помен Улцињске епископије у одлукама Сабора у Сплиту из 925. године. Увидом у политичке прилике на Балкану у X веку, циљ рада је да понуди уже хронолошке оквире времена настанка дијецеза у Бару и Улцињу, као и да прикаже околности у којима су ови градови постали организована епископска седишта.

Кључне речи: Драчка митрополија, Бар, Улцињ, Барска епископија, Улцињска епископија, епископске нотиције.

Настанак дијецеза на просторима римске провинције Превалитане посведочен је у писаним изворима већ у последњој деценији IV века. Скадарски црквени поглавар Бас поменут је у писму папе Сириција из 392. године.[1] Иако је ово најстарији сачувани податак о хришћанској организацији у Превалитани, настанак епископија на овим просторима треба померити у ранији период, у деценије након доношења Миланског едикта. До почетка VII века, у областима око Скадарског језера постојале су две епископије: Скадарска и Дукљанска. Продор Словена на Балкан довео је до урушавања административно-црквене организације Византије јужно од Саве и Дунава. Ни област око Скадарског језера није остала поштеђена словенских разарања. Континуитет епископија у Скадру и Дукљи насилно је прекинут.[2] Истовремено престаје и интересовање византијских писаца за просторе Балкана. Епископије у области Скадарског језера наредни пут се помињу тек у X веку. Недостатак изворних вести о

[1] Acta Albaniae I 1913: 1.

[2] Последње сачуване вести о скадарској и дукљанској цркви потичу из 602. године и везане су за сукоб епископа Павла и Немезија. Поводом размирица унутар дукљанске цркве, папа Гргур I је марта 602. године писао скадарском архиепископу Константину. Acta Albaniae I 1913: 9–10. Убиством цара Маврикија исте године отпочиње грађански рат у Византијском царству, који је отворио врата надирању Словена и Авара на просторе јужно од Дунава. Прецизна хронологија насељавања Словена на Балканском полуострву није позната, али су се они свакако већ у првим деценијама VII века трајно настанили на овом подручју. Острогорски 1996: 100–101.

црквеној историји некадашње провинције Превалитане онемогућио је успостављање прецизнијих хронолошких оквира обнове црквеног живота на овим просторима. Будући да савремених извора за период између VII и X века нема, истраживачи су у потрази за хронолошким решењима посезали за текстовима познијег порекла, чија је веродостојност за старију историју упитна. Из тога су проистекле и различите датације настанка дијецеза у Улцињу и Бару у историографији. Хронолошки, оне обухватају широк временски распон од VIII до XI века.

Ставови историчара могу се поделити у две групе, у зависности од тога који писани извор је сматран најстаријим сведочанством о постојању епископија у Улцињу и Бару. Старија историографија заступала је тезу о веродостојности приповести из Gesta Regum Sclavorum-a, односно тзв. Барског родослова или Летописа попа Дукљанина о сабору на пољу Далми. На том сабору наводно је легендарни краљ Светопелек установио архиепископије у Салони и Дукљи.[3] Дукљанској архиепископији подложио је дванаест епископија, међу којима су биле и Барска и Улцињска.[4] Приповест о Светопелековом сабору аутор је сместио у историјске оквире деловања Ћирила и Методија, односно у другу половину IX века.[5] Било би то време у које, према аутору GRS, треба сместити настанак горепоменутих епископија. Причу о сабору на пољу Далми прихватио је Данијел Фарлати, један од првих проучавалаца прошлости Барске архиепископије. Фарлати је сматрао да је сабор одржан 877. године.[6] Фарлатијеву хронологију преузео је немачки теолог Пије Бонифације Гамс.[7] Каснији истраживачи који су прихватали вести о сабору као истините, понудили су различите датације. Сви они, међутим, јединствени су у ставу да су епископије које ће касније постати суфрагани барског архиепископа, настале на Светопелековом сабору.[8]

Друга група историчара као настарији документ о постојању Улцињске и Барске епископије узима списак суфрагана Драчке митрополије, познатији као *Нотиција 10*. Реч је о нумерацији француског научника Жана Дарузеа, који је 1981. године објавио најпотпуније издање спискова епископија и митрополија подложних Цариградској патријаршији.[9] *Нотиција 10* доноси списак од петнаест епископија, суфрагана Драчког митрополија: ὁ τῶν Στεφανιακῶν; ὁ Χουναβιας; ὁ Κροῶν; ὁ ’Ελισσοῦ; ὁ Διοκλείας; ὁ Σκοδρών; ὁ Δριβάστοῦ; ὁ Πολάθων; ὁ Γλαβινίτζας; ἤτοι ’Ακροκεραυνίας; ὁ Αὐλωνείας; ὁ Λυκινίδων; ὁ ’Αντιβάρεως; ὁ Τζερενίκου; ὁ Πολυχαιρεπόλεως; τό Γραδίτζιν.[10] Ранија издања овог документа доносила су погрешну датацију, што је доводило до хронолошких недоумица. Нотицију је први објавио немачки научник Густав Партај 1866. године (као *Нотицију 3*), смештајући је у период пре X века.[11] Двадесет година

[3] GRS II 2009: 27.
[4] GRS I 2009: 56–9.
[5] GRS I 2009: 33–64.
[6] Farlati 1765: 58–60; Farlati 1769: 206–8.
[7] Gams 1873: 393.
[8] Преглед литературе у: Живковић 2004а: 45–47.
[9] Darrouzès 1981.
[10] Darrouzès 1981: 330.
[11] Parthey 1866: 124–125. Партај се о питању хронологије *Нотиције 3* није јасно одредио. Међутим, он ју је сместио у време пре доношења Лавове нотиције (цар Лав VI Мудри; 886–912; код Дарузеа нумерисана као *Нотиција 7*), из чега проистиче да је она донета пре 907. године.

касније, цариградске нотиције поново је објавио Хајнрих Гецлер. Гецлер је датовао Партајеву *Нотицију 3* у време владавине Алексија I Комнина (1081–1118), и то након 1081. године.[12] Он је такође објавио списак митрополита, без подручних епископа, кога је датовао у време владавине Јована I Цимискија (969–976).[13] Партајево издање користили су старији историчари ради утврђивања хронологије настанка дијецеза у Бару и Улцињу. Константин Јиречек се опредељује за период пре 1018. године, односно поновног освајања Балканског полуострва од стране византијског цара Василија II.[14] Погрешним превођењем Јиречека, Мориц Фабер је нотицију датирао у време владавине Лава III Исавријанца (717–741).[15] Његова грешка пренела се на радове потоњих историчара, који су настанак епископија Бара и Улциња датирали у прву половину VIII века.[16] Поједини истраживачи датирали су овај документ у крај IX, односно почетак X века.[17] Дарузеово издање *Нотиције 10*, на основу чак 56 рукописа, донело је исправну хронологију. Део *Нотиције 10*, који се односи на суфрагане Драчке митрополије, он смешта у другу половину X века, уз напомену да се таква хронологија не може применити на друге делове Нотиције.[18] Дарузеову хронологију прихватили су модерни истраживачи, уз напомену да је највероватније донета током владавине Јована I Цимискија (969–976).[19]

Модерна историографија одбацује веродостојност сабора на пољу Далми. У облику каквом га доноси аутор GRS, сабор је измишљен догађај. Списак епископија које доноси овај извор такође не припада историјским околностима IX века. Помен Скрадина међу суфраганима салонитанског архиепископа упућује на време након 1125. године.[20] И списак суфрагана Дукље не одговара периоду у који аутор GRS смешта Светопелеков сабор. Он наводи дванаест епископија, потчињених дукљанском архиепископу: Бар, Будва, Котор, Улцињ, Свач, Скадар, Дриваст, Полат, Србија, Босна, Травунија и Захумље.[21] Један век након Ћирилове смрти, у области око Скадарског језера постојало је свега шест епископија: Дукља, Скадар, Дриваст, Полат, Улцињ и Бар. Анализирајући списак епископија које доноси GRS, Станоје Станојевић је утврдио да је он најсличнији списку епископија у привилегији папе Калиста II упућеној барском архиепископу Илији из 1124. године.[22] О аутентичности овог документа мишљења у науци се разилазе, али, у сваком случају, списак суфрагана дукљанског митрополита није старији од XII века.[23] Стога се *Нотиција 10* мора прихватити као најстарији

12 Gelzer 1886: 547–548.
13 Gelzer 1886: 568–575.
14 Thalloczy, Jireček 1899: 80; Acta Albaniae I 1913: IV; Јиречек 1962: 53–54; Јиречек 1978: 97.
15 Фабер 1905: 451–452.
16 Преглед литературе у: Прерадовић 2016: 26.
17 Marković 1902: 21; Šišić 1928: 66–67; Peričić 1998: 49–50.
18 Darrouzès 1981: 116–117.
19 Живковић 2004: 131–132; Коматина 2016: 69–73; Коматина, 2016а: 92; Прерадовић 2016: 27–8.
20 Живковић 2004а: 63.
21 GRS I 2009: 56–59.
22 Pflugk-Harttung 1884: 242.
23 Домаћој науци документ је приближио Мориц Фабер 1905. године. Фабер 1905: 464–465. Старији проучаваоци историје барске цркве нису се упуштали у испитивање његове аутентичности. Gruber 1912: 128–129; Станојевић 1912: 45–47. Приређивачи „Acta Albaniae" оспорили су аутентичност

писани извор о постојању Барске епископије: ὁ Ἀντιβάρεως.

Облик имена Улцињске епископије наводи на опрез. У Нотицији је Улцињска епископија наведена као: „ὁ Λυκινίδων".[24] Иако већина историчара идентификује наведену епископију као улцињску, део истраживача је у њој препознавао Охрид.[25] Позабавивши се детаљно проблемом идентификације епископије „ὁ Λυκινίδων", Дубравка Прерадовић је установила да је несумњиво реч о Улцињској епископији, те да је услед сличности са старијим обликом имена Охрид (Лихнид) вероватно дошло до забуне писара.[26] Истраживачка решења Дубравке Прерадовић потврђују и историјске околности из времена састављања *Нотиције 10*. Бугарска и западноевропска историографија данас одбацује став да је Јован I Цимискије, приликом окупације Бугарске, успео да заузме просторе целе државе. Ескоријалски тактикон из времена Цимискијеве владавине бележи проширење византијских територија на области Доростола, Великог (Јованопоља) и Малог Преслава (Месопотамија Запада; област делте Дунава) и област града Боруи (Стара Загора), теме Стримон, Нови Стримон, Драгувитија и Верија.[27] Западне делове некадашњег Бугарског царства није освојила византијска војска, те је неколико година касније тамо плануо устанак синова комеса Николе: Давида, Мојсија, Арона и Самуила. Међу првим центрима Самуилове државе били су Преспа и Битољ.[28] Свакако се у њеним оквирима нашао и Охрид, као важно градско средиште у овој, географски невеликој области. Стога се он није могао наћи у списку епископија суфрагана драчког митрополита, односно цариградског патријарха.

Списак драчких суфрагана у *Нотицији 10* доноси имена шест епископија у области око Скадарског језера: Дукља, Скадар, Дриваст, Полат, Улцињ и Бар.[29] Епископије у Дукљи и Скадру постојале су до почетка VII века, док се епископије у Дриваству, Полату и Бару у овом извору јављају по први пут. Црквену организацију у српским земљама током раног средњег века је у посебној монографији обрадио Тибор Живковић. Трагајући за временом настанка поменутих епископија, он га доводи у везу са оснивањем Драчке теме. Као доњу хронолошку границу одредио је 879. годину, односно годину одржавања Фотијевог сабора, у чијим одлукама не наилазимо на потписе улцињског и барског епископа.[30] Изостанак њихових потписа, чини се, није довољан при одређивању хронолошких граничника настанка епископија. Которски епископ у изворима се помиње век раније, међу присутнима на Седмом васељенском

документа, напомињући да он није датиран. Acta Albaniae I 1913: 27. Њихов став прихватио је одређени део српске и хрватске историографије. Šišić 1928: 138; Коматина 2016 : 146–147; Митровић 2017: 484. Фрањевац Доминик Мандић је, прегледом аутентичног документа, изнео нове податке којима је бранио аутентичност документа. Он је донео и податак да је документ издат 4. јануара 1124. године, у присуству канцелара који се помиње и у старијим исправама. Mandić 1973: 36, н. 35.

[24] Thalloczy, Jireček 1899: 80, н. 1; Jireček 1879: 17; Јиречек 1978: 125; Јиречек 1962: 54, н. 61; Фабер 1905: 451; Gruber 1912: 9; Станојевић 1912: 17; Калић 1979: 30; Darrouzès 1981: 114, н. 3; Живковић 2004: 135.

[25] Коматина 2016: 69; Коматина 2016а, 92.

[26] Прерадовић 2016: 24–29.

[27] Пириватрић 1997: 53–54.

[28] Пириватрић 1997: 57–71.

[29] Darrouzès 1981: 330.

[30] Mansi III 1759: 373–376; Живковић 2004: 133; Прерадовић 2016: 27–28, прихвата његову датацију.

сабору у Никеји.[31] Његовог потписа такође нема на одлукама тзв. Фотијевог сабора из 879. године. Поузданији путоказ при утврђивању хронологије јесу старији спискови драчких суфрагана. Најстарија нотиција која садржи помен драчког митрополита јесте *Нотиција 7* (по Дарузеовој нумерацији) из времена владавине Лава VI Мудрог. Овај документ поуздано се датира у период између 901. и 907. године.[32] Границе Драчке митрополије, према овом документу, на северу су се протезале до Кроје и Љеша.[33] Исте границе приказује и *Нотиција 9*, састављена током пете деценије X века.[34] Драчка митрополија се у првој половини X века није протезала северно од реке Дрим. До проширења Драчке митрополије дошло је у периоду између доношења *Нотиције 9* и *Нотиције 10*, прецизније, између 940-их и 970-их година.

У трагању за хронолошким одредницама настанка епископије у Улцињу потребно је обратити пажњу и на археолошке налазе, као и на један, готово занемарени помен Улцињске епископије старији од *Нотиције 10*. У археолошким ископавањима 1937. године пронађен је део четвоространог циборијума, са очуваним делом натписа: „… SVB TEMPORIBVS DOMINI NOSTRI PIS PERPETVO AGVSTI DN LEO ET DN CONSTAN…". У првом делу натписа помиње се ктитор цркве: „...I SALVATORI NOSTRI IhV XP CONIVGE MEA GVSMV PRO REMEDIO ANI…". На основу сачуваног натписа, циборијум се датује у време владавине византијских царева Лава V и његовог сина Константина (813–820).[35] У каснијим ископавањима (1955–1956) откривени су остаци две цркве, које се могу датовати у период од IX до XI века. Испод пода једне од цркава пронађени су остаци старије грађевине, који доказују живот на овим просторима пре IX века. У рушевинама ове цркве поједини истраживачи препознали су остатке катедралне цркве Улцињске епископије из IX века.[36] Писани извори ту претпоставку не потврђују.

Најранији помен Улцињске епископије у писаним изворима сачуван је у одлукама Првог сплитског сабора из 925. године: „De Licinio episcopo: ut in ecclesia, in qua ordinatus est, contentus permaneat et nullus deinceps in ea episcoporum uel presbiterorum missam celebret, donec proprius episcopus eam consecret canonice. Si quis postmodum presumptor in ea contra premisa fuerit, a nostro collegio excludatur. Quod si dictus Licinius nec legaliter in sua ecclesia perstiterit heres, sed euentatus ut extraneus accedens et in sua malet prima adherere ecclesia, ut presbiter permaneat".[37] Улцињског епископа у деветој одлуци Првог сплитског сабора историчари углавном нису препознавали. Тако Данијелу Фарлатију није било јасно на кога се односи „De Licinio episcopo" из наведених одлука.[38] Ни старији проучаваоци црквених прилика на просторима касније Барске архиепископије нису га идентификовали са улцињским

[31] Mansi XI 1765: 373.
[32] Darrouzès 1981: 286.
[33] Darrouzès 1981: 286.
[34] Darrouzès 1981: 305.
[35] Историја Црне Горе I 1967: 367, 379; Бошковић, Мијовић, Ковачевић 1981: 8–9; Живковић 2004: 139–140.
[36] Бошковић, Мијовић, Ковачевић 1981: 109–124.
[37] CD I 1967: 30–33; Farlati 1765: 98.
[38] Farlati 1765: 98.

црквеним поглаваром.[39] Тибор Живковић је први који је наведеног епископа препознао као улцињског. Он, међутим, из чињенице да је црквени поглавар Улциња присуствовао сабору у Сплиту 925. године не извлачи никакве закључке.[40] На ово место укратко се осврнула и Дубравка Прерадовић, напоменувши да је сплитском сабору присуствовао улцињски епископ.[41] Препрека оваквој идентификацији јесте чињеница да се у познијим документима Улцињ јавља као суфраган Драча, односно Бара. Одлуке Првог сплитског сабора једини су извор који ову епископију наводе међу суфраганима Сплитске архиепископије. Међутим, сâм текст девете одлуке сабора указује на проблеме који су се јавили приликом оснивања епископије у Улцињу. Будући да других извора о опсегу Сплитске архиепископије у X веку нема, није познато до када је под њеном јурисдикцијом био и Улцињ. Средином X века Улцињ још увек није био у оквирима Драчке митрополије. *Нотиција 9* међу драчким суфраганима, попут претходне, наводи само епископије Стефанијаке, Хунавије, Кроје и Љеша.

Већ на Првом васељенском сабору у Никеји 325. године прописано је начело устројства црквене према световним властима.[42] Ово правило у начелу је поштовано током читавог средњег века на просторима Византијског царства. Будући да су области касније државе Војислављевића у X веку улазиле у састав Драчке теме, очекивало би се да буду под јурисдикцијом митрополита са седиштем у Драчу. Међутим, изгледа да у случају ових области начело поклапања световне и црквене администрације у првој половини X века није поштовано. Константин Порфирогенит у поглављу 30. о провинцији Далмацији представља границе Дукље на следећи начин: „Дукља лежи према кастелима Драча, тј. до Љеша, Улциња и Бара, и иде до Котора, а планинским странама граничи се са Србијом".[43] Градови Љеш, Улцињ и Бар по овим границама представљали су крајње домете теме Драч према Склавинији Дукљи. Међутим, само је Љеш поменут међу епископијама суфрагана драчког митрополита у овом периоду. Љешка епископија доследно се спомиње у све три нотиције настале у X веку, као и у *Нотицији 13*, насталој крајем XI или почетком XII века.[44] Она је остала у саставу Драчке митрополије током читавог средњег века. Византијске снаге у другој половини X века нису биле равномерно распоређене на читавој територији Драчке теме. Сведочанство о томе пружа нам византијски печат спатарокандидата Никите, архонта Дукљанских острва (Νικήτᾳ βασιλικῷ σπαθαροκανδιδάτῳ καὶ . . . νήσων Διοκλείας).[45] Термин „Дукљанска острва" у историјским изворима не среће се често. Сем на печату архонта Никите, сачуван је само још један помен. У „Житију Светог Симеона" Стефана Првовенчаног, приликом описа напада епирског деспота Михаила

[39] Фабер 1905: 453; Gruber 1912: 10; Станојевић 1912: 19.

[40] Живковић 2004: 105.

[41] Прерадовић 2016: 23–35.

[42] Јањић 2019: 172–174.

[43] DAI 1967: 144–5.

[44] Darrouzès 1981: 286, 305, 330, 364. Данијел Фарлати убрајао је Љешку епископију међу суфрагане Драча. Farlati 1817: 384–394. Насупрот њему, Конрад Ојбел је убраја међу суфрагане Барске архиепископије. Eubel 1913: 81.

[45] Печат је публификован 2005. године. Николас Икономидис датира га у X или XI век. Nesbitt, Oikonomides 2005: 154–155. С обзиром на политичке прилике у јадранском приобаљу након 1018. године, изгледније је хронолошки га сместити у X век.

I Анђела на Скадар наилази се на следеће редове: „Устаде неко од рода грчког, од царског рода, по имену Михајло, у земљи драчкој и у поморју тога великог острва (òstrova togo velikago), које је близу Диоклитије и далматске земље, и отачаства светог Симеона".[46] Малобројни помени „Дукљанских острва" у изворима ипак допуштају могућност да се она географски одреде. У питању је област која се простирала између Скадарског језера и Јадранског мора, као и реке Дрима и Бојане.[47] Конкретна овлашћења архонта Никите у овим областима нису позната. Архонти су у Византији могли бити носиоци разних дужности, почев од управника у периферним областима, преко команданата градова, утврђења, приморских области и слично.[48] У случају архонта Никите, вероватно се радило о управнику приморских градова, са којима је контакт могао бити успостављен само поморским путем. Византијска власт северно од реке Дрима била је ограничена управо на поједине приморске градове, док је копнена веза била отежана услед словенских насељеника. Услед тога су и неодређене границе Дукље које приказује Константин Порфирогенит.

Освајање балканских простора од стране византијске војске отпочело је у време владавине Јована I Цимискија. Он је 971. године довршио рат са Бугарима, заузимајући источне делове Бугарског царства. Опсег византијских освајања приказан је у Ескоријалском тактикону, насталом између 971. и 976. године. На јадранској обали, територије потчињене византијском цару биле су груписане у три теме: Јерихон (јужно од Валоне), Драч и Далмација.[49] Византијска војска је, међутим, по свему судећи наставила са освајањима и након настанка тактикона, будући да се неке територије у њему не помињу. Тако *Gesta Regum Sclavorum* преноси вести да је, након освајања Бугарске, грчки цар оставио војску која је заузела целу провинцију Рашку. Тамошњи жупан побегао је на двор Прелимира, краља „Црвене Хрватске".[50] У историографији је подељен став о прихватању вести да је византијска војска и након 971. године наставила са освајањима на Балкану. Други писани извори ове вести не потврђују. Међутим, посредно сведочанство добијамо преко печата протоспатра и катепана Раса, Јована, који потиче управо из времена владавине Јована I Цимискија.[51] Додатну потврду пружа печат Диогена Адреласта, стратега Мораве.[52] По свему судећи, византијска војска се и након 971. године задржала на Балкану, ширећи и учвршћујући власт византијског цара превасходно у областима западног Балкана. Можемо претпоставити да су и области у околини Скадарског језера током Цимискијеве владавине дошле под чвршћу контролу Цариграда. Тиме се створила могућност за уједначавањем црквене и световне власти над овим просторима. Управо то су могли бити услови под којима је дошло до стварања нових епископских организација, те обнове античких дијецеза у Дукљи и Скадру. Улцињ и Бар били су

[46] Стефан Првовенчани 2017: 88–89.

[47] Новаковић 2011: 15–18.

[48] Цветковић 2017: 136–137.

[49] Oikonomidès 1972: 352, 353, 358; Пириватрић 1997: 53–54.

[50] GRS I 2009: 130.

[51] Nesbitt, Oikonomides 1991: 100–101. Тибор Живковић и Срђан Пириватрић прихватају вести о наставку византијских освајања. Пириватрић 1997а: 175, ф. 12; GRS II 2009: 247–248.

[52] Пириватрић 1997а: 173–179.

градови који су и у претходном периоду били упоришта византијске моћи на овом делу Балкана. Стога не изненађује да су управо ти градови постали епископска седишта. Епископије у Бару и Улцињу, попут оних у Скадру, Дриваству и Полату, међу суфраганима Драчке митрополије јављају се само у овом периоду. Будући да спискови драчких суфрагана за наредно столеће нису сачувани, не може се са сигурношћу одредити време у коме су оне отпале испод јурисдикције Драча. По свему судећи, након завршетка Самуилових ратова и Василијевог освајања Балканског полуострва, на овим просторима није дошло ни до каквих промена. Они су остали под духовном надлежношћу митрополита Драча и у наредним деценијама.[53]

Објављени извори:

Живковић, Т. Кунчер, Д. *Gesta Regum Sclavorum I, II*, Београд: Историјски институт, 2009.

Darrouzès, J. *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae, texte critique, introduction et notes Jean Darrouzès, La Geographie ecclesiastique de l'Empire byzantin, Centre national de la recherche scientifique,* Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1981.

Eubel, C. *Hierarchia carholica Medii aevi I (1198–1431),* Monasterii, 1913.

Farlati, D. *Illyricum sacrum* III (1765), IV (1769), VII (1817), Venetiis: Apud Sebastianum Coleti.

Gams, P. *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae quotquot innotuerunt a Beato Petro Apostolo*, Ratisbonae: Typis et sumtibus Georgii Josephi Manz, 1873.

Gelzer, H. "Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitia Episcopatuum", *Jahrbücher für prostantiche Theologie XII*, 1886, 529–575.

Mansi, G. *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima III (1759), XI (1765) Collectio*, Florentiae.

Moravcsik, G. Jenkins, R. *Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio*, Washington, D. C: Dumbarton Oaks Centre for Byzantine studies, 1967.

Nesbitt, J. Oikonomides, N. *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art, Volume I*, Washington D.C: Dumbarton Oaks, 1991.

_____. *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art, Volume V*, Washington D.C: Dumbarton Oaks, 2005.

Oikonomidès, N. *Les Listes de préséance byzantines des IXe et Xe s. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1972.

Parthey, G. *Hieroclis synecdemus et notitiae graecae episcopatum: accedunt Nili Doxapatrii notitia patriarchatum et locorum nomina immutata, ex recogn*, Berolini: Typis A.W. Schade, 1866.

Pflugk-Harttung, J. *Acta pontificum Romanorum inedita, vol. II*, Tubingen: Verlag und Druck von Franz Fues, 1884.

Šišić, F. *Ljetopis popa Dukljanina*, Beograd, Zagreb: Srpska kraljevska akademija, 1928.

Smičiklas, T. *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae* I (1967), II (1903), Zagreb: Tiskara izdavačkog zavoda Jugoslovenske Akademije Znanosti i Umjetnosti.

Thalloczy, L. Jireček, K., Sufflay, M., *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia I, 344–1343*, Vindobonae: Typis Adolphi Holzhausen, 1913.

Литература:

Бошковић, Ђ. Мијовић, П. Ковачевић, М. *Улцињ I*, Београд: Археолошки институт, Музеј Улцињ, Републички завод за заштиту споменика културе, 1981.

[53] Калић 1979: 29–32; Коматина 2016: 128–129; Митровић 2017: 51.

Група аутора, *Историја Црне Горе I. Од најстаријих времена до краја XII вијека*, Титоград: Редакција за историју Црне Горе, 1967.

Живковић, Т. „О такозваном сабору на Дувањском пољу", *Зборник за историју Босне и Херцеговине 4*, 2004а, 45–66.

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

Јањић, Д. „Појам митрополије – у канонима помесних и васељенских сабора", у: Д. Бојовић и К. Митић (ур.), *Византијско-словенска читања 2: зборник радова са Међународне научне конференције одржане 24. новембра 2018. године на Универзитету у Нишу*, Ниш: Универзитет, Центар за византијско-словенске студије: Међународни центар за православне студије: Центар за црквене студије, 2019, 171–178.

Јиречек, К. *Историја Срба I*, Београд: Слово љубве, 1978.

_____. *Романи у градовима Далмације. Зборник Константина Јиречека II*, САНУ, посебна издања, 156, одељење друштвених наука, 1962.

Калић, Ј. „Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219", у: В. Ђурић (ур.), *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање*, САНУ, Научни скупови, књ. 7, 1979, 27–52.

Коматина, И. *Црква и држава у српским земљама од 11. до 13. века*, Београд: Историјски институт, 2016.

Коматина, П. „Област Вагенитија и Епископија Светог Климента", *ЗРВИ 53*, 2016а, 83–100.

Митровић, К. „Краљевство од искона: Барска (архи)епископија и Дукља", у: С. Мишић (ур.), *Српска краљевства у средњем веку: зборник радова са међународног научног скупа одржаног од 15. до 17. септембра 2017. године у Краљеву, у част обележавања 800 година од крунисања Стефана Немањића (Првовенчаног),* Београд: Филозофски факултет, Одељење за историју, Центар за историјску географију и историјску демографију; Нови Сад: Филозофски факултет, Одсек за историју; Ниш: Универзитет, Центар за византијско-словенске студије; Краљево: Град Краљево, 2017, 47–83.

Новаковић, Б. „Острва Диоклеје", *Ономатолошки прилози 21*, 2011, 15–18.

Острогорски, Г. *Историја Византије*, Београд: Просвета, 1996.

Пириватрић, С. „Византијска тема Морава и 'Моравије' Константина VII Порфирогенита", *ЗРВИ 36*, 1997а, 173–201.

_____. *Самуилова држава. Обим и карактер*, Београд: Византолошки институт САНУ, 1997.

Прерадовић, Д. „Најранији помени Улцињске и Барске епископије: филолошко-археолошка белешка", *Црквене студије 13*, 2016, 23–35.

Станојевић, С. *Борба за самосталност католичке цркве у Немањићској држави*, Београд: Српска краљевска академија, 1912.

Фабер, М. „Право барских надбискупа на наслов 'Примас Србије'", *Гласник земаљског музеја 17*, 1905, 445–477.

Цветковић, М. *Ниже јединице тематског уређења у Византији (9–11. век),* Београд: Филозофски факултет у Београду, 2017.

Gruber, D. „O Dukljansko-barskoj i Dubrovačkoj nadbiskupiji do polovice XIII stoljeća", *Vjesnik kraljevskog hrvatsko-slavonsko-dalmatinskog arhiva* XIV (1912), XV (1913).

Jireček, K. *Die Handelsstrassen und Bergwerke von Serbien und Bosnien während des Mittelalters: historisch-geographische Studien*, Prag, 1879.

Mandić, D. *Crvena Hrvatska u svjetlu povijesnih izvora*, Chicago–Rim: Ziral, 1973.

Marković, I. *Dukljansko-barska Metropolija*, Zagreb: Antun Scholz, 1902.

Peričić, E. *Sclavorum Regnum Grgura Barskog*, Bar: Conteko, 1998.

Thalloczy, L. Jireček, K. "Zwei Urkunden aus Nordalnabien", *Archiv für slavische philologie 21*, 1899, 78–99.

VOJISLAV ŽIVKOVIĆ
University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE PROBLEM OF DATING THE ESTABLISHMENT OF THE DIOCESES, THE SUFFRAGANS OF THE METROPOLITANATE OF DYRRHACHIUM, IN THE 10TH CENTURY: THE EXAMPLES OF BAR AND ULCINJ

Summary

The oldest records of the dioceses of Ulcinj and Bar were preserved in written sources of the 10th century. The Diocese of Ulcinj appeared among the suffragans of the Archbishop of Split in the acts of the First Council of Split in 925. The Diocese of Bar was first mentioned as a suffragan of the Metropolitanate of Dyrrhachium in the *Notitiae episcopatuum* from the reign of the Byzantine emperor John I Tzimiskes (969–976). In historiography, there is a divided opinion regarding the chronology and the circumstances of the creation of these dioceses. By analyzing the available written and material sources, as well as by reviewing the political situation in the Balkans in the 10th century, in this text we have proposed new solutions to the mentioned problems. The Diocese of Bar, like the Dioceses in Drivast and Polat, was created after Tzimiskes's conquests in the area of the Western Balkans. On that occasion, the territorial scope of the Metropolitanate of Dyrrhachium was expanded, and the Dioceses in Shkodër, Doclea and Ulcinj, which existed before, also entered its borders.

Keywords: the Metropolitanate of Dyrrhachium, Bar, Ulcinj, the Bishopric of Bar, the Bishopric of Ulcinj, episcopal notices.

БОРИС БАБИЋ
Филозофски факултет Бања Лука
boris.babic@ff.unibl.org

УДК: *27-732.3-675"04/05"(075.8)*

ПЕРЦЕПЦИЈЕ ПРВОГ И ДРУГОГ ВАСЕЉЕНСКОГ САБОРА У СТАРИМ СРПСКИМ ЉЕТОПИСИМА

Сажетак: У раду је показано какве су представе о Првом и Другом васељенском сабору имали аутори старих српских љетописа. Стари српски љетописи су жанр старе српске књижевности у којем се садржина обликује око једног датума односно хронолошког податка. Сачуване забиљешке се разликују по величини, садржају, али и вјеродостојности података које доносе. Све биљешке имају одговарајућу структуру. Најприје је наведено вријеме одржавања сабора, затим оно о чему се расправљало односно против којих јеретика је сабор дјеловао, те колико је светих отаца односно црквених старјешина учествовало. Већина љетописних биљешки доноси податке за вријеме којих византијских царева је сабор одржан односно у којој години њихове владавине. Имајући у виду чињеницу да стари српски љетописи нису били примаран извор за догађаје које описују, вјеродостојност података саопштених у њима понекад је упитна, што се углавном односи на хронолошке одреднице о времену одржавања сабора, број учесника на сабору или вријеме које је протекло између сабора. На крају рада дата су и разматрања које византијске изворе су користили састављачи старих српских љетописа.

Кључне ријечи: хришћанство, васељенски сабори, аријанство, стари српски љетописи.

Током прва три вијека постојања хришћанства трајали су периодични прогони хришћана од стране римских царева. Они су били најизраженији крајем владавине Диоклецијана, те током владавине чланова друге и треће тетрархије, Галерија Максимијана и Максимина Даје.[1] Споразум Константина Великог и Лицинија о вјерској толеранцији донесен је фебруара 313. године. Иако нема чврстих доказа да је ријеч о едикту, у историографији је упамћен под именом Миланski едикт[2]. Омогућио је хришћанима слободно исповиједање вјере, након чега се њихов положај значајно поправио. Међутим, свега неколико мјесеци касније, међу хришћанима у сјеверној Африци је дошло до унутрашњих вјерских размимоилажења изазваних Донатистичким расколом која су трајала неколико година.[3] Тек што се тај спор смирио, цар Константин је сазнао за аријанство, нову христолошку распру која се појавила у источним провинцијама Римског царства и дубоко подијелила тамошње

[1] Мирковић 2016: 108.

[2] О Миланском едикту и његовим посљедицама од новије литературе вид. Barnes 2011: 94–96; Сајловић 2011: 153–154; Ферјанчић 2014: 79; Ромић 2016: 90; Шаркић 2017: 185–186.

[3] Ферјанчић 2014: 88–93.

хришћане.[4] Желећи да разријеши настале спорове, цар је наредио да се епископи из свих крајева царства окупе на Првом васељенском сабору у Никеји 325. године.[5]

Васељенски сабори су скупови епископа или њихових представника из свих крајева хришћанске екумене који су доносили одлуке у вези са вјером, учењем, хијерархијом, богослужењем и дисциплином.[6] Пуноправни чланови сабора били су носиоци епископског реда (епископи, митрополити, патријарси). Они су могли лично присуствовати сабору или дати пуномоћ својим представницима.[7] Поред њих, тамо су били присутни бројни монаси. Они нису имали право гласа, али су учествовали у раду сабора.[8]

Одлуке на Васељенским саборима су доношене у духу Предања Цркве и у складу са одлукама са претходних сабора, тако да није постојала противрјечност. Те одлуке је признавала читава хришћанска Црква, чак и они њени дијелови који на сабору евентуално нису били заступљени.[9] Православна Црква признаје седам Васељенских сабора, који су се догодили од IV до VIII вијека, односно од 325. године, када је одржан I васељенски сабор, до 787. године, када је био VII васељенски сабор.[10] Римокатоличка Црква признаје још 14 сабора за васељенске, закључно са II ватиканским сабором, који је трајао од 1962. до 1965. године.[11]

Са становишта теме потребно је нагласити да већина српских средњовјековних наративних извора не садржи податке о Васељенским саборима. Њих нема у житијима средњовјековних српских владара и црквених великодостојника, као ни у записима и натписима. Податке о овим догађајима не можемо пронаћи ни у старим српским родословима. Узрок лежи у времену настанка и намјени ових историјских извора. Они су настајали након изумирање главне гране династије Немањића. Имали су циљ да нагласе родбинске везе нових владарских родова Котроманића, Лазаревића и Бранковића са светородном династијом Немањића.[12] Они не садрже вијести из византијске историје сем оних које се тичу Константина Великог и његових савладара из прве и друге тетрархије. Вијести о Васељенским саборима налазимо само у старим српским љетописима. Као што је познато, то су кратки средњовјековни историјски списи чији садржај се веже за једну хронолошку одредницу.[13] Љетописи су подијељени у двије групе, на старије и млађе љетописе. Пет преписа старијих љетописа (Копорињски, Пећки, Студенички, Цетињски и Врхобрезнички) настало је у посљедњој четвртини XIV вијека и сматра се да су потекли из истог оригинала.[14] Својом садржином и начином приказивања догађаја ови изворни текстови више

4 Ферјанчић 2014: 130; Мирковић 2016: 133.
5 Ферјанчић 2014: 131; Мирковић 2016: 135.
6 Поповић 2002: 9.
7 Гранић 1937: 34; Јевтић 1973: 53.
8 Гранић 1937: 34.
9 Поповић 2002: 10.
10 Доброклонски 1936: 166.
11 Поповић 2002: 11.
12 Ћирковић, Михаљчић 1999: 626.
13 Ћирковић, Михаљчић 1999: 367.
14 Стојановић 1927: XXXIX; Ћирковић, Михаљчић 1999: 367.

припадају жанру житија него љетописима.[15] С друге стране, суштинска обиљежја љетописа има око педесет изворних текстова који се називају млађи љетописи.[16] То су преписи из XVI, XVII и XVIII вијека.[17] Примијећено је да ова група историјских извора садржи много опширније податке из опште и византијске историје. Према класификацији Љубомира Стојановића, млађи љетописи су подијељени у неколико група. Прву групу чине они у којима приповиједање о догађајима из српске историје почиње са Стефаном Душаном. Њу чине Софијски први, Кијевски, Студенички, Сарандапорски и Цетињски љетопис.[18] Млађи љетописи који о родоначелнику династије Немањића и његовим насљедницима говоре укратко чине другу групу. То су: Шафариков, Григоровићев, Београдски први, Београдски други, Габровски и Кувеждински љетопис.[19] Трећу групу млађих љетописа сачињавају они који о Немањи и Немањићима говоре опширније. То су: Дорпратски, Руварчев први, Рачански, Сенички, Хиландарски, Врхобрезнички, Подгорички, Магарашевићев, Вукомановићев, Давидовићев, Руварчев други, Софијски други, Реметски, Васићев, Нешковићев, Јанков, Дечански, Верковићев и Остојићев.[20] Четврту, засебну групу чине Сеченички, Бранковићев, Белопољски и Ковиљски љетопис.[21]

Имајући у виду да млађи љетописи садрже опширне забиљешке о свих седам Васељенских сабора које признаје Православна Црква, а да би разматрање њихових навода у великој мјери превазишло обим и могућности једног научног чланка,[22] одлучио сам да овом приликом прикажем перцепције српских љетописаца о Првом и Другом васељенском сабору. Оба сабора су разматрала идентичан вјерски спор и била усмјерена на борбу против аријанства и других јеретичких учења произашлих из њега.

У вези са Првим васељенским сабором највише података налазимо у млађим љетописима прве и друге групе. Потребно је нагласити да сви текстови ових група нису идентични, нити доносе исте податке. Софијски први и Григоровићев само штуро наводе догађаје. У њима се може прочитати: „за вријеме Константина Великог био је први васељенски сабор, у Никеји, где 318 светих отаца проклеше Арија и проповедаше вјеру непорочну и православну".[23] У њима је забиљежено да је од Вазнесења до Првог сабора прошло 328 година и два мјесеца.[24] С друге стране, Кијевски, Студенички, Сарандапорски и Цетињски љетопис пружају опширније податке. И између њих постоје знатне разлике. У Студеничком, Сарандапорском и Цетињском љетопису је записано: „при Константину Великом био први васељенски сабор, у Никеји где 318 богоносних отаца проклеше Арија, који против Бога се борио и прихватише јединобожност Оца, Сина и Светог Духа".[25]

---

15 Трифуновић 1990: 143.
16 Стојановић 1927: XL; Трифуновић 1990: 143.
17 Ћирковић, Михаљчић 1999: 368.
18 Стојановић 1927: XLI–XLII.
19 Стојановић 1927: XLIV–XLV.
20 Стојановић 1927: XLVII–LII.
21 Стојановић 1927: LVI–LVIII.
22 Комплетан преглед ове проблематике даје Бабић 2015: 324–357.
23 Стојановић 1927: 136, бр. 334.
24 Стојановић 1927: 136, бр. 334.
25 Стојановић 1927: 136, бр. 334.

Синтагма о „318 светих отаца никејских" била је опште мјесто у духовним санкцијама бројних српских средњовјековних дипломатичких докумената. Тако на примјер, у санкцији хрисовуље краља Стефана Дечанског манастиру Хиландару од 9. јула 1327. године је забиљежено: „Ко ли похита да ово разори врагом подбоден, тога да разори Господ Бог и пречиста мати Божија Хиландарска и да га убије сила Часнога и животворнога крста у овом веку и у будућем и да је проклет од 318 светих отаца никејских".[26] У санкцији повеље Бељака и Радича Санковића Дубровнику, која је настала 15. априла 1391. године, записано је: „Ако би било ко од нас, или неко други, ово прекршио или порекао или неко зло учинио противно овом нашем обећању, да је проклет од Бога и од пречисте Богородице и од часног крста и од дванаест апостола и од четворице јеванђелиста и од светог Ђурђа и од 318 светих отаца никејских".[27]

Студенички и Сарандапорски љетопис наводе да је „од вазнесења Господа нашег Исуса Христа до првога сабора прошло 318 година", док је у Цетињском љетопису забиљежено да је „од Александра Македонског до првог сабора прошло 636 година".[28]

Потребно је нагласити да су сви хронолошки подаци у поменутим љетописима непрецизни. Имајући у виду да се узима да је Исус Христос распет око 30. године наше ере, од Његовог Вазнесења до Првог васељенског сабора, који је одржан 325. године, прошло је око 295 година, а не 318 или 328 година, како је наведено у поменутим љетописима. Сем тога, ни податак Цетињског љетописа да је од Александра Македонског до Првог васељенског сабора протекло 636 година није сасвим прецизан, јер ако знамо да је Александар Велики владао од 336. до 323. године прије нове ере, онда би од почетка његове владавине до Првог никејског сабора прошла 661 година, а ако се вријеме рачуна од смрти македонског владара, 648 година. Наравно, потребно је и разумијети погрешке љетописаца, које су могле настати због необавјештености и недовољног познавања данас општепознатих чињеница, али и погрешног преписивања из других извора.

Од свих поменутих љетописа, најопширније податке о Првом васељенском сабору налазимо у Кијевском љетопису. Тамо је забиљежено да је „први свети сабор у Никеји био при великом цару Константину, у десетој години царевања његовог, а он је владао 38 година".[29] Као што је исправно примијетио Љубомир Стојановић, године владавине царева, који су владали у вријеме Васељенских сабора, другачије су наведене у одломцима посвећеним саборима, него у тексту посвећеном самим царевима.[30]

Тако је за Константина Великог у Кијевском љетопису у оквиру причања о Првом васељенском сабору погрешно наведено да је овај цар владао 38 година, а у дијелу текста, који се не односи на Сабор, исправан податак да је његово царевање трајало 31 годину, ако се узме у обзир вријеме када је проглашен за августа, односно од 25. јула 306. године.[31] У тексту Кијевског љетописа можемо прочитати и податке којих нема у осталим љетописима, односно сазнати да су „на првом васељенском

[26] Мишић 2003: 34
[27] Мишић 2008: 120.
[28] Стојановић 1927: 136, бр. 334.
[29] Стојановић 1927: 136, бр. 334.
[30] Стојановић 1927: LXVI.
[31] Одал 2013: 107; Мирковић 2016: 98.

сабору присуствовали римски папа Силвестер, Александар Константина града при Митрофану патријарху, Александар, патријарх александријски, Евстатије, патријарх антиохијски и Макарије, јерусалимски".[32]

Јасно је да учесници Првог васељенског сабора нису били патријарси већ епископи. Сем поменуте непрецизности, наведени подаци су тачни уз два изузетка. У вријеме одржавања Првог васељенског сабора није постојао епископ Константинопоља, јер престоница Византијског царства тада није била саграђена. Сем тога, епископ Рима Силвестер I (314–335) због старости није био способан да предузме дугачак пут у Никеју, те није лично присуствовао сабору, већ је послао своје опуномоћене представнике. Били су то презвитери Вит и Викентије из Италије.[33]

У даљем тексту Кијевског љетописа је записано да је „Арије, некадашњи презвитер александријске цркве хулио на Сина Божјег говорећи да он није једносуштан Оцу. Њега је сабор проклео, као и Евсевија Никомедијског и Македонија и Евномија".[34]

Прва реченица ове вијести је потпуно вјеродостојна. Полазећи од схватања да је Бог апсолутан, Арије (око 250–336) је створио учење по којем није признавао једносуштност Оца и Сина. Тврдио је да Син није истинити Бог, већ је једно од Божјих створења и као такав је подређен Оцу.[35] Насупрот овом јеретичком учењу, орос Првог васељенског сабора недвосмислено је показао суштинско јединство и једносуштност Оца и Сина.[36] Поједини подаци наведени у другом дијелу претходно цитираног извора нису сасвим вјеродостојни. Евсевије Никомедијски је као аријанац судјеловао у току сабора. Сматра се да је он прочитао саопштење у којем су изнесени ставови аријанаца, али се током сабора одрекао Аријевог учења, потписао Никејски орос вјере и тако накратко задржао своју епископску столицу, пошто је већ крајем 325. године прогнан у Илирик.[37] Сем тога, епископи Евномије и Македоније нису учествовали у раду Првог васељенског сабора, већ су везани за касније догађаје из историје аријанства.

У наставку Кијевског љетописа је записано: „Праву веру утврдише свети оци, проповедајући онога који је једносуштан Оцу, творцу свега, а не створење, и Бога Истинитог и Владику и Господа, као што је пророк говорио: Из утробе те пре данице родих, како би имали изложење вере, то јест, веру у Једног Бога, коју надахнућем Светог Духа прогласише. Одреди овај свети и васељенски сабор да празнујемо и свету Пасху како смо договорили да чинимо, а не као неки раније, који су у 14. дан месеца марта пасху празновали".[38]

---

[32] Стојановић 1927: 136–137, бр. 334.

[33] Одал 2013: 272.

[34] Стојановић 1927: 137, бр. 334.

[35] Више података о Арију и његовом учењу, које је осуђено као јеретичко на Првом васељенском сабору у Никеји 325. године, дају Карташов 1995: 11–48; Поповић 2002: 16–26.

[36] Јевтић 1973: 61.

[37] Карташов 1995: 47. Под појмом Орос вјере треба подразумијевати дефиницију вјере. Карташов 1995: 42, сматра да је правилније употребљавати израз Никејски орос, умјесто Никејски Символ вјере, због чињенице да анатеми, која је налазила на крају ороса, није мјесто у Символу вјере. Важне податке о раду Првог васељенског сабора и његовим одлукама дају: Поповић 1912: 535–551; Марић 1925: 200–225; Одал 2013: 272–275.

[38] Стојановић 1927: 137, бр. 334.

У овом одломку може да се примијетити суштина како Аријевог јеретичког учења, тако и бит богословских ставова, који су усаглашени и проглашени правовјерним на Првом васељенском сабору. Посљедњи редови говоре о одлуци васељенског сабора, која се тиче празновања Ускрса. У првим вијековима хришћанства постојале су бројне недоумице око датума празновања највећег хришћанског празника. Оне су првенствено биле условљене разликом у опису смрти Исуса Христа, који није једнак у свим Јеванђељима. Јеванђелисти Матеј, Марко и Лука, такозвани синоптици, тврдили су да је Христос умро 15. нисана.[39] Насупрот њима Јеванђелист Јован је тврдио да је Христос разапет 14. нисана.[40] Зато се дешавало да дио хришћанске заједнице прослављa Ускрс у вријеме док вјерници на другом крају римског свијета још увијек посте. Пошто су вјерници у Малој Азији Ускрс славили истог датума када су и Јевреји славили Пасху, односно 14. нисана, на сабору је донесена одлука да се то више не чини, и да прослава Ускрса обавезно буде након јеврејске Пасхе.[41] Тада је утврђен тачан начин одређивања датума прославе Ускрса. Договорено је да то буде прве недеље након пуног мјесеца послије пролетне равнодневице. С обзиром на чињеницу да је равнодневица тада била 21. марта, Ускрс се могао прослављати најраније 22. марта, а најкасније 25. априла.[42] Међутим, и поред одлуке Васељенског сабора, различито празновање Ускрса је настављено у наредним вијековима. Тек 526. године је успостављено јединство у обиљежавању овог празника.[43]

У појединим млађим љетописима друге, треће и четврте групе такође су сачувани извјесни подаци о Првом васељенском сабору, али углавном невјеродостојни. Тако у Руварчевом другом љетопису пише да је „први сабор био у Никеји, са 318 светих отаца, против злочастивог Арија, љета 5871, у 19 години владавине великог цара Константина, који је царевао 31 годину и укупно живио 65 година".[44]

Ако анализирамо овај одломак видјећемо да је година Васељенског сабора погрешно наведена, јер Први васељенски сабор није био 363. године, као што изгледа по наведеној хронологији. Међутим, подаци да је до сабора дошло у деветнаестој години Константиновог царевања, као и вијести о трајању његове владавине и живота, скоро су потпуно тачни. Данас се узима да је Константин Велики рођен 27. фебруара

[39] Радић 2012: 54. Значење термина синоптик је „видјети заједно са истог мјеста". Нисан је први мјесец јеврејског календара, означава почетак пролећа и одговара периоду марта–априла по грегоријанском односно априла по јулијанском календару.

[40] Радић 2012: 54.

[41] Поповић 2002: 26.

[42] Радић 2012: 55.

[43] Радић 2012: 55. Монах Дионисије Мали бавио се израчунавањем датума Ускрса. Проучавајући астрономију, схватио је да је за одређивање датума Васкрса потребно праћење кретања мјесечевих мијена, јер је на Првом васељенском сабору утврђено да се Васкрс прославља након пуног мјесеца. Даље је утврдио да сваких 19 година мјесечеве мијене падају у исти дан и час. Тај циклус је назвао Мјесечев круг. Израчунао је да сунчев круг траје 28 година, након чега година почиње истог дана. Он је творац такозваног Великог индиктиона или Велике пасхалије. То је вријеме од 532 године након чега се мјесечеве мијене и сунчев круг понављају. До данас је било 14 великих индиктиона и тренутно живимо у 15, који је почео 1941. године. Уп. Поповић 2004: 431.

[44] Стојановић 1927: 157, бр. 348.

око 273. године у Нишу, што значи да је живио око 64 године.[45]

У Руварчевом првом, Дорпатском и Рачанском љетопису је кратко наведено да је „од Адама до првог сабора прошло 5851. година, те да је начелник сабора био римски папа Силвестер".[46]

Оба ова податка нису сасвим прецизна. Први, зато што је поменути Васељенски сабор одржан 5833. године по византијском рачунању времена, а други, јер, као што смо већ поменули, папа Силвестер није лично судјеловао у раду сабора.

У Подгоричком љетопису је записано: „у лето 5878. би први сабор у Никеји, са 318 светих отаца, против злочастивог Арија у 19. лето великог цара Константина".[47] Веома слична вијест наведена је и у Сеченичком љетопису, али је ту исписана, такође погрешна, 5800. година, као и податак да је сабор дјеловао против Арија и још 6 јеретика, док у Шафариковом љетопису стоји да је поред Арија било још 5 јеретика.[48]

Готово сви текстови прве и друге групе млађих љетописа помињу Други васељенски сабор у Цариграду, „који је одржан за време цара Теодосија Великог, где 150 светих отаца проклеше Македонија духоборца".[49]

Ријеч је о некадашњем епископу Цариграда Македонију I, који је у два наврата сједио на престолу врховног управитеља Цариградске Цркве, најприје 342–346, а потом и 351–360. године. Он је као припадник полуаријанске оријентације износио погрешно учење о Светом Духу, сматрајући га потчињеним Оцу и Сину, попут Анђела.[50] Термин полуаријанци (семиаријанци) настао је након црквеног сабора у Сердици 343. године када се аријанство поцијепало на двије фракције. Полуаријанци су признали „подобносушност" односно сличност Оца и Сина, док су се радикални аријанци држали свог првобитног учења.[51] Занимљиво је да љетописци дају погрешну годину одржавања Другог васељенског сабора. Умјесто 5589. (381) године, у љетописима прве групе је забиљежена 5874. (366) година.[52] Они се не слажу ни у времену које је протекло од Првог до Другог васељенског сабора. Тако, у Софијском и Григоровићевом љетопису стоји да је прошло шездесет, док је у Студеничком, Сарандапорском и Цетињском љетопису записано да је прошло педесет и двије године.[53] Наравно, сви поменути текстови доносе погрешне податке, јер је између Првог и Другог васељенског сабора прошло педесет и шест година.

Најобимније вијести о Другом васељенском сабору доноси Кијевски љетопис.

---

45 Одал 2013: 20–21.

46 Стојановић 1927: 158, бр. 359.

47 Стојановић 1927: 162, бр. 372.

48 Стојановић 1927: 162, бр. 372.

49 Стојановић 1927, 138, бр. 335.

50 Поповић 2002: 35–36.

51 Острогорски 1998: 69. Узрок подјеле у аријанском табору била је надмоћ тадашњег византијског цара Констанса I. Он је био присталица никејске догме, а владао је над двије трећине царства. Његов старији брат Констанције био је присталица аријанства, а владао је трећином царства. Констансова политичка моћ му је омогућила да наметне одлуку да сви правовјерни епископи, који су током Константинове владавине били присиљени да напусте своје епископске положаје на Истоку и оду у прогонство у Западне области, буду враћени на Исток.

52 Стојановић 1927: 138, бр. 335.

53 Стојановић 1927: 138, бр. 335.

У њему можемо прочитати: „Други свети и васељенски сабор био је у Константиновом граду, у лето 5874, у време цара Теодосија Великог, у другој години његовог царевања, који је владао 17 година, беше 150 светих отаца, а старјешине беху Дамас, папа римски, Нектарије, патријарх Константина града, Кирил, патријарх јерусалимски, Тимотеј, патријарх александријски, Мелетије, патријарх антиохијски, Григорије Ниски и Григорије Богослов, који је на другом светом сабору увучен у расправу мимо своје воље и одрекао се престола и отишао у Назијанс. Проклеше ови свети оци Македонија Духоборца, који је разбојнички седио на престолу Константина града и хулио на Духа Светога. Њега, Македонија, као и Савелија Ливијског и Аполинарија Лаодикејског и истомишљенике проклеше и осудише свети оци и утврдише јединосушност животворног и Пресветог Духа са Оцем и Сином".[54]

Ако се изузме година одржавања сабора, која је у љетописима по обичају погрешно наведена, као и чињеница да је првосвештеник Цариграда носио достојанство епископа, а не патријарха, остали подаци у Кијевском љетопису су потпуно тачни. Под престолом Константина града се не мисли на царски престо, већ на положај епископа Цариграда, који су током рада сабора заузимали најприје Григорије I Назијански односно Григорије Богослов (379–381), а потом и Нектарије (381–397).[55] Савелије Ливијски и Аполинарије Лаодикејски били су представници појединих струја у аријанском покрету. Савелије је сматрао да је Син Божији само Очева потенцијална сила. По овом јеретичком тумачењу, Син се издвојио оваплоћењем као Исус Христос и када на земљи изврши искупљење и спасење људског рода, вратиће се Оцу и нестати у његовој суштини. Смисао оваквог схватања представља идеја да царство Христово има крај, што је оповргнуто 7. чланом Символа вјере на Другом васељенском сабору.[56]

Аполинаријево учење није признавало потпуно оваплоћење Исуса Христа. По овом схватању, Христос је човјек који нема људску већ анималну, неразумну душу. Оваквим тумачењем Аполинарије је тврдио да се ум и воља, као главни принципи слободе личности човјека, не могу сјединити, те његово учење претходи монофизитизму, који се јавио у V вијеку.[57]

Константинопољ је као мјесто одржавања васељенског сабора поменут и у млађим љетописима друге, треће и четврте групе. Тако је у Руварчевом другом љетопису забиљежено да је „у лето 5901. (393), са 150 светих отаца, у Цариграду одржан сабор против Македонија духоборца за време цара Теодосија Великог".[58] Можемо уочити да овај љетопис доноси прецизнији или, боље рећи, мање погрешан податак о времену одржавања Другог васељенског сабора од љетописа прве групе.

Сасвим прецизне податке о Другом васељенском сабору налазимо у Руварчевом првом, Дорпатском и Рачанском љетопису, гдје је записано: „Лета од

[54] Стојановић 1927: 138–139, бр. 335.

[55] Карташов 1995: 180–181. Услијед сукоба међу учесницима сабора до којег је дошло у вези са Антиохијским расколом, епископ Григорије се током рада сабора повукао са положаја и вратио у Назијанс, док је за новог епископа Цариграда, по наређењу цара Теодосија I, постављен Нектарије.

[56] Поповић 2002: 37.

[57] Више података о аполинаријевству дају Карташов 1995: 255–258; Поповић 2002: 37.

[58] Стојановић 1927: 157, бр. 349.

рођења Христовог 380, при Теодосију Великом био је други сабор у Цариграду против Македонија духоборца. Светих отаца 150, при Дамасу, римском папи и Григорију, цариградском патријарху".[59]

Ово је једна од ријетких забиљешки из српских љетописа која доноси потпуно тачне податке, ако се изузме чињеница да је поменути Григорије, а ријеч је о Светом Григорију Богослову, био епископ Цариграда, а не патријарх. Поменути римски папа је Дамас I (366–384).[60]

Посљедње вијести о Другом васељенском сабору можемо пронаћи и у Сеченичком, Магарашевићевом, Јанковом, Подгоричком, Реметском и Софијском другом љетопису. У текстовима свих наведених извора идентичне су вијести да је „сабор одржан у Цариграду, са 150 светих отаца, против Македонија духоборца, за владавине цара Теодосија".[61] Оно што је различито су наводне године одржавања сабора. Тако је у Сеченичком љетопису наведена 5930. (422), а у осталим поменутим љетописима 5852. (344) година. У Шафариковом љетопису је поред идентичних и тачних података о мјесту одржавања и броју епископа, погрешно наведено да је сабор одржан 5872. (364) године, те да се десио у 19. години владавине цара Теодосија Великог.[62] Ова погрешка се може објаснити једино домишљањем да је аутор овог љетописа помијешао податке везане за Први васељенски сабор, који се догодио у 19. години владавине Константина Великог. Наиме, познато је да је византијски цар Теодосије I укупно владао 17 година (379–395).

Могуће је бар дјелимично разријешити недоумицу који су то историјски извори из византијског времена утицали на формирање вијести које доносе српски љетописи. Позната је оцјена да су српски љетописци узоре имали у преведеним византијским хроникама Георгија Хамартола и Јована Зонаре.[63] У историографији су забиљежена схватања да је епитет Хамартол или Амартол, што значи грешни, дио имена аутора ове хронике.[64] Потребно је истаћи да је још Карл Крумбахер у посљедњим годинама XIX вијека забиљежио да би одговарајући назив за аутора ове хронике био Георгије Монах.[65] У едицији The Oxford Dictionary of Byzantium наведене су обе варијанте,[66] што сугерише да терминолошка неусклађеност у историографији поводом овог питања још увијек постоји. У сваком случају, дио података српских љетописа о Првом и Другом васељенском сабору могао је бити преузет из свјетске

[59] Стојановић 1927: 158, бр. 360.

[60] Карташов 1995: 179, сматра да је цар Теодосије I сазвао сабор само у границама источног дијела империје, док папу Дамаса није ни обавијестио. Због тога, западна Црква све до Трулског сабора 681. године није признала овај сабор као васељенски. Треба истаћи да Карташов гријеши у хронологији јер је 680–681. године одржан VI васељенски сабор у Цариграду, док је Трулски или Пето-шести сабор одржан 691–692. године. Уп. Острогорски 1998: 151.

[61] Стојановић 1927: 162, бр. 373.

[62] Стојановић 1927: 162, бр. 373.

[63] Ћирковић, Михаљчић 1999: 367.

[64] Ово мишљење имало је своје заступнике у српској историографији. По мојим сазнањима, Георгија Хамартола или Амартола помињу Стојановић 1927: LXI; Трифуновић 1990: 143; Ћирковић, Михаљчић 1999: 367. Оно је имало своје присталице и у Русији. Вид. Istrin 1920–1930; Popov 1978.

[65] Krumbacher 1897: 358. Овакво мишљење подржао је Острогорски 1998: 157.

[66] Kazhdan, Cutler 1991: 836.

хронике Георгија Монаха. Ријеч је о дјелу које хронолошки покрива вријеме од стварања свијета до 842. године. Међутим, као што је својевремено одлично примијетио Љубомир Стојановић, одломци који говоре о Васељенским саборима су много опширнији у Кијевском љетопису него у осталим љетописима.[67] Као што се види и у горњем тексту, подаци које доноси састављач Кијевског љетописа су веома детаљни и говоре не само о суштини аријанског учења већ и о учесницима оба Васељенска сабора, што није наведено у осталим љетописима. То би значило да је састављач Кијевског љетописа као изворни предложак морао користити још неке византијске изворе из каснијег времена.

Прије мање од једног стољећа Љубомир Стојановић је претпоставио да је прва група млађих љетописа, међу којима је Кијевски љетопис најобимнији, могла црпити податке из једног компилативног дјела српске провенијенције под именом *Хамартолово Сказаније од Адама до данас*.[68] Према мишљењу Димитрија Богдановића, оно је настало педесетих година XIV вијека и представљало прототип каснијих српских љетописа.[69] Непознати састављач *Сказанија* је преглед догађаја из византијске историје до прве половине IX вијека црпио из хронике Георгија Монаха, која га је инспирисала да направи истоимену продужену компилацију извора која стиже до његовог времена. Један од извора које је аутор *Хамартолової Сказанија* свакако морао користити је универзална хроника византијског писца Јована Зонаре. Ријеч је о хроничару који живио у XII вијеку, а чије дјело покрива вријеме од стварања свијета до 1118. године. У историографији је позната претпоставка да је први превод Зонарине хронике настао у вријеме краља Милутина и то на српски језик.[70] Сачуван је и словенски превод ове хронике, који је настао у Бугарској 1332. године, али је непотпун са прегледом историјских догађаја до 1028. године.[71] Непознатом аутору овог дјела наравно није била доступна српска редакција Зонариног текста позната под именом Паралипомен (Дневник), јер је она настала знатно касније. Наиме, у првој деценији XV вијека деспот Стефан Лазаревић је затражио од братства манастира Хиландара да му уради српски препис Зонарине хронике, што је током 1407. или 1408. године учинио монах Георгије Хиландарац.[72] Остаје нејасно на којим историјским изворима византијске провенијенције је писац *Хамартолової Сказанија* градио свој текст након друге деценије XII вијека.

Помен „злочастивог" јеретика Арија у наведеним љетописима омогућава размишљање о перцепцији ове личности у српској средњовјековној па и нововјековној средини. У бројним документима која су написали Сава Немањић и Стефан Првовјенчани Арије је поменут уз придјев безумни. Тако на примјер, у писму које је први српски архиепископ из Јерусалима послао Спиридону, игуману манастира Студенице, записано је: „Мир Божији да се излије у срца ваша, и благосиљам онога који вас благосиља, а оне који вам зла чине проклињем, да не буде на њима благост

[67] Стојановић 1927: LXVI.
[68] Стојановић 1927: LXI
[69] Богдановић 1980: 210.
[70] Марић 1946: 23
[71] Богдановић 1980: 211.
[72] Богдановић 1980: 212.

Божија, нити на домовима њиховим, нити моја молитва, и да погину као безумни Арије".[73] Стефан Првовјенчани, у склопу житија Светог Симеона, помињући однос оца према богумилима, записао је: „Већ сад чујем да се лукави брзо укорењо и да хулу наноси на Светога Духа и да дели недељиво божанство, што говораше безумни Арије".[74]

Негативне представе о Арију су кроз дјела српских средњовјековних писаца постепено, али неумитно, продирале у свијест потоњих генерација и различитих слојева српског друштва, те су временом постале одјек народне традиције. Средином XIX вијека Вук Стефановић Караџић је записао чак три синтагме које говоре о јеретику Арију. У првој је записано: „Тако ми се гроб не просјео као Арији безумноме. Тако ми се душа с њим не прела".[75] У другој је забиљежено: „Тако ми се утроба не просјела као Арији безумноме"[76], док у трећој пише: „Тако се не пропао као Арија безумни".[77]

Оно што се може наслутити из ових кратких забиљешки је да људи тог времена нису имали потпуна историјска знања о овом хришћанском јеретику, јер је у све три сентенце видљива погрешна употреба његовог имена. Разложно је примијећено да би било занимљиво проучити да ли ове изреке још постоје на подручјима у којима живи српски народ.[78]

Објављени извори:

Караџић, В. С. *Срйске народне йословице и друїе различне као оне у обичај узеше ријечи*, Беч: Штампарија Јерменског манастира, 1849.

Мишић, С. „Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару", *Сшари сриски архив* 2, 2003, 29–40.

Мишић, С. „Повеља Бељака и Радича Санковића Дубровнику", *Сшари сриски архив* 7, 2008, 113–127.

Свети Сава. *Сабрана дела*, приредио и превео Т. Јовановић, Београд: Српска књижевна задруга, 1998.

Стефан Првовенчани. *Сабрана дела*, предговор, превод дела и коментари Љ. Јухас-Георгиевска, издање на српскословенском Т. Јовановић, Београд: Српска књижевна задруга, 1999.

Стојановић, Љ. *Стари српски родослови и летописи*, Београд: Српска краљевска академија; Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1927.

Литература:

Бабић, Б. *Византија у дјелима српских средњовјековних писаца*, необјављена докторска дисертација, Бања Лука: Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци, 2015.

Богдановић, Д. *Исшорија сшаре сриске књижевносши*, Београд: Српска књижевна задруга, 1980.

Гранић, Ф. „Проблем сазива васељенског сабора", *Богословље* 12, 1, 1937, 33–39.

Доброклонски, А. П. „Васељенски сабори православне цркве: (њихова структура)", *Богословље*, 11, св. 2, 1936, 163–172.

[73] Свети Сава 1998: 227.
[74] Стефан Првовенчани 1999: 35.
[75] Караџић 1849: 304.
[76] Караџић 1849: 306.
[77] Караџић 1849: 310.
[78] Радић 2010: 145.

Јевтић, А. „Васељенски сабори и живо предање цркве", *Богословље* 17, 1–2, 1973, 43–80.
Карташов, А. В. *Васељенски сабори*, I, превела М. Лалић, Београд: Штампарија Студио дизајн, 1995.
Марић, Д. „Главније личности и рад Првог Васељенског сабора", *Хришћански живот* 5, 1925, 200–225.
Марић, Р. „Трагови грчких историчара у делима Константина Филозофа", *Глас СКА* 190, 1946.
Мирковић, М. *Позно Римско царство. Од Диоклецијана до Теодорикова освајања Италије 284–493*, Београд: Службени гласник, 2016.
Одал, Ч. М. *Константин и хришћанско царство*, прев. М. Протић, Београд: Завод за уџбенике, 2013.
Острогорски, Г. *Историја Византије*, Београд: Просвета, 1998.
Поповић, Ј. *Опћа црквена историја I (до 1054)*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1912.
Поповић, Р. *Васељенски сабори, одабрана документа*, Београд: Графипроф, 2002.
_____. *Православне помесне цркве, прошлост, садашњост, географија, статистика,* Нови Сад: Арт принт, 2004.
Радић, Р. *Константин Велики. Надмоћ хришћанства*, Београд: Еволута, 2010.
_____. *Ромејски свет, кратка историја свакодневног живота у Византији*, Београд: Завод за уџбенике, 2012.
Ромић, М. *Цар Константин и рано хришћанство*, Бања Лука: Бесједа, 2016.
Сајловић, М. *Миланski едикт у контексту реформи III и IV века*, Београд: Висока школа, Академија Српске православне цркве, 2011.
Трифуновић, Ђ. *Азбучник српских средњовјековних књижевних појмова*, Београд: Нолит, 1990.
Ћирковић, С., Михаљчић, Р. *Лексикон српских држава средњег века*, Београд: Knowledge, 1999.
Ферјанчић, С. *Константин (306–337)*, Београд: Службени гласник, 2014.
Шаркић, С. *Правне и политичке идеје у источном Римском царству (од почетка Константинове до краја Јустинијанове владавине)*, Београд: Гласник, 2017.

Barnes, T. D. *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford: Blackwell publishing, 2011.
Istrin, V. M. *Chronika Georgia Amartola v drevnem slavjanorusskom prevode*, 3 volume, Petrograd, 1920–1930.
Kazhdan, A. Cutler, A. „George Hamartolos", у: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, New-York-Oxford: Oxford University Press, 1991.
Krumbacher, K. *Geschichte der byzantinischen Litteratur: von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches, 527–1453*, München, 1891.
Popov, G. V. „Zametki o Tverskoj rukopisi chroniki Georgija Amartola", *Vizantiiskii Vremennik* 39, 1978, 124–147.

BORIS BABIĆ
University of Banja Luka, Faculty of Philosophy

THE PERCEPTIONS OF THE FIRST AND THE SECOND ECUMENICAL COUNCILS IN THE OLD SERBIAN CHRONICLES

Summary

The paper shows what ideas the authors of the old Serbian chronicles had about the First and the Second Ecumenical Councils. The Old Serbian chronicles are a genre of the old Serbian literature in which the content is shaped around a single date or chronological data. Saved notes differ in size and content, but also in the credibility of the data they provide. All the notes have a proper structure. First, the time of the council was stated, then what was discussed, that is, against which heretics the council acted, and how many holy fathers or arch-priests participated. Most of the notes of the chroniclers provide information during which reign of the Byzantine emperors the council was held, or in which year of their reign. Bearing in mind the fact that the old Serbian chronicles were not the primary source for the events they had described, the credibility of the data reported in them is sometimes questionable, which mainly refers to the chronological determinants of the time of the assembly, the number of the participants at the assembly or the time that passed among the assemblies. At the end of the paper, considerations about which Byzantine sources were used by the compilers of the old Serbian chronicles are given.

Keywords: Christianity, Ecumenical Councils, Arianism, Old Serbian Chronicles.


ЦИИ • ФФУНС
MMXV

ИГОР СТАМЕНОВИЋ
Филозофски факултет Ниш
igor.stamenovic@filfak.ni.ac.rs

УДК: *27-9"14"*

КРАЈИНСКА АРХИЕПИСКОПИЈА И СПРОВОЂЕЊЕ ЦРКВЕНЕ УНИЈЕ У ЗЕТСКОМ ПРИМОРЈУ У XV ВЕКУ*

Сажетак: У раду се анализирају околности формирања и деловања унијатске Крајинске архиепископије (Ecclesia Crainensis) у периоду од четрдесетих година до краја XV века. Постојање и мисија архиепископије смештени су у шири контекст политике папства према областима на источној граници са Османлијама. Основни њени чиниоци били су идеја о покретању крсташког рата против Османлија и, у случају некатоличких области, покушај практичног спровођења Фирентинске уније (1439), мотивисан теолошким и политичким разлозима. Оба чиниоца се посматрају у контексту јединственог процеса који је утицао на формирање Крајинске архиепископије. У раду се детаљније утврђују време њеног настанка, подручје деловања, степен успеха уније у Зетском приморју и методе у њеном спровођењу. Посебна пажња поклоњена је изазову који је Крајинска архиепископија представљала за православну Зетску митрополију и отпору православне јерархије, властеле и становништва према папским прелатима у Крајини. Истражује се у којој мери је папска крсташка политика, коју су заступали крајински архиепископи, комплементирала или противуречила политици Венеције на простору под њеном влашћу. У том смислу, у раду се сагледавају фактори који су на крају XV века довели до неуспеха уније.

Кључне речи: Крајинска архиепископија, Зетска митрополија, Пречиста крајинска, Црквена унија, папство.

Манастир Пречиста крајинска, са црквом из XI века, био је столно место православних митрополита Зете од краја XIV или најкасније од почетка XV века.[1] Почев од средине XV века, у крајинском манастиру почели су да столују архиепископи који су прихватили црквену унију са Римом. Крајинска архиепископија није остала непримећена у домаћој и страној историографији. Уврштена је у обимно дело о црквеној историји Балкана већ у првој половини XIX века, мада тада није прецизно лоцирана.[2] Основне црте њеног деловања кратко су приказане у првој половини XX века.[3] Осврт на архиепископију дат је и у склопу

* Ово истраживање подржало је Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије (Уговор бр. 451-03-47/2023-01/200165). Припремљено у оквиру пројекта Историја данас, изазови и искушења, који се изводи на Филозофском факултету Универзитета у Нишу (бр. 300/1–14–2–01). Јанковић 1984: 200–201.

1 Јанковић 1984: 200–201.

2 Farlati, Coleti 1817: 436–448.

3 Šuflaj 1925: 99–101.

ширих разматрања верских и политичких прилика у Поморју у XV веку.[4] Откривање једне белешке у тестаменту из Дубровачког архива пружило је прилику за нове закључке о архиепископији Крајине.[5] Услед недовољног познавања употребе термина *Крајина* за простор Скадарске Крајине, подручје архиепископије је више пута погрешно идентификовано са Гранеjом, млетачким поседом у близини Солуна.[6]

Време оснивања унијатске архиепископије у Пречистој крајинској до сада у науци није прецизније дефинисано. Ранија истраживања оквирно су смештала њено оснивање пре 1446. године, када се као словенски архиепископ у Крајини помиње извесни Теодосије.[7] На њега се венецијанским властима тада жалио римокатолички парох Свете Марије на Горици (дијецеза Свача) да је *крајински митрополит, српски архиепископ, насилно заузео нека земљишта и поседе те цркве*.[8] У овој краткој белешци није експлицитно наведено да ли је реч о унијатском или православном великодостојнику, мада преовладава претпоставка да је у том тренутку Теодосије још увек био православан.[9] Његов следећи помен, тада већ сигурно као унијатског прелата, из 1452. је године, када га је папа Никола V (1447–1455) разрешио дужности крајинског архиепископа.[10] Из наведеног следи да је Теодосије морао примити унију пре те године.

Између ова два помена, јавља се још један крајински митрополит у Цркви Св. Марије, по имену Варлаам. Једини податак о њему је из 1449/1450. године, када се помиње у извршењу тестамента Дабижива Монетића који се чува у Дубровачком архиву.[11] Сима Ћирковић, који је до сада једини анализирао овај извор, оставио је могућност да се ради о римском прелату који је реално резидирао у крајинском манастиру.[12] Варлаама, међутим, нема у доступним списковима крајинских архијереја Римске Цркве.[13] Било да је реч о римском или православном великодостојнику, до тренутка када се Варлаам помиње као митрополит морало је доћи до дихотомије у титули крајинских архиепископа, с обзиром на то да је између 1446. и 1452. године и Теодосије носио то звање. Стога се може закључити да је унијатска Крајинска архиепископија била успостављена најкасније до 1449. године.

Контекст њеног оснивања може се довести у везу са антиосманском крсташком политиком папства у XV веку. Битан чинилац те политике била је Фирентинска унија (1439), која је имала истовремено теолошку и политичку функцију. Теолошка се састојала у превазилажењу црквеног раскола кроз разматрање спорних питања и до сада је у литератури подробно разматрана.[14] Новија истраживања Фирентинске уније

4 Stjepčević 1930: 356; Божић 1979а: 89; Божић 1979б: 368–370, 378.

5 Ћирковић 2000: 47–54.

6 Schlecht 1903: 12; Čoralić 1998: 111; Housley 2014: 159. Последњи аутор Крајину идентификује са Гранеjом, али је не убицира код Солуна, већ код данашње границе Албаније са Црном Гором.

7 Šuflaj 1925: 99.

8 Божић 1979а: 89.

9 *Ibid.* 89; Спремић 2004, 101.

10 Farlati, Coleti 1817: 438.

11 Ћирковић 2000: 49–51.

12 *Ibid.* 51.

13 Farlati, Coleti 1817: 438; Konrad Eubel et al.1914, 139; Gams 1957: 405.

14 Geanakoplos 1989: 224–254; Gill 2011; Farauanu 2005, 37–72.

усредсређена су на њен политички аспект, чији је саставни део била крсташка идеја.[15] Крајњи циљ уније, не само са православнима већ и са оријенталним хришћанима, био је стварање глобалног крсташког фронта против Османлија.[16]

Део тог фронта заузимао је и простор Зетског приморја и северне Албаније. Управо у време оснивања Крајинске архиепископије, папска балканска политика била је концентрисана на хомогенизацију потенцијалних крсташких снага у региону. Папски контакти са Ђурђем Кастриотом Скендербегом (1443–1468) интензивирани су након *Дуге војне* (1443–1444) и пораза крсташа у бици код Варне (1444). Додатно су оснажени за време понтификата папе Николе V.[17] Босански краљ Стефан Томаш (1443–1461) 1445/1446. године примио је римокатоличанство, на шта је пресудно утицао кардинал Тома Хварски.[18] Уз то, напуљски краљ Алфонсо V Арагонски (1442–1458), један од главних сарадника папства на пољу крсташтва, јачао је након 1444. године везе са балканским савезницима. Између 1444. и 1451. године склопио је формалне споразуме са војводом Стефаном Вукчићем Косачом (1435–1466), Скендербегом и морејским деспотом Димитријем (1449–1460).[19] Српски деспот Ђурађ Бранковић (1427–1456) одржавао је непосредне везе са напуљским краљем, премда није постао његов вазал.[20] Унијатску делатност у Крајини не би требало посматрати као изолован феномен од наведених политичких процеса.

Нарочита активност папства на пољу крсташтва уочљива је након османског освајања Цариграда 29. маја 1453. године.[21] Исте године је папа Никола V издао крсташку булу *Etsi ecclesia Christi*, позивајући на рат против Османлија.[22] Простор Балкана био је директно укључен у крсташке планове.[23] Истовремено, папство је у иступању према православнима након 1453. године све отвореније наглашавало елемент уније.[24] Крајинска архиепископија је пратила динамику централне политике Курије. У тренутку пада Цариграда, на челу архиепископије се налазио архиепископ Сава (1452–1454). Осим упитног податка да се ради о бившем епископу Термопила, о њему нема других вести.[25] Занимљивом се чини теза да је именовање Саве за архиепископа Крајине делом био намерни потез Рима, како би се довођењем архиепископа истог имена са првим српским архиепископом психолошки олакшао прелаз на унију.[26]

---

15 Housley 2017: 115–146.
16 Weber 2017: 11–44.
17 Berisha 2017: 3074–3080.
18 Fine 2007: 241.
19 Спремић 2005а: 353–370.
20 Спремић 2005б: 371–390.
21 Housley 2012: 10–11.
22 Mixson 2022: 54–61.
23 Damian 2011: 85–86.
24 Housley 2012: 29–30.
25 Податак да је Сава пре доласка у Крајину био епископ Термопила први пут је наведен у Farlati, Coleti 1817: 438. Међутим, Савиног имена нема у доступним списковима термопилских епископа. В. Le Quien 1740: 850; Eubel et al. 1913: 483; Eubel et al. 1914: 250.
26 Šuflaj 1925: 100.

Саву је на архијерејском трону наследио архиепископ Павле (1454–1457).[27] Потицао је из редова локалне властеоске породице Душмана. Био је постављен за епископа најпре у Свачу (1440–1445), а потом у Дривасту (1445–1457), задржавајући ту дијецезу и након добијања архиепископског звања.[28] Добро је познавао локалне прилике и 1452. године био папски посланик у преговорима око измирења Скендербега са Дукађинима, тадашњим савезницима Османлија.[29] Поред тога, био је активно укључен у спровођење папске источне политике од 1449. године, када је постављен за генералног викара аквилејског патријарха, кардинала Лудовика Тревизана (1439–1465).[30] Тревизан је вршио дужност камерленга (папског ризничара) и био је један од кључних чинилаца у остваривању крсташких идеја папства средином XV века. Војно способан, редовно је извештаван о току борби крсташа са Османлијама за време *Дуге војне* и наставка крсташке кампање, све до пораза код Варне 1444. године. Постављен је за заповедника папске флоте 1455. године. Његово подручје деловања за организовање крсташког рата било је концентрисано на хришћански Исток, односно на широки простор од Сицилије, Далмације, преко Македоније, Грчке, Егејског мора, Крита, Родоса, Кипра, све до азијских провинција.[31] Поморје је, са Павлом Душманом као Тревизановим викаром, просторно чинило целину са наведеним подручјем.

На крсташки контекст Павловог деловања, поред везе са Тревизаном, упућује његово именовање 1455. године за интернунција у Србији и Албанији од стране папе Калиста III (1455–1458). Као циљ именовања наводи се агитација за крсташки рат.[32] Овај податак истовремено упућује на суштински смисао постојања Крајинске архиепископије. По својој прилици, фигурирала је као центар одакле је требала да се шири крсташка пропаганда према унутрашњости Балкана. Простор Павловог деловања, сагледан у контексту ширења идеје крсташтва, чинио је целину са осталим унијатским структурама у окружењу.[33]

Душман је у унијатској стратегији, чини се, био попустљив према особеностима православне обредне, па чак и догматске праксе. Истовремено је био врло енергичан у антиосманском деловању и 1456. године екскомуницирао Дукађине због њиховог савезништва са Османлијама. Успевао је да истраје у својој политици, али је управо то послужило као основ да се 1457. године оптужи као издајник католичанства. Није сасвим извесно ко је иницирао оптужбе. Један од могућих покретача био је барски архиепископ Андрија II (1448–1459), који је у Павлу Душману

[27] *Ibid.* 100; Ћирковић 2000: 48.

[28] Farlati, Coleti 1817: 240–242; Eubel et al. 1913: 243; Eubel et al. 1914: 139.

[29] Божић 1979б: 368–370; Schmitt 2009: 138.

[30] Farlati, Coleti 1817: 241.

[31] Setton 1978: 54–56, 90–91, 169; Chambers 2006: 49; Mureşan 2014.

[32] Farlati, Coleti 1817: 242; Божић 1970: 328.

[33] У Угарској је постојала засебна унијатска делатност највероватније од 1443. године. Митрополит Угровлашке Самуило је учествовао у прокламовању уније у Цариграду 12. децембра 1452. године. Поред њега, у Трансилванији је у том периоду постојала унијатска црквена организација са митрополитом Јованом (Јоаникијем) као водећом личношћу. Обе структуре су, поред осталог, за циљ имале ширење крсташке пропаганде. Damian 2009: 149–160; Mureşan 2011: 77–92.

добио озбиљног такмаца за примат у Поморју, али и у Српској деспотовини.[34] Процес против Павла је покренут, али никада није завршен, јер је исте године умро.[35]

Наследник Павла Душмана био је Јован из Кандије (1457. – после 1458). Познат је само по једној белешци из 1458. године. Осим да је пореклом са Крита, о њему се ништа ближе не зна.[36] Од тог помена, све до 1476. године, нема података о крајинским архиепископима. Ово затишје већим делом обухвата понтификат Павла II (1464–1471), за чије време је фокус папских крсташких активности више био усмерен на хусите него на Османлије.[37]

Снажнија антиосманска крсташка и, са њом повезана, унијатска активност папства под Сикстом IV (1471–1484) највероватније је проузроковала и обнову титуле крајинских архиепископа.[38] За новог архиепископа је постављен Андрија Јамометић (1476–1482). Доминиканац, пореклом Хрват, имао је везе са хришћанским Истоком од 1475. године, када је именован за провинцијала доминиканске провинције Грчке.[39] Ране године његове делатности су нарочито испуњене ватреном антиосманском делатношћу и агитовањем за крсташки рат. Са именовањем за архиепископа Крајине, поверено му је подручје које се протезало на исток до Солуна.[40] Већина истраживача Јамометићеве делатности сагласна је да је вршио дужност титуларног архиепископа.[41] Извесно је да Андрија није резидирао у Крајини након 1478. године, када је именован за представника дипломатских мисија цара Фридриха III Хабзбуршког (1452–1493) у Риму, са циљем да код папе издејствује покретање рата против Турака.[42] Међутим, због недостатка извора изгубљених током османских освајања, године између 1476. и 1478. у Јамометићевом животу остају непознаница.[43] Управо тај период се поклапа са турбулентним дешавањима у Скадарској крајини. Скадар су Турци опседали од 1478. до 1479. године, када је коначно и предат.[44] Не треба искључити могућност да је у кратком периоду пре тога Јамометић заиста резидирао на простору Крајине, премда за то нема изворних потврда. Због сукоба са папом, Андрија је лишен чина и изопштен из Цркве 1482. године. Нађен је мртав у базелској тамници 1484. године.[45] Од тренутка када је постала титуларна, било 1476. или 1478. године, Крајинска архиепископија је преузела функцију институције сећања у контексту отпора према Османлијама. Сличну улогу имала је и латинска Цариградска патријаршија након пада Цариграда 1453. године.[46]

---

34 Šuflaj 1925: 101. О статусу барског архиепископа у деспотовини в. Митровић 2011: 302–303.

35 Farlati, Coleti 1817: 243; Šuflaj 1925: 100.

36 Stjepčević 1930: 356; Ћирковић 2000: 48.

37 Weber 2014.

38 О крсташкој и унијатској политици Сикста IV в. Setton 1978: 315–345; 371–372; Weber 2014.

39 Mikičić 2017: 130.

40 Schlecht 1903: 12; Mikičić 2017: 130.

41 Ћирковић 2000: 49; Housley 2014: 149–161; Mikičić 2017: 129–132.

42 Mikičić 2017: 133–135.

43 Housley 2014: 159.

44 Божић 1979c: 129.

45 Mikičić 2017: 138, 140. У литератури се јавља 1484. као година до које је Јамометић носио архиепископску титулу, иако је лишен чина две године пре свог упокојења. В. Ћирковић 2000: 49.

46 Mureşan 2013: 299–302.

За новог титуларног архиепископа постављен је Јаков де Суреси (1482–1488). Разлог за очување титуле могли су бити велики планови папства након успеха хришћана у ослобађању Отранта од Османлија (1481). Део планова подразумевао је преношење ратовања на простор јужног Јадрана и Мореје.[47] Међутим, једино делимично остварење тих планова било је искрцавање Скендербеговог сина Ивана II Кастриота из Италије на албанску обалу 1481. године и његово придруживање хришћанским побуњеницима (1481–1484).[48] Очување крајинске архиепископске титуле у таквом политичком тренутку додатно сведочи о њој као институцији сећања и указује на присутност идеје о потенцијалној обнови хришћанске власти у Поморју. Титула је опстала све до тридесетих година XVI века.[49]

Малобројни извори пружају општи увид у методе којима је унија спровођена на простору Зетског приморја. Из подтекста видно преувеличаних оптужби на рачун наводног верског издајства архиепископа Павла Душмана могу се назрети црте његовог деловања. Павлу је замерано да учи како је *грчка вера* исправнија од латинске, како источни обред има предност над западним и како је папа запретио екскомуникацијом онима који се супротстављају *грчким и рашким шизматицима и неверницима*.[50] Толеранција према источној традицији сасвим је могла бити део Павлове стратегије, јер су особености Источне Цркве признате папском булом којом је прокламована Фирентинска унија 1439. године.[51] Смисао те буле прати и була папе Николе V деспоту Ђурђу Бранковићу, издата октобра 1453. године, којом се деспотова вера и ритуалне особености легитимизују.[52] Управо се у њој налази податак да је папа запретио казном екскомуникације онима који би причињавали невоље *Грцима и Рашанима*.[53] Није искључено да је овај документ био познат Павлу Душману. Судећи према осталим тачкама оптужнице, крајински архиепископ је имао право да се испред њега носи крст, да екскомуницира и да у папско име изриче казне.[54]

О методама спровођења уније сведоче и закључци Врањинског збора (1455), који је формулисао услове под којима је Горња Зета прихватала млетачку власт. У једном од захтева стоји да у Пречистој крајинској не треба да столује латински, већ словенски архиепископ, јер се *митрополит Крајине назива митрополитом Зете и он поставља наше ђаконе и свештенике*.[55] Из овог податка се посредно може претпоставити да је унијатски архиепископ постављао свештенство у повереном

47 Setton 1978: 371–373; Harris 1995: 549–550.

48 Anamali 2002: 414–416.

49 Farlati, Coleti 1817: 447–448.

50 Theiner 1863: 424. Милан Шуфлај је оригинални текст у коме стоји израз *Grecis et Rossianis scismaticis et infidelibus* погрешно протумачио као супротстављање *грчким и руским шизматицима*. В. Šuflaj 1925: 100. Имајући у виду географски и етнички простор деловања Павла Душмана, јасно је да се под изразом *Rossianis* подразумевају *Рашани*.

51 Andreas de Santacroce 1955: 260–264. Иако се *filioque* булом проглашава исправним, у опширном објашњењу наводи се да су и Грци и Латини говорили о истој ствари на другачији начин, те да у исповедању вере, заправо, у том погледу нема разлике.

52 Hofmann 1946: 143–144.

53 *Ibid.* 143.

54 Theiner 1863: 424–425; Šuflaj 1925: 101.

55 Ljubić 1891: 67–69; Ћирковић 2000: 52–53.

подручју мимо воље православног живља и иступао као легитимни наследник зетских митрополита. Такав став уочава се и у приморавању православног становништва да крајинском архиепископу плаћа дажбине као свом епископу, на шта указује једна жалба Стефана Црнојевића (1451–1465) венецијанским властима пре Врањинског збора.[56]

Јурисдикција Крајинске архиепископије је остала ограничена на простор Зетског приморја и северне Албаније, упркос амбициозним плановима Курије. Стефан Калуђеровић, которски трговац и бродовласник, подигао је 1451. године у Мржепу код Столива Цркву Свете Марије. Њена архитектура и живопис, претежно ослоњен на православну традицију, али и са представама Св. Фрање Асишког, показују да је подигнута као унијатска црква.[57] О унијатској делатности и простирању крајинске јурисдикције на которски дистрикт говори забелешка из 1458. године да архиепископ Крајине Јован овлашћује которског свештеника Матију да надзире и служи у капелама архиепископа у которском дистрикту. Једна од њих била је и капела Свете Тројице изнад Котора, где су раније живели испосници.[58] О источној граници јурисдикције која се простирала на област Дукађина (нешто источније од данашње истоимене области источно од Скадра и северно од Дрима), посредно сведочи податак да је 1456. године архиепископ Павле Душман екскомуницирао Дукађине због савеза са Османлијама.[59]

Отпор православног становништва према унијатској архиепископији је био очигледан. Поред поменутих жалби млетачким властима, о неприхватању уније сведочи и паралелно постојање православне Зетске митрополије за све време постојања Крајинске архиепископије. Како је Пречиста крајинска прешла у руке унијата, седиште православне митрополије се повукло најпре у манастир Врањину, затим у Ком, а потом у Обод. Коначно, 1484. године трајно је пресељено у Цетињски манастир.[60] Упркос врло ограниченом пријему уније, она је очито перципирана као изазов за православну митрополију док год је латински архиепископ резидирао у Пречистој крајинској. Могући извор бојазни била је и замисао да унијатска архиепископија треба да настави традицију Зетске митрополије. Постављање паралелне јерархије могло је да угрози јурисдикцију православног митрополита, али се на крају то ипак ограничило на уски приобални појас, где је и раније Римска Црква била доминантна.[61]

Иако су папство и Алфонсо V активно радили на планирању и спровођењу крсташке идеје, чини се да је Крајинској архиепископији у том погледу недостајала константна политичка подршка Венеције. Управо крсташки контекст деловања архиепископије омогућава да се опрезније приступи тези да су крајински архиепископи били експоненти венецијанске политике.[62] Однос Венеције према папској крсташкој идеји је варирао. Начелно је иступала против Османлија, неретко

[56] Божић 1970: 328.
[57] Ђурић 1996: 9–56.
[58] Stjepčević 1930: 356; Ћирковић 2000: 53.
[59] Theiner 1863: 424; Божић 1979б: 378.
[60] Божић 1970: 329.
[61] Ћирковић 2000: 53.
[62] Божић 1970: 329.

са наративом о њој као *бедему хришћанства* (*antemurale Christianitatis*), и снажно је подржавала крсташку идеју онда када је ратовала против Османлија (1463–1479). Међутим, односи са Турцима су више припадали сфери реалне политике. Овакав приступ најуочљивији је управо за период најснажније активности Крајинске архиепископије (1452–1458), када се Венеција и отворено противила крсташкој иницијативи краља Алфонса.[63]

Крајински архиепископи, било резидирајући или не, деловали су искључиво као намештеници Курије. Тек онда када су се интереси Курије поклапали са интересима Венеције, архиепископи Крајине могли су бити промлетачки фактор. Међутим, у време венецијанске подршке крсташкој идеји (1463–1479) у Крајини највероватније није било архиепископа. Таква политичка позиција, у средини под снажним утицајем Венеције, мисију Крајинске архиепископије је суштински коштала успеха. Како је покретање општег крсташког рата против Османлија остало само на нивоу планова и идеја, тако је и улога Крајинске архиепископије у њима остала само идејна.

Објављени извори:

Andreas de Santacroce. *Acta Latina Concilii Florentini* (G. Hofmann, ed.), Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1955.

Eubel, K. Gauchat, P. Ritzler, R. Sefrin, P. *Hierarchia catholica medii aevi: 1198–1431*, Monasterii: Sumptibus et typis librariae Regensbergianae, 1913.

Eubel, K. Gauchat, P. Ritzler, R. Sefrin, P. *Hierarchia catholica medii aevi: 1434–1503*, Monasterii: Sumptibus et typis librariae Regensbergianae, 1914.

Farlati, D. Coleti, J. *Illyricum Sacrum: Ecclesia Diocletiana, Antibarensis, Dyrrhachienis, Et Sirmiensis, Cum Earum Suffraganeis*, vol. 7, Venetiis: Sebastiano Coleti, 1817.

Gams, P. B. (ed.), *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1957.

Hofmann, G. (ed.), *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes. Pars III*, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1946.

Le Quien, M. *Oriens christianus: in quatuor patriarchatus digestus : quo exhibentur ecclesiae, patriarchae caeterique praesules totius orientis*, vol. 3, Paris: ex Typographia Regia, 1740.

Ljubić, S. (ur.), *Listine o odnošajih izmedju južnoga slavenstva i mletačke republike*, knj. 10, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1891.

Mixson, J. D. *The Crusade Of 1456: Texts and Documentation in Translation*, Toronto: University of Toronto Press, 2022.

Theiner, A. *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historia llustrantia*, vol. 1, Roma: Typis Vaticanis, 1863.

[63] Setton 1978: 190; Goffman 2012: 137–145; Housley 2012: 50–52; Aloisio 2017: 69. За политику Венеције према крсташкој идеји на сабору у Мантови (1459) в. Picotti 1912.

Литература:

Божић, И. „О Дукађинима", у: И. Божић, *Немирно Поморје XV века*, Београд: Српска књижевна задруга, 1979б, 332–384.

_____. „О пропасти манастира Св. Михаила на Превлаци", у: И. Божић, *Немирно Поморје XV века*, Београд: Српска књижевна задруга, 1979а, 83–91.

_____. „Паштровићи", у: И. Божић, *Немирно Поморје XV века*, Београд: Српска књижевна задруга, 1979в, 105–149.

Ђурић, В. „У сенци фирентинске уније: Црква св. Госпође у Мржепу (Бока Которска)", *Зборник радова Византолошког института*, 35, 1996, 9–56.

Јанковић, М. „Саборне цркве Зетске епископије и митрополије у средњем веку", *Историјски часопис*, 31, 1984, 199–204.

Митровић, К. „Сукоб барског архиепископа и которског епископа око јурисдикције над католичким парохијама у средњовековној Србији", у: С. Рудић (ур.), *Споменица академика Симе Ћирковића*, Београд: Историјски институт, 2011, 289–305.

Спремић М. „Деспот Ђурађ Бранковић и краљ Алфонс Арагонски", у: М. Спремић, *Прекинут успон: српске земље у позном средњем веку*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2005б, 371–390.

_____. „Балкански вазали краља Алфонса Арагонског", у: М. Спремић, *Прекинут успон: српске земље у позном средњем веку*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2005а, 355–370.

_____. „Црквене прилике у Зети у доба Никона Јерусалимца", у: Ј. Ћулибрк (ур.), *Никон Јерусалимац. Вријеме–личност–дјело*, Цетиње: Светигора, 2004, 73–110.

Ћирковић, С. „Archiepiscopus Craynensis", *Историјски записи*, 73 (1–2), 2000, 47–54.

Aloisio, M. "Alfonso V and the anti-Turkish crusade", in: N. Housley (ed.), *The Crusade in the Fifteenth Century. Converging and Competing Cultures*, London and New York: Routledge, 2017, 64–74.

Anamali, S. *Historia e popullit shqiptar*, vol. 1, Tiranë: Botimet Toena, 2002.

Berisha, G. "Dimension of Skanderbeg's relations with the Holy See in the face of Ottoman invasions", *European Academic Research*, 5 (7), 2017, 3073–3093.

Chambers, D. *Popes, cardinals, and war. The military church in Renaissance and early modern Europe*, London – New York: I. B. Tauris, 2006.

Čoralić, L. „Papa Siksto IV. i Hrvati: indulgencija hrvatskoj bratovštini sv. Jurja i Tripuna u Mlecima (1481. god.)", *Croatica Christiana Periodica*, 22 (42), 1998, 107–120.

Damian, I. M. "Cruciada şi românii într-un proiect de la mijlocul secolului XV", *Anuarul Institutului de Istorie "A.D. Xenopol"*, 48, 2011, 81–90.

_____. "The Greek Rite Transylvanian Church in the 1450: Archbishop John of Caffa and the Crusade in East-Central Europe", in: A. Dumitran, L. Mádly, and A. Simon (eds.), *Mélanges d'Histoire Générale, NS, I/2 (= Est lucerna orbis: John Hunyadi and his time: in memoriam Zsigmond Jakó)*, Cluj-Napoca: Academia Romana: Centrul de Studii Transilvane–IDC Pres, 2009, 149–160.

Farauanu, T.-L. "Theological Principles of Dialogue at the Council of Ferrara-Florence (1438–39)", in: A. Tat (ed.), *Studia Mediaevalia*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2005, 37–72.

Fine, J. V. A. *The Bosnian Church: Its Place in State and Society from the Thirteenth to the Fifteenth Centuries: a New Interpretation*, London: Saqi, 2007.

Geanakoplos, D. J. *Constantinople and the West: Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

Gill, J. *The Council of Florence*, New York: Cambridge University Press, 2011.

Goffman, D. *The Ottoman Empire and early modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Harris, J. "A Worthless Prince? Andreas Palaeologus in Rome, 1465–1502", *Orientalia Christiana*

Periodica, 61, 1995, 537–554.

Housley, N. "Christendom's Bulwark: Croatian identity and the response to the Ottoman advance, fifteenth to sixteenth centuries", *Transactions of the Royal Historical Society*, 24, 2014, 149–164.

_____. "Ending and Starting Crusades at the Council of Basel", *Crusades*, 16, 2017, 115–146.

_____. *Crusading and the Ottoman threat, 1453–1505*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

Mikičić, M. „Andrija Jamometić (1420./25. – 1484.) diplomat i zagovornik obnove crkvenih struktura", *Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru*, 59, 2017, 125–142.

Mureşan, D. I. "Bessarion et l'Église de rite Byzantin du royaume de Hongrie (1463–1472)", in: C. Gastgeber (ed.), *Matthias Corvinus und seine Zeit. Europa am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit zwischen Wien und Konstantinopel*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011, 77–92.

_____. "La croisade en projets. Plans présentés au Grand Quartier Général de la croisade, le Collège des cardinaux", in: J. Paviot (ed.), *Les Projets de croisade : Géostratégie et diplomatie européenne du XIVe au XVIIe siècle*. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2014. http://books.openedition.org/pumi/16353

_____. "Le Patriarcat latin de Constantinople comme paradoxe ecclésiologique", in: M.-H. Blanchet and F. Gabriel (eds.), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris: ACHCByz, 2013, 277–302.

Picotti, G. B. *La dieta di Mantova e la politica de' Veneziani*, Venezia: Deputazione veneta di storia patria, 1912.

Schlecht, S. *Andrea Zamometić und der Basler Konzilsversuch vom Jahre 1482*, Paderborn: F. Schöningh, 1903.

Schmitt, O. J. *Skanderbeg: der neue Alexander auf dem Balkan*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009.

Setton, K. M. *The papacy and the Levant (1204–1571)*, vol. 2, Philadelphia: American Philosophical Society, 1978.

Stjepčević, I. „Prevlaka. Historijska rasprava", *Bogoslovska Smotra*, 18 (3), 1930, 318–388.

Šuflaj, M. *Srbi i Arbanasi*, Beograd: Seminar za arbansku filologiju, 1925.

Weber, B. "Toward a Global Crusade? The Papacy and the Non-Latin World in the Fifteenth Century", in: N. Housley (ed.), *Reconfiguring the Fifteenth-Century Crusade*, London: Palgrave Macmillan, 2017, 11–44.

_____. "Y a-t-il eu des projets de croisade pontificaux au XVe siècle?", in: J. Paviot (ed.), *Les Projets de croisade: Géostratégie et diplomatie européenne du XIVe au XVIIe siècle*, Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2014, http://books.openedition.org/pumi/16344.

Божић, И. „Владавина Црнојевића", у: М. Ђуровић (ур.), *Историја Црне Горе II*, књ. 2, Титоград: Редакција за Историју Црне Горе, 1970, 277–371.

IGOR STAMENOVIĆ
University of Niš, Faculty of Philosophy

THE ARCHDIOCESE OF CRAINA AND THE IMPLEMENTATION OF THE CHURCH UNION IN THE COASTAL AREA OF ZETA IN THE 15TH CENTURY

Summary

The paper analyzes the circumstances of the formation and operation of the Uniate Archdiocese of Krajina (Ecclesia Crainensis) in the period from its formation at the end of the 1440s until the end of the 15th century. The existence and mission of the archdiocese are placed in the wider context of the papacy's policy towards the areas on the eastern border of Christendom with the Ottomans. Its main components were the ideas of launching a crusade against the Ottomans and, in the case of non-Catholic areas, an attempt to practically implement the Florentine Union (1439), motivated by theological and political reasons. Both factors are viewed in the context of a unique process that influenced the formation of the archdiocese of Craina. The paper determines 1449 as *terminus ante quem* of the formation of the Archdiocese. Its jurisdiction extended to the area from the district of Kotor to the medieval Dukagjin region. It was the center of the crusading propaganda activities towards Serbian Despotate and the Albanian principalities as well. The peak of the activities of the Archdiocese was the period of governance of Paolo Dusso (1454–1457). After 1476 and no later than 1478, the Archdiocese of Craina became a titular see with the idea of keeping the memory of Christian rule over Skadarska Krajina. The main challenge for the Orthodox Archdiocese of Zeta was the insistence of the archbishops of Craina on the continuity with the traditions of the historic archbishopric of Zeta. However, such a policy caused the resistance of the Orthodox hierarchy, rulers and population towards the papal prelates in Craina, limiting the success of the union only to the coastal area of Pomorje. Furthermore, the archbishops of Craina strictly followed the crusading policy of the Roman Curia in the area with strong Venetian influence and control. That caused the limited success of the mission, since Venice's policy toward the crusade against the Ottomans was a changing one, depending on the current interests of the Republic. In the period of the strongest activity of the mission of the archdiocese of Craina, Venice was not so interested in participating in the crusading activities against the Turks, thus contributing to the poor success of the realization of the Church Union in Pomorje.

Keywords: the Archdiocese of Craina, the Metropolitanate of Zeta, Precista Krajinska, Church Union, the papacy.


ЦИИ • ФФУНС
MMXV

НЕНАД ОБРАДОВИЋ
Универзитет у Сегедину
obradovicnenad93@gmail.com

УДК: *271.2:299.5(=163.41)"14/15"*

ПРАВОСЛАВЉЕ КОД СРБА У УГАРСКОЈ У XV И ПОЧЕТКОМ XVI ВЕКА

Сажетак: Рад с једне стране има циљ да пружи преглед досадашњих резултата истраживања положаја православног српског живља у јужној Угарској. Међутим, намера нам је и да на основу наративних и дипломатичких извора, издатих и неиздатих, прикажемо однос српских и угарских елита у светлу верске различитости, утицај верског опредељења у мешовитим браковима елитних кругова (Кантакузина Бранковић и Улрих II Цељски, Барбара Франкопан и Вук Гргуревић), однос нижих слојева становништва различите вероисповести, као и место православног живља у оквирима угарског законодавства. Ништа мање није значајно питање деловања Српске Православне Цркве на пољу очувања идентитета и утицаја на миграционе процесе и на целокупно српско становништво на новим огњиштима.

Кључне речи: Српска Православна Црква, Угарска, Срби, елита, друштво, миграције.

Много пута је до сада писано о православљу код Срба у Угарској са различитих аспеката. Међутим, сматрамо да је услед ширине и истраживачких могућности ове теме она на одређени начин готово непресушна. Наиме, црквена историја у прошлости Срба је уједно и историја друштва, историја елите и историја вере, културе и уметности. Наше излагање има циљ да осим изворних података, познатих и мање познатих у науци, прикаже и одређене даљње могућности посматрања ове теме које захтевају додатна архивска и друга истраживања. Услед обима који је дат овом раду на нека од питања моћи ћемо се искључиво делимично осврнути, а постоје и недовољно расветљена питања која чекају даља истраживања. Положај православних Срба у Угарској није био исти у целокупном периоду којим се бавимо и зависио је од броја српских придошлица, њиховог положаја у угарском друштву, њиховог утицаја међу српским становништвом, друштвених промена и надирања османских завојевача.

Одавно је познато да православље није било страно у Угарској још од најранијих времена династије Арпада. Посебно се јак утицај православља осећао на подручјима која су била у суседству Византије. Византијски извори помињу Јеротеја, епископа Туркије, односно Угарске, средином X века. Према њиховом писању, двојица угарских поглавица, Булчу и Харкас, покрстили су се приликом посете Цариграду.[1] Слично се Ајтоњ, који је држао подручје данашњег Потамишја (Баната), водећи се

[1] Рокаи, Ђере, Пал, Касаш 2002: 21.

својом политиком усмереном према Византији, покрстио у Видину.[2] Према неким мишљењима, он је подигао манастир Светог Јована Крститеља на Моришу и предао га грчким калуђерима.[3] Легенда Светог Гелерта спомиње грчки манастир у Марошвару који је касније премештен у Ороламош, данашње Банатско Аранђелово. Легенда каже да грчке монахе Чанад, војсковођа краља Стефана, није дирао, а да су у Марошвару сахрањени они који су погинули у бици са Ајтоњем.[4] Постоје тако подаци о православној епископији у Бачу, а можда је и Тителски каптол имао православне основе. Према претпоставкама, могуће је да је Храм Свете Софије некада био грчки манастир.[5] Слично је посведочен грчки манастир у Сремској Митровици, према коме је Сирмијум добио име Дмитровица.[6] Дочек византијског цара Манојла I, о коме пише Јован Кинам, такође сведочи о постојању православних верника.[7] Свети краљ Стефан је православним калуђерицама дао манастир у долини Веспрема.[8] Веспремској дијецези је припадао и један манастир који је био у рукама грчких монаха, који је 1221. године назначен као *in spiritualibus et temporalibus est collapsa*.[9] Била су то времена када се Угарска налазила на прелому да ли ће се приклонити источној или западној хришћанској Цркви. Традиција везивања угарских краљева за православље је видљива и касније. Тако је житијна традиција повезивала Светог Саву и краља Андрију II, који су преговарали због незадовољства угарског владара српском краљевском круном, тврдећи да је српски архиепископ крстио угарског краља.[10]

1. Чланови династија и највиша властела

Премда су се угарски владари окренули према хришћанству римског обреда, политички разлози су утицали и касније на односе са православнима. Пре свега се то може уочити ако посматрамо елиту чије је држање било значајно за угарске спољнополитичке планове и унутрашње односе. Тако је из политичких разлога и тежње за постизањем утицаја у Галицији кнез Ростислав Михаилович, могуће оставши у вери својих предака, могао постати зет краља Беле IV (1235–1270), а уз руку своје жене добио је и територију Мачванске бановине.[11] Још један сличан пример је брак некадашњег српског краља Стефана Драгутина и Каталине, ћерке краља Стефана

[2] Madas, Tarnai 1992: 68; Kristó 1994: 32–33. (L. Szegfű).

[3] Грујић 1939: 331; Berki 1995: 8–13.

[4] Грујић 1939: 332; Madas, Tarnai 1992: 69.

[5] Стојковски 2018: 232.

[6] Грујић 1939: 333.

[7] *Византијски извори за историју народа Југославије* IV 1971: 69, 74.

[8] Постоје схватања која овај манастир везују за Стефановог претходника, Гезу. *Veszprémvölgyi alapítólevél*, у: Kristó 1994: 729 (M. Komjáthy); Holler 2011: 276–298. Према Иштвану Бану, постојање овог манастира се може везати за савез краља Стефана I и цара Василија II сматрајући да је постојала у Угарској православна митрополија, митрополија Туркије. Не искључује могућност да је она била претеча или истоветна са каснијом Калочком надбискупијом. Baán 1995: 19, 20–22.

[9] Theiner 1859: 29; Karácsonyi 1929: 7.

[10] Теодосије 1988: 214–218; Ћирковић 1981 (у даљем тексту *ИСН* I): 301–302 (Б. Ферјанчић); *Szerb-magyar kapcsolatok*, у: Kristó 1994: 640–641 (Rokay, Takács, Wehli).

[11] Ћирковић 1994: 349 (С. Ћирковић); *Rosztyiszláv*, у: Kristó 1994: 581 (M. Font); Харди 2007: 43–50.

V.[12] Из овог брака потекла су двојица синова, Владислав и Урошиц, од којих је Урошиц канонизован у Православној Цркви и прославља се 11. новембра.[13] *Прежде бивши* краљ Драгутин је као један од угарских олигарха владао територијом Мачве, Усоре, Соли, Кучева и Браничева која је иначе била добро насељена православнима. Међутим, како то примећује спис непознатог аутора из 1308. године, некадашњи српски владар је, из личних и политичких разлога, био толерантан према римокатолицизму, иако је остао присталица православног обреда. О њему именом непознати састављач дела *Descriptio Europae Orientalis* каже: *Наиме, поменути краљ Стефан је правичан и добар човек и у својој вери сматра се правим свецем. Воли и штити католике јер има за жену кћерку угарског краља, сестру сицилијанске краљице.*[14] Стефан Драгутин је своју привржености православљу исказао и личним животом, према житију живео је побожно и аскетски, а умро је као монах Теоктист оставивши за собом манастир Светог Ахилија у Ариљу. Српска Црква такође га прославља као свеца. Како је у својим рукама држао и Београд, подигао је, или обновио, Саборну цркву у Доњем граду у коме се чувала икона Мајке Божије.[15] Осим ових, уз име краља Драгутина се у традицији везује и Велика Ремета.[16] Није неоснована ни претпоставка да је Срем био почивалиште неких чланова династије Арпада, Рјуриковича и Немањића.[17]

Могу се навести и други властелини православне вере који су своје поседе држали у Угарској. Такав поседник је био литвански великаш херцег Теодор који је током избеглиштва у Угарској добио неке земљопоседе, међу њима и тврђаву Мункач, и жупанску част Шарошке, Берешке, Сатмарске и Марамарошке жупаније.[18] Ваља на овом месту напоменути да је делатност свих поменутих историјских личности била везана за рубна угарска подручја насељена значајним бројем православног живља и да је углавном реч о представницима највишег дела племства, што је утицало на њихово прихватање у угарској средини и однос према њима, али и на њихово држање према неримокатолицима.

Касније се број православних у Угарској повећавао приливом словенских народа и живља из Влашке и Молдавије. За нашу тему су од посебног интереса Срби који су се од 1389. године у све већој мери насељавали на подручју Срема, Славоније, Потамишја, Бачке, Поморишја и на другим местима. Сеобама су значајно допринеле, поред ширења османске власти и чешћих османских упада (у онима у јужну Угарску су учествовали и српски ратници који су боље упознали терен), и добре везе које су настале након што је деспот Стефан Лазаревић крајем 1403. или почетком 1404. године постао вазал краља Жигмунда Луксембуршког (1387–1437).[19]

У почетку се однос према православљу у српско-угарским односима сводио на

[12] Almási 2000: 137.
[13] Јечменица 2018: 120–122.
[14] Живковић, Петровић, Узелац 2013: 125.
[15] Данило Други 2008: 130; *Београд*, у: Мишић 2010: 35. (М. Антоновић).
[16] Грујић 1939: 337.
[17] Харди 2021: 207–221.
[18] Engel 1977: 134; Engel 1996: 110, 153, 190.
[19] Grzesik, Sroka 2002: 104–107.

додир угарског високог племства са највишим слојем српске елите, док је српских становника било углавном у рубним подручјима и нису били у видокругу представника угарске Цркве. Угарски владар и српски деспот имали су тада вишеструке интересе за сарадњу, како у унутрашњим питањима њихових држава, тако и у питањима спољне политике. Угарски владар је желео изнутра учврстити своју власт, а споља обезбедити границе своје државе од све бројнијих османских упада. Уколико посматрамо политичке потребе краља Жигмунда и његов однос према Османлијама, не треба да чуди да је у оснивачкој повељи витешког реда чији је прокламовани задатак заштита римокатоличанства, а који у свом саставу није имао приликом оснивања ни једног прелата, на првом месту међу оснивачима, иза краља и краљице, наведен православни деспот.[20] Како је Змајев ред имао улогу да окупи краљеве најближе сараднике који ће учврстити власт краља Жигмунда и учествовати у одбрани Краљевине Угарске, а држава српског деспота се налазила на правцу османских напада и деспот Стефан био један од краљевих блиских савезника, није необично да је уживао велики углед у суседној држави и да су се и римокатолици, према Константину Филозофу, у суседној краљевини молили за српског владара.[21]

На основу извора којима располажемо, српско становништво се у угарски друштвени систем уклапало на основу своје друштвене припадности. Тако су припадници српских династија постали барони, српско племство и друге старешине су постали део жупанијског племства, а остали придошли становници су постали углавном кметови и грађани, или су ушли у редове војника, хусара, најамника или шајкаша.[22] Православну веру ових друштвених група угарски савременици су различито посматрали. Они који су доспели међу угарске бароне били су прихватани у римокатоличком окружењу, али су били изложени и највећим утицајима и могућности асимилације.

Како показује случај деспота Ђурђа, кога је Јован Капистран уверавао да пређе у римокатоличанство, настојање ка преверавању је усмеравано тако да се придобију највиши кругови елите. Међутим, асимилација је највише била могућа уколико су се српски елитни кругови издвојили од српских етничких скупина у Угарској. Када је реч о деспоту Ђурђу, сва је прилика да је стари владар остао до краја одан православљу, премда су га политичке прилике упућивале на римокатоличког угарског краља, прелате и бароне, односно папу као главног поборника борбе против Османлија.[23] Због тога су брачне комбинације које су остваривали елитни слојеви српског друштва у Угарској израз политичких потреба. Бракови међу представницима највишег племићког слоја имају посебан значај у разматрању верског питања.

[20] DL 9470, 65 843; Fejér 1841: 682–694; Baranyai 1925–1926: 681–719; Антоновић 1992: 15–25.

[21] Константин Филозоф 1989: 119; Mályusz 1984: 61, 63–64; Prlender 1991: 23–41.

[22] Rókay 1971: 5–16; Рокаи 1972: 87–91.

[23] Питање односа деспота Ђурђа према Фирентинској унији није до сада најбоље разјашњено. Ни сами извори нису увек једнозначни и довољно анализирани. Не може се поуздано ништа рећи о његовом слању посланика на сабор. Спремић је био мишљења да се деспот није прикључио унији. Спремић 1986: 417, 419, 420.

2. Брачна политика и верско опредељење

Интересантно је у светлу верског питања посматрати бракове чланова династије Бранковића са припадницима угарског властеоског слоја. Пошто је деспот Ђурађ Вуковић стварао везе са најугледнијим члановима угарске елите, удао је ћерку Кантакузину за грофа Улриха II Цељског. Ова богата магнатска породица у Угарској је имала огромне земљопоседе, а њени чланови су били у сродству и са краљем Жигмундом, чија је жена Барбара била из ове грофовске породице. Питање Кантакузине верске припадности врло је сложено у светлу расположивих извора. Постоји помен њеног капелана, вараждинског архиђакона Сигисмунда (*domini Sigismundi archidiakoni de Warasd, ac capelani domine comitisse*) који је интервенисао поводом једног спора у коме је учествовао грофичин кастелан у Медведграду, Богавац Милаковић.[24] Овај податак неки истраживачи су тумачили као доказ да је она прешла у римокатоличанство.[25] Само по себи ово питање не може се решити са потпуном сигурношћу на основу поменутог податка. Наиме, поред свог супруга Улриха II, који према свему судећи није био нарочито побожан, и с ким није живела у срећном браку, није морала живети према римокатоличким схватањима, те је могла бити окружена православним духовницима.[26] Целокупно деловање грофице Кантакузине је уз то у изворима обележено окренутошћу према Православној Цркви. За њу је у Вараждину преписан један Праксапостол (у чијем месецослову се спомињу Свети Сава и Свети Симеон, 13. јануара и 8. фебруара), а поред тога је везла и поклонила митру београдском митрополиту.[27] Цељска хроника је у питању њене верске припадности недвосмислена. Она пише о томе да је грофица остала у својој вери, да је имала своје капелане и да је ретко одлазила на римокатоличку мису (*die auch nach demselben ihrem glauben lebt und ihres glaubens pfaffen und capelan hette und stund selten bey unsser mess*).[28] Осим тога, ватрени проповедник Јован Капистран сматрао ју је заједно са њеним оцем великим противником римокатоличанства.[29] На њена верска уверења посредно може указивати и чињеница да је након смрти царице Маре она преузела њену улогу у држави султана.[30] Помен капелана, дакле, може бити израз њеног прилагођавања верским осећањима своје околине и прихватања уобичајених норми.

---

[24] Богавац Милаковић био је Србин у служби Цељских. На поседе Цељских могао је доћи након склапања брака између грофа Улриха II и Кантакузине Бранковић. На поседима грофова Цељских је био кастелан Медведграда и обављао је задатке кнеза Загребачког поља. Уз себе је имао српску пратњу и у изворима је остао забележен због својих многобројних насилних иступа. Krstitelj Tkalčić, Laszowski 1894: 259–261; Laszowski 1904: 372–373, 379–380, 382–387.

[25] Рeђеп 2010: 67.

[26] Његова немирна природа остала је забележена и у изворима, а како се то неретко спомиње у литератури за разлику од већине представа из средњег века, на његовом печату налазила се гола жена. Грујић 1939: 383; Рeђеп 1966: 157–161; Gestrin 1985: 11–17; Žvanut 2001: 74–89; Спремић 2020: 192.

[27] Вараждински Праксапостол је преписан у Вараждину *йри блаїочесшивој и хрисшољубивој їосйође кнеїиње Каншакузине, дашшери десйоша Ђурђа самодршца срйскаїо* између 1. септембра 1453. и 31. августа 1454. године. Грујић 1939: 385; Стефановић 2004: 61–90.

[28] Krones 1883: 93.

[29] Fermendžin 1892: 224.

[30] Поповић 2014: 201.

Други недовољно истражени случај који може бити интересантан за тему нашег истраживања јесте брак деспота Вука Гргуревића и Барбаре Франкопан. О њему су у изворима остала малобројна сведочанства и зато о њему не знамо много. Упркос томе, иако је вероватно трајао кратко, уколико прихватимо да је склопљен 1482. године, чини се да је он био складан.[31]

Наиме, деспот Вук се бринуо за деспотицу Барбару и њој оставио део својих поседа како би њен живот био и касније обезбеђен.[32] О верској страни њиховог брака имамо само посредне вести. Наиме, премда је деспотица остала у римокатоличкој вери, њен панагијар, који се налази уграђен у реликвијар који се данас чува у Ријеци, у самостану у Трсату, сведочи о томе да је имала разумевања и осећаја и за религију свог супруга, што се испољавало у њеној личној побожности. Панагијар је био израз православне побожности који је деспотица носила са собом. У реликвијару се поред тога налазе мошти светитеља који су поштовани и у источном и западном хришћанству.[33] Како се помињу златари у Белој Стени, могуће је да су они израђивали уметничке предмете, а како су слова на Барбарином панагијару врло складно изведена, није искључено да је и неки православни монах учествовао у њиховој изради.[34]

Деспот Вук, кога врло често помињу српски летописи, премда није познато да је одржавао везе са светогорским манастирима, остао је упамћен као ктитор Цркве Светог Николе у Сланкамену, што не мора бити тачно, али и као носилац државних традиција средњовековне српске државе.[35] Све ово, премда нема непосредних података о помагању Српској Цркви, указује на његову православну оријентацију. Верска припадност, показује се, није била препрека да овај прекаљени војник, спретан борац против османских ратника, доспе до значајних поседа и положаја јајачког бана који је држао вероватно да краја свог живота.[36] Банска част ове пограничне бановине, премда није спадала међу баронска звања, доносила је својим носиоцима приличну моћ с обзиром на несигурност читавог појаса османско-угарске границе.

---

[31] О томе сведочи и старији слој народних песама. Пешикан-Љуштановић 2002: 68.

[32] Касније су ови даровани поседи неколико пута потврђивани. Деспотица Барбара је управљала добрима као власник, о чему сведочи неколицина сачуваних исправа. DL 101 052, DL 101 031, DL 103 962, DL 101 037. Thallóczy, Áldásy 1907: 274–275.

[33] Грујић 1939: 385; Цветковић 2012: 23–36; Цветковић 2018: 119–138.

[34] На овом интересантном гледишту захваљујем др Катарини Митровић која ми је скренула пажњу на питање Барбариног панагијара.

[35] Деспот Вук Гргуревић се укључио у преговоре угарске и османске стране. Послао је султану неколико писама у којима је исказао своју наду да ће обновити српску државу и показао спремност да прихвати положај сличан оном у коме су се налазили његови преци. Премда Сланкамен није припадао поседима деспота Вука, него је био део Београдске бановине, многи истраживачи сматрају да се не може одбацити гледиште према коме је српски деспот могао бити ктитор Цркве Светог Николе, о чему говори и традиција. Руварац 1934: 384; Ћирковић 1970: 289; Dinić-Knežević 1975: 20; *Вук Гргуревић*, у: Попов 2006, 394–395. (Д. Динић-Кнежевић); Тимотијевић 2008: 202. О Сланкамену у Београдској бановини вид. Калић-Мијушковић 1964: 533–540.

[36] DL 95 411. Радојчић 1953–1954: 345–367; Obradovic 2021: 467–473.

3. Верско опредељење као део владарске идеологије

Српска Православна Црква била је посебно важан ослонац последњим деспотима Бранковићима у Срему, који су своју привржености Цркви показивали ктиторством, али и подстицањем развоја културне делатности. Како је тада српска државност угасла, у неку руку Црква је представљала замену хришћанске државе. Деспоти Ђорђе и Јован, са својом мајком, деспотицом Ангелином, изградили су владарску идеологију која је помагала Српску Православну Цркву и на њу се ослањала истичући континуитет са владарима из династије Немањића и својим прецима Лазаревићима и деспотом Ђурђем Вуковићем. Да су у духу оваквих схватања деловали од доласка у Угарску сведочи полагање тела Светог деспота Стефана Бранковића у цркву манастира у Купинику, што је утемељило каснију канонизацију целокупне породице сремских Бранковића. Одмах по приспећу у Купиник прихватили су се ктиторства над Хиландаром, а помагали су и друге светогорске манастире жртвујући знатна материјална средства. Ктиторство над Хиландаром прихватили су немного након доласка у нову отаџбину.[37] Повеље којима су атонским манастирима давали прилоге или се прихватали ктиторства над њима прожете су идејом и надом у васпостављање српске државе.[38] Чланови династије Бранковића су осим тога настојали да својим деловањем ојачају српски верски и етнички идентитет у духу владарске идеологије. Тако су сремски Бранковићи формирали схватање духовног претрајавања и континуитета са средњовековном српском државношћу и традицијом.

Привржености православљу је имала посебно велики значај, политички и лични, за деспота Ђорђа Бранковића. На овом месту поново се појављује пред истраживачима питање једне брачне комбинације. Планирани брак између деспота Ђорђа и Изабеле, рођаке угарске краљице, који се помиње у житијној књижевности, слабо је потврђен у изворима и врло је мало познат. Због тога на овом месту није детаљније разматран, али је важан моменат да се у складу са жанром житија неуспех ове брачне комбинације објашњава верском различитошћу будућих супружника. Деспот Ђорђе се замонашио, и касније постао владика који је својим животом, сходно својим идејама, умногоме подражавао Светог Саву. Угледање на Светог Саву у деловању владике Максима (како је било монашко име деспота Ђорђа) види се и на идејном пољу, прихватањем Савиних идеала осликаних у причи о Јоасафу и Варлааму (одрицање од световне власти зарад вечног спасења), и у целокупном Максимовом животу који садржи велике сличности са животом свог узора (тајно монашење, обављање дужности митрополита, учешће у дипломатији, мирење завађених и на крају су и његове мошти спалиле Османлије).[39] Да је њихов рад наилазио на широк пријем међу сународницима сведочи и чињеница да је Срем, у коме су добили поседе од краља Матије Корвина, међу Србима неретко био сматран њиховим отечеством и баштином.[40] Осим тога, за српске становнике пограничних предела они нису били

[37] Беркасово су добили у залог 12. фебруара 1486. године, а повељу Хиландару су издали већ 20. марта. Teleki 1857: 303–304; Thallóczy, Áldásy 1907: 278; Митровић 2006: 229–239.

[38] Митровић 2007: 209–217.

[39] Томин 2007: 313, 314; Томин 2012: 307–322; Томин 2017: 302–309; Томин 2018: 226–239.

[40] Међу својим поседима имали су Купиник, Беркасово, Костајницу, Ириг, Јарак и неке друге поседе на

само бандеријална господа, него владари. Срем се зато неретко сматра подручјем њиховог владања. Како је њихов идеолошки програм био заснован на очувању културе и вере кроз подстицање књижевног стваралаштва и подизања манастира (Крушедол), Српска Црква је деспота Стефана Слепог и његову породицу канонизовала, ослањајући се на њихове култове. Култни списи последњих Бранковића показују резултате њиховог помагања књижевног израза, пошто су они својим уметничким изразом у равни са делима највећег домета српске средњовековне књижевности времена Немањића. О прихватању деловања српских деспота Бранковића сведочи и чињеница да су летописци бележили све значајније догађаје њиховог живота, а време писања и преписивања књига су везивали за време њиховог живота. Након изумирања мушке линије Бранковића њихови наследници у деспотском звању су настојали да део резултата овог рада сачувају како би могли да одговоре одбрамбеној улози која им је намењена. Премда се Јелена Бранковић преудала силом за Ивaниша Бериславића[41], овај римокатоличи феудалац је као српски деспот и сâм помагао Српску Цркву настојећи да придобије српске придошлице.[42]

4. Средње племство

Верско опредељење је, према свему судећи, имало значајну улогу и у животу српског средњег племства у Угарској. Података има више за период након гашења средњовековне српске државности. Припадници овог слоја племства, који су неретко били у значајној мери богати, следили су примере чланова српских династија на одобравање својих српских ратника и земљорадника. Овако настала елита међу Србима у Угарској у почетку је чувала само остатке духовности старе елите.[43] Тамо где су били међу припадницима српског народа, подаци којима располажемо показују да су остали у вери својих предака. У томе је подржавање православних светиња имало знатну улогу. Тестамент Милоша Белмужевића то показује врло сликовито. Тестамент је састављен пред монахом Тимотејем са Свете Горе, који је био војводин духовни отац, и коме је Милош Белмужевић оставио 100 дуката да их однесе на Свету Гору.[44] На списку сведока су углавном све Срби (Јела, жена Дмитра Јакшића, њени синови Јован и Дмитар, Стефан Јакшић, Јела, жена Дмитра Потречића, Петкова жена Јована и ђакон Марко).[45] Последњи међу њима, ђакон Марко, можда се може везати и за двор Белмужевића. Овакав пример следили су и остали припадници српске властеле. Међу приложницима манастира Хиландара треба поменути и жену Стефана Јакшића

којима су упошљавали и српске чиновнике. Неки од ових поседа били су раније у рукама деспота Вука Гргуревића. Ово схватање се одражава у култним текстовима посвећеним Бранковићима. Вукомановић 1859: 127; Dinić-Knežević 1975: 8–10, 28–29; Божанић 2012: 115–128.

41 Извори наводе њено изричито одбијање да се уда за римокатолика. Божанић 2013: 902.

42 Препоручио је београдског митрополита Теофана када је тражио милостињу из Русије. Спремић 2012: 129.

43 Лемајић 2006: 161.

44 Међу онима којима је војвода Милош завештао део својих поседа били су: Марко Раденовић, Степан Прибеновић и Јова. Ивић 1913: 94.

45 Ивић 1913: 93–94.

Милицу, мајку деспотице Јелене, која је 1506. године даровала манастир.[46] Јелена Бранковић, пореклом из породице Јакшић, као удовица деспота Јована наставила је помагање манастира Хиландара. Иступала је и као ктитор овог храма.[47] Према свему судећи, српске старешине одржавале су међусобно везе, успостављајући и бракове, што је додатно отежавало асимилацију. Брачне везе биле су успостављене између Јакшића, Бранковића и Косача. Упркос томе видимо да је постојала и сарадња међу српским и мађарским племићима. Војвода Милош Белмужевић је међу сведоке свог тестамента уврстио и Јаноша Сибињија, који је према свему судећи био Мађар и војводи близак човек. Слично томе, краљ Матија који је последње Бранковиће лепо примио у својој земљи посматран је позитивно, иако је био *неверјем одржим.*[48]

Према свему судећи, ни однос православних властелина према римокатоличким поданицима и Цркви на њиховим поседима није био нужно оптерећен. Неке податке о томе доноси извештај о посланичком путовању Стефана Јакшића у Рим. Српски посланик краља Матије, који је преговарао у Венецији и са папском столицом о борби против Османлија, искористио је прилику да тражи дозволу за одржавање панађура и повластице за неке свештенике на својим поседима.[49]

Међутим, улазак у редове угарске аристократије доводио је до издвајања из српске православне околине и временом до асимилације. Овај процес ишао је заједно са социјалним успоном и појединац би временом прихватао обичаје осталих припадника овог реда. Података о српским првацима у овом времену је мало. Неретко се Марко Јакшић наводи као пример, али нема поузданих података о томе да је заиста променио веру, премда су Јакшићи касније важили за подржаваоце лутеранског учења. Однарођавање је, међутим, погодило и породицу последњих српских деспота, Бакића, који су дошли у Угарску у предвечерје Мохачке битке. Након неуспеха да очувају своју традицију Бакићи су се асимиловали.[50]

5. Кметови, ратници, трговци

Мање података имамо о нижим слојевима становништва. Поготову се мало зна о периоду од времена кнеза Лазара до периода ступања деспота Стефана Лазаревића у вазалне односе према угарском краљу Жигмунду. Разлог томе, поред малобројности изворне грађе, може се наћи и у чињеници да до тада Срби нису били толико бројни на угарској пограничној територији да би били посебно интересантни савременицима који су иза себе оставили писане документе. Ситуација се донекле изменила када се миграција српског и босанског становништва почела све изразитије примећивати на терену.[51] Значило је то промену верске и етничке слике пограничног угарског подручја. Познато је да је у Срему било помешано становништво, како о томе сведоче

[46] Спремић 2012: 130.
[47] Митровић 2008: 195–203; Спремић 2012: 128; Божанић 2013: 901.
[48] Руварац 1905: 553.
[49] Чињеница да се они помињу као Јакшићеви капелани може указивати на блиске везе овог феудалца са римокатоличком вером његових кметова. Fraknói 1898: 73–74.
[50] Лемајић 2006: 183, 184.
[51] Ћирковић 1990: 37–46.

извори.[52] На најстаријој познатој карти Угарске подручје Славоније означено је као подручје Рашана.[53] Верски део питања повећања броја православних становника римокатолички прелати намеравали су решити мисионарским радом. Мисионари су вршили притисак на српски народ и у Угарској и унутар српске државе.[54] Најбоље о томе сведоче документи који су настали из преписке између папе и јужноугарских прелата. Према сачуваним исправама у том деловању су имали и одређене успехе. Посебно је упечатљива личност фра Јакова Маркијског који је с великим жаром приступио мисионарском раду у Босни и у угарским подручјима. Некада је његова ревност добијала облик насиља против кога су устајали и римокатолички свештеници.[55] Мисионарски рад касније је наставио Јован Капистран који је својим надахнутим проповедима имао великог значаја и у одбрани Београда 1456. године.[56] Упркос томе, према православцима је имао врло негативно мишљење, што је изнео у једном писму папи.[57] У овом раду римокатолички свештеници и монаси су имали подршку неких од угарских магната као што је био Јован Хуњади. Ердељски војвода и касније гувернатор Угарске према православљу је заузео врло оштар став. Познато је да је православне свештенике из пратње Јелисавете, унуке деспота Ђурђа Вуковића удате за његовог сина Матију, постепено уклонио.[58] У овоме је следио политику ранијих угарских владара као што је био краљ Лајош I, који се старао о ширењу римокатоличнаства и ван угарских граница.[59] Став се донекле мењао када је османски напад на Београд угрожавао Угарску и када је потреба за српским војницима била велика. Идеја борбе против османског освајача са истока умела је да размимоилажења између римокатолика и православних ублажи, услед потребе за православнима у тој борби. Тада су и ватрени проповедници као што је био Капистран били присталице обнављања српских цркава и подржавања православља коме су Срби били дубоко одани. Тако је папа Никола V дозволио деспоту Ђурђу подизање девет православних манастира на подручју Угарске.[60]

Хуњадијев син, који је постао угарски краљ, није следио политику свог оца. Његова држава и положај били су сасвим другачији, и краљ Матија Корвин је према Османлијама водио сасвим другачију политику. Одрекао се идеје једног великог похода који би сломио османску моћ на Балкану, а уместо тога посветио се одбрани јужних граница уз освајања мањих размера која су учвршћивала угарске позиције. Како су османски упади чинили све веће штете угарским пограничним крајевима, тако је постајала све већа потреба за становницима који би ове опустошене територије населили, привређивали и плаћали порез. Угарски краљ је због тога започео са планском колонизацијом српског становништва. О насељавању српског живља је

[52] Fermendžin 1892: 114–115, 139–140, 159, 176–177.
[53] Калић 1986: 423–435.
[54] Спремић 2005: 396–397.
[55] Ђујић 1931: 437–440.
[56] О опсади Београда вид. Калић-Мијушковић 1967: 127–171.
[57] Fermendžin 1892: 224–226; Спремић 2020: 493.
[58] Спремић 2005: 396–397; Спремић 2020: 493.
[59] Fejér 1834: 325–327; Ђујић 1939: 335.
[60] Fermendžin 1892: 225.

говорио Јован Росинген у свом писму из Тате на почетку владавине краља Матије. У њему спомиње да је пустошењем пограничних подручја некадашње Српске деспотовине насељавано поручје Срема.[61] Угарски напади на подрује некадашње Српске деспотовине и Босне који су уследили касније су такође довели велики број српског становништва на подручје Угарске. Походе које је предводио Павле Кинижи 1480. и 1481, а у којима су учествовали деспот Вук Гругревић и Јован Јакшић, имали су за циљ да нанесу штету османском пограничном подручју и да собом силом одвуку значајан број житеља ове територије.[62] Тако су се на тлу Угарске нашле хиљаде Срба који су доведени из долине Мораве и смештени на подручју Потамишја и другим местима јужне Угарске.[63] Срби су се насељавали у пограничним подручјима Угарске и пре великих похода угарских јединица, о чему сведоче османски дефтери Браничева, Смедеревског санџака и Босне. Значајну улогу у процесу насељавања имали су и српски прваци кроз чије јединице су се групе влаха сточара укључивале у угарски одбрамбени систем и који су насељавали српске сељаке на своје поседе.[64]

Насељавање српских православних становника захтевало је толерантнију верску политику. Проблеми су морали бити решавани у складу са угарском државном политиком и замислима краља Матије, чему су се морали прилагођавати и прелати. Једно од значајних питања у вези са православнима у Угарској било је и питање плаћања десетине. Према свему судећи, питање десетине било је решавано на локалном нивоу, а тек је касније решење које је постигнуто на овај начин било прихваћено од стране државе и уврштено у угарско законодавство 1481. и 1495. године. Да је локално решење послужило као узор државном законодавству види се ако упоредимо текст декрета из 1481. године и исправе којом су ово питање уредили печујски бискуп Јанус Панонијус и феудалац Матеј Моровићки 1466. године. Према договору из 1466. године, Срби настањени на поседима Моровићких у Вуковској жупанији нису требали одмах плаћати целокупни износ десетине, већ прве године шест, друге године осам, а потом цели износ од 12 денара. Овакво решење је образложено: *Tamen quia propinqui existerent Zawe et terminis paganorum ne per hanc solutionem decimarum sentirent se gravatos et recederent.*[65] Декрет краља Матије Корвина из 1481. године предвиђа да се Срби, који пређу на угарску страну, од црквене десетине ослободе на неколико година, како би подстакли и друге на сеобу. Како је то Петер Рокаи приметио, нису сви Срби ослобођени десетине од једног одређеног датума, него су новопридошли ослобођени неколико година од времена доласка под угарску јурисдикцију.[66] Декрет краља Матије налаже, осим тога, да се православнима не тражи силом плаћање ове дажбине, да им се због неплаћања десетине не изриче црквени интердикт, али и да уколико православац и римокатолик имају договор или

[61] Filipović 2015: 223–224.

[62] Оваква одвођења становника су настављена и касније. Стојановић 1927: 250; Istvánffy 2001: 106.

[63] Fraknói 1895: 76–80, 195–198; Kovács 1971: 254–258, 274–276.

[64] Лемајић 2006: 89.

[65] DF 218 913. Rókay 1971: 5–15; Рокаи 1972: 87–91.

[66] Грујић је овај законски чланак сматрао резултатом рада Српске Православне Цркве, Бранковића и Јакшића. Грујић 1939: 346; Rókay 1971: 11.

раде заједно, само римокатолик даје десетину од производа.[67] Према наведеном тексту закона рачунало се на могућност сарадње римокатоликâ и досељеног православног живља, што значи да је долазило до сарадње и у свакодневици. Међутим, како сведочи пример из времена након смрти краља Матије Корвина, прелати нису били вољни да у потпуности одустану од десетине православних Срба. Када је деспот Ђорђе захтевао да се православни ове црквене дажбине ослободе, надбискуп Петар Варади је одговорио веома оштро да је Угарска хришћанска (римокатоличка), а не *шизматичка* држава и да се у њој мора живети према хришћанским (римокатоличким) законима, те да је он не треба начинити *срйском*.[68] Понекад је десетина прикупљана силом, као што је био случај на деспотским поседима на крају XV века.

Српски прваци су морали да се сагласе са угарским прелатима и да са њима постигну договор око наплате црквене десетине као што се и деспот Вук споразумео са загребачким бискупом Освалдом 1478. године, дозволивши да се црквена десетина прикупља на његовим поседима Бела Стена и Титушевина.[69] Угарски краљ Владислав II је својим декретом из 1495. године Србе, Рутене, Влахе и друге православне народе ослободио плаћања десетине у Краљевини Угарској.[70] Међутим, питања десетине нису нестала. Знамо тако да је Стефан Јакшић Млађи постигао споразум у вези са винском десетином с калочким надбискупом Ґргуром Франкопаном. Овај привремени договор је подразумевао да становници трговишта Арпатарло, негде у околини данашње Руме, и његових припадности не треба да плаћају десетину на вино у каблима по сваком бурету, него су давали свако десето буре. Надбискуп се жалио краљу да на овај начин постигнут договор није испоштован пошто кметови Јакшића нису давали ни трећину десетине, а вино су односили својим господарима који су их прикупљали и куповали пре прикупљања десетине. Краљ Лајош II је на то одговорио 20. августа 1519. године да се овај уговор поништи и наредио да се десетина плаћа на стари начин у кабловима, а да уколико буде било потребе, београдски бан Емерик Терек и силом натера кметове на исплату десетка. Краљ се за ово питање посебно интересовао пошто је он сâм требало за себе да је прикупи, добивши неком погодбом десетину од надбискупа.[71] Уколико пођемо од тога да је традиција морала садржати неки ослонац у реалности, чини нам се оправданим мишљење Љиљане Пешикан-Љуштановић да су елементи епских песама који говоре о борбама Змаја Огњеног Вука са латинима и Николом Протопићем, чије презиме указује на римокатоличког свештеника, проистекли из незадовољства које је изазивало, између осталог, плаћање десетине и притисак при унијаћењу.[72]

---

67 Bak 2019: 749, 754–755. https://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=libmono, приступљено 13. 12. 2022.

68 Wagner 1776: 125–126; *ИСН* II, 443 (С. Ћирковић).

69 Mesić 1873: 120–121; Thallóczy, Áldásy 1907: 271.

70 Bak 2019: 900–901, 916. https://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=libmono, приступљено 13. 12. 2022.

71 DL 26 680. Крстић 2021: 196–199.

72 Пешикан-Љуштановић 2002: 136, 161.

6. Фрушкогорски манастири и Београдска митрополија

Срби су највећим делом били насељени у Срему, јужном Потамишју, Поморишју, а касније прелазе на подручје јужне Бачке, напредујући ка северу. На овим подручјима где су живели компактно, а значајан број њих је дошао у склопу влашке организације, мењање вере и асимилација нису били нарочито значајни. Таквим процесима се успротивило и деловање сремских Бранковића који су међу Србима препознати као владари и носиоци државне традиције Немањића. Градња породичног маузолеја у Крушедолу створила је духовни центар окупљања, а поштовање светих Бранковића постали су значајни у тој мери да су готово сви јужноугарски православни манастири приписивани њиховом ктиторству, премда за већину њих прве податке имамо из османског времена, сачуване у дефтерској грађи. Међу ктиторима бројних манастира се неретко срећу и Јакшићи, иако ови подаци исто нису сигурни.[73] Питање православних манастира на тлу јужне Угарске је сложено и о њему извори нису увек поуздани. Рокаи је за неке од њих утврдио да се налазе на добрима која су била у рукама угарских феудалаца и римокатоличких црквених институција, што њихово везивање за Бранковиће и друге српске племиће чини упитним.[74] Међу неоспорним манастирима из периода средњег века треба сматрати Цркву Светог Луке у Купинику,[75] манастир Крушедол, Обеда и један манастир у Потисју, на поседима Милоша Белмужевића, који је био посвећен Успењу Пресвете Богородице.[76] Према неким мишљењима, из средњег века потиче и манастир Сенђурђ, док се за Бранковиће везују неретко и манастири на југу Потамишја (Баната).[77] Када је реч о православним манастирима јужног Баната, Александар Крстић је упозорио да су на том подручју српски деспоти имали поседе, а да традиција манастире Месић, Мало Средиште и друге повезује са Светим Савом и деспотом Јованом Бранковићем, али исто тако је утврдио да су први помени ових манастира у османским дефтерима.[78] Није незамисливо да се њиховом раду на очувању српских традиција треба приписати и повезивање понеких манастира, као што су Месић, Златица и Ковиљ, за период Немањића.[79] Према истраживањима Петера Рокаија, могуће је претпоставити континуитет култних места на Фрушкој гори. Везивање оснивања појединих манастира за Светог Саву указује на јачање култа овог светитеља који се, осим тога, доводи у везу са Угарима (неретко са Светим Ладиславом), чије владаре је према легенди превео у православље. Прожимање легенде о Светом Ладиславу и преговора

[73] Дмитар Јакшић се везује за манастир Бођан као особа која је тражила место за његово подизање. Слично се и Ходош код Арада везује за Стефана Јакшића. Сентклараји је био мишљења да је Ходош подигао Марко Јакшић 1498. године, док је Карачоњи био противник таквог мишљења. Szentkláray 1908: 25. Према Чемереју први помен православног манастира је из 1523. године. Csömöre 2008: 153.

[74] Рокаи 1990: 75–79.

[75] У њему су похрањене мошти Светог деспота Стефана Слепог. Стојановић 1927: 255.

[76] *ИСН* II, 444 (С. Ћирковић). Према Чемереју, реч је о манастиру Дреновцу. Csömöre 2008: 153.

[77] Csömöre 2008: 153.

[78] Крстић 2011: 205.

[79] Деловању кнеза Лазара се приписује знатно мање манастира, као што је Војловица код Панчева. Грујић 1939: 337.

које је Свети Сава водио са краљем Андријом II видљиво је српској књижевности посебно у причи о убијању Батија. Ова прича је интересантна пошто се везује за Велики Варадин, где је највероватније и настала. У себи спаја неколико елемената легедне Светог Ладислава и делове житија Светог Саве, а римокатоличанство сматра за јерес. Тако је дошло до преплитања прича о Светом Сави са угарским предањима.[80]

О сеоским црквама извори нам не говоре ништа, али их је морало бити, чак и на оним поседима који нису припадали српским деспотима или властели. Грујић је неке од њих тражио у Комарому и у Ердељу још током средњовековног периода, али су ови подаци штури и несигурни.[81]

Београд је био седиште митрополита који је имао важну улогу код угарских Срба. У доба краља Драгутина познато је да се у граду налазио епископ кога је наследио на епископској столици Јован, који се помиње и као мачвански епископ. Поновни процват Београдске митрополије забележен је у време деспота Стефана Лазаревића, када је обновљена Саборна црква Пресвете Богородице, а у граду су се налазиле цркве Света Три Јерарха, Светог Николе и Свете Петке у Доњем граду. [82] Након што је српска власт нестала из града, митрополија је осиромашила. Није јасно каква је улога београдског митрополита у Угарској, али постоји податак да је митрополит Јоаникије заступао и православне у Марамарошкој жупанији (*ad humillime supplicationis instantiam fidelis nostri reverendi Jowaniichiis metropolitani Nandoralbensis*) пошто је краљ Матија у повељи издатој 20. марта 1479. године ослободио давања неких дажбина. Према повељи, ови Власи су били потчињени београдском митрополиту (*prefatoque metropolitani subjectos*).[83] Положај Српске Православне Цркве у Угарској након пропасти Деспотовине и Босне није довољно истражен и није расветљен у потпуности.

7. Закључак

Посматрајући свеукупно изнете податке, може се рећи да је православље за Србе свих друштвених група настањених у Угарској имало велики значај. Међу деспотима и племићима Православна Црква је имала улогу баштиника угасле државности и преносника традиције и културе. Припадност Православној Цркви је у значајној мери утицала на одржавање свести о својој посебности и етничкој припадности. Поред политичких разлога важну улогу је имала и лична побожност. Примери грофице Кантакузине и деспотице Барбаре јасни су показатељи значаја личне побожности, док се ни у деловању последњих Бранковића не може сагледавати само политички моменат. Питање личне побожности нам открива и нешто од суживота различитих конфесија, бар када је реч о највишим друштвеним слојевима. Овај суживот сведочи и о другачијем третирању верске посебности, који је могао бити прожет разумевањем. Преплитање је видљиво временом у култури, књижевном

[80] Радојчић 1957: 243–244; Ређеп 1968: 215–220.
[81] Borovszky 1894: 403; Ивић 1929: 50; Грујић 1939: 351.
[82] Данило Други 2008: 130; *Беоīрад*, у: Мишић 2010: 35, 38.
[83] DL 36 886. Nilles 1885: 437; Грујић 1939: 341; Мишић, Копривица 2018: 100.

стваралаштву и бројним другим сегментима живота. Премда је успон у друштвеној хијерархији доводио до асимилације, везаност српских старешина за православље, и успостављање међусобних брачних и родбинских веза, омогућили су да део елитних кругова задржи своју посебност, што је у ширим масама одражавало жељу за одржавањем вере и наслеђа, а то је утицало на очување средњовековних државних традиција и културе, које су потом имале видну улогу у васпостављању српске државе неколико векова касније.

Објављени извори:

Византијски извори за историју народа Југославије, Г. Острогорски, Ф. Баришић (ур.), Београд: Византолошки институт САНУ, 1971 [репринт: 2007].

Вукомановић, А. „Живот архиепископа Максима, преписано из рукописа 17. века", *Гласник Друштва српске словесности*, 11, 1859, 125–129.

Данило Други. *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, Г. Мак Данијел, Д. Петровић (ур.), Београд: Просвета, 2008.

Живковић Т. Петровић В. Узелац А. *Anonyim descriptio Europae Orientalis Анонимов опис источне Европе,* критичко издање текста на латинском језику, превод и филолошка анализа Д. Кунчер, Београд: Историјски институт, 2013.

Ивић, А. „Неколико ћирилских споменика из XVI. и XVII. века", *Vijesnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskoga arkiva*, 15-2, 1913.

Митровић, К. „Повеља деспота Ђорђа Бранковића о прихватању ктиторства над Хиландаром, 1486, март 20, Купиник", *Стари српски архив (ССА)*, 5, 2006, 229–239.

Митровић, К. „Повеља деспота Ђорђа, Јована и Ангелине Бранковић манастиру Светог Павла, 1495, новембар 3, Купиник", *ССА*, 6, 2007, 209–217.

Митровић, К. „Повеља деспотице Јелене Јакшић манастиру Хиландару, 1503, јуни 11, Будим", *ССА*, 7, 2008, 195–203.

Радојчић, Н. „Пет писама с краја XV века", *Јужнословенски филолоī*, 20, 1953–1954, 345–367.

Рокаи, П. „Прилог познавању положаја Срба у Угарској у XV веку", *Зборник Матице српске за историју*, 6, 1972, 87–91.

Руварац, Д. „Мајка Ангелина", *Српски Сион*, 15, 1905, 551–553.

Стојановић, Љ. *Стари српски родослови и летописи*, Ср. Карловци: штампано у српској манастирској штампарији, 1927.

Теодосије. *Житија*, приредио Д. Богдановић, Београд, 1988.

Филозоф Константин. *Житије деспота Стефана Лазаревића*, прир. Г. Јовановић, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1989.

Bak, J. *Online Decreta Regni Mediaevalis Hungariae. The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary*, 2019. (https://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=lib_mono, приступљено 13. 12. 2022).

Fejér, G. *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis* IX/5, Budae: Typis Typogr. Regiae Vniversitatis Vngariae, 1834.

Fejér, G. *Codex diplomaticus* X/4, Budae: Typis Typogr. Regiae Vniversitatis Vngariae, 1841.

Fermendžin, E. *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica*, Zagrabiae: Ex officina societatis typographicae, 1892.

Filipović, E. O. „Minor est Turchorum potentia, quam fama feratur...Contributions to the History of Bosnia in Second Half of 1463", in: С. Рудић, Д. Ловреновић, П. Драгичевић (ур.), *Пад Босанскоī краљевства 1463. īодине*, Београд – Сарајево – Бања Лука, 2015, 195–226.

Fraknói,V. *Mátyás király levelei* II, Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1895.
Grzesik, R. Sroka, S. A. „Ismeretlen dokumentum a XV. század eleji szerb-magyar viszonyokról", *Aetas,* 17/4, 2002, 104–107.
Istvánffy Miklós magyarok dolgairól írt históriája Tállyai Pál XVII. századi fordításában, Benits Péter (eds.), Budapest: Balasi Kiadó, 2001.
Kovács, S. V. (eds.), *Magyar humanisták levelei, XV–XVI. század*, Budapest: Gondolat Kiadó, 1971.
Krones, F. *Die Freien von Saneck und ihre Chronik als Grafen von Cilli*, Graz 1883.
Laszowski, E. *Povijesni spomenici plem. općine Turopolje, nekoć „Zagrebačko polje" zvane* I, Zagreb: tiskom Antuna Scholtza, 1904.
Madas, E. Tarnai A. (eds.), *Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalom történetéhez: középkor*, Budapest: Tankönyvkiadó, 1992.
Mesić, M. „Građa mojih razprava u 'Radu'", *Starine JAZU*, 5, 1873, 109–280.
Nilles, N. *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani* I, Ceniponte: typis et sumptibus Feliciani Rauch, 1885.
Rókay, P. „Egy ismeretlen Janus Pannonius-levél", *Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei*, 9, 1971, 5–16.
Teleki, J. *Hunyadiak kora Magyarországon* XII, Pesten: Emich Gusztáv könyvnyomdája, 1857.
Thallóczy, L. Áldásy, A. *Magyarország és Szerbia közti összekötettések oklevéltára 1198–1526*, Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1907.
Theiner, A. *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia* I, Romae: Typis vaticanis, 1859.
Krstitelj Tkalčić, I. Laszowski, E. *Povijesni spomenici slobodnog kraljevskog grada Zagreba* II, Zagreb: velocibus typis C. Albrecht, 1894.
Wagner, C. *Petri de Warda Epistolae*, Posonii et Cassoviae: sumptibus Joannis Michaelis Landerer, 1776.

Литература:

Антоновић, М. „Деспот Стефан Лазаревић и Змајев ред", *ИГ*, 1–2, 1992, 15–25.
Божанић, С. „Политичка и културна делатност деспота Ђорђа Бранковића у Срему", у: В. Гавриловић (ур.), *Војвођански простор у контексту европске историје*, књ. 1, Зборник радова, Нови Сад: Филозофски факултет у Новом Саду, 2012, 115–128.
_____. „О деспотици Јелени, кћери Стефана Јакшића, у српској историји, култури и традицији", у: I. Živančević-Sekeruš (ur.), *Šesti međunarodni interdisciplinarni simpozijum „Susret kultura"*, knj. 2, Zbornik radova, Novi Sad: Filozofski fakultet u Novom Sadu, 2013, 899–908.
Грујић, Р. М. „Један папски инквизитор 15. века у Војводини", *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, IV-3, 1931, 437–440.
_____. „Духовни живот", у: *Војводина I, од најстаријих времена до Велике сеобе*, Нови Сад, 1939, 330–413.
Ивић, А. *Историја Срба у Војводини од најстаријих времена до оснивања Потиско-поморишке границе (1703)*, Нови Сад: Издање Матице српске, 1929.
Јечменица, Д. *Немањићи другог реда,* Београд: Универзитет у Београду, Филозофски факултет, 2018.
Калић-Мијушковић, Ј. „Прилог историји Београдске бановине", *Зборник Филозофског факултета у Београду*, VIII-2, 1964, 533–540.
_____. *Београд у средњем веку*, Београд: Српска књижевна задруга, 1967.
Калић, Ј. „Најстарија карта Угарске. Tabula Hungariae", *Зборник радова Византолошког института*, 24–25, 1986, 423–435.
Крстић, А. „Вршац у средњем веку II део: од почетка 15. до средине 16. столећа", *Историјски часопис*, 60, 2011, 193–212.
_____. „Поседи Јакшића у Славонији и Срему", *Историјски часопис*, 70, 2021, 177–213.
Лемајић, Н. *Српска елита на прелому епоха*, Сремска Митровица – Источно Сарајево:

Историјски архив „Срем", 2006.

Мишић, С. (гл. редактор), *Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља–према писаним изворима*, Београд: Завод за уџбенике, 2010.

Мишић, С. Копривица, М. (ур.), *Шумадија у XV веку. Колективна монографија*, Београд: Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Центар за историјску географију и историјску демографију, 2018.

Пешикан-Љуштановић, Љ. *Змај деспот Вук: мит, историја, песма*, Нови Сад: Матица српска, 2002.

Попов, Ч. (ур.), *Српски биографски речник* II, Нови Сад: Матица српска, 2006.

Поповић, Ст. М. *Мара Бранковић. Жена између хришћанског и исламског културног круга у 15. веку*, Нови Сад: Академска књига, 2014.

Радојчић, Сп. Ђ. „Стара српска књижевност у средњем Подунављу (од XV до XVIII века)", *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, 2, 1957, 243–244.

Ређеп, Ј. „Кантакузина Катарина. Поводом једног записа из праксапостола писаног 1454. године", *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, 9, 1966, 157–161.

_____. „'Повест о убијању Батија', споменик подунавске књижевности", *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, 11/1, 1968, 215–220.

_____. *Катарина Кантакузина грофица Цељска*, Београд: Завод за уџбеника, 2010.

Рокаи, П. „Поседници на тлу фрушкогорских манастира у средњем веку", у: *Фрушкогорски манастири*, Нови Сад: Завод за заштиту споменика културе Војводине, 1990, 75–79.

Рокаи, П. Ђере, З. Тибор, П. Касаш, А. *Историја Мађара*, Београд: Clio, 2002.

Руварац, И. „Стари Сланкамен", у: Н. Радојчић (ур), *Зборник Илариона Руварца. Одабрани историјски радови* I, Београд: Српска Краљевска Академија, 1934, 365–410.

Спремић, М. „Срби и флорентинска унија црквa 1439. године", *Зборник радова Византолошког института*, 24–25, 1986, 413–422.

_____. „Односи између православних и римокатолика у Српској деспотовини", у: Спремић, М. *Прекинути успон. Српске земље у позном средњем веку*, Београд: Завод за учбенике, 2005, 391–407.

_____. „Деспотица Јелена Бранковић-Бериславић", *Глас САНУ*, 420, 2012, 125–138.

_____. *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд: Службени гласник, 2020[4].

Стефановић, Е. Д. „Вараждински апостол из 1454. године", у: (ур.) Јован, митрополит загребачко-љубљански и целе Италије, С. Милеуснић, *Вараждински апостол. Поводом 550. година од настанка*, Београд–Загреб: Музеј Српске Православне Цркве, 2004, 61–90.

Стојковски, Б. „Православље на тлу Бачке у средњем веку – неколико прилога", у: Б. Миловац, П. М. Вајагић (ур.), *Епархија бачка кроз векове*, Бачка Паланка: Српска православна Црквена општина Бачка Паланка, Друштво наставника историје Бачка Паланка, 2018, 231–244.

Тимотијевић, М. *Манастир Крушедол* I, Београд: Издавачка кућа Драганић, Покрајински завод за заштиту споменика културе Војводине, 2008.

Томин, С. *Владика Максим Бранковић*, Нови Сад: Платонеум, 2007.

_____. „Владика Максим као нови Јоасаф. О светосавском узору крушедолског живописа", *Зборник Матице српске за књижевности и језик*, 60/II, 2012, 307–322.

_____. „Последњи Бранковићи-изганство као судбина", *Летопис Матице српске*, 499/3, 2017, 302–309.

_____. „Сремски Бранковићи-настављачи светосавске традиције", *Летопис Матице српске*, 501/3, 2018, 226–239.

Ћирковић, С. „О деспоту Вуку Гргуревићу", *Зборник Матице српке за ликовне уметности*, 6, 1970, 283–290.

_____. „Сеобе српског народа у Краљевину Угарску у XIV и XV веку", у: Д. Ранковић (ур.), *Сеобе српског народа од XIV до XX века, зборник радова посвећен тристагодишњици*

Велике сеобе Срба, Београд: Завод за уџбенике, 1990, 37–46.

_____. (ур.), *Историја српског народа* I, *од најстаријих времена до Маричке битке*, Београд: Српска књижевна задруга, 1994.

Харди, Ђ. „О вери првог господара Мачве", у: Золтан Ђере (ур.), *Српско-мађарски односи кроз историју. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног 15. јула 2007. године у Новом Саду*, Нови Сад: Филозофски факултет Нови Сад, Одсек за историју, Филозофски факултет у Источном Сарајеву, 2007, 43–50.

_____. „О гробним местима средњовековних владара на тлу Сремске Митровице", у: К. Митровић, А. Узелац (ур.), *Између Подунавља и Средоземља. Тематски зборник посвећен проф. др Синиши Мишићу поводом његовог 60. рођендана*, Пожаревац–Ниш: Народни музеј, Пожаревац, Центар за црквене студије, Ниш, 2021, 207–221.

Цветковић, Б. „Реликвијар деспотице Барбаре Франкопан Бранковић", *Зборник Музеја примењене уметности*, 8, 2012, 23–36.

_____. „Панагијар деспотице Барбаре Франкопан", *Зограф*, 42, 2018, 119–138.

Almási, T. *A tizenharmadik század története*, Budapest: Pannonica kiadó, 2000.

Baán, I. „'Turkia metropóliája'. Kísérlet a Szent István kori magyarországi ortodox egyházszervezet rekonstrukciójára", in: I. H. Tóth (eds.), *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig*, Szeged: b.m.i., 1995, 19–26.

Baranyai, B. „Zsigmond király u. n. Sárkány-rendje. Adalék a magyar trónöröklési kérdés történetéhez", *Századok*, 59–60, 1925–1926, 681–719.

Berki, F. „Kelet és nyugat között", in: I. H. Tóth (eds.), *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig*, Szeged: b.m.i., 1995, 7–17.

Borovszky, S. (eds.), *Komárom vármegye és Komárom sz. kir. város*, Budapest, 1894.

Csömöre, Z. *Bánság és Maros-vidék középkori monostorai*, Nagykikinda: Nagykikindai Történelmi Levéltár, 2008.

Dinić-Knežević, D. „Sremski Brankovići", *Istraživanja*, 4, 1975, 5–44.

Engel, P. *Királyi hatalom és aristokrácia viszonya a Zsigmond-korban (1387–1437)*, Értekezések a történelmi tudományok köréből, Új sorozat 83, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977.

Engel, P. *Magyarország világi archontológiaja 1301–1457* I, Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 1996.

Fraknói, V. *Mátyás király magyar diplomatáji*, Budapest: Az Athéneum részvény-társulat könyvnyomdája, 1898.

Gestrin, F. „Kulturne povezave med slovenskimi in italijanskimi deželami do 18. stoletja", *Kronika. Časopis za slovensko krajevno zgodovino*, 33-1, 1985, 11–17.

Holler, L. „Géza vagy István idejében alapították-e a veszprémvölgyi monostort?", *Magyar nyelv*, 107, 2011, 276–298.

Karácsonyi, J. *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig*, Veszprém: Egyházmegyei könyvnyomda, 1929 [репринт: Budapest: Könyvértékesítő Vállalat, 1985].

Kristó, Gy. (eds.), *Korai magyar történeti lexikon (9–14. század)*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1994.

Mályusz, E. *Zsigmond király uralma Magyarországon 1387–1437*, Budapest: Gondolat, 1984.

Obradović, N. „Vuk despota jajcai bánsága. Adalék a Mátyás-kor archontológiájához", *Fons* 28-3, 2021, 467–473.

Prlender, I. „Sporazum u Tati 1426. godine i Žigmundovi obrambeni sustavi", *Historijski zbornik*, 44, 1991, 23–41.

Szentkláray, J. *A szerb monostoregyházak történeti emlékei Dél-Magyarországon*, Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1908.

Žvanut, K. *Pečat grofov Celjskih. Seals of the Counts of Celje*, Ljubljana: Narodni muzej Slovenije, 2001.

NENAD OBRADOVIĆ
University of Szeged

THE ORTHODOXY AMONG THE SERBS IN HUNGARY IN THE 15TH CENTURY AND IN THE EARLY 16TH CENTURY

Summary

During the struggle for survival of the Serbian medieval statehood the Orthodoxy was especially important for the Serbs as an institution that brought the Serbian people and legitimated the rules. Until the migration of Serbian population became more intense, the question of religious affiliation was not so important in the political relations, which were marked by the cooperation in the fight against the Ottomans. So it was possible that Serbian rulers had a prominent place in the Hungarian society. The attitude towards the religious affiliation was also influenced by social positions. Orthodox nobles could succed in the Hungarain social ladder, although the pressure of the Roman Catholic priests for their change of religion, especially on the highest layers of the elite, was significant. The assimilation was also caused by entering the Hungarian nobility. The more important changes started after the fall of Serbian medieval states under the Ottoman rule in the middle of the 15th century. Although there were the Serbs in Hungary until then, the continuing migrations changed the ethnic appearance of southern Hungary. The Serbian incomers got involved in Hungarian society according to their social affiliation. The members of the ruler families became Hungarian barons, the noble part of the middle class of nobility and the peasants became serfs. The noble elite of the Serbs was bound to Orthodoxy because for them the church was the bearer of legitimacy and the tradition of the former state. These traditions were important in the ideology of spiritual survival and renewal of Serbian state that led the Serbian elite at that time. Nurturing the Orthodox traditions and the cults of Serbian saints preserved ethnic uniqueness and culture, which later were the basis for the creation of the modern state.

Keywords: Serbian Orthodox Church, Hungary, Serbs, elite, society, migrations.


ЦИИ • ФФУНС
MMXV

ЗОРАН РАНКОВИЋ
Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет
rankovicplbf@gmail.com

УДК: *811.163.41'276:27-1*
271.227(497.11)-528:001.4

ИСТОРИЈСКИ ХОД БОГОСЛУЖБЕНОГ ЈЕЗИКА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ*

Сажетак: Намера је да се у овом раду представи историјски ход богослужбеног језика Српске Православне Цркве. Старословенски језик – први црквени језик Словена, самим тим и Срба – одржао се у богослужбеној традицији Српске Православне Цркве од почетака словенског богослужења све до данас. У том дугом временском распону тај језик пролазио је само кроз редакцијско прилагођавање гласовном систему српског језика.

Кључне речи: Српска Православна Црква, старословенски језик, српскословенски језик, црквенословенски језик, српски језик, богослужење.

Језик је Божји дар човеку, а самим тим и народу као саборној личности, односно органски сједињеној и духовно хомогеној целини. Обично се, говорећи о делу Свете солунске браће, на прво место ставља стварање словенског писма и језика, али би требало ово посматрати дубље, према значају који је чин описмењавања Словена имао. Према казивању Житија Ћириловог, великоморавски кнез Растислав упутио је посланство византијском цару Михаилу III са, како читамо у Житију Ћириловом, следећом поруком: „Наши су се људи одрекли паганства и придржавају се хришћанског закона, али ми немамо таквога учитеља који би нам на нашем језику праву хришћанску веру објаснио да би и друге земље видећи то нас следиле. За то пошаљи нам, господару, таквог епископа и учитеља. Јер од вас полазе увек на све стране добри закони".[1] Овако срочен позив у темељу као да има поимање да је у литургијском животу неопходно тежити остваривању што тешње повезаности између речи и свести, јер је разумевање садржаја и смисла свештенодејства предуслов целовитог развоја духовног живота верника, истовремено се указује и на органско јединство и прожимање између народа и језика којим тај народ говори. Исход словенског писма и књижевног језика, како сведоче напред наведене речи моравскога кнеза, јесте у потреби преношења речи Јеванђеља и изграђивања сопственог идентитета.

Ширење хришћанства у пределима који су касније улазили у састав средњовековне српске државе мало је познато. Црквене организације створене у

* Овај рад је настао у оквиру пројекта Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива Православног богословског факултета Универзитета у Београду и уз подршку Министарства науке Републике Србије (евиденциони бр. 179078)

[1] Непознати писац 1964: 100.

периоду каснога Римског царства уништене су за време аварско–словенских напада и насељавања Словена. Досељени Словени, а међу њима и словенски народ познат под именом Срби, били су пагани и представљали су погодно тле за мисионарску делатност из суседних хришћанских земаља, пре свега Византијског царства.

Оскудни и једини извор за познавање Срба од доласка на Балканско полуострво до средине X века јесте *Спис о народима* византијског цара Константина Порфирогенита (913–959), настао између 948. и 952. године.[2] Константин говори да је цар Ираклије (610–641) покрстио Србе који су се населили на земљи коју су добили од цара. Ово се може сматрати првим таласом покрштавања Срба. Порфирогенит сведочи да је и цар Василије I (867–886) улагао напоре да се покрсте некрштени.[3] Код Срба су тада на власти била три брата: Мутимир, Стројимир и Гојник.[4] Прва хришћанска имена *Стефан* (Мутимиров син) и *Петар* (Гојников син), имена светих, сведоче о једном таласу христијанизације Срба у то доба. То би био други, неупоредиво значајнији, талас христијанизације Срба.[5]

У том периоду Рим је дозволио словенско богослужење у Панонској архиепископији, а везивање Мутимирове државе за Панонску архиепископију – папа Јован VIII упутио је 873. писмо српском кнезу Мутимиру којим га позива да своју кнежевину врати под јурисдикцију панонског архиепископа Методија – значило би и почетак словенског богослужења код Срба. Нажалост, поузданих података о овоме немамо. После протеривања ученика Ћирила и Методија и њиховог одласка у Бугарску, започиње организација словенске Цркве у Бугарској. Ту се стварају два важна центра, охридски и преславски. У Македонији Климент Охридски, као велички епископ (од 893), организује словенску Цркву с богослужењем на старословенском језику. Охридска област, у којој се неговала глагољска писменост, била је, неспорно, важно извориште словенског богослужења код Срба. Охрид је дуго времена био важан центар ширења словенске писмености, а цар Самуило је основао патријаршију у Охриду.[6]

Источни српски крајеви већ од раног средњег века били су окренути византијском духовном утицају.[7] Духовни утицај Византије на Србију нису прекидали ни међусобни ратови. На југозападној и западној страни стање је другачије. Византијска војноадминистративна јединица звана тема Далмација није ушла у круг јачег деловања византијске цивилизације. Разлог овој појави треба тражити у црквеној повезаности далматинских крајева са Римом. Срби су долазили у непосредни додир са хришћанским романским становништвом ових крајева.[8]

---

2 У овоме спису, Порфирогенит је, од укупно 53 поглавља, књежевинама Јужних Словена и Далмацији посветио 8 поглавља (29–36), од којих се поглавља 29–32 сматрају најважнијим изворима за познавање ране историје Срба и Хрвата. Текст тзв. Словенских поглавља Порфирогенитова дела, са коментаром, вид. Живковић 2013; Коматина 2021.

3 Ћирковић 1981: 150–151.

4 Живковић 2006: 21–29.

5 Опширније о христијанизацији Срба, са прегледом старије литературе, вид. Антоновић 2013: 565–581; Коматина 2014: 261–285.

6 Коматина 2016: 91–123,

7 Калић 1979: 27–53.

8 Ћирковић 1969: 36.

Осврт на духовне и културне оквире Бугарске крајем IX и првих деценија X века не може се изоставити. Успон бугарске државе и процват просвете у време кнеза Бориса Михаила и нарочито цара Симеона утицали су и на српске земље. Бугари су примили хришћанство две деценије пре Срба. Кнез Борис крштен је 864. године у престоници Плиски и добио је хришћанско име Михаило. За време кнеза и цара Симеона (893–927) Бугарска постаје снажна држава, а богослужбени језик и језик администрације био је словенски. Српско-бугарска политичка, културна и духовна сарадња започета у њихово време наставила се у време владавине Симеоновог сина Петра (927–969). Када је византијски цар 971. године освојио источну и североисточну Бугарску, политички и духовни живот настављен је на југозападу Балканског полуострва у Самуиловом царству.

Јужне и југоисточне границе тек покрштене Србије нису могле да буду чврсте, јер су се Срби налазили на тлу Византије. Византија је те области схватала као своје, па, према томе, ни Србија за њу није имала границе своје државе. За време цара Симеона Бугари су често залазили у српске земље и није било могућности да се успоставе границе српске земље.[9] Између Србије и Византије или Бугарске може се говорити само о граничном појасу који се могао померати. Иако у честим ратовима, Србија и Бугарска су на духовном пољу сарађивале. Ратни сукоби нису спречавали продор словенске писмености из Бугарске.[10]

Византија је почетком XI века постигла велике успехе на војном плану и померила своје границе до Дунава и до Срема. Цар Василије II (976–1025) срушио је Самуилово царство и установио аутокефалну архиепископију са центром у Охриду као црквену организацију освојених области. Падом Самуиловог царства и оснивањем Охридске архиепископије велика пространства у унутрашњости Балканског полуострва остала су под влашћу Византије у периоду 1018–1180. године. Под Охридском архиепископијом било је седам епископија које ће касније улазити у састав Српске архиепископије, а међу њима и епископија Раса, која ће постати језгро за будући настанак самосталне Српске Цркве. Територије западно од Раса и у залеђу јадранске обале остале су и даље под латинским градским центрима.

За време Симеоновог, Петровог и Самуиловог царства у српским земљама су бивали све повољнији услови за јачање и развој Цркве са словенским богослужењем. Стање се није изменило ни у време Охридске архиепископије. Седам епископија Охридске архиепископије било је успостављено на простору који ће касније улазити у састав самосталне Српске архиепископије Светога Саве. Епископије се могу установити само тамо где већ постоји црквени живот. Свака епископија је имала затечен постојећи број храмова, а тај број се временом повећавао. Плодови бугарске словенске просвете и духовног напретка пренесени у Србију могли су да се развијају у непосредном сусрету са византијском цивилизацијом. Срби су, дакле, могли примити словенско богослужење на првом словенском књижевном језику – старословенском – у току X или почетком XI века јер су се у то време налазили,

[9] Коматина 2015: 31–42.

[10] О српско-бугарским политичким и духовно-културним везама, са прегледом старије литературе, вид.: Трифуновић 2001: 82–95.

повремено, у саставу државе поменутих бугарских владара. Споменици као што су Темнићки натпис (X или XI век) и Маријино Јеванђеље (најкасније почетак XI века) својом наменом и графијско-правописним карактеристикама везани су за простор српских земаља. Они симболично и материјално указују на два јака струјања овог простора – глагољско и ћирилско. Најстарији познати српски споменици из 12. века, као што су Гршковићев и Михановићев одломак, само су касна слика завршавања и укрштања тих струјања.[11]

Тежиште делатности Охридске архиепископије било је на чисто словенском подручју, које је сада дефинитивно дошло ван домашаја Римске Цркве. Балканско полуострво се нашло под таласом хеленизације. Црква је била грчке основе а становништво је углавном било словенско. То је утицало на уобличавање богослужења са грчком основом и деловима на словенском језику. У црквама и манастирима служили су, свакако, свештенослужитељи пореклом Словени. Богослужење у храмовима је могло да тече наизменично на грчком и словенском језику. Непосредних вести о напоредности грчког и словенског богослужења, нажалост, нема. Стварно стање могло би се претпоставити посредно.[12]

Заједнички живот српских и грчких свештеника и монаха оставио је трага у живопису храмова у којима се служило (Трифуновић 2001: 128).[13] На фрескопису у сихастирији Светог Петра Коришког, који је настао у XII веку, у ореолима исписани су и грчки и српски натписи. Српско рукописно наслеђе више него фрескопис сведочи о стварности суживота грчког и словенског богослужења.[14] На минијатурама са представама апостола Петра и Павла у грчком Апостолу из X или XI века (Народна библиотека у Атини Рс 149) мешају се грчки и словенски натписи на ореолима и свитку.[15] У Бодлејанској библиотеци у Оксфорду у Служабнику на грчком језику на доњим белинама налазе се возгласи исписани на српскословенском. Један српски Молитвеник са Литургијом Светог Јована Златоуста, сада у Ватиканској библиотеци (Рс 10), у склопу основног српскословенског текста има на три места кратке молитве на грчком – грчки текст исписан је ћирилским писмом.

Све ово говори да је почев од X века у српским крајевима засигурно постојало словенско богослужење на првом словенском књижевном језику – старословенском.

У XII веку центар политичког живота Срба премештен је у Рашку. Када су се рашке и приморске области у време српског великог жупана Стефана Немање (1168–1196) нашле окупљене у јединственој држави и коначно ослобођене од византијске власти, та држава се ослањала на двојну црквену традицију, јер је обухватала подручја и Источне и Западне Цркве. У време Стефана Немање и његовог сина Стефана Првовенчаног (1196–1227) српска држава и Српска Црква коначно су се везале за источну православну црквену традицију. Српска држава је 1217. године уздигнута на

[11] Вид. Пириватрић 2014: 107–113, са старијом литературом.

[12] Пириватрић 2014: 116–119.

[13] Трифуновић 2001: 128.

[14] *Ibid*. 132–135.

[15] Станчев, Джурова 1981: 33–75.

степен краљевине а 1219. основана је аутокефална архиепископија у Србији,[16] на челу са Савом Немањићем – Светим Савом.

Старословенске књиге су се из охридских крајева кретале према северу, у друге српске крајеве.[17] У српским земљама током X и XI века усталио се поредак гласова српских говора. Словенски језик који су примили са словенским богослужењем, а који је био кирилометодијевски, старословенски језик, Срби су могли изговарати једино у духу свога народног, говорног језика. Ако је differentia specifica редакцијског језика фонолошки систем,[18] настао прилагођавањем систему говорног – српског језика, онда треба претпоставити да је са променама у систему српског долазило паралелно и до промена у изговору наслеђеног старословенског система, или, другим речима, да је на српском говорном подручју богослужбена књига читана на „српски" начин већ у овом периоду. У нашој филолошкој науци је констатовано да су главне одлике вокалског система најранијег периода српскословенског језика српски рефлекси назала, стапање два полугласника у један реда *а*, губљење дистинкције по палаталности између вокалног *р* и *л*, српска фонолошка вредност *јат҃а*, док је у консонантском систему то губљење умекшаности *ч*, *ж*, *ш*, *ш҃т*, *жд*, *ц*, *р*, *с*, као и промена старог *дз* у *з*.[19] Тако је на српском говорном подручју почело посрбљивање најстаријег црквеног језика Словена, односно тако је почела да се ствара српска редакција[20] црквеног и књижевног језика или српска редакција старословенског језика, такозвани српскословенски језик.[21] Наиме, на фонолошком плану постојале су тада разлике између српског народног језика, с једне, и старословенског језика на коме су Срби примили словенско богослужење, с друге стране. Како се из богослужбених књига гласно читало или појало, старословенски језик код Срба се мењао тако што су у језику богослужбених текстова почеле да се устаљују одговарајуће фонеме из српског језика, које нису биле заступљене у ранијем језику ових текстова. Тако се овај црквени, а касније и књижевни језик, у српској језичкој средини почео изговарати на српски начин. То је омогућено тиме што је од самих почетака писменост код Словена карактерисала диглосија. Диглосија је употреба двају функционално разграничених језика у истој друштвено-језичкој заједници. Књижевни језик, у случају код Срба српскословенски језик, био је одлика *вишег стила*, којим су писана дела везана за сферу сакралног (нпр. химнографија, хагиографија), док је народни језик био одлика *нижег стила*, којим су писана дела везана за сферу профаног (пословни текстови, световно-правни документи, повеље, законици, који нису преводног карактера, односно они који су настали у српској средини). Према томе, подела на *виши* и *нижи стил* није била вредносна категорија већ је била условљена аспектом употребе. Употреба двају језика условљена је превасходно жанром, при чему се у жанровима црквеног карактера

[16] Јанковић 1979: 73–84.

[17] Богдановић 1981: 216.

[18] Младеновић 1977: 1–2.

[19] Грковић-Мејџор 2011: 47–48.

[20] Редакција је прилагођавање старословенског језика говору краја из кога потиче писар или преписивач првобитног текста.

[21] Младеновић 1977: 1–21.

јавља искључиво српскословенски језик, док се у нецрквеним жанровима јављају и српскословенски језик и народни језик у зависности од тематике и садржаја, те се тако у истом делу могу јавити оба језика. У српској средњовековној писмености осим српскословенског језика и народног језика постојао је и *средњи стил*, који у ствари представља *нижи стил* српскословенског језика, коришћен у нелитургијским и световним текстовима, што га је, у одређеном смислу, чинило отвореним за иновације.[22]

Српскословенски језик био је језик црквеног богослужења код Срба, језик на коме су Срби писали, читали и певали у цркви; то није био говорни језик. Српскословенским језиком писане су богослужбене књиге, дела богословског садржаја и други књижевни, небогослужбени, текстови. Уобличена крајем X или почетком XI века, на граничном простору јужне Србије и северно од Скопља, српска редакција црквеног језика постала је средство писања изворних дела српске писмености уопште.[23]

Овај српски црквени и књижевни језик био је у употреби код Срба веома дуго: од примања словенског богослужења и почетака српске писмености, па све до средине XVIII века. После велике сеобе Срба под Арсенијем III Чарнојевићем, 1690. године, и преласком у крајеве северно од Саве и Дунава, српски народ, изложен верском и језичком притиску католичке Хабзбуршке монархије, духовно се окреће Русији и обраћа јој се за помоћ. Резултат те српско-руске културне оријентације јесте отварање словенске школе у Сремским Карловцима 1726. године,[24] чиме је у српској говорној средини започето учење и усвајање рускословенског језика. Настојањем митрополита Вићентија Јовановића, крајем 30-их година XVIII века цркве и манастири Београдско-карловачке митрополије били су снабдевени руским богослужбеним књигама. Тако је рускословенски језик, као каснија руска редакција старословенског,[25] тада почео да постаје богослужбени језик Српске Православне Цркве.

Са лингвистичког становишта, прелажење на нови тип црквеног и књижевног језика – са српскословенског (српска редакција старословенског) на рускословенски (руска редакција старословенског) – за Србе није било нека посебна тешкоћа. Међусобне сличности и истоветности руског црквеног и српског црквеног језика првих деценија XVIII века биле су велике: оба ова језика била су, заправо, варијетети једног истог, старословенског језика, првог словенског црквеног и књижевног језика. Стога, како се у науци истиче, замена српскословенског језика рускословенским у Срба није примана „као замена једног језика другим, већ само као примање друге варијанте једног истог језика који је имао ширу распрострањеност употребе и који је водио ка уједињењу са свом осталом културном сфером Slaviae Orthodoxae".[26] Сличности између ових двају црквених језика везаних за једну основу нису биле мале, нарочито у морфологији,

[22] Грковић-Мејџор 2007: 443–459.

[23] О простору и времену формирања српске редакције старословенског језика, са литературом о тој проблематици, вид. Трифуновић 1995: 102–110.

[24] Младеновић 2005: 77–79.

[25] У питању је варијетет који је настао уношењем црта руског народног језика у старословенски.

[26] Младеновић 1980: 211.

синтакси и лексици. Разлике које су међу њима постојале јесу редакцијског карактера а оне се углавном тичу фонологије, графије и правописа. Усвајање рускословенског језика у српској говорној средини пратила је извесна конфронтација тога језика како са српским тако и са српскословенским језиком, тј. како с народним тако и са књижевним. Под утицајем ових двају језика, рускословенски се на српском говорном подручју изменио, пре свега, на пољу фонетске реализације.[27] У свом штампаном виду рускословенски језик остао је ван домашаја србизације, тј. у богослужбеним књигама тај језик је дат у складу с одговарајућим графијским, ортографским и језичким нормама. Србизирање је захватило рускословенски језик у читању и певању.[28] Тако је настала српска верзија, или, по речима П. Ђорђића, српска редакција рускословенског језика: „Назив 'рускословенски' може да се с правом односи само на језик у црквеним, богослужбеним књигама, на 'мртво слово'. Али чим се на њему људи Богу моле, онда он природно престаје да буде само мртав језик. Иако он данас нема особине живог књижевног или разговорног језика у пуном смислу, он ипак тиме што се изговара (чита или пое) има своју живу фонетику, која дакако није идентична са фонологијом данашњег нашег језика... Сви такви изговори имају заједничку српску основицу, фонетску базу. Постоји, дакле, просечни изговор као специјално наш или српска редакција рускословенског језика. Јасно је, према томе, да код нас постоји разлика између црквеног језика у књигама и ван књига, у њиховом читању".[29] Српски изговор богослужбених текстова донекле је утврђен према моделима српскословенског, који је и после треће деценије XVIII века имао одређени утицај на језик Српске Цркве и књижевности. Тако су се у изговору рускословенског језика у српској говорној средини сложиле особине из више језика: руског, српскословенског и српског језика. Стога се може рећи да се под термином „црквенословенски језик" на српском подручју подразумева рускословенски језик са српским изговором.[30]

У поствуковском раздобљу развило се питање избора богослужбеног језика Српске Православне Цркве.[31] Предлагане су три могућности: рускословенски, српскословенски и српски народни језик. Највиши органи Српске Православне Цркве нису били за потпуно одбацивање традиционалног богослужбеног језика – рускословенског односно црквенословенског. Реферат митрополита загребачког др Дамаскина (Грданичког) Светом Архијерејском Синоду и Сабору из 1963. године[32] био је основ за одлуку Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве из 1964. године којом је допуштено увођење извесног броја молитава на српском језику у богослужење. У данашњој пракси богослужење се одвија како на црквенословенском, тако и на српском језику тако да се у неким црквама уз црквенословенски текст појања

[27] Вид. у новијим радовима који су везани за ову проблематику, Ранковић 2006: 299–305.

[28] Ранковић 2011: 330–336.

[29] Ђорђић 1931: 236.

[30] Ранковић 2006: 305.

[31] Кончаревић 1997: 197–211.

[32] Грданички 1963: 259–264.

изговара на народном језику текст молитава, негде се цела служба одвија на црквенословенском, негде пак само извесне молитве прозвуче на савременом српском језику, а каткад се може зачути и појање преведених црквених песама.

Литература:

Антоновић, М. „Евангелизација Србије у средњем веку до Св. Саве", у: Д. Бојовић (ур.), *Свети цар Константин и хришћанство*. Међународни научни скуп поводом 1700. годишњице Миланског едикта 31. мај – 2. јун 2013. Том 1, Ниш: Филозофски факултет, 2013, 565–581.

Богдановић, Д. „Почеци српске књижевности", у: С. Ћирковић (ур.), *Историја српског народа*, књ. прва, Београд: Српска књижевна задруга, 1981, 212–229.

Грданички, Д. „О употреби српског језика у нашем богослужењу", *Гласник СПЦ*, 7, 1963, 259–264.

Грковић-Мејцор, Ј. „Диглосија у старосрпској писмености", у: *Списи из историјске лингвистике*, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2007, 443–459.

_____. „О формирању српске редакције старословенског језика", у: *Ђурђеви Ступови и Будимљанска епархија*, Беране: Епископија Будимљанско-никшићка: Полимски музеј Беране; Београд: Филозофски факултет, Институт за историју уметности: ЈП Службени гласник: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2011, 43–51.

Ђорђић, П. „Карактеристика савременог изговора нашег црквеног језика", *Богословље*, VI/3, 1931, 236–245.

Живковић, Т. *De Conversione Croatorum et Serborum. Изгубљени извор Константина Порфирогенита*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2013.

_____. *Портрети српских владара (IX–XI век)*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2006.

Јанковић, М. „Епископије Српске цркве 1220. године", у: В. Ђурић (ур.), *Сава Немањић – Свети Сава: историја и предање*, Београд: САНУ 1979, 73–84.

Калић, Ј. „Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219. године", у: В. Ђурић (ур.), *Сава Немањић – Свети Сава: историја и предање*, Београд: САНУ, 1979, 27–53.

Коматина, И. *Држава и црква у српским земљама од X до XIII века*, Београд: Историјски институт, 2016.

Коматина, П. „О бугарско-српској граници у IX и X веку", *Зборник радова Византолошког института*, LII, 2015, 31–42.

_____. *Константин Порфирогенит и рана историја Јужних Словена*, Београд: Византолошки институт САНУ, 2021.

_____. *Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I*, Београд: Византолошки институт САНУ, 2014.

Кончаревић, К. „Расправе о богослужбеном језику у Срба (1868–1969)", *Српски језик*, II/1–2, 1997, 197–211.

Младеновић, А. „Београдски митрополит Мојсије Петровић (1713–1730) и почетак стварања српског књижевног језика новијег времена", *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику*, XLVIII/1–2, 2005, 77–84 .

_____. „Напомене о српскословенском језику", *Зборник за филологију и лингвистику*, књ. XX/2, 1977, 1–21.

_____. „Нови радови Н. И. Толстоја из историје књижевног језика у Срба", *Зборник за филологију и лингвистику*, XXIII/1, 1980, 209–229.

Непознати писац. „Житије Ћирилово", у: Ђ. Трифуновић (прир.), *Ћирило и Методије*, Београд: Српска књижевна задруга, 1964, 43–119.

Пириватрић, С. „Ћирилометодијевске традиције и српске области пре постанка аутокефалне цркве у краљевству Немањића 1219. године", у: *Свети Ћирило и Методије и словенско писано наслеђе 863–2013*, Београд: Институт за српски језик САНУ, 2014, 103–124.

Ранковић, З. „Напомене о црквенословенском језику у Срба", *Црквене студије*, III/3, 2006, 299–305.

_____. „Црквенословенска ортоепска норма у нотним зборницима српског црквеног појања", у: Б. Шијаковић (прир.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 10, Београд: Православни богословски факултет, 2011, 330–336.

Станчев, К. Джурова, А. „Археографски белешки от Националната библиотека в Атина", *Староблгарска литература*, 9, 1981, 33–75.

Трифуновић, Ђ. *Ка почецима српске писмености*, Београд: Откровење, 2001.

_____. *Стара српска књижевност: основе*, Београд: Филип Вишњић, 1995.

Ћирковић, С. „Образовање српске државе", у: С. Ћирковић (ур.), *Историја српског народа*, књ. прва, Београд 1981, 141–155.

_____. „Православна црква у средњовековној српској држави", у: *Српска православна црква 1219–1969. Споменица о 750-годишњици аутокефалности*, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1969, 35–51.

ZORAN RANKOVIĆ
University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology

THE HISTORICAL COURSE OF THE LITURGICAL LANGUAGE OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH

Summary

The intention of this paper is to present the historical course of the liturgical language of the Serbian Orthodox Church. Serbs received Slavic worship in the first literary language – Old Slavonic – during the 10th or early 11th century. Serbs could only pronounce the Slavic language they received with Slavic worship in the spirit of their national language. That was the beginning of the Serbianization of the oldest language of the church of the Slavs in the Serbian–speaking area, i.e. the Serbian recension of the language of the church, the so–called Serbo–Slavonic language, began to be created. This Serbian ecclesiastical and literary language was in use by Serbs until the middle of the 18th century. After the great migration of Serbs under Arsenij III Carnojevic in 1690 and the move to the regions in the north of the Sava and the Danube, there was Serbian-Russian cultural cooperation and there was the opening of a Slavic school in Sremski Karlovci in 1726, and the Serbian-speaking environment acquired Russo–Slavonic language. In the Serbian language environment, the Russo-Slavonic language had been adapted to the Serbian language to a certain extent. In that way, the Serbian redaction of the Russo-Slavonic language, known to Serbs as the Church Slavonic Language, was created. In today's practice, worship occurs both in Church Slavonic and in Serbian.

Keywords: Serbian Orthodox Church, Old Slavonic Language, Serbian-Slavonic language, Church Slavonic language, Serbian Language, ecclesiastical worship.

МАРИНА МАТИЋ
Академија Српске Православне Цркве
за уметност и консервацију Београд
maticmarina@yahoo.com

УДК: *7.046.3:272-312.47(497.16)"17"*

БАРОКНА УМЕТНОСТ И ПРАВОСЛАВНИ ИДЕНТИТЕТ У БОКИ КОТОРСКОЈ У XVIII ВЕКУ

Сажетак: Бока которска у XVIII веку, под влашћу Млетачке републике, иако удаљена од великих православних центара, није била изолована средина. Изворна грађа указала је да су постојале сталне и вишезначне комуникације пре свега са главним српским православним центром у XVIII веку – Карловачком митрополијом – али и са православним заједницама широм Балкана и Русије. Те живе везе, прецизно потврђене изворима, биле су од суштинског значаја за одржање православне заједнице и српског идентитета у Боки которској, чији је центар био манастир Савина код Херцег Новог. Изградња нове Велике савинске цркве у XVIII веку, која је осмишљена као прва православна потпуно барокно уобличена сакрална структура у Боки которској, имала је далекосежан значај у локалној средини. Наиме, праћење барокних богословско-уметничких токова прихваћених у Карловачкој митрополији, тадашњем српском духовном центру, указало се као својеврстан модел очувања православног идентитета у мултикултуралној и мултиконфесионалној Боки которској под млетачком влашћу.

Кључне речи: Бока которска, XVIII век, барокна култура и уметност, православни идентитет, манастир Савина, Карловачка митрополија, млетачка управа.

У вредновању српске баштине из епохе барока неретко искрсавају озбиљни проблеми и неразумевања. Кроз пример који ћемо овде предочити, видеће се да је барокна уметност важан елемент српског културног наслеђа из XVIII века, као и да је барокна култура градивни део српског верског и етничког идентитета. Мултикултурална и мултиконфесионална локална средина Боке которске у XVIII веку[1] показаће се као погодан оквир за ово сагледавање.

Бока которска, заједно са Далмацијом, током готово читавог XVIII века, под млетачком влашћу, није имала православног епископа и одговарајућу црквену организацију.[2] У тим околностима, главна духовна упоришта постају манастири. За Далмацију су то били манастири Крка и Крупа, а за Боку которску манастир Савина. Доласком монаха из разрушеног манастира Тврдоша, у последњој деценији XVII века,[3]

[1] Матић 2016: 1101–1116.

[2] Шире о томе и борби за именовање српског епископа за Далмацију и Боку, те јурисдикцијама видети: Јачов 1981: 70–72; Матић 2016а: 159–182.

[3] Више о околностима око разрушења манастира Тврдоша и времена доласка тврдошких монаха на челу са архимандритом Радуловићем у Савину видети: Матић 2022: 28–33.

Савина оживљава и прераста у велико упориште духовног и културног идентитета православних у Боки.

У комплексним околностима, под туђинском влашћу, без српског епископа и црквене организације, под систематским верским притисцима које је дириговала римска Конгрегација за пропаганду вере (*Congregatio de Propaganda Fide*), опстанак православне српске заједнице на том простору није био једноставан.[4] У недостатку других упоришта, савинско братство се окреће Карловачкој митрополији, српском духовном центру у XVIII веку. Из тих веза, о којима сазнајемо из богате архивске грађе,[5] изникла је барокна концепција Велике цркве манастира Савине. То је први пример православног храма у Боки которској у коме је систематски и доследно спроведен барокни концепт, и у архитектури и у сликарском програму.

Савинска Велика црква саздана је од камена, према градитељској традицији тог поднебља, са елементима својственим јужнојадранској регији. Међутим, архитектонски идејни концепт са аксијално постављеним звоником на западном прочељу Велике цркве, као и декорисање тамбура куполе слепим аркадама ослоњеним на слободне колонете, био је потпуно несвојствен овој приморској средини (сл. 1).[6] Истовремено, познато је да је аксијално постављање звоника у црквама северно од Саве и Дунава, те готово у свим фрушкогорским манастирима, био обавезан елемент у барокној епохи.[7] Тај елемент, дакле, први пут је у Боку дошао управо са савинском Великом црквом. Такође, поменута декорација тамбура куполе са слепим аркадама ослоњеним на слободне колонете, што видимо у Савини (сл. 2), опет се претходно јавља у фрушкогорским манастирима Новом Хопову и Привиној глави, као и на иришкој Цркви Светог Николе (сл. 3). Таква декорација потпуно је непозната у локалној средини Боке которске, као и читаве источне обале Јадрана.[8]

Барокни модел остварен је и на иконостасу Велике цркве манастира Савине. Свештеник Симеон Лазовић, са сином Алексијем, насликао је на високој барокној прегради 66 икона у периоду 1795–1797. године.[9] Симеон Лазовић започиње свој уметнички опус као зограф стасао на поствизантијском наслеђу, а временом прихвата савремене барокне моделе.[10] Савински иконостас је иконографски у потпуности остварена барокна уметничка целина, иако технички одаје недовољно школованог занатлију.[11] Предочена форма била је неопходна у повезивању тадашњег барокног културног и уметничког модела, већ увелико прихваћеног у Карловачкој митрополији, са датим околностима, потребама и жељеним ефектима у локалној

[4] О томе нарочито видети: Matić 2016: 106–119; Matić 2020: 112–130.

[5] Комплетније о тим и другим везама, као и о путовањима савинаца видети: Матић 2017: 267–283; Matić 2018: 78–91; Матић 2019: 177–183.

[6] Matić 2015: 181–190, 192–193.

[7] Кулић, Срећков 1994: 16; Матић 2007: 324–325.

[8] Ђурић 1973: 18; Медаковић 1978: 45; Matić 2015: 192–194.

[9] О томе сведочи уговор: Миковић 1930: 124–125.

[10] О Симеону и Алексију Лазовићу више видети: Медаковић 1976: 271–281; Медаковић 1978; Вујовић 1986: 194; Милосављевић 1990; Станић 1992: 229–261; Тодић, I, II, 2013: 24–34, 129–130; Матић 2017а: 171–183.

[11] Матић 2019а: 787–804; Матић 2022: 230–311.

средини.[12] Преживеле форме поствизантијске уметности, до тада претежно присутне у православним храмовима Боке кроз ликовне програме Бококоторске сликарске радионице,[13] нису више могле да пруже одговарајући идентитетски ослонац. Барокна струјања, која свесрдно протежира Карловачка митрополија,[14] захтевала су и нове формуле визуалног идентитетског препознавања. Ова култура и уметност, иако и сама пуна традиционалних елемената,[15] сада се намеће као нова парадигма из духовног средишта. Савинци те импулсе препознају и остварују у обликовању своје нове Велике цркве. На тај начин идентитетски се саображавају са својим удаљеним духовним Сионом и опстају у датим околностима.

Стога, интересантно осмишљени структурални и ликовни спој Велике цркве, концепцијски несвојствен тадашњем приморском уметничком току, има веома јасно профилисане циљеве. У заштити и потврди свог етничког и верског припадништва, у околностима одсуства државе и црквене организације и под страном влашћу, било је неопходно пратити актуалне барокне моделе тадашњег српског духовног центра, Карловачке митрополије. Свакако да је барок православних у Боки требало прилагодити свести, околностима, географским, друштвеним и културолошким стремљењима локалне средине. Зато је направљен инвентиван и функционалан спој, без слепог подражавања нових, страних токова присутних и у локалној средини, али и уз превазилажење рустичних и конзервативних стереотипа претходних епоха. Тако схваћен барок и у Карловачкој митрополији постаје пример за очување идентитета под туђинском влашћу, што савинско братство, у сличним околностима, препознаје.

Идентитет јесте основа мултикултуралних средина, па и Боке которске. Мултикултуралност подразумева јасне ентитете који се перихорески (*περιχώρησις*) прожимају, али не сливају у безличну, аморфну целину, као што је тенденција у нашем времену. У том прожимању јасно се распознају различити идентитети елемената, културних модела, епоха, али они, спојени на домишљате начине, чине нову креативну творевину, симбол мултикултуралности који обележава једно време и простор.

Хармонија, креативност и иновативност идејног концепта савинске Велике цркве биће убрзо парадигматски примењени на локалном подручју, што потврђују архитектонски облици цркава Светих Петра и Павла у Рисну, Светог Луке у селу Гошићи у Кртолима, Свете Тројице у Кутима, Светог Јована Крститеља у Богишићима (сл. 4), Свете Госпође у Радовићима, Ризе Богородичине у Бијелој (сл. 5), Свете Недјеље у Јошицама... Сличан прототипски значај имао је и пикторални програм савинске Велике цркве, те је Алексије Лазовић у годинама које следе био ангажован за сликање иконостаса у још неколико цркава на истом подручју, попут Светих Сергија и Вакха у Подима (1804) и Светог Николе у Баошићима (1806),[16] Цркви Ризе Богородичине у Бијелој (1832), Цркви Рођења Богородичиног у Бијелој.

Дакле, јасно нам се указује да је смишљено прихваћени барок код православних

[12] Матић 2018а: 75–92.

[13] Berić 1955: 269–303; Томић 1957; Мијовић 1960; Вујичић 1991: 109–113; Ракић 2006: 213–240; Живковић 2012: 163–190; Тодић 2013, I, 184–190; Stošić 2014: 187–202; Матић 2017б: 703–715.

[14] Тимотијевић 1996: 31.

[15] Maravall 1986: 126–145.

[16] Матић 2020: 31–39.

у Боки которској имао јасан циљ: очување идентитета у сложеним историјским околностима XVIII века.[17] То није био модел одступања од традиције, изневеравање наслеђа, већ препознавање новог темеља опстанка и права на слободу у будућности. Прошлост је морала бити осавремењена и ближа тадашњем тренутку, свести, околностима, друштвеним и културним стремљењима, са којима су се српске средине неминовно суочавале. Стога, уколико желимо да на правилан начин сагледамо и вреднујемо барокну уметност, онда је морамо неизоставно ставити у контекст времена и простора у којима се развијала. Поређења ишчупана из тог контекста и неадекватно третирана, без разумевања историјског тренутка у којем је дело настало, не могу дати праву представу о улози, смислу, делотворности и ангажованости одређеног културног и уметничког модела, у овом случају барока.

Литература:

Berić, D. „Nekoliko ikona bokeljskih slikara Dimitrijevića-Rafailovića", *Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji*, 9, 1955, 269–303.

Вујичић, Р. „Иконописна дјела бококоторских сликара у манастиру Пиви", у: Ј. Бојовић (ур.), *Четиристо година манастира Пива*, Зборник радова, Титоград: Историјски институт СР Црне Горе; Београд: Стручна књига, 1991, 109–113.

Вујовић, Б. *Уметност обновљене Србије 1791–1848*, Београд: Просвета, Републички завод за заштиту споменика културе, 1986.

Ђурић, Ј. В. „Манастир Савина", *Бока*, 5, 1973, 7–21.

Живковић, М. „Иконе бококоторског сликара Димитрија у манастиру Дубочици код Пљеваља", *Саопштења*, XLIV, 2012, 163–190.

Јачов, М. „Правни саветници при млетачкој влади о православнима у Далмацији и Боки Которској", *Споменик*, 122, 1981, 70–72.

Кулић, Б. Срећков Н. *Манастири Фрушке горе*, Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе; „Прометеј", 1994.

Матић, В. „Барокно градитељство Срема", у: М. Матицки (ур.), *Срем кроз векове: слојеви култура Фрушке горе и Срема*, Зборник радова, Београд: Вукова задужбина: Институт за књижевност и уметност; Беочин: Огранак Вукове задужбине, 2007, 321–380.

Матић, М. „Мултикултуралност и мултиконфесионалност у Боки Которској у XVIII веку", *Етноантрополошки проблеми*, 4, 2016, 1101–1116.

_____. „Борба за Далматинско-бокељску епископију у XVIII веку", *Историјски часопис*, 65, 2016а, 159–182.

_____. „Везе манастира Савине с Русијом у 18. веку и њихов утицај у Боки Которској", *Зборник Матице српске за друштвене науке*, 162/2, 2017, 267–283.

_____. „Сликарски радови Алексија Лазовића у манастиру Савина", *Саопштења*, XLIX, 2017а, 171–183.

_____. „Радови сликарске породице Димитријевић-Рафаиловић у манастиру Савина", *Црквене студије*, 14, 2017б, 703–715.

_____. „Барокна хијеротопија Велике цркве манастира Савина: сакрална реторика и идентитет", *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, 46, 2018а, 75–92.

_____. „Путне исправе монаха манастира Савина из 18. века", *Српске студије*, X, 2019, 177–183.

[17] Детаљно о томе видети: Матић 2022: 21–167.

_____. „Теолошко-симболичке аналогије прилазног дела иконостаса Велике цркве манастира Савина", *Црквене студије*, 16/2, 2019а, 787–804.

_____. „Две престоне иконе из Цркве светог Николе у Баошићима (Херцег-Нови)", *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, 48, 2020а, 31–39.

_____. *Манастир Савина у XVIII веку – православни идентитет и млетачка власт*, Подгорица–Цетиње–Београд: Матица српска, Друштво чланова у Црној Гори, Митрополија црногорско-приморска СПЦ, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2022.

Медаковић, Д. „Сликарска породица Лазовића", у: П. Влаховић (ур.), *Сеоски дани Сретена Вукосављевића III*, Зборник радова, Пријепоље: Самоуправна интересна заједница основног образовања општине; Нови Сад: Просвета, 1976, 271–281.

_____. *Манастир Савина – Велика црква, ризница, рукописи*, Београд: САНУ, 1978.

Мијовић, П. *Бококоторска сликарска школа XVII–XIX вијека, зограф даскал Димитрије*, Титоград: Историјски институт НР Црне Горе, 1960.

Миковић, Д. „О иконостасу Св. Успенског манастира Савине", *Гласник Српске право православне патријаршије*, 8, 1930, 124–125.

Милосављевић, Д. *Заоставштина сликарске породице Лазовића*, Прибој: Радnички универзитет „Пиво Караматијевић", 1990.

Ракић, З. „Бококоторски сликар Димитрије и манастир Морача", у: Б. Тодић, Д. Поповић (ур.), *Манастир Морача*, Зборник радова, Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006, 213–240.

Станић, Р. „Сликарска заоставштина Симеона и Алексија Лазовића у Дечанима", *Саопштења*, XXIV, 1992, 229–261.

Тимотијевић, М. *Српско барокно сликарство*, Нови Сад: Матица српска, 1996.

Тодић, Б. *Српски сликари од XIV до XVIII века*, том I и II, Нови Сад: Платонеум, 2013.

Томић, Г. *Бококоторска иконописна школа XVII–XIX век*, Београд: Народни музеј, 1957.

Maravall, J. A. *Culture of the Baroque – Analysis of a Historical Structure*, Manchester: Manchester University Press, 1986.

Matić, M. „Architectural Forms of the Savina Monastery Big Church", in: S. Brajović (ed.), *Beyond the Adriatic Sea: A Plurality of Identities and Floating Boarders in Visual Culturei*, Collection of scientific papers, Novi Sad: Mediteran, 2015, 173–200.

_____. „Bishop Savatije Ljubibratić under the Auspices of the Republic of Venice (1687–1716)", *Истраживања*, 27, 2016, 106–119.

_____. „Travels of the Savina Monastery Monks in the 18th Century and Their Objective and Role in the local Community of the Bay of Kotor", *Istraživanja*, 29, 2018, 78–91.

_____. „Bishop Nikodim Busović and Uniatism in late seventeenth and early eighteenth century Dalmatia and Boka", *Istraživanja*, 31, 2020, 112–130.

Stošić, Lj. „The Bay of Cattaro (Kotor) School of Icon-Painting 1680–1860", *Balcanica*, XLV, 2014, 187–202.



Сл. 1. Велика црква манастира Савине (1777–1797)



Сл. 2. Тамбур куполе Велике цркве манастира Савине



Сл. 3. Тамбур купола Цркве Светог Николе у Иригу (1732) и манастира Привина глава (1741–1760)



Сл. 4. Црква Светог Јована Крститеља у Богишићима (звоник, 1861)



Сл. 5. Црква Ризе Богородичине у Бијелој (звоник, трећа деценија XIX века)

MARINA MATIĆ
Academy of Serbian Orthodox Church
for Fine Arts and Conservation

THE BAROQUE ART AND ORTHODOX IDENTITY IN BOKA KOTORSKA IN THE 18TH CENTURY

Summary

Boka Kotorska in the 18th century, under the rule of the Republic of Venice, was not an isolated environment although it was far from large Christian Orthodox centers. The source material indicated that there were constant and ambiguous communications, first of all, with the main Serbian Orthodox center in the 18th century – the Metropolitanate of Karlovci – but also with Orthodox communities throughout the Balkans and Russia. Those living ties, precisely confirmed by the sources, were of essential importance for maintaining the Orthodox community and Serbian identity in Boka Kotorska, whose center was the Savina Monastery near Herceg Novi. The construction of the new Great Church of Savina in the 18th century, the first fully baroque-shaped Orthodox sacred structure in Boka Kotorska, had a far-reaching significance in the local community. Namely, following the baroque theological and artistic currents accepted in the Metropolitanate of Karlovci, the Serbian spiritual center at the time, emerged as a kind of a model for the preservation of Orthodox identity in the multicultural and multi-confessional Boka Kotorska under Venetian rule.

Keywords: Boka Kotorska (The Bay of Kotor), 18th century, Baroque culture and art, Orthodox Christian identity, the Savina Monastery, the Metropolitanate of Sremski Karlovci, Venetian rule.


ЦИИ • ФФУНС
MMXV

ПЕРСИДА ЛАЗАРЕВИЋ ДИ ЂАКОМО
Универзитет у Пескари
persida.lazarevic@unich.it

УДК: *929 Venedikt Kraljević"18"*

АРХИВСКЕ УЗГРЕДНИЦЕ О ВЕНЕДИКТУ КРАЉЕВИЋУ

Сажетак: У овом раду се приноси и анализира неколико докумената из Државног архива у Венецији у вези са Венедиктом Краљевићем (1765–1862), православним епископом у Далмацији. Ради се о прилогу који се односи на први талас систематског спровођења унијаћења православних у Далмацији у првој половини XIX века. Венедикт Краљевић је историјски чинилац *Православне Далмације* (1901) епископа Никодима Милаша, али истовремено и литерарни јунак трију животописа из Далмације – архимандрита Герасима Зелића (1823, 1897, 1898, 1900), протосинђела Кирила Цвјетковића (1898) и синђела Спиридона Алексијевића (1904–1906). Овом приликом документи употпуњују слику о Краљевићевом боравку у Италији, конкретно у Падови и у Венецији где је побегао после атентата (1821) од стране Далматинаца и где је остао до краја живота.

Кључне речи: Венедикт Краљевић, унијаћење, Венеција, XIX век.

Историјски и књижевни чинилац српске културне и црквене прошлости у Далмацији епископ Венедикт Краљевић (1765–1862) оставио је за собом доста тајновитости и на историји нашег друштва, Цркве и књижевности остаје да и даље проучава његово присуство у повести Срба. Краљевић је историјски чинилац *Православне Далмације* (1901)[1] епископа Никодима Милаша, али истовремено и литерарни јунак[2] трију животописа из Далмације: *Житија* (1823, 1897, 1898, 1900)[3] архимандрита Герасима Зелића (1752–1828), *Автобиографије* (1898)[4] протосинђела Кирила Цвјетковића (1791–1857) и списа синђела Спиридона Алексијевића (1769–1841) *Споменак Милорадов* (1904–1906)[5].

Краљевић, рођен у околини Солуна, настојао је после оснивања Далматинске епархије 1808. да буде постављен за епископа далматинског. Почетком наредне године поднео је молбу генералном провидуру Далмације Винченцу Дандолу (Vincenzo Dandolo, 1758–1819) да буде именован за далматинског епископа, што је Наполеон и учинио 26. марта 1810. До поновне хабзбуршке окупације Далмације 1813, Краљевић је одговорно вршио своју дужност.[6] Те године је установио конзисторију у Шибенику и донео одлуку о отварању свештеничког семинара. Кад је дошло до слома француске

[1] Милаш 1901; в. и: Милаш 1989.
[2] Иванић 1989: 294; Лазаревић Ди Ђакомо 2007.
[3] Зелић 1988.
[4] Цвјетковић 2004.
[5] Алексијевић 1990.
[6] Милаш 1901: 484; Радосављевић 2014: 369.

власти у Далмацији и кад је 1813. Далмација постала аустријска провинција, аустријски двор је Краљевићу доделио издржавање, али га није формално признао за законитог епископа. Признање је стекао приликом свог боравка у Бечу 1818–1819, где је водио разговоре о унији и о отварању семинарије са гркокатоличким професорима из Галиције. Том приликом било је говора о тзв. *Пројекту*, у вези с којим је изнета идеја да се сједине „у савршено јединство" Грчка Црква у провинцијама Далмацији, Албанији и Истри са латинском, уз очување сопствених обреда.[7] Тај пројекат је предвиђао да се млади свештеници шаљу на Конвикт у Беч, а да се у Далмацији отвори „Сјемениште" у коме би радили учитељи из Галиције који знају српски језик.[8] У децембру 1819. унијатски свештеници су стигли у Задар и међу православним Далматинцима проширила се вест да се Краљевић поунијатио.[9] Намере су убрзо разоткривене, народ је почео да се жали и да се буни, прво у Шибенику а затим у целој Далмацији, па је 10. маја 1821, на први дан Духова, пуцано на Краљевићеве кочије јер су атентатори мислили да је он у њима. Убијен је, међутим, унијатски каноник, професор моралне и пасторалне теологије Алексеј Ступницки, а тешко рањен заповедник града пуковник Николаус Гример (Nikolaus Grimmer).[10] Након ислеђивања за атентат је окривљен Кирил Цвјетковић. Он је издржавао казну у истражном затвору у Шибенику прве четири године, а потом је осуђен на двадесет година затвора у Градишци у Славонији.[11]



Сл. 1. Ђован Франческо Локатели (Giovan Francesco Locatelli), Венедикт Краљевић (1844)

[7] *Прейиска* 1863: s.p. Радосављевић 2014: 375.
[8] Milutinović 1973: 18, 23.
[9] Слијепчевић 1991: 528–529.
[10] Vlačić 1934: 53–58.
[11] Цвјетковић 1898: 242; Комар 2008: 74.

Дан после атентата епископ Краљевић је напустио Шибеник и отишао у Задар, „где се под окриљем хабзбуршке администрације за Далмацију осећао сигурније".[12] Након две године, 23. маја 1823, Краљевић је обавестио задарског пароха Спиридона Алексијевића да одлази у Италију на лечење и да му поверава управу над Епархијом. Прво је боравио у Падови (и оданде се дописивао са Спиридоном Алексијевићем[13]), а затим је прешао у Венецију и у њој се трајно настанио 1824. И даље је управљао Епархијом преко Алексијевића, и тако је остало до 29. децембра 1828, кад је пензионисан и кад му је одређена пензија од 3.000 флорина годишње.[14] У биографским наговештајима из 1851. о Венедикту Краљевићу стоји да је у Венецији живео у миру, поштован од својих сународника:

Prescelta Venezia vi piantò sua stanza lieto di condurre nella pace il restante de' suoi giorni, nella cortesia cittadina, nella stima, nel rispetto, e nelle attenzioni che gli tributano i suoi connazionali i quali gioiscono di ammirare da vicini i pregi di quel Venerando Soggetto che tenne tanta parte, e così interessante nei fasti odierni della loro Chiesa.[15]

У Венецији је Краљевићу, овом „проблематичном левантинцу"[16] који је становао у сестјеру (зони) Кастело (Castello),[17] било одобрено да служи у грчкој Цркви Св. Ђорђа[18] коју су посећивали не само Грци већ и православни Срби, већином пореклом из Далмације. Чињеница да су Срби били бројни стварала је незадовољство међу Грцима, тим пре што су млетачке власти желеле да преименују грчку заједницу у „Scuola di San Nicolo e Chiesa de miser San Zorzi della nazion greca e serva" (Школа Св. Николе и Црква Св. Ђорђа грчког и српског народа).[19] Срби који су живели у Венецији посећивали су грчку Цркву Св. Ђорђа, која је служила за верске потребе православних. Међутим, овај елемент није оправдао њихово учешће у грчком братству, јер православље тада није било званично призната карактеристика школе. После пада Млетачке републике 1797. године, нови историјски чиниоци условљавали су опадање грчког братства. Ова ситуација је поново погодовала приливу припадника словенског порекла. Наиме, непосредно пре пада Млетачке републике, практично од 1776. године, почели су да се региструју уписи Срба у православно братство ове грчке цркве. Правилником из 1820. искључен је упис Словена, али након реалног запажања из 1863. да чланови грчке заједнице нису били довољни за формирање каптола Четрдесеторице, донета је одлука не само да се дозволи упис Словена већ и да им се гарантује право да могу да буду изабрани у разне положаје братства. У сваком случају, српско учешће у новије доба не може се поредити са оним из XVI века, на пример, па

[12] Радосављевић 2014: 379.

[13] Милаш 1901: 525.

[14] Слијепчевић 1991: 538.

[15] Cipro 1851: 15: „Кад је изабрао Венецију, ту је начинио своје боравиште, срећан што ће остатак својих дана провести у миру, у грађанској учтивости, у поштовању, и у пажњи коју му поклањају његови сународници, који се радују дивећи се изблиза заслугама тога Преподобног Човека који је имао тако велику и занимљиву улогу у данашњој слави њихове цркве" (прев. П. Л.).

[16] Радонић 1950: 619.

[17] Тачније: Calle dei Greci nella Parrocchia di S. Giovanni in Bragora, Castello, 3418.

[18] Петрановић 1863: 142–143.

[19] Moschonas 2002.

се период од 1500. до 1557. може сматрати достојним да се назове „херојском епохом суживота Грка и Срба",[20] током које је активност Срба на политичком и економском плану била одлучујућа. У периоду од 1724. до 1866, међутим, ситуација се променила: од 37 Срба у оквиру грчке православне заједнице, њих 30 били су Далматинци, 5 их је било из Црне Горе и један из Босне. Дакле, Срби су обично долазили са далматинског приморја, које је остало под млетачком влашћу до 1797. године, и одржавало млетачку традицију до данас. Њихов долазак у Венецију је практично личио на путовање од провинције до метрополе.[21]

Проблем је у Млецима, као уосталом и у Трсту, стварао етник „Грк" који су власти и администрација, сходно тадашњим обичајима, примењивали како на етничку заједницу Грка, тако и на верску скупину православаца, па су не тако ретко Словени, осим што су одређивани као Илири (католичке и грчке/православне вере), били дефинисани и као „Грци" јер су били „грчке вере". Четрдесет година после тршћанског раскола, кад су се православни Грци и Срби поделили и сваки је од тада имао своју цркву, и даље су у Венецији Србе одређивали да су грчке националности и вере: „nostri nazionali, trà i quali molti Illirici di rito Greco".[22] Стога кад је Краљевићу било одобрено да врши службу у грчкој цркви у Венецији, дошло је до проблема и негодовања од стране Грка. Како стоји у „Кратком објасненију стања православне цркве у Далмацији" у *Преписци о унији далматинског епископа Венедикта Краљевића са аустријским правителством*: „У Млецима долазио би он у православну цркву, па би читао верују и отче наш негда грчки, а негда славјански. Грци су мислили да је Србин, јер није знао добро грчки, а Срби су држали да је Грк јер није добро знао српски".[23] Представници Грка у Венецији су 11. априла 1824, дакле ни непуних годину дана по Краљевићевом доласку у Венецију, поднели хитан захтев властима у Венецији у коме су истакли да разоткривају „ненадлежну претензију монс. Краљевића, епископа Далмације и Албаније, чија се ургентност објашњава тиме да у њиховој Цркви Св. Ђорђа у овом Граду жели да понтификативно прослави Свету Васкршњу Литургију и траже се мере да се избегне скандал и неред који би настао из такве емергентне ситуације".[24]

У Државном архиву у Венецији налазе се писма која употпуњују слику о Венедикту Краљевићу у Венецији (и Падови) и која се односе на период од његовог доласка у Италију до пензионисања. У тим писмима учестало је како финансијско питање које га је бринуло, тако и његова брига за свог секретара. Венедикт Краљевић је првобитно имао за секретара Андрејa Руђерија (Andrea Ruggeri/Ruggieri),[25] банковног и финансијског асесора,[26] од кога је вероватно потекла прва сугестија о

[20] Mavroidi 1983: 516.

[21] *Ibid*. 519.

[22] AIEV, A 3 K 14, ff. 34r–35r.

[23] *Преписка* 1863: s. p.

[24] *Ibid*. „Istanza urgente e risservata delli sottosegnati rappresentanti della Nazione Greca in questa Città espongono l'incompetente pretenzione di Mons. Kraglievich Vescovo di Dalmazia ed Albania, imperiosamente spiegata di voler nella loro Chiesa di S. Giorgio in questa Città pontificalmente celebrare la funzione della Ssma Pasqua e domandano provide misure onde evitare lo scandalo e il disordine che da tale emergente va a derivare".

[25] Алексијевић 1990: 67–68; Милаш 1989: 497.

[26] Pederin 2004: 163.

прихватању уније.[27] Потом је функцију секретара вршио његов син Марко (Marco) Руђери (1796–?), с којим је Краљевић 1818. отишао Беч (путовање је било тајно), кога управо и помиње у писму из Падове, и за кога је Кирил Цвјетковић казао да је „син лукавог демона, посвећен врагу от врх главе до дно пете".[28]

Следећа три писма из 1825. године (21. 4, 14. 6. и 7. 7) која је Краљевић послао из Падове, указују на неколико чињеница: пре свега да је вероватно 1825. Краљевић и даље боравио у Падови, где је могао да се лечи, јер се види да му је проблематично да шаље неког у Венецију да подиже његов чек па тражи да му се новац шаље стално у банку у Падови. Друго, да је очита Краљевићева преокупација у вези са сопственом финансијском ситуацијом, па спецификује до које је исплате дошло и какви су проблеми са исплатом у Централној банци у Венецији. Сва три писма су упућена гувернеру регије Венето у оквиру Ломбардијско–венетског краљевства, Карлу Боромеу д'Инцагију (Carlo Borromeo d'Inzaghi, 1777–1856), који је на тој функцији био од 1820. до 1826. године.

A Sua Sacra Imperiale R. Appostolica Maestà
Supplicazione
Dell'umile vescovo del rito greco di tutta la Dalmazia Bocche di Cattaro ed Istria, con cui implora che durante la sua stazione in Italia gli siano pagati gli suoi appuntamenti dalla Cassa Centrale di Venezia mediante traslato da verificarsi da quella di Zara, dappocchè col modo che fin ora ebbe questi, per privati canali, oltre che di molto soffre il suo ecconomico, s'altera anche la salute sua[.]

Sacra Imperiale Reale Appostolica Maestà

La stazione dell'Italia, diversa molto da quella della Dalmazia, ha sbilanciato oltremodo il mio economico, perché li mensili miei appuntamenti mi giungono spezzati e per privati canali, essendo chè dalla Cassa di Zara mi vengono pagati.

Qualche volta, mio malgrado, ho veduto pesilitante il mio decoro dovuto al carattere, di cui sono insignito, e la mia salute alterata.

Supplico riverentemente la Sacra I.R. Appostolica Maestà Vostra di degnarsi ad abbassare uno sguardo sulla sittuazione d'un disgraziato vescovo, lontano dalla propria Diocesi, e di begninamente ordinare che fintanto che sarà durevole la mia stazione in Italia, i miei appentamenti mi siano pagati dalla Cassa Centrale di Venezia, mediante trilato da verificarsi da quella di Zara. Grazie.

Padova 21 aprile 1825

Di Vostra Sacra I.R. Appostolica Maestà

Suddito fedelissimo
l'umile Vescovo del rito greco
de' tutta la Dalmazia
Benedetto Kraglievich[29]

[27] *Ibid*. 161; Лазаревић Ди Ђакомо 2007: 187.

[28] Цвјетковић 1898: 201; в.: *Прѣписка* 1863: s. p.

[29] ASV: 913. Pres. Gov. 468 [V. 8/22]:
„Његовом светом царском к. апостолском величанству
Молба
Понизног бискупа грчког обреда целе Далмације, Боке которске и Истре, чиме моли да за време његовог

Eccelenza!

Nell'atto di riscontrare il ricevimento della venerata lettera di V.E. mi fò un dovere di attestare la più sentita riconoscenza per la cortese sollecitudine, con cui l'E.V. si è compiaciuta di farmi consapevole, che l'Eccelsa Aulica Camera si è degnata di ordinare, che il pagamento del mio assegno mi sia fatto dalla Cassa Centrale di Venezia.

Supplico l'E.V. a volere accogliere i più vivi miei ringraziamenti per questo tratto di esuberante bontà.

Contemporaneamente mi do l'obbligo di prevenire l'E.V. d'avere io riscosso tutto l'assegno di Maggio p.p. e di avere coi primi del corrente spedito una mia quietanza a Zara pella riscossione di quella di Giugno. Appena ricevuta per la rispettabile lettera di V.E. ho sospeso quest'ordine al mio commissionato, ma non potrei assicurare d'averlo fatto in tempo, prima cioè che questi abbia riscosso dalla Cassa di Zara l'assegno summentovato.

Colgo avidamente anche questa occasione per rinnovare all'E.V. le proteste della mia profonda stima, e venerazione.

Di V.E.
Umilissimo Devotissimo Servo
BKraglievich Vescovo

Padova lì 14 giugno 1825.
A.S.E. il Sig.r C. de Inzaghy
Governatore della Provincia Veneta ecc. ecc.
Venezia[30]

боравка у Италији његова примања буду исплаћена у Централној банци у Венецији трансфером новца из банке у Задру, на начин као што је било до сада, приватним каналима, а поред економских мука, погоршава му се и здравље[.]

Свето царско краљевско апостолско величанство

Боравак у Италији, који се веома разликује од оног у Далмацији, изузетно је избалансирао мој економски положај, јер моји месечни дохоци стижу нередовно и приватним каналима, пошто ми се исплаћују у банци у Задру.

Понекад сам, нажалост, видео како ми се мења карактер, и како ми се здравље мења.

С поштовањем молим Ваше преосвећено царско краљевско апостолско величанство да се удостоји да обрати пажњу на ситуацију једног несрећног епископа, далеко од своје Епархије, и љубазно нареди да све док траје мој боравак у Италији, да ми се месечни дохоци исплаћују у банци у Венецији, преко трансфера новца из банке у Задру. Хвала.

Падова 21. априла 1825.

Вашег светог царског краљевског апостолског величанства

Одани поданик

смерни епископ грчког обреда

целе Далмације

Венедикт Краљевић" (прев. П. Л.).

[30] ASV: Pres. Gov. 468 [V. 8/22]:

„Екселенцијо!

Потврђујући пријем уваженог писма Ваше екселенције, имам дужност да потврдим најдубљу захвалност за љубазну бригу којом ме је Ваша екселенција удостојно обавестила да се Дворска узвишена комора удостојила да нареди да ми се исплати чек у Централној банци Венеције.

Преклињем Вашу екселенцију да прими моју најтоплију захвалност за овај израз изузетне љубазности.

Истовремено се обавезујем да саопштим Вашој екселенцији да сам подигао сав чек за мај и да сам почетком овог месеца послао признаницу у Задар за преузимање јунске исплате. Чим сам добио поштовано писмо Ваше екселенције, обуставио сам овај налог свом овлашћеном лицу, али не бих могао да гарантујем да сам то учинио на време, односно пре него што је овај подигао поменути чек у Банци у Задру.

Такође жељно користим ову прилику да поново упутим Вашој екселенцији отворену потврду мог дубоког поштовања и дивљења.

Падова, 14. јуна 1825.

Ваше екселенције

Eccelenza!

Autorizzato dalla rispettabile lettera dell'E.V. in data 30 giugno decorso N.° 1019/p.c., io ho già a quest'ora riscosso dall'I.R. Cassa Centrale di Venezia il mio assegno pel mese suddetto.

Grato oltremodo alla singolare bontà in cui l'E.V. si è compiaciuta interessarsi in questo affare, nell'atto che mi fò un dovere d'attestargliene la più viva riconoscenza, mi trovo in necessità d'implorare da V.E. il favore di poter da quì innanzi riscuotere l'assegno summentovato da questa R. Cassa Provinciale, anzicchè da quella di Venezia, onde evitare delle spese riflessibili, che mensilmente mi aggraverebbero, se dovessi spedire persona apposita a riscuoterlo dall'I.R. Cassa Centrale.

L'umanità e cortesia dell'E.V., e la ragionevolezza della domanda mia fondata speranza che V.E. si degnerà di rilasciare gli ordini opportuni affinchè pel corrente Mese io possa ritirare della R. Cassa di Padova il mio stipendio mensile.

[…]i più rispettosi ringraziamenti, mi onoro di ripeterle i sensi della profonda mia stima e venerazione.

Padova lì 7. luglio 1825

Dell'E.V.

umilissimo Dev=^{mo} Servo
BKraglievich Ves^{vo}

A. S.E il Sig. Conte de Inzaghy
Governatore della Provincia Veneta, ecc. ecc.
a Venezia[31]

Следеће писмо, такође из Падове, од 31. јула 1827. упућено је вицекраљу Краљевства Ломбардије – Венето грофу Францу Јозефу фон Саурауу (Franz Josef Graf von Saurau, 1760–1832), који је од 1823. преузео функцију директора Бечке дворске

Светог апостолског величанства
Господина К. де Инцагија
Гувернера Млетачке провинције итд. итд.
Венеција
Најскромнији и најоданији слуга
В. Краљевић епископ" (прев. П. Л.).

[31] ASV: Pres. Gov. 468 [V. 8/22]:
„Екселенцијо!
Овлашћен угледним писмом Ваше екселенције од 30. јуна бр. 1019, већ сам подигао у Централној банци у Венецији свој чек за поменути месец.
Изузетно захвалан на јединственој доброти с којом се Ваша екселенција удостојила и заинтересовала за ову ствар, док ми је дужност да вам потврдим своју најдубљу захвалност, истовремено имам потребу да замолим од Ваше екселенције услугу да могу од сада па на даље да подижем чек у овој Краљевској среској банци уместо у банци у Венецији, како бих избегао попратне трошкове, који би ми месечно отежавали стање, јер бих морао да шаљем одређену особу да га преузме у Царској краљевској централној банци.
Хуманост и љубазност Ваше екселенције, и разумност захтева […] и чини моју наду заснованом да ће се Ваша екселенција удостојити да изда одговарајућа наређења како бих ја за текући месец могао да подигнем своју месечну плату у Краљевској банци Падове.
Стога Вам унапред упућујем моју најискренију захвалност, и част ми је да Вам поново изразим своје дубоко поштовање и преданост.
Падова 7. јула 1825
Ваше екселенције
Свете апостолске екселенције господина грофа Де Инцагија
Гувернера Млетачког среза, итд. итд. у Венецији
најпонизинији и најоданији слуга
В. Краљевић епископ" (прев. П. Л..)

канцеларије (Wiener Hofkanzlei), у коме моли да се место другог помоћника Делегације Белуно омогући његовом секретару Марку Руђерију. Краљевић је веома узимао у обзир своје секретаре, па је Саурау већ 28. јануара 1821. писао цару Францу II о писму Марка Руђерија, члана делегације која се састала у Белуну на северу Италије, о сједињењу православних на бившем млетачком подручју и у Далмацији под влашћу шибенског епископа. Седиште православног епископа је требало да пређе из Шибеника у Млетке, а у Далмацији је требало да остане викар.[32] Овом приликом Краљевић показује велику бригу за свог секретара и за његову породицу, у нади да ће добити жељено место и одговарајућу плату:

A Sua Altezza Imperiale
Il serenissimo Arciduca Vicerè del Regno Lombardo Veneto

Il Vescovo del rito Grecco della Dalmazia Ragusa Bocche di Cattaro ed Istria,
Benedetto Kraglievich

Prega perché sia concesso il posto di 2° aggiunto di Delegazione a Marco Ruggeri segretario della Delegazione Provinciale di Belluno, era prima attaccato alla sua persona per ordine Sovrano –

Altezza Imperiale!

Sono vacanti due posti di 2° aggiunto di Delegazione; per ottenere uno de' quali ha inalzato il devoto suo concorso Marco Ruggeri Segretario della Delegazione Provinciale di Belluno. Questo ricorrente ch'ormai conta l'età d'anni 31, ha interrotto la sua carriera politico–amministrativa in Dalmazia, per essere stato nel 1819. per munificentissima Sovrana Risoluzione attaccata alla mia persona, onde coadjuvare alla sistemazione del Clero Greco, e delle Diocesi alla […] mia cura affidate.

Desso ha pienamente corrisposto le beneficentissime mire dell'Augusto Monarca, dimostrando zelantissimo attaccamento, ed attività indefessa; per il chè venne elementissimamente eletto al carico che attualmente copre, subitochè le insorte combinazioni resero inutile la di lui persona presso di me.

È figlio di un onorato e vecchio impiegato, che si acquistò de' meriti verso l'augusta Casa d'Austria, e che dovette soffrire privazioni d'impiego e de' diritto di cittadinanza pel suo attaccamento ad Essa nei trambusti di guerra, cui andò soggetta anche la sua patria nella scossa generale. È bisognoso, perché dopo la morte del padre rimasi privo delle poche sostanze di Famiglia; eppure pazientemente sostiene il grave passo dell'educazione dell'unico suo fratello, che deve tenere lontano da se, perché in Belluno non v'ha nè Liceo nè Università.

Conoscitore come sono più d'ogni altri di tutte queste verità, che non possono alcerto contradette, ma vièppiù avvalorate dallo steso Presidio del Governo della Dalmazia, io non posso ne devo, Altezza, essere indiferente nella situazione di questo degno impiegato, che sono certo, avrà saputo procurarsi la stima superiore anche come Segretario di Delegazione.

E quindi permetta l'Altezza Vostra Imperiale, ch'io caldamente e con tutto l'interesse preghi per lui, affinchè gli sia conferito il posto di 2° aggiunto di Delegazione, che implora; onde col sussidio così di 200 fiorini annui, che avrebbe in aumento dei 7000, di cui oggidì gode, possa veder compiuti i suoi voti per l'educazione del fratello, e servendo più da vicino l'augusto suo Sovrano rendersi sempre più meritevole della Clemenza sua grazia. Io poi ch'imploro per […] lui, con la più sentita sommossione. Sono

Padova lì 31 Luglio 1827

Di Vostra Altezza Imperiale
devotissimo, ossequissimo ed obbientissimo Servitore
Benedetto Kraglievich
Vescovo Greco[33]

[32] Pederin 2004: 168.

[33] ASV: Pres. Gov. 427, IV. 3/10:

Писмо од 9. септембра 1828. упућено је из Венеције и овом приликом грофу Фон Саурауу, коме Краљевић саопштава да му је потребно повећање плате јер су услови живота у Венецији високи и то му отежава боравак у граду у лагуни.

Eccelenza

Oltre l'evitamento fattomi dall'E.V. per ordini Superiori avuteli, ancor di più coscienza, dovere, salute mi obbligano alla Rinunzia del mio Vescovato. Vorrei metterla a piedi di Sua Maestà il graziosissimo mio Sovrano, e ch'ella fossele accompagnata da validitissima testimonianza e da' graziosissimo favorevole appoggio. Però è ch'io rivolgomi all'E.V., a cui supplico ferventemente, e in gran maniera mi raccomando di giovarmi, perché, oltre la propostami pensione di tre milla Fiorini, mi venga graziato dalla Clemenza Sovrana ancor di più quello di Franchi Cinquemilla, che coll'[…] dispaccio di Sua Eccellenza di Suprema Cancelleria e Ministro Conte di Saurau dal 4 Febbraio 1819 N° 170, in certo modo ad personam erami stato conceduto; essendo impossibile che coi soli tre mila Fiorini possa io vivere qui in Italia; imperciò la mal ferma salute mia che cresce illimitatamente la necessità della vita: l'uso della carrozza od anche il cavallo per scrittomi congiuntamente al voluto mio trasporto in Venezia per profittar di quel moto per […] dichiaratamente

„Његовом царском височанству
Премудром надвојводи, вицекраљу Краљевине Ломбардо – Венето
Епископ грчког обреда Далмације, Дубровника, Боке которске и Истре,
Венедикт Краљевић
Моли да место 2. заменика делегације буде додељено Марку Руђеријy, секретару покрајинске делегације Белуно, који је пре био уз њега по налогу владара.
Царско височанство!
Два места другог помоћника Делегације су упражњена; да би добио једно место Марко Руђери, секретар покрајинске делегације Белуна, пријавио се на конкурс. Овај [секретар] који је поднео захтев, који сада има 31 годину, прекинуо је своју политичко-административну каријеру у Далмацији, јер је 1819. године по највеликодушнијој сувереној резолуцији био додељен мени, да би помогао у организацији грчког свештенства и епархије поверене мојој бризи.
Он је у потпуности одговарао веома благотворним циљевима светог монарха, показујући веома ревносну привржености и неуморну активност; за коју је врло суштински изабран на функцију коју тренутно покрива, чим су настале околности учиниле да он не буде више мени користан.
Он је син угледног и старог службеника, који је стекао заслуге према величанственом двору Аустрије, и који је морао да претрпи да остане без посла и права на држављанство зато што је у ратном метежу, у коме се нашла и његова домовина, био везан [за Аустрију]. Он је у невољи, јер је после очеве смрти остао без малог породичног имања; ипак стрпљиво предузима озбиљан корак у образовању свог јединог брата, којег мора послати [на студије] даље од себе, јер у Белуну нема ни средње школе ни универзитета.
С обзиром на то да познајем све ове чињенице, којима се на неки начин не може супротставити, већ све више и више потврдити код истог Президијума Владе Далмације, не могу нити успевам, Ваше височанство, бити равнодушан према ситуацији овог достојног службеника, за кога сам сигуран да ће моћи да стекне највеће поштовање и као секретар делегације.
И зато дозволите, Ваше царско височанство, да усрдно и са свим својим занимањем молим за њега, како би му се дало место 2. помоћника Делегације, које он преклиње; да би уз субвенцију од 200 флорина годишње, што би представљало повећање од 7.000, колико данас добија, могао да види испуњење својих жеља у вези са образовањем свог брата, и да ближе служи свом светом владару, да све више и више буде заслужан за његову милост. […], са најсрдачнијим поштовањем.
Падова 31. јула 1827.
Ја сам Вашег царског височанства
најоданији, најпоштованији и најпослушнији Слуга
Венедикт Краљевић
грчки епископ" (прев. П. Л.).

salutava ed usato: l'elemosina stessa la quale più che dagli altri si esige da' vescovi, e in particolare da me, che il Povero vergognoso, la Vedova, la nubile, e l'orfano non si assentono giammai dalla mia abitazione.

Eccelenza! Cinque anni ch'io vivo sotto il Veneto Governo, giustifichino in tanto bisogno questo mio urgente ricorso a Lei, che con tanta umanità e degnazione si è compiaciuta ascoltare le gravi ragioni di questa necessaria mia determinazione.

Giudicai opportuna cosa l'unire alla supplia una commendatizia della medesima per Sua E. il signor gran Cancelliere Conte di Saurau. Degnasi l'E.V. d'inalzar a Lui ancor questa, e del suo patrocinio la onori e fortifichi.

Compreso dalla più alta stima e venerazione, sono col più profondo rispetto

Venezia lì 9 settembre 1828 — Dell'eccellenza Vostra

A Sua Eccellenza il Signor Giovanni di Saurau
Presidente Governiale di
Venezia

umil^{mo} Devo^{mo} oseq^{mo} servitore
Benedetto Kraglievich
Vescovo[34]

На истом месту налази се и регистар од 1825. до 1829. године који потврђује да је Венедикт Краљевић подизао своја примања у Централној банци у Венецији, а која се односе и на његов захтев да дâ на функцију епископа:

Anno 1825 al 1829.
Atti Presidiali Cameriali.
Fascicolo V. 8/22

[34] ASV: Pres. Gov. 468 [V. 8/22]:
„Екселенцијо
Поред тога што ме Ваша екселенција поштедела по вишим наредбама, још више савест, дужност, здравље ме обавезују да дам оставку на епископство. Желео бих да то ставим пред Ваше височанство, мог најмилостивијег Владара, и да то буде попраћено најважнијим сведочанством и најмилостивијом благонаклоном подршком. Међутим, обраћам се Вашој екселенцији, кога жарко преклињем, и на изузетан начин се препоручујем, како би ме, поред предложене пензије од три хиљаде флорина, Узвишена милост обдарила са чак и више од пет хиљада франака, који са […] депешом Његове екселенције врховног канцелара и министра грофа Сауруа од 4. фебруара 1819. број 170, на известан начин ми је додељено *ad personam*; било је немогуће да са само три хиљаде флорина могу да живим овде у Италији; будући да моје лоше здравље увећава животне потребе унедоглед: коришћење кочије или чак коња који ми је додељен заједно са превозом који сам тражио до Венеције да искористим то покретање за [...] отворено је поздрављено и коришћено: сама милостиња која се пре него од других захтева од епископа, а посебно од мене, како јадни сламотник, удовица, млада и сироче никада не би напустили моју кућу.
Екселенцијо! Пет година откако живим под млетачком владом, оправдавају моје хитно обраћање Вама у тако великој потреби, који сте са таквом људскошћу и благонаклоношћу, те задовољством саслушали озбиљне разлоге за ову моју неопходну одлучност.
Сматрао сам прикладним да приложим похвалу од истих Вашој екселенцији великом канцелару грофу Саурау. Изволите, Ваша екселенцијо, да му поднесе и ову, и да почасти и ојача његово покровитељство.
Обухваћен највишим поштовањем и дивљењем, ја сам са најдубљим поштовањем
Ваше екселенције
Ваше екселенције господину Ђованију ди Саурау
Председнику владе Венеције
најскромнији и најпосвећенији слуга
Венедикт Краљевић
Венеција 9. септембра 1828." (прев. П. Л.).

Rubrica Finanzia
Oggetto
Kraglievich Vescovo Greco della Dalmazia finchè dimorerà in Italia riceve i suoi emolumenti dalla Cassa Centrale di Venezia e relativi alla domanda per dimissione dall'incarico.
Numeri del Protocollo
1825: 87b, 96s, 214b, 1019, 1104.
1828: 28b4, 288b, 2457
1829: 1194, 1693, 1761, 1823, 1789, 4075.[35]

Личност Венедикта Краљевића оставила је неизбрисиве трагове у српској култури. Чињеница да је поживео скоро читав век пружа доста простора за бројне претпоставке и питања на која ће вероватно одговорити даља истраживања. А с обзиром на то да је скоро четрдесет година провео у Италији, тај период захтева додатни материјал, пре свега кад је реч о његовом боравку у Падови и Венецији, где је било доста Срба, између осталог. Јер познато је да је овај епископ оставио иза себе богато интелектуално наслеђе, што говори о томе да је био веома образован. Само његова богата библиотека је садржавала преко 3.000 књига дела на грчком и латинском од којих су нека веома ретка. Још за живота је настојао да бројне књиге поклони Националној библиотеци у Грчкој.

Краљевић је, између осталог, помагао писце и био је у додиру са бројним културним радницима. Зна се да га је лингвиста и идеолог словачког народног препорода Јан Колар (Ján Kollár, 1793–1852) посетио 1841. године у Венецији и да се том приликом уверио у Краљевићева панславистичка осећања.[36]

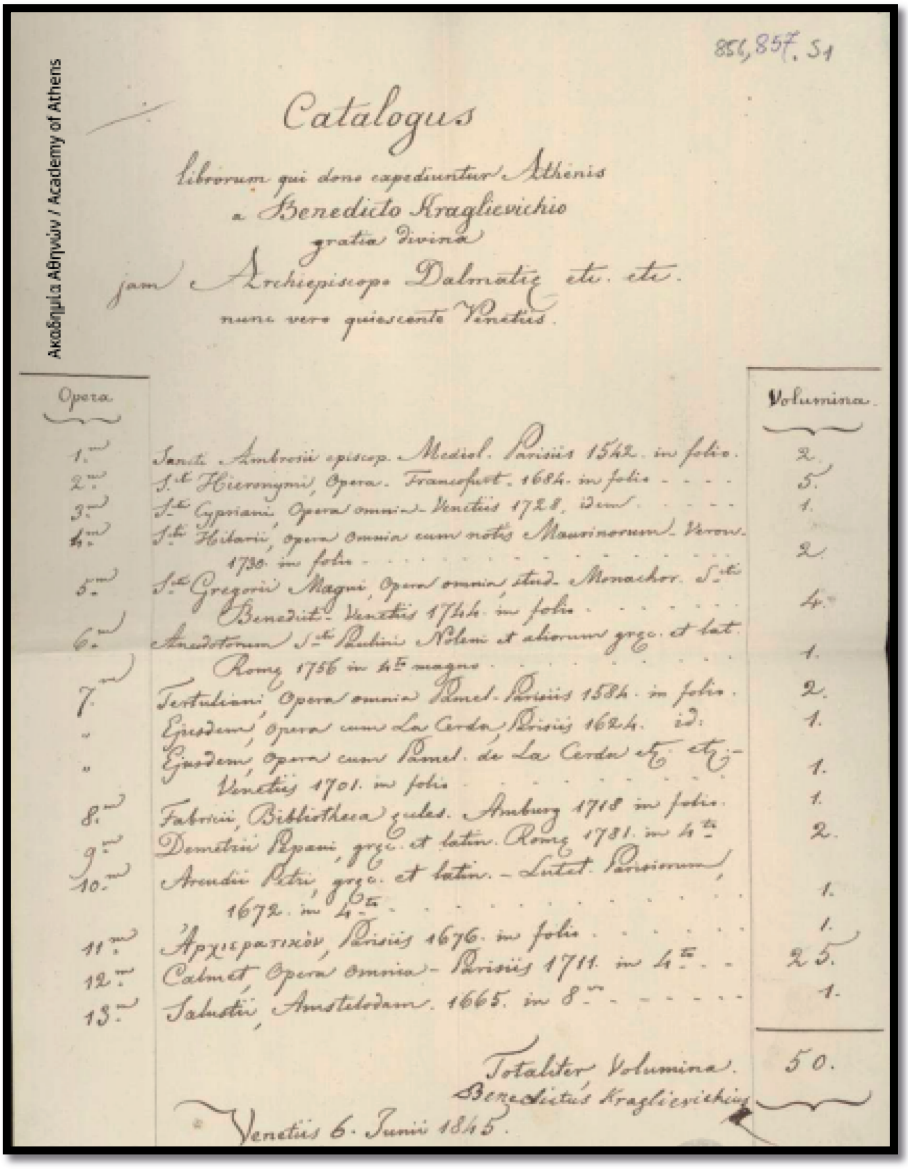
Краљевић је учествовао и на скуповима научника: у периоду од 1839. до 1848, добу рисорђимента, било је девет научних конгреса[37] који су настали подстакнути европским искуством које је тада већ било у току (у Швајцарској, Немачкој конфедерацији, Великој Британији, Француској), и које су страни научници и интелектуалци увели на Апенинско полуострво још од почетка 1821. године. Ови научници и културни радници гајили су различите идеје о природи и редоследу конгреса и о крајњим циљевима таквих догађаја. Италијански протагонисти су посредовали између свих страних модела на које су се угледали (и које су на састанцима представљали бројни гостујући научници) да би уступили место

[35] ASV: Pres. Gov. 468 [V. 8/22]:
„1825–1829. година.
Председничка акта коморе.
Фасцикла V. 8/22
Одељак за финансије
Предмет
Краљевић, грчки епископ Далмације, све док борави у Италији, прима примања од Централне банке Венеције, а у вези са молбом за разрешење са функције.
Бројеви протокола
1825: 87δ, 96c, 214δ, 1019, 1104.
1828: 28δ4, 288δ, 2457
1829: 1194, 1693, 1761, 1823, 1789, 4075." (прев. П. Л.).

[36] Zorić 1989: 287.

[37] Soppelsa 1990; Soppelsa 2001.

италијанској, рисорђименталној и националној формули, која је могла да задовољи како тежње професионалних научника, тако и учешће властелинских племића који су више били заинтересовани за знања и напредак у хуманистичко-правно-економској области. На тим конгресима италијански научици су показали да је постојала једна унитарна италијанска култура, што је било важно у том периоду кад је Италија ишла према уједињењу.


Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens
856,85F. S1

Catalogus

librorum qui dono capediuntur Athenis
a Benedicto Kraglievichio
gratia Divina
jam Archiepiscopo Dalmatiæ etc. etc.
nunc vero quiescente Venetiis.

	Opera.	Volumina.
1.mo	Sancti Ambrosii episcop. Mediol. Parisiis 1542. in folio.	2.
2.do	S.ti Hieronymi, Opera. Francofurt. 1684. in folio	5.
3.tio	S.ti Cypriani, Opera omnia. Venetiis 1728. Dem	1.
4.to	S.ti Hilarii, opera omnia cum notis Maurinorum. Veron. 1730. in folio	2.
5.to	S.ti Gregorii Magni, Opera omnia stud. Monachor. S.ti Benedicti. Venetiis 1744. in folio	4.
6.to	Anecdotorum S.ti Paulini Nolani et aliorum græc. et lat. Romæ 1756 in 4.to magno	1.
7.mo	Tertuliani Opera omnia Rhenani. Parisiis 1584. in folio.	2.
"	Ejusdem, opera cum La Cerda, Parisiis 1624. id.	1.
"	Ejusdem, Opera cum Rhenani de La Cerda etc. etc. Venetiis 1701. in folio	1.
8.vo	Fabricii, Bibliotheca græc. Amburg 1718 in folio.	1.
9.no	Demetrii Rhami, græc. et latin. Romæ 1781. in 4.to	2.
10.mo	Arcudii Petri, græc. et latin. – Lutet. Parisiorum, 1672. in 4.to	1.
11.mo	Ἀρχιερατικὸν, Parisiis 1676. in folio	1.
12.to	Calmet Opera omnia – Parisiis 1711. in 4.to	25.
13.tio	Salustii, Amstelodam. 1665. in 8.vo	1.
	Totaliter Volumina.	50.

Benedictus Kraglievichius

Venetiis 6. Junii 1845.

Сл. 2. Извод из каталога књига које је поседовао епископ Венедикт Краљевић

Девети конгрес научника је отворио генерални председник Андреа Франческо Марија Ђованели (Andrea Francesco Maria Giovanelli, 1783–1860) 13. септембра 1847. у Дуждевој палати у Венецији, у присуству вицекраља Ђузепеа Ранијерија (Giuseppe D'Asburgo Ranieri, 1783–1853), надвојводе Аустрије. То је био значајан догађај, коме је присуствовало чак 1.478 представника из света италијанске и стране културе, и драгоцена прилика да се сви они сусретну и да дође до културне и научне размене, која је дала могућност градској интелектуалној елити да се окупи и преузме свесну улогу у уједињењу Италије, а што је подстакло установе наредне године. За седнице конгреса, које су трајале до 29. септембра, стављене су на располагање неке просторије библиотеке Марчана. На конгресу су учествовале значајне личности из италијанске културе, као новинар, писац и песник Луиђи Арминио Карер (Luigi Arminio Carrer, 1801–1850), патриота и политичар Данијеле Манин (Daniele Manin, 1804–1857), историчар Емануеле Чикоња (Emmanuele Cicogna, 1789–1868), историчар, књижевник и политичар Чезаре Канту (Cesare Cantù, 1804–1895), књижевник и преводилац Пјер Алесандро Паравија (Pier Alessandro Paravia, 1797–1857), али и представници са источне стране Јадрана, као сплитски археолог Фрањо Карара (Francesco Carrara, 1812–1854), или пак дубровачки историчар Мате Луиђи Замања (Matteo Luigi Zamagna, 1780–1870).[38] На том деветом, историјски кључном конгресу, учествовао је и Венедикт Краљевић пријављен као „грчки епископ из Солуна у Македонији, почасни члан Археолошке академије из Атине".[39] Конкретно, Краљевић, који је на списку учесника забележен под бројем 239, учествовао је у разреду за географију и археологију и подржао је сугестије Чезареа Кантуа да се пружи финансијски допринос у корист Археолошког института у Атини.[40] На списку учесника конгреса под бројем 1086, такође у разреду за географију, забележен је Вук Стефановић Караџић („KARADSCHITSCH dottor WUK STEF."), „из Србије, доктор филозофије, аутор једног статистичког описа Србије и Црне Горе".[41]

На списку учесника није било, међутим, Николе Томазеа (Niccolò Tommaseo, 1802–1874), који је био активан тих година на релацији Трст–Венеција и који је, поред Ђузепеа Мацинија (Giuseppe Mazzini, 1805–1872), био значајна упоришна тачка како за италијанске патриоте тако и за културне раднике с источне стране Јадрана. Томазео и Краљевић су се први пут састали у Падови, јула 1824,[42] и тај први сусрет није оставио позитиван утисак на италијанског књижевника и патриоту који је према епископу био пун неповерења.[43] Жалио се Томазео да Краљевић није знао ни грчки, ни италијански, ни илирски,[44] као и да се превише бавио женама. Касније ће њих двојица наставити да се срећу у Венецији. Имали су уосталом заједничких познаника: Краљевић је 1808. у Шибенику крстио Спиридона Шпиру Поповића (1808–1866),

[38] Praga 1981: 238.
[39] *Ibid*. 19.
[40] Diario 1847: 62.
[41] *Ibid*. 75.
[42] Tamborra 1977: 587.
[43] В.: Краљевићево писмо Томазеу, Лазаревић Ди Ђакомо 2007: 193.
[44] Zorić 1974: 288 (170).

потом ученог шибенског књижевника и преводиоца, секретара Јосифа Рајачића и Томазеовог учитеља „илирског језика".[45] Имали су и заједничких тема: чињеница је да је Томазео, који је 1842. године у Венецији објавио наше народне песме,[46] добио управо од Краљевића једну епску песму, како је и писао Шпири Поповићу,[47] а несумњиво је да су у том кључном историјском периоду као што је био рисорђименто, водили учестале разговоре у вези са панславизмом и формирањем нација.

Временом је Томазео ипак имао прилике да промени своје првобитно, не баш позитивно мишљење о епископу Краљевићу па ће у једном тренутку рећи да је то „човек доброг срца, и великодушан чак ван својих могућности".[48]

Ако се овом Томазеовом суду дода чињеница да је Краљевић на самрти, у свом тестаменту, изјавио да му није била намера да се удаљи од православне вере и да се извињава ако је некога повредио, те да је „у то увјеравао и своје православне савременике, који су га сретали у Венецији као пензионера",[49] мора се онда закључити да поглавље српске православне и културне прошлости у првој половини XIX века није закључено, и ако је епископ Венедикт Краљевић био кључна личност тог поглавља, као што јесте, онда изискује нова и даља истраживања која би употпунила мозаик ове сложене и противречне „опскурне" личности[50] наше, и не само наше, културне и верске прошлости.

Необјављени извори:

ASV = Archivio di Stato di Venezia, Governo veneto, Presidio, dal 1825 al 1829, fasc. V. 8/22 (8/21–8/40); IV: 3/10.

AIEV = Archivio Istituto Ellenico a Venezia, A. Οργανωση / Organizzazione, K 14, Capitolare XIV, 1822–1839

Литература:

Автобиографија протисинђела Кирила Цвјетковића и његово страдање за православље, приредио протојереј Д. Руварац, Београд: Српска краљевска академија, 1898.

Алексијевић С. *Споменак Милорадов*, Книн: Истина, 1990.

Алманах. Срби и православље у Далмацији и Дубровнику, Загреб: Савез удружења православног свештенства СР Хрватске, 1971.

Иванић, Д. „Поговор", у: *Мемоарска проза XVIII и XIX века. Зборник*, II, Београд: Нолит, 1989, 289–308.

Комар, Г. „Бокешки и далматински исповједник православља протосинђел Кирил Цвјетковић (1791–1857)", *Зборник Матице српске за историју*, 77–78, 2008, 69–75.

Лазаревић Ди Ђакомо, П. „Венедикт Краљевић, историјски и литерарни чинилац трију животописа из Далмације (Г. Зелић, К. Цвјетковић, С. Алексијевић)", *Научни састанак слависта у Вукове дане*, Београд: МСЦ, 36/2, 2007, 183–196.

[45] Zorić 1967: 226 (58).
[46] Drndarski 1989.
[47] Zorić 1967: 226 (58).
[48] Tamborra 1977: 608.
[49] Алманах 1971: 25.
[50] Milutinović 1973: 18; Pederin 2004: 160.

Милаш, Н. *Православна Далмација*, Београд: ???, 1989.

Петрановић, П. *Лѣтопись Православне цркве у Далмаціи, Маїазинъ србско-далматинскій за їодину 1863*, Задар.

Преписка о унији далматинскоі епископа Венедикта Краљевића са аустријским правитељством, Београд: Државна књигопечатња, 1863.

Радонић, Ј. *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд: САН, CLV, 3, 1950.

Радосављевић, Н. В. „Венедикт Краљевић, Прилози за биографију", *Црквене студије*, 11, 2014, 357–387.

Слијепчевић, Ђ. *Историја Српске православне цркве 2*, Београд: БИГЗ, 1991.

Цвјетковић, К. *Автобиоїрафија*, прир. Г. Максимовић, Херцег Нови: Градска библиотека и читаоница, 2004.

Casalena, M. P. "In Europa e ritorno. I congressi degli scienziati italiani tra modelli europei e via nazionale", *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [online], 2018, 273–283: http://journals.openedition.org/mefrim/4007

Cenni biografici di Mons. Benedetto Kraglievich vescovo greco raccolti e pubblicati a cura di G.B. Cipro del fu Giorgio, Venezia: Dalla Tipografia di Giuse e Molinari, 1851.

Diario del Nono Congresso degli scienziati italiani convocati in Venezia nel settembre MDCCCXLVII, Venezia: Co' tipi di Giovanni Cecchini, [1847].

Drndarski, M. *Nikola Tomazeo i naša narodna poezija*, Beograd: Institut za književnost i umetnost, 1989.

https://istitutoellenico.org/2022/01/19/exhibition-of-the-municipality-of-thessaloniki/

Mavroidi, F. "I serbi e la confraternita Greca di Venezia", *Balkan Studies*, 24/2, 511–529.

Milutinović, K. *Vojvodina i Dalmacija 1760–1914*, Novi Sad: Institut istorije Vojvodine, 1973.

Moschonas, N. G. "La Comunità greca di Venezia: aspetti sociali ed economici", y: M. F. Tiepolo, E. Tonetti (a cura di), *I Greci a Venezia*, Venezia: I.V.S.L.A., 2002, 221–242.

Pederin, I. „Odnos bečkog dvora prema crkvenoj uniji u Dalmaciji dvadesetih godina 19. stoljeća", *Crkva u svijetu*, 39, 1, 2004, 160–169.

Salonicco – Venezia: Tracce di persone, strade della storia. Mostra di documenti, Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, 2021–2022,

Soppelsa, M. L. "Immagini della cultura scientifica veneta nei Congressi degli scienziati italiani di Padova (1842) e Venezia (1847)", y: *Dopo la Serenissima*, a cura di Donatella Calabi, Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2001, 233–268.

_____. "L'Istituto Veneto e il IX Congresso degli scienziati italiani", y: *Ingegneria e politica nell'Italia dell'Ottocento: Pietro Paleocapam*, Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1990, 91–116.

Tamborra, A. "Niccolò Tommaseo, il mondo ortodosso e il problema dell'unione delle chiese", y: *Niccolò Tommaseo nel centenario della morte*, a cura di V. Branca e G. Petrocchi, Firenze: Olschki, 1977, 583–628.

Vlačić, Lj. „Nekoliko dokumenata iz doba prvog i drugog pokušaja unijaćenja pravoslavnih u Dalmaciji", *Magazin sjeverne Dalmacije*, XXXVIII, 1934, 53–79.

Zorić, M. "Carteggio Tommaseo – Popović", *Studia Romanica et Anglica Zagabriensia*, 24, 1967.

_____. *Italia e Slavia. Contributi sulle relazioni letterarie italo–jugoslave dall'Ariosto al D'Annunzio*, Padova: Antenore, 1989.

PERSIDA LAZAREVIĆ DI GIACOMO
University of Pescara

THE ARCHIVE RECORDS ABOUT VENEDIKT KRALJEVIC

Summary

This paper presents and analyzes several documents from the State Archives in Venice regarding Venedikt Kraljević (1765–1862), an Orthodox bishop in Dalmatia. It is a contribution to the first wave of systematic implementation of the unification of the Orthodox church in Dalmatia in the first half of the 19th century. Venedikt Kraljević is both the historical figure who appeared in Pravoslavna Dalmacija (Orthodox Dalmatia, 1901) by the Bishop Nikodim Milas, as well as a literary character in three biographies written in Dalmatia, by the Archimandrite Gerasim Zelić (1823, 1897, 1898, 1900), by Kiril Cvjetković (1898) and by Spiridon Aleksijević (1904–06). On this occasion, the documents analysed complete the picture of Kraljević's stay in Italy, specifically in Padua and in Venice, where he fled after the failed attempt of the Dalmatians to assassinate him (1821) and where he remained until the end of his life.

Keywords: Venedikt Kraljević, unification, Venice, 19th century.

ИСИДОРА ТОЧАНАЦ РАДОВИЋ
Историјски институт Београд
Isidora.tocanac.radovic@iib.ac.rs

НИНО ДЕЛИЋ
Историјски институт Београд
n.delic@aol.com

УДК: *271.222(497.113 Bačka)"1786/1896"*

БАЧКА ЕПАРХИЈА 1786–1896. ПРОМЕНЕ У ПАРОХИЈАЛНОЈ МРЕЖИ У СВЕТЛУ СТАТИСТИКЕ

Сажетак: Рад је посвећен опису управних промена у Бачкој епархији које се односе на протопопијате и парохије у периоду од 1768. до 1897. године. Тежиште је стављено на квантитативно-квалитативну анализу показатеља нивоа развијености црквене мреже, као што су број верника, храмова и свештених лица по парохијама и протопопијатима, и њихов међусобни однос. Истакнуте су сличности и различитости у развијености између појединих области, градских и сеоских средина, као и промене настале током времена. Представљени су и израчунати просечни индекси густине црквене мреже са нагласком на изабране микрообласти, тј. парохије које исказују ванредно ниске или високе стопе развијености.

Кључне речи: Карловачка митрополија, Бачка епархија, Хабзбуршка монархија, реформе, парохије, црквена мрежа, статистика, XVIII век, XIX век.

Бачка епархија је, као део Карловачке митрополије, током XVIII и XIX века прошла кроз два велика циклуса реформи. Прве реформе извршене су у другој половини XVIII века под притиском државних власти и према плановима који су настали у Бечу. У другој половини XIX века извршене су нове реформе као последица потребе саме Митрополије да своје унутрашње односе преуреди на другачији начин после одвајања Румунске Цркве. На те промене велики утицај имала су и политичка превирања међу Србима у Хабзбуршкој монархији. Оба реформна циклуса одразила су се на парохијалну мрежу, дефинисање и величину парохија, као и на број парохијалних свештеника у свим епархијама Карловачке митрополије. Бачка епархија није била изузета из тог процеса.

Промене у парохијалној мрежи могуће је пратити путем статистике коришћењем података из црквених пописа из XVIII и XIX века. Поређење броја верника са бројем њима доступних храмова или бројем свештеника омогућава нам да боље проценимо реалан ефекат реформи у односу на правну регулативу. У вези с Бачком епархијом располажемо довољним бројем квалитетних пописа црквене провенијенције који истраживање чине сврсисходним и резултате релевантним.

У овом истраживању коришћени су необјављени и објављени пописи Бачке епархије. Будући да за период до краја 60-их година XVIII века нису сачувани, или

нису још откривени пописи који обухватају целу територију Епархије, доња хронолошка граница нашег истраживања је 1768. година из које потиче најранији познати попис.[1] Горња хронолошка граница је 1896. година када је извршен последњи попис у XIX веку. За потребе рада користили смо пописе из 1768, 1773, 1785, 1797, 1820, 1843/44, 1865. и 1896. године.[2] Будући да нису сви пописи вршени из истих побуда и због истих разлога, не садрже сви исте рубрике и податке. Тако, на пример, пописи из 1768. и 1773. године садрже само податке о броју кућа, али не и о броју *душа*, односно броју православних верника. Пописи из 1773. и 1865. године не садрже податке о храмовима јер је њихов фокус био на парохијама и свештеницима. Попис из 1785. године само је сумарног карактера, подаци су наведени само према протопопијатима, а не и према парохијама. Упркос недостацима, напред наведени пописи пружају драгоцене информације у дужем временском периоду и омогућују квалитетну анализу.

1. Простор Бачке епархије и прве реформе унутрашњег уређења у XVIII веку

Бачка епархија постојала је још у XVI веку са седиштем у Сегедину, а касније у манастирима. Ратови, миграције, честе промене државних граница и политичка нестабилност на том подручју нису омогућили да се у наредним вековима сачува прави институционални, па тако ни административни континуитет Српске Православне Цркве. Од деведесетих година XVII века Бачка епархија била је саставни део црквене организације коју је обновио српски патријарх Арсеније III у Хабзбуршкој монархији после Велике сеобе Срба током Бечког рата (1683–1699). Оснивањем аутономне Крушедолске, касније Карловачке архиепископије и митрополије, 1708. године Бачка епархија је потпала под њену надлежност. Почетком XVIII века седиште Епархије усталило се у Петроварадинском шанцу. Административно уређење Епархије од тада је почело да поприма сталне облике и да се уклапа у обједињени систем Митрополије.[3]

Простор Бачке епархије углавном се преклапао са подручјем Бачко-бодрошке жупаније која је настала почетком XVIII века обновом и спајањем две средњовековне жупаније. Жупанија је законски потврђена и инкорпорирана у Угарску тек 1802. године.[4] Јурисдикционо подручје Епархије је, међутим, превазилазило границе

[1] Исидор Николић Србоградски је у *Српском летопису* бр. 100 (1859) и бр. 101 (1860) објавио један попис, односно статистику бачких парохија и свештенства из 1733. године. Касније је Димитрије Руварац утврдио да је заправо реч о попису из 1773. године. Руварац 1911: 23–24.

[2] Извори за податке које смо користили у раду су: за попис из 1768. године – Зеремски 1931: 57–58; за 1773. годину – Точанац Радовић 2013а: 96–104; за 1785. годину – Руварац 1902: 97; за 1797. годину – Архив Српске академије наука и уметности у Сремским Карловцима (АСАНУК), Митрополитско-патријаршијски архив (МПА), фонд „А", бр. 1797/33; за 1820. годину – АСАНУК, МПА, „А", бр. 1821/102; за 1843/44. годину – *Universalis* 1843/44: 51–60; за 1865. годину – *Уредба* 1909: 191–192; за 1896. годину – *Шематизам* 1897: 34–35, 64–65, 92–93, 116–121.

[3] Ердујхељи 1894: 218–219; Грујић 1929: 198–199; Грујић 1993: 21; Крстић, Стојковски 2021: 50–51.

[4] Бачка и Бодрошка жупанија биле су спојене и раније у периоду од 1721. до 1747. године. Трајно разграничење било је одложено, између осталог, и због сложеног питања успоставе војнокрајишких области уз границу са Османским царством. *Allgemeine Encyklopädie* 1823: 152; Fényes 1844: 130–131.

географске Бачке као и Бачко-бодрошке жупаније. Када је 1713. године укинута Јегарска епархија, део њене територије и град Јегра (*Eger* мађ.), у Хевешкој жупанији, припојен је Бачкој епархији.[5] У Епархији је остало и старо седиште Сегедин, који се налазио у Чонградској жупанији. Географски у Бачкој, али политички у Војној крајини, област Шајкашке (Тителског батаљона) била је такође саставни део Епархије. Шајкашка и Жабаљски протопопијат су после дефинитивног обликовања граница батаљона 1769. године територијално усклађени. Тако је Бачка епархија имала један протопопијат на тлу Војне крајине, док су остали били у провинцијалу. У XVIII веку број протопопијата је варирао. Током двадесетих и тридесетих година помиње се пет: Бајски, Сегедински, Сомборски, Варадински (касније Новосадски) и Футошки. До пописа извршеног 1768. године основани су још Паланачки и Жабаљски, те их је било укупно седам. На захтев државних власти крајем 1769. године укинути су Бајски и Футошки, а 1776. и Паланачки протопопијат. Тако успостављена организација одржала се до краја XIX века и обухватала је четири протопопијата: Новосадски, Сомборски, Сегедински (од 1865. године преименован у Старобечејски) и Жабаљски.[6]

Реформе унутрашњег уређења Карловачке митрополије нису се ограничавале само на број протопопијата већ и на њихов територијални опсег, као и на број парохија. Прва реформа у Бачкој епархији била је део великих промена које су у Карловачкој митрополији у другој половини XVIII века спроведене под притиском државних власти. Промене у парохијалној мрежи, а следствено томе и у броју активних парохијалних свештеника у епархијама Митрополије, биле су најављене на Сабору 1769, а затим озакоњене Регуламентом из 1770. године. Захтев државних власти био је да се у свим епархијама Карловачке митрополије смањи број парохијалних свештеника. Према одредбама Регуламента, парохија (*Kirchspiel* нем.) би обухватала до 100 кућа верника и ту је требало да служи само један парохијални свештеник. У насељима (*Ortschaft* нем.) у којима има од 200 кућа верника могла су да служе два свештеника, а у већим насељима са више кућа и три. У веома великим насељима, у којима је било не само више верника већ и више храмова, могло је да служи више од три свештеника, али са посебним одобрењем Илирске дворске депутације, односно државних власти.[7] Нови Регуламент из 1777. године променио је ове параметре и предвидео да на 130 кућа верника треба да служи један парохијални свештеник. Та одредба нашла се и у тексту Декларатории из 1779. године, где је први пут званично истакнута разлика између парохија у провинцијалу и у Војној крајини. Наиме, један свештеник требало је да служи у парохији која је имала до 130 кућа верника у провинцијалу, а 150 у Војној крајини.[8] Нове одредбе, међутим, нису много утицале на стање на терену јер је реформа парохијалне мреже у то време већ била завршена. У посебном додатку Регуламента из 1770. године власти су представиле нову мрежу протопопијата у читавој Митрополији, укидајући одређени број постојећих али и наводећи које парохије треба да буду премештене у други протопопијат. Намера је,

[5] Зеремски 1931: 57–58; Грујић 1993: 96–97; *Енциклопедија православља* 2002: 146–148; Точанац Радовић 2013а: 96–104.

[6] Руварац 1911: 24–28; Точанац, Делић 2021: 126–127.

[7] Mansi 1907: 543–544; Точанац, Делић 2021: 126–127.

[8] Mansi 1907: 700, 813–814; Радонић, Костић 1954: 112, 139.

очигледно, била и да се границе протопопијата ускладе са границама појединих политичких ентитета, односно да се поштује разграничење између провинцијала и делова Војне крајине. У случају Бачке епархије се то односило пре свега на простор Жабаљског протопопијата за који је предвиђено да територијално буде истоветан са Шајкашком (Шајкашким или Тителским батаљоном).[9]

Упркос томе што ови закони нису јасно дефинисали парохију као организациону целину, из њихових текстова, имплицитно, може се закључити да је држава поставила принцип према коме се парохија посматра као заједница православних верника који настањују до 100 кућа и да у њој служи само један парохијални свештеник, без обзира на број храмова или на укупан број кућа у једном насељу. Сходно томе, парохија у другој половини XVIII века није била везана за храм, односно није област *у опсегу једне месне цркве*, како ће то бити дефинисано у Карловачкој митрополији у XIX веку.[10]

Реформа је изазвала велики потрес у Карловачкој митрополији. Применом принципа који су поставиле државне власти у многим епархијама номинално је био повећан број парохија, али је истовремено био драстично смањен број парохијалних свештеника. Један од примера такве промене је била Горњокарловачка епархија. Реформом и применом приниципа да до 100 кућа верника чине једну парохију са једним парохијалним свештеником, у Епархији, која се простирала на подручју Војне крајине, број парохија је повећан са 89 на 113, али је зато број активних свештеника смањен са 197 на 113.[11]

Примена реформских прописа у Бачкој епархији се најбоље сагледава поређењем два пописа – из 1768. године, последњег извршеног пре промена у парохијалној мрежи, и из 1773. године који показује стање пред крај реформе. Упркос значајном повећању броја православних кућа, што је свакако било праћено и повећањем броја верника, број свештеника у Епархији је практично преполовљен. Док је 1768. године један свештеник у просеку бринуо за до 40 кућа верника, тај број се после реформе скоро удвостручио.

Година	**Број насеља**	**Број кућа**	**Број активних свештеника**	**Просечан број кућа на 1 свештеника**
1768.	59	9.693	260	37,28
1773.	59	10.309	133	77,51
Разлика	**0**	**+ 616**[12]	**- 127**	**+40,23**

Табела 1. Развој и однос броја кућа и свештеника у Бачкој епархији у време прве реформе парохијалне мреже 1768–1773. године[13]

[9] Mansi 1907: 564.

[10] *Уредба* 1909: 4.

[11] Точанац Радовић 2012: 183–197; Точанац Радовић 2013б: 131–147.

[12] Разлика у броју кућа је прилично велика за релативно кратак период од 5 година у коме није било већих миграционих кретања. Повећање броја кућа је било равномерно у читавој Епархији, што можда упућује на другачију методологију пописивања (другачија дефиниција куће), али може да буде последица и неке грешке пописа тако да резултате треба узимати са одређеном резервом.

[13] Извори: вид. напомену бр. 2.

Такав развој реформе имао је, свакако, негативан утицај на ефективну доступност свештеника за вернике у неким срединама. Промене се виде на примеру насеља Сивац у Бајском протопопијату где је 1768. године на 250 кућа било 11 активних свештеника, просечно 22,72 куће на једног свештеника. Пет година касније, на 281 кућу православних верника у Сивцу било је свега три свештеника који су били задужени за просечно 93,66 куће. У Деспот Сент Ивану у Паланачком протопопијату 1768. године било је 7 свештеника на 128 кућа, те је просек износио 18,28 кућа на једног свештеника, а 1773. године остала су само два на 130 кућа у насељу, са просеком од чак 65 кућа по свештенику.[14]

Према попису из 1768. године само два свештеника нису имала парохију, док је 1773. године њих 114 било означено као прекобројни, тј. они који су остали без парохије и службе. Међу њима су били добрим делом стари и болесни свештеници који више нису могли да служе, затим они које су парохијани оптуживали за небригу, изазивање сукоба у парохији, али и много младих тек рукоположених свештеника који су у наредном периоду чинили базу из које су попуњаване упражњене парохије.

Просек у парохијама Бачке епархије после реформе и даље је био знатно испод 100 кућа у надлежности једног свештеника. Бачки епископ Мојсије Путник током ове реформе није вештачки кројио парохије спајајући мања места у једну парохију да би достигао прописану „идеалну" величину. Он је оставио сва мала насеља, која су имала много мање од 100 кућа православних верника, као посебне парохије и у свакој је служио по један свештеник. Тако су, на пример, од 1773. године као посебне парохије остала и најмања насеља у Бачкој епархији, попут Лока (35 кућа), Вилова (44 куће) или Гардиноваца (54 куће) у Жабаљском протопопијату, и свако од њих имало је свог пароха.[15]

2. Развој црквене мреже до краја XIX века и друга реформа

Реформе из седамдесетих година XVIII века су представљале оквир за организацију парохијалне мреже Карловачке митрополије у наредном периоду. Било би за очекивање да су се прилике на терену мењале сходно жељеном моделу. Анализа података, међутим, показује да то није увек било тако.

Уколико узмемо у обзир развој броја кућа у Бачкој епархији, он је све до краја XIX века исказивао узлазну тенденцију са највећим растом у Жабаљском протопопијату. Увећање православног становништва било је значајно али је текло успореније него повећање броја кућа, а то је имало као последицу смањење величине просечног домаћинства. Тако је у читавој Епархији 1797. године на једну кућу било 7 верника, а 1896. године свега 5,74.[16] Како је величина парохије крајем XVIII века била дефинисана бројем кућа, а не бројем верника, сваком парохијалном свештенику временом би се смањивала заједница. Истовремено и број свештеника се стално смањивао, што је представљало потпуно супротан тренд.

[14] Зеремски 1931: 57–58; Точанац Радовић 2013а: 96–104.
[15] Точанац Радовић 2013а: 96–104.
[16] Точанац Радовић, Делић 2021: 128–133.

Протопопијат	**Година**						
	1768.	**1773.**	**1797.**	**1820.**	**1843/44.**	**1865.**	**1896.**
Нови Сад	98	48	40	37	36	23	18
Сомбор	80	41	31	36	34	26	20
Стари Бечеј	49	25	24	27	25	19	9
Жабаљ	33	19	18	23	23	18	15
Укупно	**260**	**133**	**113**	**123**	**118**	**86**	**62**[17]

Табела 2. Број парохијалних свештеника у Бачкој епархији по протопопијатима 1768–1896. године (према управном систему из 1896. године)[18]

У вези с бројем храмова у Бачкој епархији, тренд је исказивао дуготрајну стагнацију. То је уједно значило да је временом на једну цркву било све више верника. Упадљиво је, такође, постепено изједначавање броја храмова и свештеника крајем XIX века, што је било последица нове реформе која је почела да се спроводи после 1865. године.

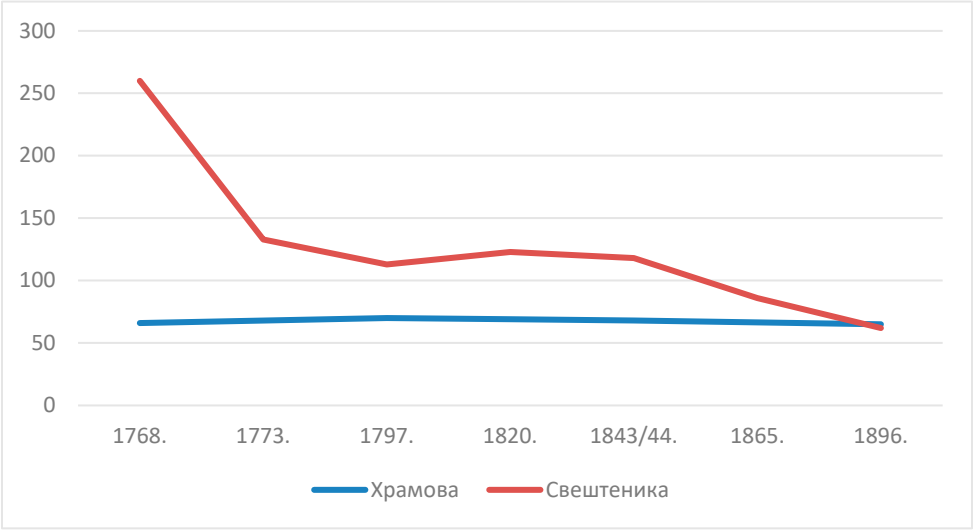
Протопопијат	**Година**					
	1768.	**1797.**	**1820.**	**1843/44.**	**1865.**	**1896.**
Нови Сад	23	25	23	20	20	23
Сомбор	18	19	19	21	19	18
Стари Бечеј	13	13	13	13	12	13
Жабаљ	12	13	14	14	14	12
Укупно	**66**	**70**	**69**	**68**	**65**	**66**

Табела 3. Број храмова (цркава) у Бачкој епархији по протопопијатима 1768–1896. године (према управном систему из 1896. године)[19]

[17] У попису из 1896. године постојале су још 4 упражњене парохије којима су заправо управљали администратори са чином презвитера (Гложан–Чеб, Кисач, Турија, Јегра). Парохија манастира Бођана није рачуната као да има пароха. То значи, кад би сва места била попуњена, у Бачкој епархији би било 66 пароха – 1 више од предвиђених парохија. *Шематизам* 1897: 34–35, 64–65, 92–93, 116–121.

[18] Због поређења су подаци груписани за протопопијате у територијалном опсегу какав је био 1896. године. Извори: вид. напомену бр. 2.

[19] Због поређења су подаци груписани за протопопијате у територијалном опсегу какав је био 1896. године. Извори: вид. напомену бр. 2.



Графикон 1. Број свештеника и храмова у Бачкој епархији 1768–1896. године

Тренд повећања броја кућа у надлежности једног свештеника се наставио и после 1773. године. У првој половини XIX века просек је достизао испод 120 кућа на свештеника, као што је и било предвиђено правилима. Велики пораст до краја XIX века био је последица промене регулативе после 1865. године којом куће више нису препознате као основа за одређивање броја парохија или свештеника.

Година	**1768.**	**1773.**	**1797.**	**1820.**	**1896.**
Просечан број кућа на 1 свештеника	37,28	77,51	113,43	116,70	379,95

Табела 5. Број кућа на 1 свештеника у Бачкој епархији 1768–1896. године[20]

Са гледишта статистике, до друге половине XIX века парохијална мрежа била је унутар прописаних оквира, међутим, извори сугеришу да се истовремено мењао реалан карактер парохија на терену. Већ у првој половини XIX века у црквеним изворима помињу се *цркве матере*, односно матичне цркве, као и *парохије* које су заправо биле истоветне са њима.[21] У већини случајева, насеља су имала један храм, једног свештеника и, сходно томе, једну матичну цркву или парохију. У већим насељима, међутим, тај је број могао да буде различит. Град Нови Сад је, на пример, 1820. године имао три матичне цркве, а укупно шест храмова, и служило је 10 пароха којима су помагали по један ђакон и капелан. Према важећим прописима, сваки свештеник би требало да има своју парохију, односно у граду би требало да буде 10

[20] Израчунато на темељу података у изворницима. Извори: вид. напомену бр. 2.
[21] АСАНУК, МПА, „А”, бр. 1821/102; *Universalis* 1843/44: 51–60.

парохија, а не три колико, их је забележено пописом. У истом граду су 1843/44. године и даље постојали три парохије и пет храмова, те чак 11 пароха којима су помагала 3 ђакона. Појам парохије се, дакле, у пракси Карловачке митрополије све више везивао за матичне цркве, а не за парохијалне свештенике. То је уочљиво из концепта унутрашње организације која се назире у пописима. Протопопијати су пописивани по насељима у којима су постојали бар једна матична црква, односно парохија, и следствено томе један храм као физичка богомоља. У Чуругу, у Жабаљском протопопијату, 1820. године забележени су једна матична црква, један храм и три пароха. Постојање три парохијална свештеника имало је своје оправдање у томе што се радило о насељу са 374 куће и 3.702 верника.[22] То, међутим, не значи да је Чуруг унутар црквене организације третиран као да је имао и три парохије. Матичне књиге су биле везане за матичне цркве, као и највећи део посла у комуникацији између различитих нивоа црквених власти. Овакво стање на терену сведочи да је Карловачка митрополија у пракси прве половине XIX века напустила наметнути систем из XVIII века који је имплицитно везивао парохију за свештеника и да је у међувремену усвојила, или боље речено вратила, стари принцип везивања за храм, односно територију.

Додатан аргумент који потврђује тезу о промени принципа дефиниције парохије налазимо и у другој великој реформи унутрашњег уређења Карловачке митрополије која је уследила после Сабора 1864. и 1865. године. Потреба да се реорганизује парохијална мрежа поменута је на заседању Светог Архијерејског Синода, после изборног Сабора 1864. године. Синод се тада бавио питањем повећања незадовољавајућих прихода свештеника, а решење је пронађено у новој организацији парохија.[23] О томе се говорило и на Сабору 1865. године у оквиру расправе о унутрашњој организацији Српске Цркве у Монархији, посебно због недавног одвајања Румунске Цркве. За разлику од Синода, мотив за реформисање парохијалне мреже код већине посланика на Сабору које је предводио Светозар Милетић налазио се у намери да се на тај начин смањи број свештеника.[24] Закључци Сабора из 1865. године обједињени су у *Уредби о уређењу црквених, школских и фундационих дела* из исте године, коју је затим потврдио и тиме озаконио цар Франц Јозеф посебним Краљевским рескриптом из 1868. године. Тада је истакнут принцип на основу кога је парохија била везана за храм, без обзира на то колико је верника било у насељу. Парохија је *Уредбом* дефинисана као *скуп лица ѣрчко-истоочноѣ верозакона, која су у опсеѣу једне месне цркве, и у духовном подручју једноѣа пароха*.[25] Према томе, при једном храму могао је да служи само један парох. Уколико је у некој црквеној општини било више храмова, при сваком је могао да служи по један парохијални свештеник. Парох је служио сâм у парохијама у којима је живело до 2.000 верника. Уколико је у насељу и у парохији било више од 2.000 верника, пароху су одобравани и постављани

[22] АСАНУК, МПА, „А", бр. 1821/102; *Universalis* 1843/44: 51–60.

[23] Васин 2015: 120. Одлука Синода била је да 2.000 душа чини једну парохију, а парох би имао плату од 1.200 форинти и своју сесију. Тамо где има више душа, поставио би се и капелан са платом од 600 фр. и половином сесије.

[24] Васин 2015: 124. Сабор је тражио да парохију чини 2.000 душа и да ту служи 1 парох, да се на 2.000 до 4.000 душа пароху постави један помоћник, на 4.000 до 6.000 душа два, и тако даље.

[25] *Уредба* 1909: 4.

тзв. систематизовани помоћници.[26]

Упркос томе што не располажемо пописима који су извршени непосредно пре и после примене *Уредбе*, промене у Бачкој епархији можемо пратити поређењем података из три временски удаљена пописа. Први је попис из 1843/44. године који показује стање у Епархији између две реформе. Други је попис из 1865. године који представља неку врсту пројекције како би нова расподела парохија требало да изгледа. Трећи је попис из 1896. године до када су промене већ увелико заживеле. За сва три пописа заједничка категорија је број *душа*, односно верника, за које се према реформи и везивала парохија, па је тежиште усмерено управо на однос између броја православних становника и свештеника, односно парохија.[27]

Година	**Број верника**	**Број пароха**	**Број парохија**	**Просечан број верника на 1 пароха**	**Просечан број верника у 1 парохији**
1843/44.	124.049	118	63	1.051,26	1.969,03
1865.	123.330	86	-	1.434,07	-
1896.	135.206	62 (66)[28]	65	2.180,74 (2048,58)	2.080,09
Разлика 1843/44–1896.	**+ 12.933**	**- 56**	**+ 2**	**+1129,48 (997,31)**	**+ 111,06**

Табела 6. Број верника на 1 парохију и пароха у Бачкој епархији 1843/44–1896. године[29]

Резултати показују да на Сабору усвојена основна величина парохије до 2.000 верника није одређена произвољно. То је била просечна величина парохија још током четрдесетих година XIX века и, стога, са тог аспекта реформом се ништа битно није променило. Разлика је, међутим, остварена у сегменту бројности свештенства. Број парохијалних свештеника је до краја XIX века драстично смањен и фактички преполовљен у периоду између 1843/44. и 1896. године. То је, нема сумње, имало утицаја на ефективно присуство пароха међу верницима и доступност његових служби. То није битно мењала ни чињеница да је 1896. године парохијалним свештеницима у служби помагало и 13 тзв. систематизованих помоћника са презвитерским чином.[30]

---

[26] Према Уредби из 1865. године, парохијални свештеник је служио сам у насељима у којима је живело до 2.000 верника. У насељима са бројем верника који се кретао од 2.000 до 4.000 постављан му је један помоћник, од 4.000 до 6.000 два, а преко 6.000 три, а за посебне потребе и четири помоћника. Помоћници су, сходно параграфу 28, очигледно имали свештеничке чинове али не и достојанство пароха. *Уредба* 1909: 5, 113.

[27] Попис из 1865. не садржи податке о броју кућа. *Уредба* 1909: 191–192.

[28] У попису из 1896. године постојале су још 4 упражњене парохије којима су заправо управљали администратори са чином презвитера (Гложан–Чеб, Кисач, Турија, Јегра). Парохија манастира Бођана није рачуната као да има пароха. То значи, кад би сва места била попуњена, у Бачкој епархији би било 66 пароха – 1 више од предвиђених парохија. *Шематизам* 1897: 34–35, 64–65, 92–93, 116–121.

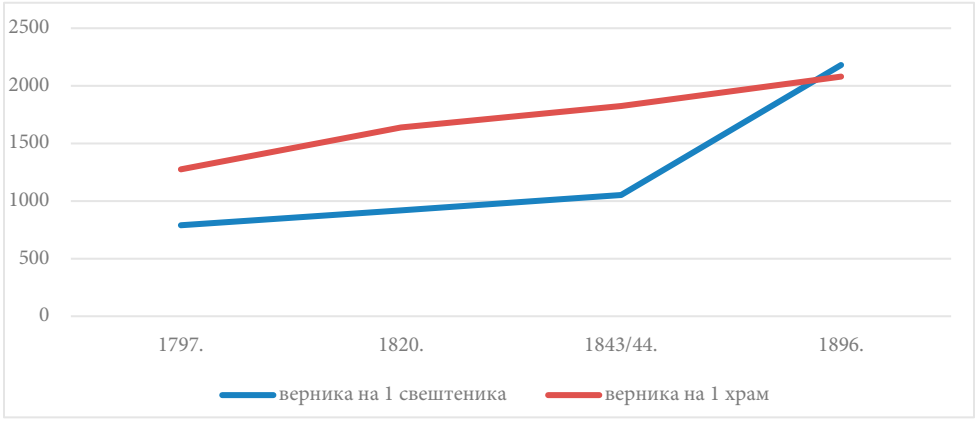
[29] Израчунато на темељу података у изворницима. Извори: Точанац Радовић, Делић 2021: 130; Табела 2; *Universalis* 1843/44: 51–60; *Уредба* 1909: 191–192; *Шематизам* 1897: 34–35, 64–65, 92–93, 116–121.

[30] *Шематизам* 1897: 120.

Тенденција повећања броја верника на једног парохијалног свештеника, међутим, није била само последица реформи спроведених после 1865. године, иако је она тада била најизраженија. Повећање броја верника сходно статистичким подацима није никада било пропорционално праћено повећањем броја пароха. Слично томе ни број храмова, који је најчешће био једнак броју парохија са изузетком великих насеља, није се повећавао, већ стагнирао. Православни свештеници и храмови су временом морали да задовоље потребе све веће заједнице. Један парохијални свештеник је крајем XVIII века водио бригу о просечно мање од 800 верника, а век касније о скоро 2.200.

Година	**1797.**	**1820.**	**1843/44.**	**1896.**
Број верника	89.644	113.086	124.049	135.206
Просечан број верника на 1 парохијалног свештеника	793,31	919,40	1.051,26	2.180,74
Просечан број верника на 1 храм	1.280,63	1.638,93	1.824,25	2.080,09

Табела 7. Број верника на 1 пароха и 1 храм у Бачкој епархији 1797–1896. године[31]



Графикон 2. Број православних верника на 1 свештеника и 1 храм у Бачкој епархији 1797–1896. године[32]

Циљ реформи је био да се мрежа парохија и протопопијата уједначи, како би све парохије биле бар приближно једнаке величине, односно да свештеници брину о приближно једнаком броју кућа или верника. У пракси, међутим, то се није остварило, а често није било ни могуће. Раније је споменуто да бачки епископ Мојсије Путник после прве реформе није вештачки спајао мала места у веће целине у којима би служио један свештеник само да би се дошло до „идеалне" величине парохија. У многим случајевима би то значило и спајање међусобно удаљених насеља што би реално отежало вршење службе свештеника. Подаци показују да је мрежа била доста

[31] Израчунато на темељу података у изворницима. Број верника са манастирима. Извори: вид. напомену бр. 2.

[32] Извори: Табела 7.

неравномерно организована по областима, односно протопопијатима Бачке епархије. Крајем XVIII и током XIX века, када су реформе већ увелико биле имплементиране, разлике између протопопијата су биле велике. На један храм је у Жабаљском протопопијату 1797. године било око 1.000 верника, а у Старобечејском преко 1.500. Век касније, у оба протопопијата просек је био изнад 2.500 верника, док је „свега" 1.600 православних становника у Новосадском протопопијату делило једну православну богомољу. Сличан развојни пут се уочава и с аспекта броја верника по једном свештенику. У Новосадском протопопијату је 1797. године на једног свештеника долазило скоро 700 верника док их је у Сомборском било преко 900. Иако то нису биле велике разлике, сто година касније су свакако постале. Један свештеник у Сомборском протопопијату је 1896. године бринуо за у просеку око 1.750 верника а у Старобечејском за скоро 3.400! Нема сумње да је лично упознавање, активно праћење живота као и вршење служби за око 700 верника било знатно мањи изазов него за 3.400 људи.

Протопопијат	Просечан број верника на 1 храм Године		Просечан број верника на 1 свештеника Године	
	1797.	1896.	1797.	1896.
Нови Сад	1.105,32	1.661,95	690,83	1.846,61
Сомбор	1.501,26	1.855,68	920,13	1.762,90
Стари Бечеј	1.534,92	2.542,92	831,42	3.390,56
Жабаљ	1.041,00	2.585,29	751,83	2.412,93
Укупно	**1.280,63**	**2.080,09**	**793,31**	**2.180,74**

Табела 8. Број верника на 1 пароха и 1 храм у протопопијатима Бачке епархије 1797. и 1896. године (према управном систему из 1896. године)[33]

Концепт свештеничке службе и реална достигнућа у одржавању верског живота су вероватно у великој мери зависили од величине парохије, односно од броја верника који су придељени свештенику. Разлике уочене на разини протопопијата су биле још веће не микронивоу. Тако је, на пример, 1797. године у Локу свештеник бринуо за свега 268, у Гложану за 313, а у Рац-Милетићу (Српском Милетићу) за 402 верника. С друге стране, у Госпођинцима један свештеник имао је парохију коју је чинило 1.256 верника, у Сегедину 1.565, а у Суботици чак 2.308. верника. Стотину година касније општа слика била је слична. Према попису 1896. године, један свештеник је у Рац-Милетићу био надлежан за свега 102, у Баји 322, у Бајши 354 верника. Истовремено, парох у Старом Бечеју имао је 5.994 верника, у Чуругу 6.467, а у Сентомашу (Србобрану) 6.760. Наведени примери могли би да упуте на закључак да су православне заједнице у градовима имале висок број верника на једног

[33] Израчунато на темељу података у изворницима. Број верника са манастирима. Због поређења су подаци груписани за протопопијате у територијалном опсегу какав је био 1896. године. Извори: вид. напомену бр. 2.

свештеника. Подаци из пописа, међутим, показују да је то делимично тачно. Постојале су, наиме, велике разлике између градова. Нови Сад је, на пример, 1896. године имао 5 свештеника и сваки је бринуо у просеку за по 1.716 верника, а у Сомбору су 3 свештеника имала парохије које су у просеку имале по 3.817 верника.[34]

Година	**Број насеља са више од 1 храма (број храмова)**	
1768.	4	Нови Сад (5); Сомбор (2); Сегедин (2), Баја (2)
1797.	5	Нови Сад (5); Сомбор (2); Сегедин (2); Баја (2); Футог (2)
1820.	5	Нови Сад (6); Сомбор (2); Сегедин (2); Баја (2); Футог (2)
1843/44.	4	Нови Сад (5); Сомбор (4); Сегедин (2); Баја (2)
1896.	3	Нови Сад (5); Сомбор (2); Баја (2)

Табела 9. Насеља са више од 1 храма и њихов број у Бачкој епархији 1768–1896. године[35]

У градовима је било више храмова. Правило да свако насеље има једну цркву и једну парохију се напуштало у свега неколико случајева и то у вези с насељима која су имала статус градова. Већи број цркава је несумњиво доприносио бољој комуникацији са верницима и богатијем верском животу, али је у неким случајевима њихов број постао реално непотребан. Сегединска православна заједница имала је 1797. године 1.526 верника и два храма који су били посвећени Св. Николи и Св. архангелу Михаилу. До 1896. године број православних у граду смањио се на свега 322, а у попису из те године забележен је само један активан храм, посвећен Св. Николи.[36] Општи тренд у градовима имао је силазни карактер и на крају XIX века још су само Нови Сад, Сомбор и Баја имали више од једног активног православног храма.

Реформе унутрашњег уређења Карловачке митрополије имале су значајног утицаја на структуру црквене мреже у Бачкој епархији у XVIII и XIX веку. Митрополија је мрежу прилагођавала новим приликама поштујући принципе које је наметнула држава, истовремено негујући концепте који су се показали практичнијим у пракси. Покушај да се стуб организације система веже за свештенике у принципу није успео. Парохија дефинисана храмом и територијом постала је основ уређења још у првој половини XIX века, што је само потврђено и детаљније разрађено новим правилима на Саборима 1864. и 1865. године. Утицај реформи на структуру црквене мреже је, међутим, био значајан. Процес промена је имао суштински негативан утицај на доступност црквених служби за становништво. Шездесетих година XVIII века један свештеник у просеку је бринуо за мање од 40 кућа верника. Реформом из седамдесетих година XVIII века просек је удвостручен и временом се само повећавао и 1896. године достигао скоро 380 кућа на једног свештеника. За скоро век и по, опсег рада једног свештеника, мерен бројем кућа верника, удесетостручио се! Гледано с

[34] АСАНУК, МПА, фонд „А", бр. 1797/33; *Шематизам* 1897: 34–35, 64–65, 92–93, 116–121.

[35] Израчунато на темељу података у изворницима. Број храмова је теже испратити јер су поједини објекти мењали статус из/у цркве/капеле. Извори: вид. напомену бр. 2.

[36] АСАНУК, МПА, фонд „А", бр. 1797/33; *Шематизам* 1897: 34–35, 64–65, 92–93, 116–121.

аспекта величине паства, приметан је сличан тренд. Један парохијални свештеник је 1797. године у просеку бринуо за скоро 800 верника, а век касније за скоро 2.200. Када је у питању приступачност храмова верницима, 1797. године је скоро 1.300 верника делило један храма, а век касније скоро 2.100. У XIX веку је, по правилу, у једном насељу постојао један храм у којем је службу вршио један свештеник. Ретки су били примери насеља са више од једног храма тако да су и велика насеља са по неколико хиљада верника често имала само једну цркву. Распоред свештеника по протопопијатима и парохијама, упркос томе што је био регулисан правилима која су формално водила рачуна о уједначености величине парохија, у пракси је исказивао огромне разлике. У неким случајевима је опстанак малих парохија са свега 200 или 300 верника био оправдан чињеницом да би спајање насеља у веће целине онемогућило нормално богослужење. У другим случајевима, као на пример у неким градовима, број верника по пароху је превазилазио две или три хиљаде. Стално повећање броја православних становника, а стагнација или смањење броја пароха, несумњиво је водило ка другачијем карактеру односа између свештеника и верника. У случајевима када је свештеник бринуо о духовним потребама више хиљада људи, оправдано је претпоставити да је његов рад био отежан.

Небјављени извори:

Архив Српске академије наука и уметности у Сремским Карловцима (АСАНУК)
Фонд Митрополитско-патријаршијски архив (МПА) „А"

Објављени извори:

Зеремски, И. „Попис свештенства и народа у Митрополији Карловачкој из 1769", *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, IV/1, 1931, 46–58.

Радонић Ј. Костић, М. *Српске привилегије од 1690 до 1792*, Београд: Српска академија наука, 1954.

Руварац, Д. *Српска митрополија карловачка око половине XVIII века*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1902.

_____. „Бачка епархија 1724–1732. и 1773", *Архив за историју Српске карловачке митрополије*, 1, 1911, 33–40.

Точанац Радовић, И. „Парохије и свештенство Горњокарловачке епархије 1772. године: I – Карловачки генералат", *Мешовита грађа (Miscellanea)*, 33, 2012, 183–197.

_____. „Бачка епархија у другој половини XVIII века: реформисање мреже парохија", *Зборник Матице српске за историју*, 87, 2013а, 87–108.

_____. „Парохије и свештенство Горњокарловачке епархије 1772. године: II – Банска крајина", *Мешовита грађа (Miscellanea)*, 34, 2013б, 131–147.

Уредба о уређењу црквених, школских и фундационалних дела грчко-источне српске митрополије, одобрена превишњим краљевским рескриптом од 10. Августа 1868, прир. Мита Клицин, Сремски Карловци, 1909, 191–192.

Шематизам Епархије бачке за годину 1897, Нови Сад: Управа Епархије бачке, 1897.

Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, Hrsg. J. S. Ersch, J. G. Gruber, Teil 11, Leipzig, 1823.

Fényes, Von A. *Statistik des Königreichs Ungarn*, 2 Teil, Pesth, 1844.

Mansi, J. D. *Sacrorum conciliorum nova et aplissima collectio*, ed. J. B. Marin, L. Petit, t. 39, Parisiis, 1907.

Universalis schematismus ecclesiasticus venerabilis, cleri orientalis ecclesiae graeci non uniti ritus I. Regni Hungariae partiumque eidem adnexarum nec non magni principatus Transilvaniae item literarius seu nomina eorum qui rem literariam et fundationalem scholarem ejusdem ritus procurant sub benigno-gratiosa protectione excelsi consilii regii locumtenentialis hungarici per Aloysium Reesch de Lewald excelsi consilii R. Locumtenentialis hung. Concilistam et I. Comitatus Strigoniensis tab. Jud. Assessorem, Budae, 1843/44.

Литература:

Васин, Г. *Сабори раскола. Српски црквено-народни сабори у Хабзбуршкој монархији 1861–1914*, Београд: Службени гласник, 2015.

Грујић, Р. „Проблеми историје Карловачке митрополије", *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, књ. II, св. 1, 1929, 194–204.

_____. *Азбучник Српске православне цркве*, Београд: БИГЗ – Музеј српске православне цркве, 1993.

Енциклопедија православља, 1. том, Београд, 2002.

Ердујхељи, М. *Историја Новога Сада*, Нови Сад: Издавачка књижарица и штампарија А. Пајевића, 1894.

Крстић А. Стојковски, Б. „Епархија бачка под османском влашћу", у: Светозар Бошков, Борис Стојковски и Предраг М. Вајагић (ур.), *Епархија бачка у осмовековној историји Српске Православне Цркве – зборник радова*, Бачка Паланка – Нови Сад, 2021, 49–66.

Точанац Радовић, И. Делић, Н. „Демографске прилике у Бачкој епархији у XVIII и XIX веку", у: Светозар Бошков, Борис Стојковски и Предраг М. Вајагић (ур.), *Епархија бачка у осмовековној историји Српске Православне Цркве – зборник радова*, Бачка Паланка – Нови Сад, 2021, 125–140.

ISIDORA TOČANAC
NINO DELIĆ
Institute of History Belgrade

THE EPARCHY OF BACKA 1768–1896
THE CHANGES IN THE NETWORK OF PARISHES: STATISTICAL ANALYSIS

Summary

The analysis of the censuses performed by the Serbian Orthodox Church between 1768 and 1896 shows a continuous process of increasing the size of a typical parish in the Eparchy of Backa. In the 1770s and 1860s two significant reforms of the organizational structure in the Metropolitanate of Karlovci took place. Due to state interventions in the 18th century the main focus was put on the priests as the basic organizational units, outlined by a maximum number of households they could serve. In the first half of the 19th century, as censuses reveal, the Orthodox Church formally followed the official regulations but actually organized the network based on the parishes recognized as territories in the vicinity of a certain temple. This principle was officially accepted in 1864/65 when the size of parishes was determined by the number of parishioners. The main goal of the reforms was to unify the network in the whole of the Metropolitanate, but the analysis show that huge differences prevailed in within the Eparchy and that the network became progressively less adapted to the growing population. In 1768 one priest was responsible in average for 37 households but in 1896 for almost 380. The number of parishioners on one priest increased significantly. In average one priest took care for 800 believers and in 1896 for 2.200. The number of temples (churches) remained, despite population growth, basically the same from the 1760s to the end of the 19th century, making it more complicated for attending worship. Huge differences existed on parish level. In small settlements priest could have the obligation to work with just a few hundred parishioners, meanwhile in big cities this number could go in the thousands. It seems that the Orthodox Church was not capable to even out the variances by improving the structure on a regular basis.

Keywords: Metropolitanate of Karlovci, the Eparchy of Backa, Habsburg Monarchy, reforms, parishes, ecclesiastical network, statistics, 18th century, 19th century.


ЦИИ • ФФУНС
MMXV

ИГОР ИГЊАТОВ
Епархија бачка,
Храм Светих бесребреника и чудотвораца Козме и Дамјана, Футог
ignjatovigor@yahoo.com

УДК: *821.161.1.09:930.85(=163.41)*

ДОСТОЈЕВСКИ И СРПСКО ПИТАЊЕ

Сажетак: Личност и дело писца Фјодора Михајловича Достојевског непресушни су извор за стваралачко истраживање не само на пољу књижевности, психологије и филозофије него и са историјског и геополитичког аспекта. Овај рад је покушај истраживања унутар текста дела *Дневник йисца*, који као својеврсна хроника разноврсног садржаја, са одређеним прекидима, обухвата временски период од 1873. до пишчеве смрти 1881. године. У раду се нарочито анализирају делови *Дневника йисца* који су писани и објављени 1876. и 1877. године и односе се на ставове Достојевског који представљају његове мисаоне рефлексије о Источном питању, у времену кризе пред Берлински конгрес. С тим у вези се у раду указује на слојевитост пишчевих ставова који се код њега развијају у виду концентричних кругова према обрасцу Русија–Словени–Европа. У раду се такође доводе у везу чињенице које излаже Достојевски, са историјским тренутком у коме су се тих година налазили Србија и српски народ. Циљ рада је да покаже како су пишчева размишљања о српском народу и српском политичком питању део ове сложене концепције коју Достојевски развија поступном, подробном, прецизном и убедљивом аргументацијом. Заједнички именитељ геополитичке теорије Достојевског, како се тврди у раду, јесте хришћанска идеја служења у љубави која се као теорија пројављује у пракси у еклисиолошком начину постојања хришћанства и хришћана. Следствено томе, у раду се закључује да се нација код Достојевског схвата онтолошки као служење јединству у различитости, при чему свака појединачна нација има своју улогу у општем јединству света. Овакво поимање нације представља границу која раздваја хришћански саборни поглед на национално питање од шовинизма који се може посматрати као паганско парцијално-монистичко схватање нације, јер се према сопственом националном питању у односном етничком ареалу приступа на идолокоплонички начин, а друге нације се третирају као непријатељске и ривалске.

Кључне речи: Достојевски, Срби, Источно питање, Европа, Словени, хришћанство.

1. Увод

Уметничко изражавање у сваком облику било да је реч о књижевности, сликарству, музици или архитектури, антрополошки је феномен који, између осталог, представља и стваралачку обраду свих човекових ефемерних, али и трансцендентних и метафизичких питања. Када се пише и говори о грандиозном књижевном наслеђу Достојевског, сваком тумачу намећу се две крајности: осећај да се о Достојевском нема шта рећи и потреба да се његова мисао даље стваралачки развија.

Чињеница је да је о Достојевском много писано и да би ретко који херменеутичар било које провенијенције могао рећи нешто ново. Такође, већина тумача личности и дела Достојевског је свесна и чињенице да сваки нови тумач и читалац има задатак и обавезу да поштује непоновљивост и оригиналност личности и дело писца, што је услов који чува тумача од произвољног тумачења. Тумач сваког уметничког дела, па и дела Достојевског, огледајући се у књижевном делу рефлексијом – у контексту времена, епохе, па и саме личности тумача – по своме личном и непоновљивом доживљају књижевног дела стваралачки наставља мисли писца које су од општечовечанског значаја. Књижевно дело, а још више личност Достојевског, толико су сложен и вишеслојни да колико год су тумачи изучавали и рашчлањивали, никад до краја неће изразити тајну његовог стварања. Отац Василије Зјењковски у том смислу констатује да се човечанство још није у потпуности упознало са духовним наслеђем Достојевског које се рефлектује у његовом стваралаштву као и да се *још није завршила рецепција духовног наслеђа Достојевског, још нису решене загонетке које је он поставио.*[1] Оваквим увидом књижевни критичари као херменеутичари указују на апофатичку особину уметности, која је посебно присутна у књижевности XX века, особито код егзистенцијалиста.

2. *Дневник писца* као историјски извор

За историјску науку неоспоран је значај дневничких забелешки, као личног хроничарског записа, али код овакве врсте историјских извора увек постоји опасност од субјективизма. Приликом узимања у обзир хроникâ као историјског извора потребно је, уз опрез, критички уочити и апстраховати пишчев евентуални пренаглашени субјективизам.

Дневник писца, по мишљењу Д. В. Гришина, једно је од најважнијих дела Достојевског. То је роман Достојевског о самом себи.[2] У њему се, као личном дневнику који је у исто време и књижевно дело, преплићу различити жанрови. *Дневник писца* аутор није писао искључиво за себе него и за јавност, и он има само облик личне исповести, а у ствари је јавно, уметнички, али и философски обликовано расуђивање о вечним, али и наизглед пролазним питањима. Овај спис је уметнички покушај исказивања истине насупрот феноменолошком тумачењу по коме *судови у тексту немају претензију на истину*.[3] С друге стране, ако уметничко дело тежи да уметнички изрази једну, самим тим и парцијалну истину, увек може постати плен идеолошке ангажованости. Достојевски преузима тај ризик, јер потенцијална злоупотреба ангажованости уметничког дела не може ослободити стваралаца трагања за истином, која је једна и једина – у супротном би уметност изгубила онтолошки чинилац. Млади Владимир Соловјов је поздравио *Дневник писца* Достојевског као супротстављање одушевљењу руске интелигенције материјализмом и атеизмом.[4] Берђајев ће жестоко

[1] Зјенковски 2015: 112.
[2] Гришин 2015: 8.
[3] Ђорђијевић 2016: 10.
[4] Григорјев 2016: 98.

критиковати ставове изнесене у *Дневнику писца*. Он у потпуности одриче схватања о нацији код Достојевског, за њега је несхватљиво како је аутор *Легенде о великом инквизитору* могао да брани самодржавље и како је подлегао саблазни византијског етатизма.[5] Никола Милошевић ће слично подвлачити, по њему, очигледну разлику између публицистичких и романескних дела Достојевског.[6] Сâм Достојевски је писао и објављивао *Дневник* да у њему каже своју последњу реч свету. У његовим писмима у периоду објављивања *Дневника* види се колико је велику важност придавао овом свом спису. По писмима, посебно оним из 1876. године, књижевном анализом може се скоро у потпуности реконструисати настанак *Дневника писца*. Овај спис нису класичне дневничке забелешке, он није чак ни хроничарско-мемоарски спис, него нека врста јавне исповести, излагање његових убеђења, у коме он излаже своја животна начела, а међу њима и геополитичка и геостратешка размишљања. Јела Спиридоновић Савић приметила је да *Роман Достојевског није само роман но вест, порука свету о једном новом живљењу, навештење, пророчанство*.[7] Ово се у потпуности може применити и на *Дневник писца*.

3. Срби и српско питање код Достојевског

Дневничка запажања Достојевског о Србима и српском питању нису до сада подробно и темељно анализирана у нашој научној јавности. Његова расуђивања о Србима ретко су разматрана, а када је то чињено, разматрана су спорадично и, колико је нама познато, нису довођена у везу са његовом свеукупном философском и социолошком концепцијом. Тумачећи књижевно и философско наслеђе, један од најбољих ученика Достојевског Свети Јустин Поповић у своме делу *Достојевски о Европи и словенству* детаљно је проучио све аспекте мисли великог руског писца и поред метафизичко-онтолошких питања анализирао и његове етичке и социјалне поставке.[8] У вези са последњима отац Јустин је студиозно и аргументовано поентирао и питања односа Европе, Русије и словенства у контексту идеје свејединства и свечовечанства. И поред свега тога, Свети Јустин није се бавио помињањем Срба у *Дневнику писца*. Анализу ставова Достојевског према Србима налазимо и у чланку Марка С. Марковића „Српска апокалипса по Достојевском" у коме доминира идеја контекстуализације пишчевог мишљења о Србима и српском питању са стањем у српском народу у другој половини XX века.[9] У зборнику *Искушана мисао Достојевског*, објављеном 2021. године, у раду „Мисли о феномену безбедности у политичким написима Ф. М. Достојевског" Стеван Н. Драгићевић кратко ће се осврнути на помињање Срба у *Дневнику писца*, у контексту решавања Источног питања. У књизи *Портрети књижевних јунака Достојевског* епископа Максима Васиљевића, на самом крају помињу се и записи о Србима у *Дневнику писца* са

[5] Берђајев 2015: 73.
[6] Станковић 2021: 92.
[7] Спиридоновић-Савић 2015: 11.
[8] Отац Јустин 1999: 508.
[9] Марковић 2015: 59.

карактеризацијом Черњајева као *очајног генерала*.[10]

Срби се у *Дневнику писца* помињу почев од свеске за јун 1876. до новембра 1877. године. Када се узму у обзир прво и последње помињање Срба у *Дневнику писца*, индикативно је да се први помен Срба подудара са почетком српско-турског рата, а да се последњи запис појављује непосредно пред улазак Србије у руско-турски рат крајем 1877. године. У складу с тим, и став Достојевског о Србима, Бугарима и уопште о словенским народима у оквиру Велике источне кризе, кретао се описивањем догађаја у вези са српско-турским, а затим и руско-турским ратом. С обзиром на то да је Достојевски догађаје наводио по јулијанском (старом) календару, у даљем излагању придржаваћемо се датовања какво је у Русији и Србији било у употреби у XIX веку. Такође напомињемо да је разлика између Јулијанског и Грегоријанског календара у XIX веку износила дванаест дана.

4. *Дневник писца* Јун 1876.

Први помен Срба налазимо у *Дневнику писца* Достојевског за 1876. годину. У трећем одељку друге главе *Дневника* за јун поменуте године, Достојевски се осврће на почетак српско-турског рата. Пада у очи изузетна обавештеност Достојевског која га због актуелно-синхроног обавештавања чини поузданим хроничарем не само дневне политике него и проницљивим историчарем, иако он није пледирао на то призвање. У том смислу Достојевски би се пре могао назвати историософом него историографом. Подсетимо да је српски кнез Милан Обреновић 18. јуна 1876. године објавио рат Турској пошто је она одбила да повери администрацију над Босном и Херцеговином. Ратне операције започеле су 20. јуна.[11] Овим је Велика источна криза, која је у овој својој фази почела годину дана раније, у јулу 1875. Устанком у Херцеговини, а настављена брзо сломљеним устанком у Бугарској маја 1876. године, ушла у заоштренију фазу.[12] Иако се очекивало да ће се рату придружити и остале балканске земље, до тога није дошло. И Румунија и Грчка су остале неутралне.[13] Међутим, српској војсци која је била у далеком мањем броју него надмоћна турска војска, поред добровољаца из Бугарске, Македоније, Старе Србије, Босне и Херцеговине, Хабзбуршке монархије и из Италије (одред Гарибалдинаца)[14] прикључила су се и око 4.303 руска добровољца према евиденцији Словенског комитета у Москви.[15] Имајући у виду да је крајем јуна и почетком августа 1876. године, упркос противљењу руског војног министра Миљутина, цар Александар II одобрио одлазак руских официра у Србију, као и да Словенски комитет није успео да попише све добровољце, изгледа да је број добровољаца био много већи.[16] М. Н. Покровски, који иначе није био наклоњен развијању руске националне идеје, чак наводи број од

[10] Максим 2022: 98.
[11] Драгутиновић 1938: 70.
[12] Попов 2010: 211.
[13] *Ibid.* 223.
[14] *Ibid.* 224.
[15] Рајић 2015: 468; Тимофејев 2022: 124.
[16] *Ibid.*

6.000 добровољаца.[17] Истакнути српски мислилац и историчар Слободан Јовановић сматрао је да рат у који је Србија ушла исхитрено и неспремна – војно, економски, финансијски и дипломатски, под утицајем националистичке идеје и сложених политичких односа између кнеза, владе Скупштине и народа, није успео да окупи балканске и словенске народе онако како се то очекивало.[18] Тврдећи да је српско-турски рат отпочет за словенску идеју, Јовановић је овако описивао стање у словенском свету:

> *Почињући рат за словенску идеју, ми смо држали да ће сви Словени без разлике поздравити наш рат као свој, и да ће нам сви притећи у помоћ. Изгледало је, међутим да ћемо на бранику словенске идеје остати само ми и Црногорци. Велики словенски свет се није мицао.*[19]

Каснија историографија овакав став Слободана Јовановића означиће као упитан. У рат се ушло без довољно спреме, али никако исхитрено,[20] и то не из свесловенских побуда него из жеље за остваривањем националне слободе и државне независности. Уз већу историјску дистанцу, сасвим је оправдано гледиште да је покретање рата била неизбежна борба једне државе за опстанак. У датом историјском тренутку слобода и независност се нису могле задобити за преговарачким столом.[21]

> *Придављеној стегама вазалних односа, Србији европска гаранција међународног положаја из 1856. не само да није одговарала, него јој је знатно спутавала државни развитак.*[22]

Војском је командовао руски генерал Михаил Григорјевич Черњајев.[23] Черњајев је био војсковођа који се прославио командовањем у бици код Ташкента 1865. године, али је затим због сукоба са министром војним био у резерви до 1875. године, када је и пензионисан. У међувремену је издавао лист *Руский мир* који је својим опредељењем био близак идејним становиштима групи словенофила. Он је као изасланик Словенских комитета који су представљали средишта словенофилске политике, без формалне дозволе цара[24], чак уз царево изричито противљење, са лажним пасошем у коме је стајало да путује у Палестину[25] допутовао у Београд и 12. маја 1876. године добио српско држављанство и чин генерала, чиме је остварена и званична службена веза између српске владе и Словенских комитета.[26] Пошто је извршио смотру српске војске, Черњајев је утврдио да српској војсци недостаје много тога и да јој је најпотребнији новац. Због тога је од Аксакова затражио да од цара изради зајам за српску војску. Међутим, цар није био расположен за такву врсту помоћи и у исто

[17] Тимофејев 2022: 126.
[18] Јовановић 1926: 298, 302.
[19] *Ibid*. 326.
[20] Рајић 2022: 16.
[21] Рајић 2015: 459.
[22] Рајић 2015: 457; Рајић 2022: 15.
[23] Драгутиновић 1938: 70.
[24] Тимофејев 2022: 122.
[25] Рајић 2022: 16
[26] Јовановић 1926: 306.

време је преко Карцова, руског конзула у Београду, Черњајеву наредио да хитно напусти Србију. Порука је у Београд стигла када је Черњајев већ био српски држављанин. Пошто се оглушио о цареву наредбу, конзул Карцов је са Черњајевим прекинуо сваки контакт. Како је оцењено, *то ће бити огроман камен спотицања за кнеза током Првог рата, који је умногоме допринео крајњем поразу Србије.*[27]

У поменутом одељку *Дневника писца*, под називом *Источно питање* Достојевски описује како је почетак српско-турског рата одјекнуо у руској јавности. Констатујући да је код Руса вест о српско-турском рату изазвала опречне реакције, од *цинизма*, до *искреног узбуђења у неким срцима*, које је узроковало код неких људи еуфорично расположење, Достојевски храбри руску јавност и дефетисте назива кукавицама са предумишљајем.[28] Притом он алудира на догађај у вези с акцијом посланства Ивана Грозног упућеног ради мировних преговора Стевану Баторију. То посланство добило је од цара инструкције да, ако треба, чланови посланства приме и батине, само да постигну мир. У вези с тим писац поентира чињеницу да руско јавно мњење није *спремно да прими батине ради мира*, односно да није спремно да поднесе никакву жртву за мир. Овде Достојевски није пацифистички опредељен јер, како је у више наврата изразио, до мира се може стићи само ратом. Ставови Достојевског према рату и његовој оправданости углавном су засновани на реалном и објективном аргументовању и разматрању чињеничног стања, мада некад могу бити и сурово пластични. На једном месту он вели да је рат добар јер се друштво чисти у њему и морално и економски.[29] Интересантно је да Достојевски српски покрет везује са словенским питањем у контексту погрома над невиним бугарским становништвом, са дипломатским интригама Енглеске и устанком и свргавањем султана у Цариграду. Он каже: *Словени имају велике наде*, напомињући податак да поседују око 150.000 војника, али да је њихова снага у моралној оправданости њихових побуда и каже да ће Словени победити само ако се Европа не умеша.[30] Затим напомиње да се, како је договорено, Европа неће мешати, али и да траје саветовање унутар тројецарског савеза, да усамљена Енглеска тражи савезника. Такође се пита докле ће Европа посматрати борбу Словена и Турске и да ли ће у случају да Словени победе, Европа поштовати тековине њиховог успеха. Истичући значај Русије, он каже:

> *Србија је изашла на бојно поље уздајући се у своју моћ, али разуме се, она зна да њена судбина коначно зависи, и у целини, од Русије, она зна да само Русија може да је сачува од пропасти у случају велике невоље – она зна да ће јој Русија својим огромним утицајем помоћи, у случају успеха, да сачува 'максимум добитка'.*[31]

На крају овог одељка писац каже да Русија не сме да изневери велику идеју коју су јој завештали векови и коју је она, како писац тврди, сачувала у току целокупне историје, а та идеја између осталог садржи и идеју о општем јединству Словена, али

[27] Рајић 2022: 17.
[28] Достојевски 2015а: 217.
[29] Достојевски 2015б: 126.
[30] Достојевски 2015а: 218.
[31] *Ibid.*

ни то јединство не сме да буде освајање и насиље, него служење човечанству.[32] Ову идеју служења Русије човечанству Достојевски ће програмски и системски изложити у „Говору о Пушкину", где је она постављена у културолошко-историјски контекст са теолошко-моралним корелатима. На крају овог поглавља Достојевски понавља императив некористољубиве политике за деловање Русије у Источном питању, у који не верује њему савремена Европа. Два поглавља испред *Источног питања* носе наслов *Мој парадокс* и *Закључак на основу парадокса*, и на одређени начин су тематски увод у анализу ситуације поводом почетка српско-турског рата. Њихова тема је дисквалификаторни став Европе према Русији у погледу Источног питања. Осврћући се на сучељавање Европе и Русије поводом Источног питања, Достојевски примећује да Европа на Русију гледа са неповерењем и да то неповерење има перманентни историјски карактер који задобија форму архетипа.[33] Притом, веома оштроумно, руски и свесветски књижевни гениј примећује противречност по којој Европа суди Русији и Русима. С једне стране, како он примећује, Русе оптужују да су либерали, а то би с обзиром на идеолошко значење могло бити схваћено позитивно, као прогресивистичка одредница. С друге пак стране, Европљани виде Русе као деструктивне варваре, реакционарне природе, чија је особина да руше и разарају. Мисао да Цариград освоје Руси део је идејне концепције којом би се остварио свесловенски савез под предводништвом Русије који би служио свесветском јединству. Иако предвиђа и прижељкује освајање Цариграда од стране Русије, он га не види ни као престоницу Русије, ни као престоницу свесловенског савеза због тога што би у Цариграду и руски и словенски утицај потиснуо грчки елемент. Идејна основа за освајање Цариграда, за Достојевског, налази се у функцији Русије као заштитнице православља.[34] О односу Русије према осталим словенским народима, укључујући и Србе, он каже да им је она мајка, а не господарица, покровитељка и предводница. У том свесловенском савезу Фјодор Михајловић оставља место и за неправославне европске Словене чија би се национална независност учврстила ступањем у овај савез. Без учешћа у свесловенском савезу поједине словенске народе *чека изнуривање у међусобним трвењима и несугласицама*, чак и ако *успеју да остваре независност од муслимана и од Европљана под чијом се влашћу налазе*.[35] Месијански карактер свесловенског савеза огледаће се у томе што то неће бити просто политичко уједињење ради личне користи, насиља и освајања. То ће бити јединствени савез који ће представљати тријумф Христове истине која се чува на Истоку, право ново уздизање крста Христовога и последња реч православља, на чијем се челу, како каже руски писац, већ одавно налази Русија. Овакво промишљање представља даљу разраду ставова Николаја Данилевског, изнетих у књизи *Русија и Европа*, који није еклисиолошки и христолошки разрађивао идејне основе за остварење свесловенског савеза.[36] Насупрот социјалистичкој утопији као могућности решења економских и социјалних односа међу људима, он тврди да је могуће братство међу људима које ће

[32] *Ibid*. 219.
[33] Достојевски 2015а: 209.
[34] *Ibid*. 223.
[35] *Ibid.* 224.
[36] Данилевски 2007: 371.

бити засновано на заједничком служењу човечанству, те да је истински препород међу људима могућ на аутентичним Христовим принципима.[37] Износећи свој став, он предвиђа да ће та *нова реч* свету коју би уједињено православље не челу са Русијом требало да каже, бити схваћена као утопија. Са својственом принципијелношћу Достојевски пристаје да у том случају и сâм буде убројан међу утописте.[38] Своје обраћање читаоцима *Дневника писца* за јун 1876. године завршава поглављем које је назвао *Поново о женама*, где најпре износи запажања о стању на ратишту. До Достојевског су дошле вести да Турцима у рату тајно помажу Аустријанци и Енглези, и материјално и у људству. Огромна енглеска флота се усидрила поред Константинопоља, а Аустрија је у исто време скупљала велику армију уз велики журналистички одијум и пропаганду који се једнако обрушавају и на Србе и на Русију. Стога руско друштво, како тврди аутор *Дневника писца*, треба да помогне Србима у новцу и свим другим потребама. Зато је *словенски комитет у Москви позвао целу Русију за помоћ 'побуњеној браћи'*.[39]

Када се разматрају ставови Достојевског о српско-турском рату, потребно је рећи да је читаву агитацију у Русији за ослођење Словена на Балкану водио словенофилски кружок у Москви и Петрограду. Словенофилско буђење руске јавности за помоћ угроженој браћи Словенима одвијало се насупрот званичној политици руске владе која није благонаклоно гледала на рат, из страха да против себе не изазове коалицију великих сила као у време Кримског рата.[40] Подстицање Кнежевине Србије на рат није отворено вршила руска влада, него словенофили. Циљ словенофила је био да кроз српски рат приморају званичну Русију да уђе у рат.[41] Чак и када је неко од политичких званичника подстицао Србе на рат, као што је то чинио руски амбасадор у Цариграду Игњатијев, то подстицање није имало званичан карактер. Ристић је у својим мемоарима записао да Игњатијев није преносио службено него своје мишљење, односно надања.[42] Игњатијева су његови савременици и историографија оценили као превртљиву особу. На крају рата он је говорио да је Србија крива јер је у рат ушла мимо руских савета.[43] Што се тиче званичног става руске владе и цара, ситуација је била променљива. Код амбасадора Карцова, под утицајем Горчакова и Новикова, постојала је бојазан да ће у случају да Русија отворено подржи Србију, против бити образована коалиција целе Европе *која може довести до несрећне 1853.*[44] С друге стране, иако је Горчаков званично отказао сваку помоћ Србији, сматрао је да је Русија незванично може помагати, као што су Аустроугарска и Велика Британија помагале Турској. Оваквим ставом и званична Русија је одступила од безусловне неутралности.[45] Одустајање од апсолутног немешања показало се у

[37] Достојевски 2015а: 225.
[38] *Ibid*.
[39] *Ibid*. 226.
[40] Јовановић 1926: 294.
[41] *Ibid*. 292–296.
[42] Рајић 2015: 455.
[43] *Ibid*. 490.
[44] Рајић 2015:455.
[45] *Ibid*. 458.

помоћи у новцу и оружју.[46] Исто тако, и чињеница да Черњајев долази у Београд, упркос царевој забрани да иде на Балкан, показује да он ту одлуку није донео сâм, пошто је познато да је имао подршку Аксакова и осталих словенофила.[47]

На крају свеске за јун 1876. године, Достојевски наводи дирљиву побуду једне осамнаестогодишње девојке која је дошла код њега да му саопшти своју намеру о одласку на српски фронт и да га пита за мишљење да ли да одложи своје испите и да иде да оствари своју намеру. Писац се нашао у недоумици, и то јавно признаје. Није хтео да јој да ни позитиван ни негативан одговор. Пошто јој је у разговору предочио све ратне тешкоће и њену младост и неискуство, а она је и даље остала непоколебљива у својој намери, он је благосиља и позива да се врати и да положи испит који је привремено одложила и закључује: *Отишла је од мене с лицем које је сијало од среће и, наравно за седмицу биће 'тамо'!* Ту девојку Достојевски истиче као пример пожртвовања и састрадавања, констатујући да је то осећање својствено младости. Треба рећи да младост у његовој друштвеној концепцији заузима посебно место. Познато је колико је имао разумевања за омладину, а ова пак поштовање за њега. Довољно је обратити пажњу на једно писмо о омладини које се налази у збирци одабраних писама, као и на чињеницу да је на сахрани Достојевског дошло до спонтаних демонстрација управо омладине. Он је према омладини имао реално-оптимистичан однос, за разлику од Херцена, који је омладину свога доба окарактерисао крајње негативно, као учмалу и неспособну.[48]

5. *Дневник писца* Јул–август 1876.

Достојевски је видео омладину као везивни чинилац у расколу који је трагично поделио и отуђио руску интелигенцију и народ. На крају свеске за јул и август 1876. године Достојевски истичући солидарност Руса са браћом Словенима осврће се на то како руска јавност третира генерала и руске добровољце као авантуристе и користољупце:

> *Али ти авантуристи не добијају никакве новчане бенефиције, у већини случајева су чак једва имали средстава да допутују, многи од њих који су још увек у активној служби су чак изгубили…*[49]

У занесеном патриотско-епском тону писац, иако није очевидац, покушава да дочара стање на српско-турском фронту:

> *Они гину на десетине у бојевима, и врше своју дужност јунака, на њих већ чврсто почиње да се наслања млада војска побуњених Словена, коју је створио Черњајев. Они проносе славу руског имена по Европи, и својом крвљу нас зближавају са браћом. Та јуначки проливена крв неће бити заборављена, њу ће сви запамтити… Не, то нису авантуристи: то су људи који свесно почињу нову епоху.*[50]

---

[46] *Ibid*. 464.
[47] *Ibid*. Тимофејев 2022: 121.
[48] Ганжулевич 1907: 11.
[49] Достојевски 2015а: 291.
[50] *Ibid*.

Бранећи руске добровољце од уопштавања дела руског, али и европског јавног мњења да нису у питању авантуристи и ратни профитери, Достојевски је отишао у другу крајност уопштавања. Желећи да покаже и докаже да руски добровољци нису сви авантуристи, пропустио је да каже да је таквих међу њима било. Класификацијом профила руских добровољаца, који су дали немерљив допринос у руско-турском рату, махом су се бавили њихови противници, међу којима се истичу официр Светозар Магдаленић и италијански добровољац Ђузепе Барбанти Бродан. Они су руске добровољце делили у три групе: 1. пропали свет – они који су дошли у рат јер нису имали шта друго да раде, 2. војници по занимању – који су дошли због војне каријере и из осећаја дужности, и 3. добровољци који су дошли из одушевљења и из жеље да помогну поробљеној браћи у невољи.[51] Ова класификација и негативне оцене имају свој извор у личним фрустрацијама појединих учесника рата, као што је то био Магдаленић који је био у сукобу са руским официрима.[52] Слободан Јовановић ће чак класификовати руске добровољце у пет категорија: 1. идеалисти који су долазили због уверења, одушевљени словенофилском агитацијом, 2. очајници, полусамоубице који су дошли због тога што су били разочарани у живот, 3. официри ветерани, 4. славољубиви шарлатани и 5. људи без моралног компаса – ратни профитери.[53]

Када се саберу сви утисци савременика, можемо се сложити са мишљењем да *иако слике руских добровољаца нису црно-беле, као што ништа није црно-бело, неопходно је заиста одати почаст људима који су дошли да се боре без обзира на њихове могуће интересе и личне разлоге.*[54]

Такође не треба заборавити да су – поред војне и санитарне помоћи које су Србији у време Првог рата 1876. године пружили Енглези, Бугари, Немци, Данци, Канађани, Американци, Италијани, Румуни, Пољаци и други народи европске цивилизације – ипак највећу помоћ и у погледу војске, али и на хуманитарном пољу, дали руски добровољци, како војници тако и лекари.[55] До краја августа 1876. Руско друштво Црвеног крста је послало у Србију 95 лекара, 111 болничара, 60 милосрдних сестара и до 128 тона болничке опреме.[56]

Жртвовање руских добровољаца палих на страни угњетених Словена за Достојевског има вишеструк значај: национални, политички и социолошки. За њега су то *пионири руске политичке идеје, руских тежњи и руске воље које они оличавају пред Европом.*[57] За генерала Черњајева у *Дневнику писца* постоје само речи хвале. Он је пошао у Србију ризиковавши своју целу војну каријеру. Он је личност која се *наметнула строго, мирно, и чак некако величанствено.*[58] Створио је војску у Србији и показао строг и непоколебљив карактер. Достојевски је такође информисан да је Черњајев у Србији најпре именован за команданта над одређеним јединицама, а да је

[51] Леовац 2022: 71.
[52] *Ibid*.
[53] Јовановић 1926: 338.
[54] Леовац 2022: 70.
[55] Тимофејев 2022: 123.
[56] *Ibid*. 124.
[57] Достојевски 2015а: 291.
[58] *Ibid*.

тек касније потврђен у звању главнокомандујућег. Указујући на ову чињеницу, он алудира на то да Черњајев није дошао у Србију да ратује искључиво из личне сујете и војне славе. Такође примећује да је од армије која се углавном састојала од добровољаца Черњајев успео да устроји војску која је извојевала неколико значајних победа. Осим тога, овај генерал је после одласка у Србију стекао велику популарност и у Русији. Достојевски алудира на то да је руско јавно мњење у целини солидарно у решавању Источног питања кроз учешће Русије у његовом решавању и због тога он тврди да је Черњајев својим ставом посведочио тежње Русије пред Европом.[59] Једино што смета генералу Черњајеву да своју намеру оствари, говори Достојевски у августу 1876. године, јесу политички разлози српске владе. У контексту српско-турског рата у то време, после почетног успеха српске војске првих дана јула 1876, већ 18. јула српска војска је под командом Черњајева претрпела тежак пораз код Великог Извора, надомак Зајечара. Последњим снагама српска војска је извојевала 23. августа 1876. године победу код Шуматовца.[60] Ово је била једна од највећих победа у српско-турском рату, победа која је показала јунаштво и пожртвованост српског народа и руских добровољаца. Еквивалентна победи код Шуматовца била је и херојска борба на Бобовишту 11. септембра. Инстинктивно осећајући да је битка код Шуматовца *осветлала српско оружје и дала моралну сатисфакцију у рату*,[61] Достојевски хвали Черњајева истичући његове људске и професионалне квалитете. На крају овог поглавља аутор *Дневника писца* обећава да ће још писати о Черњајеву.

6. *Дневник писца* Септембар 1876.

Проблем решавања Источног питања био је испреплетан и дипломатским конструкцијама великих сила, углавном Велике Британије и Аустроугарске, које су тежиле да дискредитују Русију у очима Словена. Такве акције, како примећује Достојевски у свесци за септембар 1876. *Дневника писца*, резултирале су међу појединим представницима словенске интелигенције притајеним неповерењем према Русији. То неповерење, међутим, остаје у оквирима само те интелектуалне касте, пошто народ и даље остаје одушевљен Русијом. Достојевски тврди:

> *О, ја не говорим о народу, о масама. Словенским народима, Србима и Црногорцима – Русија је још сунце, она остаје њихова нада, њихов пријатељ, мајка и заштитница, њихова будућа ослободитељка. Али словенска интелигенција – то је нешто друго… Ми не би требало да скривамо да нас, Русе, многи образовани људи међу Словенима можда чак и не воле много.*[62]

Из овог навода јасно се види указивање на раскол између представника интелигенције и народа, што је по многим интелектуалцима био један од главних друштвених проблема и у Русији, и не само у њој. Критика однарођене интелигенције била је заједничка Достојевском и Херцену, иако су њихови ставови на дијаметрално

[59] *Ibid.*
[60] Попов 2010: 225.
[61] Рајић 2015: 473.
[62] Достојевски 2015а: 303.

различитим идејним исходиштима.[63] Митрополит Антоније Храповицки је приметио да за Достојевског, као и за Херцена, одвајање интелигенције, интелектуалног сталежа од народа, представља извор несрећâ за Русију.[64]

Наводећи чињеницу да поједини словенски народи, конкретно Чеси, који по Достојевским самоуверено сматрају да имају четрдесет таквих песника као што је Пушкин, Русе сматрају варварима, неотесанима и необразованима – он говори о томе како су словенске заједнице у облику каквом се налазе у његово време: *политички егоистичне и раздражљиве, и као нације немају никаквог искуства, не знају много о животу*.[65] Својим опонентима који су приговарали да акцији помоћи Словенима не треба придавати конфесионални карактер, чак говори да је читав проблем између Турака и Словена настао на конфесионалној основи и да се у конфесионалној основи за Русе налази кључ решења Источног питања, као и да је основ заједништва Словена хришћанска православна вера, односно православна Црква.[66] На једном месту прави градацију и каже да руска помоћ словенским народима треба да буде сразмерна њиховом устаничком подвигу:

> *Ако већ тражимо разлоге за слање помоћи, онда су, на пример, Црногорци и Херцеговци – који су посведочили најплеменитију жеђ за слободом – највише заслужили сваку помоћ; што се Срба тиче, они су је заслужили нешто мање – а Бугари и Бугарке се, међутим нису ни подигли на борбу, осим ту и тамо у почетку…*[67]

У септембарском броју свог часописа Достојевски брани Черњајева од виконта Бисконсфилда, пошто су се и Енглези укључили у оцену дела Черњајева иако су годинама носили епитет најсигурнијег заштитника и савезника „умирућег болесника на Босфору". Бисконсфилд је оптужио Черњајева и руске добровољце да су социјалисти и комунисти. Осим тога, у свом говору на једном банкету, како сведочи Достојевски, Бисконсфилд је у духу политике своје империје оптужио Србију да је нечасно поступила што је Турској објавила рат и да се Руси налазе у Србији само да би Србе заразили социјализмом и тако их придобили за свој социјализам, и због тога, по Бисконсфилду, Руси и Срби представљају опасност и претњу за Европу. Достојевски је прозрео да је код Британаца у питању лукава пропаганда и замена теза којом би се прикрио покољ над Бугарима. Он је уверен да поменути лорд зна о свим мучењима и да их пориче, иако су Турски башибозлуци у то време распели чак два свештеника на крсту и да су они умрли за 24 часа у највећим мукама.[68]

7. *Дневник писца* Октобар 1876.

Своје обећање да ће још једном и подробније писати о Черњајеву, Достојевски

[63] Ганжулевич 1907: 15.
[64] Григорјев 2016: 142.
[65] Достојевски 2015а: 303.
[66] *Ibid*. 322.
[67] *Ibid*.
[68] *Ibid*. 296–297.

је испунио када је главнокомандујућем руском војсковођи у српској војсци посветио читаво једно поглавље, односно другу главу свеске *Дневника писца* за октобар 1876. На том месту он, дијагностикујући пулс петроградског јавног мњења, брани Черњајева од петроградских будућих војника и политичара који га криве да је у неповољном условима повео Словене, односно Србе, у борбу за ослобођење, наглашавајући да је Черњајев народни херој којега ће руски народ метафорички извући из клеветничке јаме, као што су Суворова у Швајцарској руски војници извукли из јаме у коју је овај легао затраживши да га војници закопају земљом, пошто нису желели да га слушају.[69] За Достојевског, Черњајев није само храбар војсковођа него *геније* који је подигао барјак Русије и покренуо словенску ствар са мртве тачке. У томе што је Черњајев предводио српску војску која без његове помоћи не би могла ништа да учини, Достојевски види будућност Русије и свих словенских земаља.[70] *Јер та словенска ствар* – каже он – *је ствар Русије, и ту ствар само Русија може коначно да реши, и према руској идеји*.[71] Критикујући високе српске политичке представнике, он наводи да су они врло често остављали без одговора Черњајевљеве захтеве у вези са војском, да су га оставили без артиљеријске муниције и да су против њега покретали интриге. Слика Черњајева у српским очима била је унеколико другачија. Осим његових војничких способности и личне храбрости, на терену су дошле до изражаја његове и личне и професионалне мане. Као стратег он је био способнији за предвођење трупа у борби, него за руковођење трупама са растојања.[72] Такође је било проблема и са несинхронизованим издавањима наредби, што је умногоме допринело поразима у рату.[73] Осим тога, како је негативно, али и неосновано, чак и неправедно проценио Слободан Јовановић, Черњајев је водио рат с обзиром на руске, а не српске интересе, што – по Јовановићу – он није ни крио. Он је у духу своје словенофилске оријентације отворено позивао Србе да се не боре искључиво за своје уске националне интересе, него за свесловенску идеју.[74] Пада у очи безмало фотографски опис Черњајева који нам доноси Јовановић: *Руски идеалиста, помало и алкохоличар, са очима сањалачки плавим и јако влажним… говорио је са много више патоса него разлога*.[75] Руски амбасадор у Цариграду Игњатијев о Черњајеву је говорио с презиром, да је *главе збуњене и нарави хитре*, а Бугари су га сматрали својим смртним непријатељем.[76] С друге стране, руски посланик у Београду Карцов, са којим Черњајев по природи ствари није био у добрим односима, за Черњајева је рекао да је био човек велике душе и несебичан у сваком смислу те речи, а Јован Ристић га је оценио као особу која се предавала машти и неоснованом оптимизму, али да је све надмашио својим професионалним искуством и знањем.[77]

---

69 *Ibid*. 345.
70 *Ibid*. 349.
71 *Ibid*.
72 Јовановић 1926: 322.
73 Рајић 2015: 464; Леовац 2022: 68.
74 *Ibid*. 307.
75 *Ibid*.
76 Рајић 2015: 445.
77 Леовац 2022: 72–73.

Узрок непријатељства према Черњајеву у Србији Достојевски налази и у политичкој делатности Енглеза, чак и неких Руса. Черњајев је, према његовој претпоставци, највероватније повредио самољубље и сујету српских политичара. Исто тако, тврди Достојевски, велики број Срба има предубеђење да ће уколико Словени, односно Срби, у рату победе, то бити корисно само за Русију.[78] Ово предубеђење Срба показало се основаним после Берлинског конгреса, на коме је, како је утврђено, Енглеска са Аустријом – у циљу заштите обостраних интереса на штету Русије и Словена уопште – имала одлучујућу улогу.[79] У неповерењу Срба руски писац види њихову жељу да се ставе на чело словенског покрета и у ироничном тону каже да је сан Срба да створе *словенско, савезно, многомилионско српско краљевство 'са тако славном будућношћу'*, како је о томе маштала једино велика и снажна партија у Србији.[80] Овде по свој прилици Достојевски мисли на либерале и њиховог предводника Ристића. Черњајев је морао да у тој партији изазове страх да ће вођство ипак преузети Русија. Достојевски предвиђа да ће због тога, после претходних ратних неуспеха, бити започете разне кавге у којима ће, како он каже, бити оптужени Руси као кривци за све, али ће суревњиви српски политичари који су ипак ватрени патриоти, признати као велику жртву руских добровољаца за њихово ослобођење. Достојевски констатује да постоје две врсте Србије, као што је приметио да постоје и две врсте Русије – постоји Србија виших кругова нестрпљива и неискусна која још није живела правим животом.

> *Упоредо са том Србијом постоји и она народна Србија која једино Русе сматра својим избавиоцима, својом браћом, она руског цара гледа као своје сунце, она воли Русе и верује им.*[81]

Затим аутор *Дневника* доноси извод из *Московских службених новина* које сматра најбољим политичким листом у Русији. Овај извод из штампе потврђује ставове Достојевског да се осећања руског народа према српском неће изменити због интрига, јер су Срби из кнежевине народ ратара који није заборавио своје ратничке традиције, али зато није успео да формира националну свест као кохезивну силу сваке историјске нације. Очигледно да Достојевски овде мисли на феномен који је Данилевски у књизи *Русија и Европа* назвао *политичком малолетношћу Словенâ*.[82] За московске новине, крв погинулих Руса је карика у оној братској љубави међу овим народима који су толико блиски по крви и вери.[83] На крају *Дневника писца* за октобар 1876, аутор говори о великом одзиву Руса на српски фронт који је својом масовношћу личио на крсташки рат, подсећајући да су Енглези ову акцију назвали руским крсташким ратом. Интересантно је да и српски историчар Слободан Јовановић овај рат назива крсташким походом.[84] Мотив за одлазак је помоћ браћи која су угњетавана,

[78] Достојевски 2015а: 350.
[79] Војводић 1999: 17.
[80] Достојевски 2015а: 350.
[81] *Ibid*. 351.
[82] Данилевски 2007: 270.
[83] Достојевски 2015а: 351.
[84] Јовановић 1926: 294.

односно борба против неправде, а за заштиту невино прогоњених. Ово је иначе завршетак фељтона који назива „Најбољи људи". Ти људи представљени су у лику војника-ветерана, оца који је на српски фронт повео своју деветогодишњу ћерчицу и верује да ће се наћи у братској земљи неко ко ће је припазити. Тај догађај показује племените идеале народа по којима је:

> *најбољи човек онај који се не клања пред саблазнима материјалних добара, који се непрестано труди на њиви Божијој, који воли истину и кад то од њега захтева он је спреман да јој послужи жртвујући дом, породицу па и свој живот.*[85]

Октобар 1876. био је време превирања када је Србија, под утицајем Черњајева и славенофилâ, одбивши турску понуду од 10. октобра за примирје, тешко поражена 17. октобра код села Велики Шиљеговац надомак Ђуниса. Поједини историографи са извесном дозом анимозитета према Черњајеву забележили су да је, успаничивши се, прво препоручио кнезу Милану да тражи посредовање код руског цара за склапање примирја, а сâм је најпре *одјурио* у Београд, а затим се са преживелим добровољцима вратио у Русију. Новија историографија даје другачију слику. Руски ултиматум порти да се склопи примирје имао је своју цену, а то је одлазак Черњајева и добровољаца из Србије. Отишавши из Србије, Черњајев је и даље остао у немилости код руског цара. Последица његове непослушности била је и забрана да се врати у Русију. Такође је био држан по страни од свих ратних операција на Балкану и није му дозвољено ни да се врати у Србију на почетку руско-турског рата.[86]

Черњајев је једва изгладио односе са императором, који му је тек 1880. године одобрио да за своје заслуге понесе Таковски крст о врату и Споменицу за ратове 1876, 1877. и 1878. године.[87]

О улози Черњајева је после завршетка рата и у историографији много расправљано. Процене његове улоге кретале су се од реалних, у којима су објективно процењиване његове професионалне и личне способности, као и мане, до пристрасних оптуживања у којима је виђен као највећи кривац за пораз.[88]

8. *Дневник писца* Децембар 1876.

У децембарској свесци за 1876. годину Достојевски ће још једном поменути Србе, додуше узгред, када ће рећи да руски народ не прави разлику између Срба и Бугара и да су за Русе они подједнако достојни помоћи као словенска браћа која страдају од Турака за веру Христову. Он види да је у историјском ходу источног хришћанства у том тренутку јединствена и непоновљива улога руског народа у служењу Христу и његова жудња за подвигом у име Христа. У прилог свом тврђењу наводи да су московски староверци веома добро опремили целу једну санитарну јединицу и отпремили је као помоћ српском народу. Иако су знали да Срби нису

[85] Достојевски 2015а: 362.
[86] Тимофејев 2022: 126.
[87] Рајић 2022: 40.
[88] Леовац 2022: 73.

староверци, они су гледали на њих као на хришћане са којима су блиски, без обзира на привремене разлике; прихватили су их имајући на уму визију словенског заједништва у будућности.[89]

9. *Дневник писца* Фебруар 1877.

Први запис у *Дневнику писца* о Србима за 1877. годину налазимо у свесци за фебруар. Хроничар говори о томе како је у Москву стигла група словенске деце избеглица – Срба и Бугара. Такође, он наводи како српске девојчице нису хтеле да се играју са малим Бугаркама, говорећи да су Срби дали оружје Бугарима за борбу против Турака, а да су Бугари сакрили оружје и нису га искористили против Турака. Закључујући да су на такво понашање деце утицали родитељи, руски писац каже да је то узрок тога неразумевање и вечне неслоге међу Словенима.[90] Ову епизоду Достојевски користи да поткрепи своје тврдње како Словени без Русије не само да неће успети да се уједине и да победе неслогу, него ће нестати са лица земље, без обзира на то шта о томе мислили представници српске интелигенције, како их он иронично назива, *некакви тамо цивилизовани и европеизовани Чеси*.[91]

У Пушкиновим *Песмама Западних Словена* Достојевски види суштину односа према словенском питању у руској самосвести и поручује српској интелигенцији да у Пушкиновим песмама о Карађорђу и *Бој над зеницом великом* препозна искрену и некористољубиву бригу Русије за слободу Србије. Додуше, он признаје да се ови бисери Пушкинове поезије не изучавају у руским школама и да нису познати ни многим представницима руске интелигенције.[92] Разматрања Достојевског о српском питању у фебруару 1877. године занимљива су с обзиром на историјски контекст. Наиме, у то време коначно је склопљен мир између Срба и Турака. У светлости сазнања о припреми за склапање мира, руски писац наводи како је у српској скуштини одлучено да се склопи мир тек после једне политичке интриге.

У истом издању *Дневника писца* Достојевски нашироко анализира феномен дезертерства у српској војсци, доводећи своја расуђивања кроз објективацију до апсолутизације, што га је довело до уопштавања без одговарајуће аргументације. Он наводи сведочанство једног свог пријатеља, руског емигранта у Србији, који је одушевљен храброшћу српског народа и негодује због тога што Србе у Русији сматрају егоистима и кукавицама. *Познато је да је Черњајев брзоплето пренео непроверену дојаву руског команданта Ђуниса да су <u>сви</u> (подвукао И. И.) Срби побегли, а да су <u>сви</u> (подвукао И. И.) Руси изгинули*.[93] Постоје сведочанства да је слабо снабдевена и необучена српска војска показала јунаштво и издржљивост. *Словенофили који су покренули агитацију тражили су од српске војске да издржи само два месеца, а она је издржала четири*.[94] *Намера покретања српско-турско рата постигла је циљ тек у*

[89] Достојевски 2015а: 434.
[90] Достојевски, 2015б: 49.
[91] *Ibid*.
[92] *Ibid*. 51.
[93] Јовановић 1926: 349.
[94] *Ibid*. 350.

априлу 1877. године, када је Русија објавила рат Турској.[95] Очигледно је да је писац *Дневника* подлегао непровереним вестима ове врсте када, помало саркастично, помиње одушевљење Србима једног свог пријатеља који оправдава Србе који се самоповређују само да би остали код својих кућа или да би се из рата што пре вратили својим породицама. Достојевски каже да је то народ нежна срца, али да су то *доста ограничена и тупоглава деца своје домовине, јер она не схватају шта је то што њихово срце жели*.[96] Руски писац ову појаву тумачи као недостатак свести о држави и нацији и као сужено посматрање свога дома и своје породице, јер ако сви побегну кући, онда ће Турци доћи и разорити сваки појединачни дом дезертера који су требали да остану на бојном пољу борећи се у исто време за општу национално-државну и појединачно-породичну домаћу ствар. У склапању мира он види неспособност српске интелигенције да се на свом пољу, слично као и војници-дезертери, узвиси до свести о потреби страдања за отаџбину. Међутим, разлози за такво поступање, по њему, нису истоветни са онима код нижих слојева, зато што је код представника интелигенције изражено политичко частољубље.[97] Снисходљиво оправдавајући српског дезертера, руски писац говори да су дезертери свесни да је оно што раде лоше али и да се оправдавају свешћу да они ипак неће остати без заштите отаџбине јер ће на њеном бранику остати Руси и храбри Срби, а да дезертер неће ником недостајати пошто личност појединачног дезертера нема значаја за исход рата. Порекло дефетизма у нижим слојевима српског народа Достојевски овако тумачи:

> *На врху хвалисавци, цивилизовани Европљани, ти Хорватовићи и Мариновићи који уображавају да су малтене Молтке или Бизмарк. С друге стране, упоредо с таквим великанима – имамо пониженог житеља куће, пониженог у току четворовековног робовања: због таквог вековног понижавања он је себе почео да сматра ништавилом, сламчицом.*[98]

Приметно је да је одушевљење Србима у Русији после слома српско-турског рата осетно спласнуло. То одушевљење сада је прешло и међусобно оптуживање.[99] После пораза код Ђуниса Срби су веома негативно колективно окарактерисани. Слободан Јовановић признаје да су се Руси код Ђуниса јуначки држали, а као разлог за пораз не наводи дезертерство него необученост и лошу снабдевеност српске војске.[100] У писању Достојевског о Србима у фебруара 1877. године уочава се извесна доза острашћености која је општа особина руског писца и може се довести у вези са његовим бурним романтичарским светоназорима. Тако он негативно карактерише читав српски народ, иако је раније правио разлику између народа и представникâ интелигенције и дисквалификује политичара Јована Мариновића и официра Ђуру Хорватовића. Јован Мариновић је био такмац либерала Ристића и његов опонент у крилу конзервативаца, човек извесних дипломатских вештина поштован на Западу,

[95] Поповић 2020: 128.
[96] Достојевски 2015б: 53.
[97] *Ibid*. 54.
[98] *Ibid*. 55.
[99] Рајић 2022: 40.
[100] Јовановић 1926: 348.

коме је и званична руска власт једно време била наклоњенија него Ристићу.[101] Пуковник, а касније генерал, Ђура Хорватовић истакао се у одбрани Књажевца, где га је Черњајев оставио на цедилу не доставивши му појачање иако су за то постојале и потреба и могућност.[102] У бици код Ђуниса и Великог Шиљеговца Хорватовић је поново показао јунаштво, мада том приликом није имао успеха као у одбрани Књажевца.[103] У руско-турском рату Хорватовић је командовао тимочким корпусом и по политичком опредељењу важио је за конзервативца.[104] Хорватовић је био међу граничарским официрима који су из аустријске војске прешли 1862. године у службу војске Кнежевине Србије која је тад, као и у време ослободилачких ратова 1876–1878, оскудевала у школованим професионалним официрима.[105] У прилог његовом родољубивом настојању говори и чињеница да је 1871. Калај у свом писму Блазнавцу и Ристићу навео као доказе непријатељских акција Србије против Аустрије и мисију (тада) капетана Хорватовића у Војној граници.[106] Хорватовић је био један од официра који су здушно подржали иначе дипломатски непромишљен и крајње штетан подухват и покушај Черњајева да у Делиграду септембра 1876. прогласи кнеза Милана за краља, а Србију за краљевину.[107] Оно што је заједничко овој двојици људи које је Достојевски тако немилосрдно карактерисао очигледно је што су обојица политички конзервативно били опредељени, а конзервативци су се генерално негативно односили према рату. Ту се и налази разлика између Мариновића, за кога је утврђено да је поседовао извесну дипломатску умешност, али није био политичар са креативном иницијативом, и Хорватовића, који је био првенствено способан и успешан стратег, па тек онда политичар и конзерватиВац.

Затим Достојевски наводи да је чуо како Срби из виших слојева када виде да неко из нижих слојева бежи из војске пуцају му право у главу, што доказује њихово ниподаштавање сиротиње и илузију моћи над њом. За Достојевског су, како каже, сви ти Словени из виших слојева који је хвалишу *славном будућношћу* (остаје да се истражи на шта је ту Достојевски мислио) изванредно занимљив свет у политичком, грађанском, историјском и сваком другом смислу. Пажњу привлачи тврђење руског писца да пошто је Черњајев напустио *ту земљу*, Срби имају нову идеју о ратовању. Та идеја састоји се у томе што предводници Срба тврде како је српски војник неспособан да ратује у оквиру регуларних трупа, и да његовој природи више одговара такозвани мали, герилски рат. Писац иронично закључује да је то вероватно тачно, али је немогуће проверити јер је склопљен мир. Черњајев је већ у новембру 1876. године са руским добровољцима напустио Србију, па остаје нејасно зашто руски писац у фебруару 1877. помиње ову чињеницу. Достојевски закључује да је по завршетку српско-турског рата јаз између Срба и Руса много већи него што је био пре рата, и скоро пророчки предвиђа да ће се тај јаз у будућности све више продубљивати.

[101] *Ibid*. 360, 250.
[102] Јовановић 1926: 331, 337.
[103] *Ibid*. 348.
[104] *Ibid*. 408, 410.
[105] Крестић 1995: 96.
[106] *Ibid*. 164.
[107] Рајић 2022: 33–34.

Међутим, Русија, како тврди, не би требало да се обазире на то неповерење, него треба да у циљу решавања Источног питања настави своје дело у ослобађању Словена у исто време и од турског поробљивача и од зависности од Русије, и да Русија ослобођеним Словенима не намеће било какав дуг захвалности.[108]

10. *Дневник писца* Јул–август 1877.

Србе, кнеза Милана, Черњајева, добровољце и рат против Турске Достојевски ће још једном поменути у свесци за јул–август *Дневника писца* за 1877. годину приликом критичког осврта на осми део романа Лава Толстоја *Ана Карењина*, где Љевин на словенско јединство и Источно питање гледа са ставом паланачког хедонисте који брине само о томе како ће задовољити своју потребу за пијењем чаја.[109] Враћајући се годину дана уназад, руски писац ће признати да руски народ, или бар његова велика већина, није знао ко су Срби, Црногорци или Бугари, али јесте знао да постоје сродни народи које угњетавају Турци.[110]

11. *Дневник писца* Новембар 1877.

У поглављу *Нешто строго лично о Словенима што сам давно хтео да кажем* у свесци за новембар 1877. писац излаже, антиципирајући крупне промене диктиране Берлинским конгресом, геополитичке и геостратешке претпоставке и предвиђања која се тичу решавања територијалног разграничења на Балкану у оквиру Источног питања, и пита се да ли ће Србија успети да прошири своје границе, у каквом ће се обиму појавити Бугарска, шта ће бити са Босном и Херцеговином. У исто време, закључује да ће се словенски народи пре или касније ослободити турског јарма и да ће словенска племена у том тренутку незахвално постати највећи непријатељи Русије. По дубоком пишчевом уверењу и предвиђању, Русија неће имати, као што никада није ни имала, такве непријатеље, завидљивце, клеветнике и отворене хулитеље какви ће бити та словенска племена кад их Русија буде ослободила и када Европа буде признала да су ослобођена.[111] Он овим својим предвиђањем упозорава Русе да не треба да очекују никакву захвалност од Словена и да не треба да се разорачарају кад се слободни Словени баце у наручје Енглеске или Немачке како би се заштитили од ослободитељке Русије.[112] Осим тога, Достојевски сматра да ће се словенски народи међусобно вечито свађати, да ће завидети једни другима и да ће водити интриге једни против других.[113] Он мисли да ће Словени тек за сто година, ако Русија буде некористољубива и ако им буде давала широке слободе и ако се ослободи старатељства и туторства над њима, схватити шта је Русија урадила за њих и да нема

[108] Достојевски 2015б: 55.
[109] *Ibid*. 250, 272.
[110] *Ibid*. 280.
[111] *Ibid*. 386.
[112] *Ibid*. 386, 387.
[113] *Ibid*. 388.

шта да очекује од њих.[114] За Русију се у решењу словенског питања налази и решење Источног питања, али Словени, пишчеви савременици, по његовом дубоком убеђењу још дуго неће моћи да схвате шта је то Источно питање.[115] У свесци за новембар 1877. године налази се последњи спомен Срба у записима Достојевског. Он овим својим ставовима оправдава мишљење историчара Васиља Поповића да је српско питање један од кључних чинилаца којима се решава Источно питање.[116] До истог мишљења је дошао и Данилевски у књизи *Русија и Европа*.[117] Достојевски ће пак помињати и Словене и Источно питање, нашироко још исте године у децембру и разматраће своју визију освајања Цариграда од стране Русије, полемишући са ставовима Данилевског, са којим је иначе делио скоро све идејне концепције.[118] Лоски сматра да је Достојевски, иако није заступао став Данилевског о томе да Цариград није потребно освојити чисто из економских разлога, него из општих свесловенских побуда, ипак претеривао у овим ставовима као нереалним и нехуманим.[119]

12. *Дневник писца* записи после 1877.

После 1877. Достојевски не помиње Источно питање, али се и даље бави свесловенским јединством. Остаје отворено питање зашто није писао дневник за 1878. и 1879. годину. По свој прилици су посреди разлози личне природе везани за материјално и здравствено стање Достојевског и чланова његове породице, као и за његов књижевни ангажман. Било како било, историја књижевности, а и историја уопште, остаће ускраћена за сазнања о његовим ставовима о Берлинском конгресу и његовим последицама. Какав би став био великог руског писца можемо само да наслутимо по мишљењу једног другог словенофила Аксакова који је у многим ставовима, изгледа више него Данилевски, био истомишљеник Достојевског. За Аксакова, као и за све словенофиле, Берлински конгрес био је велико разочарење. Постоје мишљења да су словенофили у свом романтичарском заносу претерано и неосновано критиковали руску званичну дипломатију због уступака који су за рачун Аустрије били учињени на Берлинском конгресу, а који су за словенофиле представљали акте равне не само издаји свесловенске идеје него и свесно угрожавање националних интереса Русије.[120]

13. Закључна разматрања – национализам код Достојевског

У данашње време појам национализам у јавности има негативну конотацију, као појава која означава ксенофобију и непријатељско настројење према другим народима. Овакво схватање налазимо чак и код национално свесних и српски

[114] *Ibid*. 389.
[115] *Ibid*. 390.
[116] Поповић 2010: 14.
[117] Данилевски 2007: 256.
[118] Достојевски 2015б: 396, 397.
[119] Лоски 2015: 310.
[120] Вулетић 2005: 42.

оријентисаних интелектуалаца као што је Владета Јеротић, који у својој књизи *Вера и нација* критички наводи разлоге за национализам и против њега, показујући тиме колики проблем представља различито, чак и опречно разумевање појма национализам. Академик Јеротић као негативну страну национализма наводи да је, према Вадиму Борисову, *национализам идеологија која полази од учења о преимућству свога народа над другим народима. Отуд је национализам индивидуалистички, антиперсоналистички модус свести.*[121] Позитивна страна онога што национализам подразумева, по Јеротићу, јесте потреба за припадањем породици и племену. Ту такође спадају и историјске и психолошке предиспозиције које показују да је практично немогуће бити анационалан.[122] С друге стране, као друга крајност шовинизма појављује аутошовинизам, односно појава која се може назвати *духом самопорицања*, или *презирање сопственог*.[123] Између Сциле шовинизма и Харибде аутошовинизма, појам национализам најбоље обухвата значење тачног, али етатистистички ограниченог појма патриотизам и лепе словенске речи родољубље. Ради још тачнијег прецизирања позитивног значења појма национализам, могуће му је додати епитет хришћански. Могућност оваквог следа закључивања управо је нудио Достојевски. У таквом хришћански схваћеном национализму, један народ се разумева као личност која има своје квалитете, али и колективне недостатке, што само по себи може водити у уопштавање јер дефинисање колективних квалитета и недостатака носи у себи опасност од колективне генерализације над јединком. Персоналистичко поимање народа о коме говоре психолози има своју потпуну аналогију у томе да сваки народ добија свој идентитет као отворену интеракцију са другима, као што и личност добија своје самосазнање у односу са другим личностима. То је видљиво и код Достојевског. У „Говору о Пушкину" он о руском народу говори управо у том смислу да је руски народ способан на стваралачку интеракцију без кризе идентитета и опасности да се слије и да се изгуби у идентитету неког другог народа, а да у исто време нема потребу да друге народе својим преимућствима апсорбује.[124] Из ових премиса могуће је закључити да уколико своје деловање није усагласио са персоналистичким постулатима личности и заједнице, односно слободе и љубави, национ постаје деструктиван, а самим тим и аутодеструктиван. То значи да је шовиниста посредно увек и аутошовиста, и обрнуто, аутошовинизам кроз кризу идентитета рефлектује као свој антипод несвесни шовинизам. До правилног националног сазнања могуће је доћи кроз хришћанску веру, јер, како наводи Константин Леонтјев, иако *љубав према племену као према племену значи претеривање које води у заблуду ипак национални принцип без вере јесте принцип полаганог, али сигурног саморазарања нације.*[125] Пишући о Достојевском и о његовом заносу као апостола свесловенства, отац Јустин ће закључити да се *богочовечански дух православља не може сатерати у уску чауру национализма*, дакле национализам не

[121] Јеротић 2004: 18.
[122] *Ibid.* 21–22.
[123] Више о појмовима *самопорицање*, *аутошовинизам*, *презирање сопствесног*, *самомржња* вид. Ломпар 2020; Лисон 2022.
[124] Достојевски 2015б: 478.
[125] Јеротић 2004: 18.

може и не сме сам себи бити циљ, јер *богочовечански дух православља својом свечовечанском садржином гравитира свеопштем уједињењу људи са Христом и у Христу.*[126] Национализам – за оца Јустина као аутентичног православног хришћанина и Србина – *освећен и просвећен Богочовеком Христом, постаје еванђелски прелаз ка Христовом Свечовечанству.*[127] То значи да се могућност доживљаја личносног начина постојања остварује у Цркви као заједници која је Тело Христово. Глава тог тела је Христос, а сваки верник јединствени и непоновљиви део-члан тога тела. То значи да по одредницама персоналистичке онтологије функционише и еклисиологија, односно црквени начин постојања и – обрнуто: персонално лично-заједничко постојање постаје учешће у вечности кроз партиципирање у животу Тела Христовог. Тај начин постојања се онда преноси и у јавну друштвену сферу пошто је човек друштвено, дружевно и јавно биће, што представља основне поставке хришћанске социологије коју Достојевски заговара. Друштвена концепција Достојевског подразумева да друштво треба да кроз имплементацију свесних еклисиолошких ипостаси еволуира у Цркву која представља *општенародно јединство*.[128] У том свејединству нема места за поделу Цркве и културе, попут западног секуларизма. Сама држава треба да се укључи – не и да се улије и стопи – у велико свесветско братство у Христу. Социјални утицај Цркве не подразумева теократско уређење него, како је то примећено, може бити поимано у смислу 'слободне теократије'[129] о којој се говори у другој књизи романа *Браћа Карамазови*, у поглављу *Неуместан скуп*, када Старац Зосима каже: *држава се претвара у цркву… Са истока ће звезда да засија.*[130]

У свом „Говору о Пушкину" Достојевски је изнео целокупну друштвену и националну теорију као део свог гледишта на свесветско јединство. У том говору одржаном годину дана пред смрт, Достојевски ће понудити донекле кориговано схватање Русије и руске нације и Словена у општој концепцији свејединства. Ова његова идеја је идеја еклисиолошке социологије. У говору ће поменути и апсурдност сукоба словенофила и западњака: читаво словенофилство и западњаштво за њега представљају један неспоразум, историјски неизбежан, али ипак неспоразум.[131] Он унапређује и разрађује концепцију словенофила, јер термин *почва* не везује искључиво за тло, земљу и трулеж, него га везује са бесмртношћу, са вечним и због тога Достојевски није платонистички настројен мислилац који наглашава само бесмртност душе. Схватање Достојевског о нацији темељи се на две основне мисли, а то је, вера у бесмртност душе и позитиван однос према земљи, тлу, *почви*, чиме се реципира и све материјално што се повеже са човеком. Тиме је Достојевски успео да избегне крајност анационалног космополитизма у искључивом посматрању бесмртности душе, али и крајност националног монизма у материјалистичкој самодовољности *почве* без везе са невидљивим светом. Оваквим ставовима Достојевски је антиципирао Берђајева у његовом поимању *нетљене плоти* нетрулежног тела. За разлику од Берђајева који је,

[126] Отац Јустин 1999: 476.
[127] *Ibid*. 477.
[128] *Ibid*. 19.
[129] Григорјев 2016: 100.
[130] *Ibid*. 77; Достојевски 1983а: 69.
[131] Достојевски 2015б: 478.

оптужујући хришћане да су тело и све материјално препустили паганима, прибегао антрополошком и космолошком монофизитству, Достојевски, како је приметио Евдокимов, успева да избегне и крајности несторијанства и монофизитизма.[132] Књижевни критичари, философи, теолози, психолози који су се бавили делом Достојевскога дошли су до закључка да су његове главне преокупације били Бог и бесмртност душе, а онда и човек у односу на онтолошка питања вечности, бесмртности, а уз њих и феномени етике и социологије, то јест односи међу људима.[133] Достојевски је и приземније теме, као што су геополитичка и геостратешка разматрања, коментарисао управо под светлошћу вечних, такозваних проклетих проблема који муче човека. Како је приметио свештеник В. В. Зјењковски, погледи Достојевског историографски ‑ ми бисмо додали и историософски ‑ почивају на уверењу да је човекова слобода, према божанској замисли, основа историјске дијалектике.[134] У том смислу је у потпуности разумљива констатација Соловјова да *централна идеја којој је Достојевски служио била је хришћанска идеја слободног свечовечанског јединства, светског братства у име Христово.*[135]

Објављени извори:

Достојевски, Ф. М. *Дневник писца 1876*, Шабац‑Београд, 2015.
Достојевски, Ф. М. *Дневник писца 1877‑1881*, Шабац‑Београд, 2015.

Литература:

Берђајев, Н. *Нова религијска свест и друштвена реалност*, Шабац‑Београд: Александрија ‑ Глас Цркве, 2015.
Војводић, М. „Међународни положај Србије у време ослободилачких ратова 1876‑1878", у: *Путеви српске дипломатије, огледи о спољној политици Србије у XIX и XX веку*, ур. Смиља Марјановић‑Душанић, Београд: Clio, 1999.
Вулетић, В. „Срби и источно питање", *Зборник Матице српске за славистику*, 2005.
Ганжулевич, Т. Я. *Достоевски и Герцен, в истории руского самосознания*, С. Петербург, 1907.
Григорјев, Д, протојерej. *Достојевски и Црква*, Београд: Логос, 2016.
Гришин, Д. В. „Роман Достојевског о самом себи", у: *Дневник писца за 1873*, Шабац‑Београд: Александрија ‑ Глас Цркве, 2015.
Данилевски, Н. Ј. *Европа и Русија*, Београд: Нолит‑Досије, 2007.
Достојевски. Ф. М. *Одабрана писма II*, Београд: Издавачка радна организација Рад, 1983.
_____. *Браћа Карамазови I*, Београд: Издавачка радна организација Рад, 1983.
Драгутиновић, Ј. Ђ. *Дипломатска и политичка историја Јужних Словена од 1833. до 1920. године*, Београд: Издање штампарије Привреда, 1938.
Ђорђијевић, М. В. *Теоријски аспекти сукоба истока и запада у делима Ф. М. Достојевског, И. Андрића, М. Куција и О. Памука*, докторска дисертација, Београд, 2016.
Евдокимов, П. *Христос у Рускоj мисли*, манастир Хиландар, 1996.

[132] Евдокимов 1996: 98.
[133] Јевтић 2020: 179.
[134] Григорјев 2016: 150.
[135] Соловјов 2015: 158.

Јевтић, А. „О личности заједници људској", у: *Достојевски – писац и Православље*, ур. Никола Маринковић, Београд: Catena mundi, 2020.

Јеротић, В. *Вера и нација*, Београд: Ars libri, 2004.

Јовановић, С. *Влада Милана Обреновића*, књига прва 1868–1878, Београд: Издавачка књижарница Геце Кона, 1926.

Јустин, преподобни отац. *Достојевски о Европи и словенству*, Београд, 1999.

Крестић, В. *Историја Срба у Хрватској и Славонији 1848–1914*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1995.

Леовац, Д. „Руски добровољци 1876. у сећањима савременика – кратак осврт", у: *Руски добровољци у Србији 1876*, тематски зборник радова, ур. проф. др Алексеј Ј. Тимофејев, Београд: Институт славяноведения российской академии наук, Центар за руске и источноевропске студије М. Јовановић Филозофског факултета у Београду, Руски научни институт, 2022.

Лисон, Ф. *Презирање сопственог, о културолошкој саможржњи у Европи*, Београд: Информатика, 2022.

Ломпар, М. *Дух самопорицања*, Београд: Catena mundi, 2020.

Максим, В. *Потрети јунака и јунакиња Достојевског*, Београд, 2022.

Марковић, М. „Српска апокалипса по Достојевском", у: *Опсесија Достојевски, студије – есеји – чланци српских, руских и европских аутора*, ур. Љубомир Ранковић, Београд-Шабац: Александрија – Глас Цркве, 2015.

Попов, Ч. *Грађанска Европа*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2010.

Поповић, В. *Европа и српско питање у периоду ослобођења 1804–1918*, Београд: Catena mundi, 2020.

Рајић, С. *Спољна политика Србије, између очекивања и реалности 1868–1878*, Београд, 2015.

_____. „*Руски крсташи* у Србији 1876 – једина нада за спас", у: *Руски добровољци у Србији 1876*, тематски зборник радова, ур. проф. др Алексеј Ј. Тимофејев, Београд: Институт славяноведения российской академии наук, Центар за руске и источноевропске студије М. Јовановић Филозофског факултета у Београду, Руски научни институт, 2022.

Соловјов, В. „Хришћанство Достојевског", у: *Опсесија Достојевски, студије – есеји – чланци српских, руских и европских аутора*, ур. Љубомир Ранковић, Београд-Шабац: Александрија – Глас Цркве, 2015.

Спиридоновић-Савић, Ј. „Велики Мајстор", у: *Опсесија Достојевски, студије – есеји – чланци српских, руских и европских аутора*, ур. Љубомир Ранковић, Београд-Шабац: Александрија – Глас Цркве, 2015.

Станковић, Ј. „Достојевски као 'изазов' у књижевнотеоријској мисли Николе Милошевића", у: *Искушана мисао Достојевског*, зборник радова поводом јубилеја 200 година од рођења и 140 година од упокојења Фјодора М. Достојевског (1821–1881), ур. презвитер Александар Р. Јевтић, Краљево: ЕУО Епархије жичке, 2021.

Тимофејев, А. „Добровољачки покрет у Србији 1876. као посебан феномен у историји руског друштва", у: *Руски добровољци у Србији 1876*, тематски зборник радова, ур. проф. др Алексеј Ј. Тимофејев, Београд: Институт славяноведения российской академии наук, Центар за руске и источноевропске студије М. Јовановић Филозофског факултета у Београду, Руски научни институт, 2022.

IGOR IGNJATOV
Diocese of Bačka, Futog

DOSTOEVSKY AND THE SERBIAN QUESTION

Summary

The paper analyzes the views of F. M. Dostoevsky, one of the world's greatest writers about the Serbian people. Dostoevsky left notes about the Serbian people in *A Writer's Diary*, a magazine he published intermittently from 1873 to 1880. The records about the Serbs refer to the period of the Serbian-Turkish and Russo-Turkish wars, in 1876 and 1877, and contain a view of the geopolitical and geostrategic situation according to the data available to Dostoevsky. The first record about Serbs dates from June 1876, when the Serbian-Turkish war began, and the last time Dostoevsky mentioned Serbs in his diary was in November 1877, just before Serbia entered the Russo-Turkish war. Describing the situation in the Principality of Serbia, in his reflections, Dostoevsky, in accordance with his Slavophile views, also gives a view of the general political situation on a global scale and places the Serbian question in the context of the Eastern Question, which he attributes to a character of Pan-Slavism. The paper also noted the divergence in the view of the situation by Dostoevsky and Serbian historians, especially after the end of the Serbian-Turkish war and the failure of the Slavophiles' agitation in Serbia and Russia to help their enslaved Slav brothers. In the concluding remarks, in the context of the mention of Serbs, the relationship of the great Russian writer to the notion of nation and national was analyzed with reference to the Christian-based idea of nation and nationalism.

Keywords: Dostoevsky, Serbs, Eastern Question, Europe, Slavs, Christianity.


ЦИИ • ФФУНС
MMXV

УРОШ ШЕШУМ
Филозофски факултет Београд
sesumIII@hotmail.com

УДК: *271.222(497.11)-773-9"1878/1885"*

СВЕШТЕНСТВО ТОПЛИЦЕ И ТОПЛИЧКОГ ПРОТОПРЕЗВИТЕРАТА 1878–1885.

Сажетак: У раду је представљена динамика мењања свештеничке структуре у Топличком протопрезвитерату у хронолошким границама рада, са опширним уводним осврtом у коме се говори о предисторији црквеног живота Топлице пре ослобођења 1877. године, а у којој је посматрана свештеничка и храмовна структура уочи ослобођења. Уводни осврт је био неопходан, јер поменуте теме наука до сада није обрађивала. На основу првенствено архивске грађе и црквене периодике, те објављених извора и литературе, у раду су дати пресек порекла свештенства и структура образовања у хронолошким границама рада.

Кључне речи: Топлица, Нишка епархија, Стара Србија, Бугарска егзархија.

Према салнами Призренског вилајета из 1873, у Куршумлијској кази живели су: 5.951 мушкарац муслиман и 757 хришћана у Куршумлији и 90 села; у Прокупачкој кази 6.207 мушкараца муслимана и 4.618 хришћана у Прокупљу и 140 села.[1] Хришћански становници две казе били су Срби, док су муслиманско становништво у огромној већини чинили Арбанаси муслимани. У Куршумлијској кази српско становништво је пре ослобођења живело у двадесетак потпуно православних села и заселака у компактном скупу у пределу горњег тока реке Топлице, од српско-турске границе на северу до јужне границе казе на Копаонику,[2] наслањајући се на копаоничка села у потпуности настањена Србима у северним деловима Новопазарске и Вучитрнске казе. У Прокупачкој кази арбанашко муслиманско становништво насељавало је компактно села у средњем току реке Топлице у правцу запад–исток, Јанкову клисуру и већи део јужног подножја Јастрепца, од српско-турске границе до Прокупља, док су Срби компактније насељавали Добрич и непосредну околину центра казе. За разлику од Куршумлије,

[1] Николић-Стојанчевић 1975: 10–13; Prifti 2014: 375.

[2] Села Куршумлијске нахије која су пред почетак ратова 1876–1878. била искључиво насељена Србима била су: Равниште, Бозоњин, Кнежево, Жалица, Горње и Доње Левиће, Судимље, Сеоце, Паваштица, Магово, Луково, Бабица, Парада, Трећак, Игриште и Љутова. Мешовита, српско-арбанашка села била су Парадусе, Вишесело и Доња Микуљана, с тим што је у првом селу однос српских и арбанашких кућа био исти, у Доњој Микуљани половичан, а у Вишеселу сигурно само једно српско домаћинство. Искључиво насељени Србима били су и засеоци: Сеоца – Калиманце, Магова – Мерћез, Трећака – Мала Река и Шајинбара и Лукова – Гашићи и Шиповац. Искључиво Србима насељен заселак Манастириште (Манастирци, Намастир) припадао је потпуно арбанашком селу Ргуру. Милићевић 1884: 414; Павловић 1955–1957: 55–58, 64–71, 76–84; Han 1861: 133–136.

иначе слабо насељеног административног средишта без значајне чаршије, у коме је било занемарљиво мало Срба, Прокупље је као значајнији административни и економски центар имало значајнију српску заједницу, те је и то условљавало малобројност Срба у Куршумлијској у односу на њихов број у Прокупачкој кази.[3]

Топлички округ, формиран по ослобођењу, није се поклапао са поменуте две казе већ је захватио и села бивше Лесковачке, Новопазарске, Вучитрнске, Приштинске и Гњиланске казе.[4] По ослобођењу, након што је формиран Топлички округ, у његовим границама формиран је Топлички протопрезвитерат те су у свој састав укључили некадашње делове поменутих каза. Копаоничка села Топличког округа која су пре 1878. била део Вучитрнске и Новопазарске казе била су у потпуности настањена православним Србима[5] и пре ослобођења потпадала су у духовном смислу под Рашко-призренску епархију Васељенске патријаршије, за разлику од села некадашње Лесковачке, Прокупачке и Куршумлијске казе, која су се налазила под духовном влашћу егзархијског нишког митрополита, то јест била у саставу егзархијске Нишке епархије. Села Приштинске и Гњиланске казе која су ушла у састав Топличког округа била су, према доступним изворима, пре ослобођења насељена Арбанасима муслиманима у потпуности, док су пусторечка и јабланичка села Лесковачке казе, која су припала Топличком округу, поред арбанашке већине насељавали у мањем броју у односу на Арбанасе и православни Срби.[6]

1. Храмовна структура

У Прокупачкој кази пре ратова 1876–1878. постајале су цркве Св. Прокопија у Прокупљу, Св. Параскеве у Сечаници, Св. Николе у Биљегу, озидана 1872, и Успења Богородице у Житорађи, обновљене почетком XIX века, изгледа током 1877. оштећене паљевином.[7] Биљешка и Сечаничка црква пострадале су током рата 1876, јер су Биљег и Сечаница били захваћени неуспешним устанком 1876. године.[8] У Куршумлијској кази пре ратова постојале су свега две активне цркве: Пресвете Богородице у Бабици и Св. Петра и Павла у Лукову, обновљене 1863. и 1872, а спаљене или јако оштећене

[3] Поред Арбанаса муслиманску популацију чинили су у мањем постотку и Турци, Черкези, Роми и припадници других етничких група Османског царства, док су православну групу чинили и православни Роми. Неколико јеврејских породица живело је у Прокупљу. Списак села Куршумлијске и Прокупачке казе и њихову верско-етничку структуру две деценије пре ослобођења и непосредно по њему могуће је реконструисати на основу следећих извора и литературе: Милојевић 1871: 108–111; Павловић 1955–1957: 55–58, 64–71, 76–84; Han 1861: 133–138; Милићевић 1884: 412–417; Николић-Стојанчевић 1975: 10–13, 67, 71–81, 105.

[4] Милићевић 1884: 414–417.

[5] Милићевић 1884: 416; Милојевић 1871: 108–111; Павловић 1955–1957: 64–71; Павловић 2020: 134–135, 138, 174–177, 180–181, 183–184.

[6] Упоредити списак села Лесковачке, Приштинске и Гњиланске казе која су ушла у састав Топличког округа и спискове затечених арбанашких насеља у Пустој Реци, Топлици и Јабланици: Милићевић 1884: 415–417; Николић-Стојанчевић 1975: 95–105; Спасић 1890: 235–238, 241–243.

[7] Ђорђевић 1896: 22; Урошевић 1929: 109–110; Војиновић 2003: 51–52, 60–61; Миловановић, Милић 2021: 116; Станисављевић 2003: 397.

[8] Стојанчевић 1998: 137; Миловановић, Милић 2021: 116.

током рата и буне 1876. године.[9]

На територији која је доцније обухваћена Топличким округом, те и протопрезвитератом, пре ослобођења постојале су још и две активне цркве на Копаонику, у Вучитрнској кази, односно Рашко-призренској епархији: Св. Мине у Штави и Св. Богородице у Боранцима. Бораначка црква је током рата 1876. уништена, а штавска тешко оштећена, те су обе након ратова биле ван службе.[10] У селима некадашње Лесковачке казе, која су доцније припала Топличком округу, ослобођење су као активне дочекале цркве Св. Петке у селу Бошњаце, обновљена почетком XIX века, и Св. Николе у Прекопчелици, подигнуте на старим темељима 1873. године.[11] Поред поменутих, на територији потоњег Топличког округа у време ослобођења 1878. постојале су целе, али ван употребе, и такозвана Латинска или Југ Богданова црква у непосредној близини Цркве Светог Прокопија у Прокупљу и Ајдановачка црква, доцније манастир, у Прокупачкој кази, те минимално оштећени храмови у Јабланици, код села Космаче и Ображде. Поменути сеоски храмови били су пусти и ван службе свакако због тога што су села у околини била арбанашка, док друга црква у Прокупљу верницима због релативне малобројности није била нужна.[12] Осим активних или православних храмова који су били цели, али ван употребе, по хришћанским и муслиманским селима постојао је велики број црквишта и манастиришта. Доцније су црквишта чишћена, а на темељима и зидинама мање или више сачуваних манастира и цркава долазило је до храмовне обнове. Године 1885. у Топличком округу било је укупно седам цркава: у Прокупљу, Ображди, Прекопчелици, Бошњацу, Житном Потоку и Биљегу. У Житорађи је због трошности црква стављена ван функције, јер јој је била неопходна оправка.[13] У куршумлијском и копаоничком делу Топличког округа, према томе, ни седам година након ослобођења нису обновљени ни изграђени ниједна црква ни манастир. У извештају нишког митрополита Виктора с почетка 1878. о броју свештеника, цркава и манастира на тлу Епархије наведено је да је укупно у Округу прокупачком било седам цркава, од чега једна у Прокупљу. Поставља се питање на којих је шест цркава ван Прокупља митрополит мислио кад је само она у Житорађи остала неоштећена. Да ли је под црквама подразумевао веома оштећене цркве у Биљегу и Сечаници, Ајдановцима и нека црквишта и манастиришта у бившој Прокупачкој кази, или је у број оштећених али целих цркава у Округу прокупачком урачунао и три оштећене цркве у бившој Куршумлијској кази, тешко је закључити. Прва могућност чини се извеснијом јер у табелу свештенства није унео три или четири свештеника из Куршумлијске казе.[14]

---

[9] Државни архив Србије (= ДАС), Министарство просвете – Просветно одељење (= МПс-П), 1872 , Ф. 6, ред 76; Ђорђевић 1896: 86–87; Пешић-Максимовић 1985: 195–196; Војиновић 2003: 51–52.

[10] Ракић 1880: 22; Грујовић-Брковић, Алексић-Чеврљаковић 2016 183; Ђорђевић 1896: 93–95; Ђокић, Савић 2018: 68–70.

[11] Војиновић 2003: 60, 66; Ракић 1880: 363, 559; Јовановић 1981: 170; Јовановић 1975: 103.

[12] Ракић 1880: 9–10, 354, 360–361, 363–364; Војиновић 2003: 51–52, 68.

[13] У извештају с канонске визитације по Топличком округу 1885. наведена је и црква у Боранцу као обновљена, али је Тихомир Ђорђевић наводи као црквину. Црквина је свакако служила као храм у недостатку покривеног објекта. Средојевић 2013: 103.

[14] ДАС, Поклони и откупи (= ПО), 64/114.

2. Свештенство у Топлици у XIX веку до 1877/1878.

Листу свештеника у Топлици у деценијама пре ослобођења 1877/1878. тешко је реконструисати из више разлога. Пре свега због страдања храмова и њихових архива, доцнијег неблаговременог бележења парохијских хроника, то јест услед слабе сачуваности историјских извора. Листа пренумераната на српску књигу у Јужном Поморављу коју је саставио вредни истраживач Станиша Војиновић и ретки сачувани записи и натписи, те молбе које су из Топлице до 1877. стизале у Србију омогућавају ипак извесна сазнања о мирском свештенству у Топлици пре ослобођења.

Од године 1844. као пренумерант на српске књиге у Прокупљу се прво као парох Цркве Св. Прокопија јавља поп Димитрије поп Николин (Николић), а доцније, 1848. исти свештеник је титулисан као прота и већил архиепископа нишевачког, као протопрезвитер и већил митрополита нишког, односно као митрополитски намесник у Прокупљу. Осим у пренумерацији, исти свештеник помиње се у једном натпису из 1848. као јерej чијим је трудом настала чесма испред Цркве Св. Прокопија.[15] Као пренумерант на српске књиге 1852. и 1858. протојерej Димитрије Николић није наведен ни са протојерejском ни са намесничком титулом, али будући да је 1861. у Прокупљу као протојерej, епитроп и економ спроводио кажњавање неког неморалног свештеника Јована и да је као једини потписани свештеник Цркве Св. Прокопија, са наведеном протојерejском титулом, главни носилац молбе српском Министарству просвете у тражењу помоћи за прокупачки саборни храм 1858, може се са разлогом сматрати да је сигурно између 1848. и 1861. вршио дужност митрополијског намесника, или у најмању руку био најстарији свештеник по чину у Прокупљу. Чињеница да се сваки пут, осим 1858, наводи као први међу пренумерантима из Прокупља такође није без значаја у том смислу.[16] Према Јовану Хаџивасиљевићу прокупачки прота након средине XIX века био је Лесковчанин Горча Тонић (Танић).[17] Као претплатник на књигу *Пресад мудрости* у Прокупљу, као први на листи пренумераната из Прокупља 1858. јавља се епитроп и архиђакон Григорије, а у једном запису прокупачког учитеља Крсте Маринковића из децембра 1872. по звању

[15] Натпис дословно гласи: „На 1848 месец априла 25. совер. јули 30. назначујемо: ову чесму; на свјатаго великомученика Прокопија с приљежним настојанием сучетвујући: јереја: П. Димитрије П. Николића остали свјашченика. епитр. мили. Младен: Стефан: Илиа: Панта: прочи приложника и настојник Никол. Цветко, и мајстор Јанаћи и Коста од преме". Т. Танасијевић схватио је из текста натписа да је Димитрије Николић био најстарији свештеник и старешина цркве, а да су четворица епитропа такође били свештеници, а два настојника мирјани – тутори. На молби прокупачког кмета Георгија Панајотовића и двојице епитропа прокупачке цркве београдском митрополиту из исте 1848. стоје потписи епитропа Милије Младеновића и Михаила Димитријевића. Први се помиње у горњем запису. Молба исте прокупачке цркве српском Министарству просвете за помоћ 1858. садржи потписе и печате неколико Прокупчана, мирјана, од којих је тројици поред имена назначено да су епитропи. Дакле, епитропи и настојници били су мирјани, а не свештеници. ДАС, Митрополија београдска (= МБ) 1848, бр. 172; ДАС, МПС-П, 1860, Ф. 9, Р. 1416; Танасијевић 1961: 51–52.

[16] ДАС, МПС-П, 1860, Ф. 9, Р. 1416; ДАС, ПО, 90/34; Спиридоновић Пелех, Миленковић, Ђокић 1930: 18–19; Војиновић 1985: 109–112, 114–117.

[17] Хаџивасиљевић 1928: 58.

најстарији прокупачки свештеник био је протосинђел Григорије.[18] У недостатку других података, Горчу је хроничар прокупачке цркве Тихомир Танасијевић поистоветио са протосинђелом Григоријем, монахом са достојанством једнаким протопрезвитерском у мирском свештенству из поменутог записа, а 1872. узео као *terminus ante quem* његовог останка на том положају. Интересантно, хроничар Т. Танасијевић узима 1861, последњи помен Димитрија Николића као намесника, који њему иначе није био познат, као годину од које је Григорије вршио намесничку дужност, иако за такво датирање није имао основ. Исти аутор као наредног прокупачког протојереја и намесника између 1872. и 1878. наводи нишког свештеника Младена Поповића, којег су 1860. због сукоба са нишким митрополитом Калиником осудиле турске власти и прогнале у Једрене, а по повратку постао је прокупачки протонамесник. Очигледно је време Григоријеве управе извео по логици помињаног записа и поистовећивања протосинђела Григорија са протом Горчом, а шездесете године XIX века врло је слободно хронолошки уже датирао као 1861. годину. Према кондуит-листи свештенства Нишке епархије из 1885, нишки протојерej Младен Поповић заиста је био од 20. јула 1872. до 18. октобра 1875. „протојерej топлички", након чега је постао нишки парох.[19] Неслагање у датумима постављења проте Младена и записа прокупачког учитеља дозвољавају могућност да протосинђел Григорије поменут у запису није био топлички намесник и да није истоветна личност са протом Горчом. Није искључено ни да се ради о истој личности, уколико је Григорије-Горча остао још неко време на дужности, или уколико је у кондуиту датум постављења проте Младена погрешан. Остаје питање ко је, уколико је уопште, попуњавао намеснички положај у Прокупљу између одласка проте Младена у Ниш и постављања новог протојереја на намеснички положај, Лесковчанина Григорија Поповића након почетка априла 1877. године.[20] Могуће је, мада се на основу извора не може тврдити, да је прокупачки митрополитски намесник између октобра 1875. и почетка априла 1877. био Михаило Хаџи Поповић, сечанички свештеник.

Поред проте Димитрија Николића и протосинђела Григорија четрдесетих и педесетих година XIX века јављају се у списковима пренумераната и прокупачки свештеници Јован Димитријов, Живко Константиновић (Живко Костов, поп Живко 1845, 1852. и 1858), Марјан Георговић (Марин Георгијев 1845, 1852. и 1852), Нестор Јанин (Нестор Јованов, поп Нестор 1844, 1845, 1852, 1858),[21] могуће исте или различите личности Георги Јовановић (1845), Јован Дионисијев (1852) и поп Ђорђи (1858); Димитриј Јованов (Митко Иванов, Мита Јовановић 1843–1844. и 1852), поп Христа, Христа млади, Трифун и Јефтимиј (1858).[22] У једном недатираном натпису или запису из Прокупља који је пренео Петар Гагулић, а који по свој прилици потиче из пете, шесте или седме деценије XIX века, као свештеници прокупачке цркве наводе се

[18] Танасијевић 1961: 47.

[19] ДАС, Министарство просвете – Црквено одељење (= МПС-Ц), 1886, Ф. 1, Р. 17; Вучковић, Јовић 2022: 439.

[20] ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17.

[21] Свештеника Нестора Јовановића прокупачка заједница послала је у Србију 1858. да однесе молбу Министарству просвете и црквених дела. ДАС, МПС-П, 1860, Ф. 9, Р. 1416.

[22] Војиновић 1985: 109–110, 114, 117.

Димитрије папа Николић, Димитриј Ивановић, Живко и Теодор Константиновић.[23] Вишепомињани запис прокупачког учитеља доноси важне податке за утврђивање свештеничке структуре Прокупља и околине неколико година уочи ослобођења: „Крста Маринковић учитељ школе прокупачке подписао је 13 декембра 1872 године у среду у 6 сахата по подне за време председатељства протосингела и пречесњејшаго Григорија и благовјерним свештеницима Г. хаџи попа Ефте, Х. Попа Михаила, Г. попа Вуле, Г. попа Ристе големи, Г. попа Ваче, Г. попа Коста, Г. попа Миче, попа Живко – осам"; даље се набрајају остали присутни Прокупчани, вероватно сведоци приликом потписивања уговора учитеља са прокупачком заједницом.[24]

Прокупачки део Нишке епархије имао је седам или осам парохијских свештеника и протојереја Григорија Поповића, о коме ће напред бити речи, и у тренутку ослобођења 18. децембра 1877. године. Сви су живели у Прокупљу, иако су некима парохије биле у околним селима.[25] Осим попа Вуле сви поменути у запису из 1872. дочекали су ослобођење – орљански, Нишлија Јован Првуловић – попа Ваче, рукоположен 1858, Димитрије Николић Миче, житорађски парох рукоположен 1870, сеченички пароси, дуговечни поп Живко Константиновић Костић и његов син Михаило Хаџи Поповић, рукоположен 1861; варошки свештеници: Риста Димитријевић, који је носио надимке прво Млади, а потом Големи, рукоположен 1854, двојица свештеника по имену Коста – Стојиљковић и Јанковић (последњи рукоположен 1861), хаџи Јефтимије Димитријевић Призренац, рукоположен 1858. године, можда и Димитрије Поповић.[26] Житорађски парох Димитрије Николић нашао се као вођа устаника из српско-турске границе пре почетка рата 1877. и узео учешћа у борбама и наступању српске војске као вођа устаника и вођа авангарде.[27]

---

[23] Гагулић 1981–1982: 91.

[24] Танасијевић 1961: 52.

[25] Димитрије Мита Петровић, који је са војском ушао у Прокупље непосредно по ослобођењу, сведочи да је у вароши било заједно са намесником шест до осам свештеника и да су пароси околних села живели у вароши. Мита Ракић, који је јуна 1878. посетио Прокупље, наводи да је у вароши живело осам свештеника – шесторица пароха околних села и двојица варошких. Према извештају митрополита нишког Виктора с почетка 1878, у Прокупљу су живели протојереј и четири свештеника, док су остала четворица живела у „округу прокупачком". Дакле, укупно је било девет свештеника у „округу". ДАС, ПО, 64/114; Петровић 1979: 54; Ракић 1880: 9–10; Војиновић 2003: 51.

[26] Нову 1878. су поред осталих кнезу Милану из ослобођеног Прокупља честитали и свештеници Живко, Христа Димитријевић, хаџи Евтимије, Јован Првуловић, Коста Јанковић, Михаил Поповић и Димитрије Поповић. Последњи би могао бити и Димитије Николић, само потписан другим презименом. Можда се радило и о неком другом свештенику, Димитрију Поповићу, доњоречичком пароху из 1879. године. Према кондуитној листи из 1886, Првуловић, Јанковић, Михаило Поповић, Риста и Јефтимије Димитријевић нису имали никакво формално образовање. Димитрије Николић је према позније написаној биографији пре рукоположења завршио основну школу у Прокупљу, а свештеничкој дужности се приучавао у манастиру Дечанима. ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; Урошевић 1929: 108; Танасијевић 1961: 52–54; *Сρ̄ске новине*, 20. 1. 1878, 1.

[27] У првим данима рата 1876, приликом наступања српске војске ка Прокупљу, позатварани су сви виђенији Срби, те и свештеници. Један од њих, Димитрије Николић успео је да измакне и склони се у Србију. Овог свештеника Владан Ђорђевић назива попом Мићом из Речице, наводећи да су га војници звали поп-поручник. Као Мићу Николића усташког вођу наводи га и листа одликованих у *Сρ̄ским новинама*. За ратне заслуге одликован је Таковским крстом V реда. Ђорђевић 1883: 469–470; П. Д. П 1881: 393–394; Петровић 1979: 39; Марковић 1932: 61–62; Танасијевић 1961: 48, 54; Илић 1977: 110; Урошевић

Као што је наведено, у остатку Топлице, у Куршумлијској кази, било је мање православних Срба него у Прокупачкој, те и мање свештеника. Године 1845. помиње се сеочки свештеник Мијаило,[28] а 1872. у вези са градњом цркве у селу Лукову свештеник Глигорије Лазаревић, извесно сеочки парох, који по свој прилици није доживео ослобођење, јер се након поменуте године не помиње, а у Павештици Милић, односно Миладин Брадић. Године 1873. рукоположен је за свештеника Марјан Глигоријевић из Сеоца,[29] извесно син свештеника Глигорија. У селу Бабици парох је уочи ратова 1876. био протојерej Лазар Јовановић, кога савременици називају копаоничким протом или протом Куршумлијске нахије. По избијању рата 1876. прота Лазар и свештеник Брадић пребегли су у Србију са породицама након устаничких покушаја на Копаонику. Први је неко време деловао као свештеник у Србији, у Мајдеву, али се по избијању рата 1877. придружио војсци као „усташки свештеник", те је као познавалац прилика, географије и топографије саветовао команду приликом напада на Куршумлију.[30]

3. Егзархијска управа и присаједињење Нишке епархије Српској Цркви

Установљењем Бугарске егзархије 1870. Нишка епархија ушла је у њен састав. На молбу верника Епархије, који се приликом заснивања и формирања структуре нове црквене организације новом стању нису противили, први нишки егзархијски митрополит постао је 1871. хиландарски архимандрит Виктор Чолаков. Пре него што је постао владика деценијама је као манастирски таксидот служио у Нишу, те био и представник епархије на Црквено-народном сабору на коме је утемељивана структура Егзархије и на коме је постао митрополит. Јединство верника и неоспорна популарност митрополита у Епархији убрзо су доведени у питање, као и увереност у управљачкој структури Егзархије у корист његове популарности у Нишкој епархији за Бугарску Цркву. Наиме, још 1871. у Нишу се јавила струја која се залагала за повратак Епархије под духовну власт Васељенске патријаршије. Ова струја добила је у извесној мери подршку Кнежевине Србије, чиме се митрополит Виктор нашао у некој врсти „маказа" националних супротстављености. С друге стране, егзархијска управа сматрала је да су га његова толерантност спрам српске просвете, која је иначе деловала у оквирима егзархијских црквено-школских општина, толерисање српске националне опредељености паства и изостанак било каквих активности које би могле

1929: 108–114; *Рат Србије са Турском за ослобођење и независност 1877–1878 (са две карте)* 1879: 323.

28 АС, МУД-П, 1845, Ф. 2, Р. 223; АС, МИД-И, 1845, Ф. 1, ред 154.

29 Глигоријевић се приватно описменио, док је Брадић завршио два разреда основне школе у Нишу и два у Брусу, у Србији, вероватно пре рукоположења 1858. године. Чињеница да су само он и прота Григорије сигурно имали некакво формално образовање, обојица по четири разреда, показује колико је пре ослобођења био низак степен образованости свештенства Прокупачке и Куршумлијске казе. ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17.

30 За ратне заслуге одликован је Таковским крстом V реда. ДАС, МПс-П, 1872, Ф. 6, ред 76; ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; Ђорђевић 1883: 96; Павловић 1955–1957: 92; *Рат Србије с Турском*: 323; *Правда*, бр. 10.380, 28. 9. 1933, 8.

водити њиховој бугаризацији, те и извесно дистанцирање од Егзархије након њеног уласка у шизму 1872. према Васељенској патријаршији, чинили неподесним за даљи останак на нишкој катедри. На овом положају био је захваљујући објективном уверењу егзархијског Светог Синода да би његова смена довела до повратка Нишке епархије у састав Васељенске патријаршије. Иако не нарочито снажна и доследна, подршка Србије антиегзархијским покретима у Епархији стварала је владици Виктору додатне проблеме. Ипак, митрополит је покушавао и успевао да у оваквој ситуацији сачува свој положај, али и да својој пастви омогући националну просвету и изражавање националности и заштити је од наметања бугаризма.[31]

Код православног живља Куршумлијске казе отпор Егзархији, те и њеном митрополиту, без обзира на његову популарност и однос ка пастви, јавио се већ у лето 1872. године. Поменуте године Срби из села Лукова, у „Куршумлијској нахији", односно кази, изразили су српским властима жељу да пређу под духовну власт рашко-призренског митрополита који је остао под ауторитетом патријарха, наглашавајући да они, као ни осталих 16 српских села у „нахији", још увек нису „дали потписе", односно тврдили су да нису дали сагласност да уђу у састав Егзархије. Србима Куршумлијске казе је из Србије преко Крушевачког начелства одговорено „шта треба". Будући да куршумлијска села нису, бар не званично, дошла под духовну власт рашко-призренског митрополита, чини се да је њихов отпор, уколико се наставио, остао пасиван и да званично није дошло до отцепљивања куршумлијских села из Нишке епархије и њиховог припајања Рашко-призренској епархији.[32] Покрет за издвајање из Егзархије јавио се и у Прокупачкој кази недуго пре фебруара 1877. године, који је подстакао рашко-призренски владика Мелетије, свакако са идејом припајања прокупачког дела епархије Рашко-призренској епархији. Митрополит Виктор је суочен са овом тежњом пред властима покренуо питање испитивања жеље верника и свештенства за припадност овој или оној црквеној организацији, али је његов поступак у егзархијској управи процењен као штетан, јер је све упућивало да се неће решити позитивно по Егзархију.[33] На немире у хришћанској заједници у Прокупљу реаговала је и османска власт која је ухапсила и спровела у нишки град тројицу свештеника: хаџи Михаила Поповића, Косту Стојиљковића и Живка Костића, и три угледна Прокупчанина: Тодора Стојиљковића, Живу Цветковића и Здравка Цветановића.[34] Митрополит Виктор писао је егзархијском Светом Синоду о затварању прокупачких свештеника наводећи да је прокупачки мудир хапшење образложио непризнавањем егзарха и признавањем духовне власти Патријаршије. Егзархијски Свети Синод је на седници од 5. априла 1877. закључио да је ово образложење неистинито и да је узрок хапшења политичке природе, али Виктору није одговорио. Последњи се ипак заузео код власти за ухапшене свештенике, те су они, његовом заслугом или из других разлога убрзо ослобођени.[35] У вези са хапшењем

[31] Детаљно о томе вид. Радосављевић 2009: 86–102.

[32] АС, МИД ПО, 1879, Ф. Р. 76, Начелство Округа крушевачког, Министарству иностраних дела, 17/29. 6. 1872; 21. 6. / 3. 7. 1872, пов. но. 142.

[33] Маркова 1989: 123.

[34] Марковић 1932: 61–62.

[35] Поред свештеника ослобођена су и тројица првака. Марковић 1932: 61; Радосављевић 2009: 100;

прокупачких свештеника и немиром у овом делу Епархије стоји и долазак Лесковчанина Григорија Поповића на место прокупачког проте. Наиме, дан након поменуте седнице Светог Синода Григорије је произведен за протојереја,[36] а будући да је прокупачки прота био децембра 1877. године, мало је вероватно да истовремено није понео и звање митрополитског намесника у Прокупачкој кази. Као што је већ поменуто, остаје отворено питање да ли је хаџи Михаило Поповић до хапшења био прокупачки намесник, па је његовим затварањем место остало упражњено, или је Григорије постављен за проту како би стишао немир међу свештенством и верницима у Прокупљу и Прокупачкој кази. Убрзо је дошло до ослобођења Прокупља и околине те се заузимање митрополита Виктора за ухапшене прокупачке свештенике показало не само као хришћанска већ и као мудра политичка одлука.

* * *

Успостављање духовног ауторитета и власти Српске Православне Цркве у новоослобођеним крајевима легализовано је чланом 78 *Привременог закона о уређењу ослобођених предела* од 15. јануара 1878. године. Према њему, сви православни у новим областима ступили су под духовну власт српског митрополита, који је њима имао да управља непосредно, или посредно преко епархијских архијереја постављених „по закону српском или канонским". Недуго након доношења поменутог закона српски митрополит Михаило Јовановић наложио је Виктору Чолакову и нишевачком владици Евстатију да убудуће при службама помињу кнеза Милана и владарску породицу и позвао их у јединство са Српском Црквом. На овај начин је двојици егзархијских владика у новоослобођеним пределима јасно поручено да се налазе у оквирима српских граница, под влашћу српског кнеза и да њихов останак у оквирима Егзархије није могућ. Већ 30. јануара митрополит Виктор је у своје име и име свештенства и верника прихватио сједињење са Српском Православном Црквом и духовни ауторитет српског митрополита. Иако фактички сједињени са њом, нови крајеви су у духовном погледу и формално присаједињени Српској Цркви тек на седници Архијерејског Сабора октобра 1878. године. Митрополит Виктор и формално је кнежевим указом 13. фебруара 1878. прихваћен за епископа Српске Цркве и владику нишког.[37]

Коначно формирање нижих црквено-административних јединица, протопрезвитерата и намесништва у Нишкој епархији уследило је тек након успостављања административне поделе на округе. На основу *Закона о подели присаједињеног земљишта на округе и срезове* од 29. децембра 1878. кнез Милан је 18. фебруара 1879. донео *Указ о одређењу простора и граница окрузима и срезовима, и места за среске канцеларије у ослобођеном и присаједињеном Србији земљишту, докле се међународно нова граница потпуно не обележи*. Формирана су четири округа: Пиротски, Врањски, Нишки и Топлички, и подељени на укупно 15 срезова. Топлички је подељен на срезове Косанички, Добрички и Јабланички.[38] Нова административна

Радосављевић 2019: 297.

[36] ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17.

[37] Вучковић 2007: 126, 130–134, 140–141, 162; Слијепчевић 1980: 90–91; Радосављевић 2019: 308, 323.

[38] *Зборник закона и уредаба изданих у Књажевству Србији од 1. новембра 1878. до 6. маја године*, књ. 34, Београд 1879, 196–208.

подела на округе очигледно је послужила као основ подели на протопрезвитерате у оквиру Нишке епархије, те су под духовни ауторитет топличког протопрезвитера, када је именован марта 1879, дошли сви свештеници у Топличком округу. Као што је наведено, пре ослобођења прокупачки протојерej имао је духовни ауторитет извесно само у оквиру казе, према томе није имао духовну власт над јабланичким, а по свој прилици ни над свештеницима у горњем току Топлице.

4. У оквирима граница српске државе и Цркве

Прокупачки протојерej Григорије Петровић, рукоположен и произведен за проту осам месеци пре краја егзархијске управе Епархијом, суочио се по ослобођењу са опозицијом једног дела месног свештенства и чак оптужбама да је као пропали трговац примио свештенички чин ради материјалне користи и да је због тога, а да би учврстио власт Егзархије у Прокупачкој кази, и именован за проту и прокупачког намесника. Да је клеветао код Турака оне који су пружали отпор његовим настојањима, а заједница је као целина то чинила, што је резултирало хапшењима најистакнутијих противника проте и Егзархије у Прокупљу. Због тога је првих дана јануара 1878. одлуком владиног изасланика за полицијске послове и начелника Прокупачког среза Митра Максимовића склоњен из Прокупља у Алексинац, где је затворен и стављен под полицијску присмотру. Пошто се убрзо показало да кривица проте Григорија није била толика колико се на почетку чинило, те да се углавном радило о клеветама, већ крајем јануара ослобођен је на препоруку самог Максимовића и заузимање владике Виктора, те му је дозвољено да се врати у Прокупље. Министар Алимпије Васиљевић, који је одобрио његово ослобођење и повратак, наложио је начелнику да убудуће мотри на његово владање и понашање, а митрополит Виктор га је два дана по повратку у Прокупље лишио намесничке дужности и предао је Михаилу Хаџи Поповићу. Бивши намесник није се мирио са сменом, већ се дао на прикупљање потписа на жалбу због хапшења и смене, иако су га начелник и митрополит опоменули да то не чини. Григорије је остао упоран у намери да састави жалбу и да прикупи потписе Прокупчана који би је подржали, што је резигнирало начелника који је у томе видео његов антисрпски и пробугарски став. Секретар владе при Врховној команди Милорад Петровић Шапчанин на Григоријеву срећу није његову активност схватио као бугаризам већ као борбу за заштиту личних интереса, те је протојерej остављен на миру да служи у Прокупљу као један од варошких пароха, што значи да су оптужбе које су исходиле хапшењем у најмању руку биле претеране, мада треба имати у виду и да би било крајње неправедно гонити Григорија, када је митрополит који га је именовао остављен на свом положају.[39]

[39] Мита Петровић, који је Григорија затекао у Прокупљу непосредно по ослобођењу вароши, описао је проту као личност великог ауторитета, написавши да је међу Србима најпоштованије лице, али да је и међу Турцима као члан мецлиса, локалног управног већа, био такође уважаван. Оваква оцена стоји у нескладу са оптужбама са којим је протојерej убрзо био суочен. Његов повратак у Прокупље и доцнији повратак на положај упућују на закључак да је његова највећа кривица била егзархијска прошлост. Чињеница да није био мештанин могла је такође утицати на опозицију у Прокупљу. Петровић 1979: 54–55; Николић-Стојанчевић 1975: 203–205, 210–211, 221; Танасијевић 1961: 47–48.

Павле Јовановић, свештеник из Раче код Крагујевца, произведен је у чин протојереја 27. марта 1879. и одмах потом постављен за протојереја Топличког округа, у исто време када су за протојереје Пиротског и Врањског округа и Лесковачког намесништва постављени јереји из оквира старих граница. Овим постављењем заправо је формиран Топлички протопрезвитерат. Нови топлички прота није дуго остао на својој функцији – већ у Државном шематизму за 1884. наводи се као протојерej у оставци, а као привремени протојерej Топличког протопрезвитерата бивши намесник Григорије Поповић.[40] Иако је завршио само основну школу у Лесковцу, Григорије је од оставке проте Јовановића до 1887. био вршилац дужности топличког протопрезвитера и парох једне од прокупачких парохија. Последњу дужност вршио је до смрти 9. 12. 1894. године.[41] Чињеница да је враћен на дужност, макар и као привремени протојерej, ако и не аболира оптужбе за држање током 1877. макар показује да је повратио поверење власти. Прота Лазар Јовановић после ослобођења није продужио јерејску службу. На првим изборима одржаним у новоослобођеним крајевима изабран је за народног посланика Куршумлијског среза за трогодишњи скупштински период, али је убрзо, већ децембра 1879, на заседању Народне скупштине у Нишу изгубио мандат пошто је постао окружни чиновник, члан окружног суда Топличког округа. Ни након напуштања чиновничке службе није се вратио вратио свештеничкој служби и до октобра 1887, када је преминуо, примао је месечну помоћ од Министарства иностраних дела.[42]

Свештеници затечени у Прокупљу по ослобођењу нису више могли из вароши да служе своје парохијане као пре ослобођења. На прокупачким парохијама од свештеника затечених 1878. остали су поред проте Григорија и Јефтимије Димитријевић. Живко Костић остао је сеченички парох до смрти, октобра 1885,[43] а његов син хаџи Михаило Поповић капелан на истој парохији; Димитрије Николић остао је на житорађској парохији све до смрти 1883. године.[44] Коста Стојиљковић, парох биљешки, умро је 27. 5. 1879, а његова парохија, по свој прилици доцније

[40] Павле Јовановић рођен је око 1828. а као парох Раче јавља се у Државном шематизму још од 1856. године. Убрзо након одласка из Топлице вратио се у Рачу. Од 1887. јавља се у шематизмима као протојерej у Рачи. Преминуо је 11. 9. 1891. године. ДАС, МПС-Ц, 1892, Ф. 1, Р. 91; *Календар* 1880, 157; *Ibid*, 1881, 196; *Ibid*, 1882, 81; *Ibid*, 1883, 90; *Ibid*, 1884, 77; *Ibid*, 1887, 96; *Ibid*, 1888, 102; *Ibid*, 1889, 102; *Ibid*, 1890, 94; *Ibid*, 1891, 103; *Хришћански весник* 1879, 23; Андрејић 2007: 134–136.

[41] Вршилац дужности топличког намесника постао је 1887. Илија Михаиловић, свештеник родом из Неготина. ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; ДАС, МПс-Ц, 1908, Ф. 11, Р. 13; *Календар* 1880, 157; *Ibid*, 1881, 196; *Ibid*, 1882, 81; *Ibid*, 1883, 90; *Ibid*, 1884, 77; Танасијевић 1961: 48–49; Спиридоновић Пелех, Миленковић, Ђокић 1930: 65.

[42] Последњу признаницу примио је протин син Васа у смањеном износу за октобар почетком новембра 1887, у име преминулог оца. ДАС, Министарство иностраних дела – Благајничко одељење (= МИД, БО), К. 12, 13. и 14. Признанице на примљену помоћ куршумлијског проте Лазара Јовановића; Марковић 1932: 86; *Календар* 1881, 195; *Ibid*, 1882, 147; *Ibid*, 1883, 161; *Ibid*, 1885; 177; *Ibid*, 1886, 135.

[43] *Хришћански весник* 1886, 320.

[44] Димитрије Николић сукобио се са досељеним Црногорцима у селу Бериљу око поделе земље у околини. Убили су га непознати починиоци у бериљском атару, а сумњало се на војводу Пека Павловића као инспиратора или налогодавца. Павловић је због оптужбе побегао у Бугарску. На гробу свештеника Димитрија пише: „од безбожника Пека Црногорца разбојника 18. септембра 1883. године погину". Урошевић 1929: 113; Каниц 1987: 289.

преименована у рожинску, остала је удова. Коста Јанковић постао је парох орљански, а од 1880, када је парохија преименована, ђакуски, Риста Димитријевић костадиновачки и Јован Првуловић шајиновачки.[45] Од предратних свештеника Куршумлијске казе у своје село Сеоце вратио се Марјан Григоријевић као сеочки парох, док се свештеник Миладин Брадић из Паваштице по ослобођењу преселио у до рата арбанашко село Гргуре и постао његов парох. На поновљеним изборима у Прокупачком срезу крајем 1879. изабран је за посланика тог среза, али је за разлику од проте Лазара наставио да врши свештеничку дужност и у наредним деценијама као гргурски парох.[46]

Случај свештеника Брадића, односно именовање парохије по месту у које се свештеник доселио, било је пракса приликом стварања основе парохијске мреже у Топлици. Парохије у првој години по ослобођењу заправо и нису могле бити формиране према пракси која је примењивана у старим границама, јер се већи део округа 1878/1879. налазио у процесу прилично хаотичног насељавања српског становништва из Старе Србије, Црне Горе, из оквира старих граница, али и из крајева на југоистоку који су у рату ослобођени, а у којима је било беземљаша или оскудних у земљи, у опустела арбанашка села.[47] Парохије су стога формиране не по броју православних кућа, јер нико није могао унапред проценити колико ће се нових православних житеља населити, нити према мрежи храмова, јер их је било сувише мало на веома широком простору, нити по међусобној удаљености парохијских средишта, већ просто по месту становања свештеника. У том смислу је карактеристичан пример мршељске парохије. Она се јавља у шематизмима 1880–1882, до смрти пароха Миленка Виријевића, а након његове смрти као парохија заувек је нестала.[48] Географска блискост парохијских средишта на простору некадашње Куршумлијске казе, простора који је интензивно насељаван избеглицама из Старе Србије 1878/1879, јасно показује да су духовне власти само констатовале и прихватале стихијско формирање парохијске структуре.

Захваљујући чињеници да се у првој сачуваној кондуит-листи свештенства Нишке епархије из 1886, са подацима за претходну годину, могу наћи биографски подаци већине свештеника који су служили у Топличком протопрезвитерату 1879, према Државном шематизму за 1880, првом доступном списку свештенства у новим крајевима, те да се на основу извора и литературе могу наћи подаци и за неке свештенике који нису доживели 1885, може се у великој мери испратити формирање структуре мирског свештенства у протопрезвитерату по ослобођењу.

Најбројнију појединачну групу свештенства Топличког протопрезвитерата чинили су „усташки свештеници", пароси из области које су се 1875–1878. у једном или више наврата побуниле против турске власти или су били на челу устаничких јединица, а који су се већ 1878. нашли у Топлици.[49] У ову групу, досељену највећим

[45] *Хришћански весник* 1879, 168.

[46] На споменику свештеника Миладина Брадића у селу Гргуру пише да је поживео 80 година и да је умро 5. октобра 1915. године. Стојичић 1975: 61–63; Марковић 1932: 86; Павловић 1955–1957: 71.

[47] О томе вид. Јагодић 2000: 52–56.

[48] Миленко Виријевић, мршељски парох, преминуо је 19/31. 10. 1881. *Хришћански весник* 1882, 126.

[49] Свештеник Ђорђе Величковић навео је 1899. у писму топличком проти да је његово село Лепосавић

делом са јужних падина Копаоника или из области у близини нове српско-турске границе, спадају и они који су искусили или нису желели да искусе турске и арбанашке репресалије над Србима и свештеницима као њиховим угледницима због ратног пораза. Фебруара 1878. са Борове главе, устаничког табора на Копаонику, адресу захвалности кнезу Милану потписао је између осталих и свештеник из Јелечца, односно парох овог села, Вукојица Максимовић, а са истог места јуна 1878. молили су припајање Србији, поред осталих, изгледа и помињани Миленко Виријевић из Биочина и свештеник Димитрије Поповић из Лепосавића.[50] Три свештеника из копаоничког села Копорића: Миладин Радосављевић, Нестор Ђорђевић и Радојица Симић, у чије су парохије улазили и малобројни Срби из Лаба и Врховине, постали су 1878–1879. тмавски, кривајски и сибнички пароси.[51] Придворички и бораначки пароси постали су свештеници из Заврате Миљурко Поповић[52] и Јанићије Поповић, међухански Вуксан Симоновић из Мекинића, кончићски Вукојица Максимовић из Дренова (Дрена), драгушки Ђорђе Величковић из Лепосавића и великоплански Рафаило Недељковић из Крњина. У ову групу условно спада и Вујица Симоновић из Мекинића, који је по завршетку Београдске богословије јула 1881. рукоположен и постављен за пароха мађарског,[53] и то је био до смрти, у фебруару исте године, извесно његов сродник Сава Симоновић.[54] У групу копаоничких „усташких свештеника", чији се завичај пре ослобођења налазио у Вучитрнској, односно Новопазарској кази, а 1878. припао Србији, спадају Ђурђе Лазаревић,[55] придворички и једно време доњоречички парох из Боранца, и бозољински Ђорђе Михаиловић из Мијоковића. До 1879. године из крајева Старе Србије удаљенијих од нове српско-турске границе у Топлицу су дошли свештеници Сима Јанићијевић из Приштине[56] на једну од

спаљено 13. јула 1876, те да је након тога учествовао у борбама и да је у Топлицу дошао у августу 1878. по завршеном рату са осталим усташама. Вукојица Максимовић је у писму послатом на исту адресу исте године написао: „парохију сам добио одмах, чим сам прешао у Србију и био сам парох оном народу који је са мном и прешао у Србију". ДАС, МПС-Ц, 1899, Ф. 6, Р. 73.

50 Тихомир Ђорђевић видео је деведесетих година XIX века у топличком селу Великој Плани синђелију свештеника Миленка Виријевића из 1845. коју је издао рашко-призренски митрополит Игњатије, а коју је чувао Миленков синовац. Последњи је тврдио да је његов стриц родом из Тушимље. Поред имена потписника са Борове главе истог имена и презимена није наведено да се ради о свештенику, стога је остављена резерва да се ради о истом лицу. У сваком случају, свештеник Виријевић је прешао у Топлицу током или убрзо након 1878. године. Ђорђевић 1896: 36–37; *Србија 1878. Документи* 1978: бр. 255.

51 Аврам Поповић, син Нестора Ђорђевића, наводи да је у Копорићу пре ратова живело пет свештеника, наводећи поименце поменуту тројицу. У кондуит-листи из 1886. као место рођења све тројице наведен је Копорић. Није искључено да је барбатовачки парох Гаврило Радосављевић, који је преминуо децембра 1881, био један од петорице копорићских свештеника и брат свештеника Миладина. Међутим, то није могуће тврдити само на основу истог презимена. Поповић 2008: 37, 51; *Хришћански весник* 1882, 126.

52 Преминуо је 20. фебруара 1887. године. *Хришћански весник* 1887, 479.

53 *Хришћански весник* 1881, 556, 558.

54 *Хришћански весник* 1881, 368.

55 Према сачуваној синђелији Ђорђа Лазића из Боранца, иако из Вучитрнске нахије, те под духовном влашћу рашко-призренског митрополита, на молбу општине боранске митрополит нишки Виктор рукоположио га је децембра 1873. године. Очигледно да се попут Миладина Брадића преселио по ослобођењу, чиме је место његовог становања постало парохијско средиште. Гагулић 1980: 90.

56 Умро је 17. 2. 1880. у Прокупљу. Јелисавета, удовица овог свештеника, добила је помоћ за попутнину из

прокупачких парохија и Аксентије Андрић из Вучитрна на куршумлијску парохију.[57]

Порекло свештенства оног дела Топличког протопрезвитерата који је пре ослобођења припадао Лесковачкој кази није могуће у потпуности реконструисати, јер је до 1885. у овој области долазило до честих промена на парохијама, пре свега због насељавања Пусте Реке и Јабланице. Године 1879. парох житнопоточки био је Станислав Димитријевић, слишански Григорије Стојковић, бошњачки Трајко Поповић, лебански Профир Поповић, бојнички Ђорђе Стаменковић и прекопчелички Јован Поповић. Пароси Бошњаца и Лебана Трајко и Профир Поповићи били су рођена браћа, потомци свештеничке породице из Турековца која је сигурно већ у XVIII веку давала свештенике Јабланици, Пустој Реци и селима слива Ветернице. Припадали су петој генерацији свештеника породице по мушкој линији, а мајка им је била из свештеничке породице из села Свирце. Трајко се описменио у Лесковцу, код ујака, попа Ђорђа, а до 1869. био код лесковачког учитеља Симеона Софијанца, па код Јосифа Хаџи Костића. Једно време, до 1873, био је учитељ у пољаничком селу Градњи, када је рукоположен и заменио оца попа Ђорђа на парохији Бошњаца. Браћа су се у Бошњаце преселила по ослобођењу због духовник потреба насељеника са Власине и из Јужног Поморавља, по свој прилици још 1878. године.[58] На слишанској парохији као парох је у државним шематизмима уписан 1880–1881. и 1885. Григорије Стојковић, 1882–1884. и 1887. Глигорије Стојковић, 1886. Глигорије Стојановић, а у кондуит-листи из 1886. Глигорије Станојевић. Очигледно се ради о истој личности, свештенику родом из Црвене Јабуке, по свој прилици учеснику истог миграционог таласа коме су припадали браћа свештеници из Турековца.[59] Групи свештеника који су се досељавали из суседних, такође новоослобођених крајева, припада и Мијаило (Михаило) Ристић (Поповић) родом из Ниша, балајнички, односно градишки парох.[60] Житнопоточки и бојнички свештеници нису остали на својим парохијама до састављања кондуит-листе 1886. године, те се о њиховом пореклу не може рећи ништа више. Прекопчелички свештеник Јован Поповић је 1880. прешао на ђеновачку парохију, а 1882. дао оставку на службу из непознатих разлога. Уколико је прекопчелички и ђеновачки парох Јован Поповић истоветна личност оној која се као свештеник у оставци јавља у Топличком протопрезвитерату 1884–1886, а доцније је постала бучуметски парох, ради се о свештенику родом из села Шајинца у Прешевској кази.[61]

Једини свештеник у протопрезвитерату с изузетком намесника Павла Јовановића који је 1879. засигурно пореклом био из области ван територије

Министарства иностраних дела априла 1882. да се врати у Приштину након што је довела децу у школу у Србији. Син овог свештеника, Филип Поповић, био је последње деценије XIX века учитељ у Доњој Речици код Прокупља. ДАС, МИД, БО, К. 12; Ђорђевић 1896: 31–32; *Хришћански весник* 1880, 144.

57 ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; *Календар* 1880, 158.

58 Ђорђевић без године издања: 23–32; Николић-Стојанчевић 1969: 245.

59 ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; *Календар* 1880, 158; *Ibid*, 1881, 196; *Ibid*, 1882, 82; *Ibid*, 1883, 90; *Ibid*, 1884, 77; *Ibid*, 1885, 91; 1886, 95; *Ibid*, 1887, 100.

60 У шематизмима 1880–1885. и 1887. уписан је као Михаило Ристић, а у кондуит-листи из 1886. и шематизму из исте године као Мијаило Поповић. Да забуна буде већа, његова парохија је 1886. названа градишком. Градиште и Балајинац су село до села те и то доприноси забуни. ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; *Календар* 1880, 158; *Ibid*, 1881, 196; *Ibid*, 1882, 82; *Ibid*, 1883, 90; *Ibid*, 1884, 77; *Ibid*, 1885, 91; 1886, 95; *Ibid*, 1887, 100.

61 ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; *Календар* 1880, 158; *Ibid*, 1881, 196; *Ibid*, 1884, 77; *Ibid*, 1885, 91; 1886, 95; *Хришћански весник* 1882, 127.

новооослобођених крајева је ђакон Миливоје Плачковић. Именовани је био родом из Бачке, из Пироша. Уписао се у Друго одељење Београдске богословије 1875. године. У ратовима 1876–1878. учествовао је у добровољачким одредима Милоша С. Милојевића. Крај рата га је затекао у Прокупљу, где се са прокупачком општином већ јула 1878. споразумео неком врстом приватног аранжмана да постане њен учитељ, али је убрзо признат за званичног учитеља трећег и четвртог разреда прокупачке школе. Јула 1879. рукоположен је за ђакона при прокупачкој цркви, а новембра 1880. рукоположен је за свештеника и постављен на парохију гојиновачку, коју је убрзо заменио упражњеном, рожинском, у близини Прокупља.[62]

Остаје упитно порекло још тројице свештеника који су 1879. служили у протопрезвитерату: Димитрија Поповића доњоречичког, Аксентија Поповића штавског и дорњобресничког Косте Бачанина/Бачанића. Први је преминуо јануара 1880, штавски парох дао је оставку на службу 1882, а Бачанин се не помиње у списковима умрлих или свештеника у оставци, као ни у шематизмима након 1884. године.[63]

Од укупно 38 свештеника у протопрезвитерату 1879. године, рачунајући окружног протојереја и прокупачког ђакона и пре састављања шематизма преминулог Косту Стојиљковића, несумњиво је утврђено порекло њих тридесет. Највећи број родом је био из Старе Србије, њих сигурно 13 или 34%, рачунајући у тај број и Јефтимија Димитријевића који је у Топлицу из Призрена дошао пре ослобођења, а без рачунања двојице свештеника са Копаоника чији је завичај у Вучитрнској и Новопазарској кази ослобођен и прикључен Србији 1878. године. Шесторица њих били су родом из новооослобођених предела, ван Топлице, рачунајући у тај број вишегодишњег прокупачког свештеника родом из Ниша Јована Првуловића и проту Григорија. Само осам свештеника било је пореклом из Топлице – Куршумлијске и Прокупачке казе, односно 21%. Превагу су без обзира на категорисање по мањим предеоним целинама чинили досељеници из Османског царства и суседних крајева новооослобођених области. Из оквира старих граница био је само намесник Павле Јовановић. Судећи према кондуит-листи из 1886. и Државном шематизму из 1880, само су Плачковић и намесник Јовановић 1879. имали богословско образовање. Рафаило Недељковић похађао је, али не и завршио, Призренску богословију, а четири разреда основне школе завршили су слишански парох Григорије у Нишу, два свештеника родом из Турековца и прота Григорије у Лесковцу, Вујица Максимовић у Новом Пазару и Миладин Брадић два разреда у Нишу и два у Брусу. Сви остали свештеници који су служили 1879. у Топличком протопрезвитерату, а чији су подаци о школовању

---

62 Миловановић 1978: 114; Војводић 1994: 194, 202, 213; *Календар* 1879, 172; *Хришћански весник* 1880, 71; *Ibid*, 1881, 48, 558.

63 Димитрије Поповић, доњоречички парох, можда је мештанин, из прокупачке околине, а можда и истоимени, помињани лепосавићки свештеник. Коста Бачанин вероватно потиче из свештеничке породице Бачана из Рашке области, али презиме није довољан доказ да потиче из тих крајева. Изостанак свештеника са парохије могао је да буде последица монашења, премештаја, оставке или смрти. Обично, мада не увек, у црквеним часописима доносила се вест о оставци или смрти свештеника, док је вест о монашењу готово по правилу изостајала. Будући да се презиме монаха није наводило, тешко је пратити њихову даљу судбину. У конкретном случају Косте Бачанина тешко је рећи о чему се радило. *Хришћански весник* 1880, 144; *Ibid*, 1882, 127; *Календар* 1880, 158; *Ibid*, 1881, 196; *Ibid*, 1882, 82; *Ibid*, 1883, 90; *Ibid*, 1884, 77.

познати, приватно су се описменили.[64]

* * *

Динамика променâ свештеничке структуре између 1879. и 1886. у Топличком протопрезвитерату била је прилично жива, живља него у другим деловима Нишке епархије. Након што је помињани Миливоје Плачковић прешао на рожинску, на гојиновачку парохију постављен је маја 1881. пресудом духовног суда по казни Димитрије Поповић, дотадашњи малчански парох из нишке околине, али је оставку на службу дао већ 1882. године.[65] Петар Маринковић, старији колега и саборац Плачковића, на неки начин је следио његове стопе у Топлици. Родом из Видинске нахије, Маринковић се 1874. уписао у друго одељење Београдске богословије и као ђак трећег разреда ступио у добровољачки одред Милоша Милојевића, а 1878. постао је уз Плачковића други прокупачки учитељ. Децембра 1881. рукоположен је за свештеника и постављен на гојиновачку парохију упражњену одласком свог колеге. Пошто је Плачковић крајем 1882. постао куршумлијски парох,[66] упражњену рожинску парохију попунио је Маринковић и на њој остао до јануара 1884, када ју је напустио и прешао на трњанску у Алексиначком протопрезвитерату, а рожинска као парохија престала да постоји.[67] Радисав Луковић, такође богослов Другог одељења, имао је другачију каријеру од Маринковића, Плачковића и Лазаревића. Будући да је као благодејанац, родом из околине Новог Пазара, похађао Београдску богословију у време установљења њеног Другог одељења, трећи разред му је признат као завршни, након чега је отишао у Османско царство како би постао учитељ. У Приштини је као сумњив ухапшен, те је био приморан да се врати у Србију у јесен 1874. године. По ослобођењу нових крајева 1878. био је практикант Лесковачког округа, а доцније писар Нишке конзисторије до 1881, када је рукоположен за свештеника и постављен

[64] Иако у кондуит-листи из 1886. стоји да је Рафаило Недељковић завршио Призренску богословију, његовог имена нема у списковима свршених ђака ове установе. Биће да ју је само похађао. ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17.

[65] *Хришћански весник* 1881: 558; *Ibid*, 1882: 127;

[66] Дотадашњи куршумлијски парох Аксентије Андрић прешао је на парохију села Раче. Почетком 1883. у оквиру Топличког протопрезвитерата формирано је на простору Горње Топлице и копаоничких села Топличког округа Куршумлијско намесништво. Оно је обухватило рачанску, сеочку, бораначку, бозоњинску, крушевичку, гргурску, тмавску и у том тренутку упражњене парохије штавску и барбатовачку. За намесника је 30. јануара постављен Миливоје Плачковић. Нова подела напуштена је већ наредне 1884. године. Намесник Плачковић напустио је те године Нишку епархију и постао привремени парох сибнички у Београдском округу, те је једина последица овог експеримента било напуштање штавске и барбатовачке, пошто у периоду посматраном у овом раду нису обновљене нити навођене као упражњене. Куршумлијско намесништво биће наново образовано доцније, у периоду ван хронолошких оквира овог рада. *Хришћански весник* 1883: 768; *Ibid*, 1884: 639; *Календар* 1883: 90; *Ibid*, 1884: 77.

[67] У кондуит-листи Неготинске епархије из 1886. и *Шематизму Нишке епархије* из 1899. наведено је да је Маринковић рођен у Прокупљу 1858. године. Међутим, најстарији податак о његовом пореклу, прибележен током школовања у Другом одељењу, наводи Видинску нахију као његов завичај. Могуће је да је због погоршања српско-бугарских односа „усвојио" нови завичај. ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 19; Војводић 1994: 148, 201; *Хришћански весник* 1882, 126, 767; *Календар* 1883, 90; *Ibid*, 1884, 77; *Ibid*, 1885, 91; *Глас – Црквени календар са шематизмом Нишке епархије за 1900. годину* 1899: 63.

на упражњену бојничку парохију.[68] Мостарац Ристо Лазаревић имао је донекле сличну судбину Луковићевој. Након свршене основне школе у Мостару, завршио је четири разреда гимназије и Богословију у Београду 1872. године. Отишао је у Херцеговину како би постао учитељ, али је током Велике источне кризе био приморан да добегне у Србију. У њој је као избегли учитељ примио помоћ српске владе марта 1877. године.[69] Од 1879. био је учитељ у Прокупљу, па до 1880. у селу Ђакусу, када је разрешен учитељске дужности и рукоположен за свештеника. Пошто је био богословски образован, постављен је за капелана необразованом свештенику Ристи Димитријевићу у Константиновцу.[70]

Четврти богослов Другог одељења и свештеник Топличког протопрезвитерата био је Лесковчанин Димитрије Стојановић (Костић). Завршио је у првој класи Призренску богословију 1873/1874, након чега се уписао у други разред Другог одељења у Београду 1874. године. Током ратова 1876. и 1877–1878. био је добровољац у коровима Милоша Милојевића, а након њих пребачен у четврти разред Београдске богословије.[71] До марта 1878. вршио је писарске дужности при Управи лесковачкој, а крајем септембра исте године постављен је за учитеља у Конопници. До децембра 1881, када је дао оставку на учитељску службу и рукоположен за свештеника, био је учитељ у Црној Трави, Власотинцу и Габровцу. Био је капелан дољомеђуровском свештенику Ђорђу Николићу до 1884, када је као образован свештеник постао капелан прокупачки, свакако ради испомоћи вршиоцу намесничке дужности. Децембра 1886. постао је привремени парох Вукање у Алексиначком округу.[72]

Вођен патриотским разлозима и интересима својих парохијана, парох Српске Неузине у Банату од 1868. Стеван Болманац, привучен као и његови верници *Законом о насељавању* из 1880, у јесен исте године је Министарству народне привреде Кнежевине Србије поднео молбу за насељавање својих парохијана у новоослобођене крајеве. Болманац и његови парохијани, али и други насељеници из Бачке и Срема, већ 1881. формирали су колонију Александрово у Добричу. Овај свештеник био је родом из Обровца и завршио је богословију, те је писао и објављивао радове и пре и после доласка у Србију. Будући да је било потребно време за скућавање његових

---

[68] У *Шематизму Нишке епархије* из 1900. наведено је да је родом из села Ивања код Новог Пазара и да је стар 50 година. Свакако грешком, наведено је да је рукоположен 1851. године. *Глас – црквени календар са шематизмом нишке епархије*: 100; Николић-Стојанчевић 1975: 85; Шешум 2020: 191.

[69] Двојица мостарских учитеља – Јован Лепава и Георгије Филиповић, писали су маја 1973. Словенском добротворном комитету у Петрограду молећи наставна средства за мостарску школу. У писму су Риста Лазаревића навели као свог друга, извесно у смислу колеге учитеља у истој школи. ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; Тепић 1988: 517; Војводић 1989: 136, 145–146; Карасов 1962: 104.

[70] Лазаревић је на констадиновачкој парохији остао као капелан све до децембра 1886. када је прешао на грделичку парохију. Риста Димитријевић преминуо је у априла исте године. Миловановић 1978: 114; *Просветни гласник* 1880: 241, 310; *Хришћански весник* 1880: 143–144; *Ibid*, 1887, 80, 479.

[71] Димитрије је носио презимена Костић и Стојановић, те то ствара забуну. Као Костић је уписан у списак свршених ђака Призренске богословије, као и приликом уписа у Друго одељење. У Београду му изгледа није признат завршен други и трећи разред Богословије, те је уписан у други разред Другог одељења. Даље се његово презиме бележи као Стојановић. Костић 1925: 134; Војводић 1994: 148, 186, 201–202, 217.

[72] Николић-Стојанчевић 1975: 191, 201; Требјешанин 1967: 530; *Календар* 1881: 141; *Ibid*, 1883: 89; *Ibid*, 1885: 91; *Просветни гласник* 1881: 491, 810; *Хришћански весник* 1882: 126; *Ibid*, 1887: 479.

земљака из Аустроугарске, Болманац је до 1883. вршио дужност при Нишкој конзисторији, а потом био парох Доњег Међурова код Ниша. Коначно, 1884. постао је парох нове парохије александровачке, колоније својих земљака на Мрамору.[73]

Парохију житнопоточку, коју је 1883–1885. привремено опслуживао предејански свештеник Стеван Поповић, попунио је почетком септембра последње године Младен Поповић родом из Цепа код Владичиног Хана, свршени богослов Београдске богословије, претходно учитељ и практикант Конзисторије Нишке епархије.[74] Попут житнопоточке и прекопчеличку парохију упражњену оставком попунио је свештеник из новоослобођених крајева, Петар Цветковић, до тада парох села Калне код Власотинца, из које је био родом.[75]

Најбројнију групу нових свештеника протопрезвитерата у периоду након 1878/1879. чинили су добеглице из Старе Србије. Милош Бојовић, родом из сјеничког села Лопижа и до Велике источне кризе сјенички, постао је 1880. парох новоуспостављене парохије села Крушевице код Куршумлије.[76] Његов земљак, родом из села Штавља, добровољачки старешина у ратовима 1876–1878. Петар Каличанин, дошао је 1884. на гојиновачку парохију, упражњену још од 1881. године.[77] Марко П. Јовановић, такође из Штавља, постављен је око 1883. на новоуспостављену парохију села Стубла, а наредне године попунио је упражњену куршумлијску.[78] На стубаљску парохију ступио је 1884. Радисав Стефановић, млади свештеник родом из Малог Ђурђевика код Пећи. Последњи, као старешина задруге од 24 члана, довео је 1883. у околину Медвеђе око 150 српских породица из пећке околине, групу која је бежала од перманентног арбанашког насиља, а коју су аге спречавале да се исели. По сведочењу путописца Феликса Каница, који је разговарао са свештеником Стефановићем у тренутку његовог приспећа, ову сеобу окарактерисао је као врсту побуне, а

[73] У кондуит-листи из 1886. наведено је да је завршио Карловачку богословију, међутим, сам Болманац навео је 1899. да је завршио Богословију у Вршцу 1857. године. ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; *Ibid*, 1899, Ф.6, Р. 73; Марковић 1954: 69–73; Пивнички-Дринић 2004: 699; *Хришћански весник* 1882: 768.

[74] Младен Поповић је рођен око 1859, завршио је основну школу, гимназију и Београдску богословију. Био је учитељ од августа 1883. до фебруара 1884, а од тада до 14. 2. 1885. практикант духовног суда Свештеник Стеван Поповић био је на предејанској парохији од 1879. и у њу се вратио по одласку са парохије. Будући да је у кондуит-листи из 1886. пропуштен, може се с разлогом претпоставити да као и сви остали свештеници врањске околине тог времена није имао никакво формално образовање. ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; ДАС, МПс-Ц, 1908, Ф. 11, Р. 13; *Хришћански весник* 1885: 640, 960; *Календар* 1880: 159; *Ibid*, 1883: 90; *Ibid*, 1884: 77.

[75] Рођен је око 1855, приватно се описменио, након чега је 1869. рукоположен. *Календар* 1880: 157; *Ibid*, 1881, 144; *Хришћански весник* 1882: 127; Шешум, Радивојевић 2021: 80.

[76] Рођен је око 1832. у Лопижу, завршио је четири разреда основне школе у Ивањици, а за свештеника је рукоположен 1850. године. Преминуо је у марту 1887. године. ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; Петковић-Поповић, Шалипуровић 1971: 254; Шалипурповић 1968: 34; *Хришћански весник* 1887: 479.

[77] Рођен је у Штављу 1840. године, описменио се приватно, а рукоположен је 1864. године. У Првом српско-турском рату био је на јаворском фронту командир чете у добровољачком кору Нићифора Дучића, а 1877. командир добровољачког полубатаљона. Због исказаног јунаштва одликован је сребрном медаљом за храброст. Од 1880. био је привремени парох остатички у Ивањичком намесништву. Преминуо је у селу Коњуши у Топлици 1898. године. *Календар* 1881: 213; *Ibid*, 1882: 86; *Ibid*, 1883: 94; ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; Шалипуровић 1968: 91, 94, 126, 133, 141.

[78] Рођен је око 1854, приватно се описменио, а рукоположен је 1879. године. ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; *Календар* 1884: 77; *Ibid*, 1885: 91.

свештеника као њеног инцијатора и вођу.[79] Житорађску парохију, успражњену по погибији Димитрија Мичета Николића, попунио је 1883. свршени богослов Београдске богословије родом из Призрена и наставник Призренске богословије Ђорђе Камперелић. Њега су 1882. турске власти осудиле на вишегодишњу робију у Сирији, али је успео да побегне у Србију. У Нишу је рукоположен за свештеника јуна 1883. и убрзо заменио свештеника-ратника на парохији.[80]

Топлица је била прибежиште и другим свештеницима из Старе Србије. У њој су чекали добијање парохије или отказивали свештеничку службу. Григорије Симоновић из Мекинића чекао је у њој опредељење,[81] Стајко Марковић из данашње Косовске Каменице истицање забране богослужења, Таса Радосављевић из Штавице парохију, а Марко Јанићијевић, вероватно из Кијева код Пећи, и помињани Јован Поповић из Шајинца у њој су живели као свештеници у оставци.[82]

* * *

Формирање свештеничке структуре Топличког протопрезвитерата у највећој мери су условили ратови 1876–1878. и њихове последице. Највећи број свештеника у Протопрезвитерату 1885. пореклом је био из Старе Србије. Од укупно 41 свештеника, 35 парохијских и шест без парохије, родом из ове области било је њих 23, то јест 56%; свега њих осам је било родом из Топлице, девет из суседних новоослобођених крајева и по један из Херцеговине и Далмације и из делова Топличког округа који су се пре ослобођења налазили у саставу Новопазарске и Вучитрнске казе. Што се образовне структуре тиче, према стању из 1885, свега седам свештеника завршило је богословију, док је један богословију похађао, али је није завршио. Њих 25 приватно су се описменили. Дакле, 61%

[79] Свештеник Радисав рођен је око 1855. и рукоположен је 1880, након што се приватно описменио. Сеоба је спроведена кроз четири дана. Бегунци су повели само најкрупнију стоку и кретали се ноћу, крију̂ћи се дању по шумама. Вођа сеобе, свештеник Стефановић, заступао је пред властима бегунце који су желели да се населе у околини Медвеђе. ДАС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; *Ibid*, 1908, Ф. 11, Р. 13; Каниц 1987: 339; *Календар* 1885: 91.

[80] Новаков 2008: 79–91.

[81] Добио је парохију крушевичку, упражњену смрћу Милоша Бојовића, 1888. године. *Хришћански весник* 1888: 238.

[82] Сви наведени свештеници очигледно су добегли. Ниједан од њих није имао никаво формално образовање. Свештеник који је у Државном шематизму уписан као Марко Јанићијевић вероватно је свештеник Марко Поповић из Кијева код Пећи који је као свештеник без опредељења уписан у кондуит-листу из 1886. као седамдесетдвогодишњак. Јован Поповић је доцније служио као парох бучуметски. Прота Таса Урошевић дао је биографију Стајка Марковића. Према њој, Стајко је као каменички парох убио извесног албанског качака у самоодбрани 1887, након чега је породицу пребацио у Србију, а сам остао на парохији. Пошто су га осветници опколили у кући, изашао је на чистину 1889. и позвао их на мегдан. Пошто се нико није одазвао, због осрамоћења Албанаца у околини морао је да добегне у Србију. Будући да је убио човека, по решењу митрополита морао је да издржи трогодишњу епитимију на богослужење. Према Т. Урошевићу, који је од Стајка наследио парохију, овај свештеник умео је само да се потпише. Очигледно је да је хронологија Т. Урошевића погрешна, јер се Стајко почетком 1886. налазио у Топлици. Сам Стајко Марковић 1899. у писму топличком проти навео је да је у Србију добегао децембра 1880, да је рукоположен 1858. и да се подучавао азбуци у Гњилану и учио у манастирима Грачаници и Пећкој патријаршији. АС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; *Ibid*, 1899, Ф. 6, Р. 73; Урошевић 1935: 68–73; *Календар* 1884: 77; *Ibid*, 1885: 9, *Ibid*, 1886: 95.

свештеника није имало никакво формално образовање; основне школе у Османском царству и Србији завршило је свега 11 јереја, то јест око 27%.[83]

Прводосељена и најбројнија старосрбијанска свештеничка група избегла је из крајева у близини нове српско-турске границе још током ратова или непосредно по њима због страха од репресалија или због учешћа у устаничким или добровољачким покретима. Свештеници добеглице из Старе Србије који су долазили након 1879. избегавали су услед појачаног арбанашког притиска на српски живаљ, пре свега у Метохији, и услед деловања преког суда у Приштини. Ови свештеници добеглице били су с изузетком београдског богослова Ђорђа Камперелића и ретких јереја са завршеном основном школом без икаквог формалног образовања и често услед несигурних услова живота и ратних прилика приморани да се чешће служе оружјем него књигом. Свештеници богослови Другог одељења, које је пре рукоположења ратна служба и потреба државе за чиновницима и учитељима у новим областима довела у нове јужне крајеве, најзаслужнији су за побољшање образовне статистике протопрезвитерата у посматраном периоду. За разлику од необразованих свештеника, њих нови завичај није везивао, јер им је диплома Богословије нудила могућност да потраже упражњене парохије у старим границама, што су често и чинили, те су само њих двојица, Радослав Луковић и Димитрије Стојановић, уз Ристу Лазаревића који је завршио Београдску богословију пре формирања Другог одељења, до 1885. остали у Топлици. Лоша образовна структура свештенства Протопрезвитерата у време његовог формирања није имала много изгледа да се брзо поправи услед константног добегавања нових необразованих свештеника из Старе Србије и одласка богослова Другог одељења. Празнину насталу одласком образованих свештеника у овом периоду нису попуњавали нови свештеници родом из округа, већ нове добеглице из Старе Србије и такође необразовани свештеници родом из југоисточних крајева Србије. Изузетак у том смислу су двојица свршених београдских богослова Младен Поповић из Џепа и Вујица Симоновић родом из Мекинића.

Српске духовне власти, пре свега епархијске, нису до 1885. у кругу својих ингеренција показале много труда да побољшају образовну структуру свештенства у Протопрезвитерату, свакако јер је необразованост свештенства била карактеристика нових крајева, односно Нишке епархије уопште, те се проблему требало приступити са више плана и њиме обухватити цео епархијски простор. У Нишком округу, то јест Лесковачком и Власотиначком намесништву и Нишком протопрезвитерату, збир свршених и несвршених богослова је био исти као и у Топличком округу, док их је у Пиротском округу било пет, а у Врањском свега један богослов, те се може рећи да је у погледу броја свештеника богослова Топлички протопрезвитерат у односу на остале

[83] Приликом приказивања статистике свештенства у Краљевини Србији, рађене према кондуиту из 1886, Богољуб Јовановић у случају Топличког округа посматрао је само свештенике који су имали парохије, не и оне без опредељења, те услед тога у његовој статистици стоји број од 35 свештеника у Топличком округу. Према истој статистици, у Топличком округу било је шест свршених и два несвршена богослова, јер је трогодишње школовање Радослава Луковића, које му је признато као завршно због отварања другог одељења, сматрано недовршеним богословским образовањем. Број свештеника са завршеном основном школом је мањи у његовој статистици због изостављања свештеника без опредељења. АС, МПС-Ц, 1886, Ф. 1, Р. 17; Јовановић 1888: 326.

округе нових крајева добро стајао. У погледу броја свештеника који су имали само завршену основну школу Топлички округ је заостајао за Пиротским и Нишким округом. У првом су заузимали изнад 58%, а у другом 61%. Најгоре је у погледу просветне структуре свештенства стајао Врањски округ, где је од укупно 79 свештеника њих 78 било без икаквог формалног образовања, а само један, и то протопрезвитер, имао је богословско образовање.[84] Према томе, Топлички протопрезвитерат је у односу на остатак Нишке епархије у погледу образовне структуре свештенства представљао судар крајности, имао је истовремено и приличан број свештеника богослова и оних без икаквог формалног образовања. Специфичност Топличког протопрезвитерата у односу на остатак епархије огледао се у бројчаној доминацији добеглих, без формалног образовања или са оскудним формалним образовањем из Старе Србије, и богословски образованих свештеника родом изван граница Србије у односу на мештане. Већа бројност припадника прве групе и њихова решеност да у новом завичају остану, за разлику од представника друге, нису дозвољавали да број високообразованих свештеника константно расте. Разлози хуманости и националне политике налагали су примање добеглих свештеника у Србију. С друге стране, у Топличком округу као насељеничкој области спорадично се јављала потреба за новим парохијама и свештеницима, већ према динамици досељавања. Испред горње две чињенице, очигледно је сваки други разлог морао устукнути.

Необјављени извори:

Државни архив Србије

Министарство просвете – Просветно и Црквено одељење

Министарство иностраних дела – Благајничко одељење; Митрополија београдска

Објављени извори:

Зборник закона и уредаба изданих у Књажевству Србији од 1. новембра 1878. до 6. маја године, књ. 34, Београд: Државна штампарија, 1879.

Рат Србије са Турском за ослобођење и независност 1877–1878 (са две карте), Београд: Државна штампарија, 1879.

Србија 1878. Документи, прир. М. Војводић, Д. Живојиновић, А. Митровић, Р. Самарџић, Београд: Српска књижевна задруга, 1978.

Литература:

Андрејић, Ж. *Црква Светих апостола Петра и Павла у Рачи 1855–2005*, Рача: Центар за митолошке студије – Црквена општина, 2007.

Војводић, В. *Из књижевне историје и просвете*, Кикинда – Нови Сад: Књижевна заједница Кикинда – Књижевна радионица Славија, 1989.

_____. *У духу Гарашанинових идеја*, *Србија и неослобођено српство 1868–1878*, Београд: Просвета, 1994.

[84] Јовановић 1888: 326.

Војиновић, С. „Прилог библиографији штампаних књига са претплатницима из јужне Србије (1815–1912)", *Нишки зборник*, 15, 1985, 105–118.

_____. „Рукопис дневника Мите Ракића са пута по крајевима ослобођеним 1877–1878. године", *Лесковачки зборник*, 63, 2003, 45–85.

Вучковић, В. *Организација Српске православне цркве у новим крајевима Кнежевине Србије после Берлинског конгреса*, Пирот: Pi-press, 2007.

Вучковић, В. Јовић, Ж. „Потпуно црквеноправно изједначење нових крајева са Кнежевином Србијом после Берлинског конгреса 1878. године, *Црквене студије*, 19, 2022, 435–450.

Гагулић, П. „Још неки записи и натписи (V наставак)", *Православна мисао, часопис за богословску књижевност и црквено-сталешка питања*, 28–29, 1981–1982, 83–96.

_____. „Још неки необјављени записи и натписи (IV наставак)", *Православна мисао, часопис за богословску књижевност и црквено-сталешка питања*, 27, 1980, 74–103.

Грујовић-Брковић, К. Алексић-Чеврљаковић, М. *Поглед кроз наслеђе 1965–2015*, Краљево: Завод за заштиту споменика културе, 2016.

Ђокић, Н. Савић, М. „Црква Светог Мине у Штави и рударски рејон Бело Брдо – Копорић – Беласица", у: И. Тодоровић (ур.), *Јухорски записи*, Крушевац–Својново, 2018, 61–94.

Ђорђевић, В. „Преко границе, Успомене из другог српско-турског рата 1877–1878", *Отаџбина*, 13, 1883, 52–74, 177–216, 563–598; *Отаџбина*, 14, 1883, 95–107, 288–306, 461–479, 555–591.

Ђорђевић, Д. *Црква тураковачка Сабор Св. Апостола 1845–1940: прилог за историју српске цркве*, Ниш: Епархија нишка, без године издања.

Ђорђевић, Т. „Поред Топлице, путописне белешке", *Браство*, 7, 1896, 14–103.

Илић, Н. *Ослобођење Јужне Србије 1877–1878*, Београд: Слобода, 1977.

Јагодић, М. „Насељавање Топличког округа 1878–1879. године", *Годишњак за друштвену историју*, 7-1, 2000, 52–57.

Јовановић, Б. „Свештеници у Краљевини Србији", *Просветни гласник*, 1888, 321–335.

Јовановић, Ј. „Доња Јабланица, етнографска и социолошка истраживања", *Лесковачки зборник*, 21, 1981, 165–189; исто, 22, 1982, 311–366.

_____. „Пуста Река, антропогеографска и социолошка истраживања", *Лесковачки зборник*, 15, 1975, 1–138, исто, 17, 1977, 1–116.

Каниц, Ф. *Србија, земља и становништво, од римског доба до краја 19. века*, књ. 2, Београд: Српска књижевна задруга, 1987.

Карасов, В. „Руско-српске револуционарне везе у првој половини седамдесетих година 19. века", *Историјски гласник*, 1–4, 1962.

Костић, П. *Споменица педесетогодишњице призренске богословско-учитељске школе 1871–1921*, Београд, 1925.

Маркова, З. *Българската екзархия 1870–1879*, София: Българската академия на науките, 1989.

Марковић, М. „Војвођани у Добричу", *Зборник Матице српске за друштвене науке*, 8, 1954, 67–86.

_____. *Топлица у прошлости*, Ниш: Штампарија „Свети цар Константин", 1932.

Милићевић, М. *Краљевина Србија, нови крајеви, географија, орографија, хидрографија, топографија, археологија, историја, етнографија, статистика, просвета, култура, управа*, Београд: Државна штампарија 1884.

Миловановић, М. „Основно школство Нишког и Топличког округа у време ослобођења од Турака 1877/1878. године", *Нишки зборник*, 5, 1978, 115–120.

Миловановић, Н., Милић Д. „Црква Светог Николе у Биљегу и надгробници у порти", *Гласник Друштва конзерватора Србије*, 45, 2021, 113–119.

Милојевић, М. *Путопис дела Праве – Старе Србије*, Београд: Државна штампарија, 1871.

Николић-Стојанчевић, В. „Насељавање Врањанаца, Лесковчана и Власинаца у топличком округу након ослобођења 1878. године", *Лесковачки зборник*, 9, 1969, 225–248.

Николић-Стојанчевић, В. *Лесковац и ослобођени предели Србије 1877–1878. године. Етничке, демографске, социјално-економске и културне прилике*, Лесковац: Народни музеј, 1975.

Новаков, А. „Ђорђе С. Камперелић, наставник Призренске богословије и лесковачки прота", *Лесковачки зборник*, 48, 2008, 79–92.

П. Д. П. „Ратни дневник једног другокласца (вођен од 10. јуна – до 22. октобра 1876. године)", *Отаџбина*, 8, 1881, 95–101, 194–214, 387–399, 593–603; *Отаџбина*, 9, 1881, 80–108.

Павловић, Р. „Сеобе Срба и Арбанаса у ратовима 1876. и 1877–1878. године (са 2 карте и 2 скице)", *Гласник Етнографског института САНУ*, 4–6, 1955–1957, 53–101.

_____. „Копаоник, антропогеографска испитивања", у: Б. Челиковић (прир.), *Копаоник, Жупа, Расина, Трстеничка Морава*, Београд: Службени гласник, 2020, 17–192.

Петковић-Поповић, Р. Шалипуровић, В. *Српске школе и просвета у западним крајевима Старе Србије у 19. веку*, Прибој: Општинска заједница образовања, 1971.

Петровић, Д. *Ратне белешке са Јавора и Топлице: 1876, 1877. и 1978, св. 2, Борбе у Топлици*, прир. Д. Тодоровић, Београд: Архив Србије, 1979.

Пешић-Максимовић, Н. „Народно градитељство Куршумлије, Блаца и околних села", *Саопштења*, 17, 1985, 181–204.

Поповић, А. *Одабрани списи*, прир. З. Вукадиновић, Лепосавић: Центар за културу „Сава Дечанац" – Скупштина општине, 2008.

Радосављевић, Н. *Шест портрета православних митрополита 1766–1891*, Београд: Историјски институт, 2009.

Ракић, М. „Из Нове Србије", *Отаџбина*, 4, 1880, 3–23, 354–356, 546–568.

Слијепчевић, Ђ. *Михаило, архиепиской београдски и целе Србије*, Минхен: Искра, 1980,

Спасић, М. „Податци о аграрним односима хришћана у ослобођеним крајевима, округа топличког и врањског, за време турске владавине", *ГСУД*, 71, 1890, 219–258.

Спиридоновић-Пелех, М. Миленковић, М. Ђокић, Д. *Летопис цркве прокупачке и историја вароши Прокупља*, Ниш, 1930.

Станисављевић, Ж. *Житорађа*, Београд–Житорађа: Културно просветна заједница Србије – Општина Житорађа, 2003.

Стојанчевић, В. *Српски народ у Старој Србији у Великој источној кризи 1876–1878*, Београд: Службени лист СРЈ – Балканолошки институт САНУ, 1998.

Стојичић, С. *Нови крајеви Србије 1878–1883, државноправно и политичко изједначавање новоослобођених крајева са дорашном Кнежевином Србијом*, Лесковац: Народни музеј, 1975.

Танасијевић, Т. *Историјске знаменитости и прошлост града Прокупља (са летописом цркве прокупачке)*, Прокупље, 1961.

Тепић, И. *Босна и Херцеговина у руским изворима 1856–1878*, Сарајево: Веселин Маслеша, 1988.

Требјешанин, Р. „Грађа за познавање школства 1878. и 1879. године у лесковачком крају", *Настава и васпитање*, 5, 1967, 527–535.

Урошевић, Т. *На својој бразди*, књ. 3, Ниш: Штампарија „Свети цар Константин", 1935.

_____. *На својој бразди, споменица педесетогодишњице*, Ниш: Штампарија „Свети цар Константин", 1929.

Хаџивасиљевић, Ј. *Просветне и политичке прилике у јужним српским областима у 19 веку, (до српско турских ратова 1876–78)*, Београд: Друштво Светог Саве, 1928.

Шалипурповић, В. *Устанак у западном делу Старе Србије 1875–1878*, Титово Ужице: Вести, 1968.

Шешум, У. „Српске школе и учитељи у Старој Србији и Македонији у Великој источној кризи", у: П. Илић (ур.), *Јован Ристић, државник и дипломата – Берлински конгрес – (140 година од међународног признања и независности Србије)*, Крагујевац, 2020, 147–200.

Шешум, У. Радивојевић, М. „Мирско свештенство Лесковачког намесништва 1879–1915", *Лесковачки зборник*, 61, 2021, 65–92.

Prifti, K. *Populllsia e Kosovës 1831–1912*, Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2014.
Han, J. G. *Reise von Belgrad nach Salonik*, Wien: Kaiserlich königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1861.

Штампа:
Глас – Црквени календар са шематизмом нишке епархије за 1900. годину, Ниш, 1899.
Календар са шематизмом Кнежевине (Краљевине Србије)
Правда (1933).
Просвѣтни гласник
Српске новине (1878).
Хришћански весник

Енциклопедијске одреднице:
Пивнички-Дринић, Т. „Болманац, Симеон (Стеван)", *Српски биографски речник*, књ. 1, Нови Сад: Матица српска, 2004, 699.

Необјављене докторске дисертације:
Радосављевић, Ј. *Кнежевина Србија и Бугарска егзархија 1870–1878*, докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду 2019.
Средојевић, А. *Патријарх српски Димитрије Павловић (1920–1930)*, докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду, 2013.

UROŠ ŠEŠUM
University of Belgrade, Faculty of Philosophy

THE CLERGY OF TOPLICA AND OF THE PROTOPRESBYTERATE OF TOPLICA 1878–1885

Summary

Until 1878, the territory of the future Toplica District was part of the seven kazas in the Ottoman Empire. Kazas with their centers in Kursumlija and Prokuplje, which belonged to the Sanjak of Nis, occupied the largest part of the future district. Its composition included a few villages of Kaza of Leskovac, in the same Sanjak, and the several villages of Kazas of Pristina, Gnjilane and Vucitrn, in the Sanjak of Pristina, and the Kaza of Novi Pazar. The population of the territory was ethnically and religiously homogeneous. In the villages of the Kaza of Kursumlija Albanian Muslims were in a large majority; the same population group was the majority of the Kaza of Prokuplje. In the villages that belonged to the Kazas of Pristina, Gnjilane and Leskovac, which later belonged to the Toplica District, Muslim Albanians were the only population, while Orthodox Serbs were the only inhabitants of the villages of Kazas of Novi Pazar and Vucitrn, which became part of the District. The Orthodox Christian population of the kazas of the Sanjak of Niš was a part of the Eparchy of Nis, which was part of the Bulgarian Exarchate since 1870. Christians who lived in other kazas were under the religious authority of the Eparchy of Raska and Prizren, and indirectly of the Ecumenical Patriarchate.

After the liberation of Nis, the local bishop accepted the religious authority of the Archbishop of Belgrade, which made the newly liberated regions as a part of the ecclesiastical structure of Serbia. The administrative structure followed the newly established state administrative division, and shortly after the formation of the Toplica District, the Protopresbyterate of Toplica was formed within the boundaries of the District, as a part of the Eparchy of Nis.

In accordance with the religious-ethnic composition of the population, before 1878, there were relatively few priests in the area that later included the Toplica District. The emigration of the Muslim population to the Ottoman Empire and the settlement of Serbs who escaped from the Empire and came from other liberated regions, within the framework of the old borders of Serbia and from Montenegro, radically changed the ethnic and religious image of the area. The largest group of Serb settlers in 1878-1879 consisted of the refugees from the border areas of the Ottoman Empire, from the Kopaonik region or from the area south of Mount Javor, from the vicinity of Novi Pazar and Sjenica. The Serbs of this area revolted or formed Serbian volunteer units during the Serbian-Turkish war, often under the command of the priests. When fled from the Ottoman Empire, the refugees were led by the priests, so new parishes in the district were formed centered in the places where the priests settled with their compatriots. A different grouping of parishes was not even possible because there were very few Orthodox churches in the territory before the war, and a better part of them was destroyed or badly damaged by the Turkish army or Albanian irregular units during the war. As the process of settling Serbs from the Ottoman Empire, Montenegro and, to a lesser extent, Austria-Hungary, continued into the District, the need for new parishes arose. The arrival of new refugees, priests or priest leaders of settler groups led to the creation of new parishes, or to the filling of those vacated by the death of a parish priest.

Serbs from the areas outside the borders of Serbia who were educated at the Belgrade Theological Seminary before the wars, as recipients of the Serbian government scholarships, also performed parish duties in the District. Although they received scholarships with a commitment to

come back to their homeland as teachers and priests, due to the changes in circumstances after the Berlin Congress, they were forced to accept service in Serbia, so they went to the Toplica District, where there was a need for educated priests. Since they were educated, and therefore had the opportunity to move to safer and wealthier parts of the country, priests from this group rarely stayed in the district for a long time.

In 1885, the largest numbers of the priests at the Protopresbyterate of Toplica were born in Old Serbia, on today's territory of Kosovo and Metohija and the Raska region, 56% of them. Many of the priests of the Protopresbyterate did not have any formal education (61%), 23% of them completed only elementary school, while only nine priests completed or attended theological studies. Although the Serbian state wanted to improve the educational structure of the clergy in the Protopresbyterate, due to the necessity of the acceptance of a large number of refugee priests into the parish structure, it was not possible to do it quickly. Reasons of humaneness and national politics dictated the acceptance of refugee priests and their admission to the parish structure, regardless of their lack of education.

Keywords: Toplica, the Diocese of Nis, Old Serbia, Bulgarian Exarchate.

БОРИС ФАЈФРИЋ
Епархија сремска
Црквена општина Батровци
fajfric.orthodox@gmail.com

УДК: *272(=163.42)(439):271.222(497.11)"18"*

ПОВРАТАК У ПРАВОСЛАВЉЕ И ОРГАНИЗАЦИЈА ЦРКВЕНОГ ЖИВОТА У САНТОВУ

Сажетак: У време патријарха Георгија Бранковића, Српска Црква и српски народ су пролазили кроз тешка искушења, посебно у погледу укидања аутономије Карловачке митрополије. Ипак, поред свих недаћа, патријарх Георгије је успео да одоли нападима и да Цркву оснажи. У његово време, Срби католици – Шокци из Сантова, као вид протеста због укидања њиховог језика и увођења мађарског у обреде, одлучили су да исправе грешку својих предака и да се врате православљу. За помоћ су се обратили тадашњем проти сомборском Љубомиру Купусаревићу, чију молбу је проследио Епархијској конзисторији бачкој. Црквена власт у Бачкој је прихватила да помогне, те извршила све потребне припреме за повратак, који се десио 28. фебруара 1899. године, када се православној вери вратило преко 1.000 душа. Од тада је почео да се организује црквени живот у Сантову, у чему је доста помогао патријарх Георгије Бранковић. Организација црквеног живота ишла је својим током, иако је било извесних проблема од стране римокатоличког свештенства.

Кључне речи: Сантово, Георгије Бранковић, Љубомир Купусаревић, православље, Шокци, римокатолицизам.

У време патријарха Георгија Бранковића, Карловачка митрополија је у духовном и црквеном смислу напредовала, али уз искушења која су претила да зауставе даљи ток успеха. Проблеми су долазили од тадашњих угарских власти, као и од појединих српских странака. Првенствено је угарска власт радила на томе да се умањи аутономија српског народа и Цркве, у виду мађаризације, што је постало проблем. С друге стране, странка српских радикала је непрестано оптуживала патријарха Георгија за издају и кокетирање са Мађарима, називајући га погрдним именима.[1] Патријарх се поред свих тешкоћа са свештенством и народом борио против искушења и успео да им одоли. Управо у јеку свих тих проблема, десио један догађај

[1] Прави назив је Српска радикална народна странка, која је имала свој лист *Застава*, у којем је непрестано оптуживала патријарха и вређала га, дајући му квалификације као што су: „новим Вуком Бранковићем, и човеком фанариотско-језуистичко-макијавелистичке ћуди". Оптужили су га да је планирао да премести седиште Патријаршије из Сремских Карловаца у Будимпешту или Будим, како би продубио своју сарадњу са мађарским властима. Да су њихове оптужбе биле злонамерне и неосноване, доказује то што је патријарх Георгије имао великих проблема са угарском влашћу, која је имала намеру да умањи аутономију Цркве и уведе мађарски језик у све школе, против чега се он борио. Детаљно: Васин 2015: 507–684.

који је променио слику тадашње Мађарске, прецизније села Сантова, када је велики број Шокаца прешао у православље и основао црквену општину.

1. Узрок преласка

Село Сантово се налази у данашњој Мађарској, на граници са Србијом, а најближи српски град је Сомбор. У селу су, током Угарске власти, већински део становништва чинили Шокци, а одмах за њима били су Мађари, затим Словаци и Немци.[2] Према неким подацима, село је 1736. године било српско-православно, где се спомиње кнез Јакшић, који је са одборницима долазио у Сомбор на избор посланика за Српски православни црквени сабор.[3] Шокци су покатоличени Срби, који су у XVI веку дошли из Босне и населили се по Бачкој и Барањи, и временом прихватили унију.[4] Унијаћење су започели 1695. године Колонићеви мисионари,[5] а процес су завршили каснији мисионари. Иако су прихватили унију, допуштено им је да се користе ћирилицом и народним језиком,[6] тако да су богослужења служена на њиховом матерњем језику.[7] Оно што остаје недоречено јесте да ли су прихватили унију насилно или добровољно, зарад повластица и бенефиција. Према Купусаревићу, они су прихватили унију због тешких прилика, али им је остала православна свест,[8] а према мемоарима свештеника Радована Степанова, родом из Сантова, Срби су прихватили унију зато што им је то било доступно, док православље није.[9]

Оно што је код Шокаца проузроковало помисао на повратак Православној Цркви јесте политика тадашње угарске власти да се сви становници помађаре преко наметања мађарског језика. Посебно су биле захваћене школе и цркве, а идеја се почела примењивати од 1879. године и највише су била обухваћена села. Између 1897. и 1898. године таква замисао је дошла и у суботички крај.[10] Срби нису били толико захваћени, вероватно зато што нису били римокатоличке вероисповести, као и због

---

2 Stepanović: https://www.ravnoplov.rs/prelazak-santovackih-sokaca-u-pravoslavlje-1899-godine/.

3 Говор Купусаревића 1899: 152; Иванић 1899: 139.

4 Иванић 1899: 124.

5 Реч је о кардиналу Леополду Колонићу, веома утицајном римокатоличком свештеном лицу, који је допринео ширењу утицаја Римокатоличке Цркве у Угарској. Посебно је био посвећен склапању уније са другим Црквама, првенствено са православнима и протестантима, па је тако успео да склопи унију у Молдавији и Румунији, у чему су му помогли језуити. Под својом управом је имао Калочку бискупију, под чијом јурисдикцијом се налазило село Сантово. Детаљно: Sedlák 2007: 85–99.

6 Постоје опречна мишљења око националне припадности, па и језика. Прво мишљење је српско, по коме су Шокци Срби, тиме и њихов језик српски, док су према хрватском Хрвати, па им је језик хрватски. Због ове две супротне тезе, у раду ће се користити термин *народни.*

7 Иванић 1899: 129–130.

8 Говор Купусаревића 1899: 152.

9 Степанов 1994: 8.

10 Иванић 1899: 138.

тога што се за њих заузео патријарх Георгије Бранковић, док су највише били погођени Буњевци и Шокци. Разлог томе је тај што су на њиховим мисама истовремено били присутни Буњевци, Шокци и Мађари, па се језик смењивао, као и њихова задужења. Међутим, мађарски свештеници су почели да избацују народни језик и уводе мађарски. Овакав поступак је изазвао код Буњеваца протест, који је довео до немилих догађаја. Тако је у Горњем Светом Ивану жупник Јосип Фрај самоиницијативно увео мађарски језик, па су Буњевци направили инцидент током службе, а дошло је чак и до физичког обрачуна. Нешто се слично десило и у Бајмоку, где су Буњевци дошли испред парохијског дома жупника Бартола Прћића и претили му да ће га убити.[11] Ови протести су успели да привремено зауставе мађаризацију.[12]

Насилно помађаривање преко језика дошло је и у село Сантово. Оно је започето још 1876. године, када су Мађари добили већа права у цркви него Шокци, због чега су се побунили. Тадашњи жупник Карл Јерковић је успео да умири Шокце, објавивши да је надбискуп Хајналд обећао да њихова права неће бити умањена.[13] Стање је било само привидно, и ескалираће 1896. године, током прославе јубилеја Миленијума Угарске, како би се исказала послушност угарским властима. Тадашњи жупник Иван Батори, у жељи да се додвори мађарским властима, упутио је писмо надбискупији у Калочу и Министарству вере, у којем је написао да су сантовачки Шокци одлучни за промену црквеног реда, као и језика. На овакав поступак жупника Шокци су се побунили, те је умало дошло до нежељених последица, јер су напали Баторија, који је самом интервенцијом верника спасен. Иван Батори је касније смењен, али се духови још увек нису смирили. У Сантово је дошао надбиксуп Цсазка, како би саслушао њихове притужбе. Уз њега су били још неки свештеници, од којих је Јулије Вароши рекао да је узалудно што се боре за свој језик, када ће се свеједно повиновати мађарском језику, што је само додатно разгневило Шокце, па су пред надбискупа побацали своје крунице и молитвенике. Било је још покушаја да се ситуација смири, али безуспешно.[14]

Сантовачки Шкоци нису одустајали од својих захтева, па су се у јулу 1897. године обратили црквеним властима у Калочи, Будимпешти и Светој столици да им одобре да се миса служи на њиховом народном језику, али је њихов захтев одбијен. Зато су свој протест радикализовали одбијајући да плате порез, што су мађарске власти спречиле. Због тога су планирали да у славонском селу Свети Блаж купе једно имање и населе га, у чему нису успели.[15] Једино решење за њихов проблем је био да се

[11] Pekić 1930: 176–177.

[12] Иванић 1899: 138.

[13] Пекић тврди да је реч о хрватском језику.

[14] Pekić 1930: 178–181.

[15] *Ibid*. 181.

врате православљу, те су својим свештеницима поручили: „Добро, ако тако хоћете, ми идемо у православље, тамо нема мађарскога, нема ништа, то је наше, чисто”.[16]

2. Повратак у Православну Цркву

Желећи да се ставе у окриље Православне Цркве, у овом случају Карловачке митрополије, Шокци су се обратили Епархији бачкој – тада Епархијској конзисторији. Магарашевић наводи да је једна делегација дошла у Сремске Карловце и обратила се лично патријарху Георгију Бранковићу, молећи да их прими, што је он прихватио.[17]

Епархија бачка је добила задужење да изврши све потребне припреме, посебно да се усагласи са законима тадашњих власти. Према тврдњама више извора, преговори су трајали две-три године, када је још увек на трону Епархије бачке био епископ Герман Опачић.[18] Дужност у припреми за прелазак у православље дата је сомборском протопрезвитеру Љубомиру Купусаревићу[19] и бележнику синђелу Георгију Видицком,[20] али су имали правну помоћ од адвоката из Сомбора, господина др Пере Цветковића.[21] Након испуњених правних услова, одлучено је да свечани прелазак буде 13. марта (28. фебруара по старом) 1899. године, у Сиропусну недељу. То је период када је Бачка епархија била без епископа, пошто је Герман Опачић умро 18. јануара исте године.[22]

Тог дана Сантово је било центар дешавања, у који је дошло мноштво људи из више места: Сомбора, Старих Стапара, Сивца, Рићице, Станишића, Лалића, Новог Сада, Суботице, Баје, Вуковара, Мохача, Кишфалубе и Бана. Претпоставља се да је било око 10.000 људи. Место обреда је било имање Јакова Проданова, који је иначе био један од активнијих заговарача за православље. Пре Литургије је извршено мало освећење воде, како би се прво крстила некрштена деца. Од свештеника су служили: протојерej Љубомир Купусаревић (Сомбор), јерej Ђура Страјић (Сентомаш), синђел Георгије Видицки, јеромонах Михаило Миловановић (катихета из Новог Сада), јерej

[16] Степанов 1994: 8.

[17] Магарашевић 2018: 100.

[18] Кратко време је био епископ бачки (1894–1899). Завршио је гимназију у Загребу и Новом Саду, потом Карловачку богословију. Замонашен је у манастиру Кувеждину. После краће болести је умро 18. јануара 1899. године и сахрањен у Платоновој капели на Алмашком гробљу у Новом Саду (Вуковић 1996: 132–133).

[19] Родом из села Сакула. Завршио је гимназију у Винковцима и Сегедину, богословију у Вршцу, а Духовну академију у Кијеву. Поред српског, говорио је мађарски, немачки и руски (Косовац 1910: 459).

[20] Био је настојатељ манастира Ковиља. Завршио је гимназију у Новом Саду, права у Будимпешти и богословију у Задру. Пре монашког живота био је официр у војсци. Важио је за једног од образованих монаха и вољеног од ученика Карловачке богословије. По смрти Митрофана Шевића, Епархијом бачком је администрирао Видицки (Косовац 1910: 182); Поповић 2017: 233–234.

[21] Илкић 1899а: 156–157.

[22] *Срйски Сион* 2/1899: 17.

Стефан Михалцић (Кишфалуба), јерej Милан Боберић (Кула), јерej Милисав Поповић (Стари Стапари), јерej Бранислав Поштић (Стари Стапари), јерej Милутин Гавриловић (Сомбор), јерej Жарко Поповић (Сомбор) и ђакон Георије Павковић (Сомбор).[23] Пре него што ће се извршити обред прелаза, прота Купусаревић је одржао беседу,[24] у којој је напоменуо да је Сантово од давнина било насељено српским становништвом и да су под тешким условима били приморани да приме римокатолицизам. Сада када су одлучили да се врате у православље, изложио им је основе православне вере и дужности које треба да упражњавају као православни хришћани.[25] По завршетку беседе, извршен је прелаз: окупљени су клекнули, над њима су отворено Јеванђеље држали синђел Георгије Видицки и јеромонах Михаило Миловановић, док је прота Купусаревић читао Символ вере без *Filioque-a*, а прелазници су за њим понављали. Потом су приступили светом причешћу, док је над онима који нису били миропомазани, извршена света Тајна миропомазања. Затим је уследио свечани ручак у двориштy Проданова, на којем су прослеђени поздрави од Црквених општина из Руме, Ирига, Мохача и Турског Бечеја.[26]

О броју Шокаца који су тада прешли у православље подаци нису истоветни. Према Стевану Илкићу[27] прешло је преко 1.000 душа,[28] али тачна цифра није наведена. Петар Пекић је прецизнији, па тврди да је прешло 1.200 душа,[29] Иван Иванић наводи да прешло око 1.800 душа.[30] Као што се може уочити, сва тројица истичу да је прешло око 1.000 душа, никако мање. Једино је свештеник Ђура Страјић у својој беседи, коју је тада изрекао у Сантову, рекао да се вратило око стотину лица.[31] Вероватно да није био вешт у бројању, па је то провизорно изрекао. У сваком случају, већина је сложна да их је било око 1.000. Овај догађај је оставио велики утисак на друштво, па су неке мађарске новине писале о њему критикујући римокатоличко свештенство због његове тврдоглавости да се по сваку цену уметне мађарски језик у богослужења, а да се притом није обазирало на захтеве верника других националности и другог језика.[32]

---

[23] Илкић 1899а: 156.

[24] Пекић тврди да је тада био присутан и патријарх Георгије Бранковић, те да је он био тај који је одржао беседу (Pekić 1930: 181–182). Вероватно је слабо упознат са детаљима догађаја, јер Бранковић никада није био у Сантову. Истина је да им је помогао у организацији црквеног живота, али никада није посетио село.

[25] Говор Купусаревића 1899: 152–153.

[26] Илкић 1899а: 156–158.

[27] Стеван Илкић је највише допринео у организовању прелаза и касније црквеног живота у Сантову. Тако је редовно слао извештаје о новим подухватима у селу.

[28] Илкић 1899а: 155.

[29] Pekić 1930: 181.

[30] Иванић 1899: 138–139.

[31] Говор Страјића 1899: 154.

[32] Иванић 1899: 139.

Римокатоличка Црква није могла на ово да остане нема, па је вршила притисак да се прелазници врате,[33] оптужујући их да су то учинили из пркоса.[34]

Патријарх Георгије Бранковић је поздравио повратак Шокаца у православље, упутивши им посланицу, одштампану на ћирилици и латиници са икавским наречјем.[35] Он је у посланици рекао да их Православна Црква са радошћу и раширених руку прима у своје окриље, напомињући да су неопходни јединство и послушност према држави. Такође обећава да ће им помоћи у организовању црквеног живота и у финансирању изградње цркве, школе и стана за пароха и учитеља.[36] Сантовчани му нису остали дужни, па су му на латиници послали писмо у којем му захваљују за сву пружену љубав и помоћ.[37]

3. Организација црквеног живота

По завршетку прелаза, уследила је организација црквено-богослужбеног живота, за шта је био неопходан новац. Црквена општина је основана 1900. године[38] и привремено су је финансирале Црквене општине Мол и Сантош.[39] Ове црквене јединице нису биле једини извор финансија. На сам дан прелаза приложено је 2.090 форинти, а највише је даривао Алекса Пауновић из Вуковара.[40] У финансијској помоћи се посебно истакао патријарх Георгије Бранковић, што је и обећао у својој посланици. Његовим заузимањем у Сантову је купљена зграда у којој је привремено била смештена школа.[41] У набавци инвентара и икона помогли су људи и књижаре из других крајева: Арса Пајевић из своје књижаре даривао је 200 икона и 160 књига српских песама штампаних на латиници;[42] Српска штампарија из Загреба даривала је 150 календара *Србобрана*;[43] књижара Браће М. Поповић даривала је нову одежду, 1.200 икона и књига; трговац из Новог Сада Давид Ћурчић поклонио је одежду и стихаре за децу,[44] иконе, звончиће итд.[45]

[33] Степанов 1994: 8.
[34] Говор Купусаревића 1899: 152.
[35] *Српски Сион* 10/1899: 158.
[36] Посланица 1899: 146–147.
[37] *Срӣски Сион* 17/1899: 261–261.
[38] *Срӣски Сион* 15/1900: 245.
[39] *Срӣски Сион* 50/1900: 816.
[40] Илкић 1899a: 156–157.
[41] *Срӣски Сион* 10/1899: 158.
[42] Илкић 1899b:192.
[43] Илкић 1899c: 224.
[44] Илкић 1899d: 305–306.
[45] Илкић 1899e: 317.

Богослужења су се у почетку држала на отвореном, на имању Јакова Проданова, где је било импровизовано место за обреде, као нека врста настрешнице. За администратора парохије је постављен сомборски свештеник Милутин Гавриловић.[46] За сталног пароха понудио се пензионисани професор из Рељевске богословије протојерej Филип Милошевић,[47] али из неког разлога није био постављен, него претходни.[48] Свештеници који су служили у Сантову после Гавриловића до Другог светског рата били су: Божидар Поповић,[49] Жарко Поповић[50] и Никола Мидић,[51] који се најдуже задржао – од 1900. до 1918. године.[52] За учитеља је постављен Стеван Илкић, који је много помогао у организацији црквеног живота.[53]

Исте године је извршен попис православног становништва, с циљем да се добије тачан број православних. Било је извесних колебања око опредељења, углавном жена, из страха који су им усадили римокатолички свештеници да се са примањем православне вере одричу Христа.[54] Према попису је било око 1.600 православних Шокаца.[55] Исте године су заведене матичне књиге.[56]

Богослужбени живот је био активан, с тим да у почетку нису имали просторију у којој би се одржавале црквене службе, него су се оне одвијале на отвореном. Прва Литургија после прелаза одржана је у недељу 20. марта (7. марта по старом), а служио ју је парох сантовачки Милутин Гавриловић. Окупио се велики број људи, иако је време било веома хладно, са снегом. Већина њих се тада причестила. Такође је подељена посланица патријарха Георгија Бранковића. Истог дана је одржано вечерње богослужење, као и наредних недеља. На Литургијама су певале Шокице.[57] Богослужења су била веома посећена, и народ се редовно исповедао и причешћивао. Свештеник Гавриловић је, заједно са учитељем Илкићем, подучавао верне православљу, посебно децу, као и црквеном певању. Што се тиче обреда, углавном су се вршила Крштења, а опела бар у прво време није било. Интересантан је догађај када је свештеник исповедио и причестио једног парохијана који је био на самрти, а он је касније оздравио. Забележено је и оздрављење једне жене, након прочитаног канона

[46] Он никад није био стални парох, него привремени, али је доста тога учинио за Сантово. Родом је био из Новог Сада. Богословију је завршио у Сремским Карловцима, а за презвитера га је рукоположио патријарх Георгије Бранковић. Био је удовац (Косовац 1910: 459).

[47] *Срйски Сион* 10/1899: 158.

[48] Илкић 1899b: 191.

[49] Руварац 1910: 90.

[50] *Срйски Сион* 20/1900: 329.

[51] Косовац 1910: 458.

[52] Stepanović: https://www.ravnoplov.rs/prelazak-santovackih-sokaca-u-pravoslavlje-1899-godine/.

[53] *Срйски Сион* 10/1899: 158.

[54] Илкић 1899b: 192.

[55] Илкић 1899c: 223.

[56] Косовац 1910: 458.

[57] Илкић 1899b: 191–192.

Пресвете Богородице.[58] Прво опело се одржало тек после два месеца, на Велики четвртак, када је сахрањено једно трогодишње дете. Такође је одслужен парастос и преливен је гроб једног покојника над којим опело није извршио римокатолички свештеник, зато што се вратио православној вери.[59]

Први Васкрс је прослављен у привременој богомољи од дасака, као и сви претходни празници. Тако је на Лазареву суботу одслужено вечерње богослужење, на коме су осве ћене врбе и поде љене народу. Потом је била литија која је прошла кроз сеоске улице. На Цвети је служена Литургија, а у прва три дана Страсне недеље је служена Пређеосвећена Литургија, док су на Велики четвртак и Велики петак служене службе одређене Типиком. Васкрсење Христово је прослављено на најсвечанији начин, оглашавајући овај празник прангијама и звонима. На Литургији су били присутни римокатолици из Берега и Моноштора, што је било изненађујуће, с обзиром на то да на сва ова дешавања њихови свештеници нису благонаклоно гледали. Оно што је тада остало упамћено јесте да су верници донели храну на освећење и били обучени у свечану светлу одећу, док су током Страсне недеље носили тамну.[60]

У јуну је организовано ходочашће по фрушкогорским манастирима, које је водио учитељ Стеван Илкић, уз асистенцију новосадског свештеника Георгија Велића.[61] Тада су посетили манастир Раваницу, присуствовали Литургији, на којој су се причестили и поклонили моштима кнеза Лазара. Затим су обишли манастир Јазак и целивали мошти цара Уроша. Потом су обишли Хопово и Крушедол.[62] Интересантно је да их је тада у Крушедолу дочекао архимандрит Митрофан Шевић,[63] новоизабрани епископ бачки и њихов нови пастир.[64] Сантовчани су вероватно међу првима имали ту част да лично упознају свог новоизабраног епископа и да с њим поразговарају. Ипак, њихова највећа радост је била када су сутрадан били у гостопримству њиховог главног пастира, који им је финансијски помогао –

[58] Илкић 1899c: 223.

[59] Илкић 1899d: 305.

[60] *Ibid*. 304–305.

[61] Илкић 1899f: 399.

[62] *Срūски Сион* 23/1899: 371.

[63] У свету Милан Шевић, рођен је 14. августа 1854. године у Новом Саду, где је завршио основну школу и Српску православну велику гимназију. Правне науке је студирао у Грацу и Загребу, а богословију завршио у Сремским Карловцима. Као професор је радио у Богословском заводу у Задру, а на позив патријарха Георгија Бранковића прешао је у Богословију у Сремским Карловцима. Вршио је дужност управитеља Монашке школе у Хопову и упоредно је био настојатељ тог манастира. Потом је премештен за настојатеља манастира Крушедола, у коме га је дочекала вест о смрти епископа бачког Германа Опачића. Као епископ бачки је саградио Владичански двор у Новом Саду, који је пројектовао архитекта Владимир Николић. Такође је у његово време постављен иконостас сликара Паје Јовановића. Финансијски је помагао школовање сиромашне деце. Умро је у Новом Саду у јануару 1918. године (Вуковић 1996: 321–322).

[64] Илкић 1899f: 399.

патријарха Георгија Бранковића, који им је том приликом даривао иконе српских светитеља.[65] Патријарх је тада показао један леп гест: пришао је једном детету, које је било у наручју мајке, и помиловао га, а потом су му пришли сви Сантовчани и целивали му руку.[66]

4. Изградња цркве

Са преласком у православље у Сантову су установљене нова парохија и црквена општина.[67] Да би богослужбени живот нормално функционисао, неопходно је било да се сазида црква, што је и обећао патријарх Георгије. Као што је већ речено, богослужења су се у почетку држала на отвореном, на имању Проданова. Убрзо је основан Одбор за подизање храма са седиштем у Сомбору,[68] чија је дужност била да прикупља новчана средства за цркву.[69] На њихов позив су се одазвале многе црквене општине, а међу првима је била Сента,[70] затим Сремски Карловаци.[71] После пет дана од преласка, свештеник Купусаревић је са др Миланом Максимовићем, управником патријаршијског имања у Дању, дошао у Сантово у потрази за земљиштем на којем би се подигли нови храм и школа.[72] Дана 5. априла (23. марта по старом) 1899. године

[65] *Ibid*. 399.

[66] *Срūски Сион* 23/1899, 371.

[67] Косовац 1910: 458.

[68] Чланови Одбора су били: свештеник сомборски Љубомир Купусаревић – председник, адвокат др Пера Цветковић – потпредседник, парох сомборски Жарко Поповић – први перовођа, професор Исидор Новаковић – други перовођа, трговац Јаша Гргуров – контролор, Миливој Каракашевић – благајник, занатлија Јован Арсеновић, учитељ Стеван Арсеновић, учитељ Више девојачке школе Јован Благојевић, ратар Марко Бељански, адвокат др Ненад Бикар, адвокат др Јован Вујић, управитељ Учитељске школе Никола Вукићевић, варошки сенатор у пензији Петар Вукићевић, парох сомборски Милутин Гавриловић, адвокат др Паја Дракулић, адвокат др Стеван Зако, чиновник Љубомир Јездимировић, занатлија Никола Ковачевић, адвокат др Давид Коњовић, трговац К. А. Косанић, гостионичар Младен Коњовић, адвокат др Стева Кронић, парох сомборски Никола Кирјак, ратар Стеван Лугумерски, ратар Новак Машић, парох сомборски Јован Момировић, професор Никола Малешевић, ратар Тодор Обушковић, ђакон сомборски Ђеоргије Павковић, адвокат др Ђена Павловић, професор Милан Стојшић, трговац Ђуро Миливојевић и ратар Цвета Шиђански. У одбор су били прикључени и из Сантова, као представници: парох сантовачки Божидар Поповић – председник, Јаша Проданов – председник ЦО, Стипа Проданов, Бариша Проданов, Шандор Андрин, Стипа Ћатић, Домин Томашев, Јоса Велин, Матија Пејак, Зака Лерић, Живко Велин, Бариша Блажетин, Стипа Дугалин, Мојсије Јелић, Илија Фуцин и Марин Десечар. Као што се може видети, Одбор је био шаролик, састављен од свештеника, адвоката са докторским титулама, професора, занатлија и пољопривредника. У рад Одбора су били укључени и Сантовчани, углавном од оних који су прешли у православље, а највише је била заступљена породица Проданов. Дакле, јасно је да је реч о веома добро организованом Одбору, који је свој посао радио рационално и одговорно.

[69] *Срūски Сион* 10/1899, 159.

[70] *Ibid*. 161.

[71] *Срūски Сион* 11/1899: 177.

[72] Илкић 1899b: 191.

Сантово је добило звоно, које су му поклонили верници из Баје. Мештани су свечано дочекали своје ново звоно, а сутрадан, уочи Благовести, оно је прву пут најавило Божију службу. Част да први позвони добио је најстарији мештанин Мојсије Јелић.[73]

Нажалост, велики недостатак нормалном богослужбеном животу био је што још увек није било неке просторије у којој би се вршила богослужења, него се то и даље чинило на отвореном. Зато је парох Гавриловић упутио молбу патријарху да благослови да сагради једну брвнару, као привремено богослужбено место, на шта је добио позитиван одговор. Брвнару су подигле тадашње занатлије Сантова у дворишту Проданова.[74] Црква је била у потпуности завршена пред празник Цвети. У њу је могло да уђе 700–800 људи и поседовала је све што је потребно.[75]

Дана 18. маја 1899. године у Сантово је поново дошао господин Максимовић, са задатком да купи место на којем ће се градити црква, школа и парохијски дом. Тада је допремљено 270.000 опека за зидање и све је то финансирао лично патријарх Георгије. Договорено је да план за подизање бесплатно саставе архитекте из Будимпеште – Момчило Тапавица и Јован Пилић, а Министарство унутрашњих послова издало је дозволу за јавни позив за прикупљање прилога.[76] Главни неимари били су Милан Зарић и Никола Станковић, обојица из Суботице.[77] Иако је све било спремно за изградњу, она је почела тек у октобру,[78] али се одвијала доста успешно, те је Одбор 17. октобра (5. по старом) одлучио да се темељи освете 22. октобра (10. октобра по старом).[79] Како је било и планирано, темељи су тада освећени, а обред је, по благослову епископа бачког Митрофана Шевића, извршио сомборски прота Љубомир Купусаревић. Освећењу је претходила Литургија, која је служена у дворишту Проданова, а служили су новопостављени парох сантовачки Божидар Поповић и ђакон сомборски Ђорђе Павковић. После службе је уследила литија до темеља храма, коју је предводио прота Купусаревић, а пратила су га поменута свештена лица, као и Милутин Гавриловић, претходни парох, и Жарко Поповић,[80] парох сомборски.[81] По доласку на место темеља извршен је обред освећења, у коме је постављена грамата у којој су исписани кратка историја и имена свих учесника у подизању храма.[82]

Са освећењем темеља је настављена даља изградња, која се успешно одвијала. Храм је завршен следеће године и заказано је његово свечано троносање. Црква је

[73] Илкић 1899c: 222–223.
[74] *Ibid*. 223.
[75] Опис брвнаре вид. у Илкић 1899d: 303–304.
[76] Илкић 1899e: 316–317.
[77] Илкић 1899g: 686.
[78] *Срйски Сион* 40/1899: 648.
[79] *Срйски Сион* 41/1899: 670.
[80] Илкић 1899g: 685.
[81] Руварац 1900: 90.
[82] Илкић 1899g: 686.

посвећена Рођењу Пресвете Богородице, а троносање је заказано за 1. октобар (18. септембар по старом) 1900. године и требало је да га изврши епископ бачки Митрофан Шевић. Ово је био веома свечан дан за Сантовчане, а поред њих свечаном чину присуствовао је народ из других градова и села. Епископа Митрофана је на улазу у село дочекао председник Црквене општине Сантова, са парохијским свештеником и осталом пратњом, и потом су се упутили према храму. Најпре је извршен обред троносања, а затим је уследила Литургија. Епископу Митрофану су саслуживали игуман манастира Ковиља Георгије Видицки, новосадски протопрезвитер Милан Ћирић[83] и нови парох сантовачки Жарко Поповић. Одговарали су сантовачки појци, заједно са ученицима Учитељске школе из Сомбора. По завршетку Литургије, уследило је народно весеље у порти цркве, а епископ Митрофан напустио је село око 17 часова.[84] Ни на школу се није дуго чекало, тако да је она сазидана 1905. године. Тада више није предавао Стеван Илкић, који је од самог почетка био очевидац свих дешавања у Сантову и који је доста помогао у организаицији, него Лазар Теофановић.[85]

Са троносањем храма званично је завршена организација црквене заједнице у Сантову.

5. Проблеми и сметње током организације

Догађај који се десио почетком марта 1899. године није могао да не изазове незадовољство и реакцију Римокатоличке Цркве. Првенствено су критике биле упућене мађарским свештеницима што су пренаглили у натурању мађарског језика, наносећи штету Шокцима. Због изречених критика и масовног преласка у православље, римокатолички свештеници су били гневни и жељни освете. Првенствено је патријарх Георгије Бранковић оптужен за пропаганду, а затим су Шокци окривљени што су напустили своју веру и тиме навукли на себе проклетство.[86] Као што је било речи, њихова мисија је имала делимичан успех, јер је код многих индуковала бојазан и колебање у верском изјашњењу током пописа. Појединима су одбили да сахране њихове умрле, само зато што су постали православни, пребацивши им да су то учинили из пркоса,[87] што ће се касније показати као делимична истина. Затим је пуштена лажна вест да су новообраћеници напали тадашњег жупника и полупали му прозоре каменицама, те да је

[83] Прота Милан Ћирић је био стриц епископа Иринеја Ћирића, сада светитеља. Након смрти Иринејевих родитеља, прота Милан је њега са његовом браћом удомио, пошто он није имао децу. Као његов помоћник – капелан, био је свештеник Алимпије Поповић, који о њему доста опширно пише. Вид. Поповић 2017: 221–224.

[84] Илкић 1900: 638–639.

[85] Косовац 1910: 458.

[86] Pekić 1930: 181–182.

[87] Говор Купусаревића 1899: 152.

остао жив само зато што тада није био код куће.[88] Наравно, било је извесних проблема око подизања храма, јер су ширене гласине да ће се са изградњом цркве моћи тек за седам година.[89] Удела у свему томе је имао лист радикалне странке *Застава*, где су овај догађај у много чему критиковали.[90] Сама пропаганда је имала делимичног успеха, али процес стварања нове православне заједнице нису могли спречити.

6. Живот Црквене општине у Сантову до краја Другог светског рата

Да би се исправила штета коју су начинили римокатолички свештеници, Римокатоличка Црква је попустила у мерама, не би ли на такав начин повратила Шокце, у чему је делимично успела.[91] Нејасно је колико их се вратило римокатолицизму, јер није сигуран ни број оних који су прешли у православље. Као што је било речи, број оних који су се преобратили варира од 1.000 до 2.000 душа, па је тешко прецизирати. Међутим, парох Милутин Гавриловић и учитељ Стеван Илкић извршили су попис, према којем тај број износи 1.600 душа, што се може узети за највероватнију цифру. Дакле, број је веома задовољавајући. Али, такође се и приличан број вратио римокатолицизму, што се може видети из следећег. Године 1900. у Сантову је била 971 православна душа,[92] што значи да се у римокатоличку цркву вратило 629 лица, али треба узети у обзир да је за годину дана неко умро или се одселио. Међутим, можемо закључити да се римокатолицизму вратило доста Шокаца, али их је већина остала у Православној Цркви. Чак ни после пет година стање се није много променило, јер је тада било 934 православне душе.[93] Међутим, ово стање ће се, на штету православља, драматично променити тек после Првог светског рата.

Приметно је, такође, да се свештенство у кратком року мењало. Било је помена да је Сантово прво опслуживао свештеник сомборски Милутин Гавриловић, те да је требало да дође ређевски професор у пензији, протојереј Филип Милошевић, али да ипак није преузео дужност, него је и даље опслуживао Гавриловић. Затим су се у кратком року променила два свештеника: Божидар и Жарко Поповић, обојица пароси у Сомбору. Једини који се дуже задржао је Никола Мидић. Приметно је да су Сантово један период опслуживали сомборски свештеници, али да се нико од њих није прихватио да буде сталан парох. Чак ни Стеван Илкић није био стални учитељ, пошто је радио у школи у Сомбору,[94] а затим га је наследио Лазар Теофановић. Оно

88 *Срйски Сион* 10/1899: 161.
89 Илкић 1899e: 317.
90 Илкић 1899b: 192–193.
91 Pekić 1930: 182; Степанов 1994: 8.
92 Руварац 1900: 90.
93 Косовац 1910: 457.
94 Руварац 1900: 90.

што се може закључити јесте да су организацији црквеног живота у Сантову највише допринели Стеван Илкић и затим свештеник Милутин Гавриловић.

Велика промена на штету Православне Цркве десиће се током Првог светског рата, када се велики број вратио римокатолицизму.[95] Посебно је тешко време било по окончању рата, по регулисању граница између Мађарске и Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, када је Сантово предато Мађарској.[96] Тада се велики број православаца одселио из села, укључујући и тадашњег свештеника Чедомира Еремића.[97] Такође је велики број српских учитеља напустило Сантово, а њихову улогу преузео је јеромонах Лаврентије Томић из манастира Јаска. Такође, село више није припадало Епархији бачкој, него Будимској од 1932. године.[98] За време Другог светског рата велики број православних Срба је страдао, међу њима и сантовачки свештеник Милош Апић,[99] кога је мађарска војска убила у јулу.[100] За време овог рата и након његовог завршетка, духовни живот у Сантову је почео све више да јењава, и број православних Срба у великом броју се смањио. Ову парохију опслуживао је један свештеник.

7. Закључак

Шокци из Сантова били су покатоличени православци – Срби. Своје корене нису заборавили, што се могло видети 13. марта / 28. фебруара 1899. године када су се

---

95 Степанов 1994: 9.

96 Реч је о Тријанонском мировном уговору 4. јуна 1920. године између Краљевине СХС и Мађарске, којим су регулисане границе, према којем је Мађарској припао један део Барање и Бачке, када се велики број мађарске нације населило на подручју матичне земље. Детаљно вид.: Јерић 2020: 31–53.

97 Пре Сантова је службовао у Вилову. По предаји Сантова Мађарској, мађарске власти су вршиле насиље по Растини, што је и био разлог да један део парохијана напусти родно село, међу којима је био и свештеник Чедомир. Касније им је постављен за душебрижника, а потом је постављен за пароха у Жабљу. Ту је дочекао Други светски рат и окупацију Мађара, а у Божићној рацији убијен је са осталим Србима. Данас је прибројан међу бачким мученицима (Симић 2022: 30). Међу мученике из Бачке, спадају и мештани из Срема, који су рођени и одрасли у том подручју, а касније су се из личних разлога преселили у Нови Сад. Њихова имена су: Александар Ђуричић (поседник из Руме), Паја Јаковљевић (трговац из Руме), Косара рођ. Станковић Коларов (домаћица из Лединаца), Александра рођ. Тиосављевић Лазаревић (домаћица из Шида), Наталија Лазаревић (привредни чиновник из Шида), Мила Цветана Лазаревић (градски чиновник из Шида), Јелена рођ. Максимовић Момчиловић (домаћица из Кузмина), Димитрије Орешковић (поштански чиновник из Ирига), Олга рођ. Козјак Павлас (домаћица из Шида), Н. Пантелић (виноградар из Лединаца), Милутин Савић (економ из Беочина), Богдан Самарџија (привредни чиновник из Ривица код Ирига) и Шандор Ђуричић Биорац (из Руме).

98 Степанов 1994: 10–18.

99 Родом из Помаза, код Пеште. Завршио је гимназију у Будимпешти, а богословију у Сремским Карловцима. По рукоположењу је био чиновник Епархијске управе будимске, а потом администратор парохије у Шумберту. У Сантову је за пароха постављен 30. октобра 1939. године. Мађари су га убили испред цркве, а тело му бацили у Дунав (Штрбац 1960: 33).

100 Степанов 1994: 46.

вратили православној вери. Истина је да су их на овај чин приморали поступци мађарских римокатоличких свештеника, који су силом желели да уведу мађарски језик у богослужење, а избаце њихов матерњи. Подршку у њиховој одлуци добили су од тадашњег карловачког патријарха Георгија Бранковића, који им је финансијски помогао у организацији црквеног живота. Њихова одлука о враћању у православље била је искрена, али се не може порећи да су појединци учинили то из пркоса, јер су се касније вратили римокатолицизму. Црквени живот у Сантову је био добро организован, а после Првог светског рата почео је да слаби, када је велики број емигрирао. Посебно је ослабио током и после Другог светског рата, када се сантовачка парохија претворила у филијалу.

Објављени извори:

„Говор пароха сентомашког Ђуре Страјића држан у Сантову дана 28. фербуара (12. марта) 1899", *Српски Сион*, 10, 1899, 153–155.

„Говор проте сомборског Љ. Купусаревића, држан у Сантову дана 28. фебруара (12. март), 1899", *Српски Сион,* 10, 1899, 152–153.

Илкић, С. „Отргнути насиљем – сједињени љубављу", *Српски Сион*, 10, 1899, 155–158.

Илкић, С. „Дописи у Сантову 17. марта 1899", *Српски Сион*, 12, 1899, 191–193.

Илкић, С. „Дописи у Сантову 30. марта 1899", *Српски Сион*, 14, 1899, 222–224.

Илкић, С. „Дописи у Сантову 2. маја 1899", *Српски Сион*, 19, 1899, 303–306.

Илкић, С. „Дописи у Сантову 8. маја 1899", *Српски Сион*, 20, 1899, 316–317.

Илкић, С. „Дописи у Сантову 7. јуна 1899", *Српски Сион*, 25, 1899, 398–399.

Илкић, С. „Дописи у Сомбору 12. октобра 1899", *Српски Сион*, 42, 1899, 685–686.

Илкић, С. „Дописи Сомбор 18. септембар 1900", *Српски Сион*, 39, 1900, 638–639.

Косовац, М. (ур.), *Српска православна Митрополија карловачка по подацима од 1905. год.*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1910.

Магарашевић, Ђ. „Педесет година свештенства Његове Светости Георгија Бранковића архиепископа и митрополита карловачког и патријарха српског 1855–1905", у: Горан Васин (прир.), *Архијереји Карловачке митрополије*, Нови Сад: Прометеј, 2018, 67–256.

Поповић, А. *Успомене*, прир. Гордана Петковић, Нови Сад: Прометеј, 2017.

„Посланица Његове Светости патријарха српског Георгија Бранковића", *Српски Сион*, 10, 1899, 145–147.

Руварац, Д. *Шематизам источно-православне Српске митрополије карловачке за годину 1900*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија 1900.

Српски Сион, 2, 1899.

Српски Сион, 10, 1899.

Српски Сион, 11, 1899.

Српски Сион, 17, 1899.

Српски Сион, 23, 1899.

Српски Сион, 40, 1899.

Српски Сион, 41, 1899.

Српски Сион, 15, 1900.

Српски Сион, 20, 1900.

Српски Сион, 50, 1900

Степанов, М. (прир.), *Живот оца Радована*, Београд: Етнографски институт САНУ, 1994.

Литература:

Васин, Г. *Сабори раскола: српски црквено-народни сабори у Хабзбуршкој монархији 1861–1914*, Београд: Службени гласник, 2015.

Вуковић, С. *Српски јерарси*, Београд–Подгорица–Крагујевац: Евро–Унирекс–Каленић, 1996.

Иванић, И. *Буњевци и Шокци у Бачкој, Барањи и Лици*, Београд: Штампарија Д. Димитријевића, 1899.

Јерић, К. „Тријанонски мировни уговор у мађарској историографији: поводом стогодишњице закључења", у: Андреја Савић (ур.), *Дипломатија и безбедност (зборник радова)*, Београд: Факултет за дипломатију и безбедност; Институт за стратешке студије, 2020, 31–53.

Симић, В. (прир.), *Свети мученици бачки*, Нови Сад: Беседа, 2022.

Штрбац, Д. (ур.), *Споменица православних свештеника – жртава фашистичког терора и палих у народноослободилачкој борби*, Београд: Савез удружења православног свештенства ФНРЈ, 1960.

Pekić, P. *Povijest Hrvata u Vojvodini od najstarijih vremena do 1929. godine*, Zagreb, 1930.

Sedlák, P. „Leopold Kollonić (1631–1707) – kardinal hrvatskog prodrijetla i njegova crkvena i politička djelatnost (300. obljetnica smrti primase Leopolda Kollonića)", *Croatica Christiana periodica*, 60, 2007, 85–99.

Stepanović, M. *Prelazak santovačkih Šokaca u pravoslavlje 1899. godine*, приступљено дана 10. 4. 2022. на: https://www.ravnoplov.rs/prelazak-santovackih-sokaca-u-pravoslavlje-1899-godine/.

BORIS FAJFRIĆ
Diocese of Srem, Batrovci

THE RETURN TO ORTHODOXY AND THE ORGANIZATION OF THE ECCLESIASTICAL LIFE IN SANTOVO

Summary

During the time of the Patriarch Georgije Brankovic, the Serbian Church and the Serbian people were going through difficult temptations. The autonomy of the Metropolitanate of Karlovac was endangered by the Hungarian government, which wanted to make the Serbian population as Hungarian. Ecclesiastical education, clergy and religious life were threatened. The conflicts among the Serbian parties made it even more complicated, in which the radicals stood out the most, who did not hesitate to insult Patriarch Georgije and attribute all the blame for the difficulties to him. Despite all the trials, Brankovic managed to strengthen the Serbian Church through the reconstruction of monasteries, the establishment of educational institutions, etc. During his time, Catholic Serbs - Shokci from Santovo, as a form of protest against the abolition of the national language and the introduction of Hungarian in worship, decided to correct the mistake of their ancestors and return to Orthodoxy. For help, they turned to the priest Ljubomir Kupusarevic from Sombor, whose request he forwarded to the Eparchy Consistory of Backa. The ecclesiastical authorities in Backa accepted to help, and made all the necessary preparations for the return, which took place on February 28, 1899, when over 1,000 souls returned to the Orthodox faith. Since then, ecclesiastical life in Santovo began to be organized, with the help of the Patriarch Georgije Brankovic. The organization of church life went on its course, although there were certain problems on the part of the Roman – Catholic clergy.

Keywords: Santovo, Georgije Brankovic, Ljubomir Kupusarevic, Orthodoxy, Shokci, Roman – Catholicism.

БОШКО БРАНКОВИЋ
Филозофски факултет Бања Лука
bosko.brankovic@ff.unibl.org

УДК: *929 Новаковић, Н.*
929 Новаковић, Д.

СВЕШТЕНИЦИ НИКОДИМ И ДУШАН НОВАКОВИЋ – СВЈЕДОЦИ ВРЕМЕНА

Сажетак: Аутор у раду даје историјски преглед друштвене улоге оца и сина, свештеника Никодима и Душана Новаковића из Босанског Петровца, у времену аустроугарске окупационе власти у покрајинама Босни и Херцеговини Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца / Краљевине Југославије. Никодим је за вријеме аустроугарске окупационе власти био означен као српски националиста и често је био привођен, а у току Првог свјетског рата оптужен је и спроведен у логор Арад, о чему је и сам оставио забиљешке у свом дневнику. Душан Новаковић је оставио посебан печат у времену Краљевине Југославије када је, поред свештеничке дужности, обављао и значајне политичке функције, био је члан Банског вијећа Врбаске бановине у име Југословенске радикалне заједнице.

Кључне ријечи: Никодим Новаковић, Душан Новаковић, свештеници, историја, Босански Петровац, Босанска Крајина.

Историја српског народа садржи велики број личности које су на макро или микро простору оставиле значајан траг у различитим историјским раздобљима. Њихов значај је различит и одсликава се на различите начине, али првенствено кроз успјехе у борби за остварење националних, привредних, културних, образовних или социјалних циљева. Проучавање историје породица које су оставиле траг у локалној или широј националној историји, а чији су чланови били носиоци одговорних позиција у друштву (свештеници, учитељи, народни прваци, трговци и др.), значајан је допринос разумијевању времена и обичаја народа којем су припадале. Међу овим личностима много је оних које су познате или које су до сада, у већој или мањој мјери, проучаване и спомињане у историјској науци. Међутим, један број њих је и даље непознат или врло мало познат, проучаван или спомињан кроз фрагменте који нису сагледавани у широј историјској слици. Тако ове историјске личности бивају у потпуности препуштене забораву.

Једна од породица чију историју подробније треба изучавати јесте свештеничка породица Новаковић из Босанског Петровца. Ова породица у прошлости изњедрила је многе значајне личности, чија улога превазилази локални значај у историји српског народа у Босни и Херцеговини. Посебно значајна су имена оца и сина, свештеника Никодима и Душана Новаковића.

За поријекло петровачке породице Новаковић свештеник Петар Рађеновић[1] у својим истраживањима, по инструкцијама Јована Цвијића, за едицију *Насеља и порекло становништва*, почетком XX вијека забиљежио је:

[1] За више информација о Петру Рађеновићу погледати у: Пилиповић 2010: 267–272.

Новаковић – три куће славе Никољдан. Преселили 1814. г. из Биочића (Далмација) у Врточе код Куле. Ту им умре отац. Њих петорица браће набрзо се отален преместе у Дринић. Кад им турски зулумћари посекоше у петровачком айсу њихове пријатеље Латиновиће (један се измакне и утече на Војевац), прећу Новаковићи на њихово куњиште у Колунић. Од 1836. г. бесрекидно излазе из ове породице свештеници. У Петровац су сталнo преселили пре 30 година.[2]

Опширнију историју своје породице забиљежио је свештеник Никодим Новаковић. У тој историји, он пише породичну историју од родоначелника породице до свог времена. Између осталог, Никодим је забиљежио:

Када је Аустро-Угарска монархија којој је припадала Далмација почела да у војску узима и Србе да служе војску, Василин син Јефто управо је био у годинама за војску. (...) Године 1815. пресели Василије са женом Илинком и 4 сина у Босну и насели се у село Врточе у засеок звани код Куле. (...) Ту у Врточу Василију и Илинки родио се је и пети син 1818. год. и дали су му име Василије. Године 1819. Василије умре и буде сахрањен код цркве у Врточу. А око 1820. умре и Илинка. Јефто најстарији од 5 браће и старјешина породице оставши смрћу матере без женске особе у кући пресели се са породицом у село Јањила (...) Ту се је Јефто и оженио са Аницом Латиновић којој је привремено ушао у кућу. Са Јефтом су била и његова браћа а и Аница је имала пет браће. (...) Око 1825. дође у Јањила руља наоружаних Турака из Петровца и поред осталих кућа најадну и кућу Латиновића и ухвате и свежу свих пет браће Латиновић (...) Турци су браћу Латиновић отерали у Петровац у затвор.[3] *Преко ноћи целат је долазио у затвор и изводио једној по једној (...) Када је целат дошао у затвор и повео и петога брата Латиновића којему је било име Саво он је видио на целату крваве хаљине, јер је била мјесечина и то му је био знак да му је целат браћу поубијао. Саво чим је са целатом изашао кроз капију града почне бјежати (...) Послије овога догађаја Саво не смједне остати у Јањилима него прећу у срез Бос. Крупу и настани се у село Војевац ће преведе и сву породицу. (...) Јефто Новаковић је видио да му нема више*

---

[2] Рађеновић 1925: 211.

[3] О тешком положају српског народа у Босанском пашалуку и о турским зулумима, са посебним нагласком на Босанску Крајину, у XIX вијеку постоји више свједочења која су записали савременици – учитељи и свештеници. Учитељ Дионизије Маринковић у својим сјећањима каже да је: *тога времена српска глава јефтиниja била него пасија* (Marinković 1966: 121–122). У истом тексту он наводи:
У оно вријеме нису сваије од кмета узимали трећине, него су сијали млоге усјеве по најбољим земљама. Те усјеве кмети су сијали и обрађивали. Сваки сваија имао је свога заступника, који се звао субаша, а по једнога од Срба који се најбоље умио удварати и који се кнез звао. Ови субаше и кнезови позивали су рају на работу, како је кад вријеме коме раду, као: орати, брнати, копати курузе, жети, косити, купити, возити, брати итд. Особито у вријеме копања куруза, жетве и косидбе млоги би се народ скупљао, јер на тај дан ишле су и жене, дјевојке и момци, и тај збор радника звао се беглук, беглучити (радити бегу). Народ ко народ, младеж ко младеж, кад се састане, не имајући бољега, налазио је и у томе састанку неко кукавно задовољство; само нечовјечни субаше и кнезови зло су са радинима поступали и на све могуће начине их срамотили. Кад нпр. виде која оћевена и поносна момка, дјевојку или невјесту, гледају им наћи какву било погријешку; је ли се нашла која травчица нешичупана код куруза или у жетви клас жита неподигнут, онда туку немилице канџијама или штаповима, псујући свакојаке свеђиње и грдећи на најгнуснији начин (…) Но најгоре је било ако је сваија безобразан (…) па изиће ће је далеко њива, разапне чадор и прегледа радине, па коју дјевојку или невјесту бегенише, води је себи под чадор, а што њезини родитељи, браћа или муж цркавају од срамоте, грехоте или туге, то њему не смета ништа (Marinković 1966: 116–118).
Поред записаних сјећања постоје и записи о тортурама на сачуваним надгробним споменицима из тог времена. На надгробном споменику Цвије Латиновића у Колунићу пише: *Овђе почива раб божији Цвијо Латиновић рођен 1805. год. а погинуо од руке Мехмеда Бербера на Велики петак 1876. год. Овај споменик подиже му син Симо* (Смиљанић 2017: 221).

мјеста у Јањилима зато узме браћу, жену и двоје дјеце и пресели се у Колунић 1од. 1825. (...) У Колунићу Јефто и Аница поред већ двоје дјеце Јована и Ђурђије изроде још седмеро дјеце и то Тодора, кћер Саву, сина Глишу који је био свештеник, затим кћер Марију, сина Илију, кћер Илинку и сина Јефтимија.[4]

Никодим Новаковић рођен је 17. априла 1863. године у Колунићу као десето дијете свештеника Василија[5] и Јеке Новаковић.[6] Као дјечак приступио је заједно са оцем Василијем и братом Константином српским устаницима у Босни 1875. године.[7] Како је био исувише млад да би учествовао у оружаним акцијама, отишао је у избјеглиштво у Далмацију,[8] гдје је похађао школу.[9] Након повратка из избјеглиштва у родни Колунић, Никодим одлази на школовање у Рељевску богословију. По завршетку Богословије, 9. маја 1893. рукоположен је у Цркви Светог Николе у Рељеву за ђакона, а 15. јуна исте године за свештеника. Након рукоположења за свештеника одређен је за помоћника брату, свештенику Константину Новаковићу, у парохији петровачкој.[10] Након смрти брата Константина Новаковића, 31. јануара 1899. године постављен је за администратора парохије петровачке. За пароха петровачког постављен је 15. јула 1899. године.[11] Након Другог свјетског рата кратко је био администратор у парохији Смољана.[12]

Као национално освијештена личност, Никодим Новаковић је ступајући на мјесто пароха петровачког почео борбу за очување националног јединства српског народа и будуће уједињење са матицом. Око њега су се почели окупљати виђенији петровачки Срби, трговци, свештеници, учитељи, имућнији сељаци. Ове његове активности нису остале непримјећене од стране аустроугарских окупационих власти. Одмах се нашао под присмотром тајне полиције уз ознаку да се ради о особи која је пријетња за окупациону власт.[13] Често је долазио у сукоб са властима због својих увјерења и националних ставова, због чега су полицијске структуре из Босанског Петровца често слале извјештаје надлежним службама о његовом понашању.

Међутим, прота Никодим Новаковић није био неопрезан у својим поступцима. Један од примјера његове опрезности јесте његово понашање након вијести о дешавањима у Османском царству, која су изазвана младотурском револуцијом. У Сарајево је у августу 1908. из Босанског Петровца упућена депеша у којој је наведено како збивања у Османском царству и организовање Загребачког велеиздајничког процеса против 53 угледна Србина нису узнемиравала Србе и муслимане у овом котару, уз напомену да је поводом ових дешавања у својим акцијама опрезан и

---

4 Новаковић 2014: 14–20.

5 Василије је већ споменуто пето дијете Василија и Илинке Новаковић.

6 *II Шематизам* 1912: 107; Новаковић 2014: 52; Латиновић, Смиљанић, Јеличић 2016: 135.

7 Новаковић 2014: 52; Латиновић, Смиљанић, Јеличић 2016: 135–136.

8 Већи број становника села Колунић избјегао је у току устанка у Лику и Далмацију. Смиљанић 2017: 221.

9 Новаковић 2014: 52–53; Латиновић, Смиљанић, Јеличић 2016: 136.

10 *Босанско-Херцеговачки источник* 1893: 255; *II Шематизам* 1912: 107; *III Шематизам* 1925: 81; *Први шематизам* 2011: 263; Новаковић 2014: 53; Латиновић, Смиљанић, Јеличић 2016: 136; Бранковић 2017: 125; Ернаут 2021: 165.

11 *Источник* 1899: насловна страна; *II Шематизам* 1912: 107; *Први шематизам* 2011: 263; Ернаут 2021: 165.

12 Бранковић 2012: 109; Ернаут 2021: 568.

13 Новаковић 2014: 53; Латиновић, Смиљанић, Јеличић 2016: 136.

опозиционо оријентисан петровачки свештеник Никодим Новаковић, у чијим се рукама налазила цјелокупна српска национална агитација овог краја.[14]

Након што је Аустроугарска монархија извршила анексију покрајинâ Босне и Херцеговине, наступила је вишемјесечна политичка криза, која је у Босанској Крајини трајала и послије завршетка на међународном плану. Још у току припрема за анексију, Босанска Крајина је била изложена јачем притиску полицијског режима од осталих дијелова земље, јер су окупационим властима сметале јака политичка опозиција и њена млада штампа.[15] Седам дана након анексије у Босанском Петровцу су почели кружити гласови о намјери да се организују демонстрације против анексије и окупационе власти.[16] Коста Крстановић и Никодим Новаковић су покушали да организују Србе и муслимане да пошаљу једну делегацију у Будимпешту да уложи протест против анексије. На крају све се свело само на кафанске разговоре без активности на терену.[17] Почетком децембра 1908, године котарски управник Карло Колас извијестио је Окружну област у Бихаћу да је анексија подијелила политичке партије српске и муслиманске опозиције.[18]

У том периоду свештеник Никодим Новаковић је, поред борбе за национална права, радио и на економском и просвјетном уздизању српског народа у Босанском Петровцу и околини. Он је, са још неколико вићенијих петровачких Срба, био иницијатор за отварање Српске банке. Банка је добила дозволу за рад непосредно пред почетак Првог свјетског рата са роком важења од осам мјесеци.[19] Никодим је, знајући колики је значај за српски народ представљало образовање, често давао препоруке за школовање петровачке дјеце преко друштва „Привредник", како у аустроугарском раздобљу, тако и за вријеме Краљевине СХС/Југославије.[20] Према доступним подацима, на препоруку Никодима Новаковића, на школовање преко „Привредника" из Босанског Петровца и околине отишло је 117 младића.[21]

Окупационе власти нису благонаклоно гледале на активности свештеника Никодима Новаковића. У јануару 1914. године котарски управник Људевит Линдес је послао извјештај Окружним властима у Бихаћу, у којем је апострофирао свештеника Никодима Новаковића као великосрпског националисту. Он је у извјештају, између осталог, написао:

> *Сад ће бити три године да ја управљам овим котаром, и то службовање би требало да буде двоструко. Кад не би овај штетни демон био овдје, то би се прилике овога среза на сасвим нормалан и пријатељски начин развијале. Његов демагошки утицај (...) чине овај срез могуће најтежим и најнеугоднијим цијеле земље и од моје службе прави такао, који ме је довео скоро до стадијума највеће омразе и потпуне малаксалости. Свјестан сам да јавним поједима проузроковане (...) не могу бити уједне нити окружној области нити влади, био сам толерантан до граница могућности, са понашањем проте Новаковића и све управљао пријатељским тоном, али кроз то је прото постао*

[14] Микић 1995: 324–325; Бранковић 2016: 112.
[15] Mikić 1989: 43; Бранковић 2016: 113; Бранковић, Мицић 2022: 93.
[16] Бранковић 2016: 113; Бранковић, Мицић 2022: 94.
[17] Mikić 1989: 53; Бранковић 2016: 113; Бранковић, Мицић 2022: 94.
[18] Бранковић 2016: 113–114; Бранковић, Мицић 2022: 94.
[19] Микић 1995: 345; Бранковић 2016: 133.
[20] Латиновић, Смиљанић, Јеличић 2016: 254; Смиљанић 2022: 106–107.
[21] Новаковић 2014: 174.

још дрскији – бјешњи не одмјерљивији тако да сам према њему могао само са потпуном ригорозношћу да иступим. Браћа Грђић у земаљском сабору чине ми се као чедни јањци према њему, од његовог изазовног понашања у уреду бићу принуђен данас или сутра дисциплинарно поступити према њему, што ће сигурно подићи велику галаму (због упледа кога има у народу) и узвитлати прашину. Да ли ћу ја тада још на (...) краће извући, је код политичких прилика земље велико питање, од којег би се тешко други него потврдан одговор могао очекивати. У мојој дугогодишњој служби имао сам прилике скоро цијелу земљу упознати, али једног оваквог шовинистичког демагога иуне ватрене мржње према влади, управама и органима, дакле према монархији, тако једног бесавјесног и злонамјерног интриганта и прекомјерно дрског и подмуклог фанатика, то још нисам видио.[22]

Линдес је свештеника Никодима Новаковића у извјештају од 5. априла 1914. године упућеном Земаљској влади у Сарајево означио као главног организатора отпора окупационим властима и вођу организације „Отаџбина" у Босанском Петровцу.[23]

Након Сарајевског атентата и антисрпских демонстрација које су услиједиле одмах послије тога и биле координисане између окупационе управе и локалних власти, а које су биле само почетак прогона српског народа и свега оног што је био дио његовог бића,[24] ријетко ко је имао прилику да саопшти како је атентат изазвао: *искрену и велику жалост код свих слојева становништва*, као Људевит Линдес, котарски управник у Босанском Петровцу. Осим тога, он је саопштио да су све најављене приредбе отказане, и да су црне заставе истакнуте на кућама припадника свих конфесија.[25] Међутим, са овим извјештајем се није слагао жандармеријски командир у Босанском Петровцу, који је у свом извјештају навео имена три свештеника која је означио као противнике власти, који представљају потенцијални проблем у будућности. Један од означених свештеника у извјештају био је Никодим Новаковић.[26] По пријему извјештаја долази наређење да се свештеници ставе у кућни притвор и да се спроведе истрага по наведеној оптужници.[27] Након спроведене истраге свештеник Никодим је отпремљен у затвор у Бихаћ, а након тога у логор Арад. О свом боравку у овим казаматима Новаковић је оставио кратку забиљешку у виду дневничког записа.[28] На удару окупационих власти нашао се и његов син Бранко. Против њега је вођена истрага у вези са Бањалучким велеиздајничким процесом, јер је био означен као симпатизер и члан организације Млада Босна.[29] Због недостатка доказа, истрага је обустављена.[30]

Након што је почео суноврат окупационе власти и формирања народних вијећа широм Босне и Херцеговине, Никодим Новаковић је изабран за предсједника Народног вијећа у Босанском Петровцу.[31] Народно вијеће у Босанском Петровцу

---

22 Новаковић 2014: 194–195; Бранковић, Мицић 2022: 111.

23 Новаковић 2014: 194–195; Бранковић, Мицић 2022: 111.

24 Ћоровић 1920: 25–51; Mitrović 1981: 31–32; Mikić 2011: 40; Радић, Исић 2014: 14–15; Мастиловић 2017: 19–21; Milojević 2018: 23–24; Станић 2018: 199–200; Мастиловић 2019: 78–79.

25 Микић 1995: 382; Mikić 2011: 38; Бранковић 2016: 172.

26 Кецман 1998: 35; Бранковић 2016: 174; Бранковић 2017: 125.

27 Кецман 1998: 36; Бранковић 2016: 174; Бранковић 2017: 125.

28 Текст свједочења може се прочитати у: Архив Србије Београд, Збирка Varia, V–3632; Новаковић 2014: 195–199; Бранковић 2016: 174–176; Бранковић, Мицић 2022: 117–119.

29 Архив Босне и Херцеговине Сарајево, Окружни суд Бања Лука, Процес Васиљу Грђићу и другима, IV–14–5.

30 Бранковић, Мицић 2022: 125.

31 Новаковић 2014: 163; Бранковић, Мицић 2022: 138.

прогласило је уједињење са Србијом 28. новембра 1918. године.[32] Приликом проглашења уједињења, Петровчани су узвикивали: *Живјела српска војска*, *Живео краљ Петар Ослободилац* и *Живјела Србија*. Град је био окићен српским тробојкама и сликама Краља Петра I Карађорђевића.[33]

За вријеме власти Краљевине СХС/Југославије, Никодим Новаковић је наставио ревносно да ради на уздизању српског народа у Босанском Петровцу, у вјерском, националном, просвјетном и сваком другом смислу.[34] Неуморно је радио на терену. Велику подршку је пружао и свом сину Душану, такође свештенику, који се отиснуо у политичке воде, о чему ће бити ријечи у наставку. Такође, несебично је себе давао кроз рад одбора Српског просвјетног и културног друштва „Просвјета" у Босанском Петровцу.[35]

Након формирања Независне Државе Хрватске, Никодим је са породицом избјегао у Београд.[36] Био је свједок тортуре усташких власти над српским народом и његовом Црквом. У изјави о стању у Босанском Петровцу и околини под усташком управом, коју је заједно са сином Душаном поднио 14. децембра 1941. године архијерејском намјесништву у Београду, између осталог је речено:

> *У срезу Бос. Петровачком страдале су неколике хиљаде српско-православних душа. Све су убијали и мучили, а многе и живе спалили, као на пр. у кући Паје Ковачевића у селу Туку гдје је у кућу доведено 32 особе, жене и дјеца, који су скупа са кућом изгорили. Такођер је запаљено и уништено неколико хиљада кућа са спореднim зградама које су претходно биле опљачкане. Изгорело је исто јако много стоке и жита и других житних намирница. Оваквих пљачки и пожара било је највише у селима ближим месту Петровцу, Кулен Вакуфу и Крњеуши (...) Ова и слична недела су рађена по наређењу Хрватских Усташких власти, Хрватских цивилних власти као и по иницијативи извесних муслимана Хрвата.*[37]

Након завршетка Другог свјетског рата, Никодим Новаковић се вратио у Босански Петровац и наставио свештеничку службу. Био је трн у оку нових власти. Убијен је 21. новембра 1947. године приликом повратка из села Суваја:[38] *где је тога дана светио водицу у домаћинствима која су славила славу*.[39] Починилац убиства никада није пронађен. А колико је сметао новим властима, свједочи и поступак истих

---

[32] Бранковић 2016: 187; Бранковић, Мицић 2022: 138.

[33] Новаковић 2014: 165; Бранковић, Мицић 2022: 138–139.

[34] Бранковић 2017: 125.

[35] За више информација о раду Никодима Новаковића у СПКД „Просвјета" погледати у: Бранковић 2011: 223–236; Архив Босне и Херцеговине Сарајево, СПКД „Просвјета", Списи пододбора и мјесних одбора – Б, кутија 51, инвентарни бројеви 2352/31, 1438/32, 2725/33.

[36] Бранковић 2017: 125; Пилиповић 2018: 391.

[37] Архив Босне и Херцеговине Сарајево, Земаљска комисија за утврђивање злочина окупатора и њихових помагача за Босну и Херцеговину, кутија 1, омот 10, инвентарни број 4; Архива Епархије бихаћко-петровачке Босански Петровац, Изјава свештеника Никодима и Душана Новаковића Архијерејском намјесништву у Београду 14. децембра 1941. године, фотокопија; Бранковић 2021: 141.

[38] Драгољуб Савић, парох дрварски, извјестио је 27. децембра 1947. Синод СПЦ о убиству свештеника Никодима Новаковића сљедећим текстом: *дана 21/8. новембра 1947. године, на Аранђеловдан, око шест сати, послије подне, у селу Суваји, крај Босанског Петровца, на главном друму, а при повратку кући из парохије, убијен стари протојерej-ставрофор Никодим Новаковић, парох и архијерејски намјесник босанско-петровачки* (Бранковић, Пилиповић, 2018: 54).

[39] Новаковић 2014: 55.

непосредно по убиству. О томе Драгољуб Новаковић пише: *Комунистичка власт не допушта да се направи сандук и обавештавају породицу да говор на сахрани неће бити дозвољен. Породица и грађани Петровца праве сандук од плота црквене порте*.[40] Сахрањен је у Колунићу код цркве.

Душан Новаковић рођен је 27. фебруара 1889. године у Колунићу као прво дијете свештеника Никодима и Стоје Новаковић. Основну школу завршио је у српској школи у Босанском Петровцу. Средњу трговачку школу завршио је у Бихаћу, а Богословију у Призрену 1910. године.[41] Након што је завршио Богословију рукоположен је 26. новембра 1910. године за ђакона, а одмах сутрадан и за презвитера. Епархијски црквени суд у Бањалуци поставио га је 28. октобра 1910. године за личног капелана његовом оцу, тадашњем презвитеру у Босанском Петровцу.[42] За администратора парохије Буковача постављен је у јануару 1912. године.[43] Парохију Смољана задужио је 1927. године и у њој остао до почетка Другог свјетског рата.[44]

Приликом хапшења његовог оца Никодима, 1914. године, ухапшен је и Душан[45] и стављен у кућни притвор.[46] За разлику од оца, Душан није завршио у бихаћком логору и логору Арад. На молбу народа ослобођен је 1915. године из кућног притвора са задатком да опслужује своју и очеву парохију, који се тада налазио у логору Арад. Међутим, окупационе власти су 1916. године мобилисале свештеника Душана Новаковића и послале га у службу као војног свештеника у Словачку. Отуд је брзо враћен јер је процијењено да као српски националиста није погодна личност за војну службу, посебно за војног свештеника, те је враћен у Босански Петровац.[47]

Након завршетка рата и стварања Краљевине СХС/Југославије посветио се свештеничком позиву. Такође, био је активан у уздизању српског народа по свим битним аспектима. Био је активан у друштву „Привредник" и Соколском друштву.[48] Поред свега наведеног, отиснуо се и у политичке воде.

За банског вијећника Врбаске бановине Душана Новаковића именовао је 28. фебруара 1936. године министар унутрашњих послова.[49] У току засједања банског вијећа 1936. често се јављао за ријеч. Износио је све проблеме са којим се суочава народ у котару Босански Петровац, уз захтјеве да се исти рјешавају, често износећи и приједлоге како да се ријеше. Посебно је истицао проблеме везане за водовод, школе, здравство, путеве.[50]

---

40 *Ibid*.

41 *II Шематизам* 1912: 107; *III Шематизам* 1925: 65; Новаковић 2014: 56; Бранковић 2017: 126.

42 *Источник* 1910: 340; *II Шематизам* 1912: 107; *III Шематизам* 1925: 65; Бранковић 2012: 109; Бранковић 2013: 175; Новаковић 2014: 56; Бранковић 2017: 126; Бранковић, Пилиповић 2018: 137; Ернаут 2021: 165.

43 Ковачевић 1996: 268; Ковачевић 2006: 159; *Први шематизам* 2011: 246; Новаковић 2014: 56; Ернаут 2021: 185.

44 *Први шематизам* 2011: 272; Бранковић 2012: 109; Бранковић 2017: 126; Ернаут 2021: 568.

45 Након причешћа Срба мобилисаних у аустроугарску војску 1914, непосредно пред одлазак на фронт са Србијом, свештеник Душан Новаковић је окупљеним српским војницима рекао да иду на фронт, на којем ће бити очи у очи са својом браћом Србима и да уколико буду морали пуцати, то не чине упереног оружја на супротну страну, у своју православну браћу, већ да пуцају у ваздух (Бранковић, Пилиповић 2018: 26).

46 Новаковић 2014: 56; Бранковић 2017: 126; Бранковић, Мицић 2022: 120.

47 Новаковић 2014: 56–57; Бранковић 2017: 126.

48 Новаковић 2014: 57; Бранковић 2017: 126.

49 *Врбаске новине*, бр. 937, 29. фебруар 1936; Бранковић 2013: 175–176; Бранковић 2017: 127.

50 *Врбаске новине*, бр. 947, 13. март 1936; *Врбаске новине*, бр. 948, 14. март 1936; Бранковић 2013: 176.

Свештеник Душан Новаковић успио је својим захтјевима да приволи бана Богољуба Кујунџића да се из буџета Врбаске бановине за 1937/38. годину[51] издвоје средства за градњу болнице у Босанском Петровцу. Поводом те одлуке бана лист *Врбаске новине* је, између осталог, објавио:

> *продужујући свој рад на унапређивању Крајине и повезујући асанацију брдског села са пречним здравственим потребама, г. Бан је нашао ванредне финансијске могућности да поред ове три болнице које ће се градити из редовног буџета за 1937/38. подиже још три болнице и то искључиво у брдским крајевима: Бос. Петровцу, Гламочу и Грахову.*[52]

Темељ за болницу постављен је 1937, а свечано освећење темеља извршено је 19. септембра те године. Чин освештања извршили су Никодим и Душан Новаковић.[53] Посебним залагањем бана Кујунџића ова болница је завршена као прва од болница које су грађене у тој години.[54] Болница је почела са радом 1939. године.[55]

Новаковићев утицај у бановинском одбору Југословенске радикалне заједнице стално је растао, што га је довело у позицију да је 1938. године био други на кандидатској листи Богољуба Кујунџића за изборе за сенатора.[56] Ова листа добила је изборе у Врбаској бановини одржане 6. фебруара.[57] На изборима за Народну скупштину у децембру 1938. године Душан Новаковић је био на кандидатској листи Југословенске радикалне заједнице за срез Босански Петровац. Подршку на предизборним скуповима у Босанском Петровцу и Дрвару дао му је министар шума и руда у краљевској влади Богољуб Кујунџић.[58] Новаковић је побиједио на изборима[59] у свом срезу добивши 3.078 гласова.[60] Како је био противник политике Цветковић–Мачек, напустио је странку и парламент 1940. године.[61]

Након формирања Независне Државе Хрватске, Душан је са породицом избјегао у Београд.[62] Тамо је остао у току Другог свјетског рата богослужећи у Цркви Светих Врачева при општој државној болници у Београду, а касније и у Цркви Светог Марка на Ташмајдану. Крајем Другог свјетског рата био је ухапшен од стране комуниста те је једно вријеме провео у затвору. Послије изласка из затвора бива распоређен на службу у

---

51 Душан Новаковић изабран је 1937. за предсједника Клуба Југословенске радикалне заједнице у Банском вијећу Врбаске бановине (*Врбаске новине*, бр. 1208, 14. фебруар 1937; Бранковић 2017: 127).

52 *Врбаске новине*, бр. 1179, 6. јануар 1937.

53 *Врбаске новине*, бр. 1333, 21. септембар 1937; Бранковић 2013: 180.

54 *Врбаске новине*, бр. 1346, 22. октобар 1937.

55 Ковачевић 1996: 238.

56 *Врбаске новине*, бр. 1382, 19. јануар 1938; Микић 1997: 224; Бранковић 2013: 180.

57 *Врбаске новине*, бр. 1391, 9. фебруар 1938; Микић 1997: 224; Бранковић 2013: 180.

58 *Врбаске новине*, бр. 1504, 28. октобар 1938; Микић 1997: 233; Бранковић 2013: 182.

59 Из Босанског Петровца је послије избора упућена жалба Јовану Јовановићу Пижону од једне групе опозиционара, у којој су наведени сви облици терора за вријеме и послије избора у Босанском Петровцу. У жалби је наведено како су прогоњени и кажњавани сви они који су агитовали или гласали за опозицију, док су исте радње без санкционисања биле дозвољене онима који су агитовали или гласали за Југословенску радикалну заједницу (Војиновић 1997: 127–128; Микић 1997: 231–232, 237–238).

60 *Врбаске новине*, бр. 1525, 15. децембар 1938; Микић 1997: 237; Бранковић 2013: 182; Бранковић 2017: 127.

61 Новаковић 2014: 57.

62 Бранковић 2017: 127; Пилиповић 2018: 391.

Чантавир. Тамо служи од 1946. до 1952. године када је пензионисан. Послије пензионисања, нарушеног здравља, враћа се у Београд, гдје је до краја живота повремено вршио службу у различитим црквама. Умро је у јулу 1966. године.[63]

Из претходног текста можемо закључити да су свештеници, отац и син, Никодим и Душан били значајне личности у историји Босанског Петровца и Врбаске бановине. И један и други су радили на добробити свог родног мјеста и свог народа. Нису одустајали ни у најтежим временима по њих и њихове породице. И један и други су преживјели тортуру окупационих аустроугарских власти, а касније и комунистичких. Неупитно је да је Никодим више страдао, преживио је логор Арад, а касније су га убили комунисти. Међутим, не можемо остати равнодушни на страдање Душана, који је такође осјетио аустроугарске репресалије, а касније и репресалије комунистичких власти.

И један и други су свједоци времена, свједоци страдања, али и развоја српског народа, кроз сопствено страдање и развој. И један и други су примјер српског свештеника који је био уз свој народ и кад је било лако и кад је било тешко. Нису бирали лакши пут, бирали су пут који је пред њих постављало вријеме у којем су живјели.

Необјављени извори:

Архив Босне и Херцеговине, Сарајево

Земаљска комисија за утврђивање злочина окупатора и њихових помагача за Босну и Херцеговину

Окружни суд Бања Лука, Процес Васиљу Грђићу и другима

Српско просвјетно и културно друштво „Просвјета"

Архив Србије, Београд

Збирка Varia

Архива Епархије бихаћко-петровачке Босански Петровац

Изјава свештеника Никодима и Душана Новаковића Архијерејском намјесништву у Београду 14. децембра 1941. године, фотокопија.

Објављени извори:

Marinković, D. *Moji doživljaji*, priredio za štampu Vojislav Bogićević, Građa, knj. XIV, Odjeljenje istorijsko-filoloških nauka, knj. 10, Sarajevo: ANU BiH, 1966.

Пилиповић, Р. „Рецимо још коју о попу Ђујићу...", *Гласник Удружења архивских радника Републике Српске*, 10, Бања Лука, 2018, 383–395.

Први шематизам: Епархија бихаћко-петровачка 2010, Никић, С. Латиновић, Г. Пилиповић, Р. Ернаут, М. Радановић, Р. (прир.), Босански Петровац: Епархијски Управни одбор Епархије бихаћко-петровачке, 2011, 263.

II Шематизам Православне Српске Митрополије Бањалучко и Бихаћке за годину 1911, Јокановић, А. (прир.), Бања Лука, 1912.

III Шематизам Српско-православне Епархије Бањалучке и Бихаћке за годину 1923, Бања Лука, 1925.

[63] Новаковић 2014: 57.

Литература:

Бранковић, Б. М. „Велика имена из малог града", *Радови*, 26, Бања Лука, 2017, 117–132.

_____. „Кратки преглед страдања Срба у Босанском Петровцу 1941. године", у: Д. Мастиловић (ур.), *1941. година у историји и историографији*, Зборник радова, Гацко: СПКД Просвјета, 2021, 131–147.

_____. „Политички рад свештеника Душана Новаковића 1936–1938. године", *Радови*, 18, Бања Лука, 2013, 175–185.

_____. „Српско просвјетно и културно друштво 'Просвјета' у Босанском Петровцу од 1931. до 1941. године", *Гласник Удружења архивских радника Републике Српске*, 3, Бања Лука, 2011, 223–236.

_____. *Петровац од 1700. до 1918. године*, Бања Лука: Завичајно удружење „Петровац", Графид, 2016.

_____. *Црква Свете пророка Илије у Смољани*, Бања Лука – Босански Петровац: Епархија бихаћко-петровачка Српске православне цркве, 2012.

Бранковић, Б. М. Мицић, М. *Петровчани српски добровољци и њихово насељавање у Војводину (1914–1941)*, Нови Сад: Сајнос, Удружење „Петровчани", 2022.

Бранковић, Б. М. Пилиповић, Р. *Саборни храм Светих апостола Петра и Павла у Босанском Петровцу*, Бања Лука: Филозофски факултет, Удружење историчара Републике Српске „Милорад Екмечић", 2018.

Војиновић, П. *Врбаска бановина у политичком систему Краљевине Југославије*, Бања Лука: Филозофски факултет, 1997.

Ернаут, М. *Епархија бихаћко-петровачка и рмањска. Прошлост исписана вјером*, Манастир Рмањ: Епархијски управни одбор Епархије бихаћко-петровачке, 2021.

Кецман, В. Д. *Ријека живота (родослов Кецмана)*, Бања Лука: Графомарк, 1998.

Ковачевић, Д. С. *Петровац у подножју Грмеча, Клековаче и Осјечанице*, Нови Сад: Музеј Војводине, 1996.

_____. *Села Бара, Буковача, Дринић, Ведро Поље 1700–2006*, Нови Сад – Бања Лука: Мјесна заједница Буковача, 2006.

Латиновић, Р. Смиљанић, А. Јеличић, Ч. *Колунић: село, школа, људи*, Колунић: Графид, 2016.

Мастиловић, Д. „Континуитет затирања Срба у Босни и Херцеговини у XX вијеку", *Прилози настави српског језика и књижевности*, 8, Бања Лука, 2019, 75–93.

_____. *Затирање Срба у Босни и Херцеговини у 20. вијеку*, Београд: Удружење српско-руски мост, 2017.

Микић, Ђ. *Бања Лука на Крајини хвала*, Бања Лука: Институт за историју, 1995.

_____. *Политичке странке и избори у Босанској Крајини (1918–1941)*, Бања Лука: Институт за историју, 1997.

Новаковић, Д. *Новаковићи 1813–2013. Наша породица – наш завичај*, Београд: ауторово издање, 2014.

Пилиповић, Р. „Петар Рађеновић (1885–1942) – свештеник и етнограф", *Гласник Удружења архивских радника Републике Српске*, 2, Бања Лука, 2010, 267–272.

Радић, Р. Исић, М. *Српска црква у Великом рату 1914–1918*, Београд–Гацко: Филип Вишњић, СПКД Просвјета, 2014.

Рађеновић, П. „Бјелајско поље и Бравско. Антропогеографска испитивања", у: Ј. Цвијић (ур.), *Насеља и порекло становништва*, књ. 20, Српски етнографски зборник, књ. 35, Београд: Српска краљевска академија, 1925, 125–276.

Смиљанић, А. „Заборављени херој Дмитар Смиљанић", *Градишки зборник*, 24, 2022, 104–114.

_____. „Проучавање локалних идентитета на примјеру села Ревеника и Колунића и историјски процеси", у: Б. Микановић (ур.), *Бањалучки новембарски сусрети 2016*, том I, Бања Лука:

Филозофски факултет, 2017, 213–233.
Станић, М. „Терор и злочини Аустроугарске над Србима у Босни и Херцеговини", *Гласник Удружења архивских радника Републике Српске*, 10, Бања Лука, 2018, 195–216.
Ћоровић, В. *Црна књига. Патње Срба Босне и Херцеговине за време Светског Рата 1914–1918*, Београд–Сарајево: И. Ђ. Ђурђевића, 1920.

Mikić, Đ. „Bosanska Krajina u aneksionoj krizi 1908–1909. godine", *Istorijski zbornik*, 10, 1989, 43–59.
_____. *Austrougarska ratna politika u Bosni i Hercegovini 1914–1918*, Banjaluka: NUBL, 2011.
Milojević, M. „Bosna i Hercegovina za vreme Prvog svetskog rata", *Crimen*, 1, 2018, 19–37.
Mitrović, A. *Prodor na Balkan*, Beograd: Nolit, 1981.

Штампа:
Босанско-Херцеговачки источник, година VII, свеска 6, Сарајево: АЕМ Консисторија, јун 1893.
Врбаске новине, бр. 937, Бања Лука, 29. фебруар 1936.
Врбаске новине, бр. 947, Бања Лука, 13. март 1936.
Врбаске новине, бр. 948, Бања Лука, 14. март 1936.
Врбаске новине, бр. 1179, Бања Лука, 6. јануар 1937.
Врбаске новине, бр. 1208, Бања Лука, 14. фебруар 1937.
Врбаске новине, бр. 1333, Бања Лука, 21. септембар 1937.
Врбаске новине, бр. 1346, Бања Лука, 22. октобар 1937.
Врбаске новине, бр. 1382. Бања Лука, 19. јануар 1938.
Врбаске новине, бр. 1391, Бања Лука, 9. фебруар 1938.
Врбаске новине, бр. 1504, Бања Лука, 28. октобар 1938.
Врбаске новине, бр. 1525, Бања Лука, 15. децембар 1938.
Источник, година XIII, бр. 14, Сарајево: Њихова високопреосвештенства српско-православни босанско-херцеговачки Архијереји, 31. јул 1899.
Источник, година XXIV, бр. 23 и 34, Сарајево: Велики црквени суд, 31. децембар 1910.

BOŠKO BRANKOVIĆ
Universität Banja Luka, Fakultät für Philosophie

PRIESTER NIKODIM UND DUŠAN NOVAKOVIĆ – ZEITZEUGEN

Zusammenfassung

Der Autor analysiert die soziale Rolle der Priester Nikodim und Dušan Novaković aus Bosanski Petrovac während der österreichisch-ungarischen Besatzung in den Provinzen Bosnien und Herzegowina und dem Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen/Königreich Jugoslawien. Die Priester Nikodim und Dušan Novaković, Vater und Sohn, stammen aus der Priesterfamilie Novaković aus Petrovac und spielten im beobachteten Zeitraum eine bemerkenswerte Rolle in Bosanski Petrovac. Während der österreichisch-ungarischen Besatzung wurde Nikodim als serbischer Nationalist abgestempelt und oft in Gewahrsam genommen. Während des Ersten Weltkriegs wurde er angeklagt und ins Lager Arad verschleppt, worüber er selbst Notizen in seinem Tagebuch hinterließ. Er wurde nicht nur gegen Nikodim, sondern auch gegen seinen Sohn Branko ermittelt, der als Sympathisant und Mitglied der Organisation Mlada Bosna identifiziert wurde. Auch gegen seinen unter Hausarrest stehenden älteren Sohn Dušan wurde ermittelt, weil er beschuldigt wurde, ein serbischer Nationalist zu sein. Nikodim war während des Königreichs SKS/Jugoslawien politisch und sozial aktiv. Besondere Spuren hinterließ Dušan Novaković in der Zeit des Königreichs Jugoslawien, als er neben seinen priesterlichen Pflichten auch wichtige politische Funktionen ausübte. Im Namen der Jugoslawischen Radikalen Gemeinschaft war er Mitglied des Banschaftsrates der Banschaft Vrbas. Er setzte sich für eine umfangreiche wirtschaftliche, soziale, gesundheitliche und bildungsbezogene Entwicklung der passiven Gebiete der Banschaft Vrbas ein. Er ist verantwortlich für den Bau des ersten Krankenhauses im Bezirk Bosanski Petrovac. Als Gegner der Cvetković-Maček-Politik schied er 1940 aus der Partei und dem Parlament aus. Nach der Gründung des Unabhängigen Staates Kroatien flüchtete er mit seiner Familie nach Belgrad. Nach dem Zweiten Weltkrieg diente er als Priester in Čantavir bis zu seiner Pensionierung 1952, als er nach Belgrad zurückkehrte. Er wurde mehrmals von den neuen jugoslawischen Behörden festgenommen und inhaftiert. Er starb 1966 in Belgrad. Im Gegensatz zu ihm kehrte sein Vater Nikodim nach dem Zweiten Weltkrieg nach Bosanski Petrovac zurück, wo er 1947 unter ungeklärten Umständen ermordet wurde.

Stichwörter: Nikodim Novaković, Dušan Novaković, Priester, Geschichte, Bosanski Petrovac, Bosanska Krajina.

БОРИВОЈЕ МИЛОШЕВИЋ
Филозофски факултет Бања Лука
borivoje.milosevic@ff.unibl.org

УДК: *929 Letica E.:94(100)"1914/1918"*

ДАБРОБОСАНСКИ МИТРОПОЛИТ ЕВГЕНИЈЕ ЛЕТИЦА У ПРВОМ СВЈЕТСКОМ РАТУ

Сажетак: Митрополит Евгеније Летица (1858–1933) необично је занимљива и контроверзна историјска личност која је обиљежила почетак XX вијека у историји Српске Православне Цркве у Босни и Херцеговини. Године 1900. постао је митрополит у тек основаној Бањалучко-бихаћкој епархији, поставивши темеље богатој и добро уређеној црквеној области. Из Бање Луке је послије смрти Николаја Мандића премјештен у Сарајево на мјесто дабробосанског митрополита на којем га је задесио почетак рата 1914. године. Током Првог свјетског рата настојао је балансирати између захтјева аустроугарских власти да Црква максимално подржи ратне напоре Монархије у рату против Србије и, с друге стране, општих народних и црквених интереса те заштите српског становништва. Српска Црква је са радошћу дочекала крај рата, ослобођење и уједињење које је донијела српска војска. Ипак, наглашено аустрофилство и сервилни однос однос према окупатору, који се за вријеме рата сурово обрачунавао са Православном Црквом и свештенством у Босни и Херцеговини, довели су Летицу у неугодан положај по ослобођењу. Под притиском дијела српске јавности, посебно штампе, био је принуђен повући се са положаја 1920. године.

Кључне ријечи: Евгеније Летица, Босна и Херцеговина, Српска Православна Црква, Први свјетски рат, Дабробосанска митрополија, Аустроугарска.

Евгеније (Манојло) Летица рођен је 1858. године у Плашком. Основну школу и нижу гимназију завршио је у родном мјесту и Огулину. Гимназију је похађао у Сремским Карловцима, а потом је студирао право у Бечу, Грацу и Загребу. Као правник радио је 1884. године у Сремској Митровици. Сљедеће године је прешао у Сарајево, гдје је остао у државној служби до 1892. године. Након тога је Загребу радио као правни референт Хипотекарне банке. Богословију у Сремским Карловцима завршио је 1895. године. Архимандрит Генадије Поповић замонашио га је исте године у манастиру Кувеждину. У чин ђакона рукоположио га је 9. јула 1895. патријарх Георгије Бранковић. За презвитера је рукоположен 18. априла 1898. у Сентандреји. У чин архимандрита је произведен 24. јула 1900. године. У овом звању затекао га је избор за бањалучко-бихаћког митрополита.[1]

Знање и искуство стечено у Карловачкој митрополији Летица је примјенио у новооснованој епархији. Аустроугарски владар је рјешењем од 18. јула 1901. године одобрио оснивање Конзисторије у Бањалучко-бихаћкој епархији са сједиштем у Бањој

[1] Вуковић 1996: 182–183; *Источник*, год. XIV, бр. 23, 1900, 355; *Српски Сион*, бр. 51, 17. децембар 1900, 822–823; *Правда*, бр. 10.387, 5. октобар 1933; *Застава, орган радикалне странке*, бр. 141, 25. јун 1920.

Луци.[2] Летица је временом положио чврсте темеље за напредак нове епархије, уредио духовне, канонске и правне односе, завео дисциплину и покушао да среди материјално стање црквених општина и парохијског свештенства. Предузео је успјешну акцију око подизања Владичанског двора у Бањој Луци. Током борбе за црквено-школску аутономију Летица се често налазио на удару српске опозиције. Неки његови потези наилазили су на осуду српске штампе која му је замјерала да се ревносно труди да митрополите Мандића и Живковића престигне „у служби иновјерној влади". Приговарало му се да на простору своје епархије уводи новине попут оснивања Епархијског фонда или полагања испита за чланове епархијске Конзисторије. Овакви потези изазивали су незадовољство парохијана и подручног свештенства.

Послије смрти митрополита Николаја Мандића, Синод Цариградске патријаршије је 7. децембра 1907. године за његовог насљедника изабрао Летицу. Бечки двор га је на тај положај именовао двадесет дана касније.[3] Поставши добробосански митрополит, Летица је уједно постао члан и предсједник Великог црквеног суда и Великог управног и просвјетног савјета, чије је сједиште било у Сарајеву. Црквени суд у Сарајеву водио је и послове Свештеничко-удовичког мировинског фонда за Босну и Херцеговину.[4] Коментаришући његов одлазак у Сарајево, лист *Отаџбина* објавио је текст у којем наводи како „његов народ са свештенством није од њега кроз седам година пастирске му службе никаква добра, никакве користи видио и добио". Замјерала му се равнодушност према рјешавању одређених проблема у епархији, недисциплина међу свештенством, као и неиспуњавање обећања која је дао приликом постављања на дужност. Даље се наводи како Летица није показао нимало отпора према Земаљској влади, да је многе свештенике неоправдано кажњавао, а неке награђивао, а да је једину популарност у народу уживао међу „пришипетљама" и „смутљивцима".[5]

Српски посланици у босанском Сабору објавили су 16. новембра 1912. године декларацију којом су поздравили излазак српске војске на Јадран, што су власти означили као акт велеиздаје.[6] Огорчен због декларације, земаљски поглавар Оскар Поћорек посјетио је митрополита Летицу, јединог српског посланика који није потписао поменути документ. Летица је том приликом изјавио да је подстрек за доношење декларације дошао од посланика Уроша Круља. Летица је опоменуо Поћорека да се са овдашњим Србима мора управљати чврстом руком и изјаснио се за вишегодишње обустављање уставности, што је по њему било једино средство да се у земљи успостави ред.[7]

Недуго по избијању Првог балканског рата Удружење српско-православног свештенства Босне и Херцеговине позвало је свештенство и становништво покрајина да помогну сународнике из Србије и Црне Горе. Митрополити су од подручног

---

2 *Источник*, год. XV, бр. 14, 1901, 313; АБиХ, ЗМФ, БХ, бр. 7.749/1901.

3 *Ibid*, год. XXII, бр. 2, 1908, 17, 49; АМД, Несређена грађа 1908–1914, Епархијски црквени суд у Сарајеву, бр. 145/1908.

4 *Гласник Српске православне патријаршије*, бр. 42–43, 1933, 689.

5 *Отаџбина*, год. II, бр. 6, 15. фебруар 1908.

6 Kapidžić 1961: 237.

7 *Ibid*. 239.

свештенства тражили да се у свакој парохији оснује одбор за прикупљање помоћи. Митрополит Летица је савјетовао локално свештенство да се ангажује на сакупљању помоћи за рањенике у српској војсци. Тражио је да се помоћ прикупља „у тишини без икакве буке и галаме, никако у црквама с олтара или на начин који би падао у очи или изазвао можда огорчење или зловољу код иновјерних муслимана". Летица је лично приложио 1.000 круна помоћи.[8] Нагласио је како су Србија и Црна Гора у рат ступиле „ради побољшања бијесног и несносног стања српске браће наше у њиховом и нашем непосредном комшилуку". Подсјетио је да ће рат за посљедицу имати велике људске и материјалне жртве те упозорио свештенство и народ да ће прикупљањем хуманитарне помоћи доказати „да нијесмо у овој ствари заостали за својом браћом у осталим крајевима српских народа".[9]

Убиство Франца Фердинанда 28. јуна 1914. године покренуло је ланац антисрпских демонстрација, које су власти оциениле као „патриотске манифестације", а које су у Сарајеву почеле на дан атентата. Подстицале су их десничарска, правашка и клерикална штампа, а индиректно и градске власти.[10] Демолиране су штампарија *Српске ријечи*, просторије Српског пјевачког друштва „Слога" и Добротворне задруге „Српкиња".[11] Уз многе српске хотеле, дућане и трговине, разарања није била поштеђена ни репрезентативна палата Српског културног и просвјетног друштва „Просвјета".[12]

Нападнута је и зграда Митрополије добробосанске: „На зграду је почела падати страшна киша од каменица. Под френетичним аплаузом публике, уз клицање публике међу којом је било и добро одевених људи и дама, муслимани и Јевреји бацали су комаде асфалта у прозоре митрополије, који су готово сви поломљени".[13] Велика маса окупила се испред палате митрополита уз Саборну цркву коју „бомбардираше камењем и поразбијаше прозоре уз живио поклике Хрватима и муслиманима и поклике доље Срби, доље злочинци, истриебите из Босне безсрамну банду итд.". Током каменовања зграде Митрополије, демонстранти су узвикивали: „Живјела Аустрија, Босна, Хрватска, Цар, Муслимани и Јевреји" и „Доле Срби".[14]

„Чудна је била физиономија ових руља", записао је Боривоје Јевтић. „Међу њима је било католичких верника, муслимана, Јевреја, људи с најсупротнијим интересима и, често, далеко од тога да у смрти Фердинанда и његове супруге виде узбудљиву трагедију. То је, уопште, био свет који се мало или никад вијао у Сарајеву, забринут за корицу насушног хлеба. Свет, мушки и женски подједнако, који се сручио у матицу града с надом на пљачку, и он је пустошио све чега се год дотакао, (...). А иза руља ишла је војска, у развијеним четним редовима, полагано, корак по корак, како су се руље помицале, тобоже да заштити нападнуте, у ствари да служи као телесна стража

[8] Пузовић 2013: 106.
[9] АМД, Несређена грађа 1908–1914, А. Е. и Митрополит Добробосански у Сарајеву, бр. 528/1912.
[10] Ћоровић 2014: 24.
[11] *Пијемонт*, бр. 172, 25. јун 1914.
[12] *Трговински гласник*, бр. 135, 22. јун 1914.
[13] *Пијемонт*, бр. 168, 21. јун 1914.
[14] Божић, 2020: 129–171.

нападачима. Велика, дивља свечаност".[15] Како наводи загребачка штампа, „по читавом граду не има уопће важнијега српског дућана, који сада не би био разорен"; штета у граду од демонстрација је „преогромна, а слика, што је пружа улица, грозна је и неописива".[16] Рушилачки талас није се задржао само на Сарајеву већ се убрзо проширио на остатак Митрополије добробосанске и уопште већи дио покрајина.[17] Београдска *Политика* у броју од 3. јула извјештава: „Руља састављена од пропалих мухамеданаца и похрваћених Јевреја кидисала је на све што се српски зове у Сарајеву и свима варошима Босне и Херцеговине и пошто је упропастила и разнела сву имовину тамошњих Срба, онда је проглашено опсадно стање да би се сачувао ред! (...) Само луд човек би могао поверовати да сви нападаји на Србе нису с планом организовани и од власти толерирани".[18] Њемачки конзул у Сарајеву Рудолф Ајсвалт био је згрожен насиљем које је, како наводи, плаћеничка руља хрватских и муслиманских младића спроводила уз заштиту војске и полиције.[19] Парастос у православној цркви у Сарајеву поводом смрти надвојводе и његове супруге служио је митрополит Евгеније Летица. Након парастоса говор је одржао свештеник Димитрије Јанковић који је изразио жаљење над „богумрским атентатом" и поручио да се убудуће много већа пажња мора поклањати образовању омладине.[20] Земаљски поглавар генерал Поћорек није пропустио да владику укори, наводећи како није „достатно оно крвничко дјело осудити, него да је и дужност Ваша, свештенства и првака народних, сву снагу уложити, да се срамна љага, коју је ово злодјело бацило на ове земље, ако је то уопће могуће, примјереним дјеловањем уклони".[21]

Специфичне друштвенополитичке околности и психоза створена у покрајинама након антисрпских демонстрација приморале су српске вјерске и политичке прваке да осуде атентат у Сарајеву и пруже доказе лојалности цару и Монархији. Исправно процјењујући новонасталу политичку ситуацију, православне владике широм Монархије током јулских дана 1914. године позивале су народ и свештенство на смиреност и оданост, истовремено исказујући вјерност дому Хабзбурга и молећи владара да због чина појединца не осуђује цијели народ и Православну Цркву.[22] Истовремено се од српских владика и свештенства, под пријетњом оштрих казни, захтјевало да не само ријечима већ и дјелом искажу оданост Бечу и утичу на становништво да подржи ратне напоре Монархије.

На састанку одржаном јула 1914. године у Сарајеву група српских посланика у Сабору изразила је згражавање над атентатом називајући га подмуклим злочином. Даље се наводи: „С нама те осјећаје дијели сав српски народ, осим заведених занешењака, који су судјеловали у томе страшном злочину".[23] Делегација виђенијих

[15] Јевтић 1924: 43–44.
[16] *Novosti*, br. 174, 30. lipnja 1914.
[17] Mikić 2011: 23–41; Ћоровић 2014: 19–31; Милошевић 2016: 23–52.
[18] *Политика*, бр. 3.746, 19. јун 1914.
[19] Казимировић, Хаутман 2015: 59–60.
[20] *Sarajevski list*, br. 137, 4. jul 1914.
[21] *Ibid*.
[22] Микавица, Васин, Нинковић 2018: 189–214.
[23] *Браник*, бр. 129, 2/15. јул 1914.

сарајевских Срба, коју су између осталих чинили: Ристо Хаџи Дамјановић, Глигорије Јефтановић, Јово Пешут, Милан Јојкић и митрополит Евгеније Летица, посјетила је почетком августа земаљског поглавара Пођорека. Том приликом је наглашено да „сав српски народ Босне и Херцеговине вјерно и непоколебљиво стоји уз свога узвишеног Господара и Његов прејасни дом", те се закључује: „Спремни смо за свога узвишенога владара, Његов Прејасни Дом и нашу домовину допринијети све жртве, као и сви остали вјерни и лојални поданици".[24] Митрополит Летица упозорио је вјернике на оданост аустроугарском владару, наглашавајући како је народ пао у сумњу због атентата на надвојводу и његову супругу, „који су извршили слабоумни и заведени чланови српског народа". Летица је позвао народ да учествује у акцији прикупљања прилога за Црвени крст у чему су требали предњачити свештеници и учитељи.[25] Парохијском свештенству је наложено редовно одржавање молитви за побједу аустроугарског оружја у рату.[26]

Бијес аустроугарских власти сручио се свом жестином нарочито на свештенике, јер су се према владином мишљењу политички компромитовали, посебно радом у српским националним организацијама. Свештеници су приликом хапшења, таоштва или интернације били малтретирани и понижавани, при чему су се истицали тзв. шуцкори, по злу упамћени аустроугарски помоћни војни одреди, састављени од муслимана и католика.[27] Међу таоцима су током рата доминирали православни свештеници.[28] Узимање талаца и интернирање сумњивих лица уведено је због страха од саботажа на јавним објектима од војног значаја. Таоци су стављани уз жељезничке објекте, мостове, тунеле, на возове и уз важније комуникације, гарантујући својим животима њихову безбједност.[29] Током 1917. и 1918. године због великог броја затворених свештеника на њихово мјесто су као администратори постављани тек свршени богослови из Рељева.[30] Из једног акта насталог јула 1915. године у Араду сазнајемо да се у том тренутку у логору налазило 55 српских свештеника из Босне и Херцеговине.[31] Парохијско свештенство Захумско-херцеговачке епархије у писму Великом управном и просвјетном савјету у Сарајеву 1916. године наводи како је „четири петине свештенства било одсутно са својих парохија; неке су парохије, а тих је знатан број, сасвим расељене, па су свештеници остали без свога иметка што су га имали".[32]

„Српски православни свештеници у Босни и Херцеговини готови сви били су позатварани и они су највише пропатили, јер их нико није узео у заштиту, тако је, једва по где који, остао на слободи. Православни храмови остали су без свештеника пусти и неми, јер није имао ко служити свету службу нити је ко смео у цркве ни

[24] АБиХ, ЗВ, през. бр. 1.239/1914; *Sarajevski list*, Sarajevo, br. 169, 2. avgust 1914.
[25] *Sarajevski list*, Sarajevo, br. 178, 7. avgust 1914.
[26] *Ibid*, br. 184, 13. avgust 1914.
[27] Ћоровић 2014: 56–71.
[28] Милошевић 2016: 84–106.
[29] АБиХ, ЗВ, през. бр. 7.493/1914.
[30] Радић, Исић 2014: 18.
[31] АСАНУК, Велики управни и просвјетни савјет у Сарајеву, бр. 329/1915.
[32] АСАНУК, Велики управни и просвјетни савјет у Сарајеву, бр. 535/1916.

привирити да се Богу помоли, бојећи се денунцијације и затвора", навео је у сјећањима на рат свештеник Марко Поповић.[33] Описујући страдање Српске Цркве и свештенства у Босни и Херцеговини, Јован Цвијић закључује: „Са грозном су свирепошћу повешали многе српске свештенике босанских крајева, који се граниче са Србијом. Вешали су их или на железничким станицама, или поред железничке пруге, да би што више заплашили становнике. Многи од ових несрећних жртава, умирући су узвикивали: Живела Србија, знајући добро да својим животом плаћају љубав према своме народу".[34]

Они српски свештеници који се током рата нису нашли иза решетака, у логору или интернацији ратно доба проживјели су у крајњој биједи и материјалној оскудици. Православни свештеници из Бугојна упозоравали су 1917. године како није било достојно „да ходају голи и боси". Прота Лука Лукић из Бугојна наводи да су свештеници и у мирно вријеме једва животарили, док „сада скапавамо од сваке биједе и немаштине". Народ је толико осиромашио да није био у стању помоћи свештенство, па је „пријетила опасност да народ замрзне и охладни према свом свештенству, ако му овај више наплати неку услугу".[35] Лист *Српска црква* из Сарајева непосредно по окончању рата покушао је да установи тачан број настрадалих свештеника. Уредништво листа пописало је како убијене свештенике, тако и оне који су преминули од посљедица мучења, глади, болести или затварања у земљи и иностранству. Лист наводи да је у Митрополији дабробосанској током рата умрло 10 свештеника[36], укупно 52 у Босни и Херцеговини.[37]

Митрополит Евгеније Летица је крајем јула 1914. године подручном свештенству упутио окружницу којом наређује да је „с обзиром на то што је наша Аустроугарска монархија ступила у ратно стање с три нама непријатељске државе", свештенство било дужно приликом Литургијâ помолити се за побједу аустроугарског оружја и ратни успјех „наше неустрашиве и храбре" аустроугарске војске.[38] Сличне позиве вјерницима, у којима је истицана потреба да се опросте раније изнесене увреде и клевете, искаже максимална лојалност режиму и покорност државним законима, упутиле су и остале српске владике из покрајина.[39] Летица се почетком августа поново обратио свештенству и вјерницима опомињући како је „наша држављанска и поданичка дужност бити неуклониво и непоколебљиво срцем и душом, осјећајима и мислима, цијелим бићем својим и сваким дјелом у животу своме на страни Аустроугарске монархије, ма какови вихори и ма какове буре на њу, било ма с које стране долазиле и истој монархији пријетиле". Вјернике је позвао да буду тријезни, паметни и опрезни, да избјегавају било какву врсту сукоба са комшијама других вјероисповјести и трпељиво сносе и праштају нанесене им увреде и понижења. Свештеницима, учитељима и црквено-школским одборима у нарочиту дужност

[33] *Споменица Епархије захумско-херцеговачке* 1928: 184.
[34] Пузовић 2015: 158.
[35] Шовљаков 2017: 139–165.
[36] *Српска црква*, год. I, бр. 4, 1919, 108–109.
[37] Милошевић 2016: 120–123.
[38] АМД, Несређена грађа 1908–1914, А. Е. и Митрополит Дабробосански у Сарајеву, бр. 385/1914.
[39] *Истина*, бр. 117, 28. јул (10. август) 1914.

ставио је прикупљање прилога за помоћ аустроугарској војсци, Црвеном крсту и породицама погинулих или рањених аустроугарских војника.[40]

Поводом 66 година од ступања на пријесто цара Франца Јозефа у Сарајеву су 2. децембра 1914. године обављена свечана богослужења. Црквену церемонију у православном храму водио је митрополит Летица уз асистенцију више свештеника. Летица је захвалио аустроугарском владару за културно-просвјетни и економски напредак народа у Босни и Херцеговини.[41] Све до смрти Франца Јозефа, у покрајинама су редовно обиљежаване годишњице његовог ступања на пријесто.[42] Митрополит Летица наредио је новембра 1916. године одржавање парастоса у свим православним богомољама поводом смрти Франца Јозефа, наложивши да се убудуће приликом богослужења помиње име новог цара Карла.[43] До краја рата у православних црквама редовно су обиљежавани рођендани и имендани новог владара и његове супруге.[44] Парастоси Францу Фердинанду и његовој супрузи одржавани су током ратних година у свим православним богомољама, што је потврђено окружницом митрополита Летице.[45] Прославе рођендана и имендана аустроугарског владара кориштене су као згодна прилика да се грађани опомену да подрже ратне напоре Монархије.[46]

Аустроугарске власти су преко највише црквене хијерархије настојале утицати на масовније укључивање Срба у акције које су требале помоћи аустроугарску војску. Митрополит Летица је августа 1915. године поручио како је „православни Србин вазда био милостива срца спрам биједних и невољних ближњих својих, и пожртвована духа за сваку добру ствар и племениту сврху". Стога је од свештенства тражио да искористи сваку погодну прилику и додир са народом како би на њега утицали да помогну фондове за помоћ удовицама, инвалидима и дјеци ратној сирочади. Летица је охрабривао имућније грађане да тестаментом оставе дио новца или непокретне имовине у исте сврхе. Закључио је како се тадашњи рат, који по својим страхотама није био запамћен у историји човјечанства, „водио за једну свету и праведну ствар, за неокрњено очување државне цјелокупности, за част и углед Превишњег престола и традиционалне славе стародревне нам монархије наше".[47] Летица је и у каснијим ратним годинама позивао становништво да новчаним прилозима помогне институције основане за бригу о ратним војним инвалидима, удовицама и ратној сирочади. Парохијском свештенству и члановима црквено-школских управа наложено је да предњаче личним примјером.[48]

---

40 АМД, Несређена грађа 1908–1914, Окружница митрополита Евгенија Летице од 21. јула / 3. августа 1914.

41 Милошевић 2016: 169.

42 АМД, Несређена грађа 1908–1914, А. Е. и Митрополит Дабробосански у Сарајеву, бр. 372/1916.

43 АМД, Несређена грађа 1908–1914, А. Е. и Митрополит Дабробосански у Сарајеву, бр. 385/1916.

44 АМД, Несређена грађа 1908–1914, А. Е. и Митрополит Дабробосански у Сарајеву, бр. 109/1917; *Ibid*, бр. 296/1918; *Ibid*, бр. 199/1918; *Ibid*, бр. 264/1917.

45 *Српска православна црква у Првом светском рату 1914–1918. године* 2014: 94.

46 *Sarajevski list*, br. 226, 17. avgust 1915; АМД, Несређена грађа 1908–1914, А. Е. и Митрополит Дабробосански у Сарајеву, бр. 304/1916.

47 АМД, Несређена грађа 1908–1914, Српско православни архиепископ и митрополит сарајевски, бр. 127/1915.

48 *Вјесник*, год. VII, бр. 4, 1. октобар 1917, 55.

Земаљска влада је више пута током рата опомињала становништво на патриотску дужност да према властитим могућностима упише што више ратног зајма: „То смо дужни нашој држави, која нас штити и брани, као и свим оним храбрим мужевима у стрељачким јарцима, који животом својим бране монархију, а то смо и себи самима и дјеци нашој дужни, кад се сјетимо непобитне истине, да је наш душевни и културни развитак и наш господарствени опстанак сигуран једино под нашом славном Хабзбуршком династијом".[49] Српски митрополити из Босне и Херцеговине препоручивали су парохијском свештенству да утиче на вјернике како би уписали што више ратног зајма.[50] Дабробосански митрополит као нарочиту патриотску дужност 1915. године предлаже „свима оним црквеним општинама, које су то према својим имовним приликама у стању учинити, да што већу своту расположивог општинског иметка у обавезнице ратног зајма уложе".[51]

Митрополит Летица је 1916. године препоручио свештенству да активно учествује у раду тзв. господарских одбора који су имали за циљ да обрађују њиве оних лица која су у међувремену била мобилисана. „Материјална снага наша данас је једно од најважнијих средстава да досадашње војне успјехе наше државе не само утврдимо и осигурамо него да се ти успјеси могу онда употријебити у своје вријеме као чврста и сигурна подлога и основа за получење онаквог мира, који ће нам осигурати трајни напредак и благостање у свима правцима рада и на свима пољима живота", навео је Летица.[52] Парохијском свештенству је наложено да у црквама, као примјере изразитог патриотизма и пожртвовања, помињу имена рањених, погинулих и одликованих аустроугарских војника из дотичне парохије. „Задаћа свештеничких говора таковим приликама има бити да у народу побуђује осјећаје поштовања и захвалности према дотичним спомињаним лицима, обзиром на жртве, које та лица приносе за нас и наше општо добро", наводи се у допису митрополита Летице из августа 1916. године.[53] Истовјетан позив свештенству упутиле су и остале српске владике у покрајинама. Јавно истицање у цркви и школи палих или одликованих аустроугарских војника било је пожељно ради „јачања моралних фактора у народу".[54]

Земаљска влада је 1916. године донијела уредбу којом је добила право да непосредно надгледа и управља цјелокупном имовином Православне Цркве, њених завода, заклада и фондова. Цркви је било забрањено примање било каквих поклона или завјештања уколико нису долазили из Аустроугарске. За набавку књига, икона, одежди и других црквених ствари са подручја ван Монархије било је потребно добити дозволу земаљске управе, као и у случају примања монаха или искушеника у манастире, уколико нису били припадници Босне и Херцеговине.[55]

Митрополит Евгеније Летица упутио је почетком 1917. године окружницу свим парохијским звањима Дабробосанске митрополије у којој је од свештенства

[49] АБиХ, ЗВ, бр. 214/1915; АБиХ, ЗВ, през. бр. 3.996/1916.
[50] *Вјесник*, год. VIII, бр. 7, 1. јун 1918, 106.
[51] *Sarajevski list*, br. 283, 10. oktobar 1915.
[52] АМД, Несређена грађа 1908–1914, А. Е. и Митрополит Дабробосански у Сарајеву, бр. 100/1916.
[53] АМД, Несређена грађа 1908–1914, бр. 349, 1/14. август 1916.
[54] *Вјесник*, год. VIII, бр. 7, 1. јун 1918, 100.
[55] *Glasnik zakona i naredaba za Bosnu i Hercegovinu – 1916. godina* 1917: 147–150.

затражио да утиче на народ, како би свако у својој моћи у добротворне сврхе дао што више прилога у одјећи, обући, рубљу, покривачима и храни. Грађани су позвани да дају новчане прилоге за ратне страдалнике, сиромашне и гладне које су требали слати на адресу Српске народне банке у Сарајеву.[56] Несташица папира приморала је земаљске и црквене власти да опомињу на штедњу и прикупљање старе хартије која се потом предавала котарским управама.[57] Земаљска влада је због хроничног недостатка житарица и кромпира настојала афирмисати употребу папрати у људској исхрани, а од школске дјеце се очекивало да масовно учествују у акцијама њеног брања, чишћења и сушења. Од школских учитеља се очекивало да надгледају и прате њихов рад.[58] О размјерама глади свједочи одлука Митрополије добробосанске из марта 1917. године да становништво ослободи црквеним законима прописаних постова.[59] Од становништва се тражило да крсну славу обиљежава скромно, у тишини, не провоцирајући власти евентуално великим бројем гостију који су могли бити протумачени као „неовлаштени састанци".[60] Летица је упозорио на „жалосну појаву" да поједине супруге мушкараца мобилисаних у аустроугарску војску одржавају интимне везе са другим мушкарцима и живе у тзв. дивљим браковима.[61]

Након што је Земаљска влада отворила сиротиште за српску дјецу у Рељеву потом и у Тузли[62], Велики управни и просвјетни савјет упутио је октобра 1918. године допис свим парохијским звањима да хитно попишу сиромашну дјецу узраста од 6 до 11 година чији су очеви погинули у рату.[63] На састанку Великог управног и просвјетног савјета одржаном исте године у Сарајеву расправљало се о оснивању Одбора за помоћ српској сиротињи у Босни и Херцеговини. За почасног предсједника изабран је митрополит Евгеније Летица. Предвиђено је да се у Српској народној банци у Сарајеву отвори посебан рачун на који би се уплаћивали прилози за сиромашне. Одбор је, између осталог, преузео дужност да помогне акцију слања сиромашне дјеце на прехрану у Хрватску и води бригу о тој дјеци.[64] Српска Црква укључила се крајем

---

[56] АСПЦ, Дигитализована грађа. Митрополија Зворничко-тузланска уочи и за вријеме Првог свјетског рата (1891–1918); *Вјесник*, год. VIII, бр. 2, 1. фебруар 1918, 18.

[57] АМД, Несређена грађа 1908–1914, Епархијски управни и просвјетни савјет у Сарајеву, бр. 149/1917; *Вјесник*, год. VIII, бр. 2, 1. фебруар 1918, 19–20.

[58] АБиХ, ЗВ, бр. 37.112, 6. март 1917.

[59] *Вјесник*, год. VIII, бр. 3, 1. март 1918, 40. Јајачки прота Милан Илић у аутобиографским успоменама наводи да је 1916. године била „страшна суша", па је почетком прољећа 1917. људе почела да мучи тешка глад. Народ је по планини брао и јео више врста трава, нарочито дивљи лук, сремуш. Прота наводи како је сусретао све већи број бледих и испијених лица; Ilić 2011: 136. Потресну слику изгладнелих оставио је др Ристо Јеремић, затвореник у Зеници: „Глад нас је морила од јутра до мрака. Та глад била је неко тешко, болно осећање које ја не умем да опишем, иза оброка смо били гладнији, раздраженији него пре њега. Та храна готово без хранљивости и топлоте, показала је за кратко време све своје последице. Људи почеше да вену из дана у дан, и да се суше као сухо грање. Заређаше боловања, људи падају као снопље, нарочито обични кажњеници, који су многобројно подлегли, иако су имали двоструко већи оброк хлеба него ми. Гледао сам како људи једу траву, преврћу смеће"; Јеремић 1921: 129–134.

[60] *Вјесник*, год. VIII, бр. 6, 1. мај 1918, 84.

[61] АМД, Несређена грађа 1908–1914, Епархијски црквени суд у Сарајеву, бр. 3/1917.

[62] АМД, Несређена грађа 1908–1914, Епархијски управни и просвјетни савјет у Сарајеву, бр. 149/1918.

[63] АМД, Несређена грађа 1908–1914, Велики управни и просвјетни савјет у Сарајеву, бр. 362/1918.

[64] Милошевић 2016: 195–196.

рата у широку акцију слања дјеце из глађу најугроженијих дијелова покрајина на прехрану преко Саве у богатије дијелове Монархије[65], док је Велики управни и просвјетни савјет у Сарајеву тражио од парохијског свештенства да поради на томе да се што више дјеце смјести на сигурно.[66] Земаљска влада је акцију сматрала резултатом приватне иницијативе, а с обзиром на то да је имала хуманитарни карактер, влада је потпомагала тако да је олакшавала транспорт дјеце бесплатном вожњом на жељезници.[67] Почетком љета 1918. године на прехрани се широм Аустроугарске, посебно у Хрватској и Славонији, налазило око 10.000 српске дјеце из Босне и Херцеговине, а претпостављало се да је било још приближно 1.500 мјеста за удомљавање сиромашне и изгладњеле дјеце.[68] Митрополит дабробосански поновио је средином 1918. године позив парохијама и црквено-школским општинама да ураде што је могуће више у циљу прикупљања новца ради куповине одјеће и обуће за дјецу на прехрани.[69] Према неким процјенама, током рата је на прехрану било смјештено 12.270 дјеце из Босне и Херцеговине.[70] Продужењем рата и све већом кризом ратне привреде повећавала се потреба за металима, што је Земаљску владу навело да изда уредбу о потраживању црквених звона у ратне сврхе. Изузетак су представљала звона од великог умјетничког и историјског значаја чију су вриједност установљавали стручњаци Земаљског музеја у Сарајеву.[71] Митрополит Летица је подсјетио свештенство и народ да је до доласка аустроугарских власти мало која православна црква у земљи имала звоно, „па је право да се једној таквој хришћански просвјећеној и правдољубивој управи стави на расположење у случају потребе све, чега се посјед истој управи захвалити имаде".[72]

Српска Црква је са радошћу и великим надама дочекала ослобођење које је донијела српска војска.[73] Митрополит Летица позвао је свештенство и народ концем 1918. године, а „поводом изненадног преокрета у јавно политичком животу (...), који је донио нама Јужним Словенима одавно жудно ишчекивану политичку самосталност, независност и слободу", истичући дужност хришћанске љубави спрам ближњих, да се у вријеме настанка југословенске државе клоне свађе, неспоразума и изазивања других, посебно као освете за раније учињене увреде, уједно чувајући и поштујући туђу имовину.[74] Поводом проглашења Краљевине СХС у православним храмовима широм Босне и Херцеговине служена су свечана богослужења у част краља Петра и регента Александра Карађорђевића. У Сарајеву је 5. децембра 1918. године, поводом проглашења Краљевине СХС, митрополит Евгеније Летица поздравио „храбру и витешку" српску војску која је дошла у Босну и Херцеговину како

65 *Ibid*, 186–191.
66 *Вјесник*, год. VIII, бр. 2, 1. фебруар 1918, 25–26; *Ibid*, год. VIII, бр. 3, 1. март 1918, 39–40.
67 АСАНУК, Велики управни и просвјетни савјет у Сарајеву, бр. 57/1918.
68 АМД, Несређена грађа 1908–1914, Велики управни и просвјетни савјет у Сарајеву, бр. 219/1918.
69 Милошевић 2016: 191.
70 АСАНУК, Велики управни и просвјетни савјет у Сарајеву, бр. 320/1918.
71 *Glasnik zakona i naredaba za Bosnu i Hercegovinu – 1918. godina* 1919, 61–62.
72 *Вјесник*, год. VII, бр. 4, 1. октобар 1917, 55–58.
73 Детаљније код: Милошевић 2020.
74 *Вјесник*, год. VIII, бр. 14, 1. новембар 1918, 209–211.

би одржавала потребан ред и гарантовала сигурност грађана.[75] Летица „у најдубљем страхопоштовању" поздравља Александра Карађорђевића, уз изјаву „најискреније поданичке вјерности, непоколебљиве оданости и сталне привржености".[76] Летица је замолио нове народне власти да поведу рачуна о интересима православног свештенства, предложивши да држава материјално помогне Цркву, а „црква ће као протуслугу, благословити Народну владу и благотворено је помагати на јачању јединства свих јужнословенских народа".[77]

Дабробосанском митрополиту Летици послије ослобођења приговарано је да је током рата исказао пренаглашену сервилност окупатору и лоше држање према осуђеним или затвореним свештеницима и њиховим породицама. Полиција је извршила претрес у митрополитовим просторијама гдје је пронађено више предмета на којима су се налазили ликови аустроугарских и њемачких владара. Штампа је пренијела како је резултат преметачине био „поражавајући" и „срамотан".[78] Часопис *Српска црква* је опомињао: „Наша је црквена бирократија била већим дијелом на страни непријатеља. Од назад два-три деценија представници наше цркве уваживши онај познати принцип безусловног покоравања завојевачу стварали су од наше цркве бирократску организацију".[79] Свештеничка скупштина у Сарајеву је 14. јуна 1920. године затражила његову смјену, што је Летица прихватио правдајући оставку здравственим разлозима. Своју донедавну политичку оријентацију Летица је објашњавао хришћанском догмом по којој је свака власт од Бога дата па јој се сваки поданик мора покоравати.[80] Пензионисан је указом краља 4. августа 1920. године, а за администратора Дабробосанске митрополије постављен је Петар Зимоњић.[81]

Новосадска *Застава* објашњавала је Летичину оставку као посљедицу притиска „штампе, јавног мишљења и гласа свештенства због аустрофилства". Летичин положај поређен је са ситуацијом у којој се налазио Мирон Николић, епископ пакрачки, за кога се наводи: „Кад већ нема образа да повуче сам конзеквенције, као што је Летица учинио, треба га безобзирно протерати с владичије и стрпати у Пакру или Ораховицу, да грешник испашта за политичка неваљалства и увреде, које је нанео родољубивом српском свештенству".[82]

Летица се 1920. године повукао у пензију. Живео је у манастиру Раваници у Врднику. Умро је 20. септембра 1933. године у Суњи. Часопис *Братство* поводом Летичине смрти наводи како „независно од његових политичких погледа који су били у супротности са ставом наших националних политичара и независно од његових црквено-политичких одступања, митрополит Евгеније заузима значајно мјесто у нашој црквено-политичкој историји".[83]

---

75 Dujmović 2009: 122.
76 *Вјесник*, год. VIII, бр. 15, 1. децембар 1918, 225.
77 Пејић 2005: 180.
78 *Српска ријеч*, бр. 112, 10. јун 1920.
79 Маџар, Папић 2005: 173.
80 Dujmović 2009: 126.
81 Радић, Исић 2014: 19.
82 *Застава*, бр. 141, 25. јун 1920.
83 *Братство*, год. IX, бр. 12, 1933, 191–192.

Необљављени извори:

Архив Босне и Херцеговине, Сарајево (АБиХ), Заједничко министарство финансија (ЗМФ); Земаљска влада (ЗВ).

Архив Митрополије добробосанске, Сарајево (АМД), Несређена грађа 1908–1914.

Архив Српске академија наука и умјетности (АСАНУК), Сремски Карловци, Велики управни и просвјетни савјет у Сарајеву.

Архив Српске Православне Цркве (АСПЦ), Београд, Дигитализована грађа. Митрополија Зворничко-тузланска уочи и за вријеме Првог свјетског рата (1891–1918).

Објављени извори:

Јевтић, Б. *Сарајевски атентат: сећања и утисци*, Сарајево: Штампарија Петра Н. Гаковића, 1924.

Српска православна црква у Првом светском рату (1914–1918): одабрана документа, Београд: Архив Српске Православне Цркве, 2014.

Glasnik zakona i naredaba za Bosnu i Hercegovinu – godina 1916, Sarajevo 1917.

Glasnik zakona i naredaba za Bosnu i Hercegovinu – godina 1918, Sarajevo 1919.

Ilić, M. *Opraštanje sa životom jajačkog paroha*, Banja Luka, Jajce: Nezavisni univerzitet – Društvo za zaštitu kulturno-povjesnih i prirodnih vrijednosti, 2011.

Литература:

Божић, Ј. „Демолирање зграда у антисрпским демонстрацијама у Сарајеву након атентата 28. јуна 1914", *Гласник Удружења архивских радника Републике Српске*, бр. 12, 2020, 129–171.

Вуковић, С. *Српски јерарси, од деветог до двадесетог века*, Београд–Подгорица–Крагујевац: Евро–Унирекс–Каленић, 1996.

Јеремић, Р. „Светле успомене из мрачних дана", *Просвета, народни алманах*, 1921, 129–134.

Казимировић, М. Хаутман, Х. *Крвави траг Великог рата. Злочини Аустроугарске и њених савезника 1914–1918. у светлу аустријских докумената*, Нови Сад: Прометеј, 2015.

Мацар, Б. Папић, М. *Политика и Српска православна црква 1878–1945*, Бања Лука: Српско просвјетно и културно друштво Просвјета, 2005.

Микавица, Д. Васин, Г. Нинковић, Н. *Пречански Срби у Великом рату 1914–1918*, Нови Сад: Прометеј, 2018.

Милошевић, Б. *Босна и Херцеговина у вријеме настанка Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца 1918–1919. године*, Андрићград–Вишеград: Андрићев институт, 2020.

_____. *Српска православна црква у Босни и Херцеговини у Првом свјетском рату*, Андрићград–Вишеград: Андрићев институт, 2016.

Пејић, Р. *Идеја о југословенском заједништву у Босни и Херцеговини*, Источно Сарајево: Завод за уџбенике и наставна средства, 2005.

Пузовић, П. „Улога свештенства у Балканским ратовима", *Богословље*, бр. 1, 2013, 93–111.

_____. *Страдање свештеника Српске православне цркве у Босни и Херцеговини током Првог светског рата*, Зборник радова: Православни свет и Први светски рат, Београд, 2015, 141–160.

Радић, Р. Исић, М. *Српска црква у Великом рату 1914–1918*, Београд–Гацко: Филип Вишњић – СПКД Просвјета, 2014.

Споменица Епархије Захумско-херцеговачке 1918–1928, Ниш: Епархијска управа, 1928.

Ћоровић, В. *Црна књига. Патње Срба Босне и Херцеговине за вријеме свјетског рата 1914–1918. године*, Бања Лука – Стари Бановци: Ризница духовног блага – Бернар, 2014.

Шовљаков, М. „Однос Великог управног и просвјетног савјета према положају православних свештеника и учитеља у Босни и Херцеговини током 1914–1918. године", *Гласник Удружења архивских радника Републике Српске*, бр. 9, 2017, 139–165.

Dujmović, S. „Srpska pravoslavna crkva u Bosni i Hercegovini i stvaranje nove države (Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca) 1918. Godine", *Historijska traganja*, br. 3, 2009, 121–136.

Kapidžić, H. „Previranja u austro-ugarskoj politici u Bosni i Hercegovini 1912. godine", *Glasnik Arhiva i Društva arhivista Bosne i Hercegovine*, god. I, 1961, 223–249.

Mikić, Đ. *Austrogarska ratna politika u Bosni i Hercegovini 1914–1918*, Banjaluka: NUBL, 2011.

Штампа:

Браник, Нови Сад (1914).

Братство, Сарајево (1933).

Вјесник, Сарајево (1917, 1918).

Гласник Срйске йравославне йаӣријаршије, Београд (1933).

Застава, орган радикалне странке, Нови Сад (1920).

Истина, Сарајево (1914).

Исӣочник, Сарајево (1900, 1901, 1908).

Novosti, Zagreb (1914).

Оӣаџбина, Бања Лука (1908).

Пијемонт, Београд (1914).

Политика, Београд (1914).

Правда, Београд (1933).

Sarajevski list, Sarajevo (1914, 1915).

Српска ријеч, Сарајево (1920).

Српска црква, Сарајево (1919).

Срйски Сион, Нови Сад (1900).

Трговински гласник, Београд (1914).

BORIVOJE MILOŠEVIĆ
University of Banja Luka, Faculty of Philosophy

THE BISHOP OF DABRO-BOSNIA EVGENIJE LETICA IN THE FIRST WORLD WAR

Summary

The bishop Evgenije Letica (1858–1933) is an unusually interesting and controversial historical figure who marked the beginning of the 20th century in the history of the Serbian Orthodox Church in Bosnia and Herzegovina. In 1900, he became the bishop in the newly established Diocese of Banja Luka and Bihac, laying the foundations for a rich and well-organized area of the church. After the death of Nikolaj Mandic, he was transferred from Banja Luka to Sarajevo to the position of the Metropolitan of Dabro-Bosnia, where he was at the beginning of the war in 1914. During the First World War, he tried to balance between the demands of the Austro-Hungarian authorities that the church maximally supported the war efforts of the monarchy in the war against Serbia and, on the other hand, general national interests and the interests of the church and the protection of the Serbian population. The Serbian Church welcomed the end of the war, the liberation and unification brought by the Serbian army with joy. Nevertheless, the pronounced Austrophilism and servile attitude towards the occupier, who during the war dealt cruelly with the Orthodox Church and the clergy in Bosnia and Herzegovina, put Letica into a very unpleasant position after the liberation. Under pressure from a part of the Serbian public, especially the press, he was forced to resign from his position in 1920.

Keywords: Evgenije Letica, Bosnia and Herzegovina, Serbian Orthodox Church, First World War, Dabro-Bosnian Metropolitanate, Austro-Hungary.

ИВИЦА ЧАИРОВИЋ
Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет
chivica@gmail.com

УДК: *821.163.41.09 Велимировић Н.*
271.222(497.11)-726.1-36:929 Велимировић Н.

МОЈ ПУТ У ЕНГЛЕСКУ: ДНЕВНИК ИЗ ЕНГЛЕСКЕ ПРОТЕ ЉУБИСАВА Д. ПОПОВИЋА КАО ИСТОРИЈСКИ ИЗВОР – ДОПРИНОС У ОПИСУ ОДНОСА СРБИЈЕ И ВЕЛИКЕ БРИТАНИЈЕ ПОСЛЕ ПРВОГ СВЕТСКОГ РАТА

Сажетак: Спис *Мој ӣуӣ у Енӣлеску: Дневник из Енӣлеске* проте Љубисава Д. Поповића, настао је као плод дипломатске мисије Светог владике Николаја Велимировића у Лондону с краја 1919. и почетком 1920. године. *У Дневнику* су описани догађаји у којима је Свети владика Николај учествовао у Лондону, непосредно – из пера његовог пратиоца и личног секретара тада протођакона Љубисава Поповића. Поред главних догађаја и описа односа српског јерарха са енглеским клирицима, дипломатама, политичарима, интелектуалцима и тадашњом аристократијом, у дневнику је аутор изразио своја осећања и импресије животом у Енглеској те је различите сцене из живота упоређивао са онима у својој отаџбини. Циљ овог чланка јесте да овај јединствени и недавно пронађени дневник буде приказан широј јавности, затим да буду систематизовани догађаји из Лондона у којима учествује Свети владика Николај, те – на крају – да се закључи каква је била дипломатска улога Светог владике Николаја у Енглеској на самом завршетку Мировне конференције у Паризу (1919–1920).

Кључне речи: Свети владика Николај (Велимировић), Енглеска, Лондон, Први светски рат, Мировна конференција у Паризу (1919–1920).

1. Увод

Новооткривени историјски извор *Мој ӣуӣ у Енӣлеску: Дневник из Енӣлеске*, који осветљава делатност епископа Николаја (Велимировића), јесте извор првог реда и може да допринесе српској историјској науци о Првом светском рату, мисији Српске Православне Цркве у Лондону, о току Париске мировне конференције и о односу српске православне и англиканске јерархије. То је уједно и допринос учесника у тим догађајима, односно сведока делатности Светог Николаја Охридског и Жичког. Тај сведок је био неко кога историографија није приметила, али који је за будућа поколења оставио неизбрисив траг о особинама, можда и најбитније, личности за историју Српске Православне Цркве у периоду између два светска рата – Светог Николаја (Велимировића). Као сведок свих догађаја, поред главних личности, учествовао је у креирању многих важних одлука у Српској Цркви и држави, тако да може да се истакне да су дневници протојереја Љубисава Д. Поповића примарни извори за црквену историју тог периода.

Спис *Мој ӣуӣ у Енӣлеску* је дневнички запис о путовању у Лондон, по први пут

објављен као додатак монографије о Љубисаву Д. Поповићу,[1] уз прилоге који мемоарски пише овај свештеник: *Путовање у Русију на прославу тристагодишњице владавине Романових*,[2] *Албанска Голгота*;[3] *Друго путовање у Француску 1917. и 1918. године*.[4] Тадашњи пратилац Светог владике Николаја, протођакон Љубисав Поповић је детаљно водио дневник у којем је уредно уписивао све активности епископа Николаја у Енглеској. Љубисав Поповић, као лични секретар и пратилац владике Николаја у Лондону крајем 1919. године, своје импресије о главном граду Енглеске изнео је поред дневника и у свом писму од 1/14. децембра 1919. године извесном Жики (вероватно рођаку или пријатељу).[5]

2. Британска јавност о српском питању на Балкану 1914. године

Тада протођакон Љубисав Д. Поповић почиње свој дневник из Лондона (1920) осврtом на Сарајевски атентат, уз констатацију да је овај догађај био веома значајан за целу Европу; доказ је и то што је – поред свих – и британска штампа помно пратила дешавања на балканским просторима баш од тог тренутка. Управо због те чињенице врло је важно како је тај догађај одјекнуо у светској, а посебно у енглеској јавности, нарочито у контексту приближавања Српске Православне и Англиканске Цркве, односно у контексту упознавања Енглеза са малом балканском земљом – Србијом.

После историјских чињеница о односу Енглеске и Србије, анализа овог дневничког записа ићи ће у смеру објашњавања односа Српске Православне и Англиканске Цркве, са посебним осврtом на деловање епископа др Николаја (Велимировића) у Енглеској, пошто је он био кључни човек Српске Православне Цркве у тим односима. У тим оквирима ће посебно бити објашњена његова дипломатска мисија у Лондону, у којој је учествовао и протођакон Љубисав Поповић. *The Times*, *The Morning Post*, *The Pall Mall Gazette*, *The Standard*, као најутицајнији, али и други, мањи листови и новине, веома брзо су после Принциповог пуцња преокренули причу која се у Европи наметнула тих дана: *да је атентат смишљен у Београду*. Писало се у енглеским дневним и недељним издањима о аустроугарско-српским односима са више аналитике, доносећи велики број чињеница са лица места. Дакле, британска штампа и јавност биле су сумњичаве према добрим намерама Беча, а Сарајевски атентат су дефинисале као криминалну лудост и нису оптужиле за овај злочин цео српски народ. Поред тога, у штампи су се појавиле отворене идеје, и чак упозорења да Беч никако не сме да покуша да наруши мир у Европи и угрози суверенитет Србије.[6] Каква је била дипломатија Велике Британије пред Први светски

[1] Чаировић, Тодоровић 2019: 225–258.
[2] *Ibid*. 193–198.
[3] *Ibid*. 199–204.
[4] *Ibid*. 205–223.
[5] *Ibid*. 95–97.
[6] У периоду пре Сарајевског атентата десио се један немио догађај. Јеромонаха Николаја (Велимировића), који је био на путу за Загреб где је кренуо на прославу сто година од рођења Петра Петровића Његоша, аустријске власти су скинуле са воза и вратиле у Србију, а по казивању самог Николаја – то се десило зато што је још 1912. године одржао ватрен говор на прослави десетогодишњице *Просвјете*.

рат у односу на Србију? Новинар из *The Times*-а Хенри Викам Стид нагласио је да ако Беч започне рат, без доказа у личну умешаност српских држављана у Сарајевски атентат, постаће агресор и искључиви кривац за рат. Међутим, обавештења која су у јулу 1914. године долазила у Лондон преко немачког посланика у британској престоници Лихновског,[7] затим преко Париза, Рима и Петрограда, убрзала су дипломатске напоре представника Велике Британије да својим утицајем покушају да уразуме аустроугарску страну да ублажи захтеве, како би се избегао шири сукоб, а судбина Србије била је у другом плану. Непознавање српског народа и историје био је један од врло битних фактора за учешће Велике Британије у овом сукобу, а то је умногоме променио епископ др Николај.

Британски министар спољних послова Едвард Грej је после читања аустроугарског ултиматума Србији од 24. јула 1914. године записао да је то најужаснији документ који је упућен једној независној држави од стране друге. Истог дана је са текстом ултиматума упознао чланове британске владе. У датим околностима, Едвард Грej је апеловао на Немачку, Француску и Италију да ублаже захтеве и укажу на могућ рат, те није могао да прихвати идеје немачког амбасадора Лихновског о ограниченом локалном рату између Аустроугарске и Србије. У тим тренуцима, Велика Британија је била по страни, што је тумачено као неодлучност, зато што су постојала мишљења да се криза не сме проширити. Велика Британија је напокон реаговала када је Немачка повредила неутралност Белгије и Луксембурга почетком августа 1914. године, и тако је тада напуштена идеја о неутралности. Радојевић и Димић добро указују на чињеницу да Велика Британија није имала интерес у Србији, те да би британско мњење осудило било какво мешање у сукобе, те не би то радило због ове мале балканске земље.[8] Евидентно је да је Енглеска желела мир у Европи и да је била фактор стабилности у сукобима између Немачке, Аустроугарске, Србије и осталих земаља почетком XX века.

У том кључном тренутку за упознавање енглеске јавности са дешавањима на Балкану, Николај Велимировић објављује дело *Српска трагедија* (*Serbia's Tragedy*) у Лондону на 80 страна. Предговор овом делу – које је у ствари проширено Велимировићево предавање одржано на Бирмингенском универзитету – написао је 1915. године Е. А. Сонеnмајн. Било је то прво предавање којим је Николај отпочео промоцију српског питања на тлу Велике Британије. Оцена је да је то предавање допринело да се Британци упознају са националним идејама српског народа кроз историју. У оквиру политичких тежњи, ипак је на британско мњење утицала Велимировићева идеја да је после израиљског народа, једино српски народ са толико трагичном историјском судбином, јер је читава српска историја једна велика трагедија.[9]

У Лондону је у току Првог светског рата југословенска дипломатија била веома активна. Сарадња са енглеским интелектуалцима и професорима била је усмерена ка упознавању енглеске јавности са дешавањима на Балкану. Уз то је око 300 деце из српских основних и средњих школа доведено да наставе своје школовање, а међу

[7] Гаћиновић 2019: 99–113.
[8] Радојевић, Димић 2014: 54.
[9] Јанковић 2003: 627–628.

њима је било чак и монаха. Инспектор Министарства просвете задужен за координацију ђака избеглица и енглеских просветних институција био је проф. др Павле Поповић, потоњи ректор Универзитета у Београду. Циљ писања српских интелектуалаца у Великој Британији био је да се пише о српском питању на публицистички начин, али са научном потком, а посебан акценат стављен је на оне Србе који су у историји били у добрим односима са Енглезима (Доситеј Обрадовић, Лаза Костић и други) и о савременом ратном стању у српским пределима. Зато је, на пример, Павле Поповић многа своја предавања, која ће касније бити и штампана, припремао читајући књиге из лондонске библиотеке.[10] Срби су на почетку рата били лоше прихваћени на Западу, али после победе на Церу ствар се мењала из дана у дана, јер су западни савезници упознавали српско јунаштво и скромност. Тако је постепено Србија на Западу сматрана за савезника. У промоцији идеје о словенском идеализму Поповића је подржао др Николај (Велимировић).

Из дневника *Мој пут у Енглеску* као историјског извора закључује се да је епископ Николај (Велимировић) био у дипломатској мисији и да се трудио да упозна британску и светску јавност са српским питањем у Првом светском рату, а затим и да све црквене послове у Лондону реализује на најбољи могући начин. Епископ Николај је писао чланке за новине и часописе, припремао предавања током боравка у Енглеској, разговарао са политичарима и новинарима, а ђакон Љуба Поповић је био задужен за административне послове и припрему дешавања. Двочлана делегација Српске Православне Цркве успешно је радила на спољнополитичким и црквеним пољима у Лондону, а за то је најбољи доказ дневник који је водио сведок свих догађаја протођакон Љубисав Поповић, и то је највећи допринос расветљавању ангажованости епископа Николаја у послератним годинама у иностраним мисијама.

3. Дипломатска мисија епископа Николаја у Лондону у децембру 1919, односно јануару 1920. године[11]

По завршетку Првог светског рата, јеромонах др Николај (Велимировић) изабран је, 25. марта 1919. године, за епископа жичког. У тим послератним годинама, дипломатска активност Српске Цркве и новоформиране државе била је изузетно жива, па је Николај био члан бројних делегација и мисија у Атини, Цариграду, на Светој Гори, као и у Америци и Енглеској.

Како пише протођакон Поповић, неколико дана након што је делегација Српске Православне Цркве допутовала у Лондон, 18. децембра, епископ Николај је присуствовао великој духовној свечаности у Катедрали Св. Павла, одржаној у част српском народу. Уз епископа Николаја и ђакона Љубу Поповића у овом молитвословљу су учествовали руски, грчки и енглески свештеници, а благодарењу је присуствовало преко 5.000 душа. Приликом уласка у катедралу према протоколу, између редова, који су формирала по двојица свештеника обучених у одежде, ушао је

[10] Čairović 2022: 181–202.

[11] Дипломатска мисија у овом истраживању се ослања на *Мој дневник из Лондона*, протођакона Љубисава Д. Поповића (Чаировић, Тодоровић 2019: 225–258).

са протођаконским стихаром у руци Љуба Поповић и на крају епископ Николај у пуном орнату. Његов улазак у храм објављен је са хора песмом: *Ис пола ети деспота*… Приликом благодарења за Србе, сва одговарања хор је певао на енглеском језику, али према нотама Стевана Мокрањца. На завршетку пред свим окупљенима, епископ Николај је одржао на енглеском језику проповед о српском народу, која је оставила силан утисак на присутне. Иначе, Чеда Мијатовић је у два подужа дописа у *Политици* лепо и песнички описао ову дивну и врло успелу манифестацију, као и само благодарење. Увече је у част српској делегацији уприличена вечера у једном лондонском клубу, где је било пуно интелектуалаца, тамошњих политичара, дипломата. Епископ Николај и ову прилику искористио је да говори о теми у прилог српском народу и био је предмет опште пажње.[12]

Владика Николај је тих дана, у Лондону, посетио један женски англикански манастир и присуствовао је богослужењу на коме је умољен да беседи о српском народу. Том приликом, са владиком је разговарала и сестра јерусалимског патријарха, која је дошла у Лондон у политичку мисију да моли за заштиту хришћана од покоља у Палестини. Са епископом Николајем је разговарала на енглеском језику и упознала га са тешким животом хришћанскога живља у крајевима где она живи.[13]

Српска делегација је, 28. децембра 1919, посетила Вестминстерску цркву, саставни део парламентарне зграде, где је епископ Николај произнео беседу. Сви се слажу да је ова беседа била један од најважнијих говора у току ове мисије, јер је произнета у храму Доњег дома, пред многим дипломатама и политичарима. У овој цркви се редовно, пред посланицима Доњег дома, служи молитвословље пред почетак скупштинских седница. После завршене молитве, епископ Николај је произнео ванредну беседу, у којој је истакао све што је требало рећи о српском питању у току Првог светског рата посланицима у најважнијој енглеској скупштини.

После овог битног појављивања епископа Николаја у Вестминстеру, српска двочлана делегација упутила се на ручак, у породичном дому др Ситона Вотсона, професора и публицисте, који је у Енглеској експерт за питања на Балкану. Пошто је боравио више пута у Србији и добро научио српски језик, био је упознат са балканским приликама. Занимљиво је да у *Дневнику* аутор истиче своје мишљење да се Вотсон, у Енглеској, увек јаче залагао за ствар Хрвата, него Срба. У *Дневнику* аутор описује овај догађај и каже да су поред двојице Срба на овом интимном ручку била још двојица гостију, не наводећи имена – *један Далматинац* и *један Енглез*. Овај ручак је био врло битан за српску делегацију, јер је присутни Енглез био члан енглеске делегације на Мировној конференцији у Паризу, тако да је владика Николај имао могућност да овог члана енглеске делегације увери у нужност решавања свих проблема на Балкану. Тих дана, овај Енглез је боравио у Лондону, те је др Вотсон и њега позвао на ручак. Сведочећи у *Дневнику*, ђакон Љуба Поповић је нагласио да су се за време ручка водили уопштени и разнолики разговори, из којих је се лако дало закључити да је овај Енглез пријатељ нашег народа. Том приликом је причао о околностима и раду Мировне конференције, а посебно се осврнуо на чињеницу да су

[12] Чаировић, Тодоровић 2019: 234–235.
[13] *Ibid*. 236.

Мађари на конференцији развили јаку акцију и – чак – агитацију против Срба и Румуна. У тим послератним годинама, Мађари су оптуживали Србе и Румуне да они на својој територији прогоне народ мађарске народности, посебно протестантске вероисповести. Ђакон Љуба је коментарисао ове наводе у свом *Дневнику* тако што је мислио да би то Енглезе као протестанте могло да разбесни те би се они подигли против Срба и Румуна као православаца. Чак је, како каже овај неименовани у *Дневнику* Енглез, против ових – тобоже – прогона била поднета *интерпелација у Мађарском парламенту*. Ова акција Мађара остала је – ипак – безуспешна на Конференцији у Паризу.[14] Ово је занимљив детаљ који доноси аутор *Дневника* и указује на комплексност проблема приликом стварања нове државе – Краљевине СХС, односно Краљевине Југославије.

Дан после ручка код др Вотсона, српска делегација је боравила у посети Лондонском епископу, Артуру Винингтону Инграму,[15] где су у његовом стану ручали у друштву епископа, његове супруге, сестре и секретарице. Епископ Артур је био заговорник ратних напора, јер је овај рат видео као велики *крсташки поход за одбрану слабих од јаких* и на сваком месту је говорио о немачким зверствима. Иако је био свештеник, језик који је користио о немачком народу био је на ивици ксенофобије. Говорио је у корист регрутације, а у самом рату је подстицао своје млађе свештенство да размисли о пријављивању за борце добровољце. Од 1901. године, он је био капелан у Лондонској стрељачкој бригади и Лондонским краљевским поморским добровољцима, посетио је трупе на Западном фронту и Солуну.[16] Депеша фелдмаршала Френча приказује посету епископа лондонског Артура Винингтона Ингрема Западном фронту и наглашава се да је он неколико пута богослужио практично под гранатирањем и нико није могао да га спречи да обавља своју службу, под ватром из пушака, у рову.[17] Таква очигледна ревност и позивање на патриотизам ојачали су његову репутацију тако да је добио надимак *народни епископ* и са таквим угледом дочекао је епископа Николаја из Србије. Како пише аутор *Дневника*, приликом одласка владике Николаја, пре поздрава, лондонски епископ је клекао пред њим и затражио је благослов; а када га је добио, то исто је учинио и Николај пред лондонским епископом.[18] На тај начин указали су један другоме велику част и на делу истакли хришћанску љубав према ближњем.

У новој 1920. години, 9. јануара, српска делегација је позвана на ручак код Едварда

---

[14] *Ibid*. 238–239.

[15] Артур Винингтон Ингрем био је познат као надахнути проповедник и сугестивни писац, па је вероватно био познатији и утицајнији од било ког надбискупа у Енглеској. Примери његовог убедљивог речника могу се пратити током рата у месечном издању *London Diocesan Magazine*. О рату је говорио: „Очекује нас још једна година рата, али то је Божји рат; то је рат за мир; то је рат за све оно што је битно за трајни мир, слободу, поштовање народних тежњи, међународну част и витештво према слабима" (Cf. *London Diocesan Magazine*, January, 1916); „Велика Британија се уздигла као кула из дубине и данас стоји на вишем нивоу, по мишљењу светске јавности, него што је била код Трафалгара и Ватерлоа" (Cf. *London Diocesan Magazine*, January, 1918). За свој ратни рад више пута је помињан у војним депешама, а био је одликован Великим крстом Ордена искупитеља (Грчка) и Орденом Светог Саве I степена (Србија) (Acović 2012: 595).

[16] *Oxford Dictionary of National Biography* 2004: 281.

[17] Депеша фелдмаршала Френча, *London Diocesan Magazine*, May, 1915.

[18] Чаировић, Тодоровић 2019: 239.

Ернеста Купера, градоначелника и председника општине Лондон.[19] Како каже ђакон Поповић, у *Дневнику*: *зīрада īрадоначелника достōјна Лондона, а сала достōојнија зīраде*. У овој сали су се одржавале скупштинске седнице општинског одбора. На уласку у салу делегацију је дочекао градоначелник и увео их у салу, где је – у удобним седиштима у облику амфитеатра – већ седело неколико стотина општинских одборника, свих могућих професија. Епископ Николај је све *īрисутне благōословио*, а затим је градоначелник *лēпим* говором представио Николаја присутним одборницима, те је делегацију поставио да седне на почасно место. Потом је епископ Николај одржао предавање о Србији и српском народу, затим о тегобама Србије у току Првог светског рата и о доприносу српског народа за општу ствар и за успешан завршетак светског рата. Одборници главног града Велике Британије са пажњом су саслушали српског епископа и на завршетку бурним аплаузима поздравили његову беседу. После предавања епископу и ђакону су донели *Сп̄оменицу*, у којој су се српски делегати потписали. Делегација је, затим, отишла у градоначелников стан, који је у истој згради, само на вишем спрату. Дочек у стану је био врло срдачан, посебно од стране градоначелникове супруге. На ручку је било још неколико угледних гостију. Истог дана, у 16 часова српска делегација је присуствовала Главном скупу хришћанске заједнице у Лондону, на коме је председавао лорд Кенард, а присутна је била и принцеза Викторија, рођака енглеског краља. Пред окупљенима, епископ Николај је одржао говор о циљевима хришћанске заједнице у свету, у коме је истакао шта хришћанска заједница у Лондону треба да уради за Србију.[20]

После завршеног рада на скупу хришћанске заједнице српска делегација је боравила на Лондонском универзитету, где је епископ Николај одржао јавно предавање. Уз свечану процесију епископ Николај и ђакон Поповић су ушли у универзитетску салу. Према сведочанству аутора *Дневника*, на челу процесије био је ректор Лондонског универзитета, а затим су следили редови универзитетских професора, који су били обучени у нарочите професорске тоге, у којима држе предавања пред студентима, док су на глави имали једнообразне капе од црне свиле. Ректорова капа је била опточена златним узаним ширитом, за разлику од професорских капа, које нису имале ширита. За професорима у салу су ушли епископ Николај и ђакон, а за њима други позвани гости. Сала је већ била препуна света и студената. Сви су устали, а владика Николај их је благословио. Ректор је ову свечану прилику отворио представљајући присутнима епископа Николаја, који је после уводних ректорових речи одржао предавање које је било снажно и са дубоким печатом. У току предавања присутни су често одобравали владичине тврдње и аплаудирали. Завршетак предавања је био пропраћен бурним овацијама. После владике Николаја ређали су се и други говорници: грчки посланик на Енглеском двору, лондонски свештеник који је уједно био универзитетски професор; Чеда Мијатовић, бивши српски посланик у Лондону, који је после свога пензионисања

[19] Едвард Ернест Купер (1848–1922) био је градоначелник Лондона у мандату после Првог светског рата. Изабран је за одборника одељења Корнхила 1909. године, а 1912/13. постао је управник лондонског града. Краљ Џорџ V је Купера прогласио витезом 1913. и постао је градоначелник 1919. године. Купер је певао више од 20 година у хору Катедрале Светог Павла. Био је председник Краљевске музичке академије и потпредседник Краљевског колеџа оргуљаша. Био је парохијски службеник у Сент Мајклу у Корнхилу. Током Првог светског рата ступио је у састав градске Националне гарде.

[20] Чаировић, Тодоровић 2019: 246–247.

остао да живи у Лондону; затим лондонски епископ, и на крају свештеник Доглас, који је према речима аутора *Дневника* био пријатељ српског народа и неуморни сарадник епископа Николаја за време рата у Лондону. На завршетку ове свечаности на Лондонском универзитету ректор је предао епископу Николају, као дар, једну урамљену слику (уље на платну, велики формат), оригиналан рад једног лондонског свештеника. На овој слици је, према речима писца *Дневника*, представљен моменат када епископ Николај проузноси проповед у Катедрали Св. Павла.[21]

У Храму Св. Албана, 11. јануара 1920. године, српска делегација је присуствовала велелепној служби са литијом у храму, у присуству 2.000 верника. Епископ Николај је беседио на служби. Прилог, који је на служби сакупљен и који – према записима у *Дневнику* ђакона Љубе Поповића – није био мали, понуђен је епископу Николају, али он није хтео да прими новац, а на упорне захтеве да се прилог преузме, он је замолио да се прилог пошаље руској православној заједници у Лондону као прилог. После службе српску делегацију је угостио старешина Цркве Св. Албана.[22]

Сутрадан су епископ Николај и ђакон Љуба Поповић боравили у манастиру Св. Павла, где свакодневно служи свештеник Доглас, Николајев пријатељ и сарадник. Први пут откако је српска делегација у Лондону, епископ Николај није беседио у храму. По завршетку службе умољен је да позира, како би га фотографисали, што је он – у осталим приликама – чинио нерадо или уопште није допуштао.[23]

У Оксфорду је српска делегација, 17. јануара 1920. године, посетила колеџ у коме су били смештени и у коме су се школовали српски богослови, који су за време рата избегли из Србије и наставили студије добротом енглеских просветних власти. Ученици су се веома обрадовали овој посети. Јако су се интересовали за прилике у земљи после завршетка рата. На растанку са епископом умолили су да свима њима понаособ Архијерејски Сабор Српске Цркве шаље по пет шилинга недељно за њихове личне потребе. Епископ Николај је узео на знање ову њихову молбу и обећао да ће посредовати за њихову ствар у Архијерејском Сабору. На растанку, владика је поучио ученике из Србије о њиховом раду и понашању у енглеској школи и нагласио да Црква с великом надом очекује њихов повратак у отаџбину. Опростивши се са српским ђацима, епископ Николај и ђакон Поповић посетили су још неколико оксфордских колеџа, где је владика присуствовао професорским седницама.[24]

Посетом Оксфорду била је завршена службена дипломатска мисија епископа Николаја у Енглекој 1920. године.

4. Однос српске делегације са Русима у парохији Руске Заграничне Цркве у Лондону

Руска Православна Црква своју парохију у Лондону формирала је још 1725. године, крајем XVIII века у њој је служио протојереј Андреј Самборски а почетком XIX века

[21] *Ibid*. 247.
[22] *Ibid*. 248.
[23] *Ibid*. 249.
[24] *Ibid*. 250–252.

свештеник Јаков Смирнов. Храм у Лондону Руси граде 1866. године. Парохија Руске Заграничне Цркве у Лондону основана је 1919. године.[25]

Како каже аутор дневника *Мој пут у Енглеску*, Руска црква у Лондону, после Првог светског рата, налазила се у тешком материјалном положају. Избегли Руси нису могли ни себе да издржавају, а камоли да у довољној мери помажу своју цркву. То значи да је Руска Заграничка Црква преузела парохију у Лондону. Епископ Николај је тих дана стално размишљао како би помогао руску парохију, те се досетио да позове угледне руске избеглице и виђеније Енглезе и да се са њима договори како да помогне руској парохији.

Епископ Николај је, после недељу дана проведених у Лондону, посетио руску цркву, 17. децембра, за коју аутор *Дневника* закључује да није тако велелепна као руска црква у Ници, коју је раније посетио. У храму је том приликом извршено благодарење са молебном. После три дана, 20. децембра, епископ Николај је посетио Комитет избеглих Руса у Енглеској. Састанку је присуствовао велики број Руса, свих могућих професија. Говорило се о њиховим тешкоћама у избеглиштву. Том приликом, Лука Смодлака[26] је оштро критиковао став руске емиграције. Атмосфера је била узаврела, али је епископ Николај својим говором стишао бурне реакције појединих Руса и учинио да се учесници овога скупа сви растану у најбољем расположењу, како закључује аутор *Дневника*. Сутрадан, у недељу, 21. децембра, епископ Николај и ђакон Љуба Поповић су у руској цркви присуствовали служби Божјој.[27]

Мало пре Божића, 4. јануара 1920. године, српска делегација је била у руској цркви. Свету Литургију је служио епископ Николај уз саслуживање грчког архимандрита који говори руски, једног руског свештеника и два протођакона, од којих један Рус, а други је био епископов лични секретар у овој мисији у Лондону, протођакон Љуба Поповић. Како пише у *Дневнику*, ток Литургије је био поремећен, јер се измешао грчки, руски и српски поредак, који је ђакон Љуба својом дугогодишњом ђаконском службом и искуством, ипак, довео у склад. На служби је било много, нарочито руског света. Беседио је епископ Николај на руском језику, како каже писац у *Дневнику*: *како он то зна и уме, силно и убедљиво*. Говорио је, између осталога, о руској држави, која силно пати и страда, али која је у овом страдању ојачала духовно. Затим је говорио о Руској Православној Цркви, која је сада

[25] Руска православна заграничка црква у Лондону, Храм Рођења Пресвете Богородице: https://www.russianchurchlondon.org/en/parish_history/, приступљено 12. 9. 2022.

[26] Са Луком Смодлаком, од 1912. до 1921. године, Ситон Вотсон размењује неколико писама. Cf. School of Slavonic and East European Studies (SSEES) Library, University College London Catalogue of Seton-Watson Collection – SEW/17/26/1–SEW/17/26/6 piece descriptions, SEW/17/26/3 – Luka Smodlaka, correspondence (1912–1921). Лука Смодлака написао је у периоду између два светска рата новински чланак „Др Николај Велимировић", где говори о њему као о књижевнику и мислиоцу, а не као о владици Николају, који је био духовни неимар српства. Смодлака је образложио зашто говори само о првом периоду Николајеве архијерејске службе. Тај период је био, како каже Смодлака, „прави интелектуални рад", после кога је епископ Николај „изашао из области слободне мисли". Како он наводи, касније је постао „ортодоксни епископ", док је раније, у првих десетак година свог деловања, био „најнеортодокснији теолог". Епископ Николај је рано „превршио своју кулминациону тачку, те је после тога прешао искључиво на домен хришћанске религије".

[27] *Ibid*. 243–244.

прогоњена у отаџбини, али која ће као божанска установа одолети сили и васкрснути у пуној својој слави. Позвао је избегли руски народ да не очајава у овим тешким данима, већ да се крепи молитвом вере, која ће га одржати да истраје до краја. Речима св. Јеванђеља: *Ко претрпи до краја, биће спасен*, завршио је епископ Николај своју проповед. На Божић 1920. године, делегација је присуствовала служби Божјој у руској цркви. После службе епископ Николај је позван да на Православну нову годину одслужи свету Литургију у истом храму,[28] што је он и прихватио. Писац *Дневника* наводи да је, 14. јануара, епископ Николај служио Литургију у руској цркви, где се окупило много Руса, а врло мало Срба. Из Посланства Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца сем аташеа нико није дошао; а како је ђакон Љуба написао у Дневнику: *Па ко зна да ли би и он дошао, да га на то епиской није раније упозорио*.[29] После свете службе одржан је састанак ради реорганизације Руске црквене општине, коме је присуствовао један англикански епископ из Лондона, који је, како каже аутор *Дневника*, пре неколико година дочекао митрополита београдског Димитрија, када је он за време избеглиштва долазио из Париза у Лондон. Састанак је текао глатко и постигнути су консензус и споразум око свих питања. Једино је протојерej руске цркве, ваљда незадовољан договором, одавао знаке нерасположења и напустио састанак. У *Дневнику* је ђакон Поповић забележио да је овај свештеник био незадовољан јер су се постигнутом реорганизацијом – можда – кршили неки његови лични интереси. На завршетку састанка одржао је лондонски епископ леп говор и изјавио да ће Енглеска у свему помоћи Руску цркву у Лондону.[30]

5. Однос са Англиканском Црквом

Добри односи Српске Православне и Англиканске Цркве успостављени су за време и после Првог светског рата када је Англиканска Црква – како каже писац *Дневника* – уступила неке храмове православним свештеницима и великодостојницима који су се нашли на територији Енглеске, а гостопримство је пружено и православним богословима из Србије који су били смештени на колецу код Оксфорда. Англиканска Црква је тада чак и штампала богослужбене књиге на српском језику. За добре односе две хришћанске цркве посебно је заслужан владика Николај, са две мисије у Енглеској у време и после Првог светског рата. У првој мисији, остала је забележена проповед коју је на Видовдан 1916. године произнео у великој англиканској Цркви Светог Павла у Лондону. Ова сведочења остала су забележена у *Дневнику*, а писац ових редова је вероватно чуо од Срба у Лондону са којима је разговарао да су ово кључне тачке у односима Српске и Англиканске Цркве. Може се закључити да је епископ Николај (Велимировић) био централна фигура у тим међуцрквеним односима у току и после Првог светског рата.

Како наводи протођакон Љуба Поповић, српска делегација се, неколико дана по доласку у Лондон, тачније 13. децембра 1919. године, упутила за Кентербери, где их

[28] *Ibid*. 245.
[29] *Ibid*. 250.
[30] *Ibid*. 251.

је у вечерњим сатима лично дочекао архиепископ Рандал Дејвидсон са својом супругом.[31] Дочек је, како као сведок каже Љубисав Поповић,[32] био незваничан и врло срдачан. Архиепископ Рандал Дејвидсон био је пријатељ Србије и свих малих народа који су се борили за своју слободу против надмоћнијих непријатеља.[33] Сутрадан, у недељу, српска делегација је посетила Кентерберијску саборну цркву. Како ђакон Поповић пише у *Дневнику*, на служби и свештеници и верници читају молитве тајно у себи, тако да је за време службе у храму гробна тишина. У 11 часова је у храму служена друга и свечана служба. Српска делегација је присуствовала и другој служби, на којој су – како протођакон Љуба Поповић наглашава своје импресије – песме божанствене и унисоно отпеване у храму. Био је ово – описан у *Дневнику* – дводневни боравак епископа Николаја у Кентерберију, где је он много разговарао са архиепископом. После тих разговора, српска делегација се вратила у Лондон.[34]

Епископ Николај је, 2. јануара 1920. године, заједно са ђаконом Поповићем присуствовао састанку Свештеничког удружења у Лондону, који је одржан у част епископу Николају и српској делегацији, а дискутовало се о заједничким проблемима Српске и Англиканске Цркве и њиховог свештенства. Како каже писац *Дневника*, Николајева излагања су увек била пропраћена бурним одобравањем. У једном тренутку овог састанка, било је речи – чак – и о стапању енглеске и српске цркве у једну цркву, али и о свим тешкоћама које томе стоје на путу, као и о томе како би се те тешкоће могле уклонити.[35]

Архиепископ кентерберијски Рандал Дејвидсон добро је познавао прилике на балканском фронту, тако да је у беседама и дипломатским разговорима које је водио са представницима дипломатског кора свих европских земаља много пута хвалио српског војника и српски менталитет. У Енглеској је окупљао многе српске дипломате и интелектуалце и промовисао идеју победе доброг над злим. На пример, вечерао је са Николом Пашићем 1918. године, у Лондону, како би му српски државник предао Орден Светог Саве који је архиепископу Рандалу доделила Српска Православна Црква.[36]

6. Закључак

У току ове мисије двочлана српска делегација, на челу са епископом Николајем (Велимировићем), имала је неколико кључних циљева, а то је – првенствено – упознавање целе британске јавности (Универзитет у Лондону на челу са ректором, Парламент, политичари, дипломате, новинари и сви јавни радници) са српским питањем и са проблемима малог хришћанског, православног народа на Балкану; затим

---

31 О животу архиепископа кентерберијског Рандала Томаса Дејвидсона вид. у Чаировић 2022: 504–510.

32 Чаировић, Тодоровић 2019: 232–233.

33 Архиепископ Рандал Дејвидсон се током рата дистанцирао од идеалистичког пацифизма, јер је његов став о хришћанском идеализму био такав да мора да буде праћен политичким реализамом. Он је тврдио да уз молитву и сведочење, хришћани имају дужност да размишљају и да ће мир доћи када свој ум и срце предамо неким новим и храбрим решењима (Чаировић 2022: 515).

34 Чаировић, Тодоровић 2019: 233.

35 *Ibid*. 242.

36 Чаировић 2022: 516.

зближавање Српске Православне и Англиканске Цркве (разговори са архиепископом кентерберијским, епископом лондонским, са представницима Свештеничког удружења у Лондону), а онда и помоћ свим православним верницима у Лондону, односно Енглеској – српским студентима и ђацима који су избегли у Енглеску, и руској православној дијаспори у енглеској престоници. Ово истраживање је базирано на историјском извору првог реда, односно *Дневнику*, који је свакодневно водио други човек српске делегације – протођакон Љубисав Д. Поповић, и који је недавно пронађен.

После четрдесетодневног боравка у Енглеској српска двочлана делегација напустила је, 22. јануара 1920. године, Лондон и Енглеску, тако што је возом са станице „Викторија" пошла у 11 часова пут луке како би бродом прешла на континентални део Европе. Том приликом су – како је сведок Љуба Поповић записао – епископа Николаја испратили Чеда Мијатовић, мајор Јовичић, Илија Димитријевић, Јанић, Мијат Мијатовић, госпођица Лозанић, Клинтон, свештеник Доглас, секретар архиепископа кентерберијског, Савински, Лука Смодлака и још много Руса и Енглеза. Нажалост, из посланства Краљевине СХС у Лондону никога није било на испраћају.

Око 14 часова истог дана, српска делегација се укрцала на брод „Викторија", који је, према речима ђакона Поповића, *за сат времена прешловио канал Ла Манш и стиīао с оне стране канала у Кале*. Чим су прошли рутинску пасошку контролу, епископ Николај и ђакон Поповић су ушли у воз, у коме су им места била резервисана. Пут до Париза био је пријатан због удобности у возу. Делегација је стигла у Париз у вечерњим сатима, тачније у 19[45] часова, а на станици их је сачекао Миливоје Остојић са својом супругом Коком. Овом брачном пару владика Николај је из Лондона најавио долазак телеграфски, како сведочи протођакон Љуба Поповић.[37]

Био је то завршетак једне успешне дипломатске мисије епископа Николаја (Велимировића), а захваљујући протођакону Љубисаву Поповићу остало је сведочанство које и данас може да послужи за анализу делатности, житија и мисионарског труда Светог епископа Николаја. Сви изводи из *Дневника* тада протођакона Љубисава Д. Поповића који су у овом истраживању коришћени указују на важност овог списа као примарног историјског извора и на допринос ауторових белешки на пољу историографије, јер су непосредно изнете све активности двочлане делегације која је представљала Српску Православну Цркву и борила се за српско питање у Лондону, средишту светске дипломатије. Објављивање овог списа без критичког апарата узроковало је и ово истраживање у коме је макар делимично објашњен став српске делегације, односно став Српске православне цркве о питању унутарполитичких, спољнополитичких и црквених послова после Првог светског рата. Србија је постала саставни део Југославије, Српска Православна Црква је у том периоду обновљена као Пећка патријаршија (1920), те је континуитет средњовековне и нововековне Православне Цркве на свесрпским просторима дефинисан тиме што је Српској Цркви признат ранг патријаршије, те је она, као таква, враћена у породицу православних помесних Цркава. Уз то, јерархија се тада борила да српско питање увек постоји на мапи геополитичких односа на Балкану, Европи и целом свету. Један од главних историјских извора за овакве тврдње јесте управо и дневник протођакона

[37] Чаировић, Тодоровић 2019: 256.

Љубисава Д. Поповића *Мој пут у Енглеску*, који је, захваљујући његовим потомцима, Душану и Мирјани Поповић, Александру и Јадранки Петковић, 2019. године публикован у целини.[38]

Литература:

Гаћиновић, Р. „Стварни кривци за Велики рат", *Култура полиса*, год. XVI, бр. 39, 2019, 99–113.

Званична презентација Руске православне заграничне цркве у Лондону, Храм Рођења Пресвете Богородице: https://www.russianchurchlondon.org/en/parish_history/, приступљено 12. 9. 2022.

Јанковић, М. *Свети Епископ Николај, живот, мисао и дело*, том 3, Београд: Самиздат 2003.

Поповић, Љубисав, „Мој пут у Енглеску: Дневник из Енглеске", у: И.Чаировић, М. Тодоровић, (ур.), *Служење и сведочење протојереја Љубисава Д. Поповића (1881–1966)*, Крагујевац: Каленић 2019, 225–258.

Радојевић, М. Димић, Љ. *Србија у Великом рату (1914–1918): кратка историја*, Београд: Српска књижевна задруга, Београдски форум за свет равноправних, 2014.

Чаировић, И. „Рандал Томас Дејвидсон као архиепископ кентерберијски (1903–1928)", *Теолошки погледи*, год. LV/3, 2022, 503–524. DOI: https://doi.org/10.46825/tv/20223503524

Acović, D. *Slava i čast: Odlikovanja među Srbima, Srbi među odlikovanjima*, Beograd: Službeni Glasnik, 2012.

"Arthur Winnington-Ingram", y: *Oxford Dictionary of National Biography*, Volume 29, Oxford: University Press, 2004, 281.

Chapman, M. D. Lubardić, B. (eds.), *Serbia and the Church of England the First World War and a New Ecumenism*, Palgrave Macmillan, 2022.

London Diocesan Magazine, May, 1915: Депеша фелдмаршала Френча.

London Diocesan Magazine, January, 1916.

London Diocesan Magazine, January, 1918.

School of Slavonic and East European Studies (SSEES) Library, University College London Catalogue of Seton–Watson Collection – SEW/17/26/1–SEW/17/26/6 piece descriptions, SEW/17/26/3 – Luka Smodlaka, correspondence (1912–1921).

[38] *Ibid*. 225–258.

IVICA ČAIROVIĆ
University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology

MY TRIP TO ENGLAND: THE DIARY FROM ENGLAND BY THE PRIEST LJUBISAV D. POPOVIC AS A HISTORICAL SOURCE – A CONTRIBUTION TO THE DESCRIPTION OF RELATIONS BETWEEN SERBIA AND GREAT BRITAIN AFTER THE FIRST WORLD WAR

Summary

Newly discovered historical source *My Trip to England: The Diary from England*, which sheds light on the activities of the Saint Bishop Nikolaj (Velimirovic) in London in 1919/1920, is a first-rate source and can contribute to Serbian historical science about the First World War, the mission of the Serbian Orthodox Church in London during the *Paris Peace Conference*, and about the relationship between the Serbian Orthodox and Anglican hierarchies. It is also the contribution of the participants in those events, i.e. the witnesses of the activity of the Saint Nikolaj of Ohrid and Zica, who participated in the creation of many important decisions in the Serbian Church and state, so it can be emphasized that the diaries of the archpriest Ljubisav D. Popović are the primary sources for the church history of that period. The file *My Trip to England* is a diary entry about a trip to London, published for the first time as an appendix to the monograph: Cairović, Ivica, Todorovic, Milomir, *The Service and Testimony of the Archpriest Ljubisav D. Popovic* (1881–1966) and this research is based on this diary. The activity of the two-member delegation of the Serbian Orthodox Church in London is systematized in this research into sections that talk about that diplomatic mission, about the relationship with the Anglican Church and the Russian Church Abroad, and analyze the works done by the Saint Bishop Nikolaj (Velimirović) in London during the *Peace Conferences in Paris*.

Keywords: The Saint Bishop Nikolaj (Velimirovic), England, London, World War I, Paris Peace Conference (1919–1920).

САША АНТОНИЈЕВИЋ
Епархија шумадијска,
Српска православна Црквена општина Крагујевац
antonijevicksg@gmail.com

УДК: *271.222"1918/1941"(091)*

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ПОКУШАЈИ САЗИВАЊА ВАСЕЉЕНСКОГ САБОРА У ПЕРИОДУ ИЗМЕЂУ ДВА СВЕТСКА РАТА

Сажетак: Завршетак Првог светског рата и многобројне политичке и друштвене промене које су настале у том периоду, подстакли су очекивања да ће бити сазван Васељенски сабор Цркве. У склопу тих настојања, и великих (и различитих) жеља и нада, Српска Православна Црква се истовремено суочила са великим изазовима који су пратили припреме за сазивање овог сабора. Највећа искушења су долазила у склопу тежњи Српске Православне Цркве да се приликом припрема и сазивања Сабора сачувају јединство Цркве и њен канонски поредак. У овом раду осветљавају се тадашњи замршени међуцрквени односи и до сада непозната настојања српске јерархије да се сви ови изазови превазиђу, а да се истовремено сачувају како општецрквени интереси, тако и српски и руски црквени и национални интереси.

Кључне речи: Српска Православна Црква, сазивање Васељенског сабора, владика Николај (Велимировић).

1. Увод

О сазивању Васељенског сабора код нас је доста писано.[1] То је постала актуелна тема у Православној Цркви после Великог рата, а покушајима да се у међуратном периоду сазове овакав сабор посебну пажњу је посветила Радмила Радић.[2] Карактеристично је да је у радовима о овом међуратном периоду добро истражено питање Свеправославног конгреса у Цариграду 1923. године. Као допуна томе, у овом раду доносе се резултати истраживања питања Свеправославне конференције у манастиру Ватопеду 1930. године, те покушава да се пружи општија слика улоге Српске Православне Цркве у настојањима да се продуби јединство Цркве у том периоду.

2. Српска Православна Црква и покушаји сазивања Васељенског сабора у међуратном периоду, историјски преглед

Српска Православна Црква је одмах по завршетку Великог рата почела да ради на ближим контактима са сестринским црквама. Већ у пролеће 1920. године у Атину

[1] Као примере наводимо: Гранић 1937: 33–39; Поповић 2015: 272–287.
[2] Радић 2007: 63–101.

и Цариград послала је своју делегацију како би се покренула питања која су је тада мучила, а била су општехришћанског карактера. Ову делегацију је предводио епископ Николај Велимировић.

Првих послератних година у Српској Цркви била је видна жеља (и потреба) да се сазове Васељенски сабор. Већ у јесен 1921. године Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве наложио је Светом Архијерејском Синоду да проучи могућност сазивања Васељенског сабора, и то у Краљевини СХС.[3] Таквих размишљања било је и у току 1922, а већ 1923. године у Цариграду је сазван Свеправославни конгрес на позив цариградског патријарха Мелетија IV. Позиву су се одазвали Цариградска, Српска, Румунска, Грчка и Кипарска Црква. Руска Црква није имала своју званичну делегацију, али су били присутни митрополит кишењевски Анастасије (митрополит Руске Заграничне Цркве од 1936. до 1964. године), и Александар,[4] руски архиепископ у Америци.[5]

На Свеправославном конгресу 1923. године Српску Цркву су представљали митрополит Гаврило Дожић и чувени научник Милутин Миланковић. Митрополит Гаврило (од 1938. до 1950. године патријарх српски) је у име Српске Цркве поздравио иницијативу патријарха Мелетија за окупљање делегација православних цркава.[6] На овом окупљању члан делегације Румунске Цркве предложио је да се при цариградском трону *установи стална делегација, као орган сталне везе* између аутокефалних православних цркава, што је цариградски патријарх здушно подржао.[7]

Свеправославна конференција је донела читав низ одлука, али је на крају у дело делимично спроведена једино одлука о промени календара, и то само у неколико аутокефалних цркава. Патријарх Мелетије се повукао са цариградског трона, и уследило је неколико тешких година за Цариградску патријаршију.

Ток овог скупа, и његово *прихватање* у православном свету, утицао је да Српска Црква у даљим припремама за Васељенски сабор наступа *смишљено и опрезно*.[8] Зато је поводом сазивања Васељенског сабора Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве одлучио 1924. године да је потребно прво сазвати прелиминарне конференције на којима би делегати свих аутокефалних цркава постигли сагласност око свега што се тицало сазивања црквеног сабора.

У међувремену, након победе Турске у рату са Грчком, прогона Грка из Мале Азије, завршетка окупације Цариграда од стране савезника у јесен 1923. године, и повратка Турака у Цариград, за Цариградску патријаршију је наступило тешко доба. Турци су уценом натерали Грке да на цариградском трону направе промену. И наредних година је долазило до немира,[9] великих проблема на Фанару, прогона,

[3] Пиперковић 1931: 100–101.

[4] Статус овог архијереја у Америци (па и морал) био је веома упитан.

[5] Ови руски незванични представници напустили су Конгрес пре његовог завршетка.

[6] „Свеправославни конгрес у Цариграду и донесене одлуке на њему", *Весник Српске цркве* XXVIII (март–август 1923), 18.

[7] *Ibid*. 21.

[8] Пиперковић 1931: 101.

[9] Архив Југославије, Београд, Министарство вера, 69–10–23, Извештај делегата Краљевине СХС у Цариграду упућен Министарству спољних послова Краљевине СХС. Турци су организовали упад на

болести и брзе смрти цариградских патријараха,[10] али и њихове немогућности да се адекватно снађу у наметнутим неприликама. Дакле, Цариград и тамошњи патријарх, у месту столовања првог међу једнакима међу патријарсима, нису били кадри да иницирају и организују неко свеправославно саборовање.

Избором Фотија II за цариградског патријарха 1929. године, стекли су се услови за поновни покушај свеправославног окупљања. Тако је у манастиру Ватопеду на Светој Гори 1930. године сазвана Припремна свеправославна конференција, која је имала за циљ припрему сазивања Свеправославног просинода. На празник Педесетнице (8. јуна) 1930. окупили су се по два делегата следећих цркава: Цариградске, Александријске, Антиохијске, Јерусалимске, Српске, Румунске, Грчке и Пољске, а Кипарску је заступао Цариград. Српску Православну Цркву су представљали епископи охридски Николај и тимочки Емилијан.[11]

Приликом сазивања овог скупа, Цариград је његово сазивање правдао потребом да се испитају и установе питања која је требало расправити на очекиваном црквеном сабору. Као најбитнија питања Цариград је видео питање календара и пасхалије.[12]

На овој конференцији су утврђене и теме за будући Просинод. Међутим, српски делегати – епископи охридски Николај и тимочки Емилијан, сведочили су да је ово окупљање најпре било осмишљено у грчким нецрквеним круговима.[13]

Убрзо после Ватопедске конференције цариградски патријарх Фотије је 1931. године покушао да закаже свеправославно окупљање у Просиноду за недељу Педесетнице 1932. године.[14] Како би се ближе упознала са плановима Цариграда, Српска Црква је послала делегацију у Цариград. Српски делегати су обавештени да је ово окупљање планирано ради разматрања одређених питања, а не ради доношења одлука, па су делегати предложили Београду да узме учешћа на њему, без обзира на то да ли би учествовала и делегација Руске Цркве. Српска Црква је зато прихватила да буде заступљена у Ватопеду, и о томе је обавестила Цариград почетком фебруара 1932. године.

Дакле, Свети Архијерејски Синод Српске Цркве био је вољан да пошаље делегате у манастир Ватопед, али се, по већ устаљеној пракси у Српској Цркви, обратио свим српским епархијским архијерејима за мишљење. По добијању њихових

Фанар, па чак и на седнице Светог Синода, православних али потурчених Грка из централног дела Мале Азије, и изазивања константних нереда и хаоса. Радић 2007: 92–93.

10 Погледај више у Радић 2007: 93–95.

11 Архив Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве (у даљем тексту АСин.), Београд, Допис Светог Синода Министру иностраних послова Краљевине Југославије, Син. бр. 1307 од 12. маја 1930. године. Као делегат био је изабран и митрополит црногорско-приморски Гаврило, међутим, он је своје учешће отказао због здравствених разлога. АСин. Телеграм митрополита црногорско-приморског Гаврила упућен са Цетиња Светом Синоду 13. маја 1930. године.

12 АСин. Допис цариградског патријарха Фотија бр. 823 од 5. маја 1930. године упућен српском патријарху Варнави.

13 Српски епископи су из Ватопеда поверљиво обавештавали Београд о карактеру овог свеправославног скупа: „Из овога је сада јасно, да сазив ове Комисије има своје политичко залеђе, и да је календарско питање – не као црквено него као политичко питање, главни мотив сазива ове Комисије". АСин, Син. Пов. 1822 од 20. јуна 1930. године.

14 АСин. Писмо цариградског патријарха Фотија Бр. 266 од 7. фебруара 1921. године, упућено српском патријарху Варнави.

одговора, српски патријарх Варнава писао је потом цариградском патријарху Фотију, и тражио је потврду од њега да су све аутокефалне цркве обавештене да на предстојећем свеправославном окупљању црквених делегата на Просиноду неће бити доношене обавезујуће одлуке. Такође, Цариграду је поводом заказаног окупљања Просинода скренута пажња на три ствари. Прво, да су скоро сви српски архијереји нерадо гледали на евентуални изостанак делегата Руске Православне Цркве. Друго, да Српска Црква неће бити заступљена ако још нека православна црква не пошаље своје делегате, па је тражила да Цариград испита могуће изостанке других делегација, с обзиром на то да су прилике у Јерусалимској и Антиохијској патријаршији биле нередовне (у Јерусалиму без патријарха, а у Антиохији у стању велике поделе).[15] И треће, да је била у току велика светска економска криза. Испоставило се да је патријарх Варнава био у праву у својим проценама, јер је из Цариграда 2. јуна стигао телеграм да поједине цркве нису у могућности да пошаљу делегате *због својих прилика*, па је одложено заказано заседање Просинода,[16] са надом да ће то бити ускоро у неким бољим околностима.[17]

Међутим, околности су остале исте неколико следећих година. Први наговештаји ка сазивању свеправославног Просинода појавили су се 1936. године. Румуни су овај Просинод видели као орган који би повезивао све аутокефалне цркве и Цариградску патријаршију, али и као велику помоћ, моралну и материјалну, Цариградској патријаршији у њеном окружењу. Румунска патријаршија је тражила подршку Српске Цркве код цариградског патријарха да се обнове настојања за сазивање овог свеправославног сабрања.[18] Међутим, ова иницијатива је наишла на оштру реакцију у грчким новинама. Грци су тада у потпуности одбацивали устројавање неког свеправославног црквеног тела у Цариграду, плашећи се да би то, наводно, пореметило канонски поредак и првенство Цариграда. Чињеница је да се цариградски патријарх Фотије II упокојио у децембру 1935. године, и да су и престоли Јерусалимске, Александријске и Кипарске Цркве били упражњени у јануару 1936. године, што је било веома негативно за евентуалну превагу грчког утицаја на свеправославном окупљању. Такође, окупљање делегата свих аутокефалних православних цркава у том периоду, баш због наведених упражњених престола, било је тешко изводљиво. Тако се ова иницијатива за свеправославно окупљање ради припреме Васељенског сабора, иоле озбиљна после 1932. године, неславно завршила. У следећем временском периоду до краја Другог светског рата није било нит озбиљнијих иницијатива, нити организационих подухвата, који би омогућили свеправославно окупљање делегата.

---

[15] АСин. Писмо патријарха Варнаве Син. Бр. 3104 од 18. маја 1932. године упућено цариградском патријарху Фотију II.

[16] АСин. Телеграм цариградског патријарха Фотија II упућено патријарху Варнави 2. јуна 1932. године.

[17] АСин. Писмо цариградског патријарха Фотија II Бр. 1377 од 27. јуна 1932. године, упућено српском патријарху Варнави.

[18] Основни разлог румунског патријарха Мирона да ово замоли српског патријарха Варнаву било је незадовољство Румуна због наговештаја да је Цариградска патријаршија преговарала са мађарском владом око успостављања паралелне јерархије, без обзира на већ постојећу српску и румунску. АСин. Превод писма румунског патријарха Мирона упућеног српском патријарху Варнави почетком 1936. године.

3. Настојање Српске Православне Цркве да се очува јединство цркве

Српска Православна Црква је прихватила одлуке Свеправославног конгреса из 1923. године, али је, како је коментарисао епископ Емилијан – уз мудрост и опрезност, инсистирала да примена буде истовремена од стране свих православних цркава. Међутим, поједине аутокефалне цркве спровеле су самостално одлуке, и то само које су њима одговарале.

Као одговор на таква дешавања, Српска Црква није прихватила иницијативу Цариграда да се Васељенски сабор исхитрено сазове за 1925. годину, већ је за своје учествовање на Васељенском сабору, 1924. године поставила неколико услова. Сви ти услови могу да се сведу на два основна: учествовање на Сабору свих канонских аутокефалних цркава и ваљана припрема Сабора. Први услов је био усмерен ка обезбеђивању услова да на Сабору учествује и Руска Православна Црква, а такође је био и позив за претходно решавање статуса Бугарске Православне Цркве. Други услов се односио на предупређивање могућих проблема, што је подразумевало да се унапред одреде *време и место сазива, начин репрезентирања, састав Сабора, програм рада, начин расправљања и доношења одлука у појединим питањима, начин саопштења и извршења саборских одлука итд*. Како би се све то постигло, Српска Црква је предлагала сазивање предсаборске конференције делегација свих аутокефалних цркава.[19]

Касније, 1926. године, Српска црква је заузела став да је потребно да се на овој предсаборској конференцији расправи и статус цркава које су се одвојиле од аутокефалних, и нису препознате као цркве у јединству (са предлогом да се измире), да се тачно утврди дневни ред, али и пословник будућег Сабора. За пуноважност одлука Београд је захтевао једногласност.

Ови предлози Српске Цркве били су прихваћени, и сазвана је Предсаборска комисија у Ватопеду 1930. године. План Цариграда био је да ова комисија донесе принципе и питања којима би се бавио стални Просинод, који би заседао у Цариграду. Београд је овим поводом био опрезан, страхујући да би појава оваквог Просинода била повод за покушај да се наметне ауторитет Цариграда као замена за очекивани и жељени Васељенски сабор. Српска Црква је била за очување ауторитета Васељенског сабора, и обавезности његових одлука. Зато је Српска Црква својим делегатима у Ватопеду наложила да заступају став да се сазивање Просинода одвија уз сагласност свих аутокефалних цркава,[20] да дневни ред седница Просинода мора претходно бити прихваћен и усаглашен од стране свих аутокефалних цркава, и да одлуке будућег

[19] Пиперковић 1931: 101.

[20] Српска Црква је била опрезна и поводом неодређености Цариграда о томе којих цркава делегације би учествовале у раду сталног Свеправославног Синода. Интересантно је да је Српска Црква толерисала присуство делегата Пољске Православне Цркве у манастиру Ватопеду 1930. године, чак су српски делегати лепо сарађивали са клирицима Пољске Цркве, али је под патријархом Варнавом Српска Црква заузела чврст став да приликом доношења обавезујућих одлука могу учествовати само делегати општепризнатих аутокефалних цркава, не рачунајући ту Пољску Православну Цркву. Иначе, Српска Црква је Пољску Цркву сматрала делом Руске Православне Цркве.

Просинода могу бити обавезујуће само ако су их прихватиле све аутокефалне цркве.[21]

Оно око чега су Београд и Цариград имали различите погледе, испоставило се, у питању надлежности будућег Просинода, био је обавезујући карактер неких одлука Просинода. Цариград је тежио да нека мања питања, попут питања реформи календара и разматрања брачних сметњи, буду решавана на Просиноду, и да добију обавезујући карактер.[22]

Како је током 1931. године постајало све очигледније да тежња Цариграда да и 1932. године у манастиру Ватопеду организује окупљање делегата свих аутокефалних цркава неће бити остварена, Српска Црква се, под пастирском палицом патријарха Варнаве, одлучила на кораке који би допринели јединству у православном свету. Наиме, Српска Православна Црква је крајем 1931. године решила да у Цариград пошаље делегацију од два архијереја – делегата. Циљ њиховог путовања био је покушај да се са Цариградом постигну одређени договори, или бар да се у међусобном дијалогу покрену питања која би поравнала пут и уклонила камење раздора,[23] а истовремено да се размотре и питања општег карактера у интересу православља.

Делегатима је, ради стицања потпуније слике прилика, и ради лакшег доласка до заједничког мишљења, препоручено да претходно посете и поглавара Грчке Цркве, али и Свету Гору и манастир Хиландар.[24] Приликом сусрета са цариградским патријархом, српски делегати су покренули разматрање различитих питања, од опште важности за Православну Цркву, а не само она која су се тицала директно српских црквених интереса. Тако су покренута питања која су нарушавала јединство Цркве, јер је Цариград преузео неке делове Руске Православне Цркве без одобрења Москве, и додељивао им ограничену аутокефалију или аутономију.

4. Недоумице и опрезност

Описујући став Српске цркве поводом сазивања Васељенског сабора у наведеном периоду, не можемо избећи а да не поменемо неке недоумице и потребну опрезност Београда које су биле карактеристичне за међуратни период.

Епископ Емилијан је за *Гласник* писао да састанак Међуправославне комисије у Ватопеду 1930. године *није био изненадан догађај* за Српску Цркву.[25] Међутим, чињеница је да је Београд за замисао о сазивању ове конференције сазнао из грчке

[21] АСин. Извод из записника 18. седнице Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве држане 23. маја 1930. године у Београду, Син. бр. 1539/648.

[22] Још једно питање које су Цариград, а касније и Александрија под бившим цариградским патријархом Мелетијем, покушаваоли да наметну за задобијање пуноће општеправославног става било је питање признавања англиканске хиротоније. Београд је тежио да то питање буде разматрано пред представницима читаве Православне Цркве.

[23] Српска Црква је желела да покрене питања везана за српске црквено-националне интересе у Албанији, за своја канонска права у Мађарској, Чехословачкој и поткарпатској Русији, за права манастира Хиландара, и тако даље. АСин. Поверљиви допис патријарха Варнаве упућен др Војиславу Маринковићу, министру иностраних послова Краљевине Југославије, Пов. Син. Бр. 3359/Зап. 1691 од 13. новембра 1931. године.

[24] Нажалост, делегати су стигли да отпутују само у Цариград.

[25] Пиперковић 1931: 100.

штампе. Српске дипломате су то уочиле у грчкој штампи, и известиле да Цариград планира окупљање православних цркава у Цариграду или Солуну, са тачно одређеним питањима за расправу. Очекивано, Цариград је планирао да из Русије позове *Живу цркву*, и да покрене испитивање и потврди своје тумачење вредности 28. канона IV Васељенског сабора на основу кога је почео да широм света оснива егзархате. Тачније, Цариград је пуштао воду преко своје воденице, желећи да се одговори *да ли треба узети као базу националност или вероисповест*, односно да ли за јурисдикцију у дијаспори вреди територијални или национални принцип.[26]

Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве замолио је власти Краљевине Југославије да преко својих дипломатских представника у Цариграду и Атини испитају стварну могућност сазивања оваквог скупа.[27] Испоставило се у Атини да је тамошњи митрополит био обавештен о стварним преговорима Цариградске патријаршије са турским властима око сазивања конференције православних цркава у Цариграду.[28] Сазнање да је Цариград био активан поводом сазивања некаквог сабора, потврдиле су југословенске дипломате и из Цариграда.[29] Свети Синод Српске Цркве је зато одлучио: *Предмет држати у евиденцији и појединa питања разрађивати и опремати материјал за Васељенски Сабор*. За све те припреме Свети синод је задужио епископа бачког Иринеја.[30]

Навешћемо сада још неколико примера опрезности Београда. На пример, тежња за сазивањем неког сталног црквеног органа у Цариграду, који би сачињавали делегати свих аутокефалних цркава, у СПЦ је била видна одмах после Првог светског рата.[31] СПЦ је била веома опрезна и током очекиваног сазивања Просинода у Цариграду. То лепо описује и одлука која је тим поводом донета у Београду: *Када се буде примио позив за Просинод не одазивати се одмах без претходног испитивања свих околности при којима се исти сазива*.[32]

---

[26] АСин. Поверљиви допис Министарства иностраних дела Краљевине Југославије упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве Пов. бр. 1146 од 27. јануара 1930. године.

[27] АСин. Допис Светог Архијерејског Синода СПЦ упућен Министарству иностраних дела Краљевине Југославије, Син. бр. 229/Зап. 16 од 4. фебруара 1930. године. СПЦ је овако поступила јер је 1926. године Св. архијерејски сабор СПЦ одлучио да захтева од Цариграда обавештење о сазивању овакве конференције шест месеци унапред.

[28] АСин. Поверљиви допис Министарства иностраних послова Краљевине Југославије о извештају Краљевског посланства у Атини, упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве Пов. бр. 6667 од 8. априла 1930. године.

[29] АСин. Поверљиви допис Министарства иностраних послова Краљевине Југославије о извештају Краљевског посланства у Цариграду, упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве Пов. бр. 6872 од 12. априла 1930. године.

[30] АСин. Извод из седнице Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве од 9. маја 1930. године, Син. бр. 1164 и 1201/544.

[31] АСин. Препис дописа јеројакона Емилијана Пиперковића упућен др Мил. Гавриловићу отправнику послова Краљевине СХС у Атини 31. марта 1919. године из Атине, а потом прослеђен српском митрополиту Димитрију.

[32] АСин. Допис Светом Архијерејском Сабору СПЦ Одбора за проучавање и доношење одлука поводом заседања Комисије у Ватопеду и тамошњих одлука, у саставу митрополит црногорско приморски Гаврило, епископ темишварско-кикиндски Георгије Летић, епископ нишки Доситеј и епископ бачки Иринеј, од 19. новембра 1930. године.

Исто тако, у опрезности, тражећи једногласје у одлукама свих аутокефалних цркава (одлучено 1926. године на Сабору), самих цркава, а не само делегата сабраних, Београд је 1930. године послао делегате у манастир Ватопед без права да прихватају било какве формалне обавезе за СПЦ.[33]

Видно је било и да су српски делегати на међуправославним сусретима били веома опрезни,[34] и своју преписку са Светим Синодом Српске Цркве обављали су само преко поузданих (обично негрчких) клирика.

Још један израз међусобног неповерења збио се 1930. године. СПЦ је на скупу у Ватопеду покушала да покрене и питање Свете Горе. То је било питање аутономије тамошњих манастира и њиховог права на неповредивост имовине.[35] Међутим, Цариград се томе у Ватопеду жестоко успротивио *сматрајући, да оно не спада међу питања, која имају општи међуправославни карактер и интерес*.[36] СПЦ је зато на крају конференције предала писмену представку у којој је изразила жаљење што ово питање није разматрано на овом скупу.

5. Настојање Српске цркве да се заштите интереси Руске и Бугарске цркве

Српска православна црква је још 1923. године приметила да је Руска православна црква *неадекватно* представљена, па је временом, посебно после Светог архијерејског Сабора Српске Православне Цркве у јесен 1926. године, почела да инсистира на принципу да на предсаборске скупове могу бити позвани само делегати признатих аутокефалних цркава. Притом, Београд је предлагао да уколико се појаве сметње у одазивању на сабрање делегата неке аутокефалне цркве, све остале аутокефалне цркве пораде на покушају заједничког отклањања тих сметњи и препрека.

Приликом почетка конференције у манастиру Ватопеду 1930. године, делегати Српске Цркве инсистирали су да се расправи зашто Руска Православна Црква није била представљена на овом скупу. Наиме, цариградски патријарх Фотије II је у Москву послао позив за учешће тамошњих делегата на предсаборској конференцији у манастиру Ватопеду 1930. године. Међутим, позив је упутио Руској Православној Цркви и *Живој цркви*, са захтевом да се оне међусобно измире, уједине и договоре око јединствених делегата који би их заједно представљали. Руска Православна Црква је чак пристајала да посебно пошаљу делегате ако их цариградски патријарх тако одвојено позове, али је Цариград на то остао нем.[37] Овакав поступак Цариграда и изостанак

---

[33] Српски епископи делегати добили су од Светог синода овлашћење да у Ватопеду поводом свих питања заступају Српску цркву *но стим да је то заступање само информативної карактера, а да се дефинитивне одлуке о свему резервишу Светом Архијерејском Сабору*. АСин., Допис Светог Синода упућен епископима Николају и Емилијану Син. Бр. 1539/Зап. 648 од 23. маја 1930. године.

[34] Српски делегати у Ватопеду сумњали су да се на њихову преписку веома „пазило".

[35] АСин. Извод из записника 18. седнице Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве држане 23. маја 1930. године у Београду, Син. бр. 1539/648. Питање неповредивости права на имовину покретано је у име СПЦ јер су грчке власти светогорским манастирима одузимале имовину, али су надокнаду исплаћивале само грчким манастирима, док су негрчки манастири били ускраћени за надокнаду.

[36] Пиперковић 1931: 109.

[37] Кисић је једном прокоментарисао да Руска Православна Црква није могла да учествује у раду

руских делегата изазвао је посебну реакцију делегата Српске Цркве. Како су неки делегати констатовали да је по отпочињању саветовања у Ватопеду касно упућивати одвојене позиве у Москву и чекати руске делегате, српски делегати, епископи Николај и Емилијан, захтевали су да се као представници Руске Цркве позову загранични руски митрополити Антоније и Евлогије. После широке тродневне дискусије само о овом питању, дошло је до компромиса. На захтев делегата Цариградске патријаршије српски делегати су повукли свој предлог, а заузврат су добили обећање, што је унето и у закључке конференције, да се убудуће неће сазивати свеправославни скупови без учешћа делегата Руске Цркве, било из Русије, или из заграничне Цркве.[38]

Српска Црква је и после скупа у Ватопеду задржала заштитнички однос према Руској Цркви. Донета је одлука да Српска Православна Црква настоји да се поделе у Руској Православној Цркви превазиђу, и да Српска Црква *док се не би пречистило* питање *легалног представништва Руске Цркве, не би могла учествовати ни у каквом телу које би доносило одлуке општег карактера за целу Цркву*.[39]

Ту своју одлуку Српска Црква је применила убрзо. Када је цариградски патријарх Фотије почетком 1931. године заказао окупљање свеправославног Просинода за Педесетницу 1932. године, Српска Црква је одбила да у њему учествује без присуства представника Руске Православне Цркве. Такође је изразила жељу да, уколико се то питање реши, с радошћу учествује у свеправославном окупљању.[40]

Цариградски патријарх Фотије узео је у разматрање српски одговор, и о питању *Цркве Русије*, како ју је назвао у свом писму, писао је: *стављамо до знања сестрама Црквама да чинимо интезивне кораке ради постигнућа учешћа и ове у овом новом и важном православном скупу, сходно одлуци и од Свеправославне комисије. Али ако, што не би желели, ово опет не буде било могуће, наравно тако поновљено случајно одсуство велике сестре Цркве не може да прекине рад и старање осталих сестара Цркава о потребама Свете наше Цркве и добру целог њеног тела, из кога корист и помоћ исцрпшће и одсутна сестра Црква*.[41]

Српска Црква је и преко својих делегата почетком 1932. године Цариграду ставила до знања да остаје истрајна да неће учествовати у раду икаквог тела које би

Ватопедске конференције 1930. године. Милићевић, Шестаков, Кисић, Јефтић 2017: 414. Из контекста његовог писања произлази да је то било због историјских околности у Совјетском Савезу. Међутим, сагледавајући шта је горе речено, пре можемо да закључимо да Руска Црква није учествовала зато што суштински није била ни позвана.

38 АСин. Извештај српских делегата на Ватопедској конференцији од 16. јуна 1930. године упућен Светом Синоду СПЦ.

39 АСин. Допис Светом Архијерејском Сабору СПЦ Одбора за проучавање и доношење одлука поводом заседања Комисије у Ватопеду и тамошњих одлука, у саставу митрополит црногорско приморски Гаврило, епископ темишварско-кикиндски Георгије Летић, епископ нишки Доситеј и епископ бачки Иринеј, од 19. новембра 1930. године.

40 *Овом приликом извештавамо Вашу Светост да према одлуци нашега Светог Архијерејског Сабора АСБр. 154/Зап. 262 од 18/5. 11. 1930. године Српска Православна Црква не може учествовати ни у једном телу које би доносило одлуке обавезне за сву Православну Цркву, ако у томе телу не би била легално заступљена Руска Православна Црква...* АСин. Писмо српског патријарха Варнаве упућено цариградском патријарху Фотију 5. марта 1931. године.

41 АСин. Превод писмо цариградског патријарха Фотија Бр. 2026 од 3. септембра 1931. године.

доносило одлуке општег и обавезујућег карактера, без учешћа делегата Руске Православне Цркве. Такође, залагала се пред Цариградом за канонску Руску Цркву, изражавајући чуђење за цариградску подршку онима који су били неверни патријарху Тихону и канонском поретку Цркве.

Цариград је приликом тог сусрета и даље истрајавао на ставу да се не зна која је Црква у Русији канонска, и да су имали жељу да у Русију пошаљу делегацију која би проверила која је Црква канонска, и да су тражили дозволу за то од власти Совјетског Савеза. Међутим, совјетске власти им, наводно, нису одговарале на те захтеве. Цариградски патријарх Фотије је желео да на свеправославно окупљање позове обе стране из Русије како би проверио која је страна канонска. За боље разумевање грчког става поводом овог питања помоћи ће нам речи српских делегата из њиховог извештаја Београду поводом овог сусрета и овог питања: *Ми смо примеѣили да једна фракција има ожењене Епископе, дакле ни у ком случају не може биѣи канонска, и када смо у више махова свраћали на ѣо пиѣање, Његова Свеѣосѣ се једном пријаѣељски насмејала, а као одговор је изјавила: али ми ѣо не знамо*.[42]

Осим што је сматрала да је за јединство Цркве било веома битно обезбедити учешће представника Руске Цркве на свеправославним сабрањима у припреми Васељенског сабора, Српска Православна Црква је покушала да издејствује позив и за делегате Бугарске Православне Цркве.[43] Предуслов за то је било решавање грчко-бугарских црквених проблема. Зато је српски делегат у Ватопеду покренуо и то питање: *Шизме ѣреба смањиѣи. Молимо Васељенску Паѣријаршију, да ово пиѣање реши и пре будућег Просинода. Ако је пошребно посредовање друге цркве наша је црква гоѣова, да свом својом силом и добром вољом ѣо учини. Нама је врло незгодно узеѣи учешће на Просиноду без Буīарске Цркве, а није ни добро да се ѣај Просинод сазове, а да на њему не учесѣвују све Православне Цркве на Балкану*.[44] Ова иницијатива изазвала је покретање тог питања, уз свеопшту сагласност да је потребно изнаћи решење ове поделе. Договорено је да Јерусалимска патријаршија преузме улогу посредника између Цариграда и Софије.

Када се српска црквена делегација крајем децембра 1931. године обрела на преговорима у Цариграду, поново је пред цариградским патријархом Фотијем покренула питање превазилажења шизме са Бугарском Црквом. Добијен је одговор да је Јерусалим заиста почео посредовати у овом питању, да су размењена нека писма, али и да Цариград очекује одређене кораке од стране Софије пре превазилажења ове поделе на телу Цркве. И такво стање је остало све до рата.

6. Закључак

Период после Великог рата био је веома тежак за Цариградску патријаршију. Тамошњи архипастири су се борили за опстанак Грка у Цариграду и Малој Азији, па су

[42] АСин. Извештај Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве Е. Бр. 16 од 10. јануара 1932. године о преговорима српске делегације са Цариградском патријаршијом вођеним крајем децембра 1931. године.

[43] СПЦ је још 1928. године донела *дипломаѣску* одлуку да Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве *према даним приликама кулѣивише симпаѣичне односаје према буīарској Цркви*.

[44] Пиперковић 1931: 108.

мало снаге, умешности и мудрости могли да усмере ка другим аутокефалним црквама и преко потребном сазивању Васељенског сабора Цркве. И сама Цариградска патријаршија се за само једну деценију са 80 епархија и милионском паством свела на само неколико десетина хиљада верника у Цариграду.[45] Као посебну личност у Цариграду која је била довољно умешна да покрене и организује окупљање делегата православних аутокефалних цркава препознајемо цариградског патријарха Мелетија IV. Он је иницирао, и успео је 1923. године да организује контроверзни Свеправославни конгрес, чије одлуке су само делимично прихваћене у православном свету, и то једино оне које су се тицале прихватања новојулијанског календара. Испоставило се да су његове тежње ка зближавању Грка са англиканским светом и доношење одлука на свеправославном нивоу које би то оправдале и олакшале, биле у позадини сазивања свеправославног саборовања. Дакле, првенство су имали неки интереси секуларног карактера. То је био случај и 1923. године, али и касније, 1930. године, када се одржала Свеправославна конференција у светогорском манастиру Ватопеду. У читавом међуратном периоду није било у Цариграду јаке личности, попут њега, која би, по било ком основу, организовала свеправославно окупљање. Ово зборимо из чињенице да је свеправославно окупљање у манастиру Ватопеду иницирао, и својим ауторитетом изгурао, баш Мелетије, али 1930. године као александријски патријарх.[46]

Оно што је било карактеристично за врх Српске Цркве, а што се видело и у Ватопеду, то је посвећеност живим и битним питањима. Исто тако, СПЦ је настојала да се постигне одређени ниво јединства Цркве, и да се заштите интереси како Српске тако и Руске и Бугарске Цркве. Српска страна се тим поводом несебично залагала, јер није видела могућност свеправославног јединства без учешћа на сабрањима и делегата ове две сестринске Цркве.

СПЦ се искрено залагала за свеправославна окупљања, и имала је жељу да учествује на очекиваном Васељенском сабору. То видимо и по њеним активностима. Наиме, очекујући свеправославно окупљање после Ватопедске конференције, иако га је условљавала учешћем и делегата Руске Цркве, Српска Црква се припремала за сва договорена питања која су имала да се разматрају. За свако питање је задужила по неколико истакнутих српских и руских заграничних богослова да припреме реферате. Такође, врх Српске Цркве је гледао и како да успостави тешње односе православних цркава, па макар то кренуло малим корацима попут размене студената, и узајамним посетама делегација клирика, професора теологије и проповедника.[47]

Знамо чак да је Српска Црква преко својих делегата молила Цариград да своје погрешне кораке према канонским интересима Српске Православне Цркве исправи љубављу, обећавајући притом да би Српска Црква знала да цени таква дела љубави.

Оно што је недостајало, то је настојање да се поставе општи принципи, који би помагали лакшем проналаску решења за одбрану јединства Цркве, а такође би даље

[45] Радић 2007: 65.

[46] Елефтериос Венизелос, ујак патријарха Мелетија, поново је дошао на власт у Грчкој у току 1928. године. Прихватање новог календара од стране свих православних цркава било је преко потребно грчким властима, јер је грчки народ (и Грчка Црква) био подељен у вези са овим питањем.

[47] Овакав начин зближавања и међусобног упознавања, и сваке хвале вредан спомена, био је карактеристичан за односе Српске и Бугарске Цркве у трећој деценији XX века.

поделе сводили на минимум. Тим поводом препознатљива је и промена зрелости приступа Српске Цркве свеправославном окупљању. У првом послератном периоду српски делегати су помало лутали у постављању питања и прихватању појединих решења питања општеправославног карактера. Такође и у одлучности око одбране својих ставова. То се временом све више мењало. Томе је доприносило мирно време, обнављање пострадале Српске Цркве у Великом рату, али и кадровска промена на трону Светога Саве. Српска Црква је почела сама да узима иницијативу за подстрек осталих на путу ка сазивању Васељенског сабора и ближем јединству Цркве, али је заузимала све кристалније и одлучније ставове. Овде морамо да напоменемо да се патријарх Варнава, са својом браћом архијерејима, није залетао да предузима кораке који би припремали терен за иницијативу за сазивање припремних свеправославних окупљања поводом жељеног сазивања Васељенског сабора. То је било очито 1936. године, када је Београд био уздржан поводом успеха инцијативе румунског патријарха Мирона да Цариград у том тренутку сазове свеправославни Просинод. Разлог ове уздржаности био је сасвим оправдан, јер сазивање било каквог свеправославног окупљања није било изводљиво у тренутку када је неколико патријаршијских тронова било упражњено.

Овде је битно да нагласимо да општа слика настојања да се у међуратном периоду сазове Васељенски сабор указује на један квалитативно сасвим бољи однос између аутокефалних цркава у односу на предратно стање. До сазивања оваквог сабора није дошло, али су постигнути велики кораци у зближавању цркава, њиховом препознавању и упознавању, откривању заједничких недоумица, разоткривању истих или различитих ставова о разним питања која су интересовала (понекад и мучила) више страна.[48] Томе су доприносила свеправославна окупљања, али и међусобни сусрети кроз посете делегата појединачних аутокефалних цркава. Српска црква је имала живе контакте са делегацијама различитих аутокефалних цркава које су посећивале Београд, различитим поводима. А нама је можда поводом овог питања посебно занимљива и карактеристична посета делегације Српске цркве Цариграду крајем 1931. године, када су обе стране и након преговора задржале своје супротстављене ставове о многим питањима. Без обзира на све разлике, преговарачи су се сусрели у љубави, а разишли у још лепшем обостраном расположењу уз наду на истрајавању на јединству и превазилажењу свих препрека. Утисак о успеху учвршћивања јединства цркве и потреби за оваквим сусретима био је изражен код обе стране,[49] и то је постао *рецепт* за здраве покушаје Српске цркве да допринесе сазивању новог Васељенског сабора Цркве.

---

[48] Овде бисмо истакли једно лепо Кисићево запажање о Ватопедској конференцији 1930. године: „Када читате извештаје из те 1930. године, односно коментаре неких научника који су се тим Сабором касније бавили, очигледно је да су православни епископи постепено постајали свјесни значајних разлика између Православних Цркава и то је било неко отрежњујуће искуство." Милићевић, Шестаков, Кисић, Јефтић 2017: 415.

[49] *Уверавајући о овом нашем добром утиску и захвалности због Нама посете драгих изасланика Вашег Блаженства и овим братским нашим писмом изјављујући поводом овога жељу коју имамо да што чешће поново дођу такве узајамне из близа посете између сестара Цркава, од којих је свагда врло велика општа корист, грлећи Вас и овом приликом пољупцем светим у Господу остајемо.* АСин., Превод дописа цариградског патријарха Фотија бр. 77 упућен српском патријарху Варнави 14. јануара 1932. године.

Необјављена архивска грађа:

Архив Југославије, фонд Министарства вера Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца

Архив Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Литература:

Гранић, Ф. „Проблем сазива васељенског сабора", *Богословље*, 1937, 33–39.

Милићевић, В. Шестаков, И. Кисић, Р. Јефтић, А. „Саборност и јединство Цркве у XXI веку: осврт на Свети и Велики Сабор", у: митрополит црногорско-приморски Амфилохије (ур.), *Свети и велики сабор православне цркве: учешће и сведочење Српске православне цркве на Критском сабору о Педесетници 2016*, Светигора, Цетиње–Београд, 2017, 412–430.

Пиперковић, Е. епископ тимочки, „Припремна међуправославна комисија у Ватопеду", *Гласник* 7,14. април 1931, 100–110.

Поповић, Р. „Будући Свети и велики сабор православне Цркве", у: Радомир В. Поповић (ур.), *Свето предање у историји*, Зборник радова из историје Цркве, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2015, 272–287.

Радић, Р. „Васељенска патријаршија, Српска Православна Црква и црквене реформе између два светска рата", у: Момчило Исић (ур.), *Срби и Југославија, држава, друштво, политика*, Зборник радова, ИНИС, Нови Сад, 2007, 63–101.

„Свеправославни конгрес у Цариграду и донесене одлуке на њему", *Весник Српске цркве* XXVIII, март–август 1923, 13–33.

SAŠA ANTONIJEVIĆ
The Diocese of Šumadija,
The Serbian Orthodox Church Municipality of Kragujevac

THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND ATTEMPTS TO CONVENE THE ECUMENICAL COUNCIL IN THE PERIOD BETWEEN THE TWO WORLD WARS

Summary

The end of the First World War, and numerous political and social changes that occurred during that period, encouraged expectations that the Ecumenical Council of the Church would be convened. As part of these efforts, and great (and different) wishes and hopes, the Serbian Orthodox Church simultaneously faced great challenges that accompanied the preparations for the convening of this Assembly. The biggest temptations came as part of the efforts of the Serbian Orthodox Church to preserve the unity of the Church and its canonical order during the preparations and convening of the Assembly. This paper sheds light on the complicated inter-church relations at that time, and the unknown efforts of the Serbian hierarchy to overcome all these challenges so far, and at the same time preserve both the interests of the Church in general, as well as Serbian and Russian national interests and the interests of the church.

Keywords: Serbian Orthodox Church, the convening of the Ecumenical Council, Bishop Nikolaj (Velimirovic).

ПРЕДРАГ М. ВАЈАГИЋ
Министарство просвете Школска управа Нови Сад
pedja1975@gmail.com

ДАВИД НОВАКОВ
Бачка Паланка
novakovdavid9@gmail.com

УДК: *271.222"1941/1945"(091)*

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА У ЈУГОСЛОВЕНСКОЈ КРАЉЕВИНИ – ИЗАЗОВИ И ИСКУШЕЊА

Сажетак: Завршетком Првог светског рата и стварањем Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца Српска Православна Црква (СПЦ) изгубила је положај државне Цркве какав је уживала у Краљевини Србији. У новој југословенској држави све вере су биле равноправне. СПЦ је подржавала прву југословенску државу, у којој су Срби и њихова Црква били уједињени у једну територијалну целину. Односи између СПЦ и југословенске краљевине били су обележени сталним покушајима државе да Цркви наметне своју доминацију. Већ у првим годинама СПЦ ће се наћи на удару аграрне реформе у којој ће остати без великог дела земљишног поседа, што ће је економски ослабити. Догађаји попут избора патријарха обновљене Пећке патријаршије и његова хиротонија протекли су у сенци настојања краља Александра I Карађорђевића да преко владе, односно њеног Министарства вера, путем законске регулативе контролише СПЦ. У контексту ових настојања треба посматрати усвајање различитих закона и уредби који су се тицали СПЦ. У периоду између два светска рата било је много несугласица између црквених и државних органа, при чему је СПЦ отворено показивала своје незадовољство због тешкоћа које су свештеници имали при вршењу дужности, због равнодушности државе према питањима значајним за Цркву или несметаног деловања непријатеља Цркве. Врхунац неразумевања и лоших односа СПЦ и државе достигнут је приликом кризе која је избила са покушајем потписивања Конкордата 1937. године. Кроз рад намеравамо да укажемо на више спорних тачака у односима између СПЦ и југословенске краљевине за које је заједничко то што су их пратили изазови и искушења, при чему су међусобни односи били далеко од хармоничних.

Кључне речи: Српска Православна Црква, Краљевина СХС/Југославија, аграрна реформа, Закон о СПЦ, Устав СПЦ, Конкордатска криза

Након стварања јединствене Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца јавила се жеља, али и тежња, да се Православна Црква која је била подељена на шест покрајинских цркава уједини у једну. Ово је било у складу са остварењем историјске тежње српског народа за уједињењем. Новостворена држава је показала спремност да помогне Православној Цркви да изведе административно уједињење. У

том циљу дошло је до стварања одбора у који улази неколико архијереја са задатком да се испитају све могућности, као и да се припреми уједињење. Овај одбор је назван Средишњи Архијерејски Сабор и током свог мандата одржао је четири конференције.[1] На последњој конференцији дошло је до проглашења и званичног обједињења свих покрајинских цркава у „Автокефалну уједињену Српску Православну Цркву Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца".

Поред државе и Цркве, и научна јавност била је заинтересована за овај велики догађај. Историчар Јован Радонић након обнове Патријаршије истакао је потребу „да се створи јака црква с патријархом и централним Синодом на челу с уклањањем свих обласних разлика и прерогатива".[2] Како су се у то време постављали темељи правног уређења у држави, Православна Црква се нашла у позицији где није био законски регулисан њен положај. Из тог разлога се као први корак наметнула потреба решења тог питања у Уставу као највишем државном акту.

По усвајању Видовданског устава 1921. године, у вези с питањем Православне Цркве прекинут је дотадашњи правни континуитет који је постојао у Кнежевини Србији, односно Краљевини Србији. Православна Црква је и даље остала *religio dominas* у виду броја верника које је имала под својим окриљем, међутим, у правном смислу се суочила са начелом *paritatis*, са свим осталим законом признатим религијама. Назнаке да ће Православна Црква изгубити статус државне Цркве биле су очигледне и пре стварања прве југословенске државе кроз одредбе Крфске декларације 1917, као и Прокламације регента Александра Карађорђевића 1919, односно Привременим законом од 10. маја 1920. године о уговору између главних сила савезничких и удружених и Државе Срба, Хрвата и Словенаца.

Однос државе и цркава дефинисан је тако што су цркве и верске заједнице добиле статус „јавних установа са специјалним положајем у држави и посебним привилегијама", то јест, по тумачењу Слободана Јовановића и Михаила Лановића, црквама и верским заједницама био је признат статус јавноправних корпорација.[3] То је у пракси значило да је деловање Цркве ограничено и сведено унутар црквеног делокруга, а да би деловала изван тога, било је потребно одобрење владе. Цркве су имале право вршења неких јавноправних послова у име државе уз њихово овлашћење.[4] Тиме је Црква *de jure* била одвојена од државе, али *de facto* могло се рећи да је то било делимично тачно. Показатељ да Црква није била у потпуности одвојена од државе јесте чињеница да су људи који су обављали послове унутар цркава имали статус државних чиновника, а плату су примали из државног буџета. Пример таквих државних чиновника били су чланови Духовног суда. Регент Александар Карађорђевић служио се свим средствима како би стекао моћ утицаја на збивање у Српској Православној Цркви (СПЦ). Као најефикаснији инструмент за ово показало се законодавство, где је у периоду 1919–1929. године разним правним актима

1 Зеремски 1921: 113.

2 Радонић 1920: 78.

3 Ракитић 2016: 274.

4 Црква је водила матичне књиге рођених, венчаних и умрлих. Овај посао у вођењу матичних књига који јој је поверила држава СПЦ је вршила све до 1946. године, уз прекид за време трајања Другог светског рата. Поповић 1999: 168.

извршено централизовање црквеног уређења.[5]

Свети Архијерејски Сабор СПЦ одлучио је на својој седници 28. септембра 1920. године да архиепископ београдски и митрополит Србије Димитрије Павловић буде проглашен за патријарха српског.[6] Држава није признала одлуку коју је донео Свети Архијерејског Сабора СПЦ, због чега је 20. октобра 1920. године донела Уредбу о избору првог српског патријарха обновљене Патријаршије,[7] на основу чега је имала правни основ за сазивање Изборног сабора.[8] Када је Сабор изабрао патријарха, краљ Петар I Карађорђевић је из исте уредбе црпео правни основ којим је издао Указ о постављењу патријарха 12. новембра 1920. године. Након три дана од избора патријарха, влада је донела Привремену уредбу о Српској патријаршији, а након ње је усвојила Уредбу о централизацији управне и судске власти у СПЦ и Уредбу о Светом Архијерејском Сабору и Светом Архијерејском Синоду СПЦ. Анализирајући ове уредбе, можемо увидети одређене колизије између њих и Устава.[9] Последњим двема уредбама донетим 1920. године покушало се превазилажење правног партикуларизма. У покушају да се дође до правног јединства решење се пронашло у томе да Закон о црквеним властима, који је важио пре обнове Патријаршије на територији Краљевине Србије, важи у одређеним сегментима прописаном Уредбом о централизацији. Говорећи о таквом начину решавања проблема, Благота Гардашевић указује да „закон донет за цркву у Србији сада се развукао на целу Српску цркву".[10]

Краљ и влада вршили су велике притиске на црквену јерархију. Највећем притиску био је изложен епископ темишварски Георгије Летић који је у време обнове Патријаршије био администратор Карловачке митрополије. Деградација његовог ауторитета и угледа од стране круне кулминирала је када је на место администратора Епархије бачке именован архимандрит Владимир Димитријевић.[11] Организовано устројство које је пре обнове постојало у Карловачкој митрополији свакако је задавало проблеме државном врху због активног учествовања у доношењу одлука лаика. На разрешењу администратора Карловачке митрополије инсистирало се пошто је министар вера ствар прогласио хитном, иако је Уредбом било предвиђено

---

5 Томић 2022: 43.

6 Ова одлука потекла је од Саборовог Законодавно-правног одбора, чија седница је одржана 16. септембра 1920. године, где је већина архијереја делила мишљење да катедра архиепископа београдског буде уздигнута на ниво патријаршије, што је *ipso jure* значило да ће архиепископ, у овом случају Димитрије Павловић, бити постављен за патријарха. Одлука је преко Министарства вера поднета Краљевској влади на одлучивање. *Гласник Српске Православне Патријаршије*, год. 1, бр. 7, 1920, 101–103.

7 Држава је пред уједињење покрајинских цркава уз сарадњу Средишњег Архијерејског Сабора била саставила нацрт Уредбе по угледу на Уредбу за избор архиепископа београдског, међутим, до њеног усвајања никада није дошло. Зеремски 1921: 114.

8 Погрешно је казати да је Изборни сабор потврдио Димитрија Павловића за патријарха, него га је изабрао. Делокруг овлашћења Изборног сабора није потврђивање никаквих одлука Светог Архијерејског Сабора, већ избор патријарха између три кандидата на предлог Светог Архијерејског Сабора.

9 Треба имати у виду да је Устав донесен после уредби. Међутим, уредбе су остале да важе и после рока датог Уставом о усаглашавању аката са истим, одредбе које су се нашле у колизији са Уставом требало је да по истеку датог рока буду дерогиране, што се у пракси није десило.

10 Гардашевић 2022: 47.

11 Ратковић 2018: 17.

постојање периода од шест месеци за њену ликвидацију.[12]

После обнове јединства СПЦ било је потребно донети нови устав. Постојање правног партикуларизма носило је са собом велики број непревазиђених проблема који је требало да реше уредбе, те је било потребно што пре усагласити црквене прописе на целој територији Краљевине СХС. Држава је проблем правног партикуларизма покушала превазићи доношењем уредби, што се није показало добрим решењем. Током новембра 1921. године спроведена је анкета којом су били обухваћени представници свих признатих вероисповести у Краљевини СХС. Нека од главних питања о којима се расправљало била су: 1) правни положај у Уставу верских заједница, 2) уређење интерконфесионалних односа, 3) материјално обезбеђење верских службеника и 4) однос верских и државних празника.[13]

Прва идеја о доношењу новог устава СПЦ јавила се 1921. године када је Свети Архијерејски Сабор на свом заседању примио предлог да се он сачини.[14] Том приликом Свети Архијерејски Сабор је писање нацрта устава поверио митрополиту дабробосанском Евгенију Летици, др Живојину Перићу и Димитрију Рошуу. Они су саставили *Нацрт Уредбе о устројству православне српске црквене аутономије* и 1922. године поднели га Светом Архијерејском Сабору.[15] Овај нацрт Сабор је одбацио и донео одлуку да се оформи нова комисија којој је био поверен исти посао. Одбор за писање нацрта устава СПЦ, који је саставио Свети Архијерејски Сабор, састао се у Сремским Карловцима средином јуна 1922. године, када је донет Предлог Устава који је упућен Министарству вера. Овај одбор су чинили митрополити бањалучко-бихаћки Василије Поповић, црногорско-приморски Гаврило Дожић, скопљански Варнава Росић, као и епископи темишварски Георгије Летић и нишки Доситеј Васић. Један од значајних захтева налазио се у члану 12 Предлога Устава – њиме се СПЦ гарантовало право да самостално уређује своју унутрашњу организацију. Свети Архијерејски Сабор је дао овлашћење Светом Архијерејском Синоду да преради Устав и усагласи га са Предлогом Закона о СПЦ. Позив је упућен и Министарству вера које је требало да именује комисију за редиговање текста Предлога Устава. Међутим, настао је проблем услед незадовољства верника одредбама Предлога Устава. Незадовољство је било посебно велико међу верницима епархија које су некада улазиле у састав Карловачке митрополије, односно епархија на простору Босне и Херцеговине. Њихови доскорашњи црквени прописи били су сачињени тако да око овако битног акта није одлучивала само епископска јерархија, већ и нижи клир, као и лаици. Они нису хтели да се одрекну права одлучивања о овом питању, а представници српских православних епархијских управа и просветних савета, црквених општина и свештенства Босне и Херцеговине организовали су посебну конференцију. Она је одржана 3. децембра 1922. године и на њој је усвојена Резолуција којом се тражило поштовање раније важећих права приликом доношења одлука које су се тицале Православне Цркве.[16] Иако је првобитно било замишљено да се донесе само

[12] Летић 2019: 154–155

[13] Кушеј 1922: 26; Троицки 1940: 379; Петровић 1996: 320.

[14] Летић 2019: 205.

[15] Перић 1997: 232.

[16] Четврта тачка ове резулуције је захтевала да „*Народни и Црквени Сабор, који има да се састоји од 2–3 свјештовњака и 1–3 свих других свештених лица донесе нацрт Устава о орїанизацији и уређењу*

Устав СПЦ, на иницијативу Слободана Јовановића одступило се од такве идеје и пре доношења Устава приступило се доношењу Закона о СПЦ.[17] Свети Архијерејски Синод је затражио стручно мишљење од Слободана Јовановића и Димитрија Рошуа. Дајући своје мишљење о Нацрту Уредбе за устројство Цркве, они су истакли да је Православна Црква аутономна заједница те да се *„њено унутрашње уређење мора оснивати на њеним самосталним уредбама, а не на државним законима"*.[18]

Два поменута акта била су круцијална за СПЦ, али и за државу, којој су ови акти ишли у корист. Закон је требало да уреди односе између СПЦ и државе, док би устав уредио њене унутрашње односе. Црквена јерархија била је јединствена у питању односа Цркве и државе стављајући акценат на самосталност и независност Цркве у свим доменима који су били загарантовани Видовданским уставом свим признатим верским заједницама. С друге стране, у питању унутрашњег уређења јерархија је била подељена, што је била последица постојања партикуларизма у прописима, али и давања предности правној традицији која је имала континуитет у Краљевини Србији и Краљевини Црној Гори пред обнову Патријаршије. Патријарх Димитрије Павловић није пружао велик отпор држави током процеса у коме је она спроводила свој план да стави под контролу СПЦ, иако се код његовог избора то није очекивало.

Након неуспелих покушаја састављања предлога текста Устава СПЦ, донета је одлука да се формира нови одбор. Овог пута је посао поверен митрополиту црногорско-приморском Гаврилу Дожићу и декану Богословског факултета Стевану Димитријевићу. Због озбиљних критика на прошле предлоге Устава СПЦ које су стизале од представника Конференције српских православних епархијских управа и просветних савета, црквених општина и свештенства Босне и Херцеговине, Свети Архијерејски Сабор је сматрао прикладним да један њихов представник буде у новом одбору. Одлучено је да то буде јереј др Саво Љубибратић, који је био члан Извршног одбора те конференције.[19] Како су се крајем 1923. године архијереји сложили око предлога, он је упућен министру вера Војиславу Јанићу. Он је тражио компромис у виду одређених промена у Уставу, што је наишло на велики отпор архијереја, па је предлог одбачен.

Динамични односи који су владали у СПЦ око њених унутрашњих питања, оставили су по страни друге проблеме који су постојали у њеним односима са Краљевином СХС. Држава је поново покренула иницијативу за доношење Закона о међуверским односима који није усвојен 1920. године. Овог пута није се стављао акценат на њега, већ је у јавност само пуштен предлог текста Закона. Предлог се појавио марта 1923. године у часопису *Весник Српске цркве*, а на њега је одговорио аргументованим примедбама прота Љуба Влачић.[20] Када држава поново буде покренула питање доношења

Уједињене Српске Православне Цркве". Новаковић 2014а: 45.

17 Павловић 2014: 417.

18 *Гласник Српске Православне Патријаршије*, год. 3, бр. 19, 1922, 307–308.

19 Јереј Саво Љубибратић се својим деловањем супротстављао *„ултрацентралистичкој концепцији црквене организације*". Он је решење проблема видео у сазивању црквено-народног сабора који би био најмеродавнији орган за доношење Устава. Свети Архијерски Сабор се није слагао са његовим ставовима због чега га је искључио из рада Одбора за израду Нацрта Устава. Оваква одлука га није поколебала да поднесе свој Нацрт Устава у исто време када и Одбор. Пантић 2006: 62.

20 Влачић 1928: 108–119, 217–223.

Закона о међуверским односима, прота Љуба Влачић ће као одговор дати свој Пројекат основног закона о верама и међуверским односима. СПЦ је сматрала да се овај закон може донети тек након усвајања Закона о СПЦ и Устава СПЦ, те је из тог разлога Свети Архијерејски Сабор констатовао да треба „ургирати интерконфесионални закон".[21]

Први нацрт Закона о СПЦ израдили су митрополит црногорско-приморски Гаврило Дожић и епископ темишварски др Георгије Летић.[22] Сâм процес доношења Закона био је веома компликован, а одвијао се у атмосфери великих спорова. Министарство вера је 1927. године формирало комисију на челу са епископом нишким Доситејом Васићем, са задатком да прегледа, проучи и дефинише редакцију Пројекта Закона о СПЦ.[23] Комисија је 18. јуна 1928. године започела са радом, уз одређене измене у свом саставу.[24] Текст Устава СПЦ који је израдио Свети Архијерејски Сабор редигован је према одредбама које су произлазиле из Пројекта Закона о СПЦ.[25] Синод је одговарајући министру вера јасно наглашавао да комисија не може израдити тај устав, пошто то право остаје искључиво у надлежности Светог Архијерејског Сабора, већ да ће њена улога бити само прилагођавање текста осталим државним и црквеним актима. Прота Јован Јеремић је изнео тврдњу како је генеза Закона о СПЦ потекла од Слободана Јовановића и Димитрија Рошуа, који су својим мишљењем потврдили потребу за његовим доношењем. Он је отворио још занимљивих питања око развитка тог закона као и о неким гледиштима Слободана Јовановића, између осталих да Цркву сматра световним удружењем.[26] Предвиђајући какав ће однос према СПЦ проистећи из овог закона, он истиче: „*биће буздованом диктата и отројака и окива ланцима субординације и родовања државној свевласти и свемоћи*".[27]

Правна садржина која се налазила у Нацрту Закона о СПЦ изазвала је велике немире међу верницима. Уследио је низ примедби на Нацрт Закона који је требао отворити пут за доношење Устава. Поново су отворена питања у чијој је надлежности доношење црквеног Устава. Црквене општине су на својим седницама констатовале да је потребно упутити жалбе Министарству правде. Тако су своју примедбу, коју су усвојили на седници одржаној 19. априла 1929. године и насловили представком,[28] чланови Црквене општине новосадске упутили министру правде.[29] Представка је,

[21] Троицки 1940: 372–388.

[22] Перић 1997: 231.

[23] За председника комисије изабран је епископ нишки Доситеј Васић, а њени чланови су били: Александар Станишић, државни саветник, др Чедомир Марковић, ректор Универзитета у Београду, протојереј Стеван Димитријевић, редовни професор Богословског факултета, Димитрије Рошу, канцелар Патријаршије у пензији, протојереј Љубисав Поповић, начелник Православног одељења Министарства вера, др Коста Хаџи, адвокат из Новог Сада, Драгољуб Јанић, начелник Општег одељења Министарства вера, и Душан Милојковић, шеф одсека Министарства вера. АЈ, Ф63, 14.

[24] Промењени су Драгољуб Јанић, начелник Општег одељења Министарства вера, и Душан Милојковић, шеф одсека Министарства вера. Уместо њих у комисију је именован Бранко Поповић, инспектор у Министарству вера, накнадним решењем од 28. августа 1928. АЈ, Ф63, 14.

[25] АЈ, Ф63, 14.

[26] Јеремић 1925: 13.

[27] *Ibid*. 25.

[28] Своје примедбе поред Новосадске црквене општине изразиле су скоро све Црквене општине на подручју бивше Карловачке митрополије, као и неке са простора епархијâ у Босни и Херцеговини. АЈ, Ф63, 14.

[29] Пошто је било јасно да ће за сваку верску заједницу закон бити усвојен посебно, донета је одлука да се

између осталог, указала на намере „*да се световни елемент искључи из црквене управе и да се сва власт преда у руке Епископата, односно св. Архијерејског Сабора*".[30] Оваква констатација одговарала је појмовно одређењу како је држава тежила да уреди црквену управу, где би се она предала у руке епископима. Међутим, држава је тежила да изолује црквену управу од уплива мирјана, али не и од државних чиновника, што се најбоље могло видети након смрти патријарха Димитрија Павловића, а приликом избора новог патријарха. С друге стране, ово је одговарало и епископату, који није имао слуха да уважи вапај црквених општина, чије примедбе су свакако биле аргументоване. Црквена општина у Загребу је своје примедбе упутила министру правде, патријарху Димитрију Павловићу и свом надлежном архијереју Мирону Николићу позивајући их да „нарочито воде рачуна о народној осјетљивости и о праву народа".[31]

Непостојање разумевања између Министарства правде, као и Министарства вера док је било самостално, и Светог Архијерејског Сабора доводило је до вишегодишњег неуспеха при доношењу закона. Када би Нацрт и дошао до Народне скупштине, настао би проблем због опструкције од стране Министарства. Део проблема је био у чињеници да представнику Светог Архијерејског Сабора није било дозвољено да буде присутан приликом посебног претреса предлога закона, пошто су ту могли бити присутни само чланови Законодавног одбора и Министарства. Приликом претреса предложених чланова закона могло се скроз одступити од споразумног предлога са Светим Архијерејским Сабором и тако донети неприхватљив Закон за СПЦ.[32] Свештеничка скупштина одржала се септембра 1929. године у Београду, и у расправи о Предлогу Закона о СПЦ истакнуто је да не може бити донет без споразума са Светим Архијерејским Сабором.[33] Међутим, приликом његовог усвајања управо се ово догодило – изостала је преамбула која је стајала у свим претходно донетим уредбама: „*у споразуму са Светим Архијерејским Сабором*".[34]

Питање усвајања Закона о СПЦ решено је након завођења личног режима власти краља Александра I Карађорђевића 6. јануара 1929. године. У својој прокламацији, краљ је личну одлуку о укидању уставноправног поретка и преузимању целокупне власти у краљевини народу образложио чињеницом да је страначко-парламентарни живот запретио да уништи саму државну заједницу. Као основни циљ истакнуто је очување државног и народног јединства, стварање државне управе и уређења које ће највише одговарати општим народним потребама и државним интересима. Функционисање диктатуре захтевало је развијен чиновнички апарат који је своју снагу требало да црпи из новог законодавства.[35] Главну реч у доношењу нових закона имала су два тела: Комисија за уређење управе, при

Министарство вера припоји Министарству правде. Овим је завршен десетогодишњи самостални рад Министарства вера. Тај период је обележо надзор над свом имовином СПЦ. Новаковић 2014b: 200.

30 АЈ, Ф63, 14.

31 АЈ, Ф63, 14.

32 На ово упућује члан 83 Видовданског устава из 1921. године који каже: „Народна Скупштина општи непосредно само са министрима".

33 Стаменковић 2019: 132.

34 Средојевић 2013: 491.

35 Вајагић 2016: 25–27.

Министарству унутрашњих дела, и Врховни законодавни савет, који је деловао при влади. Ова тела су по жељи краља требало да доврше све законске акте који нису били усвојени у периоду пре завођења режима његове личне власти. Нацрти законâ су прослеђивани Министарству правде, након чије сагласности су стизали пред владу и краља на усвајање. Крајњи резултат оваквог законодавног рада огледао се у 132 закона или уредбе који су били усвојени током првих шест месеци трајања режима краљеве личне власти, а до краја 1929. године тај број достигао је близу 200 закона.[36] Кроз такву убрзану процедуру прошао је и Закон о СПЦ који је министар правде др Милан Сршкић поднео краљу на усвајање 8. новембра 1929. године. Овим чином је завршен дуг период преговарања између јерархије и државе о њиховом правном односу, те су створени услови за доношење Устава СПЦ у року од две године, како је то члан 26 Закона о СПЦ предвиђао.[37] Оваквим законским решењем Цркви је дата само аутономија на папиру, на шта је указао митрополит Гаврило Дожић: „*Изгледало је као да је Српска Црква добила аутономију и била независна у својим делатностима. У пракси је било сасвим другачије*".[38]

Патријарх Димитрије Павловић је био у позним животним годинама и његово здравствено стање било је веома лоше. Након неколико година болести упокојио се 6. априла 1930. године.[39] Истог дана у тајности краљ Александар I Карађорђевић је потписао нови Закон о избору патријарха СПЦ. Када је сазнао за овај чин, митрополит црногорско-приморски Гаврило Дожић, председавајући Светим Архијерејским Синодом, изразио је велико негодовање због таквог начина доношења закона и затражио је његову измену. Спорно је било питање сазивања Изборног сабора од стране краља, који је такође одређивао време и место. Највеће незадовољство је изазвало одступање од правила по коме је Свети Архијерејски Сабор предлагао три кандидата за избор патријарха. До измене није дошло, због чега су у знак протеста сви чланови Светог Архијерејског Синода поднели оставке на дан уочи одржавања Изборног сабора. Архијереји су формирали делегацију која је посетила председника владе генерала Петра Живковића, те му лично саопштила своје незадовољство и затражила да се патријарх бира по старом принципу. До допуне Закона дошло је 11. априла 1930. године када су учињене измене у вези са чином устоличења патријарха, а једна од њих је предвиђала да ће краљ новом патријарху уручити жезал.[40] Држава је овим законом потврдила да има контролу над Црквом, пошто је Изборни сабор у свом саставу имао много државних чиновника.[41] Митрополит Гаврило Дожић није присуствовао Изборном сабору пошто је сматрао да је Закон о избору патријарха неприхватљив.[42] Од три кандидата који су добили највећи број гласова на Изборном сабору краљ је својим указом за новог патријарха именовао митрополита скопског Варнаву Росића, који је добио највећи број гласова,

[36] Vajagić 2020: 235–236.
[37] Закон о Српској Православној Цркви, *Службене новине Краљевине Југославије*, бр. 269, 1929.
[38] Дожић 1990: 95; Новаковић 2011а: 59.
[39] Вуковић 1996: 163.
[40] Ђурић 2012: 73.
[41] Слијепчевић 2002а: 380.
[42] Дожић 1990: 31–39; Мишовић 1994: 14–15; Радић 2002: 23; Радић 2009: 18.

што је Сабору тог дана саопштио министар правде Милан Сршкић. Сматрало се како ће нови патријарх бити покоран двору, а да ће захваљујући својим организационим способностима завести ред у СПЦ. Државни врх је сматрао како је било потребно довести на трон СПЦ некога ко ће моћи да доврши процес усвајања Устава СПЦ. Министар спољних послова Војислав Маринковић рекао је да ће баш Варнава Росић бити „више него ико други" способан за то.[43] По доласку на патријарашки престо Варнава Росић се заиста показао као личност којој је било стало да се Устав СПЦ донесе. Он је улагао максималне напоре да до тога дође и Нацрт Устава СПЦ Свети Архијерејски Сабор предао је 1930. године министру правде. Тада је било добијено обећање како неће доћи до већих измена Нацрта од стране државе, што није било испоштовано. Став Светог Архијерејског Сабора био је изричит – није могуће одступити од канонског поретка, те су архијереји прихватили одлуку да се о Уставу СПЦ не може преговарати са државом без одобрења патријарха и Синода.[44] Краљ Александар I Карађорђевић је 16. новембра 1931. године потписао указ којим је Устав СПЦ постао правоснажан. Ово се десило изненада, пошто је једно време трајало затишје око питања озакоњења Устава СПЦ. Архијереји су о томе обавештени када је министар правде доставио Светом Архијерејском Синоду текст озакоњеног Устава СПЦ. Из текста се могло видети како је од договора одступљено, те да је држава по свом нахођењу ставила одређене чланове којима се противио епископат. Свети архијерејски синод донео је 29. децембра 1931. године Спроведену наредбу за Устав СПЦ која је имала задатак да га оживи у Цркви.[45] Сагледавајући цео процес доношења Устава СПЦ, правник Марко Томић најбоље је описао у каквом се стању налазио врх СПЦ: „*Епископат је успјешно неутралисао и ограничио унутрашњу црквену самоуправу, али је на плану спољашње аутономије и сам био у великој мјери ограничен државним властима*".[46]

У првим данима постојања нове државе *Манифестом* регента Александра Карађорђевића од 24. децембра 1918./6. јануара 1919. који је започео речима „*моме народу Србима, Хрватима и Словенцима*" најављена је аграрна реформа у којој ће обрадиво земљиште бити одузето од земљопоседника и додељено онима који га обрађују.[47] СПЦ није била изузета од процеса одузимања земљишта пошто је према Претходним одредбама за припрему аграрне реформе из фебруара 1919. године проглашена је експропријација свих великих поседа на територији Краљевине СХС. Из овако формиране земљишне површине делила се земља оним поданицима који су се бавили обрађивањем земље, а нису је имали или је нису имали у довољној мери. За велике поседе су проглашена сва фидеикомисна добра; сви поседи који су имали површину 100–500 к. ј. обрадивог земљишта које је било издато под закуп једном закупнику или које није било обрађено или је било само делимично обрађено. Важећи уговори о закупу имали су се раскинути, а издавање обрадиве земље у подзакуп је било забрањено. СПЦ није самостално обрађивала своје земљишне поседе већ их је издавала

[43] Ивановић 2012: 251.
[44] Томић, 2022: 71.
[45] *Ibid*. 73.
[46] *Ibid*. 76.
[47] *Службене новине Краљевства СХС*, бр. 2, 28. јануар 1919.

у закуп путем јавних лицитација. У тренутку када је отпочело извођење аграрне реформе 1919. године епархијско земљиште је било издато у закуп појединцима или Савезу српских земљорадничких задруга. Такође ни Савез српских земљорадничких задруга није самостално обрађивао земљиште већ га је издавао на јавним лицитацијама члановима појединих месних српских земљорадничких задруга.[48]

Велики земљишни поседи у власништву СПЦ налазили су се на простору Карловачке митрополије у епархијама бачкој, банатској и сремској. Током спровођења аграрне реформе овим трима епархијама је одузето 37,36% од укупне површине обрадивог земљишта којим су располагале 1918. године. Највише обрадивог земљишта одузето је од Епархије бачке.

	пре аграрне реформе		**после аграрне реформе**		**одузето од укупне површине у %**
	к. ј.	кв. хв.	к. ј.	кв. хв.	
Епархија бачка	19.687	625	8.918	400	54,70
Епархија банатска	6.224	169	3.408	608	45,24
Епархија сремска	23.243	1.392	18.413	1.583	20,78
УКУПНО:	**49.155**	**586**	**30.740**	**991**	**37,36**
УКУПНО ОДУЗЕТО ЗЕМЉЕ НА ТЕРИТОРИЈИ БИВШЕ КАРЛОВАЧКЕ МИТРОПЛИЈЕ	**18.414 к. ј. 1.195 кв. хв.**				

Табела 1. Поређење резултата аграрне реформе на поседима рпархија бачке, банатске и сремске[49]

У првим годинама након проглашења Краљевине СХС текао је процес обнове јединствене СПЦ, као и њено унутрашње организовање. Такво стање власти су искористиле да одузму велике површине обрадиве земље која је припадала епархијама Карловачке митрололије. Одузета земља се налазила на територијама које су пре проглашења стварања нове државе биле део Аустроугарске монархије. Оваквим мерама власти су спречиле социјалне немире и могућа револуционарна превирања која су се одигравала у неким од суседних држава. Под најтежим ударом прокламоване аграрне реформе нашла се Епархија бачка којој је одузето више од половине земљишног поседа којим је располагала пре 1918. године. Трон Епархије бачке је у тим годинама био упражњен, због чега је њена позиција била додатно ослабљена. Иако је Епархија бачка оспоравала извођење аграрне реформе, највећим делом она је остварена и ликвидирана средином 30-их година. При томе је Епахија бачка за један део одузетог земљишта била финансијски обештећена. Извођењем аграрне реформе Епархија бачка је остала без половине својих прихода којима се издржавала. Овај губитак се надовезао на последице финансијског пљачкања којем су епархије Карловачке митрополије биле изложене током Првог светског рата.[50]

Након стварања Краљевине СХС Римокатоличка Црква се нашла у за њу до

[48] Вајагић 2021: 278–279.

[49] Гаћеша 1968: 248–249; Гаћеша 1972: 395; Гаћеша 1975: 314–135.

[50] Вајагић 2021: 285–286.

тада непознатом положају, пошто је изгубила привилегован статус који је уживала у Аустроугарској монархији. Била је једна од законом признатих вероисповести те је држава морала решити питање регулисања својих односа са њом. У ранијем периоду ово питање је било решено конкордатима које је са Ватиканом Црна Гора потписала 1886. а Србија 1914. године.[51] Ова два конкордата Ватикан је сматрао важећим уговорима и у новој држави Краљевини СХС, коју је сматрао правном наследницом две независне српске државе.[52] Прве кораке у склапању новог Конкордата учинио је 1922. године министар иностраних дела Момчило Ничић, који је формирао Комисију за проучавање питања закључења Конкордата.[53] Комисија је завршила са радом доневши закључке, на основу којих је министар вера доставио Светом Архијерејском Синоду Основу Конкордата СХС са Ватиканом.[54] Правник у Министарству вера Михајло Лановић је сматрао да не треба склапати Конкордат са Ватиканом, истичући да он не може донети ништа добро, као и да „*не бисмо имали рачуна да га склопимо јер тада морамо грдно дати, а добили бисмо мало или ништа*".[55] За вођење преговора је 1925. године формирана делегација, али је дијалог две стране због неразумевања и неспоразума врло брзо прекинут. Преговори ће бити обновљени са увођењем личног режима власти краља Александра I Карађорђевића 1929. године. У првој години његове личне владавине законима које је краљ потписивао правно је био регулисан положај свих верских заједница и цркава, од чега је једино била изузета Римокатоличка Црква.[56] Влада је из тог разлога предузела кораке да се то питање што пре реши. Међутим, проблем је била чињеница да су се преговори морали водити са формално другом државом Ватиканом. Министар правде Димитрије Љотић упутио је 1931. године предлог Конкордата Ватикану, али ставови две стране су били веома удаљени. Одговор Ватикана стигао је у виду *Aide-mémoire*, где се видело да су предлози садржински различити у вези са именовањем епископа, њиховим овлашћењем за стварање парохијâ и др.[57] Колико је било важно да се што пре заврше преговори и постигне решење видимо и у томе што је лично краљ Александар I Карађорђевић 1933. године преузео да се стара о том питању. Правник Душан Ракитић наводи како је текст Конкордата био усаглашен између две стране пре смрти краља Александра I Карађорђевића, али је изостало његово потписивање.[58] Коначно је у Ватикану 25. јула 1935. године Конкордат закључен. У име Краљевине Југославије потписао га је министар правде Људевит Ауер, а у име Ватикана то је учинио државни секретар кардинал Еуђенио Пачели.[59] Председник владе Милан Стојадиновић истиче да је о свим дешавањима око закључивања Конкордата обавестио Свети Архијерејски

[51] Новаковић 2011б: 349; Новаковић 2012: 149.
[52] Ракитић 2016: 296.
[53] *Ibid*. 347–348.
[54] *Ibid*. 349.
[55] Петровић 1996: 318.
[56] До 1930. држава је регулисала правни положај доневши: Закон о СПЦ, Закон о верској заједници Јевреја, Закон о Исламској верској заједници и Закон о евангеличко-хришћанским црквама.
[57] Симић 1990: 17.
[58] Ракитић 2016: 356–357.
[59] *Ibid*. 358.

Сабор, као и да је министар Људевит Ауер пред полазак у Рим о детаљима лично известио патријарха Варнаву Росића.[60] Патријарх је имао потпуно поверење у председника владе Милана Стојадиновића, због чега није пружао отпор с тим у вези. До обрта је дошло када је Свети Архијерејски Сабор узео у разматрање потписан текст Конкордата из кога се јасно видело да ће он угрозити СПЦ.[61] Конкордатом Римокатоличка Црква је добила повољан положај у односу на све остале верске заједнице.[62] Неким верским заједницама држава је изашла у сусрет. Исламској заједници су изменама Закона учињене одређене повластице.[63] У првом члану Конкордата стајало је да Римокатоличка Црква „*слободно и јавно врши своју мисију у Краљевини Југославији*". Анализирајући Конкордат, Сергеј Троицки истиче да се према овоме може закључити како је „*Југославија нека непросвећена земља*".[64] Такође је веома спорна била одредба која је регулисала подизање кривичне пријава против неког клирика Римокатоличке Цркве. По подизању пријаве морала се обавестити црквена власт, а уколико се она не сложи са грађанском, морала би се оснивати мешовита комисија. Сергеј Троицки констатује да би римокатолички клирици имали одређен имунитет у односу на остало становништво.[65] Наступио је период затишја у односима врха СПЦ и владе који је потрајао до краја 1936. године. Влада Краљевине Југославије је Конкордат 26. новембра 1936. године упутила Народној скупштини на усвајање, због чега је сазван ванредни Свети Архијерејски Сабор.[66] Патријарх Варнава Росић је упутио представку председнику владе Милану Стојадиновићу, а потом је Свети Архијерејски Сабор изнео у посебном меморандуму негативан став о питању ратификације Конкордата.[67] Меморандум је истакао тачке које су имале негативне последице по СПЦ, а то су била питања око вероисповести у погледу верске наставе у школама, капеланске службе у војсци и мешовитих бракова где је Конкордат фаворизовао Римокатоличку Цркву.[68] Влада није имала слуха за ставове СПЦ, а с друге стране није постојала спремност за одређени компромис. Конкордат је истовремено био и политичко питање – њиме је требало придобити Хрвате који су чинили већину верника Римокатоличке Цркве. На тај начин би се они удаљили од Италије која је имала територијалне претензије према Краљевини Југославији. Из тог разлога јој је одговарала унутрашња политичка нестабилност између југословенских народа. Владини кругови су јавности износили став како у споразуму Конкордата нема ничега лошег, нити повода за бригу. У својој посланици верном народу на јулијанску Нову годину 1937. године патријарх Варнава Росић истакао је незадовољство потписивањем споразума са Ватиканом, и између осталог позвао је верни народ говорећи: „*да устанемо и збијемо се у редове, као војска Божија против*

[60] Слијепчевић 2002а: 389.
[61] Антонијевић 2018: 82–96.
[62] Средојевић 2013: 362.
[63] *Ibid*. 365.
[64] Јаковљевић 2014: 283.
[65] *Ibid*. 286.
[66] Петковић 2016: 257.
[67] Мишовић 1994: 25.
[68] Средојевић 2013: 366.

војске сатанске". Поред патријарха и архијереја противљење ратификацији споразума исказали су у својим радовима правници Сергеј Троицки, Михаило Илић и Марко Цемовић.[69] Током ове борбе против усвајања Конкордата патријархово здравље се погоршало, што је код дела јавности изазвало сумњу да је отрован.[70] Свети Архијерејски Сабор дао је овлашћење Светом Архијерејском Синоду да се изради упутство како да се поступи са онима који буду допринели ратификацији Конкордата, како би сви архијереји једнообразно поступили.[71] Народна скупштина је 19. јула 1937. године започела расправу о Конкордату, а истог дана сазвани су молебан и литија за патријархово оздрављење.[72] Након завршетка молебана литија је почела да се креће правцем који није дозволила Управа града Београда. Жандармерија је зауставила литију забранивши јој да прође кроз Кнез Михаилову улицу. Дошло је до физичког сукоба у коме је жандармерија употребила прекомерну силу, а више учесника литије је претучено. Један од повређених био је епископ шабачки др Симеон Станковић.[73] Због проливене крви верника овај догађај је назван „*Крвава литија*".[74] Закон о ратификацији Конкорада након расправе усвојен је у Народној скупштини 23. јула 1937. године. Одговор СПЦ је био веома одлучан – из Цркве су екскомуницирани сви посланици који су гласали за предлог Конкордата као и чланови владе. Свештеник Марко Ружичић који је као члан Одбора за Конкордат гласао за његово усвајање био је рашчињен. Конкордат су искористиле опозиционе странке како би сакупиле што више политичких поена, али оне су више нападале владу Милана Стојадиновића него доношење споразума са Ватиканом.[75] Коначно, држава је одустала од последњег корака ратификације Конкордата у Сенату Краљевине Југославије, због чега он правно никада није заживео. Ово је изазвало велико незадовољство у Ватикану, због чега су односи са Краљевином Југославијом били готово прекинути.[76]

Неуспех око закључивања Конкордата и нерешено питање политичког споразума са Хрватима били су неки од разлога за смену Милана Стојадиновића са места председника владе. На његово место доћи ће Драгиша Цветковић који ће склопити споразум са политичким вођом хрватског народа Влатком Мачеком неколико дана пред избијање Другог светског рата. Резултат тог споразума било је стварање Бановине Хрватске, чиме је отворено питање положаја српског народа у Краљевини Југославији. То питање неће бити решено јер ће веома брзо и Краљевина Југославија бити захваћена ратним пожаром који се ширио Европом и светом. Врх СПЦ на челу са новим патријархом Гаврилом Дожићем није био задовољан унутрашњом и спољном политиком коју је водио намесник кнез Павле Карађорђевић преко владе Цветковић–Мачек. Спољни притисци Адолфа Хитлера резултоваће 25. марта 1941. приступањем Краљевине Југославије споразуму Тројног пакта. Као последица тог чина 27. марта

[69] Петковић 2016: 259.
[70] Јефтић 2012: 33.
[71] Ракитић 2016: 379.
[72] *Ibid*. 380.
[73] Слијепчевић 2002а: 394.
[74] Петковић 2016: 263.
[75] Надовеза 2018: 424.
[76] Слијепчевић 2002б: 13.

дошло је до војног пуча којим је на престо доведен малолетни краљ Петар II Карађорђевић, а пучисти на челу са генералом Душаном Симовићем формирали су нову владу. Патријарх Гаврило Дожић и СПЦ су подржали промене на државном врху, међутим, оне су наступиле касно, а прва југословенска држава је нестала у кратком Априлском рату 1941. године. Наступиле су ратне године током којих је српски народ на југословенском простору био изложен великом страдању.

Српски народ је из Првог светског рата изашао као победник, а своју државност је унео у темеље нове југословенске државе. Од хомогене државе српског народа настала је вишенационална заједница југословенских народа. За српски народ и његову Православну Цркву наступили су нови дани. Краљ Александар I Карађорђевић је због идеје југословенства био спреман да се одрекне многих националних интереса српског народа коме је и сâм припадао. Једна од препрека прокламованој идеологији југословенства била је СПЦ. Из тог разлога Двор је на све начине покушавао да СПЦ стави под своју контролу, што се видело од првих дана постојања нове државе Краљевине СХС.

Спор око питања начина избора првог патријарха након обнове јединствене СПЦ, преко односа према појединим архијерејима, односно доношења Закона о СПЦ и њеног устава говори колико су држава и Православна Црква биле удаљене једна од друге. Правни односи биће уређени тек након успостављања режима личне власти краља Александра I Карађорђевића. То ће бити учињено једностраним доношењем Закона о СПЦ, а затим и Устава од стране државе, чиме је Православна Црква била стављена пред свршен чин. Чланови Закона о СПЦ ову институцију су довели у подређен положај према држави, што је и био циљ Двора.

У новоствореној држави СПЦ је била жртва владине политике смиривања социјалних тензија. Краљевина СХС није показала интересовање да помогне СПЦ у њеном опоравку након физичког и материјалног страдања током Првог светског рата. Спровођење аграрне реформе било је још једно од питања на коме ће се СПЦ и држава разићи у периоду између два светска рата. Велике земљишне поседе на простору Бачке, Баната и Срема држава је одузела, а СПЦ је правно била изједначена са велепоседницима из доба Аустроугарске монархије. Аграрна реформа у првој југословенској држави је представљала увод у потпуно губљење власништва СПЦ над преосталим обрадивим земљиштем које је уследило после Другог светског рата.

Кулминација лоших односа између СПЦ и прве југословенске државе уследила је током тзв. Конкордатске кризе. Овом приликом СПЦ је први пут отворено изразила своје неслагање са политиком коју је водила влада. Такође, СПЦ је показала спремност да мобилише своје вернике ради супротстављања усвајању Конкордата. Оваква реакција СПЦ је имала за последицу то да је влада Милана Стојадиновића одустала од последњег корака у процесу ратификације Конкордата, чиме је фактички суспендовала овај уговор. Своје незадовољство СПЦ ће исказати и према стварању Бановине Хрватске, као и према политици приближавања Краљевине Југославије савезу Тројног пакта. Између осталог, због таквих ставова врх СПЦ и свештенство биће изложени различитим врстама прогона и страдања током Другог светског рата. Након завршетка Другог светског рата нове револуционарне власти наставиће са политиком прогона и обрачуна са СПЦ у којој су виделе једног од својих главних унутрашњих непријатеља.

Заједничко за обе југословенске државе у односу према СПЦ била је тежња да се она стави под потпуну контролу власти, са циљем да се смањи утицај који је она имала на српски народ. Оно што је било различито јесте степен репресије на који је држава била спремна према православним верницима и свештеницима.

Необјављена архивска грађа:

Архив Југославије, Београд, Фонд 63 Министарство правде Краљевине Југославије; верско одељење; православни одсек, фасцикла 14.

Објављени извори:

Дожић, Г. *Мемоари патријарха српског Гаврила*, Београд: Сфаирос, 1990.

Ивановић, Д. *Успомене*, прир. Ј. Милановић, Београд: Институт за савремену историју, 2012.

Летић, Г. *Дневник др Георгија Летића (1872–1935) епископа темишварског (1903–1931), банатског (1931–1935) и администратора Карловачке митрополије*, Петковић, Г. Николић, М. Ерцеган, С. (прир.), Гргетег: Српски православни манастир Гргетег, 2019.

Литература:

Антонијевић, С. „Конкордатска криза 1937. године – трагање за узроцима", у: Поповић, В. Р. (прир.), *Српска теологија данас*, зборник радова, књ. 9, Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2017, 82–96.

Вајагић, П. „Земљишни поседи Епархије Бачке у аграрној реформи 1918–1941", у: Бошков, С. Стојковски, Б. Вајагић, П. (ур.), *Епархија бачка у осмовековној историји Српске Православне Цркве*, зборник радова, Нови Сад: Филозофски факултет, 2021, 277–288.

_____. *Банови Дунавске бановине*, Нови Сад: Академска књига; Бачка Паланка: Друштво наставника историје Бачке Паланке, 2016.

Влачић, Љ. „Примедбе на Пројект основног закона о верама и међуверским односима", *Архив за правне и друштвене науке: орган Правног факултета Универзитета београдског*, књ. XVII, св. XXXIV, 1928, 108–119, 217–223.

Вуковић, С. *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд: Евро; Подгорица: Унирекс; Крагујевац: Каленић, 1996.

Гардашевић, Б. „Организациионо устројство и законодавство православне цркве између два светска рата", у: *Избор црквено-правних радова*, Београд: Богословски факултет СПЦ, 2002, 206–233.

Гаћеша, Н. *Аграрна реформа и колонизација у Банату 1918–1941*, Нови Сад: Институт за изучавање историје Војводине, Матица српска, 1972.

_____. *Аграрна реформа и колонизација у Бачкој 1918–1941*, Нови Сад: Матица српска, 1968.

_____. *Аграрна реформа и колонизација у Срему 1918–1941*, Нови Сад: Институт за изучавање историје Војводине, 1975.

Ђурић, В. *Варнава патријарх српски*, Подгорица: Књижевна задруга Српског народног вијећа; Пљевља: Српски културни центар „Патријарх Варнава", 2012.

Зеремски, И. „Сједињење српски цркава", *Летопис Матице српске*, год. 297–300, књ. 96, 1914–1921, 111–115.

Јаковљевић, С. „Српска Православна Црква у конкордатској борби 1937. године – покушај нове синтезе", *Богословље: часопис Православног богословског факултета у Београду*, год. LXXIII, св. II, 2014, 272–295.

Јеремић, Ј. *Предлог закона о Српској православној цркви и његова вредност: посвећено Законодавном одбору Народне скупштине и народним посланицима*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1925.

Јефтић, М. „Младеновачка *Крвава литија*", *Каленић*, бр. 5, 2012, 32–35.

Кушеј, Р. *Верска анкета у Београду и њени закључци / с критичним примедбама и практичним предлозима за поправљање материјалног положаја свећенства*, Љубљана, 1922.

Мишовић, М. *Затамњена историја. Тајна тестамента краља Александра и смрт патријарха Варнаве*, Београд: Службени лист СРЈ, 1994.

Надовеза, Б. „Конкордат 1935–1937: (за и против)", *Баштина*, св. 44, 2018, 417–433.

Новаковић, Д. „Доношење и основна решења Закона о Српској Православлној Цркви у Краљевини Југославији из 1929. године", *Токови историје*, св. 1, 2011а, 46–62.

_____. „Доношење првог устава Српске православне цркве 1931. године", *Зборник Матице српске за друштвене науке*, бр. 146, 2014а, 41–54.

_____. „Конкордат Краљевине Србије са Ватиканом из 1914. године", у: Шијаковић, Б. (прир.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 10, Београд, 2011б, 345–352.

_____. „Оснивање Министарства вера и уставни положај цркава и верских заједница у Краљевини СХС – Југославији", у: Шијаковић, Б. (прир.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 15, Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2014а, 194–200.

_____. „Уговор Књажевине Црне Горе са Светом столицом из 1886. године", у: Шијаковић, Б. (прир.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 12, Београд, 2012, 147–151.

Павловић, М. „Посебна проблематика Устава Српске православне цркве", у: Поповић, В. Р. (прир.), *Српска теологија данас*, зборник радова, књ. 14, Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2014б, 416–424.

Пантић, Д. *Српска православна црква у Краљевини Југославији 1929–1941. с обзиром на правни положај, политичку улогу и међувјерске односе*, Источно Сарајево: Правни факултет, 2006.

Перић, Д. *Црквено право*, Београд: Правни факултет Универзитета, Центар за публикације Досије, 1997.

Петровић, М. „Римокатолички прелати, политичари и научници о положају Римокатоличке цркве у Краљевини СХС", *Балканика: годишњак института за балканологију*, 27, 1996, 315–331.

Поповић, С. „Црквене матичне књиге ваљевског краја у Историјском архиву Ваљево", *Гласник Историјског архива у Ваљеву*, бр. 33, 1999, 167–172.

Радић, Р. „Избори патријарха Српске православне цркве у 20. веку", *Историја 20. века*, год. 27, св. 1, 2009, 17–36.

_____. *Држава и верске заједнице 1945–1970*, део 1, Београд: Институт за новију историју Србије, 2002.

Радонић, Ј. „Поводом васпостављања патријаршије", *Гласник Српске Православне Патријаршије*, год. 1, бр. 5, 1920, 77–78.

Ракитић, С. Д. *Конкордат Краљевине Србије и пројекти конкордата Краљевине СХС и Краљевине Југославије – правноисторијски аспекти односа цркве и државе*, докторска дисертација, Београд: Правни факултет, 2016.

Ратковић, В. „Уједињење Српске Православне Цркве 1918-1922 и избор епископа Епархије Бачке", у: Миловац, Б. Вајагић, П. (ур.), *Епархија бачка кроз векове*, зборник радова, Бачка Паланка: Српска православна црквена општина Бачка Паланка, Друштво наставника историје Бачке Паланке, 2018, 7–26.

Симић, С. *Ватикан против Југославије*, Београд: Култура, 1990.

Слијепчевић, Ђ. *Историја Српске православне цркве*, књ. 2, Београд: ЈПЈ, 2002а.

_____. *Историја Српске православне цркве*, књ. 2, Београд: ЈПЈ, 2002б.

Средојевић, А. *Патријарх српски Димитрије Павловић*, докторска дисертација, Београд: Филозофски факултет, 2013.

Стаменковић, А. „Улога владе Краљевине СХС у процесу доношења Устава Српске Православне Цркве", *Теолошки погледи*, год. LII, бр. 1, 2019, 127–156.

Томић, Д. М. *Статусна и црквеноправна питања Српске Православне Цркве на територији Босне и Херцеговине између два свјетска рата*, докторска дисертација, Београд: Правни факултет, 2022.

Троицки, С. „Изједначавање државног верског законодавства", *Архив за правне и друштвене науке*: орган Правног факултета Универзитета београдског, књ. XL, св. LVII, 1940, 372–388.

Vajagić, P. „Banovinas – administrative units of king Alexander I Karađorđević and his pesronal regime", *Istraživanja – Journal of historical researches*, 31, 2020, 232–253.

PREDRAG M. VAJAGIĆ
The Ministry of Education
The School Administration of Novi Sad

DAVID NOVAKOV
Bačka Palanka

THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH IN THE YUGOSLAV KINGDOM - CHALLENGES AND TEMPTATIONS

Summary

With the end of the First World War and the creation of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, the Serbian Orthodox Church (SOC) lost the position of the state church that it enjoyed in the Kingdom of Serbia. In the new Yugoslav state, all religions were equal. The SOC supported the first Yugoslav state, in which the Serbs and their Church were united into one territorial entity. The relations between the SOC and the Yugoslav Kingdom were marked by the constant attempts of the state to impose its dominance on the Church. Already in the first years, the SOC would be hit by the agrarian reform, in which it would lose a large part of its land holdings, which would weaken it economically. Events such as the election of the patriarch of the restored Patriarchate of Pec and his ordination took place in the shadow of the King Aleksandar I Karađorđevic's efforts to control the SOC through the Government, i.e. its Ministry of Religion, through legislation. In the context of these efforts, the adoption of various laws and regulations concerning the SOC should be viewed. In the period between the two world wars, there were many disagreements between ecclesiastical and state authorities, with the SOC openly showing its dissatisfaction with the difficulties priests had in performing their duties, the indifference of the state to the issues which were important to the Church, or the unhindered activities of the enemies of the Church. The peak of misunderstanding and bad relations between the SOC and the state was reached during the crisis that broke out with the attempt to sign the Concordat in 1937. Through the work, we intend to point out several disputed points between the SOC and the Yugoslav Kingdom, which have these facts in common: they were accompanied by challenges and temptations, and mutual relations were far from harmonious.

Keywords: Serbian Orthodox Church, Kingdom of SCS/Yugoslavia, Agrarian Reform, Law on SOC, the Constitution of SOC, Concordat Crisis.

НЕМАЊА ДЕВИЋ
Институт за савремену историју Београд
nemanjadevic4@gmail.com

КОЗМА РАНЧИЋ
Епархија бачка, манастир Ковиљ
kovilj@eunet.rs

УДК: *271.222(497.11)-523.6(497.115)"19"*

МАНАСТИРСКЕ ВОЈВОДЕ ВИСОКИХ ДЕЧАНА У XX ВЕКУ

Сажетак: Манастирске војводе представљају почасно и плаћено звање (са ослонцем на средњовековну традицију) које је Српска Црква додељивала чуварима манастира албанске националности у периоду османске власти на Косову и Метохији, а који су заузврат у немирним временима бринули о њиховој сигурности. Њихово постојање забележено је у многим светињама у Старој Србији, а до XX столећа опстало је у Високим Дечанима, Пећкој патријаршији и Девичу. Често присутан у мемоаристици и литератури, овај феномен није подробније истражен у историографији. На основу нових архивских извора, пре свега из архиве манастира Високи Дечани, истражићемо улогу манастирских војвода у овој светињи током XX века у контексту српско-албанских односа, са акцентом на три раздобља: период Краљевине СХС/Југославије, Други светски рат и епоху комунистичке Југославије.

Кључне речи: Косово и Метохија, Високи Дечани, српско-албански односи, манастирске војводе

Питање *манастирских војвода* на Косову и Метохији до сада је више пута научно разматрано, али најмање у историографији.[1] Једно тумачење, у складу са комунистичком идеологијом, дао је 1950-их година утицајни косовски етнограф Марк Краснићи. Временска дистанца и нова сазнања учинили су да се оно, упркос вредним подацима изнесеним у раду, напослетку оцењује као парцијално, упрошћено и тенденциозно. Као нека врста одговора, у промењеним политичким околностима након четири деценије, дошло је и тумачење институције војвода̂ из визуре правника Милутина Ђуричића. Ова два текста, унеколико полемичка, основа су за разумевање ове историјске појаве. Указујући на њихове главне закључке и неслагања, уз нове изворе, приказаћемо главне историјске карактеристике развоја институције манастирских војвода, свесни да се могу уочити одређене разлике у вези са судбином војвода у Високим Дечанима у односу на Девич и Пећку патријаршију, као и да је њихова улога у XX веку понекад и суштински различита у поређењу са претходном историјском епохом.

[1] Новаковић 1889: 289–295; Краснићи 1958: 107–128; Ђуричић 1994, 368–386; Барјактаровић 1997, 370–376.

Постојећа тумачења сагласна су да је до појаве манастирских војвода дошло услед слабљења централних османских власти, извесно у XVIII столећу. Узрок томе били су осамостаљивање и метеж арбанашких маса, које су све агресивније вршиле терор над српским народом. Арбанасима је ишло наруку и то што су већински делили веру са турским господарима и били поуздан ослонац њиховог система, па је њихов однос према православнима почивао на истом схватању иноверних – као *раје* и *ђаура* према којима су сва средства дозвољена. Убиства, отмице, пљачке, премлаћивања и паљевине постали су свакодневица Срба у Метохији. У перманентном верском рату нису се устручавали да ударе ни на српске светиње, па се некадашњи турски режим у поређењу са арнаутским злочинима чинио као толерантан.[2] Извори и раније говоре о томе, а детаљно од времена устанка 1804. и националне обнове у Кнежевини Србији.

Високи Дечани делили су судбину свог народа, па се у годинама око ратова и политичких превирања бележе и тешка страдања манастирског братства и имовине: 1820-их, у време грчког устанка, па 1844. у време устанка Арбанаса[3] против турске власти, а онда и у доба Кримског рата (1853–1856). Од 1860-их ситуација је постала несносна, уз свакодневне зулуме над Србима и сталне покушаје Арбанаса да присвоје манастирске шуме и пашњаке. Већ тада, како пише савременик, не би прошао један месец а да *Арнаути не пељеше* Дечане.[4] Узалуд су се игумани и угледнији представници Срба жалили и српским и турским властима. Из Кнежевине Србије могла је да стигне тек материјална помоћ, док су фермани из Стамбола остајали мртво слово на папиру. *Ферман у планини не важи*, говорили су Арбанаси, свесни да су турске управе у градовима само фиктивни, а они стварни господари ситуације на терену.[5]

Руски конзул Иван Степанович Јастребов, на служби у Призрену 70-их и 80-их година XIX века, детаљно је описивао атмосферу и последице терора у то време: „Сада ћу показати колико се за последњих 20 година православни елемент смањио. У селу Стреоце је било око 20 православних кућа пре 20 година, у Прилипу 15, у Истинићу 5, у Грмочељу исто 5, у Црном Брегу 20, у Лоћанима 25, у Дечанима 15, у Батуши 8, у Бељају 10, у Јунику је било чак 25 кућа, у Крушеву 7 и у Храстовици 10 кућа; а сада у свим тим селима нема ни 50 кућа, а у некима није остало ниједне хришћанске куће“.[6] Исте утиске преносили су и страни путописци који су боравили у околини Пећи и Дечана. Зулуме којима је био сведок забележио је 1864. године, обраћајући се европској јавности за помоћ, и дечански архимандрит Серафим Ристић, у књизи симболичног назива *Плач Старе Србије*.[7] То није био и врхунац страдања, који се заправо одвијао у албанској офанзиви после 1878. године: „Срби су добили два господара, они су двојици господара порез давали, две војске издржавали, а никаква права и заштите имали нису“.[8]

---

[2] Ћуричић 1994: 368–370; Краснићи 1958: 108.

[3] У овом раду, муслиманско становништво Косова и Метохије називамо именима које налазимо у изворима: Арбанасима, Арнаутима, Шиптарима, а када пишемо о XX веку, углавном користимо савремену одредницу *Албанац*.

[4] Јастребов 2019: 89.

[5] Батаковић 1989: 13–16.

[6] Јастребов 2019: 75.

[7] Видети више: Гиљфердинг 1972; Ирби-Мекензи 1868; Ристић 1864.

[8] Батаковић 1989: 26.

Таква ситуација нагонила је српске игумане да заштиту потраже и међу представницима околних албанских (муслиманских) фисова, од којих је и претила највећа опасност по светиње. Тако је добит по Арбанасе била двострука: њихова власт на терену била би званично призната, а потом (иако се радило о изнуди) и континуирано и добровољно финансирана од манастира. Како пише М. Краснићи, „да су манастир Дечани и Пећка патријаршија били препуштени заштити 'небеских сила', до данас од њих не би остао камен на камену".[9] Другим речима, манастири су од XVIII века на периферији турског царства остали у милости Арбанаса, и њихова заслуга је та што су очувани. Но, из ове реченице не може се закључити од кога су га штитили, односно да је и највећа опасност вребала од тих истих Арбанаса. Манастир је својим потенцијалним заштитницима нудио готово властелинске привилегије: издашну финансијску добит, као и престижне симболичне могућности које би му подигле углед међу другим фисовима. Конкретно, у Дечанима је такав заштитник могао да рачуна на своју собу у манастирском конаку, а у феудалним односима значај је имала и чињеница да је јахао крај игумана, био поштован и дариван од православног становништва итд. Уз то је добијао и посебне бакшише, одело и обућу, храну, манастирског коња и оружје, манастирску гаранцију за отплату крвнине у случају обрачуна са представницима другог фиса. Зато је међу арбанашким фисовима неретко долазило и до трвења око питања ко ће преузети функцију *црквених војвода* (vojvodat e kishës). Заузврат, манастир је добијао гаранцију о заштити и неку врсту војне помоћи у моментима када други нису могли да га заштите.[10]

Након договора, албански фис (у случају Високих Дечана то је био фис Гаши) бирао би свог представника („јаког племенског првака")[11], понекад и представнике, који би се представили игуману, па били потврђени и од турских власти. У неким случајевима, како видимо из притужби и интервенисања турских паша из Скадра и Пећи с краја XVIII века (1779. и 1786. године), представници фисова насилно су утицали на избор војвода пред манастирском управом, поготово док то звање није постало наследно. Још тада, манастир се званично ослобађао одређених глоба због штете која му је нанета запоседањем имовине од Арбанаса и принудним издржавањем албанских муслиманских породица.[12] Ово су значајни подаци будући да говоре о потреби за заштитничком мисијом манастирског војводе и у мирнодопским годинама, али и о различитим злоупотребама баш од оних који је требало да штите светињу.

Звање војводе Високих Дечана у прво време није било наследно. То видимо и по турским ферманима, најстаријем сачуваном из 1807, којим се именују (потврђују) војводе из различитих породица, чак и места.[13] Тек средином XIX века, након једног сукоба са старим чуварима манастира из Челопека и спасавања манастирског братства од њихове опсаде, војводе из братства Руста/Демукај постају наследне.[14] Представљале су их војводе: Дем Ука Ибер Усовић, Али Дема, Руст Алија и коначно

[9] Краснићи 1958: 109.
[10] *Ibid*. 110, 126; Батаковић 1989: 63; Ђуричић 1994: 371–372.
[11] Ђуричић 1994: 379.
[12] Јастребов 2019: 88.
[13] Шакота 2017: 82–83, 106, 142.
[14] Краснићи 1958: 111.

његов син Биљал Руста, који се на овој функцији налазио можда и најдуже од свих других војвода.[15] Сваки од војвода имао је и свог помоћника, неки и по више њих, и све њих такође је плаћала и награђивала управа манастира.

Неки од војвода службу су обављали површно или строго у складу са постојећим уговорима, али су у изворима забележени и неки који су крајње пожртвовано деловали у одбрани светиње. Примера ради, Руст Алија је 1877/1878. успео да спречи већ припремљени напад Малисора на манастир, додуше мање посредничким способностима, а више манастирским новцем и даровима за албанске вође.[16] Сукоб војводске породице са Малисорима поновио се и 1896–1897. и у њему је било, чак и у сукобима пред самом манастирском капијом, више погинулих и рањених. Заустављен је тек након више оружаних сукоба и још једне дуге опсаде Високих Дечана, а пошто је манастир исплатио високу крвнину оштећеним нападачима.[17]

Колико су све те релације биле компликоване, види се и по догађајима с почетка XX века. Тада су манастирско братство чинили руски калуђери, а обезбеђивао га је одред регуларне турске војске. Међутим, за односе са околним албанским селима и даље је био надлежан војвода. Он је и тада боравио у манастиру и по дужности одлазио у пратњу калуђера када би их служба одвела пут околних села или у обилазак имања, са људима из свог братства обезбеђивао би литију која би кренула изван унутрашњег дворишта итд.[18] Војводу по имену Рамуш, заједно са калуђерима и турским војницима, налазимо и у тегобној епизоди спасавања отете српске девојке у Истинићу 1904, као и у заштити манастирске шуме, те налажењу украденог манастирског коња.[19] Али у исто време, он ретко учествује у оружаним обрачунима са својим сународницима, иако је манастир тих година био нападан и на њега пуцано више пута; штавише, једном приликом отворено је исказао мржњу према братству које га је упошљавало, казавши оцу Арсенију да би „више волео да убије њега него каквог цара". Његови момци, свесни да од њих зависи безбедност калуђера изван манастира, на различите начине су уцењивали управу.[20] Можда је тај пример и најилустративнији о колико сложеном феномену се радило, и колико он надилази поједностављене историјске слике о племенитим Албанцима у служби српских светиња или пак о војводама као пуким плаћеницима манастира.

Дајући изводе из главног протокола Високих Дечана за 1890–1891. годину, М. Ђуричић наводи да је у тих годину дана манастир плаћао чак тројицу војвода са чак 3.482 гроша, тј. око 60 дуката, и закључује да је то била „баснословна плата". Додатно су плаћани и војводини синови.[21] Ти подаци су у сагласности са записима калуђера Агатангела и Кирила, који 1865. наводе да су двојица војвода само за чување капије у годину дана били плаћени 3.000 гроша, и уз то за кафу, дуван и друге дарове чашћени

[15] Архив Југославије (АЈ), фонд 69 (Министарство вера Краљевине СХС), 140-214, писмо проте Косте Љешовића Митрополији Пећкој, 3. 11. 1920.

[16] Микић 1988: 40–41.

[17] Батаковић 1989: 64; Краснићи 1958: 113.

[18] *Дневник дечанскоī монаха 1903–1906*: 26, 36, 41.

[19] *Ibid*. 56–59, 81, 95.

[20] Ђуричић 1994: 384–385.

[21] *Ibid*. 381–382.

годишње још преко 3.500 гроша; из тога видимо да се за услуге војвода на годишњем нивоу издвајала фиксна сума која би у злату износила 110 дуката.[22] С друге стране, ма колика да је сума била у питању, она је у критичним моментима ипак помогла Дечанима (као духовном, али и културном и националном српском центру) да преживе. Штавише, пратећи калуђере у *ūисаније* и многе важне мисије у Старој Србији, војводе су индиректно помагале и опстанак преосталих Срба зависних од материјалне помоћи и духовног укрепљења које је долазило из царске лавре.[23] Тиме је њихова улога, поготово на почетку XX века, у припреми српског народа за ослобођење и уједињење била врло значајна. Неки од њих остаће лојални светињи и пријатељи потлаченим Србима и у тешким временима аустроугарске окупације Косова 1915–1918. године. Након ратова 1912–1918. и ослобођења Старе Србије, а потом и стварања југословенске државе, показало се да су државне и црквене власти то умеле да цене.

1. Војводе у периоду између два светска рата

Нова политичка клима, обојена сукобима српског и албанског становништва у промењеним околностима и, за разлику од претходних векова, присуства српских и црногорских власти у Метохији, променила је након 1912, а поготово након стварања југословенске државе 1918, дотадашње улоге заштитника и штићеника. Више није, као у турско доба, било неопходно да манастир добија заштиту од својих албанских војвода, већ је у времену превирања манастир заштитио њих. То је посебно важило за зону где су успостављене црногорске власти, а која је обухватила и тадашњи Ђаковички срез са општином Дечани, крај и пре Првог светског рата бременит сукобима.[24]

Током 1920–1921. игуман Леонтије Нинковић, упркос тешкој борби за обнову манастира пострадалог у Великом рату, бринуо је и о томе: издавао је више уверења и потврда албанским породицама које су у периоду турске власти чиниле услугу царској лаври Дечана.[25] Једна од таквих тицала се извесног Мица Авдуља, који је добио неку врсту објаве „да су његов стриц, отац и он сједили, као војводе у дечанској Лаври и поштено и у свему чували манастир". 1896. године, бранећи манастир, убили су три цуба из Малесије: Цола и Жуља Сокола и Бајија Рустема и заробили седам Малисора. У тој борби, пред манастиром, рањени су Миц Авдуљ и његов стриц. Стриц му је остао сакат и манастир му је – за учињене услуге – био одредио сталну годишњу помоћ, коју је примао до 1915. године".[26] Слично уверење издато је и Цану Садику и његовом оцу Садику Зенелу, који су, како је наведено, као манастирске војводе учествовали у истој борби, при чему су Садик и његов брат били рањени. У случају ове породице наведено је и да су им аустроугарске власти током окупације опљачкале кућу.[27] Именовани нису били манастирске војводе, већ њихови братственици, али их је игуман таквим

[22] *Страдање Старе Србије и Македоније у 19. веку* 2021: 112.

[23] Више о значају Високих Дечана у периоду националне обнове: Шешум 2017: 402–405.

[24] Јагодић 2013: 22, 108.

[25] Архив манастира Високи Дечани (даље: АВД), уверење манастирске управе Авдуљ Рами, 25. 4. 1921; уверење Мус Прандају, 2. 5. 1921; писмо манастирске управе начелнику среза Ђаковица, 12. 6. 1920.

[26] АВД, уверење манастирске управе Миц Авдуљу, 30. 6. 1920.

[27] АВД, уверење манастирске управе Цан Садику, 24. 12. 1920.

приказао желећи да им помогне и нагласи њихову улогу. На крају ових уверења стајале су мање-више типске препоруке: „Уважавајући учињене услуге управа му издава ово увјерење и моли све државне органе да имају у виду његове заслуге учињене дечанској лаври у тешким временима". Напослетку, војним властима у Ђаковици достављен је и списак 15 Арнаута из Дечана и околних села „у које лавра има сигурности", а којима власти треба да доставе оружје „обзиром на несређене прилике које још и сада владају у овим крајевима због комитских чета". „Сви поменути, предвођени Билал Рустом, предсједником општине и Војводом дечанским, дали су старјешини Лавре 'бесу' да ће у свему бити исправни, лојални и у свако доба бити готови да за Лавру и своје животе жртвују. Зато управа Лавре моли, да би им се пушке дале и по 100 комада муниције. Управа Лавре вјерује, да ће г. командант, дијелећи мишљење са потписаним и уважавајући наведене разлоге, изаћи на сусрет управе дечанске Лавре."[28]

Осим што осветљавају неколико историјских епизода и улогу манастирских војвода у њима, ови документи значајни су јер говоре и о томе да се манастирска управа старала да пред новим црногорским и југословенским властима заштити све Албанце који су неговали добре односе са православнима, и то не само у скорије време већ и током XIX века. Поново се истицала улога дечанског војводе, у овом случају Биљала Русте, чију је породицу управа манастира због старих заслуга не само штитила већ изгледа планирала и да задржи као неку гаранцију заштите. Политички угледна личност, у време Првог светског рата аустријски сужањ (у Болдогасоњу), представник умереније и помирљиве струје међу Албанцима али и готов на оружје кад то прилике захтевају, Биљал Руста је имао капацитет да у Краљевини СХС надрасте улогу локалног првака. У документима се наводи да је у пожртвованој служби царској лаври успео и да ликвидира албанског пустахију Мета Емина, који се сâм прогласио за војводу и дуго угрожавао братство и имовину светиње, тражећи новчану надокнаду за повлачење; да је пред манастирском капијом убио Малисоре који су новчано условили одржавање српског народног сабора за Госпођиндан, итд. Управи Кола српских сестара у Београду почетком 1921. предлаган је за захвалницу „и неки мали презент".[29]

Занимљиво је да га као изразито позитивну личност приказује (1926, постхумно) и књижевник Григорије Божовић, у приповеци *Кад мр҃тви ӣрозборе*: „Бејаше домаћин, необично упадљива мужанска прилика, Биљали Рустем. (...) То је војвода манастира Дечана, што му је од оца остало са свима частима и са свом бригом везаном за ту дужност. Поносан је он због тога. Она му даје угледан положај у друштву, те звање чувара Светог краља не би променио ни за положај ђаковичког кајмакама. (...) Српкиње нерадо поздрављају Турке, а њега љубе у руку чим целивају златни крст и игуманову десницу. Велики домаћини по Васојевићима, Колашину и уз Босну кршевиту дочекују га као кума крштенога". Овај опис показује колики је, у једном још опсталом феудалном друштву, био и нематеријални значај војводског звања. Божовић наводи и да је војвода био свестан да је *ср҃скоӣа ӣорекла*, да мада из одавно исламизоване породице говори чистим српским језиком „као какав Величанин".[30]

[28] АВД, писмо манастирске управе команданту десног пододсека у Ђаковици, 30. 7. 1920.

[29] АВД, писмо манастирске управе председници Кола српских сестара у Београду, 12. 1. 1921.

[30] Божовић 1926: 59–61. То је донекле у сагласности и са породичним успоменама куће Руста, које преноси

Међутим, 1921. или 1922. Биљал Руста је убијен од својих сународника, на име крвне освете због ранијих сукоба.[31] О томе су сачувани и извори првог реда, писани непосредно након његове погибије. Штавише, постојала је и иницијатива да се Русти постхумно (односно његовој породици) додели стална финансијска помоћ државе, „пошто је он, као и сви његови претци, био не само чувар овог манастира него је кроз те своје функције имао у пуном смислу улогу равну националном раду". Овај предлог стигао је до владе СХС, али нема података да ли је реализован; интересантно је да се у њему војвода не сматра тек за плаћеног заштитника, већ и за српског националног делатника. Једино што се са сигурношћу може утврдити поводом овог случаја јесте да га је наследио млађи брат Салих Руста (рођ. око 1865), те да је он у име породице био одликован високим државним Орденом белог орла.[32] Занимљиво, у књизи о дечанском братству кроз историју игумана Леонтија биће уврштена и репрезентативна фотографија војводе Биљала Русте, очигледно као указивање на његов значај у манастирској обитељи и поштовање које је уживао.[33] Стога и овде делује као злонамерна читава конструкција истраживача Марка Краснићија, који у вези са Рустином смрћу и међуратним односима манастира и војвода пише следеће: „Између два светска рата владао је релативно дужи период мира и безбедности, па ни Дечанима није потребан неки нарочити заштитник из народа, тим пре што је, по казивању, архимандрит више био политички експонент тадашњег режима него свештено лице. У то време, ваљда у вези са тадашњим парламентарним изборима, погинуо је под доста сумњивим околностима и стари манастирски војвода Биљај Руста, који је и као демократа стицао све више угледа у народу. Ово се негативно одразило на манастирску безбедност током Другог светског рата. (…) Стара војводска кућа није се више ангажовала у одбрани манастира", пише Краснићи, игноришући историјске чињенице и тенденциозно слажући поједине податке у корист својих идеолошких премиса.[34] Поред тога што убиство војводе смешта у контекст српске репресије у Јужној Србији и што игумана Дечана у међуратном периоду карактерише као политичког активисту, овај аутор конструише причу тако да је страдање Високих Дечана у Другом светском рату и логична последица такве (великосрпске) политике, која је угњетавала Албанце.

Документи га демантују у сваком закључку. Поред пружених података о помоћи манастира некадашњим војводама и локалним Албанцима (коју Краснићи прећуткује) и с тим у вези продужетка релација манастир-војвода и у мирнодопским околностима, те помоћи која је тада ишла у супротном смеру, треба скренути пажњу да је овај крај, уз југословенско-албанску границу, био поприште вишегодишњих

М. Краснићи, а у којима се наводи да њихови преци потичу из Пипера; ипак Краснићи не пропушта прилику да истакне да су и у старом крају били римокатолици и Арбанаси (Краснићи 1958: 111).

31 Као атентатор се у изворима помиње извесни Мустафа Ђон, који је на име крвне освете старог војводу убио из заседе. Крваво коло се ту није зауставило: Ђона ће коју годину касније убити Рустин син.

32 АЈ, 69, 140-214, писмо министра вера председнику владе Краљевине СХС, март 1928; АЈ, 69, 140-214, писмо народног посланика Блажа Лалевића Министарству вера, 8. 3. 1928.

33 Нинковић 1998: 80.

34 Краснићи 1958: 114.

оружаних сукоба између оружане силе државе и албанских побуњеника.[35] Око манастира, чак и у његовој непосредној околини, током 1920-их се одигравао низ борби између албанских качака и југословенске жандармерије, због чега је војна команда из Приштине определила посаду за чување царске лавре. Носилац војних власти у Пећи био је у мају 1922. извештен да су качаци пуцали на посаду крај манастира и сâм манастир, у исто време припремајући и атентат на дечанског игумана Леонтија.[36] Те године напади су интензивирани, па се десило да су за два месеца качаци пет пута напали манастир и том приликом убили једног манастирског радника, што се „није догађало ни у турско доба" – у превирањима крајем XIX века. У све ове догађаје, према тумачењу игумана, био је кроз политичке интриге умешан и (црногорски) начелник среза из Ђаковице са својим сарадницима, а који се са њим од доласка нашао у сукобу, будући да није успео да га потчини.[37] Штавише, начелник је репресирао Албанце из манастирске околине, „којима дугујемо захвалност за сачување В. Дечана". „Све ово он ради са циљем, да отуђи Арнауте од царске лавре, да омрзну и на лавру и на старјешину, да тражи његову заштиту. Прије ће лавра бити затворена и њен кључ бити понесен у Београд суверену земље као врховном покровитељу В. Дечана по 57. члану Душанова Законика него што ће се испунити ова луда амбиција Вешовића", писао је огорчени дечански игуман властима. Посета краља Александра Карађорђевића светињи 1924, иако је била службеног карактера, вероватно је имала за циљ и да реши ове спорове и умири етничке конфликте.[38]

Управа Високих Дечана настојала је на сваки начин да сачува добре односе, не само светиње са својим суседима већ и између два народа. Када је, примера ради, 1921. један млади Албанац пожелео да пређе у православну веру и крсти се у Дечанима, игуман је известио црквене власти у Пећи „да управа царске лавре не дијели мишљење да се дечанска лавра, коју су Арнаути – муслимани чували 500 година, претвара у пропагандистички дом за превод муслимана у православље, јер када то сазнају Арнаути учиниће на њих врло хрђав утисак".[39] У другој прилици, пошто су једног Албанца из Стреоца жандарми злостављали, игуман је изричито захтевао од командира „да нареди подручним жандарима да манастирског човјека несмију узнемиравати".[40] У трећем документованом случају, од командира станице тражио је и дозволу за ношење оружја за једног сељака ког „неки тамошњи становници мрзе, као верног и оданог Арнаута манастиру, па му раде о глави, као што су му пре неколико година због манастирских интереса и брата убили".[41] Коначно, из сачуваних докумената види се да је и у читавом периоду постојања југословенске државе функција манастирског војводе опстала, и да је ма колико тада била почасна и даље била плаћана и награђивана од манастирске управе. На основу једне молбе Мухамеда Љана Демукаја, синовца новог манастирског војводе Салиха Русте, који је од 1928. до 1941. био помоћник свог стрица, видимо да је

35 Тасић 2012: 214–215, 230–234.

36 АВД, писмо манастирске управе команданту места у пећи, 31. 5. 1922; Богдановић 2018: 110.

37 АВД, писмо манастирске управе министру вера, 1922. (без датума).

38 Ристановић 2015: 174–177; Богићевић, Мишев 2015: 67–74.

39 АВД, писмо манастирске управе митрополиту Пећком, 6. 3. 1921.

40 АВД, писмо манастирске управе командиру жандармеријске станице у Стреоцу, 18. 6. 1930.

41 АВД, писмо манастирске управе командиру жандармеријске станице у Стреоцу, 13. 3. 1936.

његова месечна накнада износила 300 динара.[42] Поређења ради, месечна плата младог учитеља у то време износила је око 1.500 динара.[43]

Брига о добрим релацијама са локалним Албанцима ишла је некада до те мере да су занемаривани интереси сопственог народа. То видимо из писма Срба из оближњих Лоћана игуману Дечана, „који су се попут деце као уз своју мајку скупљали у крило те наше светиње за цело време српског ропства под Турцима до данашњег дана", а који ни 1930-их нису дочекали окончање аграрне реформе: „Наша беда материјална тако је велика да смо ми постали слични некадашњој турској раји! Лица су наша избраздана бедом и тешким животом. Тешко је нашој души, када нам образ мора поцрвенети пред нашом децом, који у великој беди добивају потсмехе од оних Арнаута, који су нас пет векова крунили као силни тлачитељи".[44] Посебну трагику овај апел добија када се види да су неке од његових потписника само четири године касније Албанци свирепо убили. Политика помирења није уродила плодом и већ у време када је овај апел био писан, тадашњи игуман жалио се на низ напада локалних Албанаца на манастирску обитељ. Током 1937. неколико њих узурпирало је једну манастирску парцелу, без жеље за даљом расправом око њеног статуса; игуман је затражио заштиту од власти, а будући да му је и у ранијем периоду ускраћивана, запретио је да ће се „бранити силом, па и по цену људских жртава".[45] Само неколико месеци касније, забранили су братији да обавља жетву на имању у Истинићу, чак претећи оружјем радницима који се одазову. „Како су и манастирски момци наоружани то је неизбежно крвопролиће, пошто се Манастир не може одрећи својих права", закључио је игуман у жалби полицији.[46]

Већ тада, сва предвиђања била су песимистична. Албански живаљ, у земљи изнуреној унутрашњим политичким борбама и подељеној у питању спољнополитичке оријентације у периоду јачања фашистичких сила, започињао је националну мобилизацију, уз ширење мреже илегалног сепаратистичког Косовског комитета особито по селима око Ђаковице и Дечана. Број међунационалних сукоба толико се умножио да је у предвечерју Другог светског рата управа Високих Дечана давала прогнозе о могућем грађанском рату: „Јасно је да од данашњих местимичних сукоба и појединачних убистава може доћи до међусобног покоља". Са разбијањем и окупацијом земље 1941. то ће се и десити, уз тешку трагедију српског народа коју је, делећи његову судбину, у целости поделио и манастир Високи Дечани.

2. Страдање Високих Дечана у Другом светском рату и питање манастирских војвода

Други светски рат отворио је ново поглавље историје српско-албанских односа, тиме и питања манастирских војвода у Метохији. У неким написима (пример Марка Краснићија) истрајава слика да су се Албанци и 1941, у периоду након италијанске

[42] АВД, потврда манастирске управе Мухамеду Љану Демукају, 22. 1. 1977.
[43] Бјелајац 1994: 173–174.
[44] АВД, писмо становника Лоћана управи манастира, 19. 1. 1937.
[45] АВД, писмо манастирске управе начелнику среза Ђаковичког, 17. 5. 1937.
[46] АВД, писмо манастирске управе командиру жандармеријске станице у Стреоцу, 20. 9. 1937.

окупације и стварања Велике Албаније, нашли у помоћи српским манастирима. Међутим, у случају Девича, општи напад Албанаца на светињу предводио је и један од чланова породице војводâ, а у Дечанима је ситуација била тек нешто боља. Фамилија војводâ остала је у најмању руку уздржана и резервисана пред страдањима која су погодила манастир. Због опасности од Италијана, протумачиће Краснићи. Али како је то могуће када се има у виду да су га италијански окупатори штитили од домаћег албанског становништва? Занимљиво је да се на истом месту наводи и да је Салих Руста 1941. „неколико месеци живео у шуми клонећи се Италијана". Није се изјаснио и због чега.[47] Из једне касније оцене ратне улоге дечанског војводе, а коју је иронично изрекао игуман Високих Дечана на рачун Салиха Русте, „он и његова кућа бранили су Дечане као Вук Бранковић Лазара на Косову".[48]

Већ од априла 1941, српски живаљ у Ђаковичком срезу био је масовно пљачкан, терорисан и депортован за Црну Гору. У неким селима приређени су и покољи цивилног становништва. Први напад Албанаца из околних места на манастир Дечане забележен је већ 8. априла, пре капитулације војске и окупације Косова; окончан је разменом ватре са чуварима и повлачењем нападача. Уследило је вишедневно опсадно стање, које је окончано тек доласком немачке војске 20. априла. Немци су привремено пружили заштиту Дечанима и евакуисали наставно особље и полазнике монашке школе, која се до рата налазила у манастиру.[49] У манастирској књизи гостију, под датумом 24. април 1941, забележене су дирљиве изјаве прогнаних. „Због Лавро Високи Дечани, због духовни изворе где сам четири године напајао моју душу. Никада Те заборавити нећу", записао је један од богослова. Други је додао: „Напустио сам ову свету обитељ заједно са својим друговима бежећи испред непријатељске најезде". Коначно, трећи констатује да се прогон врши у време „прогласа независне Албаније којом су приликом у овим крајевима над Србима вршена насиља нечувена од стране Арнаута".[50]

Остали су само игуман Теодосије (Рус) и петорица монаха, којима су се крајем месеца придружили и јеромонаси Макарије и Симеон, прогнани из манастира Девича. Манастирска имовина, пре свега шуме (Високи Дечани поседовали су на неколико локација 500 ха шуме) и воћњаци, одмах је изложена масовној крађи. Оранице су узурпиране тако да би албанско становништво са њих убирало приходе, а манастиру је остављено да албанским властима плаћа порезе као да су у његовом власништву.[51]

Према непотпуном послератном попису жртава, више десетина српских цивила било је убијено како у тзв. директном терору на терену, тако и у логорима и затворима, међу њима и неколико новорођенчади и двоцифрен број деце.[52] Нека од колонистичких насеља просто су збрисана, без података о броју жртава. У неколико

[47] Краснићи 1958: 114.

[48] АВД, писмо манастирске управе епископу Дионисију Миливојевићу (1950, без датума).

[49] Виријевић 2016: 99–103.

[50] АВД, Књига гостију Манастира Високи Дечани 1924–1945, уписи за април 1941.

[51] АВД, писмо манастирске управе председнику општине Дечанске, 29. 4. 1941; писмо манастирске управе финансијској управи у Ђаковици, 9. 7. 1942.

[52] Музеј жртава геноцида, Београд, Попис жртава Другог светског рата на Косову и Метохији (1964), подаци за општину Дечани; Антонијевић 2017: 267, 313.

случајева страдале су и читаве породице, попут Башановића који су били досељени из Враке у Дечане у периоду између два светска рата.[53] Српске светиње, спомен-цркве Свете Тројице у Ратишу и Светог Василија Острошког у Раставици спаљене су и уништене.[54] Није познато како се породица Руста односила према страдању српског народа у Метохији – и да ли је у тешким временима исказала ма какав вид протеста према новим властима или је, изгледније, једноставно била *посматрач страдања*. Неки чланови братства Руста појављују се у једном сећању и као нападачи на манастирско имање.[55]

Остало је забележено да су, на основу старих добрих односа између управе манастира Дечана и околног албанског становништва, поједини Албанци учествовали и у одбрани светиња од учесталих напада њихових сународника. Тако су Шабан и Маља Азем(и) настрадали новембра 1941, бранећи манастирско имање од пљачке албанских фашиста. Том приликом Маља Азем је погинуо, док је Шабан био теже рањен. Остатак окупације провео је махом у манастиру, заједно са Алијем Јусуфом из Црнобрега, остајући у служби светиње.[56] У усменој традицији остало је забележено да су они и током рата „чували манастир", мада се поставља питање да ли су и колико могли да му помогну у случају да окупационе власти нису биле одлучне да сачувају Дечане од страдања, као истакнути хришћански споменик културе. Та чињеница не умањује дирљивост чина лојалности и чојства појединих Албанаца (испаштале су и читаве њихове породице) према српској светињи и онда када су се све институције Краљевине Југославије биле урушиле. Напротив, овај случај говори о крајњој пожртвованости неких Албанаца према светињи, али с друге и о заслугама манастира према албанској заједници у међуратном периоду, чија је управа према њима водила помирљиву и заштитничку политику. Међутим, када је дошло до преокрета 1941. и стварања Велике Албаније, свега тројица Албанаца, не и већа скупина становника, очували су предратне релације.

Манастир Дечани био је, пре свега залагањем Италијана током окупације, сачуван од напада и пљачке које су Албанци покушавали више пута. Први пут њихови официри уписали су се у књигу гостију 25. маја 1941, а до 1943. високе делегације из италијанског окупационог апарата, некада укључујући и албанске колаборационисте или немачке савезнике, посетиле су манастир бар још 24 пута. Након тога у књигу гостију се поново уписују немачки команданти из Метохије.[57] На основу њихових наредби, једно време током 1941. у обезбеђењу манастира били су ангажовани албански милиционери које је регрутовала општинска управа у Дечанима. Међутим,

[53] АВД, писмо манастирске управе епископу рашко-призренском, 22. 2. 1969; Црквена књига умрлих парохије дечанске, уписи за 1941. годину.

[54] АВД, писмо манастирске управе Епархијском управном одбору, 18. 3. 1969.

[55] *Задужбине Косова* 1987: 785.

[56] АВД, писмо Алије Јусуфа Душану Мугоши, 13. 4. 1961. Шабан (добровољац-четник 1914) и Маља Азем још пре Другог светског рата предлагани су монархистичким властима од Дечанаца за неку врсту награде или одликовања, будући да су још у Првом светском рату оружјем бранили манастир од нападача и пљачкаша. Још пре 1941. улазили су у сукобе са локалним Албанцима, при чему је један од њих био рањен (АВД, писмо манастирске управе краљевском намеснику Иву Перовићу, 17. 12. 1938).

[57] Интересантно је да се у књигу гостију 23. фебруара 1942. уписао ћириличним писмом и Рам Жуја Весели (Веселовић), као „последњи војвода ман. Свете Патријаршије".

управа манастира није имала поверење у њих. У преговорима између две стране појављује се и члан породице војвода Биљал Руста (вероватно синовац старог војводе истог имена), са писмом управи које је исписано ћирилицом, али не звучи нимало добронамерно: „Ове људе шаље одбор општине дечанске, ради чувања манастира и ствари које се чувају у истом, али како поједини жале се да Ви стављате њима надстражаре, то ако нису потребни тамо изволите написати на полеђини овог листа да 'не треба'".[58] То би значило да се дечанска обитељ прилагоди властима Велике Албаније и нађе се у милости њених оружаних снага, ма каква њихова заштита заиста била. Ова провокација није успела пошто је ствар решена на вишем нивоу. Убрзо су бригу о безбедности преузели искључиво италијански и (од 1943) немачки војници. Однос је био строго формалан. Како је игуман Теодосије записао: „Још нисам видео ни једног Немца да је приложио на књигу или на Св. Кивот. Само једно могу рећи да је хвала Богу што су они у Манастиру те ми можемо ићи у башту и на киселу воду слободно без пратилаца".[59]

Манастирска црква и ризница су током рата залагањем власти сачуване, али нису сачувани и сви објекти изван манастирског комплекса, који су у годинама окупације били узурпирани и похарани. „Војска стално код нас чува Манастир будно, само разуме се Цркву и зграде, а ван Манастира њих се ништа не тиче", записао је 1941. о. Теодосије.[60] Поред осталог, уништени су или одузети (нешто од овога и трајно, будући да су нове власти после Другог светског рата уважиле „стање на терену") манастирски воћњак и виноград, стругара и електроцентрала, три воденице, неколико кућа које су биле у власништву цркве, масовно је посечена шума квалитетног кестеновог, храстовог и церовог дрвета.[61] Будући да је управа прецизно водила евиденцију о претрпљеној штети, пописујући до детаља чак и однето посуђе и покућство, у јулу 1945. она је била процењена чак на 12.965,072 динара. Нажалост, много тога неповратно је изгубљено.[62]

3. Високи Дечани, Албанци и комунистичке власти

Долазак партизанских снага у Метохију новембра 1944. био је пропраћен и борбама на територији Дечана, при чему је и манастир био поприште сукоба. Немачка јединица стационирана уз манастир пружала је жилав отпор, па је положај три пута прелазио из руке у руку. Тако су и последњи ратни дани донели страдање, овога пута и манастирске цркве, којој је оштећен кров, конака, који су оштећени, и капија, које су уништене.[63] Престанак борбених дејстава крајем 1944, а затим и гушење албанске побуне наредне године, донели су извесно олакшање. Током 1945. више делегација из различитих структура (политичких и војних) комунистичких власти посетило је

[58] АВД, писмо Биљал Русте манастирској управи, 26. 9. 1941.

[59] АВД, писмо манастирске управе епископу рашко-призренском, септембар 1944.

[60] АВД, писмо манастирске управе епископу рашко-призренском, 18. 9. 1941.

[61] АВД, писмо манастирске управе Врховном комесару Косова, 25. 10. 1941; *Задужбине Косова* 1987: 785.

[62] АВД, Списак манастирске имовине манастира Високих Дечана и покретних ствари које су у току четири године рата оштећени или сасвим упропашћени, 17. 7. 1945.

[63] *Ibid*.

манастир. Исто тако, братство је 1946. од месног Народног одбора (секретар Хоџа) позвано на општинску прославу албанског националног празника Дана заставе. Била је то фаза релативне трпељивости и толеранције власти према Цркви.[64]

Ипак, крај рата 1945. није значио и престанак страдања Високих Дечана, и они су у више наврата били изложени репресији и шиканирању комунистичких власти. Одузимање и другачија расподела некадашње манастирске имовине (запоседнуте су и неке зграде у самом кругу манастира и промењена им је намена) продужени су и у периоду после ослобођења. Од 808 ха земље колико је манастир поседовао пре рата, након насилне експропријације из 1946. остављено му је свега 30 хектара.[65] Наставило се и страдање монаха. Јеромонаха Никодима убили су балисти у Гориочу 1943, а монаха Стефана у Зочишту 1945. Архиђакона Гаврила ухапсиле су комунистичке власти и, под тортуром, преминуо је у затвору.[66] Поред свега тога, манастир је 1949. задесио велики пожар, па су изгорели царски и призренски конак. То је допринело његовом додатном осиромашењу, а непријатељство албанске околине према братству није ни тада престајало, већ је и нарастало због националне суревњивости услед чињенице да је Црква упркос рату одолела нападима. Ускоро ће Високи Дечани бити окарактерисани као *споменик културе*, уз тежњу да се од њих направи музеј, и да уместо некадашње монашке школе у његовом окриљу заживи и политичка школа кадрова КПЈ.

Повратак колониста из времена Краљевине Југославије био је најпре онемогућен, а касније отежаван (према попису из 1948. у Ђаковичком срезу са преко 56.000 становника преостало је једва нешто више од 6.100 Срба и Црногораца), тако да је манастир изгубио и свој значајан ослонац у српској и православној популацији. У таквим условима, у атмосфери сталног прогона, ни три деценије после рата није успело конституисање Црквене општине дечанске, а околне цркве уништене у рату више нису обнављане, чиме је терор албанских фашиста фактички легализован.[67]

Комунистичка идеологија донела је одаљавање локалног и српског и албанског становништва од царске лавре Дечана. Статус СПЦ у покрајини, репресија, али и срачунато умањивање економске моћи српских манастира, условили су и да су локалне заједнице биле све мање укључене у њихов живот. „Осим двојице-тројице нико више не долази у цркву осим на велике празнике, а и то ретко", тако је почетком 1950-их дечански игуман оценио духовно стање преосталих српских староседелаца из Дечана и Лоћана.[68] Однос нове елите према Цркви може се симболично видети из инцидента где су стручњаци Завода за заштиту споменика културе из Београда, приликом боравка у Дечанима, а на опомену да се у радовима недостојно опходе према олтару и часној Трпези, одговорили цинично: „За вас је то свети престо, а за нас радно место".[69]

Дечански Албанци, пре Другог светског рата укључени у послове, мобе, понекад и у светковине, од 1950-их су обављали хонорарне послове и искључиво на тај начин

[64] АВД, позивница Месног народног одбора Дечани, 26. 11. 1945; Ристановић 2015: 186.
[65] АВД, писмо манастирске управе Епархијском управном одбору, 15. 7. 1990; Богићевић, Мишев 2015: 220.
[66] Џомић 2003: 323–330.
[67] АВД, писмо манастирске управе Епархијском Управном одбору у Призрену, 2. 6. 1971.
[68] АВД, писмо манастирске управе епископу Дионисију Миливојевићу (1950-е, без датума).
[69] АВД, писмо манастирске управе епископу рашко-призренском, 18. 7. 1961.

били везани за манастирску обитељ. Предратна генерација пријатеља јављала се готово само ради потврде радног стажа у сврху остваривања пензија. Управа им је, ма о ком игуману да се радило, радо излазила у сусрет, а трудила се да у својој моћи помогне и њиховим породицама. Сачувано је више препорука комунистичким властима за финансијску помоћ и остваривање борачких права и пензија, те признавање заслуга Албанцима који су били у служби светиње, иако се из њихових изјава види да је већина њих већ 6. априла 1941, првог дана рата, напустила службу.

Дирљива је била и брига Дечанаца према породицама својих чувара из 1941, Шабана и Мање Азема. „После Бога највећу захвалност одајемо ми Дечански калуђери фамилијама Шабана Азема и Алије Јусуфа", писао је игуман социјалистичким властима, свесно користећи велике речи не би ли њиховим потомцима обезбедио егзистенцију. Узалуд је, уздајући се у неки његов национални сентимент, тражио помоћ од председника скупштине САП Косовско-метохијске области Душана Мугоше. Преко Дечана се Мугоши обратила и Јолдуса Шабан, указујући да је упркос подвигу мужа „заборављена" у тешким условима и да јој се „саплеменици ругају".[70] Није утврђено да ли је ова породица упркос евидентној жртви успела да оствари борачка права.

„Обраћам се вама а не Приштини, јер сам сто процентно уверен да не бих добио ништа", потписао је 1971. ћириличним писмом такву молбу за потпору осведочени пријатељ манастира Алија Јусуф из Црнобрега, говорећи тиме и о већ усложњеним односима у покрајини. Он је молио да му се због „због чувања манастира Дечана током целе окупације наше земље" од републичких органа Србије омогући нека врста материјалне сатисфакције, „да не бих под старост патио и зависио од кога било".[71] У писму Извршном већу СР Србије и тадашњем председнику Миленку Бојанићу, дечански игуман је подржао ову молбу, уз напомену да „његово старање о манастиру током окупације заслужује посебну пажњу, тим пре што се он није до данас огрешио према народним властима". Затражена је пензија за Јусуфа, уз напомену да би такав однос према пријатељу манастира био симболична порука и за друге Албанце. Нажалост, на основу доступних извора не може се закључити да је иницијатива уродила плодом.[72]

Недуго по завршетку рата започела је и масовна крађа преостале манастирске имовине. Користећи старост и немоћ монаха да им се супротставе, као и ненаклоност режима према Цркви, поготово у специфичним националним односима у Метохији, Албанци из околних места често су посезали за имовином Високих Дечана, поготово кроз организовану сечу шуме. Са проблемом заштите имања суочавали су се у првим послератним годинама и стари игумани Антоније и Теодосије, а од 1950-их и новопостављени Макарије. Из тог времена сачувано је више притужби властима због крађе шуме и воћњака. „Из нашег воћњака покрадено је 250 кгр. јабука по динара 25 што износи динара 6250, трешања кгр. 150 по динара 40 што износи динара 6000.

[70] АВД, писмо манастирске управе Душану Мугоши, 13. 4. 1961.

[71] АВД, писмо Алије Јусуфа Душану Мугоши, 12. 5. 1971. Први пут овај поштени и страдални човек тражио је помоћ од Душана Мугоше још 1961: „Молим Вас друже Претседниче да ми одредите једну сталну помоћ новчану колико Ви нађете за сходно, да ми се моји саплеменици не би злорадовали да сам од власти заборављен због услуга манастиру Високим Дечанима". Ипак, власти су на то остале неме.

[72] АВД, писмо манастирске управе Извршном већу Србије, 2. 12. 1971.

Поред овога нестало нам је и 10 кокошака вредности по 200 динара што износи динара 2000. Укупна причињена штета износи динара 14250", жалио се настојатељ командиру милиције у Дечанима још у лето 1956. године.[73] Из године у годину, број оваквих пријава се значајно увећавао, а у њима су се називали и национални мотиви.

Манастирски живот реконструишемо на основу активне преписке игумана Макарија, која је сачувана у архиви манастира Дечана. Банаћанин пореклом, а монах још од пре рата, једно време после 1945. чак ангажован и у органима Народног фронта, Макарије Поповић (именован на ту дужност 1957), био је нескривено разочаран националном политиком у покрајини која је фаворизовала албанску страну, чак и на штету српског манастира који се налазио под њеним ударом.[74] Он се тражећи помоћ и заштиту манастирске имовине обраћао свим нивоима власти а 1959. био је принуђен да пише директно Јосипу Брозу Титу. На основу овог писма најбоље видимо борбу једног монаха да се у непријатељски настројеном окружењу заштите манастирско имање и економија, али и он сâм – будући да је, пошто је пружио отпор, био оптужен за угрожавање идеје братства и јединства између два народа. Додатно, због критике режима и појединих локалних руководилаца, начелник Удбе из Пећи му је наложио да напусти Метохију или ће бити ухапшен. „Уверавам Вас да нисам непријатељ ове земље и да немам таквих грешака које би заслуживале да идем у затвор. Ради Дечана, а и ради тога да се интригантима не да материјал за пропаганду да се калуђери дечански прогоне и хапсе, ја Вас најлепше молим, да ме Ви узмете у заштиту. (…) Пређите преко свега и наредите да ме оставе на миру, да ову светињу чувам и у име Цркве и у име Народа, а боља гаранција властима не треба од мене, од ове коју пружам и обећавам лично Вама", написао је у писму Брозу, тражећи помиловање. Упркос изражавању лојалности режиму, игуман Макарије нагласио је да Дечани представљају „тапије да су ови крајеви југословенско-српски, и ничији више". Алудирајући на Титову државничку делатност и недавне међународне посете, са прилично храбрости затражио је и његово заузимање за једног монаха: „Желећи Вам добродошлицу, после тромесечног путовања по свету као миротворац, учините и мени да стекнем мир и да сваког дана не стрепим од оних који покушавају да ме оцрне код власти. Целом свету нудите мир, па га и мени поклоните, да се Вашег имена целог живота са захвалношћу сећам".[75]

Игуман Макарије је после овог случаја остао у Дечанима, али се однос албанског становништва према манастиру није променио. Напротив, у наредне две године забележен је низ пљачки и насртаја на манастирску имовину, као и вербалних провокација и напада на манастирско братство. Апелујући на локалне власти да му помогну, игуман је 1961. напоменуо да се у сукобима око имања преламају и национални мотиви: „Молим помогните јер нам манастир свима служи на част и понос. Напомињем и то да сам приликом препирке са преступницима врло учтив и уљудан, да се некако не бих нашао одговоран као непријатељ братства и јединства и као шовиниста".[76]

[73] АВД, писмо манастирске управе станици народне милиције у Дечанима, 8. 8. 1956.
[74] Радосављевић 2002: 21–23, 34–41; Богићевић, Мишев 2015: 99–100.
[75] АВД, писмо Макарија Поповића Јосипу Брозу Титу 8. 3. 1959.
[76] АВД, писмо манастирске управе Народном одбору Дечани 16. 2. 1961.

4. Манастирске војводе у периоду успона великоалбанске идеје

Изгледа да је поновно активирање питања манастирског војводе, покренуто у крилу Српске Цркве баш почетком 1960-их година, учињено у циљу релаксирања српско-албанских односа. Наиме, како је већ напоменуто, због контроверзне, можда и негативне улоге старог војводе Салиха Русте у ратним збивањима, после 1945. манастирско братство није обнављало односе са његовом породицом, која је тада (после дељења братства и имовине) понела презиме Демукај. Међутим, приликом устоличења патријарха Германа у Пећкој патријаршији 1960, међу званицама су се нашли и представници породица војвода и још неки угледнији Албанци који су имали заслуга у очувању Патријаршије и Високих Дечана. На сачуваним фотографијама неки од њих, као део церемоније дочека српског патријарха, оденути су у руговске ношње. Комунистичке власти овај потез су коментарисале позитивно, у циљу „неутрализације шовинизма и србовања" од којих су посебно страховали у вези са устоличењем у Пећи.[77] Из Дечана су се међу званицама нашли старина Алија Јусуф, потомци Шабана и Мање Азема, као и Али Љан Демукај, унук старог војводе Биљалија Русте. За породице настрадалих обезбеђена је материјална помоћ, док су Јусуф и Демукај том приликом даривани патријарховом граматом и златним прстеном. Тај чин је довео до постепеног отопљавања односа између управе манастира Дечана и манастирског војводе.[78]

Најпре, Али Љан Демукај, испрва именован као један од организатора („коловођа") сече шуме[79], чија је породица у некој мери била инфилтрирана и у локалне власти или бар уживала углед код њих, одазива се на позиве из манастира и учествује у свечаностима које овај организује. Потом, исти у више наврата у сарадњи са игуманом на сеоским седницама и зборовима органа власти преноси мештанима Албанцима вести и обавештења из манастира Дечана, те упозорења да се престане са крађама.[80] Из манастирске архиве види се да је Али Љан од тада више пута учествовао и у решавању спорова око имовинскоправних односа, као сведок или посредник између дечанске управе и локалног становништва које је померало старе међе. Преко њега су чињени покушаји и да се оствари утицај на комунистичке власти у Дечанима, не би ли пружили заштиту манастирској шуми, која је стално била на мети крадљиваца.[81]

Сви покушаји били су узалудни. У писму епископу рашко-призренском Павлу из августа 1961, дечански игуман говорио је о драматичном погоршању ситуације у својој околини: „Извештавам да не можемо добити заштиту од месних власти од крађе кроз имање од стране Шиптара. Ове године толико упадају у манастирске баште и чине штете. На реаговање чувара воћњака-манастирских искушеника чуће од Шиптара речи: 'Мајку вам српску ово није ваше већ Албанско' и покушавају да их бију. Пре десет дана осам омладинаца Шиптара напали су искушеника Милована Корања пред манастирском црквом и ударили га у слепоочницу. Да му нисам притекао

[77] Ђурић 2012: 58–60.

[78] АВД, писмо манастирске управе Епархијском управном одбору, 13. 2. 1967.

[79] Исто.

[80] АВД, писмо манастирске управе станици Народне милиције у Дечанима, 31. 3. 1971; писмо судији за прекршаје из Дечана, 19. 5. 1972; Радосављевић 2002: 64.

[81] АВД, писмо манастирске управе геодетској управи СО Дечани, 17. 3. 1969.

у помоћ и одбранио га тешком муком, верујем да би га убили. Молим Вас за заштиту. Учините преко власти да нам се стање олакша, и омогући нам се да будемо мирни. Налазимо се у великом искушењу и ништа не можемо, премда у нашим немоћним рукама имамо јаке доказе да уживамо сваку слободу".[82] Писма сличне садржине игуман је у наредним данима, и даље трпећи терор, упутио и на адресе патријарха српског Гермaна, Верске комисије из Приштине и председника покрајинске скупштине Душана Мугоше.[83]

Пошто је у страху организована и прослава Велике Госпојине 28. августа, игуман је поново писао локалним властима, тада већ са утиском да му се помоћ намерно ускраћује: „Изгледа да то бива по неком диктату а по чијем је треба установити". Не устручавајући се да пљачкаше означи као *дивљаке* и *разуздану банду*, али и препозна као *Шиптаре*, запретио је дечанској општини да пре привођења починилаца неће плаћати порез.[84] Одговор секретара Народног одбора општине Дечани Рустема Кастратија био је аболирајући по преступнике: „Тачно је да су поједини омладинци који су долазили на одмор у Дечанима и то из Ђаковице, а постоји могућност и из околних овдашњих села навраћали у Манастирском имању и приликом навраћања, брали су понеку шљиву, али то није имало неког великог значаја да би се могло назвати пљачком. (…) Када смо ми добили Ваш допис и по истом предузели мере, исти су већ били напустили логоровање у Дечанима и пошли за Ђаковицу, тако да нисмо могли против истих предузети неке санкције". Закључак је био циничан, чак оптужујући по дечанског игумана: „Некако је нелагодно када Ви у Вашем акту дословно кажете да су те појаве испади шиптарске омладине из Ђаковице дивљака и пљачкаша. Нелагодно је и неучтиво да такве речи пише човек који је својим досадашњим држањем и понашањем како у току рата, тако и после ослобођења учинио много за зближавање Срба Шиптара и Црногораца, другим речима, који је допринео на ширењу братства и јединства народа Косова и Метохије".[85]

Напади на светињу постајали су све интензивнији, поготово након победе конфедералистичке струје унутар СКЈ и замене политичких кадрова на Косову и Метохији по националном кључу. Талас албанског националистичког насиља преплавио је јужну српску покрајину.[86] Тада се на месечном, некад и недељном нивоу у Дечанима умножавају махом некажњени инциденти, попут сече манастирске шуме, ломљења воћњака, заузимања црквених парцела, чак и напада на посетиоце и манастирско братство. И некадашње породице пријатеља манастира, попут Цацаја и Мушкољаја, ангажовале су се у уништавању и присвајању имовине Високих Дечана.[87] Већ 1970. игуман Макарије сабрао је око 50 различитих препада, међу којима се препознају и обијања аута, напади на возила и туристе. У исто време, према свим нивоима власти (локалним, покрајинским, републичким) послао је преко 100 пријава за различита

[82] АВД, писмо манастирске управе епископу рашко-призренском, 18. 8. 1961.
[83] АВД, писмо манастирске управе Извршном већу АКМО, 23. 8. 1961.
[84] АВД, писмо манастирске управе Народном одбору општине Дечани, 2. 9. 1961.
[85] АВД, писмо Рустема Кастратија управи манастира Дечани, 15. 9. 1961.
[86] Радосављевић 2002: 70–71; Богдановић 2018: 110.
[87] АВД, писмо манастирске управе општинском јавном тужиоцу у Пећи, 4. 6. 1969.

кривична дела, која су готово увек остајале нерешене, а манастир без обештећења.[88] Наводимо само неке од упечатљивијих записа, важних да се разуме дух епохе.

– „Психоза од стране Шиптара је куд и камо гора него за време окупације, и жеља за пљачком не оставља их никада. (…) Апетит на шуму отворио им се јер би зарадили огромне паре будући да је шума првокласна", пише игуман у фебруару 1967. црквеним властима из Призрена.[89] После недељу дана, из Епархијског управног одбора стиже одговор да се око случаја имовине манастира Дечани заузео лично председник покрајинског Извршног већа Али Шукрија и да стога постоји нада да ће се проблем у кратком року „најповољније решити"[90] Пракса из наредних дана показаће супротно.

– После неколико узастопних мањих крађа шуме, игуман 20. маја 1967. пише Епархијском управном одбору: „Пре два дана у манастирској шуми око пола једанаест увече извршена је велика крађа. Украдено је-посечено осамнаест комада дебелих дугачких кестенових греда. Штета је око 2.000 нових динара. До сада се ово у манастирској шуми није дешавало, а сада околни Шиптари сматрају да је то њихова својина. Зато су и почели тако немилосрдно да секу. (…) Верујем и претпостављам да ће оваквих пријава у будућности бити много, па можда докле се цела шума не уништи".[91]

– У наредном периоду полагање права локалног албанског становништва на манастирску имовину постало је опште место. „У недељу 3. VIII 1967. године група Дечанаца изашла је у манастирску шуму и око 22 хектара или можда и 25 хектара међусобно поделила и сада чекају државну комисију да им границе утврди", пише у извештају Епархији из августа те године.[92] До које мере је игуман осетио очај сведочи и његово писање Заводу за заштиту споменика културе у Београду и ангажовање историчарке уметности Мирјане Шакоте да пронађе турске фермане из XVII и XVIII века, као доказ о имовини манастира у турско време.[93]

– Чак и на Велики петак 1968, калуђери су на вест да поново долази до сече шуме морали да интервенишу. На манастирском имању затекли су и починиоце крађе и посечена стабла. Из наредних дописа властима види се да су се око истраге крађе били ангажовали и општински органи Дечана, али да она није спречена, нити су починиоци санкционисани. Штавише, у једној од крађа поново се појављују имена неких чланова породице војвода, извесних Деме и Алије Демукаја.[94] Жалећи се надлежнима, већ је скретао пажњу да се његове жалбе игноришу из политичких и националних разлога: „Извештај подносим и томе Одбору нека се нађе писмени документ о случајевима, па нека Верска комисија и њени преставници и у будуће претстављају све као највећу наивност, недела браће Шиптара".[95] Супротно, из

[88] АВД, писмо манастирске управе епископу рашко-призренском, 6. 2. 1969.
[89] АВД, писмо манастирске управе Епархијском управном одбору, 13. 2. 1967.
[90] АВД, допис Епархијског управног одбора из Призрена управи манастира Високи Дечани, 20. 2. 1967.
[91] АВД, писмо манастирске управе Епархијском управном одбору, 20. 5. 1967.
[92] АВД, писмо манастирске управе Епархијском управном одбору, 18. 8. 1967.
[93] АВД, писмо манастирске управе Заводу за заштиту споменика културе у Београду, 12. 8. 1968.
[94] АВД, писмо манастирске управе станици народне милиције у Дечанима, 12. 8. 1968.
[95] *Ibid*, 19. 4. 1968.

надлежних институција њему је скретана пажња да до пљачки долази услед општег пораста криминалитета, те великог броја сиромашних људи на Косову који за туђом имовином посежу из економских, а не националних побуда. Ситуација се није променила ни након службене посете Јосипа Броза Тита Метохији и Високим Дечанима, до које је дошло у марту 1967. године.[96]

Пошто је поводом насталих проблема Високе Дечане обишао и епископ Павле, очекивало се да ће случај добити другачији епилог. Међутим, преступници се нису устручавали да се супротставе ни српском владици: „Дана 10. августа Преосвећени г. Павле разговарао је са претставницима села Дечане-Шиптарима о манастирској шуми. Објаснио им је да та шума не може бити њихова јер је у својини манастирској. (…) Најзад је Зумбер Цацај рекао Преосвећеном: 'Слушај Ти друже г. Владико, дао шуму или не она ће бити посечена када Ви не видите'. Отворено тврди да ће пљачкати, и таквом њиховом насиљу тешко ће се стати на пут".[97] Због свега наведеног, игуман Макарије је, када га је посетила делегација Верске комисије из Приштине, оценио да је ситуација у Дечанима након 1966. „гора него за време Турске и за време окупације": „За време Турака игумана манастира пратили су турски аскери, а сада се морам чувати да ми не пукне из прикрајка. Молбе не помажу нити се на време решавају".[98]

Више се није радило само о пљачки, нити је мета била само манастирска шума. Насиље је погађало и остатак српске заједнице у овом делу Метохије. Писмо које је игуман Макарије упутио епископу рашко-призренском Павлу 1968. илустративно је за разумевање у каквом се стању нашла српска заједница у Дечанима: „Милутин Мијовић из села Стреоца (једини Србин у томе месту) од 1912. године доселио се ту, добио кућу и имање и ту стално живи. И ако је од његовог доласка у Стреоце прошло пола века, сада су му мештани запретили да не ради имање и да напусти кућу и иде куда зна. Ако изађе на имање прете му убиством. Суди се код суда у Пећи, али је то безуспешно. Сиромашној и старој удовици са једном дефектном девојком 100% неспособном Стани Мијатовић из Лоћана, узео је насилно ливаду од 7 косача Рам Фета из Лоћана. Именовани има тапију из турског доба, бивше Југославије и садашње. Никакве жалбе не помажу и тако је самохрана остала без нужног парчета земље. Таквих случајева има још по нашој околини, и ситуација је врло тешка и незгодна за Србе. Извештавајући Ваше Преосвештенство о томе, молим Вас да ли можете тешко стање изнети Св. Сабору и да цео Сабор интервенише код меродавних у Београду, да се овамо прилике стишају и нормализују. По манастирском имању пуштају стоку и чине штету, по шуми краду без престанка".[99] Жалба са истим примерима из Дечана упућена је и на адресу патријарха српског Германа. Уз навођење 11 конкретних примера насиља Албанаца над српским породицама у околини Дечана и информисање о масовној крађи манастирске шуме, игуманов закључак био је драматичан: „Ви ћете свакако и од других чути шта се све ради на Космету са Србима, јер се све одиграва муњевитом брзином, и Бог зна, неће ли требати ускоро још један

[96] Радосављевић 2002: 74–78.

[97] АВД, писмо манастирске управе Епархијском управном одбору, 12. 8. 1968.

[98] *Ibid*, 29. 7. 1968.

[99] АВД, писмо Макарија Поповића епископу рашко-призренском Павлу, 7. 5. 1968.

Арсеније Чарнојевић Србима на Космету?!"[100]

Ситуација се погоршавала из године у годину. Већ 1969. свештеници и монаси из Метохије жалили су се „да не можемо проћи улицама од вике и вређања Шиптарске деце уз добацивања 'поп, поп трнокоп, ме синџире ме коноп' желе нам трнокоп, ланчеве и конопац". У извештајима са терена који су слати епархијској управи у Призрен и друге установе наводили су се напади на малобројне преостале Србе у Црнобрегу и Стреоцу, повређивање српског дечака из Ђаковице, као и да православне породице из Љубарде под притисцима продају имања „пошто зашто" и селе се у централну Србију.[101] Стара колонистичка насеља већ до тада била су „скоро сва исељена".[102] Директна последица насиља је била та да је између два пописа, од 1961. до 1981, популација Срба и Црногораца дупло смањена, и да је тада износила свега 1.132 душе.

Више се није насртало само на дечанско имање већ и на сâм манастир, што се није дешавало од 1941. године. Посвећени, али већ измучени дечански игуман оставио је сведочење и о овом догађају из маја 1970: „Случај сам одмах пријавио милицији, дежурном и преко телефона Исуфу шефу Унутрашњег из Дечана. Јавио ми је да се не узрујавам и да живимо у таквом времену када се то дешава. И ако сам именовао преступнике јер се оправдано на њих сумња, ништа није предузето да се случај испита. Правдају се да је командир на одмору. Ево, извештавам и Вас јер чувам непроцењено историјско благо, и ко зна да се једног дана то не деси и са црквом манастира Дечана? Имам разлог да у то верујем, јер се код нас од ослобођења па и за време рата није десила провала".[103] Напротив, после овог уследила су још три обијања манастирских објеката, без адекватне реакције надлежних институција. Један монах је због свих ових притисака напустио манастир, док су остали схватили да се налазе у стању попут опсадног. Захтев да им се додели један полицајац из Пећи за обезбеђење светиње, који би живео у Високим Дечанима, није им услишен. „Тако смо морали поред осталих послушанија преко дана, да у ноћи узмемо пушку и постанемо стражари", пише игуман Макарије.[104]

Дрскост изгредника ишла је дотле да су у мају 1973. у манастирском воћњаку почели да напасају стоку усред дана, а када се игуман побунио, малолетни Албанци су га засули каменицама. Током истог месеца су напали и групу немачких туриста који су посетили манастир, а на концу и каменовали и полупали стакла на аутобусу који је овде довезао на екскурзију ђаке из Новог Сада.[105] Биће ово матрица која ће се у Дечанима често понављати у наредним деценијама. Ипак, на упозорења да се инциденти претварају у праву харангу против манастира, институције су се једна за другом проглашавале ненадлежним. У одговору на пријаве из 1974. командир милиције у Дечанима Исмаиљ Краснићи се директно изјаснио да неће излазити у

[100] АВД, писмо манастирске управе патријарху српском Герману, 3. 4. 1968; Богићевић, Мишев 2015: 223.

[101] АВД, писмо манастирске управе Верској комисији у Дечанима, 10. 7. 1969; Радосављевић 2002: 82.

[102] АВД, писмо манастирске управе Епархијском управном одбору, 2. 6. 1971.

[103] АВД, писмо манастирске управе СУП-у Пећ, 1. 6. 1970.

[104] АВД, писмо Мирона Божовића епископу рашко-призренском Павлу, 19. 11. 1971; писмо манастирске управе патријарху српском Герману, 29. 6. 1970; писмо манастирске управе Извршном већу Србије, 29. 6. 1970.

[105] АВД, писмо манастирске управе командиру народне милиције у Дечанима, 11. 5. 1973.

сусрет управи манастира: „Обавештавамо вас да све то што наводите у вашем захтеву није у надлежности овог органа, већ других органа, Суда, СО-е у Дечане, као и других фактора у Покрајини, јер се манастир налази под заштитом државе. Чињеница је да у захтеву вашем не стоји да је било које лице нарушавало јавни ред и мир и вас узнемиравало, нити је пак починило неко кривично дело из надлежности овог органа, зато се за такву помоћ обраћајте другим органима у чију надлежност то пада".[106]

Било је то и последње поглавље борбе прерано остарелог и оболелог, али ниједног момента поколебаног игумана Макарија. Од 1977. на дужности игумана Високих Дечана наследио га је јеромонах Јустин.[107] Игуман Јустин наставио је дело свог претходника у одбрани манастирског имања, али и неговања добрих односа са свим иоле добронамерним албанским породицама из околине. На основу признаница и уговора који се чувају у манастиру, види се да су у разним пословима током 1970-их били ангажовани Хаџија Рамосај, Шабан Курпаљај, Адемај Аља Садик, Сулејман Куч – овај последњи из братства које је било ангажовано у борби против царске лавре и др. Док се на једној страни жестоко борио против сепаратиста и узурпатора манастирске имовине, игуман Макарије је паралелно тражио да се упути помоћ и ода признање свим Албанцима који су икада помагали светињу. Пред ћивотом Светог краља мирио је многе завађене у националним сукобима, чак и албанске породице које су самостално намиривале правду крвном осветом.[108] Он је и обновио односе са новим манастирским војводом Али Љаном Демукајем, а како се та сарадња одвијала изван оквира које смо приказали тешко је рећи, будући да је игуман Јустин оскудније водио администрацију и мање бележио све проблеме са којима се манастир суочавао.

5. Гашење институције војводе Високих Дечана

Из сачуване документације види се да је недуго пошто је преузео дужност (1979) игуман Јустин наставио са редовним пријавама свих инцидената милицији у Дечанима. У јуну те године пријављене су нова сеча кестеновог дрвета и крађа манастирске шуме, а током идућег месеца јављено је да купачи на Бистрици, углавном придошли из Ђаковице, готово свакодневно краду и уништавају башту. „Тиме причињавају манастиру штету, а немоћни смо да се бранимо изузев да се бијемо", написао је нови игуман у стилу старог оца Макарија.[109] Неколико сличних пријава видимо и током наредних година; неадекватне и неправовремене реакције учиниле су да им се игуман Јустин ређе јавља.[110] Међутим, током његове управе царском лавром Дечана дошло је и до нових импулса у питању манастирских војвода.

Пошто је марта 1986. преминуо стари војвода Али Љан, његови наследници из породице Демукај уважили су игумана Високих Дечана мимо праксе своје средине, позвали га на сахрану и уврстили у ред ожалошћених. Недуго потом, одмах по Васкрсу 1986, чланови ове породице узвратили су му посету, обавештавајући га да су

[106] АВД, писмо командир милиције Исмаиља Краснићија игуману Макарију Поповићу, 4. 6. 1974.
[107] Радосављевић 2002: 105.
[108] *Ibid.* 110-111.
[109] АВД, писма манастирске управе станици народне милиције у Дечанима, 23. 6. 1979, 27. 7. 1979.
[110] *Ibid*. 25. 1. 1984.

након „породичног састанка“ изабрали новог војводу, Алијиног сина Хисеина Али Демукаја. Приложили су и старе документе које су сачували, а који су говорили да њихова породица традиционално има добре односе са Високим Дечанима и да је, наследно, дуже од века (четири претходне генерације) „војводска“. „Кућа Руст Алије из Дечана жели да обнови стару традицију и да остане први пријатељ овога манастира“, закључили су.[111] Игуман Јустин али и епископ рашко-призренски Павле са радошћу су примили ове вести, брзо потврђујући звање новом манастирском војводи Дечана, за ког се веровало да може допринети помирењу два народа и релаксирању односа бар у овом крају. У честитки породици Демукај поводом Рамазанског бајрама, владика и игуман исписали су дирљиве речи: „Новом војводи, Хисен Али Демукају честитам ново звање, желећи му да угледајући се на своје честите претке, који су за преко 100 година имали дужност војводе манастира Дечана, и он ово звање врши са чашћу и образом. А Бог Свевидећи и Св. Краљ знаће увек платити добром за добро које се у њихово име чини“.[112]

Ипак, општа атмосфера на Косову и Метохији 1980-их није била наклоњена оваквим причама и релацијама. Свака година чинила се као прекретница која кида ионако слабе везе два народа. Већ 1981. годину обележиле су масовне демонстрације и покушај побуне косовских Албанаца, 1982. брутално убиство Данила Милинчића које је изазвало манифестације незадовољства и у централној Србији и 1983. злокобни покушај колективне сеобе Срба са Косова; од 1984. број политички затворених Албанаца почео је поново нагло да нараста, 1985. је широм земље одјекнула трагедија *случаја Мартиновић*, која је мобилисала српску јавност око косовског питања. Већ наредне године комунистичко републичко руководство започело је редефинисање односа према јужној покрајини, које је окончано сменом покрајинских руководстава и променом устава СР Србије. *Догађање народа* које је пратило ове догађаје није мимоишло ни варош Дечане, где је 1988. организовано протестно окупљање преосталих Срба. Круна промењених политичких токова, ипак, било је масовно окупљање Срба на Косову Пољу поводом 600-годишњице Косовске битке. Чинило се да следе велике промене.[113]

И српско-албански односи у Метохији доживљавали су крајем 1980-их своју метастазу. Инциденти у околини Дечана и насртаји на малобројне, незаштићене Србе су интензивирани, налик на 1960-е. У порти Високих Дечана је 1987. сломљен крст на једном старом споменику, што је изазвало велико узбуђење међу братством. Али истражни органи, из МУП-а из Дечана и Пећи (у оба случаја са албанским кадровима), установили су да „у случају повреде овог крста нема никакве силе“, но да можда само „постоји могућност (…) да су била нека деца са своим родитељима преко викенда која су играља лоптом и могуче да су ненамерно ударила лоптом.“ Упркос инсистирању игумана, истражни судија одустао је од покретања поступка.[114]

Општа атмосфера зацело се одразила и на краткотрајно обновљене односе

[111] АВД, писмо манастирске управе епископу рашко-призренском Павлу, 3. 6. 1986.
[112] АВД, писмо манастирске управе дечанском војводи, 7. 6. 1986.
[113] Ристановић 2020: 404–406, 493–499.
[114] АВД, Записник о увиђају, 11. 5. 1987.

манастирске управе и албанских војвода. Иако су они у прво време надрасли политичке конфликте у покрајини, на Божић 1991. епископ Павле извештен је да су два дана раније мушки представници породице Демукај посетили манастир и да су деловали прилично узрујано. „Изјавили су ми да они више не смеју да штите манастир, јер како они кажу запријетили су им мештани села Дечана да уколико они и даље буду чували манастир да ће се они као цијела кућа избрисати из муслиманског свијета и да они више не смеју бити нити Шиптари нити муслимани. Млади Војвода сам је вратио књигу 'Ризница манастира Дечана' на којој је била посвета књиге њему као младом Војводи, јер вели ако ми нађу моји кућни пријатељи више ме неће сматрати да сам Шиптар него Србин".[115]

Вишеслојни односи између управе манастира и албанских војвода надишли су у XX веку и светске ратове и тешка искушења из 1912, 1918, 1945, али не и последње политичке сукобе с краја 1980-их година. Очигледно је да су српска и албанска заједница тада доживљавале врхунац политичке поларизације, у ишчекивању великог сукоба који ће се и десити на крају исте деценије. Одустајањем од звања војвода 1991, суспендована је традиција породице Демукај/Руста дужа од стотину година, а уједно (у мирнодопским околностима) и угашена институција која је постојала вековима и изродила једну богату историју. Последња епизода ове сторије одиграла се 1998-1999. када је, у јеку грађанског рата, међу масом албанских избеглица управа манастира Високих Дечана пружала уточиште и помоћ и потомцима породице Демукај. Тиме су забележени и нови импулси у очувању старих односа, и онда када институције војводе више није било.

Необјављена архивска грађа:

Архив манастира Високи Дечани

Архив Југославије: фонд министарства вера Краљевине СХС

Музеј жртава геноцида: попис жртава Другог светског рата на Косову и Метохији

Литература:

Антонијевић, Н. *Косово и Метохија 1941-1945, ратни злочини*, Београд: Музеј жртава геноцида, 2017.

Барјактаровић, М. „Манастирске војводе", *Даница*, Београд: Вукова задужбина, 370–376.

Батаковић, Д. *Дечанско питање*, Београд: Историјски институт, 1989.

Бјелајац, М. *Војска Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца – Југославије (1922-1935)*, Београд: Институт за новију историју Србије, 1994.

Богдановић, Д. *Разговори о Косову*, Београд: Хришћанска мисао, 2018.

Богићевић, А. Мишев, Р. *Дечанске и друге приче*, Бошњане: Манастир Светог Луке, 2015.

Божовић, Г. *Приповетке*, Београд: Српска књижевна задруга, 1926.

Виријевић, В. „Прогон и страдање Срба у Ђаковачком срезу 1941. године", у: *Косово и Метохија у Другом светском рату, седам деценија касније*, Косовска Митровица: Филозофски факултет у Приштини, 2016, 89-107.

[115] АВД, писмо манастирске управе епископу рашко-призренском Павлу, о Божићу 1991. Према постојећим подацима, манастирски војвода из Пећке патријаршије престао је да обилази светињу након пожара који су Албанци овде подметнули 1981. године.

Дневник дечанског монаха 1903–1906, Манастир Високи Дечани, 2020.
Ђурић, В. *Герман Ђорић, патријарх у обезбоженом времену*, Сланци: Манастир Светог првомученика и архиђакона Стефана, 2012.
Ђуричић, М. „Арбанашке војводе српских средњовековних манастира", *Анали Правног факултета*, 42/4, 1994, 368–386.
Задужбине Косова, споменици и знамења српског народа, Призрен: Епархија Рашко-призренска; Београд: Богословски факултет, 1987.
Јагодић, М. *Нови крајеви Србије 1912–1915*, Београд: Филозофски факултет, 2013.
Јастребов, И. Ј. *Стара Србија и Албанија, забелешке с путовања*, Београд: Службени гласник, 2019.
Краснићи, М. „Манастирске војводе у Косовско-метохијској области", *Гласник Музеја Косова и Метохије*, 3, 1958, 107–128.
Микић, Ђ. *Друштвене и економске прилике косовских Срба у 19. и почетком 20. века*, Београд: Сану, 1988.
Нинковић, Л. *Братство лавре Високих Дечана*, Приштина: Студентски културни центар, 1998.
Новаковић, С. „Црквени војвода. Остатак пећске патријаршијске хрисовуље у једном народном обичају онога краја", *Годишњица Николе Чупића*, 11, 1889, 289–295.
Радосављевић, Ј. *Архимандрит дечански Макарије и Косово у његово доба*, Кленике: Братство манастира Прохора Пчињског, 2002.
Ристановић, П. „Књига гостију манастира Високи Дечани (1924–1945) као историјски извор", *Баштина*, 39, 2015, 171–188.
_____. *Косовско питање 1974–1989*, Нови Сад: Прометеј; Београд: Информатика, 2020.
Страдање Старе Србије и Македоније у 19. веку, Манастир Високи Дечани, 2021.
Тасић, Д. *Рат после рата*, Београд: Службени гласник, 2012.
Џомић, В. *Страдање српске цркве од комуниста*, Цетиње: Светигора, 2003.
Шакота, М. *Дечански фермани*, Манастир Високи Дечани, 2017.
Шешум, У. *Србија и Стара Србија 1804–1839*, Београд: Филозофски факултет, 2017.

NEMANJA DEVIĆ
Institute for Contemporary History
Belgrade

KOZMA RANČIĆ
Diocese of Bačka, Kovilj monastery

THE MONASTERY DUKES OF VISOKI DECANI IN THE 20th CENTURY

Summary

The monastery dukes in Kosovo and Metohija represent a local phenomenon, characteristic of the period of decline of the central Ottoman power and the tide of Albanian violence against the Serbian people in the 18th and 19th centuries. In the case of the Visoki Decani Monastery, the primary motive for performing the duties of a monastery voivode (a guardian of the monastery) for the Albanian population was of a financial nature, along with the honours that followed that job. But just as they weren't just altruists, they weren't just mere mercenaries either. From the 1880s, as the Rusta family became hereditary in that position, certain changes were felt. They were not constant, but depended on the person who would find himself in the post of a duke. In the period 1880s - 1920s, the Duke Biljal Rusta repeatedly entered into armed conflicts with his compatriots in order for him to protect the brotherhood and monastery property. Being a close friend of the family in the monastery and an advocate of the cooperation between Serbs and Albanians, this duke was killed by his compatriots in the years after the First World War. On the other hand, the administration of the monastery tried to reciprocate all the good deeds, so during the formation of the Yugoslav authorities in Metohija, it kept the institution of the duke and maximally helped not only them, but also many other Albanians from the area of Decan. New historical circumstances in 1941 brought, in addition to war and occupation, the renewed suffering of the Serbian people in Kosovo and Metohija. The monasteries were protected by the mercy of the occupiers, but not by the Albanian population, who already in the first days of the occupation massively usurped and destroyed their property. The Duke Salih Rusta, who before the war was helped by both the monastery and the state, did not manage to maintain his old ties, on the contrary, he was at least restrained with his family regarding the suffering of Visoki Decani. That is why after 1945 the monastery administration did not renew relations with the dukes. Being ransacked twice in just thirty years, the Visoki Decani Monastery experienced Golgotha even after the Second World War, since it was deprived of a significant part of its property, and through the policy of the new state towards the church, it first felt the force of communist repression. From the 1960s, new violence by the Albanians against the Serbian population in Metohija and Decani began, which significantly decreased from year to year. The Visoki Decani Monastery became, as in other periods of war or anarchy, an almost daily target of theft and usurpation. In order to relax relations with the local Albanian community, the monastery administration tried to restore the institution of the Duke Decan, but it essentially did not bear fruit. After a couple of moving episodes, in a heated political atmosphere in the province, the last monastery dukes voluntarily abolished that title in 1991. This ended an institution that had lasted for several centuries, but also broke a symbolic bridge between the Serbian and Albanian populations that existed even in much more difficult times.

Keywords: Kosovo and Metohija, Visoki Decani, Serbian-Albanian relations, monastery voivodes.


ЦИИ • ФФУНС
MMXV

РАДЕ РИСТАНОВИЋ
Институт за савремену историју Београд
raderistanovic@hotmail.com

МИЛУТИН ЖИВКОВИЋ
Институт за савремену историју Београд
mzivkovickv@gmail.com

УДК: *271.111: 351.74(497.11)"1941/1944"*

СВЕШТЕНСТВО СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ И ОДЕЉЕЊЕ СПЕЦИЈАЛНЕ ПОЛИЦИЈЕ УПРАВЕ ГРАДА БЕОГРАДА 1941–1944.

Сажетак: У односу на ситуацију на многим другим територијама Српска Православна Црква и њено свештенство на простору који је био под командом Војног заповедника за Србију били су у повољнијем положају током Другог светског рата. Ово није значило да се она није нашла пред изазовима услед комплексне ситуације. И пре ступања немачких трупа СПЦ је била окарактерисана као англофилска. Упркос наведеном, свестан да је СПЦ један од стубова српског народа, окупатор је настојао да приволи црквене великодостојнике да пруже подршку и легитимитет режиму. Одбијање и заузимање става Архијерејског Синода да је Црква изнад политике додатно је побудило сумњу и изазивало реакције репресивног система окупатора и колаборациониста. У овом раду аутори настоје да укажу како се овакав однос манифестовао кроз деловање Одељења специјалне полиције. У првој линији, настојаћемо да анализирамо у којој мери су свештеници хапшени и под којим околностима. Пажњу смо посветили и генералном ставу Одељења специјалне полиције према црквеним великодостојницима. Настојали смо и да кроз једно важно, али готово непознато сведочење службеника Управе града Београда допунимо сегмент биографије патријарха Гаврила Дожића под окупацијом. Рад је написан на основу примарних архивских извора и релевантне литературе.

Кључне речи: Српска Православна Црква, Одељење специјалне полиције, репресија, комунистички покрет отпора, Београд, Други светски рат

1. Одељење специјалне полиције

По окончању краткотрајног Априлског рата 1941. на територији уже Србије, Баната и дела Косова образована је војна управа под командом Војног заповедника за Србију. Нацистичка Немачка није имала јасно дефинисане планове за обликовање овог простора. У складу са овим, основни циљ окупационе управе на територији окупиране Србије био је да се, уз минималну употребу сопствених војних и полицијских ефектива, изврше пацификација и привредна експлоатација. Овако постављена окупациона управа била је приморана да се у

великој мери ослања на домаће снаге. Већ у априлу је образована комесарска управа на челу са Миланом Аћимовићем, коју је у августу исте године заменила влада Милана Недића. Колаборационистички режим био је у потпуности под контролом окупатора и представљао је његову продужену руку.[1]

Карактер окупационог режима на територији Војног заповедника за Србију био је у потпуности у складу са тоталитарном природом нацистичког режима. Образован је репресивни апарат који је надзирао све сфере живота и друштвене групе. Укинута је слобода говора, заведена цензура и пласирана пропаганда. На прву појаву отпора окупатор је запретио да ће овакву делатност сурово кажњавати, и да неће презати да користи метод колективне одговорности. По избијању устанак 1941. постало је јасно да ово нису биле празне претње. Успостављен је систем логора у које су затварани сви идеолошки, политички, расни и други непријатељи Трећег рајха. Ови логори постали су резервоари талаца који су служили за намиривање утврђених квота за стрељање.[2]

Једна од најважнијих полуга унутар репресивног апарата окупатора било је Одељење специјалне полиције Управе града Београда (УГБ). Идејни творац Одељења специјалне полиције био је Драги Јовановић. Створено је на темељу предратног Одељења опште полиције од кога је делимично преузело делокруг рада и кадрове. Одељење опште полиције је пре рата било надлежно за послове одржавања државног поретка и безбедности, праћење политичког и друштвеног живота, надзирање сумњивих лица, контролу рада удружења и одржавања скупова, контролу штампе, пријављивање домаћих и страних држављана, одобравање разних приредби, итд. Из наведеног можемо закључити да је ово одељење представљало политичку полицију.[3]

Под окупацијом је задржан карактер политичке полиције, али у складу са новим „послодавцем“ и околностима измењени су јој правци деловања и структура. Према правилнику од 20. октобра 1941. Одељење специјалне полиције имало је следеће одсеке: I – административно-иследни, II – за унутрашњу политику и сузбијање саботажа, III – за странце и пограничну службу, IV – сузбијање комунистичке акције, V – за удружења и штампу, VI – централна пријавница, VII – одсек за Јевреје и Роме. Поред наведених одсека постојале су и две посебне организационе јединице: Одељење полицијских агената и Картотека. У делокругу рада III одсека долази до промене, према свему судећи постављањем Николе Губарева на место шефа, у новембру 1941. Од овог периода овај одсек као примарну делатност има сузбијање Равногорског покрета отпора. Након кратких епизода Миливоја Јовановића и Миодрага Петровића најдужи период на челу Одељења специјалне полиције био је Илија Паранос.[4]

---

1 Детаљније о успостављању окупационог режима у: Ristović 1991: 101–105; Aleksić 4/1999: 144–150; Kreso 1979; Стојановић 2015а; Borković 1979.

2 Више о наведеном у: Koljanin 1992; Koljanin, 1/2007: 157–171; Koljanin 3/2011: 147; *Nemačka obaveštajna služba* 1959; Begović 1989; Micković, Radojćić 2009.

3 Више о полицијско-управном систему током међуратног периода у Београду: Божовић 1995: 158–163.

4 До сада најсвеобухватнију монографију о Одељењу специјалне полиције написао је Бранислав Божовић: Божовић 2003.

У новоформираном Одељењу специјалне полиције службеници IV одсека имали су најистакнутију улогу, о чему сведочи податак да је 80% целокупне делатности наведене организације одлазило на антикомунистичку делатност. Након краткотрајне и неуспешне епизоде Николе Губарева за шефа одсека постављен је Божидар Бећаревић, човек који ће френетичним радом освојити огромно поверење окупационе управе. Велику „посвећеност" на послу исказивали су и његови људи од поверења Радосав Грујичић, Бранислав Божић, Стеван Штерић и други.

Делокруг рада овог одељења био је „сузбијање комунистичке акције и пропаганде, проналажење и хватање комуниста, ислеђење њихове кривице и кажњавање". Одсек је „исплео" мрежу повереника преко којих је долазио до оперативних података. Стање под окупацијом дозвољавало је Бећаревићу да употребљава неуобичајене методе у борби против комунистичког покрета отпора. Врбовање ухапшених чланова КПЈ да ступе у рад у овај одсек била је нова пракса. Према сведочењу Бећаревића, на његову иницијативу нису хапшени увек сви за које су имали сазнања да су део комунистичког покрета отпора. Остављани су и праћени појединци како би се поново повезали са неоткривеним делом организације.

На основу оперативних података Бећаревић је издавао налог за хапшење сумњивих лица. На адресу су одлазили полицијски службеници и након претреса приводили осумњичене. Пракса је била и да одређени број службеника остане у смештају ухапшеног како би привео све који би се појавили „на вратима". Током целокупног процеса истраге ухапшеници су проводили време у притвору Одељења специјалне полиције који се налазио у централи на Обилићевом венцу и током окупације у новообразованом затвору у Ђушиној улици.

За сваког ухапшеног отворен је персонални досије који се састојао од формулара у коме су уписивани основни биографски подаци и информације зашто је лице ухапшено, остављани отисци прстију и фотографија ухапшеног. У досије је одлагана целокупна документација сакупљена током вођења случаја. Кључни део досијеа био је записник са саслушања. Саслушање је вршено пред иследницима и дактилографкињом. Записник је имао уобичајену форму: ухапшеници су у првом делу давали податке о свом приватном животу и пословној каријери. У главном делу ухапшеници су морали да реконструишу свој улазак у покрет и улогу у њему и да наведу имена свих лица која су им позната. Након истраге досије је архивиран у картотеку.

Иследници су користили најразличитије методе како би приволели ухапшене да признају. У циљу добијања што више података ухапшеници су међусобно суочавани, и у овим случајевима је састављан посебан записник. Било је и ситуација приликом којих је Бећаревић наређивао да се ухапшенима чине ситне услуге, попут давања дувана и хране како би се одобровољили. Главни и основни метод био је примењивање физичке и психичке тортуре. Бројни су примери смрти ухапшеника, услед примене оваквог поступка током ислеђивања.[5]

[5] Детаљније о методологији рада антикомунистичког одсека и хапшењима припадника Народноослободилачког покрета у Београд: Ристановић 2022.

2. Српска Православна Црква и окупациони и колаборационистички режим

Као и током многих других историјских периода, Српска Православна Црква делила је судбину свога народа и током Другог светског рата. Њени свештеници били су подвргнути репресији, њена имовина уништавана је и узурпирана на многим деловима окупиране и анектиране Краљевине Југославије. Патријарх Гаврило Дожић и владика Николај Велимировић, епископ жички, ухапшени су и стављени у интернацију. Управљање је преузео Свети Архијерејски Синод на челу са митрополитом скопским Јосифом Цвијовићем.[6]

Под оваквим околностима положај Цркве на територији Војног заповедника за Србију био је нешто повољнији. Но, ово не значи да се њени свештеници нису налазили пред изазовом. Окупациони режим био је свестан да су водећи људи СПЦ били англофилски расположени, што се најбоље манифестовало током и након пуча и демонстрација од 27. марта 1941. Као што смо навели, окупатор је интернирао патријарха и једног од најистакнутијих владика Николаја Велимировић, епископа жичког. Репресивни систем будно је надзирао и контролисао рад СПЦ.

Упркос непријатељском односу, окупатор је био свестан да је СПЦ један од стубова српског друштва и да ужива велики углед међу становништвом. Придобијање подршке СПЦ било је од круцијалне важности у периоду када је 1941. на територији Војног заповедника за Србију горео устанак. Ова подршка била је вишеструко значајна. У првој линији она је могла да помогне у пацификацији становништва. Пристајање СПЦ уз окупациони режим могло је да пружи легитимитет колаборационистичкој управи, која није уживала велику подршку међу становништвом.

Окупациони и колаборационистички режим вршили су константни притисак на митрополита Јосифа да СПЦ осуди устанак и да пружи подршку комесарској управи Милана Аћимовића, а затим и влади Милана Недића. Став Синода био је да је Црква изнад политике и странака. Овакав однос СПЦ имаће све до окончања окупације, а само поједини свештеници и епископи отворено су подржали колаборационистички режим.[7] Како указује историчар Александар Стојановић, чланови колаборационистичке управе незадовољни и фрустрирани оваквим ставом нападали су митрополита Јосифа и друге чланове Синода приликом јавног наступања и кроз средства информисања.[8]

3. Хапшења

Од лета 1941. на територији Војног заповедника за Србију горео је устанак који је подигао Народноослободилачки покрет. Овај покрет отпора био је под потпуном контролом Комунистичке партије Југославије и паралелно са борбом против окупатора

[6] Више о овој теми у: Слијепчевић 2002.

[7] Више о наведеном у: Џомић 2006: 226–227; Petranović 1992: 457–459.

[8] Стојановић 2017: 147.

настојао је да створи предуслове за преузимање власти и преображај послератне државе и друштва. Према комунистичкој идеологији, Црква је била продужена рука буржоаске класе, а вера „опијум за народ". Без обзира на овакво становиште, услед чињенице да је свештенство СПЦ уживало велики углед међу сељацима, који су били најзаступљенији друштвени сталеж у партизанским одредима, овај покрет отпора морао је да суптилније приступи односу према СПЦ. Како указује историчар Немања Девић, у почетном периоду окупације није било напада на имовину СПЦ и њено свештенство, у партизанским јединицама прослављани су верски празници, свештеници су позивани да врше опела над погинулим борцима, итд. Овакво стање није дуго потрајало и већ у првој години окупације долази до појаве репресије која је у наредним годинама интензивирана. Свештеници су убијани а имовина СПЦ је уништавана.[9]

Упркос оваквом односу Народноослободилачки покрет није презао да поједина свештена лица анимира да приступе покрету или да их укључи у симпатизерску мрежу. Добро су познати примери Владе Зечевића и Јевстатија Караматијевића, свештеника који су приступили овом покрету отпора. Познати су и изоловани примери свештеника који су били јатаци партизанским одредима, преносили илегални материјал или била пратња истакнутим руководиоцима овог покрета отпора.

Овога су били свесни и службеници IV одсека Одељења специјалне полиције. Они су од прве године окупације мотрили свештенство СПЦ. Као и у другим случајевима, образован је колективни досије под називом „Свештеници сумњиви као комунисти". У овај досије уношени су различити оперативни подаци, дописи других делова колаборационистичке управе, приватних лица итд. Поред колективног досијеа образовани су и лични досијеи ухапшених или сумњивих свештеника.[10]

Саставни део досијеа чине и разне генералне наредбе поводом откривања комуниста међу свештенством. Једна од оваквих наредби издата је 1. фебруара 1943. Њен најважнији део гласи: „Ова управа добила је обавештење са поуздање стране, да у последње време веома често путују железницом разна лица обучена у свештеничке одеће. Мотрењем на ова лица установљено је, да нису сва лица свештеници већ да то путују, преобучени у свештеничке мантије и са великим брадама, курири разних партизанских и других бандита из шуме".[11]

На адресу на Обилићевом венцу стизали су разни дописи од стране власти из унутрашњости земље у којим се наводе имена лица која се сумњиче да су комунистички оријентисана или да су симпатизери овог покрета отпора. У овом погледу локалне полицијске станице биле су ревносне и када је реч о свештеницима. Приликом наведених ситуација Одељење специјалне полиције издавало би налог да се осумњичени спроведе у Београд на саслушање. Након саслушања, у зависности од тока и резултата истраге, ухапшени је пуштан или спровођен у логор на Бањици.

Један од свештеника који је прошао овај пут је Јеремија Исаковић из Бање код Аранђеловца. Њега је пријавио Штаб одреда Српске оружане силе 25. новембра 1941. да је „организатор комуниста у Бањи" и да „је упућен потпуно у све њихове послове".

[9] Девић 2021: 208, 626, 630, 765.

[10] ИАБ, УГБ, СП, IV–57.

[11] *Ibid*.

Пре ове пријаве именовани Штаб и локалне немачке окупационе власти ухапсиле су Исаковића и након саслушања пустиле. Овај свештеник ухапшен је поново и спроведен у Београду 26. новембра 1941. Током саслушања порекао је своју повезаност са партизанима, након чега је пуштен. У његов досије Бећаревић је написао следећи коментар: „свештеник из Бање није оријентисан комунистички, нити је са тим лицима сарађивао, то истог пустити на слободу, а предмет уступити картотеци за евиденцију".

Овај случај индикативан је по више основа. Упркос томе што су именованог Немци хапсили и пуштали током лета 1941, Одељење специјалне полиције је сматрало да га, по истом основу, треба саслушати. Ово указује да Бећаревић није био уверен у ревност окупатора и одлучио је да сâм изврши проверу.[12] Новијим истраживањима утврђено је да је Исаковић сарађивао са комунистичким покретом отпора. Он је био јатак локалном партизанском одреду, а његов син је био припадник овог покрета отпора. О томе сведочи и чињеница да је Исаковић убијен од стране Равногорског покрета отпора.[13] Из овог случаја можемо да уочимо и да ни методе службеника Одељења специјалне полиције нису увек давале 100% резултате.

Поједини свештеници и богослови упадали су у невоље са полицијом сасвим случајно и својом непажњом. У једној од ових ситуација нашао се и Живојин Николић, богослов другог разреда Богословије у Битољу. Ухапшен је 9. марта 1942. приликом једне рације на београдској улици без личне карте и других исправа. Ово га је коштало боравка неколико дана у притвору.[14]

Однос који је колаборационистичка управа имала према СПЦ емитовао се и током полицијског поступања. Један од примера је случај свештеника Милана Стаменића из Београда. Он је осумњичен да се залагао за припаднике комунистичког покрета отпора. Без обзира на то што му није утврђена кривица, Одељење специјалне полиције је без оклевања писало директно митрополиту скопском Јосифу 23. априла 1941: „Ова Управа водећи истрагу над појединим комунистима као и радећи на сузбијању партизанске акције у Србији имала је прилику да се увери да за поједина несумњиво комунистички оријентисана лица, као и за лица за која је утврђено да су узела активног учешћа у партизанској акцији у Србији, интервенише поред осталих често и поједина свештена лица, немајући у већини случајева за ове интервенције довољно оправданих разлога".[15]

Након истраге утврђено је да је Стаменић по параметрима колаборационистичке управе национално исправан. Ово сведочи о одређеној дози непоштовања и бахатости колаборационистичких власти према СПЦ. Полиција је упркос чињеници да располаже само оперативним подацима отворено износила оптужбе и узнемиравала високе црквене великодостојнике.

Током Другог светског рата денунцирање је било појава која је карактерисала живот већине грађана европских окупираних престоница. Различити мотиви опредељивали су грађане да пријављују своје суграђане. У одбрану оваквом понашању

[12] ИАБ, УГБ, СП, IV–57–а.

[13] Томанић 2019: 157.

[14] ИАБ, УГБ, СП IV–57/1.

[15] ИАБ, УГБ, СП IV–57/2.

неопходно је истаћи да је окупатор ставио знак једнакости између оних који су сакривали припаднике покрета отпора или су имали сазнања где се они налазе. И једне и друге чекао је логор и у већини случајева стрељачки вод. Наравно, било је и оних који су у овоме видели идеалну прилику да пречисте старе рачуне или уклоне конкуренцију. И Београђани су пратили ове „модерне европске трендове". Полицијске и безбедносне структуре примале су и проверавале свакодневно различите дојаве.[16]

Једна од жртви оваквог поступања био је свештеник и члан Црквеног суда Михајло Недељковић. Током окупације владао је вербални деликт и свако ко је ширио забрањене информације или говорио против окупационог и колаборационистичког режима ризиковао је да буде ухапшен и упућен у логору.[17] Током маја 1942. на сто Цветана Цеке Ђорђевића, високог дужносника Министарства унутрашњих послова владе Милана Недића, дошло је писмо потписано са „добронамерни грађанин Београда", у коме је Недељковић оптужен да је изјавио како је генерал Недић плаћеник: „и да он са својим осталим плаћеницима узалудно пролива крв своје рођене браће за туђ рачун. Исто тако показујући на свој црвен појас каже да ће ова боја једнога дана судити".[18] Прочитавши ово писмо, Ђорђевић га је проследио Бећаревићу уз коментар: „ако се стекне уверење да је лајао одведите га у логор".[19]

Извршен је претрес Недељковићевог породичног дома и констатовано је: „да је кућа Недељковића национална у сваком погледу, а нарочито пада уочи слике блаженопочившег Краља Александра и Краљице мајке као све друго које говори да Недељковић не може доћи у обзир да је радио нешто илегално или нешто што би се косило са постојећим законима у земљи".[20] Пред иследницима IV одсека Недељковић је био изрчит: „Није ми познато зашто сам приведен али на примедбу референта да сам изражавао своје незадовољство према влади Милана Недића и своје симпатије према комунистима, могу да изјавим да је то једна најобичнија измишљотина, односно денунцијација коју од себе потпуно одбијам. Обзиром на мој позив и звање, сматрам за потребно да нагласим да је то једна велика супротност. О комунизму ни смисла нема говорити, јер сама моја професија у великој је супротности са њиховом идеологијом и њиховим самим злочиначким поступцима".[21]

Након саслушања пуштен је на слободу 29. маја 1942. И овај случај индикативан је за сагледавање односа колаборационистичке управе према СПЦ. Специјално оног тврдокорног дела чији је представник био Ђорђевић, а који је заговарао бескомпромисну борбу против покрета отпора и свеобухватну и безусловну сарадњу са окупатором. Односа у коме је била довољна анонимна денунцијација да се ухапси и малтретира истакнути члан СПЦ.

Жртва денунцијатора био је и београдски свештеник Страхиња Свитлић. Њега је оклеветао новинар Милан Сабљар. Овај новинар, упркос чињеници што је био у

[16] Милићевић 2016: 163.

[17] Више о овој теми у: Ristanović 2/2020: 103–128.

[18] ИАБ, УГБ, СП IV–57/4.

[19] *Ibid*.

[20] *Ibid*.

[21] *Ibid*.

браку, настојао је да ступи у интимни однос са сестром Свитлићеве супруге. У овој нечасној намери осујетила га је Свитлићева супруга. Након тога Сабљар је претио породици и одлучио да пред властима оклевета Свитлића. Притужбу да је овај свештеник комуниста дао је Гестапоу 29. јуна 1942. и Гестапо је наредио Одељењу специјалне полиције да извиди случај. Полиција је извршила претрес стана и није установила ништа сумњиво. Агент који је вршио претрес у поднетом извештају на крају је истакао: „Напомињем да у последње време су често овакве појаве денунцирања из личних мржњи, ради женскиња и томе слично". Одељење специјалне полиције донело је закључак да нема основа да се хапси Свитлић и да је по среди денунцијација.[22]

Наведени случајеви су само поједини примери полицијске обраде свештеника и богослова СПЦ. Постоји још сличних случајева али их овом приликом нећемо појединачно анализирати јер имају исти или сличан образац: полиција добије одређене оперативне податке, ухапси осумњиченог и након истраге услед недостатака доказа или утврђивања да се ради о денунцијацији пусти га на слободу.[23]

Током окупације узимање талаца као мера притиска на припаднике покрета отпора била је уобичајена пракса. Хапшени су чланови породице истакнутих комуниста и равногораца, и упућивани у логоре.[24] Оваква судбина задесила је и проту Драгутина Марковића у фебруару 1943. Овај свештеник из Раброва спроведен је у Београд заједно са још деветоро људи који су узети као таоци за истакнутог партизанског руководиоца Дражу Марковића. Међу ухапшенима су били и мајка и сестра Драже Марковића. Прота Марковић био је осумњичен и као сарадник свога презимењака. Пре упућивања у логор била је пракса да се оваква лица саслушају. Марковић је саслушаван у просторијама Одељења специјалне полиције. Како је током истраге утврђено да он није својом вољом пружио уточиште једном познатом комунисти и да нема никакве везе са Дражом Марковићем, пуштен је након саслушања.[25]

Службеници Управе града Београда били су задужени и да током окупације надзиру сва места јавног окупљања. Агенти су стајали у редовима за храну и друге намирнице са обичним грађанима, обилазили су пијаце и разне скупове са задатком да ослушкују пулс јавности и реагују у случају потребе. Овакве активности интензивиране су у периодима празника и током других важних датума и догађаја. Рођендан краља Петра II Карађорђевића 6. септембра био је општенародна свечаност, која је обележавана током међуратног периода. Министарство унутрашњих послова известило је 2. септембра 1942. управника града да су на дан 6. септембра забрањене „све манифестације, истицање застава, свака врста прославе и благодарења по црквама".[26]

Устаљена пракса је била да се у црквама служи благодарење у част рођења југословенског монарха. Свесни наведеног, органи УГБ на тај дан извршили су надзор по црквама, што се види из извештаја I кварта УГБ у којем се истиче: „за време трајања

[22] ИАБ, УГБ, СП IV–57/8.

[23] ИАБ, УГБ, СП IV–57/9; ИАБ, УГБ, СП IV–57/12; ИАБ, УГБ, СП IV–57/13; ИАБ, УГБ, СП IV–57/14; ИАБ, УГБ, СП IV–57/15.

[24] Micković, Radojčić 2009: 55.

[25] ИАБ, УГБ, СП IV–57/16.

[26] *Ibid*.

појачане службе није било никаквих манифестација. Такође није било истицања застава ни ма каквих других појава или радњи… Од стране кварта присуствовао је пристав Коцић Петар у Вазнесењској цркви за време службе Божије и том приликом ништа није примећено што би имало ма какве везе са прославом данашњег дана, нити је било каквих говора". Органи II кварта УГБ надзирали су службу у Саборној цркви. Полицијски службеник којем је поверен овај задатак изјавио је: „изашао сам и присуствовао служби у Саборној цркви, која се одржала истог дана у времену од 9–11 часова пре подне, а у знак благодарења рођења-дана Краља Петра II. У цркви је било присутно око 500 лица, а службу су служили око 25 свештеника са епископом на челу. Служба је протекла у реду и миру, а говорио је један од свештеника без икаквих алузија и сугестија, позивајући народ цркви и Богу у овим тешким временима. По завршетку службе народ је се разишао у потпуном реду и миру".[27] И други квартови УГБ известили су да је све протекло у реду и миру.

4. Обезбеђивање патријарха Гаврила Дожића

Једна од грана делатности Одељења специјалне полиције била је заштита и чување личности. Као што смо напоменули, патријарх Гаврило Дожић, од првих дана окупације, налазио се у интернацији и под будним оком окупатора. Окупатор се определио да посао личног обезбеђења и чувања повери Управи града Београда. Изабран је један од најискуснијих људи – Драгољуб Николић. Овај полицијски агент током свој међуратне каријере чувао је и младог краља Петра II, Милана Стојадиновића, Радоја Кнежевића и друге високе званичнике. По ослобођењу овај агент ухапшен је и саслушан од стране Озне.[28]

Ово саслушање вредно је сведочанство које допуњује и додатно осветљава период интернације патријарха у манастирима Раковици и Војловици. Како сведочи Николић, патријарх је остварио пријатељски однос са њим. Ово му је омогућило да се упозна са Дожићевим ставовима о многим питањима. Агент сведочи о притисцима којима је патријарх био изложен од стране окупационог и колаборационистичког режима. Поред овога интересантне су и поједине анегдоте које је Николић испричао пред иследницима Озне. Једна од њих је да је патријарх Гаврило одбио да прими личне честитке које му је упути митрополита Јосифа на дан његове славе. Према сведочењу агента, рекао је: „Ја сам роб, не славим и никакве честитке не могу примити". Ово је, наравно, био један вид протеста патријарха који се противио да Српска Православна Црква подржи окупациони режим у било којем виду, а управо у том периоду су поједине владике биле у посети Војном заповеднику за Србију, што је колаборационистичка штампа детаљно пропратила. Овакво патријархово држање није прошло без последице по њега. Како сведочи Николић, погоршан је третман окупационих власти према патријарху Гаврилу. Ишло се толико у детаље да су му укинуте новине и било је забрањено да му се након богослужења целива рука.[29]

---

[27] ИАБ УГБ СП IV–162/1.

[28] ИАБ–УГБ ОПА, инв бр. 29, н-10.

[29] *Ibid*.

5. Закључак

Као што смо истакли у уводу СПЦ и њени свештеници делили су судбину свога народа током Другог светског рата. Ова теза потврђена је и кроз ово истраживање у појединим елементима. Одељење специјалне полиције будно је мотрило и овај део популације окупиране Србије. На сваку пријаву поднету од стране других делова режима, грађанства или анонимно, без обзира на улогу и положај свештенства у друштву, ревносно је одговарало и спроводило истрагу. Већина свештених лица ухапшена је без конкретних доказа. Након истраге у већини су пуштана на слободу али су претходно недужни морали да трпе физичко и психичко малтретирање и одређени број дана проведу у неусловним просторијама притворних јединица Одељења специјалне полиције. Политичка полиција главно је оружје сваког тоталитарног режима у обрачуну са његовим прокламованим непријатељима или непослушним деловима друштва. Несумњиво да је Одељење специјалне полиције коришћено како би се извршио притисак на свештенство СПЦ. На овај начин режим је слао јасну поруку да ће сурово кажњавати сваког свештеника који се определи да приступи, на одређени начин помогне покрете отпора или самостално врши отпор. Кроз ово истраживање очитава се и одређена атмосфера у којој су живели становници окупиране Србије. То је атмосфера страха у којој влада неповерење, у којој су људи подозриви, али и коју појединци користе како би изравнали старе рачуне или да би задобили неку материјалну корист.

Необјављена архивска грађа:

Историјски архив Београда

Фонд Управа Града Београда, Одељење специјалне полиције

Литература:

Божовић, Б. *Београд између два светска рата. Управа града Београда 1918–1941*, Београд: Историјски архив Београда, 1995.

_____. *Специјална полиција у Београду 1941–1944*, Београд: Завод за уџбенике, 2003.

Девић, Н. *За Партију и Тита: партизански покрет у Србији : 1941–1944*, Београд: Службени гласник, Институт за савремену историју, 2021.

Милићевић, Н. *Српско грађанство у окупираној Србији 1941–1944*" докторска дисертација, Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Одељење за историју, 2016.

Ристановић, Р. *Београдски комунисти: Комунистички покрет отпора у Београду 1941–1944*, Београд: Институт за савремену историју, Catena Mundi, 2022.

Слијепчевић, Ђ. *Историја Српске православне цркве*, Београд: Култура, 2002, III.

Стојановић, А. *Идеја, политички пројекти и пракса владе Милана Недића*, Београд: Институт за савремену историју, 2015.

_____. „'Црвене владике'. Српска православна црква на страницама колаборационистичке штампе", у: *Колаборационистичка штампа у Србији 1941–1944*, Београд: Филип Вишњић, 2017, 2.

Томанић, Б. *Горња Јасеница у Другом светском рату : Аранђеловац и Топола : 1941–1945*, Београд: Институт за савремену историју, 2019.

Џомић, В. *Јосиф митрополит скопски, Мемоари*, Цетиње: Светигора, 2006.

Aleksić, D. „Površina i broj stanovnika na području vojnoupravnog komandanta Srbije", *Tokovi istorije*, 4/1999, 144–150.

Begović, S. *Logor Banjica 1941–1944*, Beograd: Institut za savremenu istoriju, 1989, I, II.

Borković, M. *Kontrarevolucija u Srbiji: Kvislinška uprava 1941–1944*, Beograd: Globus, 1979, 1, 2.

Koljanin, M. „Represija kao sistem – logori u okupiranoj Srbiji 1941–1945", *Hereticus*, 1/2007, 157–171.

_____. „Struktura i delovanje policije nacističke Nemačke u okupiranoj Srbiji 1941–1944", *Istorija 20. veka*, 3/2011, 143–156.

_____. *Nemački logor na beogradskom Sajmištu 1941–1944*, Beograd: Institut za savremenu istoriju 1992.

Kreso, M. *Njemačka okupaciona uprava u Beogradu 1941–1944*, Beograd: Istorijski arhiv Beograd, 1979.

Micković, E. i drugi. *Logor Banjica*: *Logoraši, knjige zatočenika Koncentracionog logora Beograd–Banjica 1941–1944*, Beograd: Istorijski arhiv Beograda, 2009, I–II.

Nemačka obaveštajna služba, Beograd: Državni sekretarijat za unutrašnje poslove, 1959, IV.

Petranović, B. *Srbija u Drugom svetskom ratu 1939–1945*, Beograd: Vojnoizdavački i novinski centar, 1992.

Ristović, M. *Nemački novi poredak i Jugoistočna Evropa: 1940/41–1944/45: planovi o budućnosti i praksi*, Beograd: Vojnoizdavački i novinski centar, 1991.

Ristanović, R. „Verbalni delikt, okupacioni režim i Beograđani tokom Drugog svetskog rata", *Istorija 20. veka*, 2/2020, 103–128.

RADE RISTANOVIĆ
Institute for Contemporary History
Belgrade

MILUTIN ŽIVKOVIĆ
Institute for Contemporary History
Belgrade

THE CLERGY OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND THE SPECIAL POLICE DEPARTMENT OF THE BELGRADE CITY ADMINISTRATION 1941–1944

Summary

The Serbian Orthodox Church and its priests shared the fate of their people during the Second World War. This thesis was also confirmed through this research in certain elements. The special police department kept a watchful eye on this part of the population of occupied Serbia. Every report submitted by other parts of the regime, citizens or anonymously, regardless of the role and the position of the clergy in the society, was zealously responded to and investigated. Most of the clergies were arrested without concrete evidence. After the investigation, most of them were released, but previously the innocent had to suffer physical and psychological abuse and spend a certain number of days in the non–conditional premises of the detention units of the Special Police Department. The political police are the main weapon of every totalitarian regime in dealing with its proclaimed enemies or disobedient parts of the society. There is no doubt that the Special Police Department was used to put pressure on the clergy of the SOC. In this way, the regime sent a clear message that it would severely punish any priest who decided to join, help the resistance movements in a certain way, or carry out resistance independently. Through this research, a certain atmosphere in which the inhabitants of occupied Serbia lived can be read. It is the atmosphere of fear in which mistrust reigns, in which people are suspicious, but also the atmosphere which individuals use to settle old scores or secure some material benefit.

Keywords: Serbian Orthodox Church, Special Police Department, repression, communist resistance movement, Belgrade, World War II.

НЕБОЈША СТАМБОЛИЈА
Институт за савремену историју Београд
nstambolija@yahoo.com

УДК: *355.088:27-726.3(497.11)"1942"*

ВЕРСКА СЛУЖБА У СРПСКОЈ ДРЖАВНОЈ СТРАЖИ

Сажетак: Српска државна стража је формирана почетком марта 1942. године у окупираној Србији из потребе окупатора и колаборациониста за једном јачом и организованијом јединицом која би се успешније супротставила устаничким снагама. Настала на бази предратне жандармерије, у специфичним условима ратног хаоса на простору Србије, она је задржала свој првенствени полицијски карактер, иако је по потреби стварала веће и покретније војне формације. У њен састав укључени су припадници дотадашње жандармерије, полицијске страже, оружаних одреда и погранични органи финансијске контроле. Иако у почетку није посвећивана знатна пажња духовним потребама стражара и углавном се сводила на честитке приликом већих верских празника, та се ситуација донекле променила почетком 1943. године. Тада су донете наредбе о обавезном присуству људства богослужењима и одређено да се као Слава СДС установе Духови. Слава је веома свечано обележена у Београду 13. јуна 1943. године, уз присуство високих представника колаборационистичке владе и окупаторског апарата. У складу са новопрокламованом стратегијом, када је почетком 1944. године извршена реорганизација Команде СДС, створен је и посебан реферат за *свештеничку ирану*. До средине јуна 1944. одређени су и *референти вероисповести* у свим обласним командама СДС. Поред описа организације верске службе, у раду ћемо се бавити и профилима неколико свештеника који су били одређени за верске референте.

Кључне речи: Српска државна стража, окупирана Србија, војна верска служба, колаборационисти, верски празници, верски референти

1. Стварање и организација Српске државне страже

Крајем 1941. године окупирана Србија је углавном била пацификована након што су се немачке окупаторске и колаборационистичке јединице обрачунале са центрима двају покрета отпора. Крајем новембра 1941. немачке снаге су ушле у Ужице, а почетком децембра су опустошиле и центар ројалистичког покрета отпора на Равној гори. Непосредно по окончању акције за уништење устаничке територије, а истовремено са територијалном реорганизацијом земље, наметнула се потреба и за реорганизацијом владиних оружаних одреда и неком врстом унификације различитих формација. Уместо жандармерије, реликта претходне државе, која се показала неефикасном и недовољно употребљивом у *умирењу* Србије, било је потребно створити једну нову, снажнију и боље организовану формацију. Почетна иницијатива је кренула од колаборационистичке владе. Генерал Недић је још

новембра 1941. затражио помоћ шефа Управног штаба Харалда Турнера да му помогне у организовању једне полицијске формације.[1] Ово се поклапало са немачким плановима за реорганизацију сопственог система безбедности па је Турнер 1. децембра 1941. сачинио један план који је послао команданту Југоистока.[2]

У првој половини децембра 1941. у Србију долази полицијски потпуковник Андреас Мај са неколико официра. Њега је у Србију послао шеф немачке Полиције поретка Курт Далуге, са задатком да помогне у формирању колаборационистичке полиције. Он је сматрао да немачка улога у оваквој полицији треба да се ограничи на опште управљање, обучавање и надзор.[3]

Потпуковник Андреас Мај је 17. децембра 1941. министру унутрашњих послова Милану Аћимовићу послао молбу, која је више личила на наређење, да одмах приступи изради једног организационог штаба у Министарству унутрашњих послова за „нову организацију под одговорним вођством, коме припадају 3 струке, градска, пољска (фелдполиција, војна) и погранична полиција". На крају потпуковник Мај „моли" да га до 5. јануара 1942. известе о спроведеним мерама. Овај документ је први конкретан извор у коме се већ виде уобличене контуре нове војне формације.[4]

Само десет дана касније, 27. децембра 1941, на конференцији са новопостављеним окружним начелницима, Недић им помиње да ће у сваком окружном седишту имати „хиљаду људи добро наоружаних, добро командованих и моторизованих на своме расположењу", а у „угроженим окрузима биће их и више". Начелницима је дат задатак да нађу „зграде потребне за збрињавање тог полицијског корпуса и делова тог корпуса". У наставку конференције и помоћник министра унутрашњих послова Цветан Ђорђевић такође помиње окружним начелницима скоро оснивање „полицијског корпуса" те да је потребно „одмах да се постарају за зграде и уопште за смештај".[5]

Очигледно да су се колаборационистичке власти озбиљно позабавиле овим проблемом пошто се већ првог дана јануара 1942. у дневним новинама *Ново време* помиње нова формација под називом „државна полиција".[6]

Ново време од 14. јануара доноси опширан текст о новој формацији, којој се сада додаје национални епитет па носи назив Српска државна полиција. У тексту препуном пропагандистичких тонова наводи се да је организовање новоосноване полиције извршено у „свим основним линијама брзим, готово невероватним темпом".[7]

Чим је дошао у Србију, 4. фебруара 1942, виши вођа СС-а и полиције Аугуст Мајснер, коме су биле подређене све окупаторске полицијске формације, посетио је генерала Недића. Приликом тог разговора највише је било речи о „организовању нове српске полиције". Сложили су се око почетне снаге ове формације – 15–16.000 људи. На том састанку је било речи и о имену нове формације. Иако је Мајснер сматрао да

1 *Nemačka obaveštajna* služba, IV: 656.
2 Борковић 1979: 286–287.
3 *Nemačka obaveštajna služba*, IV: 656-657.
4 ИАБ, УГБ, СП, к. 591.
5 ВА, НдА, 1-2/1-19, Упут за рад окружним начелницима председника Министарског савета 27. децембра 1941.
6 „Оснивање школа и течајева за службенике државне полиције", *Ново време*, 1. јануар 1942, 3.
7 „Велики, светао и частан задатак Српске државне полиције", *Ново време*, 14. јануар 1942, 3.

би најадекватнији назив био *полиција*, Недић је био против тог назива *полиција* и *жандармерија*, због компромитације у претходном режиму југословенске краљевине. Назив који је фаворизовао Недић, а истакао је и да је то предлог Димитрија Љотића, био је *народна гарда*.[8]

Активност на коначном обликовању изгледа и улоге нове војне формације се након тога интензивирала, па је 7. фебруара 1942. Недић одржао састанак и са генералом Паулом Бадером (Paul Bader). На томе састанку су, поред њих двојице, учествовали и Милан Аћимовић и Харалд Турнер.[9]

Најранији званичан документ да је назив нове формације Српска државна стража (СДС) наилазимо у прве три наредбе команданта Српске државне страже, које су све издате 26. фебруара 1942. Првом наредбом извршен је распоред официра у Команду СДС, њена одељења, одсеке и окружне команде, осим у окрузима Банатском и Митровичком. Тада је за команданта СДС постављен дивизијски генерал Стеван Радовановић, а поред њега распоређено је још 287 официра.[10] Другом наредбом извршен је распоред подофицира у Команди СДС[11] а трећом је наређено формирање и дејство Команде СДС.[12]

Коначно, 3. марта 1942. у *Службеним новинама* објављена је Уредба о устројству Српске државне страже, а та информација је праћена и чланцима у дневној штампи. По тој уредби, СДС је била дефинисана као „униформисана и оружана трупа која врши полицијску извршну и граничну службу". У њен састав укључени су припадници дотадашње жандармерије, полицијске страже, оружаних одреда и погранични органи финансијске контроле. Припадници СДС су били у служби Министарства унутрашњих послова. Приликом формирања СДС се делила на: 1) градску државну стражу, 2) пољску државну стражу и 3) граничну државну стражу. У склоп СДС је требало да уђу и ватрогасне јединице на територији окупиране Србије, а привремено и у ситуацијама када је то *потребно за јавну безбедност*, у њен састав су могли ући и чувари шума, надзорници путева, чувари поља, општинске и сеоске страже.[13]

На челу СДС је био командант, који је са штабом сачињавао Команду СДС. Командант је имао два помоћника, који су му били непосредно потчињени. Команда се делила на одељења, одељења на одсеке, а одсеци на одељке. Током свог постојања, СДС је имала свега двојицу команданата. Од тренутка формирања па до 7. јуна 1942. њоме је руководио дивизијски генерал Стеван Радовановић. Од 7. јуна 1942. до расформирања командант СДС био је пуковник Боривоје Јонић, којег је Недић накнадно унапредио у генерала.[14]

Територијалном поделом СДС је била подељена на обласне, окружне и на среске команде, односно одреде. Срески су се делили на потребан број станичних одељења. Обласне команде су биле директна последица потребе за стварањем

[8] *Nemačka obaveštajna služba*, VIII: 535–537.
[9] Борковић 1979: 288.
[10] ВА, НдА, 144–1–1, Наредба пов. бр. 1 Команданта СДС за 26. фебруар 1942.
[11] ВА, НдА, 144–1–2, Наредба пов. бр. 2 Команданта СДС за 26. фебруар 1942.
[12] ВА, НдА, 144–1–3, Наредба пов. бр. 3 Команданта СДС за 26. фебруар 1942.
[13] „Уредба о устројству Српске државне страже", *Службене новине*, 3. март 1942, 1–7.
[14] Стамболија 2021: 331-346.

паритета са немачким полицијским формацијама и временом су се границе обласних команди мењале, а стваране су и нове. До јуна 1942. формиране су три – Краљевачка, Нишка и Београдска, а у фебруару 1944. из Београдске се издвојила Шабачка, а из Краљевачке Моравска област.[15]

Границе окружних и среских команди су се поклапале са територијалном организацијом окупиране Србије. Свака окружна команда је била означена римским, а њој потчињене среске команде арапским цифрама. Банатски округ није потпадао под територијалне промене нити је био у саставу обласних команди, већ је све време окупације задржао посебан статус, а Државна стража у Банату је била под командом локалних фолксдојчера. Слично је било и са Митровичким округом, где је СДС организована тек крајем априла 1942. на немачку иницијативу. Већину стражара су чинили бивши припадници Албанске жандармерије која је на овом простору функционисала пре тога.[16]

Најбројнији вид СДС је била пољска стража, која је била директна наследница жандармерије, односно била је задужена за одржавање безбедности на целокупној територији окупиране Србије, осим у седиштима окружних начелстава и градовима у којима је постојао одред градске страже, као и у *државном граничном појасу* за чије је обезбеђивање била задужена гранична стража. Према формацијском саставу Команде СДС Нишке области, са почетка 1944. године, од укупно 3.888 припадника свих видова, чак њих 3.123 (80,32%) припадало је пољској стражи.[17]

Према Уредби о устројству Српска државна градска стража је била задужена за одржавање безбедности у „Београду, седиштима окружних начелстава и градовима". Делила се на градске одреде, ови на квартовне одреде и станична одељења. Могла је да садржи и посебна одељења (саобраћајно, коњичко, мотоциклистичко). Најбројнији одред градске страже, који је сачињавао 2/3 свих припадника овог вида СДС, била је СДС Управе града Београда. Ова формација је имала посебан статус и ингеренцију над њом је имао управник града Београда, који је био подређен министру унутрашњих послова.[18]

Као и пољска стража, гранична се делила на окружне и среске одреде, а ниже јединице су били водови, станична одељења и одељци. У Уредби о устројству је наведено и да је, поред министра унутрашњих послова, граничној стражи надређен и министар финансија у погледу стручног вршења службе и стручне обуке. На челу окружног одреда граничне страже стајао је командир, који је био у саставу команде СДС тог округа и био подређен команданту пољске страже. Њена надлежност се протезала на гранично подручје округа и постојала је само у окрузима који су били на

[15] ДАС, Г–25, ф. XVI, бр. 15, Команда Нишке области Министру унутрашњих послова 24. априла 1942; ВА, НдА, 140–2–6, Министарство унутрашњих послова начелнику Војног одељења при Претседништву Министарског савета 4. јуна 1942; ИАН, КОЗАРА, ф. 37, Наредба пов. бр. 8 Команданта СДС од 3. фебруара 1944.

[16] Shimizu 2003: 158–161; Божовић, Вавић 1991: 109–112.

[17] *Уредба о устројству Српске државне страже*: 6, 8–9; ВА, НдА, 26–10–22, Преглед формацискот бројног стања јединица (јачина и распоред).

[18] *Уредба о устројству Српске државне страже*: 5–8; „Уредба о устројству полицијске страже Управе града Београда", *Службене новине*, 26. септембар 1941, 1–5.

граници, односно у њиховим граничним срезовима. Вероватно да би се упростило функционисање због двоструке надлежности (министру унутрашњих послова и министру финансија), 16. октобра 1942. донета је Уредба о Српској граничној стражи. Њоме је она потпуно издвојена из састава СДС, формирајући самосталну јединицу и потчињавајући се министру финансија. За команданта је постављен Људевит Погачар, дотадашњи начелник Одељења граничне страже (СГС). Уредбом је прецизирано да су за СГС и даље наставили да важе сви остали прописи о организацији СДС.[19]

Иако је већ у Уредби о устројству било предвиђено да у састав СДС уђу и све ватрогасне јединице *као четврта грана страже*, до краја окупације то није потпуно спроведено па овај вид страже никада није комплетно формиран, већ су ватрогасци остали углавном под надлежношћу локалних органа власти.[20]

Због ефикаснијег контролисања и спречавања различитих аспеката криминалитета као и одржавања безбедности, временом су у оквиру СДС формирани специјални видови. У септембру 1942. године, а због „вођења надзора над производњом, прометом и поделом свију предмета дириговане привреде", као и ради контролисања прописа о прекорачењу цена, створена је Привредна полиција. У циљу вршења наведених задатака, при сваком седишту округа и среза, у локалној команди страже, требало је формирати Одељак Привредне полиције. Ови одељци су примали службене налоге од „месно надлежних општих управних и државних месних полицијских власти".[21]

Због потребе ефикасније заштите железничког саобраћаја 1. марта 1943. формирана је Стража железничке безбедности (СЖБ), као посебан вид СДС. Наредбом о формирању прописано је да овим видом страже управља посебна Команда. Команда СЖБ је била смештена на београдској железничкој станици, а на служби у њој су, поред команданта, била још три официра. У оквиру СЖБ постојала су три одреда за пратњу и обезбеђење возова – у Београду, Нишу и Краљеву.[22]

Иако превасходно полицијска формација, стање ствари на терену је понекад од СДС захтевало и формирање већих и покретнијих одреда за супротстављање партизанским јединицама, које су често биле и боље наоружане. Из тих разлога у јесен 1942. је створен Моторизовани одред СДС, који је имао мотоциклистичке и аутомобилске чете. Очигледно преамбициозно замишљен, овај одред је расформиран већ у фебруару 1943. године. Од дела људства из Моторизованог одреда, али и прикупљањем способнијих и млађих припадника из свих округа, у фебруару 1943. су створена два батаљона СДС, Први батаљон са седиштем у Београду, а Други у Нишу. Припадници СДС су обезбеђивали и логоре Бањицу и Завод за преваспитавање омладине у Смедеревској Паланци.[23]

---

19 *Уредба о устројству Српске државне страже*: 9–10; „Уредба о Српској граничној стражи", *Службене новине*, 20. октобар 1942, 1; Димитријевић 2011: 160.

20 *Уредба о устројству Српске државне страже*: 6; „Правилник о руковању Ватрогасним фондом", *Службене новине*, 30. новембар 1943, 2.

21 „Наредба о делатности Привредне полиције", *Службене новине*, 8. септембар 1942, 3.

22 ВА, НдА, 145–2–1, Наредба пов. бр. 16 Команданта СДС од 1. марта 1943.

23 ВА, НдА, 144–3–44, Наредба бр. 103 Команданта СДС од 12. септембра 1942; ИАН, КОЗАРА, ф. 20, Наредба пов. бр. 12 Команданта СДС од 15. фебруара 1943; ВА, НдА, 145–1–25, Наредба бр. 13 Команданта СДС од 15. фебруара 1943; ВА, НдА, 145–1–22, Наредба пов. бр. 11 Команданта СДС од 11.

Поред видова, у СДС су постојале и службе, као неопходан део сваке војне и полицијске формације. Организацијом здравствене заштите стражара, збрињавањем рањеника, набавком лекова и ветеринарском службом руководила је Санитетска служба. Њену основу чинили су обласни и окружни лекари, као и санитетски помоћници.[24]

Снабдевањем и исхраном руководила је интендантска служба, која је функцију вршила кроз Главно интендантско слагалиште у Београду и интендантске одељке у окружним средиштима. Опремање и снабдевање у пракси је ишло веома тешко и наилазило је на многе препреке због слабог квалитета одеће и обуће.[25]

За јачање морала, у току 1943. у оквиру СДС је организована музичка служба која је често наступала по унутрашњости, што је било праћено у колаборационистичкој штампи.[26]

Правовремено прикупљање информација и усмеравање јединица на основу њих препознато је као веома битан фактор за успешно супротстављање „разорним елементима" па је, од самог стварања, велика пажња посвећена формирању успешне обавештајне службе. Потпуковник Ђорђе Ћосић, који је најдуже руководио обавештајном службом, према послератним сведочењима био је развио добро организовану мрежу обавештајаца која је функционисала и ван граница окупиране Србије.[27]

2. Верска служба

Непосредно по стварању СДС, није посвећивана знатна пажња духовним потребама стражара и углавном се сводила на обележавање и честитке приликом већих верских празника. Тако је генерал Јонић, командант СДС, 24. децембра 1942, честитајући католички Божић, поручио: „Господи официрима, подофицирима и стражарима Словенцима, честитам светли Божићни празник и своју честитку сматрам као израз братских осећања свих Срба припадника СДС. Нека нам браћа Словенци верују, да им желим од свег срца све најбоље у садашњости и будућности".[28]

Православни Бадњи дан 1943. године обележен је јавним паљењем бадњака. У Београду је бадњак запалио командант Српске државне безбедности и управник Града Београда Драги Јовановић, а у Нишу се колони стражара која је носила бадњак кроз центар града прикључила и група грађана. Ово обележавање Бадњег дана је пропраћено и фото-колажом у званичном гласилу – *Гласнику Српске државне страже*.[29]

фебруара 1943; Беговић: 1989, 73–74; Николова: 2010, 44–45.

[24] „Уредба о санитетској и ветеринарској служби у Српској државној безбедности", *Службене новине*, 30. март 1943, 1.

[25] ВА, НдА, 26–12–24, Привремена наредба Министра унутрашњих послова о уређењу и надлежности Команде Српске државне страже, од 8. маја 1942; ВА, НдА, 144–3–10, Наредба пов. бр. 65 Команданта СДС од 15. јула 1942.

[26] ИАН, КОЗАРА, ф. 20, Наредба пов. бр. 17 Команданта СДС од 4. марта 1943; „Војничко и културно деловање Српске државне страже", *Српски народ*, 4. март 1944, 4.

[27] ВА, НдА, 26–12–24, Привремена наредба Министра унутрашњих послова о уређењу и надлежности Команде Српске државне страже, од 8. маја 1942; ИАБ, БИА, фасцикла I, предмет 2, Записник о саслушању Божидара Бећаревића, 62–63.

[28] ВА, НдА, 146-15-6, Наредба пов. бр. 110 команданта СДС од 24. децембра 1942.

[29] „Бадњи дан у Београду", *Гласник Српске државне страже*, 1942/5-6, 404-405; „Бадњи дан у Нишу",



Слика 1. Поворка нишких стражара за Бадњи дан 1943. коју предводи командант нишке обласне команде пуковник Филип Димитријевић

Ствари се у извесној мери мењају када је крајем марта 1943. године, а на основу наређења Недићевог министра просвете и вера Велибора Јонића, свим командама упућен допис. У допису се наводи да би официри, уколико им служба дозвољава, недељом и празницима требало да присуствују богослужењима. Такође, наређено је да и известан број подофицира и стражара присуствује, у складу са обавезама. Људство је требало упућивати под командом старешина и пре упућивања требало их је прегледати да буду пристојно обучени и уредни. Истакнут је значај задржавања на *Светосавско-православном путу* да би се народ одбранио од „многоструких и безобзирних напада свих оних разорних, атеистичко-материјалистички настројених елемената". У допису је и прецизно наведено у које цркве би требало које команде да упућују старешине.[30]

Ускршња честитка генерала Недића припадницима СДС 22. априла 1943. била је такође прожета пропагандистичким тоновима. И у њој се помиње „црвена неман" која прети целој Европи и да „српски борци, сврстани у чврсте редове, привршују борбу противу одвратних и крвожедних комуниста, које ће до корена сатрти".[31]

Наредбом шефа Српске државне безбедности од 11. маја 1943. одређено је да се за Славу СДС одреди први дан Духова „као успомена на јуначку борбу српске жандармерије и полиције на Чукур чесми у Београду на Духове 1862. године". У истој

Гласник Српске државне страже, 1942/7, 500–503.

30 ВА, НдА, 145-2-16, Наредба пов. бр. 24 Команданта СДС од 27. марта 1943.

31 ВА, НдА, 145-2-35, Наредба пов. бр. 35 Команданта СДС од 22. априла 1943.

наредби је прецизирано и како ће Слава бити прослављена у Београду и свим окружним командама. У Косовској Митровици се Слава није прослављала, претпостављамо због тога што је већина припадника СДС била албанске народности и муслиманске вероисповести.[32]

Слава је први пут веома свечано обележена у Београду 13. јуна 1943. године, уз присуство високих представника колаборационистичке владе и окупаторског апарата. Пре тога је наредбом одређено од којих јединица треба формирати свечане водове који ће поздравити присутни колаборационистички и окупаторски великодојстојници.[33]

У *Гласнику СДС* је написан и опширан извештај уз доста фотографија. Централна прослава је одржана у касарни СДС Управе града Београда у Таковској улици. Данас се у згради те касарне налази Рударско-геолошки факултет, а у дворишту, на самом месту прославе, налази се студентска менза Ђушина. У сликовитом извештају се наводи како је текла прослава: „Освануо је дан Свете Тројице, дан кога ћемо опет после две године традиционално прославити као дан славе органа безбедности. Прилазимо месту где ће се прослава одржати. На касарни Страже Управе града Београда весело вихори српска тробојница и живо нам говори да ће данашњи дан бити сунчан и ведар, јер је и Свевишњем мило кад види да нова покољења чувају старе и славне обичаје својих храбрих и неустрашивих предака... Домаћин славе, пуковник г. Александар Радуловић са својим официрима, као и увек насмејана лица и весела погледа, дочекује госте и прима честитања и са сваким проговори понеку пријатну реч. Касарнски круг се полако пуни. Дошли су већ и свештеници, а са суседних кућа и касарнских капија извирују главе грађана у жељи да и они, иако издалека, буду учесници ове наше лепе прославе. Нешто пре 10 часова труба најављује долазак првих високих званица. Одред, на команду свога старешине, заузима став мирно, музика свира поздравни марш, а на касарнским вратима појављује се наш први претпостављени старешина, шеф Српске државне безбедности, министар г. Драги Јовановић, у пратњи команданта СДС, ђенерала г. Боривоја Јонића... Око 10 часова труба најављује долазак изасланика претседника Српске владе, министра унутрашњих послова г. Танасија Динића... Тачно у 10 часова долази виши вођа СС-полиције у Србији генерал г. Мајснер у име своје и главнокомандујућих у Србији у пратњи својих официра. Дочекује га министар г. Јовановић са командантом СДС и домаћином славе... На почасној трибини генерал г. Мајснер је поздравио званице и заузео одређено почасно место, па се приступило богослужењу и обреду сечења колача... По завршеном обреду домаћин славе одржао је говор људству страже, износећи значај дана кога су органи безбедности узели као дан своје славе... У име претседника владе одржао је говор изасланик министра г. Динић... Високе званице и гости изашли су потом пред касарну, где је требало да се одржи дефиле јединица СДС Управе града Београда. Дефиле је био веома леп, држање стражара примерно војничко, тако да су били срдачно дочекивани са поклицима одушевљења... По завршеном дефилеу високе званице су уведене у нарочито лепо и укусно уређену

[32] ВА, НдА, 145-3-7, Наредба пов. бр. 41 Команданта СДС од 13. маја 1943.

[33] ВА, НдА, 145-4-5, Наредба бр. 32 Команданта СДС од 9. јуна 1943.

трпезарију, где су гости послужени житом по старом српском обичају, као и скромном закуском... Пошто је закуска била довршена, по народном обичају предат је по део славског колача претставницима немачких војних власти у Србији. По одласку гостију у великој касарнској трпезарији приређен је заједнички ручак... За време ручка свирао је оркестар страже народне мелодије... По завршеном ручку у касарнском кругу приређено је и весеље на коме је музика свирала народна кола, а стражари су са гостима у најбољем расположењу и весељу провели по подне. Тако је и овај незванични део прославе завршен. Гости су се разилазили својим домовима носећи лепе утиске и још лепше наде у бољу будућност".[34]



Слика 2. Домаћин славе, пуковник Александар Радуловић, учествује у славском обреду 13. јуна 1943.

У оквиру учвршћења организације, односно „духовног и моралног појачања српских оружаних јединица", Недић је крајем 1943. донео наређење о свечаном полагању заклетве почетком 1944. године.[35] Полагање заклетве је организовано у свим већим местима и томе је чину дат велики публицитет. Како преноси *Обнова*, у Београду

[34] В. М. Ц., „Слава Српске државне страже", *Гласник Српске државне страже*, 1943/6, 407–426.

[35] ВА, НдА, 146–4–10, Наредба бр. 108 Команданта СДС од 20. децембра 1943. Текст заклетве је гласио: „Ја, (име и презиме) заклињем се Свемогућим Богом да ћу Србији и Српском народу свагда и свима приликама бити веран, свом душом одан и послушан, да ћу се за Србију, своју Отаџбину јуначки борити; да Српску заставу никад и нигде нећу изневерити и да ћу заповести свих претпостављених старешина слушати и верно извршавати. Тако ми Бог помогао!"

су припадници СДС, Српског добровољачког корпуса, Српске граничне страже, Српске гарде и Пожарне команде са територије града Београда положили заклетву у дворишту Полицијске школе Управе града Београда у Таковској улици, 1. јануара 1944. године. Команданта СДС генерала Јонића Недић је задужио да руководи заклетвом, а од истакнутијих припадника Недићевог апарата присуствовали су јој и Коста Мушицки, Драги Јовановић, Цветан Ђорђевић и Јосиф Костић, као лични изасланик Недићев. Најпре су заклетву полагали православни, па католички и муслимански припадници оружаних одреда, сваки пред својим свештеницима. Након полагања свима се обратио генерал Јонић честитајући им и преносећи Недићеву поруку.[36]

У складу са новопрокламованом стратегијом појачане институционалне присутности верске компоненте у СДС, када је јануара 1944. године извршена реорганизација Команде СДС, створен је и посебан реферат за *свештеничку грану*, који се налазио у Здравственом одељењу, поред лекарског и апотекарског реферата. Распоређивање свештеника по јединицама је потрајало, па су тек средином јуна 1944. одређени и *референти вероисповести* у свим обласним командама СДС, као највишим територијалним формацијама СДС. Као референт за свештеничку грану у Команди СДС постављен је свештеник 5. положајне групе, што је било у рангу мајора, Душан Николић. У Београдској обласној команди за свештеника у рангу поручника постављен је Тодор Трипуновић; у Шабачкој обласној команди у рангу свештеника капетана постављен је Синиша Вранић, који је дошао из заробљеништва, а раније је био парох у Вреоцима; у Моравској обласној команди у рангу свештеника капетана постављен је Владимир Марјановић, до тада на дужности помоћника Опленачког архијерејског намесништва; у Нишкој обласној команди, такође у рангу свештеника капетана, постављен је Јован Говедарица; у Краљевачкој обласној команди, због тога што је у њеном саставу била окружна команда у Косовској Митровици, била су два верска референта: за православне је у рангу капетана био надлежан свештеник капетан Томо Павличић (парох свилајначки), а за муслимане Вехбија Шашиваровић, за кога не пише у ком је чину био.[37]

У сачуваним досијеима официра СДС пронашли смо податке и за четворицу од наведених свештеника. Душан Николић је рођен у Пироту 1906. године. Био је ожењен и отац троје деце. Завршио је Богословски факултет. Од новембра 1938. био је војни свештеник у Дравској дивизијској области. Тодор Трипуновић је рођен у селу Текућица, близу Добоја, 1913. године. Био је ожењен и отац двоје деце. Завршио је Богословију. Није пре ове улоге имао дужности у војној свештеничкој хијерархији. Синиша Вранић је рођен у Ваљеву 1902. године. Био је ожењен, без деце. Завршио је Богословију. У Војсци Краљевине Југославије био је на дужности свештеника 39. пешадијског пука. Тома Павличић је рођен у Даниловграду 1901. године. Био је ожењен и отац троје деце. Завршио је Богословију. Није имао ангажовања у војном свештенству пре овога.[38]

---

[36] Н. Р., „Српски одреди на свечани начин потврдили су своју решеност да Србију и српски народ бране од сваког зла", *Обнова*, 3. јануар 1944, 3; Б. Б. „Заклетва српских оружаних одреда", *Понедељак*, 3. јануар 1944, 3.

[37] ВА, НдА, 146-4-12, Наредба пов. бр. 96 Команданта СДС од 27. децембра 1943; ВА, НдА, 146-5-15, Наредба бр. 49 Команданта СДС од 26. јуна 1944.

[38] ВА, НдА, 142-7-18, Досије персоналних података Николић Душан; ВА, НдА, 143-6-27, Досије

Слава СДС је поново, по последњи пут, свечано обележена 13. јуна 1944. године. Из сачуваног видео-записа може се приметити да је прослава организована скромније него претходне године. И овом приликом су на прослави учествовали високи представници колаборационистичког апарата предвођени Драгим Јовановићем, командантом СДС Боривојем Јонићем и пуковником Александром Радуловићем. Занимљиво је да су на дан прославе Славе јединице СДС на југу Србије водиле велику војну акцију против партизана у околини Алексинца, која је резултирала бруталним поразом припадника СДС.[39]



Слика 3. Драги Јовановић и Боривоје Јонић учествују у славском обреду 13. јуна 1944.

Комплетна институционализација верске службе, распоређивањем војних свештеника по вертикалној структури ка нижим јединицама, колико нам је познато на основу доступне грађе, није спроведена до октобра 1944. године, када је СДС, због наступајућих јединица Црвене армије и Народноослободилачке војске Југославије, расформирана и уклопљена у Југословенску војску у отаџбини.

персоналних података Трипуновић Тодор; ВА, НдА, 141-3-1, Досије персоналних података Вранић Синиша; ВА, НдА, 143-2-9, Досије персоналних података Павличић Тома.

[39] Стамболија 2021: 228-232.

Необјављена архивска грађа:
Историјски архив Београда (ИАБ)
Фонд Управе града Београда, Специјална полиција (УГБ, СП)
Фонд Безбедносно-информативне агенције (БИА)
Војни архив (ВА)
Фонд Недићева архива (НдА)
Државни архив Србије (ДАС)
Фонд Земаљска комисија за злочине окупатора и њихових помагача (Г-25)
Историјски архив Ниш (ИАН)
Фонд Комисије за ратне злочине (КОЗАРА)

Објављени извори:
Nemačka obaveštajna služba, knjiga IV, Beograd: Uprava državne bezbednosti, 1959.
Nemačka obaveštajna služba, knjiga VIII, Beograd: Uprava državne bezbednosti, 1956.

Литература:
Беговић, С. *Логор Бањица 1941–1944*, књ. 1, Београд: Институт за савремену историју, 1989.
Божовић, Б. Вавић, М. *Сурова времена на Косову и Метохији – квислинзи и колаборација у Другом светском рату*, Београд: Институт за савремену историју, 1991.
Борковић, М. *Контрареволуција у Србији. Квислиншка управа 1941–1944*, књ. I, Београд: Слобода, 1979.
Димитријевић, Б. *Војска Недићеве Србије*, Београд: Институт за савремену историју, 2011.
Николова, М. *Завод за принудно васпитање омладине у Смедеревској Паланци 1942–1944*, Београд: Педагошки музеј, 2010.
Стамболија, Н. *Српска државна стража 1942–1944*, Београд: Институт за савремену историју, 2021.
Shimizu, A. *Die deutsche Okkupation des serbischen Banats 1941–1944*, Münster: Lit Verlag, 2003.

Штампа:
Гласник Српске државне страже
Ново време
Службене новине
Српски народ
Обнова
Понедељак

NEBOJŠA STAMBOLIJA
Institute for Contemporary History
Belgrade

THE RELIGUOUS SERVICE IN THE SERBIAN STATE GUARD

Summary

The Serbian State Guard was formed at the beginning of March, 1942 in occupied Serbia due to the need of the occupiers and collaborationists for a stronger and more organized unit that would more successfully oppose the insurgent forces. Created on the basis of the pre-war gendarmerie, in the specific conditions of wartime chaos on the territory of Serbia, it retained its primary police character, although it created larger and more mobile military formations when necessary. Its composition included the members of the former gendarmerie, of the police guard, armed squads and border financial control authorities. Although at first no significant attention was paid to the spiritual needs of the guards and it was mostly limited to greetings during the major religious holidays, this situation changed to some extent at the beginning of 1943. At that time, orders were passed on the mandatory attendance of people at religious services and it was decided that Duhovi should be established as a Patron's Day of the Serbian State Guard. The celebration of a Patron's Day for the first time was very solemnly celebrated in Belgrade on June 13, 1943, with the presence of high representatives of the collaborationist government and the occupation apparatus. In accordance with the newly proclaimed strategy, when the Command of the SSG was reorganized at the beginning of 1944, a special office for the „clerical branch" was created. By the middle of June 1944, „referents of religion" were appointed in all regional commands. In addition to the description of the organization of the religious service, the paper will also deal with the profiles of several priests who were designated as religious referents.

Keywords: Serbian State Guard, occupied Serbia, military religious service, collaborationists, religious referents.


ЦИИ • ФФУНС
MMXV

РАТОМИР МИЛИКИЋ
Институт за савремену историју Београд
rasamilikic@gmail.com

УДК: *271.227(497.11):94(100)"1939/1945"*

ПРИЛОЗИ ЗА ПРОУЧАВАЊЕ ИСТОРИЈЕ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ ВАН ГРАНИЦА КРАЉЕВИНЕ ЈУГОСЛАВИЈЕ ТОКОМ ДРУГОГ СВЕТСКОГ РАТА

Сажетак: У раду се дају прилози за проучавање историје Српске Православне Цркве ван граница Краљевине Југославије, која је након Априлског рата 1941. била окупирана и распарчана између чланица Тројног пакта предвођених Трећим рајхом, док је на једном њеном делу успостављена тзв. Независна Држава Хрватска. Истражују се околности под којима је СПЦ дошла у посед Саборне цркве Светог Саве у Њујорку током Другог светског рата, не би ли се око ње окупила паства, и сагледава се како је раздор у Влади Краљевине Југославије у емиграцији (Хрвати против Срба) утицао на кашњење у преузимању те важне богомоље која је сабрала верни српски народ на Источној обали САД. Током рата, десетине хиљада заробљених Срба налазиле су се у официрским и војничким логорима широм Трећег рајха. У раду указујемо на велики и самопрегоран труд заробљених официра који су током 1944. били смештени у логору Офлаг 65 у околини данашњег Стразбура у Француској. Све време настојећи да очувају борбени морал и да оснаже дух српства, установили су трајну православну Капелу уз саслужење свештеника СПЦ – резервиста међу заробљеним официрима.

Кључне речи: Српска Православна Црква, Други светски рат, Саборна црква Светог Саве у Њујорку, Капела Светог Саве у Стразбуру, Официрски логор

Српска Православна Црква (СПЦ), као један од стубова друштва Краљевине Југославије, нашла се већ у првим даним окупације, априла 1941, под страшним притисцима. На простору самопроглашене „Независне Државе Хрватске“ (НДХ), након 10. априла 1941, долази до првих злочина над Србима, између осталог и над свештеницима и великодостојницима СПЦ. Тројицу чланова епископата са тих простора усташки режим је убио већ у првим недељама власти, посебно се обрушивши на оне из Босне и Херцеговине, која је припојена НДХ. Први је страдао епископ бањалучки Платон (Јовановић) 5. маја 1941, када су га стрељали без суђења и леш бацили у Врбању.[1] Недуго потом, 12. маја 1941, усташе су ухапсиле и убрзо ликвидирале митрополита добробосанског Петра (Зимоњића)[2], а затим епископа горњокарловачког Саву (Трлајића), у јулу 1941. године.[3] Митрополита загребачког Доситеја (Васића) хапсе у априлу 1941. и подвргавају га стравичној тортури, а затим су га Немци тешко болесног

[1] Стојнић, Пилиповић, Ђурић-Мишина 2016: 104.
[2] Више о томе види у: епископ Јевтић 1991. и Владика Сава 1996.
[3] Владика Сава 1996: 434

пребацили у Београд, где је и умро од последица мучења, у јануару 1945. године. То је био тек почетак страховитог прогона СПЦ, свештенства и верника у НДХ.

Ни у другим окупираним областима Краљевине Југославије окупатор није поступао милосрдно према СПЦ, мада нигде није било таквог прогона и зверског убијања као у НДХ. Бугарски окупатори су протерали већи број свештеника и епископа са простора који су они окупирали (посебно из Македоније), а преостале су терали да прихвате јурисдикцију Бугарске Православне Цркве. Немачки окупатори су заробили патријарха Гаврила (Дожића) у манастиру Острогу и заточили га са владиком жичким Николајем (Велимировићем). У дугим годинама окупације, једини епископ СПЦ који је остао у слободном свету био је владика америчко-канадски Дионисије (Миливојевић). Тек касније ће му се, ослобођен из италијанског заробљеништва, прикључити и епископ далматински Иринеј (Ђорђевић).

У овом раду смо желели да дамо нека нова сазнања о деловању СПЦ током Другог светског рата, ван граница окупиране земље, као и да предочимо историјат два храма – једне катедралне цркве у Њујорку и једне логорске капеле основане огромним трудом логораша у Стразбуру 1944. године.[4] Оно што спаја та два богослужбена места, поред заједничког посвећења Светом Сави Српском, јесте жеља њихових утемељивача да кроз веру, мајку Цркву и молитву преброде тешке тренутке у којима су се налазили, мање или више слободни. Снага вере им је омогућила да, далеко од Србије, издрже сва искушења.

1. Куповина зграде Храма Светог Саве у Њујорку

Све до 1921. СПЦ у Сједињеним Америчким Државама (САД) и Канади није имала свој организовани црквени живот, кроз засебну епархију. Српски свештеници су били присутни на континенту, дошавши међу имигрантима, али су били под јурисдикцијом Руске Православне Цркве која је тамо имала своју епархију од XVIII века.

Прва српска црква подигнута је 1894. у градићу Џексон у Калифорнији, а потом су изграђене десетине српских храмова у местима у којима су Срби живели. Како је још пре Првог светског рата заузет став у СПЦ да треба развити духовни живот на том подручју, владика Николај (Велимировић) 1915. упућен је у САД. Он је својски радио на духовном јединству Срба, који су пружили значајну помоћ матици, нарочито током ратних година.

Тек након поновног успостављања Патријаршије (1920), организована је Епархија америчко-канадска, којом је администрирао прво владика Николај (Велимировић), па затим и патријарх Димитрије (Павловић). Први постављени епископ био је Мардарије (Ускоковић), који је њоме управљао до 1935. године. Потом су Епархијом управљали епископи др Иринеј (Ђорђевић) и др Дамаскин (Грданички), а 1940. управљање Епархијом преузима владика Дионисије (Миливојевић).[5]

[4] За део рада о куповини цркве у Њујорку коришћен је значајно измењени и допуњени текст чланка: Миликић 2018.

[5] Види ближе у: Владика Сава 1994, као и у Спасовић 1997: 1–3. Такође, за биографије владика који су управљали Епархијом види у: Владика Сава 1996.

Сређивање прилика у Епархији је подразумевало мукотрпан рад на стварању парохија широм континента, али и успостављање функционалне епископије, као и манастира на њеној територији.

Иако су парохије постојале широм САД и Канаде, приметно је било да нема српског православног храма у најмногољуднијем граду, Њујорку. Мада је тамошња српска заједница између два рата била бројна, цене земљишта у граду су биле исувише високе да би се парохијска црква зидала сопственим снагама. Прве намере да се обезбеди српски храм у Њујорку датирају још из 1910, али оне нису уродиле плодом ни током наредне три деценије.[6]

Први њујоршки објекат који је купљен добротворним прилозима Срба била је једна зграда која је откупљена од протестаната и ту је формирана Српска Црквена општина града Њујорка. Трудом агилног пароха Душана Шуклетовића и уз велику помоћ угледног српског научника са Универзитета Колумбије Михаила Пупина и његових сарадника, успостављени су изузетно блиски односи са Епископалном Црквом у Њујорку, а посебно са њеним епископом Вилијамом Чарлсом Менингом. Захваљујући тој сарадњи, 1942. је СПЦ понуђено уступање катедрале на Менхетну, која је саграђена средином 19. века као катедрални храм Епископалне Цркве и представљала је једну од најзнаменитијих цркава у срцу Њујорка. Поред храма, Српској Православној Цркви су по цени од 30.000 долара[7] понуђене и две велике куће са неколико станова и грађевинских плацева.[8]

Епископ Дионисије је у име 100.000 Срба који су живели на подручју његове епархије стално молио све владе Краљевине у емиграцији за финансијску и свакојаку другу помоћ. Посебно је указивао на значај ширења утицаја СПЦ у САД, као и на чињеницу да је држава остала дужна знатна финансијска средства Цркви, и апеловао да се то узме у обзир и додели тражени фонд за куповину храма.

Када је влада избегла из земље у априлу 1941. и привремено се склонила у Јерусалим, повело се питање њеног трајнијег смештаја. Лондон се наметнуо као решење, али је у првом моменту било предвиђено да чланови владе оду на неколико континената, па је поред Лондона избор пао и на Јужну Африку, као и САД.[9] Убрзо се од те идеје одустало, па је већина чланова владе и припадника државног апарата упућена у Лондон, али су један део министара и бан Хрватске Иван Шубашић послати у САД.[10] Накнадно је у Њујорку, на инсистирање претежно хрватских чланова владе, основан Југословенски информативни центар, који се истицао заузимањем искључивог хрватског гледишта у споровима у државном врху; након расформирања тог центра један део његових чланова отворено се приклонио Титовој опцији.

---

6 Спасовић 1997: 198.

7 Тадашње процене вредности објеката биле су око пола милиона америчких долара.

8 Спасовић 1997: 198.

9 Првобитни план је био да се влада и државни врх стационирају на следећим локацијама: Лондон, Канада и Јужна Африка, док је војска остајала у Палестини и Египту.

10 Пошто су првобитно упућени за Кејптаун у Јужној Африци, у августу 1941. министри Богољуб Јевтић, Божидар Марковић, Сава Косановић и Франце Сној, као и бан Хрватске Иван Шубашић, упућени су да раде на националном питању у САД. О Шубашићу и његовом посебном односу са СССР, вид. више у: Тимофејев 2014: 258–261.

Чињеница је да је владу Душана Симовића, али и све наредне до краја боравка у емиграцији, још од самих првих дана ван Југославије, раздирала национална подела. Главни спорови су се водили око кривице за Априлски рат и тежак пораз војске, око злочина над српским народом у НДХ и око појаве и деловања два покрета отпора у земљи (Југословенска војска у отаџбини – ЈВуО, и Партизански покрет под вођством Јосипа Броза Тита). Одмах по доласку у емиграцију, југословенска влада је почела национално да се подваја. Хрвати су и у избеглиштву наставили стратегију опструкције државе, полазећи од претпоставке да ће рат добити западни савезници, па треба створити мост ка њима.[11]

Да су односи међу члановима владе од првих дана ван земље доспели у кризу сведоче и записници са седница Министарског савета, из којих се види да су спорови вођени првенствено на линији националне поделе.[12] О сукобима сведочи и потоњи шеф кабинета председника неколико влада у емиграцији Коста Ст. Павловић.[13]

Колико је за југословенске народе била важна улога САД током Другог светског рата, јасно се види из политичке борбе која се тамо распламсала међу југословенским представницима. На једној страни били су опуномоћени посланик и потоњи амбасадор Краљевине Југославије у САД Константин Фотић и епископ Дионисије, уз свесрдну помоћ Јована Дучића, који је напустио положај посланика у Мадриду и настанио се код рођака у Геријy, у Индијани. Они су, окупљени око *Америкaнскоī Србобрана*, заступали тезу да југословенству од кога после усташких погрома више ни камен на камену реално није остао треба претпоставити национални српски програм. Епископ Дионисије је користио сваку прилику да укаже на погроме Срба у тзв. НДХ.[14]

На другој страни налазили су се хрватски политичари окупљени око бана Шубашића и Југословенског информативног центра у Њујорку, уз свесрдну подршку вицегувернера Народне банке Рудолфа Бићанића.

Већ средином августа 1941. Јурај Крњевић, потпредседник владе и номинално најистакнутији представник хрватског народа ван граница окупиране Краљевине, дефинисао је у свом Меморандуму програм хрватског покрета у емиграцији који се заснивао на изједначавању националних позиција Срба и Хрвата, уз свеприсутну осуду тзв. српске хегемоније која је наводно постојала до рата. Уз оцену да су Италијани и Немци одувек били непријатељи хрватског народа, у наведеном програму се истицало и да се хрватски народ гнуша насиља, а да су усташки злочини над Србима једнаки са онима који су вршени над Хрватима у време диктатуре, као и да ће хрватски народ остати опредељен за Југославију уколико му буде била обезбеђена посебност у новој држави, која ће бити редефинисана након рата.[15]

Односи у влади, а посебно међу најистакнутијим личностима које су представљале Краљевину у САД, посебно су били помућени када су почели да

[11] Николић 2008: 10.

[12] Миликић 2019: 59–71.

[13] Павловић 2011: 46 и даље.

[14] О сукобима у влади због епископа Дионисија и његових оштрих иступа у заштиту српства више у: Grol 1990.

[15] Наведено према: Ђуретић 1982: 165. Меморандум Ј. Крњевића од 14. августа 1941. године. Ближе о Крњевићевом Меморандуму и реакцијама на њега вид. и у: Stefanovski 1988.

пристижу извештаји о усташком затирању српског народа у НДХ. Хрватски политичари у влади су минимизирали жртве и оспоравали постојање злочина, тврдећи да су то изоловани случајеви, а не систематско истребљење Срба који су вековима живели западно од Дрине. У исто време су настојали да интернационализују српско-хрватски спор и тиме питање истребљења Срба гурну дубоко у други план.

Када су информације и садржај два меморандума која је СПЦ упутила немачкој окупационој команди[16] дошли до владе у емиграцији, хрватски представници су жестоко оспорили тачност изнетих података, а сâм текст меморандума су окарактерисали као напад на југословенску идеју, одбијајући притом да јавно осуде злочине над Србима. У том смислу посебно је илустративан став који је изнео бан Хрватске Иван Шубашић, 16. новембра 1941. у Питсбургу, на скупу хрватских исељеника у САД. Тада је, уз начелну осуду Анте Павелића, пренео и став Јурја Крњевића да су подаци о злочинима над Србима фалсификат и да меморандуми СПЦ „садрже потпуно неосноване нападе на хрватски народ и Католичку цркву".[17]

Одговор на меморандуме СПЦ сачинио је Рудолф Бићанић, аутор књиге *Економска подлога хрватског питања*, која је представљала програмски оквир тезе о *српском империјализму* и експлоатацији *пречанских крајева* у *карађорђевићевској Југославији*.[18] Бићанић је меморандуме СПЦ представио као политички напад на хрватски народ и последицу грађанског рата на простору окупиране Југославије.

С друге стране, главно гласило Срба у САД, *Србобран* (гласило Српског народног савеза), објавило је 6. новембра 1941. садржај меморандума са списковима жртава. То је практично располутило односе Срба и Хрвата у САД. Докле су Срби тражили ма какву осуду, Хрвати су прелазили немо преко тог захтева, а након тога је уследио и Бићанићев одговор, који је додатно поткопао односе. Епископ Дионисије се активно укључио бранећи наводе из меморандума СПЦ у писму које је упутио бану Шубашићу, у јануару 1942. године. Том приликом је тражио од бана да осуди злочине над Србима и деловање усташа, што је још више продубило сукоб.[19]

Све наведено се мора узети као шири оквир односа у влади и општи контекст куповине Храма Светог Саве у Њујорку у таквим околностима. Рад владе се сводио на настојање да се одржи крхки суживот српских и хрватских политичких представника. Тај суживот је, међутим, временом све више губио дах. Зато је питање куповине храма у Њујорку било посебно осетљиво.

Несумњиво је да су спој историјских околности, тежак положај српског народа у окупираној Краљевини Југославији, као и агилност младог и енергичног епископа

---

[16] Први меморандум био је упућен генералу Лудвигу фон Шредеру, војном заповеднику Србије током јуна и јула 1941, и у њему се износе подаци о злочинима над Србима и православним свештенством на простору НДХ до 20. јуна 1941. године. Други, знатно обимнији меморандум, био је адресован на генерала Хајнриха Данкелмана, војног заповедника Србије у периоду јул–октобар 1941, и у њему се износе подаци о 180.000 побијених Срба на простору НДХ до 8. августа 1941. године. Архив Југославије, Емигрантска Влада Краљевине (103), Ф-5 (у даљем тексту: АЈ, 103-…). О личностима војних окупационих команданата Србије вид. у: Ђурић 1996. и у: Стојановић 2015: 101.

[17] Фотић 1995: 100.

[18] Вићанић 1938.

[19] Спасовић 1997: 75.

Дионисија међу национално освешћеним верницима СПЦ у САД омогућили куповину њујоршког храма, који својим изгледом и монументалношћу надилази све остале храмове СПЦ на америчком континенту: раније цркве су махом зидали парохијани својим скромним средствима по радничким насељима.

Симпатије америчке јавности, као и Епископалне Цркве и њеног епископа Менинга, омогућиле су да се њујоршким храмом крунише вишегодишња сарадња са СПЦ.[20] У годинама које су претходиле Другом светском рату, српски исељеници окупљени око епископије СПЦ имали су хармоничне односе са суграђанима и властима у САД. Перципирани су као вредни и радни грађани, од којих су многи били и трећа генерација усељеника, па није било никаквог разлога да им се њиховој епархији онемогући духовни и просветни рад.

Када је Краљевина Југославија ушла у рат, добри политички контакти које је у Вашингтону имао Константин Фотић и његов директан пролаз у Белу кућу и Конгрес, додатно су појачани одличним контактима које је епископ Дионисије успоставио са другим верским заједницама. Посланик Фотић је настојао у првим данима по уласку окупационих трупа у Краљевину да издејствује да се обезбеди дипломатска и конзуларна заштита југословенских држављана које је рат затекао ван граница (посебно у Вишијевској Француској, као и у појединим другим земљама земаља Тројног пакта), док се континуитет признања владе која је отишла у емиграцију није ни доводио у питање.[21] Са своје стране, епископ Дионисије је успешно обављао своју обавезу чувања духовног јединства српског народа у емиграцији, али је радио и на прикупљању хуманитарне помоћи за заробљене југословенске (српске) војнике и официре у Немачкој. Ту је помоћ Епископалне Цркве и епископа Менинга била драгоцена. У више наврата, велики контингенти хуманитарне помоћи (пакета) упућивани су из САД директно у заробљеничке логоре, посебно у првој фази рата.[22]

У духу добрих односа две цркве Србима је понуђена за откуп стара катедрална црква у доњем Менхетну. Храм је грађен 1850–1855. у неоготичком стилу[23] и првобитно је био посвећен Светој Тројици.

Епископ Дионисије у октобру 1942.[24] први пут пише влади Слободана Јовановића о потреби да се то здање откупи за потребе СПЦ и у име Управног одбора Епархије обавештава о понуди Епископалне Цркве да СПЦ уступи храм са пратећим објектима за тадашњих 30.000 долара, што је износ готово двадесет пута мањи од реалне тржишне цене.

Убрзо након тог писма, 12. јануара 1943. уследило је ново писмо председнику

---

[20] Давање на коришћење катедрале на Менхетну СПЦ и омогућавање откупа тог здања по веома повољној цени, као и континуирано ангажовање на прикупљању и слању хуманитарне помоћи пострадалом народу окупиране Југославије, били су разлог да се краљевим указом 1944. додели Орден Светог Саве епископу Епископалне Цркве у Њујорку Вилијаму Манингу. Види ближе у: Milikić 2017: 85–99.

[21] Архив Југославије (АЈ), Влада КЈ у емиграцији (103) Ф19-138.

[22] АЈ, 103-Ф19-138.

[23] Мали историјски куриозитет је то што је прва православна Литургија у Њујорку била одржана управо у тој цркви 1865. године.

[24] О стању сачуване архиве Владе у емиграцији у земљи (Архиву Југославије) говори и чињеница да ово писмо није сачувано, већ се искључиво помиње у литератури. Спасовић 1997: 198.

владе Слободану Јовановићу у коме се детаљно образлаже ситуација око понуде за куповину храма. У истом писму се износе подаци о приликама у Епархији, а посебно се наглашава проблем са образовањем свештеника. Наводи се да су сви они били школовани у Југославији, а да је Епископална Црква понудила могућност школовања у својој богословији у Њујорку. Даље се износи намера да се у једном од објеката уз храм отвори и двогодишњи студентски курс богословије СПЦ којим би се заокружило школовање српских богослова на простору Северне Америке.[25]

У писму се траже новчана средства за куповину зграде (30.000 долара) и средства за отварање студентског курса са интернатом у износу од 70.000 долара (за опремање и вишегодишњи рад те установе). Новчана средства су тражена у форми донације, кредита или пак пребијања дуга државе према СПЦ из међуратног периода.

Посебно је интересантан спроводни акт председнику владе који је потписао министар правде, пољопривреде, снабдевања, исхране и вера Милан Гавриловић.[26] Он је подржао иницијативу владике Дионисија и препоручио влади да се издвоји 30.000 долара како би се купио храм у Њујорку „да се не би пропустила једна изванредно повољна прилика и изашло у сусрет доброј вољи Америчке епископалне Цркве".[27] Такође је изнето мишљење Министарства да се након куповине у складу са приоритетима приступи и реализовању идеје о семинару.

Писмо и иницијатива су дошли у време друге владе Слободана Јовановића, коју су раздирале унутрашње нетрпељивости на националној основи. Овај предлог је, као што се могло и очекивати, наишао на одлучно одбијање хрватског политичког фактора и остало је да се разреши у неком наредном периоду. У неколико наврата директно (у априлу 1943) и преко посланства у САД и конзулата у Њујорку (мај, јун 1943) епископ Дионисије покушао је да утиче на решавање молбе. Како је влада пала 26. јуна и заменила ју је краткотрајна влада Милоша Трифуновића (26. јун – 10. август 1943), у два Дионисијева писма је обновљен захтев. Пошто је Милан Гавриловић остао министар надлежан за верска питања, његов позитиван став био је непромењен. Ипак, унутрашње трзавице спречиле су да се то питање позитивно реши и оно, због непостојања консензуса, није било ни стављано на дневни ред.

Када је Божидар Пурић саставио нови, тзв. чиновнички кабинет (10. август 1943. – 1. јун 1944.) и почело се са измештањем седишта владе и краља у Каиро, појачана је комуникација између Епархије и председника владе. Преписка добија оштрије тонове у писмима владике Дионисија који указује на то да се троше знатна новчана средства на Југословенски информативни центар у Њујорку, за који наводи да је прохрватски центар који је увек радио против Срба, али и против ЈВуО, сврставајући се на страну Тита.[28]

Како се може видети из сачуване преписке у Архиву Југославије, у првим недељама по преузимању дужности, а непосредно пред одлазак у Каиро, 2. септембра 1943, председник владе Божидар Пурић тражи од Амбасаде у САД да обавести

[25] АЈ, 103-Ф19-138.

[26] Нажалост, како Милан Гавриловић није редовно водио дневничке белешке, то се писмо не помиње у његовом, иначе драгоценом, *Лондонском дневнику*.

[27] АЈ, 103-Ф19-138.

[28] *Ibid*.

владику Дионисија да куповина зграде у том тренутку није могућа из фондова Краљевине Југославије.

После таквог одговора уследила су оштро интонирана писма како владике Дионисија тако и игумана Никодима (Стојаковића), секретара Епархије и архијерејског заменика. У њима су поново тражена средства за куповину храма у склопу шире акције помагања српској ствари у САД, а трошак куповине храма упоређен је са десетоструким трошковима рада Информативног центра у Њујорку и самосталног буџета Бановине Хрватске којим је располагао бан Шубашић.[29]

Како је чиновничкој влади, по свему судећи, било унеколико лакше да доноси одлуке оваквог карактера, на седници владе од 6. децембра 1943. у Каиру одобрена је „помоћ Српској православној епархији за САД и Канаду у износу 5000 долара".[30] Оваква средства којима није била унапред одређена намена представљала су, без сваке сумње, макар и недовољан одговор владе на упорна тражења владике Дионисија за куповину храма у Њујорку.

Напоредо с тим, владика Дионисије се почетком децембра те 1943. писмом обратио и краљу Петру молећи га да од своје цивилне листе финансира куповину храма, нудећи му притом ктиторски статус. Последњом поруком у сачуваној кореспонденцији о овој теми изражена је захвалност председнику владе Пурићу на одобреним средствима (5.000 долара). У тој поруци још једном је потврђена потпуна опредељеност Епархије и српског живља за политику краља и владе, као и за борбу ЈВуО у окупираној земљи.

Још није утврђено, у недостатку релевантне архивске грађе, када је тачно храм прешао у власништво СПЦ. Потписивање споразума између Епархије и Епископалне Цркве града Њујорка забележила је њујоршка штампа 22. новембра 1943. године.[31] Најизвесније је да је тада храм са пратећим објектима прешао у власништво Епархије, мада датум уласка у посед још није могуће реконструисати.

Храм је освештао 11. јуна 1944. епископ Дионисије, уз саслужење тек ослобођеног из заробљеништва др Иринеја (Ђорђевића), владике Макарија из Руске Заграничне Цркве и владике Полизиодеса, као представника Васељенске патријаршије. Служби је присуствовао и епископ Менинг.

Игром случаја нови храм СПЦ освећен је управо по отпочињању рада „крње" владе под председништвом Ивана Шубашића. То је била влада коју су креирали Британци и у којој је у првом периоду једини члан и заступник свих министара био сâм председник Шубашић. Касније је то била влада у којој није учествовао нико од национално опредељених српских представника и која је направила драстичан заокрет у спољној и унутрашњој политици, окренувши се Титовом покрету отпора.

Шубашићеви односи са савезницима, пре свега са СССР, и даље остављају многа питања без одговора.[32] Постоје индиције да га је заправо СССР наметнуо за

[29] Информативни центар у Њујорку затворен је управо одлуком владе Божидара Пурића 4. септембра 1943. године. Ближе види у *Зајисници* 2004: 387–389.

[30] *Ibid*. 404.

[31] Спасовић 1997: 201.

[32] Више о томе вид. у: Миликић 2022: 279–289.

место председника Владе Краљевине Југославије и подстакао британског премијера Винстона Черчила да га, притиском на младог краља Петра II Карађорђевића, фактички на то место и постави. На то би могли да упуте укрштени подаци из још увек тешко доступних совјетских архива и документације Конгреса САД. Проф. др Алексеј Тимофејев је истражујући совјетску грађу утврдио да је Шубашић у току 1942. за време свог боравка у САД успоставио чврсте контакте са совјетском обавештајном службом.[33] Када су САД и Британија 1951. дешифровале извештаје совјетске амбасаде у Вашингтону, испоставило се да је совјетска обавештајна служба, која је током рата имала врло разгранату мрежу у САД, поред Шубашића завербовала и његовог најближег сарадника, Саву Косановића. Совјетска амбасада у Вашингтону слала је Москви шифроване депеше користећи информације које је добила од двојице својих високопозиционираних агената. Шубашићево кодно име било је Серес, а Косановић је добио име Коло.[34]

Владика Дионисије је био један од предводника Срба у Америци и он је помоћ тражио управо од влада које су предводили Срби. Питање куповине њујоршког храма можда и на најбољи начин дочарава степен раздора. Хрвати у влади нису дозвољавали издвајање буџетских средстава за куповину храма СПЦ, али су се здушно борили за своје интересе и адекватне квоте у решавању персоналних питања. Односи два народа и њихових представника на простору Северне Америке били су веома нарушени и један од првих потеза који је повукла нова, Шубашићева влада, било је опозивање амбасадора у Вашингтону Константина Фотића. Односи између америчких Срба и владе кроз институционалне канале готово да више нису ни постојали.

Њујоршки храм је даље служио као место окупљања како Срба, старих досељеника у САД, тако и оних које су ратни вихор и окончање грађанског рата у Југославији подстакли да се настане у САД. Епископу Дионисију су се тако придружили епископ далматински Иринеј (Ђорђевић), који је 1943. успео да се ослободи интернације у Италији, и владика жички Николај (Велимировић), од 1945. године. Обојица су боравили у Њујорку и држали службе у том храму, као духовном и друштвеном стецишту српског живља. Бројне избеглице су ту добијале прву финансијску и сваку другу помоћ приликом трајног настањења у САД, али и утеху и охрабрење да не поклекну пред многобројним тешкоћама с којима су се суочавали.

---

[33] Више о томе види у: Тимофејев 2014: 258–261.

[34] У сведочењу пред Специјалним пододбором за имиграцију и натурализацију при Одбору за правосуђе Конгреса САД 9. јуна 1949. на то је указао Луис Франсис Баденз (Louis Francis Budenz). Баденз је некадашњи раднички активиста и католички синдикални инструктор који је 1935. ступио у Комунистичку партију САД и постао главни уредник партијског гласила *Daily Worker*, а 1945. одрекао се комунизма и постао сарадник Федералног истражног бироа (ФБИ) и вештак на суђењима комунистима у време макартизма. Он је у исказу у Конгресу посебно апострофирао улогу Комунистичке партије САД у слању Шубашића у Велику Британију, са задатком да преузме дужност председника Владе Краљевине Југославије и спроведе политички пренос власти. Нагласио је да је то учињено у договору са „Црвенима" (Совјетима), у склопу шире антимонархистичке, односно републиканске кампање започете током грађанског рата у Шпанији и у оквиру настојања да се словенски живаљ у Америци окупи око комунистичке идеје, под покровитељством и надзором Москве. Интегрални записник сведочења објављен је у: *Communist Activities* 1950: 241.

2. Логорска капела у Стразбуру

Вера је пружила утеху и охрабрење и великој групи заробљених официра[35] војске Краљевине Југославије која је у официрском логору у околини Стразбура провела највећи део 1944. године.[36]

Официрски логор који је носио назив Oflag 65[37] налазио се у тврђавама које су изграђене као одбрамбени прстен око Стразбура током последње две деценије 19. века. У две највеће тврђаве које су под Немцима носиле имена „Кронпринц" (у Француској преименована у „Фош", у месту Нидерхаузберген) и „Бизмарк" (у Француској преименована у „Клебер", у месту Волфисхајм) био је смештен логор. Постоји и даље дилема да ли су у питању била два логора означена словима А и Б или је то био један исти логор физички подељен између две тврђаве на око пет километара ваздушне линије.[38]

Идеолошке поделе међу официрима које су постојале и у логору у Стрију, одакле је највећи део заробљеника пребачен до 20. јануара 1944. у те две тврђаве, овде су се испољиле тако што су официри који су били лево оријентисани били у логору „Бизмарк", док су се они национално опредељени налазили у логору „Кронпринц".[39] Командант првог логора био је генерал Љубиша Хаџи Поповић,[40] а другог пуковник Бранислав Брана Пантић.[41]

Логораши су на различите начине покушавали да победе суморан логорски живот. У тврђави „Бизмарк" организовано је позориште „Кипјаток", приређивани су концерти и неговано је књижевно стваралаштво. У тврђави „Кронпринц" посебно је развијана читалачка култура, чему је нарочито допринело отварање читаонице. Поред тога, основан је хор са оркестром, издаване су логорске новине, али се радило и на подизању и снажењу духа, установљавањем трајне православне Капеле.[42]

Капелу Светог Саве осмислио је резервни потпоручник Станислав Сташа

---

35 Процене о њиховом стварном броју варирају, али се углавном креће око 1.500 заробљеника и неколико десетина заробљених совјетских војника који су служили као техничка испомоћ у логору.

36 Од средине јануара до средине септембра 1944. године

37 Постоје подаци да се на истом месту претходно налазио Oflag V C, који је касније преименован.

38 Како се у доступним подацима може видети, овај логор се водио у Немачкој војсци као Oflag 65 и имао је једног заповедника – пуковника Зиберта. Такође, према сачуваној преписци, на ковертама (цензурисаних) писама које су заробљени официри слали у домовину, стајао је печат Oflag 65. Иначе, пуковник Зиберт је након рата изручен југословенским властима и суђено му је у процесу за више немачких официра и званичника. На суђењу у Београду које је трајало 28. октобра – 5. новембра 1946. године, осуђен је на смрт и казна је извршена 20. децембра исте године.

39 Наравно, потпуна подела није постојала, јер су се и у једном и у другом појављивали официри чије се мишљење разликовало од мишљења већине, па су тако за све време трајања та два логора заробљеници премештани из једног у други.

40 У истом логору су се поред Хаџи Поповића налазила још петорица генерала: Лазар Тонић, Милутин Стефановић, Јован Прибић, Вуко Лепетић и Павле Барјактаревић.

41 Пуковник Пантић је оставио и најдетаљнији опис логорског живота у својој књизи: Пантић 1964. Сведочења о животу у логору (у обе тврђаве) оставили су и Станислав Винавер, 1945; Ото Бихаљи, 1947. и Стаја Стајић, 1963. Такође, незаобилазно дело о самом логору и Капели Светог Саве написао је Simić, 2000.

42 У обе тврђаве међу заробљеницима били су и свештеници. У тврђави „Кронпринц" то је био Георгије Ђонлић, јеромонах (после рата емигрирао у Аустралију), а у „Бизмарку" свештеник Милован Малишић.

Беложански,[43] који је успео да од тврђавске кантине на првом спрату, уз коришћење отпадног материјала од старих кревета, лимених конзерви и целофана из пакета Црвеног крста, а без стручних књига и нацрта, у периоду од 22. марта до 11. априла 1944. уз помоћ једне групе официра уреди и ослика потпуно функционалну капелу. У истом периоду осликана је и читаоница у приземљу тврђаве.

Према оснивачкој повељи сачуваној на зиду ове капеле, у њеном стварању, осликавању, изради олтара, полијелеја, камене пластике и витража, радило је 15 заробљених официра и један руски војник.[44] Посебно је занимљива чињеница да су осим Сташе Беложанског, који је већ био увелико признат позоришни сценограф, само сликар и потоњи универзитетски професор Павле Васић и вајар Драгомир Арамбашић били школовани уметници, док су све остале водили јака воља и зналачка упутства Беложанског.

Капела је била богато фрескописана. Поред уобичајених композиција Богородице Тројеручице са Христом и Светог Саве, осликане су и фреске Светог Ђорђа и Христа, затим портрети српских средњовековних владара, ликови епископа, као и грб цара Душана, али и одликовања Белог орла и Светог Саве. Капела је освештана на Велики четвртак 13. априла 1944. уз присуство како заробљеника, тако и немачког команданта и представника Црвеног крста.[45]

Капела је служила својој сврси, све док због приближавања савезничких снага Алзасу логор није био исељен на територију Немачке 12. септембра 1944. године. Приликом повлачења, градитељи капеле су оставили на олтару молбу написану на три језика у којој су објаснили постојање капеле у тврђави и апеловали на разумевање како би се она очувала. Како тврђава није видела непосредних ратних дејстава приликом ослобођења Стразбура 23. новембра 1944, у њој је француска војска депоновала муницију. Године 1952. догодила се велика експлозија муниције, која је осим људских жртава проузроковала и урушавање већег дела тврђаве. Стицајем околности, капела и читаоница су остале нетакнуте, иако су просторије до капеле уништене и урушене.

Приликом посете Стразбуру и тврђави 1979. Сташа Беложански наводи да су фреске уз извесна мања оштећења одолела и експлозији и зубу времена, али да су људске руке изгребале поједине сегменте фресака. Нетрагом су нестали све покретне

---

[43] О животу, раду и његовом доприносу Народном позоришту и уопште развоју позоришта у Србији види у: Милановић 1976.

[44] То су били: Станислав Беложански, Павле Васић, Драгомир Арамбашић, Александар Милорадовић, Сава Грујић, Предраг Недељковић, Љубиша Савић, Љубинко Лазић, Бранислав Лацковић. Бранислав Дракулић, Драгутин Бојанић, Димитрије Павловић, Живорад Петровић, Михајло Сапунџић, Богдан Томовић и редов совјетске Црвене армије Михаил Кузовљев.

[45] Ово није једини спомен о верском животу заробљених официра и војника у логорима у Трећем рајху. До данас је, поред слика и фотографија, сачуван и иконостас који је у логорским условима Stalag-a IX-C урадио архитекта Григорије Самојлов, руски избеглица у Краљевини Југославији. Иконостас је урађен од одбачених железничких прагова и данас се користи у Храму Светог Јована Крститеља на Централном гробљу у Београду. Расклопљеног су га у Београд по ослобођењу са собом пренели доскорашњи заробљеници. Након привременог боравка у Цркви Светог Марка, од 1953. пронашао је свој трајни мир у храму на Централном гробљу у Београду. И на том иконостасу приказан је, поред Христа, Свети Сава.

ствари (полијелеј, свећњаци, витражи и столови).[46] Сама тврђава је после била предата на чување Универзитету у Стразбуру, који је у њој отворио Центар за проучавање примата. Пошто је простор овог центра под рестриктивним режимом уласка посетилаца, то је унеколико допринело бољем очувању капеле.

Тек крајем осамдесетих година прошлог века, пред сам распад Социјалистичке Федеративне Републике Југославије (СФРЈ), личном иницијативом тадашњег генералног конзула у Стразбуру Милутина Симића спречена је потпуна девастација капеле, јер је властима Алзаса и Француске у целини указано на значај који капела има за историју Србије и Југославије. У исто време конзул Симић је скренуо пажњу Савезном секретаријату за иностране послове СФРЈ на постојање оваквог прворазредног историјског споменика у Алзасу, али тада у Београду није био заузет никакав конкретан став о том питању.

Регионална префектура Алзаса доноси 4. маја 1990. одлуку о томе да се капела уврсти на додатну листу историјских споменика.[47] Француско министарство културе је 1991. обавестило Регион Алзаса да је могуће да се обезбеде средства како би се уз помоћ конзерватора из Југославије заштитио споменик културе (поред капеле, под заштиту је стављена и читаоница), али су ратна збивања и распад СФРЈ онемогућили даљи рад на заштити капеле.

Незаинтересованост (а у периоду распада СФРЈ и објективна немогућност) Републике Србије да се овај важан историјски споменик сачува, уз недовољно испољену ангажованост нашег дипломатско-конзуларног представништва у Стразбуру после 1991. да се Француска, поред тога што је формално уврстила Капелу Светог Саве на листу културних споменика, активно укључи и у реконструкцију капеле и читаонице, довели су до тога да ништа није урађено, те да је објекат препуштен неумитном зубу времена. Једина очувана логорска капела, са 116 квадратних метара осликаних зидних површина, значајан је споменик, посебно ако се имају на уму околности њеног настанка.

3. Уместо закључка

У раду смо представили два храма који су паства и свештенство СПЦ освештали у најтежем периоду за српски народ, веру, језик и национални дух – Другом светском рату. Док је на појединим окупираним просторима Краљевине Југославије, посебно у НДХ, уништавано све што је представљало српски народ, његово име или православну веру која је на тим просторима постојала вековима и миленијумима уназад, ова два храма су представљала су потпуно другачију слику. Спаја их чињеница да су их основали Срби који су дубоко веровали у победу добра над злим и вере над безбожништвом. Злочини који су постали јавни, над Србима у НДХ, али и немачки злочини над Јеврејима, Србима и Ромима, додатно су уверили паству да својим средствима и трудом успостави два храма далеко од матице и

[46] Симић 2000: 50.

[47] http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/merimee_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PA00085282, приступљено 6. децембра 2022.

српских земаља. Док је онима у САД делимично био лакши пут, јер сами нису били захваћени непосредним ратним разарањима, дотле је група официра војске Краљевине Југославије, на начин који је подсећао на апостолска времена или времена катакомбног хришћанства у Римском царству, успела да у вери пронађе тренутак слободе, далеко од дебелих зидова казамата у коме су били заточени. То што су оба храма била посвећена Светом Сави Српском не може бити случајност. Управо их је он вратио у духовно јединство са матицом, симболишући рад и културно и црквено јединство и уздизање, особине које су га за живота красиле.

Необјављена архивска грађа:

Архив Југославије (АЈ), Влада КЈ у емиграцији (103)

Литература:

Бихаљи, О. *Довиђења у октобру*, Беград: Просвета, 1947.

Винавер, С. *Године понижења и борбе: живот у немачким офлазима*, Београд: Међународна књижарница Милинковић и Михаиловић, 1945.

Владика Сава, епископ шумадијски. *Историја Српске православне цркве у Америци и Канади 1891–1941*, Крагујевац: Каленић, 1994.

Владика Сава, епископ шумадијски. *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд–Подгорица–Крагујевац: Евро–Унирекс–Каленић, 1996.

Гавриловић, М. *Лондонски дневник*, Београд: Жагор, 2013.

Ђуретић, В. *Влада на бесућу*, Београд: Народна књига, Институт за савремену историју, 1982.

Ђурић, В. „Ко су били немачки војни команданти Србије 1941–1944. године", *Војноисторијски гласник*, 3, 1996,

Епископ Атанасије (прир.). „Српска црква у Другом светском рату – из Архива Св. Архијерејског Синода СПЦ", зборник *Сербиа и коментари 1990/1991*, Београд: Задужбина Милоша Црњанског, 1991.

Записници са седница Министарског савета Краљевине Југославије 1941–1945, Београд: Службени лист, Архив Србије и Црне Горе, 2004.

Милановић, О. *Станислав–Сташа Беложански 1926–1976*, Београд: Музеј позоришне уметности, 1976.

Миликић, Р. „Међународни положај Владе Краљевине Југославије у емиграцији", *Сеобе од антике до данас*, Нови Сад: Центар за историјска истраживања, Филозофски факултет – Одсек за историју, 2019, 59–71.

Миликић, Р. „Куповина зграде храма Светог Саве у Њујорку током Другог светског рата", *Културно и историјско наслеђе Србије у свету*, Београд: Институт за међународну политику и привреду Ханс Зајдел, 2018, 66–80.

Миликић, Р. *Државни удари у историји Србије*, Београд: Институт за савремену историју, Чигоја штампа, 2022.

Николић, К. *Владе Краљевине Југославије у Другом светском рату*, Београд: Институт за сваремену историју, 2008.

Павловић, К. Ст. *Ратни дневник 1941–1945*, Београд: Службени гласник, Откровење, 2011.

Пантић, Б. *Бандитско-комунистички логор 1941–1945*, Сиднеј, 1964.

Спасовић, С. *Историја Српске православне цркве у Америци и Канади 1941–1991*, Београд: Источник, 1997.

Стајић, С. *Два милиона минута до слободе*, Београд: Просвета, 1963.

Стојановић, А. *Идеје, политички пројекти и пракса владе Милана Недића*, Београд: Институт за новију историју Србије, 2015.
Стојнић, Б. Пилиповић, Р. Ђурић-Мишина, В. *Свједочење о затирању. Прилози за историју страдања Срба Епархије бањалучке 1941. године*, Бања Лука – Београд: Музеј жртава геноцида – Архив Српске Православне Цркве – Архив Републике Српске, 2016.
Тимофејев, А. *Црвени и Бели*, Београд: Институт за новију историју Србије, 2014.
Фотић, К. *Рат који смо изгубили*, Београд: Вајат, 1995.

Bićanić, R. *Ekonomska podloga hrvatskog pitanja*, Split: izd. Vladko Maček, Narodna tiskara „Stjepan Vidović", 1938.
Burrows, E. G. Wallace, M. *Gotham: A History of New York City to 1898*, New York: Oxford University Press, 1998.
Communist Activities Among Aliens and National Groups, *Part 1*, Washington: United States Government Printing Office, 1950.
Grol, M. *Londonski dnevnik 1941–1945*, Beograd: „Filip Višnjić", 1990.
Milikić, R. „Dodele odlikovanja Kraljevine Jugoslavije u emigraciji 1941–1945" , *Istorija 20. veka*, II, 2017, 85–99.
Simić, M. *Hram Svetog Save u okolini Strazbura*, Beograd: Čigoja štampa, 2000.
Stefanovski, M. *Srpska politička emigracija o preuređenju Jugoslavije*, Beograd: Narodna knjiga, 1988.

Интернет извори:
http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/merimee_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=PA00085282, приступљено 6. децембра 2022.
http://www.neighborhoodpreservationcenter.org/db/bb_files/SERBIAN-ORTHODOX.pdf., приступљено 10. децембра 2022.

RATOMIR MILIKIĆ
Institute for Contemporary History
Belgrade

THE CONTRIBUTIONS TO THE STUDY OF THE HISTORY OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH OUTSIDE THE BORDERS OF THE KINGDOM OF YUGOSLAVIA DURING THE WORLD WAR II

Summary

The paper provides the contributions to the study of the history of the Serbian Orthodox Church outside the borders of the Kingdom of Yugoslavia, which after the April War in 1941 was occupied and divided among the members of the Tripartite Pact led by the Third Reich, whereas the so-called Independent State of Croatia was established in a part of the territory. The circumstances under which the Serbian Orthodox Church came into possession of the Cathedral of St. Sava in New York during the World War II are examined, to see if the congregation gathered around it, and it is seen how the discord in the Government of the Kingdom of Yugoslavia in emigration (Croats against Serbs) influenced the delay in taking over that important place of worship that gathered the faithful Serbian people on the East Coast of the United States. During the war, tens of thousands of captured Serbs were held in POW camps for officers and soldiers throughout the Third Reich. In the paper we point out the great and self-sacrificing effort of the officers who were held captive in the Oflag 65 camp, in the vicinity of today's Strasbourg, France, during 1944. In a permanent effort to keep high morale and to encourage the spirit of Serbhood, they established a permanent Orthodox Chapel, where the priests of the Serbian Orthodox Church, who had been serving as reserve when captured, led the worship service.

Keywords: Serbian Orthodox Church, World War II, the Cathedral of St. Sava in New York, the St. Sava Chapel in Strasbourg, POW war camp for officers.


ЦИИ • ФФУНС
MMXV

АЛЕКСАНДАР СТОЈАНОВИЋ
Институт за новију историју Србије
acas109@gmail.com

НЕМАЊА АНДРИЈАШЕВИЋ
Православни Богословски факултет у Београду, докторанд
nemanja.andrijasevic@gmail.com

УДК: *355.088:27-726.3"1941/1945"(430)*

ВЕРСКИ И БОГОСЛУЖБЕНИ ЖИВОТ ВЕРНИКА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У ОФИЦИРСКОМ ЛОГОРУ OFLAG VI C У ОСНАБРИКУ У НЕМАЧКОЈ ОД 1941. ДО 1945. ГОДИНЕ

Сажетак: У официрском логору Oflag VI C у Оснабрику у Немачкој, током Другог светског рата, организован је верски живот српских логораша. Њега је предводио протојереј-ставрофор Милан Јовановић. У раду су реконструисани и приказани историјат, начин и специфичне појединости уређења богослужбеног простора који је представљао отворен прозор ка небу и који је уливао наду у туробној свакодневици логораша.

Кључне речи: Српска Православна Црква, Други светски рат, заробљеништво, логори, Oflag VI C, Oflag VI D, Оснабрик, протојереј Милан Јовановић

1. Увод

Током Другог светског рата у Немачкој су били заточени бројни Срби, интернирани у концентрационе, официрске, матичне или радне логоре. Међу њима је било и свештенослужитеља, нарочито оних који су били војни свештеници, односно резервни официри. Поједини од њих успели су да покрену верски живот и њиме руководе кроз редовна богослужења или молитвословља за веће празнике. С обзиром на чињеницу да је Српска Православна Црква (СПЦ) током окупације у Југославији била неслободна, обесправљена и прогањана, при чему је патријарх држан у строгој интернацији а велики број свештеника убијен или протеран из својих парохија – није постојала могућност да се Српска Црква организационо и плански заузме за српске логораше.

У концентрационим логорима у Немачкој није била дозвољена верска делатност. У појединим официрским, матичним и радним логорима управе су дозволиле успостављање верског живота кроз редовна или повремена богослужења. Било је и случајева да се једна просторија додели са циљем да буде преуређена у капелу или простор за савршавање молитвословља.

Један од логора где је био интерниран велики број Срба био је официрски логор Oflag VI C у Оснабрику. Верски живот српских логораша у овом логору

реконструисан је на основу следећих извора: државних, црквених и приватних архива у Србији, Савезној Републици Немачкој и у Јужноафричкој Републици, објављених сећања логораша, појединих дневника, писама, фотографија, слика, записа и логорских сведочанстава која нису позната јавности, као и на основу до сада малобројних монографија или чланака о поменутој тематици. Осим тога, пронађен је, скениран, фотокопиран, фотографисан или откупљен (најчешће преко интернета или у антикварницама) један број логорских публикација које су раритетне – јер су писане, цртане и сликане руком, или су куцане и умножаване на писаћој машини, па су их наследници логораша уступили на коришћење или продали.

У раду је приказан историјат верског живота у официрском логору Oflag VI C, са појединостима уређења богослужбеног простора који су заробљеници користили. Наведена су имена свештенослужитеља за које је утврђено да су у њему били заточени и да су богослужили. Истакнуто је колико је логораша преминуло, насилно или природном смрћу, и колико их је опојало православних свештенослужитеља. Први пут се објављују и фотографије појединих логорских артефаката – Јеванђеље над којим су савршаване свете Тајне, богослужења и молитвословља, покровац за путир и дискос, и слика на којој је приказано савршавање богослужења.

2. Oflag VI C и Oflag VI D у Оснабрику

У српској и југословенској научној историографији није било значајнијих целовитијих радова посвећених оснабричком логору за официре. Он се, у историјским изворима и култури сећања, среће и под именом Oflag VI C Еверсхајде, по имену предграђа Оснабрика на чијој се територији налазио. Први транспорт југословенских официра, са преко 1.500 заробљеника, стигао је у логор крајем априла 1941. године, док је ослобођење логора од савезника, у априлу 1945, у логору сачекало само 40-ак најстаријих и болесних официра.[1] У међувремену, у њему је боравило преко 6.000 југословенских официра, што га чини другим највећим логором за српске/југословенске официре у Другом светском рату. Након успостављања колаборационистичке управе у Србији и почетка њеног старања за српске ратне заробљенике, почеле су да долазе до изражаја политичке и идеолошке разлике међу заробљеним официрима. Са протоком времена издвојиле су се две супротстављене групе: једна, која би се у идеолошком погледу могла означити као националистичка и конзервативна, јер се залагала за сарадњу са Недићевом владом, и друга, либерално-левичарска, коју су чинили официри којима није била прихватљива било каква сарадња са логорском управом нити властима у окупираној Србији. Сукоби између

[1] Кратак видео-снимак ослобођења логора, које су снимиле британске трупе почетком априла 1945. године, доступан је на веб-адреси: https://www.youtube.com/watch?v=-U3HZCmKiXA. На њему је забележен и изглед логора са заштитном бодљикавом жицом, као и распоред барака у којима су били смештени логораши. Огромну већину „југословенских" официра интернираних у Oflag-у VI C чинили су Срби, јер су немачке власти ослобађале официре који би се изјаснили као Хрвати, Бугари, Мађари, Румуни и слично. Поред Срба, најбројнији су били официри јеврејског порекла, а у логору се нашао и један мали број хрватских и словеначких официра који су се изјашњавали пројугословенски, и који нису желели да буду привилеговани у односу на своје саборце српског и јеврејског порекла.

две групе били су чести и повремено су попримали облик физичких обрачуна, праћених денунцијацијама логорској управи, због чега су комунистички и уопште антифашистички оријентисани логораши трпели последице и били изложени различитим видовима репресије. Посредством једног броја официра коју су се по ослобађању из логора ставили на располагање Недићевој влади, информације о стању и међуљудским односима у логору доспеле су и до колаборационистичке и окупаторске управе у Србији. Оне су интервенисале у циљу издвајања јеврејских и прокомунистичких заробљеника.[2]

Издвајањем преко 700 логораша, међу којима су били официри који су пркосили логорској управи и они означени као симпатизери партизанског покрета, као и сви Јевреји, формиран је Oflag VI D, који је по својој суштини био кажњенички логор са знатно строжим и по интерниране официре неповољнијим режимом.[3] Одлуку о формирању логора D донео је пуковник Ернст Блимел (Ernst Blümel), командант логора у Оснабрику у периоду од јуна 1942. до краја 1943. године, након консултација са логорашким старешинама, генералима Миљковићем и Живковићем,[4] који су били антикомунистички оријентисани. Спискове лица која ће бити издвојена у нови логор саставили су колаборационистички оријентисани заробљеници, а потоњу проверу предложених извршио је Абвер (Abwehr) – немачка војна обавештајна служба.

Официрски логори VI C и VI D у Оснабрику нису били ни концентрациони, ни радни, нити логори смрти, али су животни услови логораша повремено били тешки, а услед болести и последица рањавања у њима је преминуо један број официра. Документи југословенских војних судова и Државне комисије за утврђивање злочина окупатора и њихових помагача указују да се логорске власти нису придржавале прописа из Женевске конвенције. Тако су логораши били приморани да за потребе немачког тржишта израђују предмете у радионицама, да копају ровове и раде на јачању логорског утврђења за случај напада из ваздуха, и најзначајније: да се политички определе и изјасне за сарадњу са Немачком.[5] Јеврејским заробљеницима ускраћивано је право пријема пакета посредством Црвеног крста, а посебним наредбама команданта логора они су били искључивани и из друштвених и

[2] ВА, Недићева архива, кутија 1, док. 1–9/1.

[3] Уп. Јаковљевић 1981: 83–101.

[4] Армијски генерал Драгослав С. Миљковић (1883–1953), у Априлском рату командант 2. армије, вршио је дужност логорског „старешине" од јула до децембра 1942. године. По повратку у Југославију осуђен је првостепено на 15 година затвора, али је казна смањена на 3 (три). Армијски генерал Димитрије Р. Живковић (1884–1961) у Априлском рату био је командант 6. армије. Након боравка у оснабричком логору остао је у Немачкој, где је био старешина логора за расељена лица (DP camp) у Вердеу (Woerde). Није се вратио у отаџбину из политичких разлога. Умро је у Западној Немачкој и сахрањен је у Оснабрику. Bjelajac 2004, 218–219; 312–313.

[5] ВА, ВС, фонд: ВС/01, кутија 123, редни број 1; ВС/01–123–2; ВС/01–123–3. Наведене архивске јединице садрже записнике о саслушању окривљених и сведока, као и одлуке Државне комисије за утврђивање злочина окупатора и њихових помагача, за команданте логора пуковнике Блимела и Ебкеа, као и капетана Радмахера, шефа Абвера у логору. Ова документација детаљно осветљава односе у логору и омогућава реконструкцију логорске свакодневице.

културних активности у логору.[6] И у судској документацији и у сачуваним уметничко-мемоарским делима логораша истакнут је проблем исхране, који се најчешће описује као изгладњивање. Заробљеници су, у складу са могућностима, организовали културне и друштвене активности, најчешће груписани према политичким уверењима.[7] Одржавана су предавања на различите теме, спортска надметања, позоришне представе и музички програм, а логораши су се међусобно подржавали и подстицали на литерарно и ликовно стваралаштво. Посебно значајан део логорске свакодневице био је верски живот, који је у средишту пажње овог рада.

3. Верски и богослужбени живот верника Српске Православне Цркве у Oflag-у VI C и Oflag-у VI D

Логорски живот Срба у немачким логорима током Другог светског рата није био тема великог броја радова. Ретки су чланци или стручне монографије објављени у Југославији у првих неколико послератних деценија. Тек крајем 90-их година XX века појављују се поједини радови у којима је детаљније обрађена ова проблематика. Слична је ситуација и у често глорификованој емиграцији, у којој су чланци и књиге о логорским условима били ретки, а само мали број преживелих осмелио се да забележи и трајно сачува своја сећања и успомене на заробљеништво. До сада нису пронађени ниједан дневник, дужи запис, сведочанство, писане успомене или аутобиографија неког свештенослужитеља из логора. Пешадијски пуковник Бранислав Ј. Пантић још 1964. године записао је следеће: „Уопште узев наша емигрантска штампа овој тематици поклањала је врло слабу, или никакву пажњу! Зашто? То ћу изложити у следећим редовима. Па и сами заробљеници писали су мало о овој теми. Чак и појединих чланака на ову тему било је мало. Исто тако нису узимане у разматрање и оцену ни књиге које су писане од комунистичких писаца – после завршеног рата. Тек 1962. изашла је из штампе прва књига, која третира живот и рад по нашим заробљеничким официрским логорима. Књигу је написао мајор г. Миодраг Ђорђевић и издао је под називом *Између црног и црвеног фашизма*“.[8]

Када је реч о верском животу у Oflag-у VI C у Оснабрику, најчешће се у литератури, усменим казивањима (посетиоцима логора), каталозима, проповедима епископа и свештеника приликом годишњих парастоса, или током одржавања комеморација, помиње да је у логору постојао један војни свештеник и да је он обављао свештенорадње. Био је то Милан Јовановић, у међуратном периоду резервни официр – капетан друге класе.[9] Међутим, у дневницима логораша, као и у појединим

[6] ВА, ВС, ВС/01, 123–1–1/15 до 1/17.

[7] Изузетно детаљан и прецизан приказ развоја културно-просветних активности у организацији логораша, који садржи и програме таквих манифестација, објављен је у: *Књижевна група Офлаг VI c/d. Удружење ликовних уметника Офлаг VI c/d, Алманах 1941–1944*, Оснабрик–Еварсхајде 1945. Овај драгоцени и јединствени историјски извор, по својој форми руком писан и богато илустрован логорашки алманах, налази се у поседу аутора овог текста. В. и: Илић 2020, 224–251; Милошевић 1992, 239–252.

[8] Пантић 1965: 83.

[9] Јовановић је рођен 12. марта 1908. у Стрмној Гори. После завршене основне школе у Лелићу и пет разреда Ваљевске гимназије, матурирао је и положио стручни богословски испит зрелости 1931. у Богословији

листовима и часописима, и ретким монографијама, помињу се и друга свештена лица која су била заточена и која су савршавала богослужења или свештенорадње.

Секретар велике и познате хуманитарне организације *Хришћанска заједница младих људи* (ХЗМЉ, Young men's Christian Assotiations – YMCA) др Трејси Стронг (Tracy Strong) истакао је да је Црвени крст, а посебно од ХЗМЉ, логорашима у Немачкој пружао практичну помоћ за забавни, васпитни, културни и верски живот током трајања њиховог заробљеништва. Ово се односи на хиљаде књига, бројне музичке инструменте, разноврсне боје за цртање и сликање, и понеке одежде за свештенике.[10] Још 1946. Живота Красојевић поставио је питање: „Какав живот су живели ови људи? Какве су им биле материјалне, моралне и духовне прилике за дугих година ропства?"[11] Он је појаснио да су официри интернирани у *офлаге*, а војници, каплари и подофицири у војничке логоре – *сталаге*. С обзиром на чињеницу да је Красојевић имао прилике да прочита извештаје појединих секретара ХЗМЉ-а, позвао се на недатиран званични извештај секретара Ервина Билефелда (Erwin Bielefeldt), у коме је децидирано наведено да су Немци у сваком логору имали по једног официра који се старао о духовном животу, али то није било дозвољено само Пољацима и Србима.[12] Ово потврђује и извештај секретара Гунара Јансона (Gunnar/Gunuar Janson) од 20. јуна 1941, упућен Светском савезу ХЗМЉ-а из Stalag-a IX A, где је интернирано чак 11.000 Срба „у једној великој радној команди". У поменутом допису прецизирано је да су Србима дозвољени и послати друштвене игре, спортске справе и музички инструменти, с појашњењем: „Службе Божије код њих се не одржавају јер немају свештеника", односно то право им је ускраћено.[13] Красојевић је сматрао да је: „у тешким околностима човеку потребна подршка, која се најпре и најлакше нађе у вери. А наш свет је у истини побожан, нарочито сељаци, који су сачињавали највећи број наших заробљеника. Наша православна вера пак тесно је везана са храмом и свештеником".[14]

Упркос тој познатој чињеници он је додао следеће сведочанство: „Међутим у

Светог Јована Богослова у Битољу. Оженио се 1931. Цветом (рођеном Цвејић, 1910). Рукоположен је за ђакона 6. маја, а за свештеника 8. маја 1932. Имао је три сина: Александра, Јована и Слободана. Био је парох у Десићу, Ружићу, а затим у радовашничкој парохији, у Шабачком намесништву Епархије шабачко-ваљевске. Потом је био чиновнички приправник – вероучитељ за православну вероисповест основне народне школе у Лозници, тада среза јадранског у Дринској бановини, а од почетка школске године 1940/41. вероучитељ у Лозничкој гимназији до 31. марта 1941. Диплому о практичном вероучитељском испиту стекао је пред испитном комисијом у Сарајеву 1938. године. Похвалницом га је одликовао епископ шабачко-ваљевски др Симеон Станковић. Дипломирао је на Православном богословском факултету Универзитета у Београду 25. јуна 1940. Као ратни заробљеник доспео је у Oflag VI C, а касније је био парох у послератном Оснабрику (1947–1951), Зенгвардену у Вилхелмсхафену (1951–1956), Билефелду (1956–1962), и поново у Оснабрику (1962–1993). Владика Епархије СПЦ за Америку и Канаду Дионисије Миливојевић одликовао га је чином протојереја-ставрофора 1950. Прота Јовановић вратио се у Београд 1993. први пут после Другог светског рата и после три дана је преминуо, 23. октобра 1993. Сахрањен је на београдском гробљу Лешће. Извор: АМЈ.

10 Красојевић 1946: 5–6.

11 Красојевић 1946: 21.

12 Красојевић 1946: 24.

13 Красојевић 1946: 26.

14 Красојевић 1946: 49.

ропству свега тога није било, па су наши људи због тога страшно патили. Заробљених свештеника било је у ствари врло мали број, а и оно што их је било, нашло се некако већином у официрским логорима, док их код војника, где је њихово присуство било најпотребније, није такорећи ни било".[15]

Почетком маја 1941. секретар Билефелд дословце је навео из Stalag-a II: „Службе Божије одржавају се за Французе католике и евангелисте као и за Пољаке католике, али не и за Србе".[16] Красојевић је додао да су постојали лаици који су читали молитве – у недостатку свештеника, указавши на извештај секретара ХЗМЉ-а Кристијансена (Christiansen) од 7. маја 1942. из Stalag-a III B: „У логору нема попа, али један учитељ сваке недеље отслужи мало 'службице'".[17] Вредни мајстори и занатлије су се организовали и њихово рукодеље постајало је богослужбени логорски предмет: „На непрестана тражења самих заробљеника и уз интервенцију секретара Х. З. М. Љ. Немци су понекад дозволили да се извесна логорска просторија употреби за цркву, односно капелу. А тада су се заробљеници дали на посао па су такорећи из ничега створили: иконостас, чираке, кандила, кадионицу, иконе и т. д.".[18]

Милан Месаровић, резервни судски поручник, истакао је да је по доласку и смештању логораша у Oflag VI C „одмах организована наша Служба Божја".[19] Она је кратко трајала: „јер отац Милан сем епитрахиља и Крста није ништа друго имао. Остале утваре смо тек касније пакетом примили из Србије. Он је одржао пригодан говор, многи су имали сузе у очима, мали немачки авион је кружио над нашим главама и сликао. Касније смо у једном магазину [магацину – нап. аут.] у углу имали нашу малу капелу, где је сваке недеље и празника одржавана Служба Божја. Како је у то тоба међу нама био учитељ Милан Вујин из Турије, који је пре рата био организовао сељачке хорове, то је одмах певачки хор био организован, око 40 певача у 4 гласа. Убрзо смо знали да певамо целу Литургију, јер су сви већ раније певали у хору и знали Службу. Немци су често долазили, слушали али нису иметали [сметали – нап. аут.]".[20]

Месаровић наводи да је логорашима дата могућност да свако ко се декларише да није српске националности може да буде ослобођен, што је довело до отпуштања из логора неколицине људи, а самим тим и појаца.[21] Тако је крајем августа 1941. године „од нашег хора остало само нас 12 и ми смо остали сложни и певали на Богослужења све док смо остали у логору тј., 4 године. Поред оца Милана касније је дошао у логор прота [Илија – нап. аут.] Булован, који је сада у Аустралији и још два свештеника, чијих се имена не сећам, али они су убрзо били премештени у неки други логор".[22]

И мајор Миодраг Ј. Ђорђевић поменуо је логорски хор, који је временом узнапредовао: „Под управом Милорада Јовановића организован је и хор који је не

---

15 *Ibid*.
16 *Ibid*.
17 Красојевић 1946: 51.
18 *Ibid*.
19 Месаровић 1975: 21.
20 Месаровић 1975: 22.
21 Ово је потврдио и Красојевић 1946: 21–22.
22 Месаровић 1975: 22. Хор Родне груде помиње се и у: „Уместо логорске стране", *Равна Гора (йовремени часойис)*, 4, 1944, 40–41; Ђорђевић 1962: 90.

само одговарао на јектенија за време богослужења, него је учествовао на многим концертима и академијама са великим успехом. Његово 'Хеј, трубачу, с бојне Дрине' дизао је косу на глави ратним заробљеницима".[23]

Поменути свештеник Милан Јовановић истакао је да је крајем априла 1941. интернирано око 4.000 активних и резервних официра у оснабрички логор. У појединим периодима било их је заточено и до 6.000. О почецима савршавања богослужења у логору посведочио је: „Третман је био ужасан. […] Изложени свим безобзирностима робље је обратило своје погледе Богу и Небу. И жеља за молитвом била је општа жеља. […] После тешких напора и давања гаранције, да се наша богослужења неће претварати у протесте и пропаганду, добијена је дозвола за прво богослужење на дан св. Ђорђа. Но, просторија за богослужење није добијена. На пешчаном логорском дворишту, бијеном влажним вестфалским ветром, узнемиравани авионским моторима при веома ниском лету, нашли су се сви официри на нашој првој заједничкој молитви. И када је свештеник почео читати Свето Јеванђеље сви су клекли и тако издржали до краја службе. Имитирајући да чита молитву, свештеник је упутио прву проповед и позив да искрено верују у победу Божије правде и у помоћ светога Ђорђа, заштитника слабих и понижених".[24]

Прослављање Светог Ђорђа 6. маја, односно Ђурђевдана, заживело је као прослављање крсне и заштитничке славе у логору. Постојао је покретни логорски олтар, „који смо морали преносити с једног места на друго, будући да нам логорска команда никада није доделила сталну просторију за богослужења".[25] Тиме је преносиви олтар постао место „молитвеног и зборног окупљања сваке недеље и празника", закључио је Јовановић.

Ретко помињање било каквог црквеног догађаја из 1941. године пронађено је у дневничким белешкама официра Живка Петровића.[26] Он је под датумом „19.-XII-41." забележио: „Славу сам провео са куваом [куваном – нап. аут.] репом, јер нисам имао пакет".[27] Поменуо је и заставу, „коју смо ми израдили за Ђурђевдански уранак".[28] Међутим, до сада о њој није пронађен податак, као ни о томе да ли још увек негде постоји сачувана. Јеванђеље које је коришћено на Литургији сачувано је и налази се у библиотеци данашње Епархије диселдорфске и немачке у Химелстиру, поред Хилдесхајма.

Светомир С. Илић, капетан прве класе, који је имао заробљенички број 4833 и који се налазио у четвртом кварту, односно бараци 29/13, обратио се својој супрузи Бранки 20. јула 1942. Он је тада био интерниран у логору XXI C, али је потом пребачен у Oflag VI C. Поменуо је прослављање крсне славе: „Драга Бранка, Радица и Ацико, изненадио сам се када сам видео Славски Колач и Босиљак! Молим се Богу и нашој Крсној Слави Св. Илији да, и ако ћу ја овде далеко, а ви тамо раздвојени славити, – да

[23] Ђорђевић 1962: 92.
[24] Јовановић 1984: 87.
[25] Јовановић 1984: 88.
[26] Петровић 1984: 16.
[27] Петровић 1984: 2. Пријем пакета од породице у великој мери утицао је на морал и исхрану заробљених официра, што се види и из Петровићевих дневничких белешки које се односе на обележавање Божића 1942. године.
[28] Петровић 1984: 6.

нас скупи те да у загрљају и заједници славимо. Води децу у Цркву, говори им о слави, а ја ћу са Колачом у руци овде мислити на вас и молити се Богу и Св. Илији за ваше здравље и срећу. Тата вам уз пољубац од срца честита нашу Крсну Славу до мог доласка".[29]

Мајор Миодраг Ј. Ђорђевић, који је био оснабрички логораш од 28. априла 1941. до 30. марта 1945, подвукао је следеће: „6 јануара 1942 приређен је свечан дочек Бадњака а 27 јануара исте године прослављен је св. Сава. Домаћини су били наши учитељи. 5 априла 1942, на први дан Ускрса, приређено је забавно вече са мешовитим програмом. Говори на овом вечеру већ су носили печат почетка борбе, што је била последица одласка прве партије 'Недићеваца' из логора за Србију. Први говор одржао је Светислав Марић, директор Новосадске гимназије. Тема: 'Ускрс као празник'. Главни мотив предавања био је да се Ускрс празнује 'као дан када почиње развиће цео биљни и животињски свет; долази само после смрти'. Цело предавање било је доведено у везу са нашим страдањима и нашом заробљеничком ситуацијом. Други говор 'О Ускрсу у нашим старим живописима' одржао је Ђурђе Бошковић. Пошто је изнео разне примере како је по нашим средњовековним манастирима било представљено Христово васкрсење, он је завршио предавање једном сопственом 'визијом', како се тада изразио, у којој 'види човека који је продао образ и Христа за сребрњаке', алудирајући на најстаријег официра у логору генерала Попадића који је у фебруару 1942 доведен из Нирнбершког логора са циљем да, као најстарији у логору, поведе акцију за потпомагање владе Милана Недића у Београду".[30]

У поменутој Ђорђевићевој монографији налазе се бројни подаци о логорашкој свакодневици, а о теми верског живота наведено је: „Црквени живот у логору је био веома развијен под управом проте Милана Јовановића. Појединости о овом животу недостају".[31] Што се тиче деловања Просветног друштва „Свети Сава", истакнуто је: „Прва јавна манифестација Просветног друштва била је традиционална прослава св. Саве. Припаљена је свећа и пресечен колач. Пред препуном салом 'Родне груде' говорио је председник Сучевић топло, искрено, од срца срцу и показао како се некада прослављао св. Сава. Затим је говорио др. Слободан Драшковић и потсетио присутне на потребу чувања српских традиција и неудаљавања од српске бразде".[32]

Поручник Богомир С. Јовановић записао је у свом дневнику 19. октобра 1942: „Данас слави капетан Протић своју славу Св. Тому. […] Присуствовао сам сечењу колача које је извршио наш логорски свештеник Јовановић у соби капетана Протића. Мали колач умесио је кап. Драган Лучић а печен је у кухињи. Одличан је био. Било је у свему око 100 гостију али је Столе [односи се на капетана Протића – нап. аут.] ипак свима доскочио. Послужење се састојало од 'кокица' које је добио у последњем пакету, затим од лешника и ситних колача. Сви су добили послужење а ипак је остало довољно!"[33]

Када је дошло на ред да он буде свечар, поручник Јовановић записао је следеће, након прослављања крсне славе Светих врача Козме и Дамјана 14. новембра 1942: „И тако сам ево прославио и овај дан. По себи се разуме да је то било далеко од оног правог

[29] АЖМ. Писмо је печатирала управа логора.
[30] Ђорђевић 1962: 19–20.
[31] Ђорђевић 1962: 91.
[32] Ђорђевић 1962: 93–94.
[33] АЈ, Фонд 863, ЗМЈ, Свеска „II.".

што је уобичајено за те дане, али обзиром на околности у којима се моментално налазимо, као и на средства са којима располажемо, судећи по примедбама гостију могу ипак бити задовољан. 'Ерзац'[34] колачи које смо направили ја и Миле од кромпира, семепрезли, масти, шећера, чоколаде, рума или коре од лимуна, и филом од сувог грожђа може се рећи да су у потпуности надоместили многе врсте правих колача. У осталом целокупно послужење састојало се од жита, колача, цигарета и кафе".[35]

Урош Станковић је у својој књизи истакао да је у оснабричком логору било заточено 19 свештеника: 16 православних и 3 римокатоличка.[36] На шајкачи уместо официрске кокарде имали су крст. Носили су униформе са ознакама капетана друге класе. Станковић је навео и да је двадесети представник верске заједнице био хоџа, кога није именовао. Када је у питању верски живот, он је посведочио да је са командантом логора Милером (Müller) убрзо по интернирању одржана друга по реду *конференција*, те да је уследио договор да у логору остане по једно свештено лице од сваке вероисповести, *ради одржавање верских обреда*, док ће други бити отпуштени кућама и враћени у Југославију.[37] Постојала је и идеја да се у поједине логоре доведу свештеници СПЦ ради верске утехе и помоћи заробљеницима, али, према Красојевићевом сведочењу, то се није догодило: „Поведена је такође интензивна акција да известан број свештеника из Србије добије дозволу да добровољно оде у оне заробљеничке логоре где је се осећала нарочита потреба за њима. Но ова акција на крају није успела".[38]

Пешадијски пуковник Бранислав Ј. Пантић истакао је да су одређени официри и војници из Оснабрика пребачени у Stalag 325 у Стрију, те да су овај назив логора доделили Немци. У прво време свакодневно су читане јутарња и вечерња молитва.[39] Пуковник Пантић наводи и да је из Оснабрика прешао у Oflag 65 B – for Kronprinc свештеномонах Георгије Ђонлић.

Током неколико година постојања логора, верски живот био је у извесној мери повезан са културним и уметничким догађањима организованим на манифестацијама у Oflag-у VI C. Сведочења о одржаним предавањима и помињање чињеница везаних за верски живот налазе се у објављеним и необјављеним, познатим и непознатим листовима, дневницима и часописима. Тако је у оснабричком листу *Равна Гора (ӣовремени часоӣис)*,[40] који је у логору приређиван од 1. марта 1944. до 9. октобра 1944, пронађен податак да је историчар др Миодраг Пурковић, резервни пешадијски поручник, одржао у Учитељском семинару 14. децембра 1943. предавање,

---

[34] Немачка реч Ersatz значи „замена", али се у овом случају односи на славски колач који су свечари спремали од намирница које су им биле на располагању, што сведочи о некој врсти логорашке сналажљивости.

[35] АЈ, Фонд 863, ЗМЈ, Свеска „III".

[36] Stanković 1947: 75. Занимљиво је да Станковић није поменуо ниједно име и презиме православног свештеника, али је именовао двојицу фратара: Владимира Краљића, стр. 79 и 85, и војног фратра Пјетра Москатела, пореклом са Виса, стр. 85.

[37] Stanković 1947: 84. Иако је било више разговора о том питању, кућама су отишли само апотекари, према Женевској конвенцији, прокоментарисао је аутор. *Ibid*, 90.

[38] Красојевић 1946: 51.

[39] Пантић 1965: 113.

[40] АСАНУ, ФНК, 14733, кутија V.

наслovљено „Главније покретачке снаге у Српској историји“. Проширено излагање поновио је при циклусу „Преглед српске историје“ у логорској заједници 10. фебруара 1944. За *Равну Гору* написао га је на дан прогласа Србије за краљевину од 22. фебруара 1944. до 7. марта, додуше у скраћеном облику. Он је истакао да су силе које покрећу историјски живот српског народа: национализам, вера, осећање слободе, принцип осећања државе, закон, поштовање и чување традиције.[41]

И предводник верског живота – прота Милан Јовановић – објавио је један чланак. У питању је богословско излагање тајне човека. Аутор се послужио списима владике др Николаја Велимировића, проф. др Владана Максимовића, др Бориса Лоренца, архимандрита проф. др Јустина Поповића и др Милоша Паренте.[42] Страхиња М. Дамњановић писао је о симболима и питању вредности.[43]

Ванредни професор Универзитета у Београду др Слободан Драшковић одржао је предавање на Светог Саву 1944, истакавши том приликом следеће: „Већ стотинама година цео српски народ прославља на данашњи дан оснивача српске православне цркве и српске православне вере, свога великог државника и просветитеља, Светог Саву. Прославља га у срећи и у несрећи, у рату и у миру, у тренуцима својих највећих победа и у часовима своје најцрње патње. […] Зато и ми, ако смо се данас овде у ропству окупили, да прославимо Светог Саву, то је не само да извршимо једну дужност, да се држимо обичаја, него да проговоримо о раду његовом, да се надахнемо делом његовим, да извучемо поуке за садашњост и будућност“.[44]

У логору су одржаване и приредбе и прославе верског карактера,[45] као и националне прославе које су (биле) неодвојиви део црквених обележавања. Тако је Видовдан прослављен 1944. године без присуства социјалистички усмерених логораша.[46] На чињеницу да је постојало велико идеолошко неслагање међу заробљеницима, које се пренело и на духовни живот, указао је и Бранислав Пантић у потпоглављу „Верско-политички живот и рад“ већ цитиране монографије. Осим поделе и хаоса који су током година завладали у Oflag-у VI C, условљени различитим идеолошким погледима и ставовима логораша, постојао је и „политичко-верски хаос“, како га је поменути аутор именовао.[47]

Занимљиво је и да су поједини официри одлучили да приме православну веру. Били су то генералштабни капетан Јосип Вукић и пешадијски поручник Драган Зорић.[48] Они су били Хрвати. Неоспорна је чињеница да су неки официри одлучили да остану и солидаришу се са заробљеницима, премда су због своје националне (несрпске) припадности могли да буду ослобођени још на самом почетку

41 Пурковић 1944: 22–29.

42 Јовановић 1944: 2–5.

43 Дамњановић 1944: 7–11.

44 Drašković 1946: 3.

45 Упоредити податке о ускршњој приредби: *Равна Гора (повремени часопис)*, 3, 1944: 52–54.

46 „Логорска страна“, *Равна Гора (повремени часопис)*, 5, 1944: 51.

47 Пантић 1965: 280. Велики је недостатак то што Пантић није шире указао на основну тему наведеног потпоглавља своје књиге, али је прилично нестручно и субјективно коментарисао раскол при СПЦ у САД.

48 „Прелазак поручника Зорића у православље“, *Равна Гора (повремени часопис)*, 3, 1944: 65–66; Ђорђевић помиње да су по националности обојица били Хрвати, који су остали у логору и поделили судбину са Србима. Ђорђевић 1962: 24.

заробљеничког живота, о чему је Красојевић записао: „Многи други, разумевајући ову немачку игру, нису хтели да се користе овом приликом па су, солидарно са својим друговима, остали у ропству. […] У гл[а]вном, за неколико месеци ситуација је се пречистила и у ропству су остали скоро искључиво Срби и то највише из Србије са нешто Словенаца као и известан врло мали број Хрвата, који су сматрали да, као добри Југословени, треба да остану у ропству са својом браћом Србима и Словенцима".[49]

Када је реч о изгледу богослужбеног простора, једна оригинална слика, која се чува у централном Музеју СПЦ у Београду, приказује део капеле.[50] Из наредбе старешине логора да се 9. октобра 1943. одржи „свечан помен" поводом годишњице смрти краља Александра Карађорђевића, сазнаје се да би поменута свештенорадња требало да се уприличи *у другом делу просторије старе позоришне дворане*, јер је „црквена просторија ограничена, тако да у њој може стати до 200 људи".[51] Олтар оснабричког логора изгорео је у бомбардовању 6. децембра 1944. Тада је погинуло 118 логораша.[52] На празник Духова 1945. Литургију су одслужила три свештеника.[53] Приликом усмених казивања посетиоцима оснабричке бараке број 35 често пута наводи се једна нетачност, а то је да је само прота Јовановић савршавао свете Тајне и молитвословља у оснабричком логору. На сликама које су настале у логору, о чему сведочи званични печат логорске команде на задњој страници, приказано је богослужење која савршава неколико свештеника.[54]

Колективно напуштање логора догодило се 30. марта 1945. Месаровић је забележио да је само мали број болесних и немоћних остао, док су одреди енглеске војске сусрели тенковима логораше у месту Пројсиш Штрен (Preussisch Ströhen), 60 километара од Оснабрика, где су дотадашњи затвореници били распоређени на фармама.[55]

4. Преминули и сахрањени у официрском логору Oflag VI C у Оснабрику

Током постојања логора опела су савршавали следећи свештеници и свештеномонаси:[56] Илија Булован (2 опела), Милан Љ. Јовановић (40 опела), Милорад Прекајски (14 опела), Гојко М. Јањетовић (1 опело), Ђорђе Ст. Увалић (1 опело) и јеромонах др Василије Лончаревић (1 опело).[57]

Иако је прота Милан Јовановић обавио највећи број опела – чак 40 до распуштања логора,[58] као и 43 након тога, он, као што се види из горњег приказа, није био једини који је вршио свештенорадње. У *Протоколу умрлих официрског логора-Osnabrück* под редним бројем 219, опело над Миланом Бјеговићем извршили су 3. јуна

[49] Красојевић 1946: 22.

[50] МСПЦ, издвојена грађа.

[51] „Наредба бр. 74" старешине логора армијског генерала Димитрија Живковића од 8. октобра 1943, у: АЈ, ЗМЈ, Свеска „Повереник РЕГИСТАР имена официра Офлаг VI Ц Оснабрик 1944".

[52] Јовановић 1984: 88; Кљајић 1963: 48–50; Петровић 1963: 51–53.

[53] Stanković 1947: 159–160.

[54] МСПЦ, издвојена грађа.

[55] Месаровић 1976: 28–29.

[56] АЈ, Фонд 863, ЗМЈ, Свеска „Протокол умрлих официрског логора-Osnabrück".

[57] *Ibid*.

[58] Опело извршено над два или више покојника рачунато је као једна свештенорадња.

1947. Милан Љ. Јовановић, Данило Љ. Миланović и Добривоје Станојевић. У истој књизи под редним бројем 222, опело над Ивком Радојичићем извршили су 12. јуна 1947. Милан Љ. Јовановић, Михаило Николић и Миленко Стефановић. Под редним бројем 223 наведено је да су опело над Симом Николићем извршили Милан Љ. Јовановић и Данило Миланović. Под редним бројем 243 записано је да су опело над Средојем Драгутиновићем, који је починио самоубиство, извршили Бранко Кусоњић и јеромонах Симеон Гроздановић.

Тачан број упокојених је 197 (док је целокупан број покојника који се налази у књизи 265, с обзиром на то да су се у истој књизи уписивали и подаци о упокојенима након престанка рада оснабричког логора). Први се упокојио резервни потпоручник Аристотел Радовановић 18. маја 1941. Узрок смрти било је запаљење плућа. Наведено је да је сахрањен неопојан, док је *йрекаду ѣроба и йомен* извршио прота Јовановић. Последњи покојник над којим је извршено опело, 5. априла 1945, био је пешадијски пуковник Влајко О. Јевтић. Узрок смрти био је стомачни чир, а такође је чинодејствовао прота Јовановић.

Број лица над којима је извршено опело је 186. Број оних лица која се по православном обреду воде као *неоūојана* је 11. Погинуло је или убијено 134 људи до престанка рада логора, од тога приликом бомбардовања логора 6. децембра 1944. укупно 116 официра, а 30. марта 1945. у Остернкапелн (Osternkapelln) 11 лица, а касније је још 11 особа погинуло или убијено. Један је извршио самоубиство. Подаци за два лица из Лингена и једно из Минстера нису потпуни и нејасан је узрок смрти. Једног покојника опојао је неименовани римокатолички свештеник пољске националности.

После распуштања логора опела су савршавали следећи свештеници и свештеномонаси: Милан Љ. Јовановић (43 опела), Миленко С. Стефановић (4 опела, док је на једном и саслуживао), јеромонах Георгије Ђонлић (1 опело), Димитрије Денисјук – наводи се да је био из Украјине (3 опела), Данило Љ. Миланović (2 опела, а на 2 је саслуживао), Добривоје Станојевић (1 опело, а на једном је саслуживао), Михаило Николић (саслуживао је на једном опелу), Бранко Кусоњић (2 опела, а на једном је саслуживао), јеромонах Симеон Гроздановић (1 опело, а на једном је саслуживао) и јеромонах Доситеј Обрадовић (1 опело).[59]

Станковић је поменуо 16 православних свештених лица, а пописана су и са сигурношћу утврђена имена њих 7 који су обављали свештенорадње у логору. Остаје отворено питање преосталих свештеника, времена њиховог доласка у логор, као и вршења службе. Претпоставка је да су они били млађи по годинама или мањег чина, па зато нису они савршавали опела у Oflag-у VI C, већ су то савршавали Јовановић и поједини старији у чину, или по годинама службе.

5. Списак свештенослужитеља у официрском логору Oflag VI C у Оснабрику

Током трајања логора од 1941. до 1945. богослужили су (током краћег или дужег временског периода) следећи свештеници и свештеномонаси: Милан Љ. Јовановић, Илија Булован, Милорад Прекајски (који је био распоређен у

[59] AJ, ЗМЈ, Свеска „Протокол умрлих официрског логора-Osnabrück".

заробљеничкој болници), Гојко М. Јањетовић, Ђорђе Ст. Увалић, Гојко Даниловић и јеромонах др Василије Лончаревић.

6. Закључак

Упркос чињеници да врх Српске Православне Цркве из окупиране Југославије није могао да помогне заробљеним Србима, један број свештенослужитеља и затвореника осмелио се и затражио је од логорских команди да се заробљеницима дозволи постојање организованог и уређеног редовног верског живота. У појединим логорима је то одобрено, док у већини то није било дозвољено или је чак било забрањено под претњом санкцијама.

Верски живот састојао се од редовног служења Литургија и повременог савршавања других богослужења и молитвословља, као на пример у оснабричком официрском логору, док је у неким другим, на пример у матичном логору Stalag VII A у Мозбургу, дозвољавано повремено окупљање ради религијских догађаја, обично на највеће празнике.[60] Изучавање верског и богослужбеног живота српских логораша у Oflag-у VI C допринело је прецизнијем утврђивању чињеница и корекцији деценијама преношених грешака. Уместо често помињаног податка да је у Оснабрику само прота Милан Јовановић савршавао свештенорадње, дошло се до пописаних – именом и презименом – шест свештеника и једног јеромонаха који су чинодејствовали.

СПЦ није оставила без бриге и пастирског старања своју паству по заробљеничким логорима. Ова пажња настављена је и у послератним годинама. Обично се констатује да се велики број официра и војника није вратио у Југославију због промене режима, али се ретко помиње да се највећи број логорских свештенослужитеља такође није вратио у отаџбину. Наиме, они су организовали парохијски живот, и то такође без институционалне подршке врха СПЦ, која је после страдања у Другом светском рату патила и била прогоњена и обесправљена од стране револуционарне комунистичке власти.

Зачетак парохијског живота православних Срба у послератној Немачкој има додирних тачака са ортопраксијом насталом и спровођеном у официрским, матичним и радним логорима. Управо су пастири који су чинодејствовали по логорима наставили самостално да оснивају парохије и верске заједнице у местима у којима су се затекли, или су прешли у њих због проналажења или добијања послова од којих су могли да се издржавају, или их је мањим приходима издржавала америчка или британска војна команда, што им је омогућило да се (лакше) посвете својим парохијским обавезама. Прошло је 25 година док у Западној Европи није основана Епархија западноевропска и аустралијска и док није постављен надлежни архијерej – владика Лаврентије Трифуновић, 1969. године. До тада, живот бивших српских логораша и њихових свештенослужитеља одвијао се са великом муком и бројним тешкоћама. Сви ти тешки услови, као и несрећа оних који су другу половину живота проводили или провели у туђини, довели су до тога да је највећи број података трајно изгубљен, није забележен, и тим начином, нажалост, није сачуван.

[60] ЗАСНА, *Усйомене из лоīора*.

Сви закључци до којих се дошло после неколико година рада и претрага по архивама, упоређени су са изразито ретким и до сада пронађеним и дигитализованим логорским публикацијама или дневницима. С једне стране, Станковић је само две године после ослобођења истакао: „Официри су се помирили са судбином. Чекали су ослобођење. Та чаробна реч садржавала је све што је најлепше, најбоље, најузвишеније; све што се изражава у суперлативу са *нај*. А далеко је то од заробљеника, далеко као Бог, али није недостижно као Он. Нико није сумњао да ће ослобођење доћи. Сви су у то веровали више, снажније, него у своје постојање у овоме свету. Једног дана логорска су се врата широм отворила. Изишли смо из логора. […] Дочекаћемо дан да кроз логорска врата изађемо у слободу. Шта ће нам она донети? То је сакривено велом тајанствености".[61]

Три деценије касније, Месаровић је истакао чињеницу и свој суд, подробно објаснивши да је многима логорска мука потрајала и остатак живота, јер им живот у слободи није донео очекивани мир и утеху, с обзиром на то да се многи никада нису вратили ни у отаџбину, нити својој породици и својим најмилијима. Месаровић је у свом предавању у Јоханезбургу поводом 30 година ослобађања из оснабричког логора подсетио да: „у заробљеничком логору где је хиљадама људи живело не баш под лаким околностима, чекајући дан, када ће се рат завршити и када ће се опет моћи вратити кући и својим породицама – нажалост – испало је друкчије, многи се нису вретили [вратили – нап. аут.] у своју земљу и никад нису је видели. Ратне прилике и времена су многе породице разориле. Живот није више онај, који је пре био, него што смо ушли у жице. Из ратних рушевина никло је ново друштво са новим схватањима, тежњама, идеалима и стремљењима, која су често била супротна од ранијих – а са којима се сада требало сагласити и у њих се уживети".[62]

Необјављена архивска грађа:

Архив свештеника Жељка Матића (АЖМ)

Писмо капетана прве класе Светомира С. Илића (заробљенички број 4833) упућено супрузи Бранки 20. јула 1942.

Архив протојереја и резервног официра капетана друге класе Милана Јовановића (АМЈ), Београд, Република Србија

Слика проте Јовановића из логора;

Лична документа проте Јовановића;

Фотографије, потврде и писма проте Јовановића.

Архив Југославије (АЈ)

Фонд 863, Збирка Милан Јовановић (ЗМЈ):

Свеска „I" (дневничке белешке поручника Богомира С. Јовановића од недеље 20. септембра 1942. до понедељка 12. октобра 1942);

Свеска „II" (дневничке белешке поручника Богомира С. Јовановића од уторка 13. октобра 1942. до недеље 8. новембра 1942);

[61] Stanković 1947: 169.

[62] Месаровић 1976: 29.

Свеска „III“ (дневничке белешке поручника Богомира С. Јовановића од понедељка 9. новембра 1942. до среде 16. децембра 1942);
Свеска „IV“ (дневничке белешке поручника Богомира С. Јовановића од четвртка 17. децембра 1942. до 26–28. фебруара 1943);
Свеска „Протокол умрлих официрског логора-Osnabrück“;
Свеска „Повереник РЕГИСТАР имена официра Офлаг VI Ц Оснабрик 1944“, Београд, Република Србија.

Архив Српске Православне Цркве Епархија диселдорфска и немачка
Богослужбени предмет из оснабричког логора – Јеванђеље, Химелстир, Савезна Република Немачка.

Архив Српске Православне Цркве Црквена општина у Оснабрику,
Несортирана архивска грађа; Оснабрик, Савезна Република Немачка.

Архив Српске академије наука и уметности (АСАНУ), Фонд Николе Косића (ФНК), 14733
Кутија V, седам бројева листа *Равна Гора (повремени часопис)*, 1944;
Свеска *Регистар бројева официра и војних чиновника официрског логора VI ц.*

Војни архив (ВА)
Група фондова: Српска влада Милана Недића (Недићева архива), кутија 1, док. 1–9/1;
Фонд Војно судство (ВС): ВС/01, кутија 123, редни број 1; ВС/01–123–2; ВС/01–123–3.

Збирка др Александра Стојановића и Немање Андријашевића (ЗАСНА)
Писма оснабричких логораша, 1941–1945;
Предмети оснабричких логораша;
Рукописни дневник логораша *Књижевна група Офлага VI с/d. Удружење ликовних уметника Офлага VI с/d, Алманах 1941–1944*, самостално издање писаца, Оснабрик – Еверсхајде, 1945.
Успомене из логора (необјављен рукописни дневник логораша из Stalag-a VII A у Мозбургу);
Цртежи оснабричких логораша, 1941–1944.

Лични фонд породице Бабић, Јоханезбург, Јужноафричка Република
Месаровић, М. (Mesarovich, M.). *A short History of my Life and the Events at that Time*. Рукопис на писаћој машини, 10. април 1990, 31. октобар 1994, 1. март 1996, Bryanston – Johannesburg, Јужноафричка Република.

Лични фонд колекционара Мартина Клодвига (Martin Klodwig)
Писма оснабричких логораша, Оснабрик, Савезна Република Немачка.

Лични фонд Александра Лека, Београд, Република Србија
Писма оснабричких логораша – породице Одавић и Арсенијевић.

Лични фонд Споменке Грујић, Београд, Република Србија
Предмети оснабричког логораша потпоручника Жарка Ц. Грујића (заробљенички број 1590).

Лични фонд др Љеље Слијепчевић, Оснабрик, Савезна Република Немачка
Богослужбени предмет из логора – покровац за путир и дискос.

Музеј Српске Православне Цркве (МСПЦ)
Издвојена грађа, четири неименоване слике већег формата: 3713, 3714, 3715, 3716 (уље/темпера на папиру) из официрског логора Oflag VI C у Оснабрику, ван фондова, 1941–1944.

Објављени извори:

Аноним. „Логорска страна“, *Равна Гора (повремени часопис)*, 5, 1944, 51.

Аноним. „Прелазак поручника Зорића у православље“, *Равна Гора (повремени часопис)*, 3, 1944, 65–66.

Аноним. „Уместо логорске стране“, *Равна Гора (повремени часопис)*, 4, 1944, 40–41.

Дамњановић, М. „Ђурђевдан“, *Равна Гора (повремени часопис)*, 3, 1944, 7–11.

Дерок М. „Оснабрик и Померанија 1944–1945 год[ине]“, *Гласник Српског културног друштва Његош*, 47, децембар 1981, 74–78.

Ђорђевић, М. *Између црноі и црвеноі фашизма. У Оснабричком логору 1941–1945*, Лондон: Савез Ослобођење, 1962.

Заробљенички дневник из Оснабрика српских официра. Приређивач Предраг Анђелић, Београд: Развојно-истраживачки центар графичког инжењерства ТМФ, 2021.

Јаковљевић, С. *Ликови у сенци*, 2, поглавље „Оснабрички логор ’ДЕ’“, Београд: Издавачка радна организација Слобода, 1981, 83–101.

Јовановић, М. „Организације верског живота у Немачкој за време Другог светског рата“, *Споменица западно-европске епархије 1969–1984*, Химелстир: Епархија средњоевропска, 1984, 87–92.

_____. „С Њим или против Њега“, *Равна Гора (повремени часопис)*, 3, 1944, 2–5.

Кљајић, В. „Оснабричка трагедија“, *Гласник Српског културног друштва Његош*, 12, децембар 1963, 48–50.

Костић, Т. „Сећања (2) Из официрског заробљеничког логора VI-Ц у Оснабрику)“, *Наше стварање. Часопис за стваралаштво*, 3, 1997, 69–77.

_____. „Сећања. Из официрског заробљеничког логора VI-Ц у Оснабрику)“, *Наше стварање. Часопис за стваралаштво*, 2, 1997, 82–92.

Красојевић, Ж. *Заробљеничка споменица 1941–1945*, Женева: самостално издање писца, 1946.

Лазовић, М. „Ladies and Gentlemen (заробљенички логор Еверсбург код Оснабрика)“, *Гласник Српског културног друштва Његош*, 36, јун 1976, 109–111.

Логорски јеж: лист за наивне Kriegsgefangene. Београд: Народна библиотека Србије, 1944.

Маринковић, Ж. „Ђурђевдан у оснабричком логору“, *Гласник Српског културног друштва Његош*, 46, јуни 1981, 107–116.

Месаровић, М. „Живот у заробљеничком логору“, *Српска слоіа*, 17, 1975, 18–24.

_____. „Живот у заробљеничком логору“, *Српска слоіа*, 20, 1976, 25–29.

Пантић, Б. *Бандитско комунистички логор*, Сиднеј: самостално издање аутора, 1965.

Петровић, М. „Речи без примера. Бомбардовање оснабричког логора 6. децембра 1944“, *Гласник Српског културног друштва Његош*, 12. децембар 1963, 51–53.

Пурковић, М. „Главније покретачке снаге у Српској историји“, *Равна Гора (повремени часопис)*, 2, 1944, 22–29.

„Ратни дневник нашег покојног класног друга Живка Петровића, у времену од 6. априла 1941–47. /Рат, заробљеништво у Немачкој и ослобођење/“, у: *Додатак Класном писму официра 56. класе ниже школе Војне академије Бр. 206*, приређивач Петар Живановић, Флорида, август 1984.

Туцаковић, М. *Историјат „Душана силноі“*, СНПС Душан силни, без места издања, 1948.

Drašković, S. *Značaj Svetog Save. Predavanje održano na Svetog Savu 1944 god. u zarobljeničkom logoru u Osnabrüku*, Osnabrik: Biblioteka Dušan silni, II, 1946.

Stanković, U. *Oflag VI B. Skice*, Dornbirn: Izdavačko preduzeće Danas, 1947.

Литература:

Илић, С. „’Родна груда’ – логорско позориште заробљених југословенских официра у Оснабрику“, *Војно-историјски іласник*, 1, 2020, 224–251.

Историја Црквене општине Оснабрик. Приређивачи Синиша Вујасиновић и Новица Андрејић, Оснабрик: Црквена општина, 2009.

Историја Црквене општине Оснабрик. Приређивачи Синиша Вујасиновић и Новица Андрејић, Оснабрик: Црквена општина, друго издање, 2015.

Милетић, А. „Хојерсверде и Оснабрик", у: *Српски ђенерали у жицама 1941–1945*, Београд: Албатрос плус, 2009.

Милошевић, С. „Рад културно-потпорног друштва 'Његош' у Официрском заробљеничком логору (OFLAG) VI/C у Оснабрику 1942–1944. године", *Историјски записи. Орган Историјског института и Друштва историчара СР Црне Горе*, 1/4, 1992, 239–248.

Савић, П. „Немачки ђаци о Оснабричком логору", *Слобода. Орган Српске народне одбране у Америци*, 1437, 10. октобар 1985, 2.

Стронг, Т. „Предговор написао др Трејси Стронг", у: *Заробљеничка споменица 1941–1945*, 5-6.

Bjelajac, M. *Generali i admirali Kraljevine Jugoslavije 1918–1941*, Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, Dobra, 2004.

Lopičić Jančić, J. „Međunarodnopravni aspekt statusa jugoslovenskih ratnih zarobljenika u logoru Osnabrik u Nemačkoj 1941–1945. godine", *Strani pravni život*, 2, 2015, 221–237.

Штампа:

Весник (Оснабрик)

Галама (Оснабрик)

Гласник економиста (Оснабрик)

Гласник књижевне групе (Оснабрик)

Класно писмо официра 56. класе Ниже школе Војне академије (Verden/Aller)

Кружок (Оснабрик)

Логорски јеж: лист за наивне Kriegsgefangene (Оснабрик)

Ново бреме (Оснабрик)

Позоришни алманах (Оснабрик)

Попара (Оснабрик)

Равна Гора (Оснабрик)

Седмица (Оснабрик)

Српска слога (Јоханесбург)

Фармацеутски гласник (Оснабрик)

7 (Оснабрик)

37 (Оснабрик)

Каталози:

Lang, I. *Milan Konjović: iz zarobljeništva: Osnabrik, april–oktobar 1941, oflag VI c*, Sombor: Galerija Milan Konjović, 1984.

Станковић, Љ. *Библиотека и архивска грађа Професорског друштва у Официрском заробљеничком логору Oflag VI C у Оснабрику: 1943–1945*, Београд: Универзитетска библиотека Светозар Марковић, 1995.

Schicksale und Geschichte(n): Das Wunder von Osnabrück (Судбине и казивања: оснабричко чудо). Der europäische Mikrokosmos des Kriegsgefangenenlagers Oflag VIc. Katalog zur Ausstellung „Offizierslager VIc – Kriegsgefangene in Osnabrück", Osnabrück: Antikriegsbaracke Atter-Osnabrück e. V. Förderverein für „Antikriegskultur und Friedenshandeln", 2021.

ALEKSANDAR STOJANOVIĆ
The Institute for Recent History of Serbia
Belgrade

NEMANJA ANDRIJAŠEVIĆ
University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology,
PhD student

THE RELIGIOUS AND LITURGICAL LIFE OF THE BELIEVERS OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH IN THE CAMP FOR OFFICERS, OFLAG VI C IN OSNABRÜCK, GERMANY, FROM 1941 TO 1945.

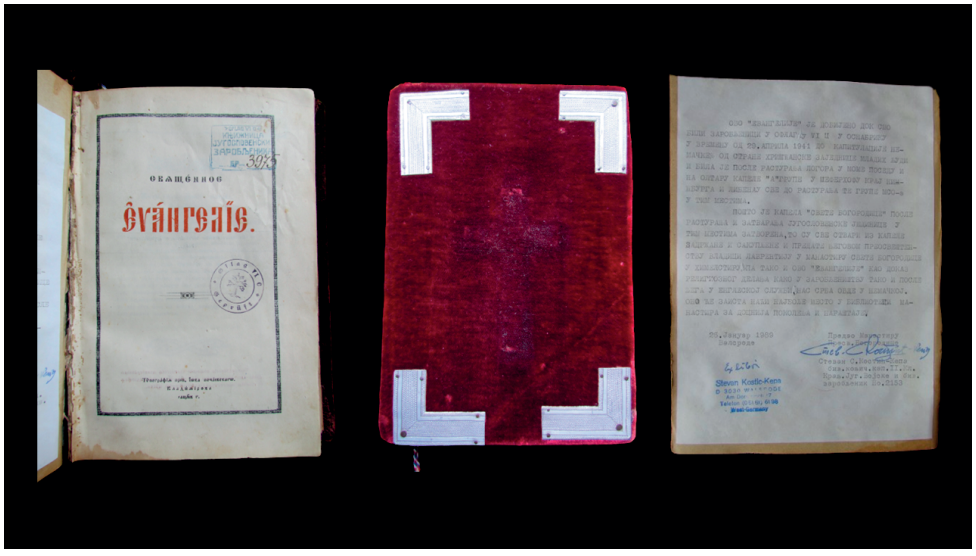
Summary

After the defeat in April War in 1941, numerous Serbian officers and soldiers were interned in POW camps in Germany. They have been mostly treated in accordance with Geneva convention but in many camps they had not been allowed to organize religious life and service. Oflag VI C in Osnabrück was a POW camp where approximately 6000 Yugoslav (mostly Serbian and Jewish) officers were interned. It was also a camp where the priests of Serbian Orthodox Church were allowed to organize and conduct regular religious practice and services. Holy liturgies and other ceremonies provided great comfort to the imprisoned officers and significantly affected their moral. The central personality in this venture was Milan Jovanovic, who had been perceived as the only active Serbian Orthodox priest in Oflag VI C for decades. However, as proven in this paper, he was not the only one, as less known historical sources and narratives registered total of 7 priests who performed burial ceremonies. When the war ended, many former POWs decided not to get back to Yugoslavia, as they had been reluctant to live under communist regime. Many of them stayed in (West) Germany and orthopraxy established in Oflag VI C turned out to be a spiritual foundation for the Serbian Orthodox Church organization and praxis in that part of Europe.

Keywords: Serbian Orthodox Church, World War II, captivity, camps, Oflag VI C, Oflag VI D, Osnabrück, the archipriest Milan Jovanovic.



Слика 1. Посуђе за храну и течност из Оснабрика



Слика 2. Јеванђеље из Оснабрика



Слика 3. Покровац за путир и дискос



Слика 4. Милан Јовановић



Слика 5. Уметничка слика са свештенослужитељима

СРЂАН ЦВЕТКОВИЋ
Институт за савремену историју Београд
acas109@gmail.com

УДК: *27-67:929 Banković S. prota*

СТРАДАЊЕ ЦРКВЕ И СВЕШТЕНИКА ПОД КОМУНИСТИЧКИМ РЕЖИМОМ У СРБИЈИ СА ПОСЕБНИМ ОСВРТОМ НА СУДБИНУ ПРОТЕ САВЕ БАНКОВИЋА

Сажетак: За револуционарну идеологију религија је била „опијум за народ“ а њен главни циљ у првом тренутку је био што више ограничити утицај Цркве у друштву, контролисати активност неподобних свештеника и задобити лојалност појединих делова свештенства. У том смислу тајна полиција категорисала је свештенство и према њему се поступало тројако. Уколико је отворено непријатељски расположено, поступало се офанзивно (ликвидације или хапшења), пасивно непријатељски (праћења, претње, маргинализација) док се према колебљивим и наклоњеним свештеницима ишло на корупцију и придобијање материјалним добрима па су помагани таква свештеничка удружења и појединци. Свештеник Сава Банковић је пример непоткупљивог свештеника који је имао ранохришћанску биографију страдалника за веру и слободу. Од хапшења и осуде на смрт, ишчекивања стрељања у казаматима Озне, преко двадесетогодишње робије а потом и живота у непрестаној патњи, лутању и изгнанству у манастирима у којима је исписао велика дела и сведочанства о страдању својих сапатника и времену „великих лажи и крваве преваре“.

Кључне речи: Србија, комунизам, Црква, свештенство, Сава Банковић, отпор и репресија

После Другог светског рата у свим земљама источне Европе, па и Југославији, однос према Цркви био је одређен историјском традицијом, идеолошким поставкама марксизма-лењинизма и тоталитарним аспирацијама политичког вођства. За револуционарну идеологију религија је била „опијум за народ“, док је научни поглед на свет требало да замени верске предрасуде. Главни циљеви су били ограничити утицај Цркве у друштву, контролисати активност и задобити лојалност појединих делова свештенства. Идеологија, као нова религија, требало је да замени хришћанство. Однос према Цркви зависио је од унутрашњих и међународних кретања. Непосредно по ослобођењу однос према религији у Србији је био толерантнији (али је постојала одмазда према политички неподобним свештеницима), а са учвршћивањем власти идеолошки притисак на Цркву се појачао. У првој фази до 1948. године СССР је служио као модел за целокупан друштвени систем, па и за однос према Цркви. Такав однос је кулминирао у годинама 1949–1950.

када је државна репресија досегла врхунац у свим сегментима друштва, услед доказивања верности стаљинизму.[1]

1. Црква, свештенство и револуционарна власт 1945–1948.

Цркву и свештенство, по природи постојања конзервативне традиционалне друштвене институције, револуционарне власти означиле су као непомирљиве противнике новог поретка. Нормативно се говорило о толеранцији и поштовању верских права, али у пракси је рад Цркава сузбијан или маргинализован. Нарочито се ово испољило у православним земљама, где је постојала дуга традиција „цезаропапизма", то јест утицаја државе на Цркву. Попут осталих земаља реалсоцијализма и СССР-а, у Југославији је партија настојала да стави под контролу Цркву, њене великодостојнике и свештенство. Као инструмент је, у првом реду, користила свештеничка удружења и тајну службу. Свештеници су често били продужена рука партије и службе безбедности. У СССР-у је државна безбедност имала велики утицај на избор патријарха и великодостојника и саму црквену политику, а многи свештеници су били сарадници државне безбедности. У Румунији је била слична ситуација; нарочито се утицај на Цркву оснажио у време Николае Чаушескуа који је преко ње видео могућност контроле и утицаја, нарочито на политичку емиграцију.[2]

Крајем рата СПЦ је била готово обезглављена, дуго времена без патријарха, који је оклевао да се врати у земљу (патријарха Гаврила је замењивао митрополит Јосиф). Епископи и митрополити су прогнани из својих средишта, многи осуђени или убијени, велики део свештенства био је у емиграцији. Огроман ударац за СПЦ било је рушење током рата „250 цркава и 550 убијених свештеника, од чега 6 архијереја" (махом на територији НДХ). Међу нижим свештенством нису биле ретке присталице НОП-а, за које комунизам и хришћанство нису били неспојиви. Њихов став је најбоље формулисао прота Милан Смиљанић: „Ми се боримо за црвену заставу, али нећемо да на тој застави буде сломљен крст, већ да засија петокрака звезда... Никакве опреке та звезда нема са осећањима у срцу, као Србина, мој крст се диже у небо, од српског светосавља диже до јеванђелског свехришћанства, а моје уско националне осећаје уоквирене од Дрине до Тимока, шири од Волге до Јадранског мора".

Крајем 1942. при штабу НОВ и ПОЈ, формиран је посебан верски одсек, који је после Другог заседања АВНОЈ-а у Јајцу прерастао у *Државну комисију за питања вере*. На Бадњи дан 1945, Ј. Б. Тито лично дочекује војску, која уноси бадњак у Ниш, а исте године помпезно се прослављају Свети Сава, Врбица и други црквени празници. Паралелно са *Друже Тито* и *Ој, Козаро* певала се *Химна Светом Сави.* Краткотрајан *модус вивенди* између Цркве и државе после ослобођења – видљив кроз прогласе, парастос погинулим при ослобађању Београда (12. новембра 1944) и Божићну

[1] Више у: Радић 1995; Живојиновић 1998.

[2] Румунски црквени великодостојник Валеријан Трифа је, попут владике Дионисија у случају СПЦ, одбио да епископат потчини Букурешту, па је против њега монтиран судски процес под оптужбама да је био члан Гвоздене гарде и учествовао у ратним злочинима. После тога се он одрекао држављанства 1974. и емигрирао у Португалију, где је и умро 1987. године. Пађепа 1990: 362.

посланицу Синода у којој се са одушевљењем поздрављају напори совјетских и партизанских снага на ослобођењу земље – убрзо је прекинут.[3]

У ослободилачком рату и у новој револуционарној власти у почетку су активну улогу имали поједини православни, католички свештеници муслиманске верске вође. Нису у први план истицане пароле против Цркве, религије и свештенства (редовно су прослављани Свети Сава, Божић, Ускрс и други верски празници). Но, највећи део православног свештенства у Србији ипак је симпатисао покрет ЈВуО и био више окренут традицији. У литератури се наводи да су партизанске снаге ликвидирале у рату око 125 свештеника идеолошко-политичких непријатеља, од чега у Србији 46, међу којима и црногорског митрополита Јоаникија.[4] Консолидовањем власти прекида се тактичко кокетирање са Црквом и отпочиње акција не само одвајања Цркве од државе већ и потпуне маргинализације утицаја ове институције у друштву.

Притисак на Цркву и свештенство имао је различите облике и променљив интензитет. Одвијао се најпре кроз економско развлашћење и финансијску зависност од државе, смањење културно-просветног утицаја, различите облике психофизичке тортуре и репресије над свештенством које је било несклоно новим властима и стварању (као и у случају других професија) прорежимских свештеничких удружења, преко којих је партија покушавала да утиче на избор патријарха и црквену политику. Под индиректни притисак може се подвести и подршка власти расколу у СПЦ и одвајању епархија у Македонији од Српске Цркве, као и оснивању Црногорске православне цркве, условљавања око изградње Храма Светог Саве у Београду итд. Нарочит ударац Цркви задале су аграрна реформа и друге мере економске и пореске политике које су ишле на развлашћење и смањење прихода Цркве и свештенства и стављање у подређен положај према држави.

Већ 18. новембра 1944, влада Србије је забранила свештенству да без дозволе путује у своје епархије и парохије, што је практично значило и забрану митрополиту Јосифу да посети своју епархију на територији републике Македоније. Митрополит Јосиф, као бивши македонски комита, непоколебљиво је изражавао своја монархистичка уверења. Марта 1945. у Врању, у молитви је споменуо краља Петра II и позвао на рестаурацију предратног поретка што је изазвало осуду са скупштинских говорница и тродневне демонстрације у Врању против митрополитовог држања и монархије. Каквог су карактера били ови „спонтани" протести говори и чињеница да су многи острашћени говорници против митрополита и монархије кришом дан касније долазили да траже опроштај.[5] Велико разочарење за митрополита Јосифа била је делегација Руске Православне Цркве на челу са епископом Сергијем, који је позвао Цркву да стане у „патриотски фронт у јачању југословенске државе и очување истинског православља" док је на једној вечери чак наздравио маршалу Титу заборављајући да помене краља Петра Другог Карађорђевића.[6] Он је после овог сматрао да је РПЦ била продужена рука Кремља и да је настојала да бољшевизује СПЦ. У Ускршњој посланици

[3] Радић 1995: 140.
[4] Слијепчевић 1991: 47–157.
[5] Живојиновић 1998: 18.
[6] *Борба*, 11. април 1945.

1946. митрополит Јосиф је указао верницима на укидање веронауке у школама, закон о грађанском браку и неприкривену антирелигиозну пропаганду. Митрополит је у преписци са отправником послова америчке амбасаде тврдио да је Тито „украјински Јевреј ин", да су Немци убили око 400 а комунисти 200 свештеника СПЦ. Митрополита цетињског убили су партизани прошле јесени када га је Озна ухапсила, власт безуспешно покушава да створи Црногорску православну цркву и РПЦ покушава да преотме примат СПЦ у Чехословачкој и Албанији постављањем својих кадрова – истакао је митрополит Јосиф.[7] Због непомирљивих ставова, крајем лета 1945, у владајућим круговима се почело радити на повратку помирљивијег патријарха Гаврила. Митрополит Јосиф се нашао два пута у затвору током 1945, а од 1948. био је под кућном присмотром. До подизања оптужнице, међутим, никад није дошло, већ је пуштен у јесен 1950. (после смрти патријарха Гаврила).

Патријарх Гаврило, који је приспео у земљу тек 14. новембра 1946, показао се као много тактичнији опонент властима. Иако антикомунистичких уверења, које је отворено изнео у архипастирској Ускршњој посланици верницима 1946. назвавши комунизам „највећом претњом и најцрњим злом које је захватило хришћанску Европу", рачунало се на његов углед борца против нацизма, патриоте, славенофила и поборника југословенске државе. Савременицима се чинило да је сукоб државе и Цркве нагло спласнуо по његовом повратку, а патријарх је говорећи на Свесловенском конгресу децембра 1946. изразио захвалност „мајци Русији" позвавши на уједињење словенства, поздрављајући Стаљина и Тита. У Ускршњој посланици 1947. позвао је свештенство да сарађује на привредно-просветном и друштвеном пољу, као и у Црвеном крсту и задружном покрету. Појединим страним посматрачима се чинило да СПЦ може постати продужена рука Озне као што је то била РПЦ за НКВД.[8] Оцењивано је да бољшевичка власт у Русији, попут руских императора, није имуна на експлоатацију православља и панславизма у ширењу својих утицаја. Овакав став потврдио је конгрес Православног фронта у Москви 8–18. јула 1948, на којем је, вољом југословенских власти, учествовао и патријарх Гаврило назвавши га „свеправославним сабором", али је одбио да потпише политичке памфлете који су му понуђени на скупу.

Власт у револуционарном заносу није презала ни од отворене употребе силе и принуде. Многи свештеници су били жртве „чишћења" колаборациониста у првим месецима после ослобођења Србије. На многобројним списковима ликвидираних налазило се и име понеког свештеника. Душан Петровић, Божидар Јовановић, Риста Антоновић, Јеша Новаковић из Крушевца, Александар Јевремовић из Параћина, Живојин Арсић у Пожаревцу, Милан Пашић, парох ужички, и многи други. Такође, 68 православних свештеника из Црне Горе је ухапшено код Зиданог Моста у Словенији маја 1945, и касније убијено на незнаном месту, међу којима и Лука Вукмановић, рођени брат Светозара Вукмановића Темпа. Црногорско-приморски митрополит Јоаникије Липовац напустио је Цетиње са око 70 свештеника почетком 1945, а страдали

[7] Живојиновић 1998: 30–33.
[8] *Ibid*. 93.

су у Шумадији у околини Аранђеловца. Игуман манастира Свете Тројице код Чачка, Јелисеј Поповић, преминуо је пошто је пребијен палицама. Иринеј Ћирић, владика бачки, преминуо је 1955. од последица батина задобијених приликом посете Оџацима 19. августа 1946. када су га каменовали и пребили локални комунистички активисти. Они који су каменовали владичански двор у Новом Саду називали су епископа Иринеја „фашистом, мађароном и четничким кољачем".[9] Божидара Лукића, свештеника који је рат провео у немачком заробљеништву, осудио је 1945. пред Војним судом злогласни судија Милоња Стијовић, након што га је теретио бивши заробљеник Божа Булатовић, иначе комуниста, на чак 20 година затвора. После вишегодишње затворске тортуре у КПД Забела и Сремска Митровици као тврд и непоправљив маја 1948. премештен је у неуропсихијатријску болницу у Винковцима где је остао до 1953, а затим је пребачен у Вршац до свог упокојења 1963. године.[10]

Црквени историчар Велибор Џомић наводи чак 482 имена свештеника и монаха СПЦ који су страдали после рата од комуниста на територији Југославије, док Саво Јовић даје податке за више од 200 у Србији и преко 400 случајева хапшења и малтретирања. Суд части је уклонио са дужности редовног професора Богословског факултета др Р. Грујића, два ванредна професора др Ј. Поповића и др П. Ђорђића и доцента др Ђ. Слијепчевића (у емиграцији). Стално се претило издвајањем Богословског факултета из састава Београдског универзитета, што је коначно и учињено 1952. године.[11]

Државна безбедност је од самог ослобођења мотрила на свештенство као легло „народних непријатеља". Шеф тзв. верске УДБ-е у ФНРЈ био је потпуковник Крсто Лековић који је, према тврдњама емигрантских црквених кругова, утицао на стварање „прорежимских свештеничких удружења" а затим и довођење Хранислава Ђорића, односно митрополита Германа, за патријарха. У Србији је начелник УДБ-иног одељења за Цркву био Милан Вилић, а затим и Милорад Јефтовић. Служба је, према неким наводима, имала резиденте и на високим позицијама у СПЦ, као што су професори теологије Р. Поповић, Л. Бабић, Б. Цисарж, секретар Богословског факултета Бошко Лазаревић, чак и патријархов лични момак Мирчета Станков и шофер Ђока Михаиловић. Према службеним извештајима, више од 60% свештеника било је 1946. непријатељски расположено, 30% колебљиво, а само 10% свештеника спремно на сарадњу са Народним фронтом. Само је још адвокатски ред изазивао овакво неповерење и одијум власти. Према подацима до којих је дошла Радмила Радић, од ослобођења до 1953. ухапшено је 2.300 православних свештеника. Судови су казнили 1.403 југословенска свештеника (1953. било је још увек 254 свештеника у затвору). Према Сави Јовићу, на затворске казне (не рачунајући прекршајно) осуђено је до 1953. године 230 свештеника.[12] У једном тренутку 1945. само у КПД Забела било је 36 свештеника, који су, да би их што више унизили, имали задатак да сакупљају фекалије. Утамничени су прота В. Алексић из Зајечара, епископ бачки Иринеј Ћирић,

[9] Јовић 2002: 20

[10] *Ibid*. 98.

[11] Према наводу Драгољуба Вурдеље, он је био затворен у Главњачи, а потом убијен у Аранђеловцу у ноћи 8/9. јуна 1945. године. Радић 1995: 234; Јовић 2002: 9.

[12] Јовић 2002: 76, 90.

А. Арсић из Сурдулице, Б. Арсић из Ужичке Пожеге, С. Банковић из Крагујевца и многи други. У Босни на праћењу свештеника је било ангажовано 3.000–4.000 сарадника и доушника. Међу православним свештенством 38% је затворено због сарадње са непријатељем, 32% због непријатељске пропаганде, 20% због јатаковања, 10% због шпијунаже и подршке Стаљину.[13]

УДБ-а је у СПЦ разликовала две групе епископа. Ниже свештенство је подржавало НОП и народну власт, док је виша црквена јерархија била непријатељска. Прва је „патриотска и позитивна", друга „антидржавна и непријатељска". Нарочито су се као непријатељи поретка истицали епископи жички Василије Костић, Симеон Станковић, Арсеније Брадваревић, Нектарије Круљ, Јован Илић и Емилијан Пиперковић (Зајечар), затим Дамаскин, Валеријан, Никанор и Хризостом. За најопаснијег међу њима сматран је епископ Василије, најутицајнији митрополит Нектарије, а за најжешћег критичара система владика Симеон. Сви су имали досијее у УДБ-и и били су под сталном присмотром, а епископ Василије је више пута био хапшен и одвођен на саслушања у УДБ-у (каменовао га је народ у Бањалуци 1953. а осуђен је 1971. после беседе у којој је нагласио да југословенска химна треба да буде *Боже, правде*). Нарочит проблем за власти представљали су делатност и непријатељски ставови епископа америчко-канадског Дионисија, далматинског Иринеја и жичког Николаја Велимировића који су развили живу антикомунистичку пропаганду у САД позивајући српски народ да се супротстави СССР-у и комунизму. Тамошња штампа их је оштро нападала за сарадњу са Италијанима и Немцима, одбрану Драже Михаиловића и амбасадора Константина Фотића, а од црквених власти је тражено да их казни и рашчини. Свети Архијерејски Сабор им је, у мају 1948, препоручио да се уздрже од политичког деловања.[14]

У намери да Цркву приволи на сарадњу режим је приступио опробаном методу притисака и застрашивања. Нису били ретки брутални поступци према свештеницима и храмовима. Монах Јаков Арсовић убијен је 1947. на путу између Раброва и Пожаревца, а његов сабрат је исте године отрован црном кафом. Митрополит скопски Јосиф је протеран из Врања, одакле је водио послове митрополије, а епископа будимљанско-полимског Макарија гомила је злостављала у Цркви Свете Тројице код Пљеваља, која је потпуно уништена, а испред цркве је вршена нужда и икона на вратима мазана изметом. Викар администратора Добробосанске епархије, владика Варнава – Војислав Настић, осуђен је у јавном процесу фебруара 1948. на 11 година затвора са принудним радом и 3 године губитка грађанских права. Сведоци су га теретили да је империјалистички агент, да је причао како у Југославији нема демократије, критиковао петогодишњи план и да се током рата виђао са усташким поглавником Антом Павелићем. Робијао је најпре у Зеници, а затим 3 године у Сремској Митровици. Приликом пребацивања у С. Митровицу био је тешко повређен у саобраћајном удесу. За њега су интервенисали представници Англиканске Цркве и америчка амбасада па је 1951. интерниран у манастир

[13] Радић 1998: 234; Јовић 2002: 190, 232.

[14] Цветковић 2006: 524.

Гомионицу, где је био под присмотром УДБ-е.[15]

2. Црква и државе у време сукоба са Информбироом

Репресија у друштву, а посебно према Цркви, нарочито је заоштрена после сукоба са Стаљином и другог заседања Информбироа у Букурешту 1948, на коме је било речи о новој тактици према Цркви. Директне последице су убрзо постале видљиве: у Мађарској је ухапшен кардинал Миндсенти, у Албанији су стрељана петорица високих католичких црквених великодостојника, у Чехословачкој је осуђен прашки надбискуп Ј. Беран, унијатски декан Ј. Части у Словачкој и многи други. У Пољској, Мађарској, Румунији и Чехословачкој организовани су велики јавни процеси шпијунским свештеничким групама, одузимана је имовина и затварани су манастири, а на стотине монаха се нашло у затворима. Овај процес није заобишао ни Југославију, иако је КПЈ била екскомуницирана из комунистичког лагера. У кампањи доказивања правоверности стаљинизму на мети се нашло и свештенство. У Југославији је више отпора према успостављању комунизма и одвајању Цркве од државе ипак показала Католичка Црква (и поред неких покушаја да дође до нагодбе), а врхунац је била осуда надбискупа Алојзија Степинца 1946. на 16 година затвора. Једино се Католичка Црква изјаснила против одвајања од државе преко представке Бискупске конзисторије у Ђакову јануара 1946. године. Католички клер је пружао снажан отпор и у Словенији, где је у неким деловима Народни фронт практично изгубио изборе, о чему је дискутовано на седницама Политбироа ЦК КПЈ.[16] Њен отпор био је значајно олакшан јер је имала подршку и ослонац Рима, док је СПЦ била лишена такве помоћи будући да се Руска Православна Црква нашла потпуно у рукама комуниста.

Српска Православна Црква се на одлучнију акцију одлучила тек 1948. године. Свети Архијерејски Синод је новембра 1948. послао представку Председништву владе ФНРЈ, а наредне године и Титу посебан Меморандум од 29. марта 1949, који је потписао патријарх Гаврило, где наводи да полиција забрањује служење верских обреда, цркве се руше, поповима се чупају браде, око 60 свештеника налази се у затворима, има 22 случаја хапшења, пребијања, па и убијања свештеника под оптужбом да су реакционари и непријатељи народа и државе. Владика бачки Иринеј гажен је у Оцацима 16. августа 1946, слично се десило у Пљевљима на Духове 1948. када је и храм оскрнављен. Наводе се случај свештеника Манојла Крге, који је наочиглед породице испребијан у Титовој Кореници 21. јануара 1949, као и убиство јереја Божидара Јовановића у Нишу, Милана Милића – пароха смедеревског, јеромонаха Севастијана у Крушевцу као и Саве из манастира Витовница. Многи су случајеви ометања верских литија (Пљевља, Лесковац и други), обесвећења храмова претварањем у магацине или штале (Ораховац, Урошевац, Сјеница), рушења оштећених храмова (Г. Топлица, Ђурђево), отвореног или прикривеног ометања верске наставе притиском на учитеље, децу или родитеље (директор мушке гимназије у Београду је истерао вероучитеља из школске зграде). Омета се и онемогућава верска штампа, одузимају матичне књиге, земљиште, уцењује откупом

[15] Радић 1995, 28–29; Живојиновић 1998: 98.

[16] Петрановић 1998: 103.

да се манастири укључе у радне задруге (случај манастира Војловице код Панчева, Привине главе и других). Грађевинско предузеће *Рад* се уселило у зидине започетог велелепног Храма Светог Саве на Врачару. Из манастира Шишатовца скидали су цреп и односили грађевински материјал у сељачку радну задругу у Гргуревцу, као и са кровова конака манастира Велике Ремете из XV века. Секретар комитета у Новом Пазару, на дан свадбе 1946. године, да би доказао да је рашчистио са религијом из пушкомитраљеза је разнео крст на Петровој цркви (где је Стефан Немања примио хришћанство). Свештенство је с друге стране било потпуно социјално и материјално необезбеђено, сви приходи су закинути, а државна потпора више него недовољна. У ноћи 5/6. јула 1951. срушен је крст на тргу у Крагујевцу. Влада је на апел црквених власти одговорила да народна власт неће дозволити да је ико вређа, па чак ни Синод, те да су тврдње „тенденциозне, безобзирне, недозвољене и уцењивачке". УДБ-а је процењивала да су богословске школе легло „непријатељских елемената" и покушавала да у њима заврбује ученике или наставнике и створи фронтовске организације.

Посебан вид притисака на СПЦ било је *стварање свештеничких удружења*, спремних да сарађују са властима, као и потпора захтевима за стварање националне македонске и црногорске цркве. У резолуцији свештенства окупљеног у Никшићу јуна 1945. захтевале су се радикалне промене Устава СПЦ и деоба на националној основи. Већу невољу представљала је тежња да се створи самостална Македонска црква и обнови Охридска архиепископија, коју је покренуо Иницијативни одбор за оснивање независне цркве у Македонији. Многобројни скупови и демонстрације свештенства који су организовани у Македонији, подржани од власти, онемогућавали су разумну расправу. СПЦ је била спремна само на уступке у питању језика и избора епископа. Иницијативни одбор је предлагао да се назив Српска патријаршија преименује у Југословенска патријаршија. Свештеничка удружења настала су у Црној Гори (јуна 1945), Хрватској (августа 1947), Босни и Херцеговини (октобра 1947) и Србији и Македонији (децембра 1947). Њихово удруживање на републичком нивоу указивало је да су усмерена на сарадњу са државом, а мање са црквеном администрацијом. Црква се томе опирала, а на свештенике су државни органи вршили различите притиске како би се укључили у удружења. Оснивачка скупштина Удружења православног свештенства ФНРЈ одржана је 3. марта 1949, са 295 делегата који су огромном већином усвојили правила удружења. Упркос томе што је Свети Синод одбијао да га призна, ово удружење је наставило да делује као сервис власти издајући лист *Весник*, отворено критикујући поједине црквене поглаваре и њихове ставове (питање Македонске цркве).

Уставом из 1946. Црква је одвојена од државе а школа је одвојена од Цркве. Још у лето 1945, нацртом Закона о браку, црквени брак је проглашен незаконитим а ванбрачна деца изједначена са брачном. Веронаука као редован предмет је укинута, а ученици који су је желели морали су да је траже. Настава се ометала на различите начине, а вероучитеље су одобравали партијски комитети, ценећи њихов однос према НОБ-у.[17] Одуговлачило се са почетком рада богословија у Призрену, Вршцу и Раковици (која је отворена тек 1949). Радикално се мењао и однос према црквеним

[17] Радић 1995: 156.

празницима. У јануару 1947, Политбиро ЦК КПЈ је забранио комунистима да славе славу, Божић и друге празнике, као и крштење и венчање у цркви. Од СКОЈ-а се тражило да појача кампању против веронауке. Према извештају, међу партијским организацијама нишке области 2/3 чланства је славило Крсну славу, а у Врању од 630 чланова само 70 није славило Славу. Расписом Председништва владе ФНРЈ од 22. децембра 1948, Божић, како католички тако и православни, више се званично не празнује.[18] Обласни одбор у Призрену, почетком 1946, одузео је скривени намештај Призренске богословије, а поједини наставници и службеници Богословије су похапшени. Матичне књиге рођених и венчаних одузимане су од свештенства, а забрањено је и прикупљање било каквих прилога од народа. Коначно 1952, верска обука је и службено забрањена у школама, а Богословски факултет изопштен из састава Београдског универзитета (1. јула 1952). У медијима је покренута кампања против вероучитеља „који су постали оруђе реакционарног дела клера" и служе се различитим триковима не би ли приволели децу на часове.[19] Почетком 1954, било је само 26 верских школа са више од 2.000 ђака. Од тога трећина су била католичка семеништа и факултети. С времена на време, могли су се прочитати чланци против религије и назадности појединих верских обичаја чак и из пера појединих свештених лица (свештеник Симо Радуновић, на пример, пише о штетности прослављања Крсне славе). Таква врста антирелигиозне пропаганде у штампи нарочито је била заступљена у периоду 1949–1953. године. У КПД Сремска Митровица такође су неки свештеници-робијаши учествовали у антирелигиозној кампањи и били доушници затворске УДБ-е.[20]

После рата СПЦ је изгубила све приходе од државе, а многи сопствени извори зараде су јој укинути. У јуну 1945, држава је уплатила 15 милиона динара (1939. СПЦ је примила 173 милиона). На седници Политбироа ЦК КПЈ од 4. децембра 1945. речено је да су „Попови главна организација против нас... и треба донети закон да се сузбије поповски утицај."[21] „Патријархов порез" био је укинут, држава је преузела послове венчања, крштења и развода од којих је Црква имала знатне користи, а и приходи од државних хартија су били неизвесни. Свештенству су одузети парохијски домови у Милетићу, Костолцу, Баричу, Жагубици, епископски конаци у Зајечару, Вршцу, Пожаревцу, Новом Саду, Тузли и други, као и земљиште за градњу Храма Светог Саве у Београду. Симптоматично је да су погоршањем односа државе и Цркве учестале провале и харања црквених и манастирских имања. Марта 1949. на територији Београда обијене су православне цркве Св. Марка, Ружица, Св. Ђорђа а Министарство просвете је тврдило да су провале вршили малолетници.[22] Порушени су храмови у Лесовици (јер га је подигао четнички војвода) као и Бањи Ковиљачи (јер угрожава хигијену). Такође се зна да су 1946. порушени купола и крст на црквици на Ртњу коју су подигли индустријалци браћа Минх 1936. (супруга Грета) док су зидове 80-их година срушили трагачи за златом; после рата срушена је и црква у бањи Врујци.

[18] *Ibid*. 192.
[19] *Борба*, 25. јун и 8. новембар 1952.
[20] Радић 1995: 299.
[21] Петрановић 1998: 433.
[22] Радић 1995: 193.

Нарочит ударац Цркви била је аграрна реформа којом је СПЦ изгубила 70.000 ха обрадиве земље и шума, као и 1.180 зграда у вредности од 8 милиона динара (остављено је само 10 ха по једној црквеној установи са изузетком установа од посебног историјског значаја). По правилу, манастирима је остављана најлошија земља. У Србији са Косметом аграрном реформом је обухваћено 140 црквених поседа (18.696 ха) или 10% земље обухваћене аграрном реформом.[23] Штампарије и осигуравајућа друштва били су национализовани. *Гласник* – службени лист СПЦ излазио је нередовно и уз велике тешкоће. Највећи прекид је био од јуна 1953. до марта 1954. када је штампарија *Глас* (у којој је до тада штампан) одбила да штампа лист због презаузетости, а „случајно" исти проблем је имало и наредних 11 штампарија. С друге стране, лист прорежимског свештенства *Весник* излазио је редовно и без икаквих проблема. Црква није никако могла да реши проблем финансијске зависности од државе на коју је била навикнута, као ни материјалног и социјалног осигурања свештенства. Економски притисци – кроз аграрну реформу, национализацију црквених фондова, политику пензија и плата – представљали су озбиљан ударац црквеној организацији.

Ипак, и поред притисака, снага СПЦ и религије још увек није одумирала сасвим. О томе сведочи масовно учешће верника у верским празницима, као и посета на десетине хиљада верника Саборној цркви, где је било изложено тело патријарха Гаврила после његове смрти 6. маја 1949. године. На једном саветовању на Универзитету примећено је да чак и чланови партије често одсуствују у време црквених празника, одлазе на Славе, носе крст, венчавају се у цркви и слично, па је одлучено да се појача антирелигиозна кампања.[24] Михиз наводи пример једног од најфанатичнијих комунистичких активиста у иришком срезу задуженог за откуп и колективизацију, који је на самрти молио Михизовог оца, проту Гојка – кога је иначе бесомучно нападао на фронтовским конференцијама па је овај био и затваран – да му дâ опроштај.[25]

Нови патријарх, епископ злетовско-струмички Викентије Проданов, био је тип научника (историчар). Мада се саговорницима чинио као „великосрпски националиста", био је помирљив и толерантан, темпераментом сасвим различит од претходника, настојао је да све циљеве оствари дипломатским средствима, без уласка у отворен сукоб са властима. Црквени историчари сматрају га „мајстором у преговарању с властима", а његовим избором било је задовољно и македонско свештенство.[26] Као такав он је у потпуности одговарао новом времену друштвене либерализације. Индикативно је да је епископ Јосиф управо у време избора Викентија Проданова за патријарха оптужен за сарадњу са непријатељском емиграцијом, па је конфиниран, што је умногоме помогло избор Викентија на трон.[27]

3. Држава и Црква у самоуправном социјализму

Већ после прокламоване демократизације друштва, 4. пленума 1951. као и 6.

[23] *Ibid*. 148.
[24] Бонџић 2005 : 310.
[25] Mihajlović 1991: 52.
[26] Живојиновић 1998: 169–170.
[27] Лоби 1997: 93.

конгреса одржаног 1952, заузет је и тактичнији однос према СПЦ. Партија више делује васпитно, превентивно и идеолошки, а ређе се упушта у бруталне обрачуне са свештеним лицима и Црквом. Поред тога што је однос однос према Цркви зависио и од унутрашњих и међународних кретања, приметне су биле разлике у третману Цркве и верника у појединим републикама. Српски „студенти-реакционари", који су почетком 50-их студирали у Љубљани, приметили су да су словеначке власти много толерантније поступале према Католичкој Цркви и верницима него у Србији, где су сви који су редовно ишли у цркву или славили славу били обележени или и кажњавани. Божић, Ускрс и Духови у Словенији прослављани су јавно и без подозрења, а неке трговине биле су чак пригодно окићене.[28] После интензивне репресије у првој декади успостављања и учвршћивања револуционарне власти, сасвим други пут софистицираног и рационалног притиска и надзора над Црквом формулисан је после великог заокрета почетком 50-их, отварања према свету и прокламовања демократизације.

Постепено се одустаје од „секташког" односа према Цркви и провејавају толерантнији тонови. „Секташки однос" према црквеним организацијама се огледао у недоследној примени прописа, заоштравању односа са верским заједницама и подели на атеисте и теисте, „једностраном гледању на манифестације верског живота", проглашавању целокупне црквене активности реакционарном, а религијске свести конзервативном, итд. Овакав приступ је узроковао, како се примећује, конфронтацију са Црквом и већим делом свештенства. Од краја 50-их такав однос је превазиђен, а све се више тежило прављењу разлика између верске делатности која је толерисана, па и материјално помагана, док се заузврат тражила политичка коректност и избегавање злоупотреба Цркве у политичке сврхе. Цркви се прилази са више такта и еластичности, појачавају се контакти са старешинама, подржава умеренија струја, а наступ према Цркви све мање излази из калупа закона и Устава. Томе је, између осталог, допринео значајан пад утицаја Цркве у друштву и степена отпора у црквеним редовима после интензивног деценијског политичког притиска и економског развлашћивања.

Свештенство сада није организовано прогањано, али је Црква контролисана и маргинализована. Посебно се реаговало на покушаје да Црква организованије наступи према јавности и друштву. Нови Закон о правима верских заједница допринео је, како су саме власти констатовале, да се отупи оштрица у политици најреакционарнијих делова клира. Постигнут је знатан напредак у односима између Цркве и државе, а посебно се констатује да СПЦ, и поред настојања „четничке емиграције и непријатељских кругова из иностранства", не предузима „ништа посебно". Примећује се да се односи поправљају, нема више неповољних изјава које се тичу земље и политике СКЈ. Посланица за 1957. била је, како се оцењује, „најбоља после рата", а у току исте године Синод се консултовао са Савезном комисијом за црквена и верска питања.[29] Посматрачи примећују како слаби

[28] Томић 2004: 143.

[29] Архив Југославије, Београд, 507, Централни комитет Савеза комуниста Југославије, Идеолошка комисија, VIII, II/9-(1–36) К30, *Информација о активностима црквених организација*, 5. мај 1958, 1–2. (АЈ, ЦК СКЈ).

анимозитет између СПЦ и Католичке цркве које се, нарочито од средине 60-их, притиснуте заједничком невољом све чешће одлучују на сарадњу и солидарност. Основна делатност цркава била је регулисана Уставом и законима. Почев од Устава ФНРЈ из 1946. па до Устава СФРЈ, Устава Србије и Устава покрајинâ из 1974, област је регулисана истоветно и садржи начело којим се формално гарантују слобода вероисповести, подизање верских објеката и верска настава, али се забрањује злоупотреба религије у политичке сврхе. Законом о правном положају верских заједница у Србији из 1977. ближе су одређени права и обавезе верских заједница, услови за обављање верских послова и друго.[30]

Партија је још од Другог светског рата настојала да изврши диференцијацију у Цркви и подржи снаге (најчешће свештеничка удружења) које су лојалне и спремне на сарадњу са комунистичким властима, и временом је у томе имала све већи успех. Ватикан је покренуо истрагу јер је на изборима у Југославији од 23. марта 1958. забележен приличан одзив католичког свештенства, па је то изазвало забринутост (нарочито у Словенији у љубљанској дијецези и деловима загребачке у Хрватској и сарајевске у Босни). Учесници на изборима били су многи бискупи, међу којима и заменик надбискупа у Загребу Јосип Лах, београдски надбискуп Фрањо Ујчић, мостарски Петар Чуле (тек што је амнестијом ослобођен затвора 1955), апостолски администратор у Ђакову Антон Акшамовић и други. На изборе су изашли и неки монаси југословенског колегијума у Риму. Гласање на „титоистичким" изборима оцењивало се као акт пристајања уз владину политику.[31]

У кругу Католичке Цркве деловао је још увек део изразито „реакционарног клера" ширећи националну мржњу и тезу о *запостављености Хрвата*. Примећено је да известан број свештеника злоупотребљава црквене обреде за непријатељску пропаганду, напада јавно грађански брак као конкубинат и неморал и слично. У току 1957. административно је кажњено око 580 католичких свештеника (25%), док се на издржавању казне налазило 52. Исте године административно је кажњено и 300 православних свештеника, док су се 52 налазила на издржавању казне. Сматрало се да на бескомпромиснији став Католичке Цркве утиче њена већа економска самосталност (приходи од преко 70 милиона динара годишње из иностранства, индивидуална помоћ свештенству и друго). Држава је у том тренутку помагала верске заједнице са 50 милиона динара дотација преко СИВ-а, док је око 5.000 свештеника и чланова породица обухваћено социјалним осигурањем преко верских удружења. Удружења званично нису призната, нарочито у Католичкој Цркви, али су толерисана. Са њима је сарађивано, нарочито у кругу православне цркве и исламске заједнице. Удружење католичких свештеника имало је 190 лица, од тога су 73 пензионисана и 19 суспендованих, док је у СПЦ било учлањено готово 85% свештеника, а код Исламског удружења скоро све хоџе.[32]

Партија је после Шестог конгреса одредила Статутом да је чланство у СКЈ

[30] АЈ, Председништво СФРЈ, 803, фасц. 656. 03–1978, *Стање и актуелни проблеми у односима између државе и верских заједница у СР Србији*, 21. новембар 1977, 3 (АЈ; Р СФРЈ).

[31] АЈ, СЦК СКЈ, Идеолошка комисија, VIII, II/9-(1–36) К30, *Информација о активностима црквених организација*, 5. мај 1958, 3–4.

[32] *Ibid*.

неспојиво са вршењем верских обреда и манифестација. Питање се почело заоштравати па је само до 1955. због религије искључено 2.823 комуниста, а током 1956. још 2.135 (2.052) нових. Од искључених до 1955. било је највише сељака – 1.327, радника 945, службеника 352, а осталих свега 199. Највише „религиозних" комуниста било је код Срба – 953, Хрвата 800 и Словенаца 722, а симболично осталих. У односу на укупан број становника убедљиво је ипак највећи удео Словенаца.[33] У односу на број становника натпросечно су кажњавани комунисти у Словенији и Босни и Херцеговини, посебно осетљивој на испољавање верских осећања будући да се радило о мешовитој етничкој и верској средини. Међу искљученим највећи број је примљен у СКЈ током 1949–1950, углавном млађих лица из руралних средина или сељака тек приспелих у град, који су се вратили из војске и пали под утицај родитеља. Понекад је било утицаја религиозних жена (сељачке девојке су често захтевале црквено венчање као већу сигурност). Често су људи искључивани из партије због присуствовања погребу на којем је службу вршио свештеник. Стога су у неким крајевима (нарочито БиХ и Словенији) вршени тајни верски обреди, пре свега код чиновника који су у партију ушли из каријеристичких побуда. Ради се најчешће о венчањима и крштењима (према непотпуним подацима у Словенији је током 1954–1957. било 350 тајних венчања и 280 крштења код чланова СКЈ) са доста ноћних миса и исповедања.[34] Критеријуми за искључење били су веома различити, често вођени „секташким разлозима", само због присуства погребу рођака и пријатеља не улазећи у суштину да ли се ради о опортунизму или о посебним околностима, при чему се превише вере поклањало органима УДБ-е. Закључено је да треба напустити секташки и ригидан став према Цркви и испољавању религиозности код становништва, али и показати више разумевања и такта за поједине партијске другове и околности под којим се затекну на верској манифестацији. Борбу је у новим условима требало водити више на идеолошком пољу (усмерену на омладину), а деловање Цркве требало је да прати и о томе извештава неко од функционера месних народних одбора.[35]

Непријатељске снаге у Цркви, како је оцењивано, нарочито су се активирале у значајним историјским тренуцима. Тако се примећује да су посебно у периоду до 21. седнице Председништва СКЈ и Писма друга Тита (октобар 1972) реакционарне и клерикалне снаге покушале да искористе *слабости у друштву и Савезу комуниста*. У делатности реакционарног клера видео се напад на политику *братства и јединства*, на „марксистичку усмереност образовања и васпитања, појачан притисак за подизање верских објеката, организовање разних ванрелигиозних активности" итд. У време либерализма и националне еуфорије посебно је запажена спрега између националистичких снага у Цркви, екстремних емиграната и непријатељских снага у земљи. Црква се окривљује, између осталог, за ширење пропаганде о *чврстој руци*, сужавању људских права и верских слобода. Током 1972. и 1973. спроведене су наводно синхронизоване акције СПЦ и Католичке Цркве, чија су саопштења и поруке јавности

[33] *Ibid*. 15–17.
[34] *Ibid*. 16.
[35] *Ibid*. 17–18.

имали циљ да укажу на тешке услове за живот и рад верских заједница у Југославији.[36]

У време активних припрема КЕБС-а у Београду 1977. поново су уочени знаци политичког иступања појединих делова црквене хијерархије и личности. У верској штампи забележено је неколико написа, који су заједно са осталим тенденцијама указивали властима на могућност злоупотребе положаја Југославије као домаћина. У том смислу посебно се наводе чланци двојице епископа Српске Православне Цркве у *Православљу* као и покушаји неких бискупа да искористе бискупску конференцију Католичке Цркве за упућивање петиције у којој би се директно КЕБС-у указало на сужавање верских слобода у СФРЈ. Примећена је и акција двојице западнонемачких *бораца за људска права* који су приликом боравка у Југославији послали велики број писама свештеним и другим лицима. У њима се, осим случаја М. Михајлова, као доказа за непоштовање људских права, узима и случај Саве Банковића, осуђеног свештеника из Бешке, који се у то време налазио на издржавању четворогодишње казне у КПД Сремска Митровица због непријатељске пропаганде. Свештеник Банковић се припремао да се, наводно, по изласку из затвора обрати непосредно учесницима КЕБС-а. Органи безбедности су, имајући у виду ове и друге акције, предузели мере да се сузи могућност деловања и утицај *екстремних елемената у цркви* или оних који би случајно или из необавештености могли да се укључе у евентуалну политичку кампању против Југославије, у време одржавања КЕБС-а. Ове мере су дале позитивне резултате.[37]

У циљу придобијања црквених кругова и њихове „диференцијације" пружала се знатна материјална помоћ за: обнову верских школа, манастира, цркава; издржавање централних органа; регулисање социјалног осигурања за свештенство (држава је плаћала 50% социјалног осигурања). Наводи се да је СПЦ од 1951. до 1977. обновила 220 цркава, 450 парохијских домова и 120 капела. Републичка заједница културе је издвојила 1974. – 12.360 динара, 1975. – 18.000, а у 1976. години око 20.000 динара за обнову манастира. Најзначајнији манастири: Студеница, Манасија, Раваница, Жича, Сопоћани комплетно су обрађени у конзерваторско-рестаураторском погледу и изграђени су приступни путеви. Знатна средства су додељена црквама и манастирима на Западу, у Мађарској, Румунији и манастиру Хиландару на Светој Гори. Власт је уочавала да се у СПЦ деценијама води борба између снага које се залажу да се СПЦ постави шире и еластичније у односу на самоуправни социјализам и на групе и појединце који настоје да унесу националистичку и антикомунистичку оријентацију.

Радикалнију линију, према једној анализи, још увек је следила мања група владика, чврсто повезаних на политичким основама. Због конзервативних схватања, групу подржава неколико владика који се од поменуте групе разликују својим понашањем у односу на државу будући да не предузимају конкретне акције које би се негативно одразиле на однос између друштвене заједнице и СПЦ. У СПЦ се налазио и известан број теолога који су докторирали на факултету у Атини и били доценти на

[36] АЈ, Председништво СФРЈ, 803, фасц. 656, 03–1978, *Стање и актуелни проблеми у односима између државе и верских заједница у СР Србији*, 21. новембар 1977.

[37] *Ibid*. 3.

Богословском факултету у Београду (Амфилохије Радовић, Артемије Радосављевић, Атанасије Јевтић и Иринеј Буловић). Власт је забрињавало што претендују да буду бирани за епископе, а изразито су „непријатељски оријентисани и истичу се најконзервативнијим идејама као и искључивошћу према другим конфесијама као и нетолерантним ставовима према атеизму и атеистима". С обзиром на упорност и наметљивост у освајању позиција у Цркви, посебно на Теолошком факултету, група је захтевала посебну анализу. Следбеници Николаја Велимировића у СПЦ, како је уочавано, имају подршку „једног броја интелектуалаца и остатака развлашћене буржоазије", непријатељске емиграције и разних „реакционарних центара Европе и САД". У самој Цркви, реакционарну групу подржавали су богомољачки покрет и добар број монаха по манастирима. Политичка емиграција је настојала да искористи братство манастира Хиландара за борбу против социјалистичке Југославије. „Вешто су коришћене тешкоће са којима се сусретао Хиландар, нарочито у материјалном погледу, давањем помоћи и увлачењем у одборе таквих личности, као што је Томислав Карађорђевић. Ипак у овом тренутку може се оценити да је већина у братству за чвршће везе са Патријаршијом СПЦ и друштвеним факторима наше земље, а нарочито са институцијама науке, културе и заштите."[38] Прибегавало се и другим мерама, па се крајем 70-их процењивало да би издавање монографије о Хиландару, уз помоћ државе, помогло бољим односима са братством. Примећено је да је однос са братством Хиландара био у сталном успону јер су званичне делегације из Србије више пута посетиле Хиландар. Држава се 1977. ангажовала да, у циљу побољшања односа, патријарх Герман посети Хиландар „где није отишао 15 година", и у акцији да се успоставе бољи односи са грчком државом и Црквом око заштите и обнове Хиландара, па је у ту сврху грчки архиепископ Серафим примљен у СИВ-у и Извршном већу Скупштине Србије.[39]

Конзервативне идеје Николаја Велимировића и Јустина Поповића, како је констатовано, немају утицај на већину свештеника и верника СПЦ. Отворен отпор и неслагање са овом групом највише су се испољавали у написима *Весника*, листа Удружења православних свештеника. Снаге заједно са патријархом Германом и „позитивнијим владикама" залажу се за деловање СПЦ превасходно као црквене организације која се бави искључиво верским пословима и обредима. Патријарх и део владика СПЦ „увидели су штетност деловања екстремистичке групе покушавајући да спрече да се за владике кандидују припадници тзв. екстремне струје у СПЦ". Позиције умерене струје у СПЦ биле су тада јаче. Крајем 70-их упражњене су епархије у Загребу, Мостару, Крагујевцу, Зајечару, Врању и источноамеричка епархија, будући да је Сава Вуковић дошао за шумадијског владику у Крагујевац. Ипак, кандидати „екстремне струје теолога" нису успели да се уврсте у ред званичних кандидата на Сабору.[40]

Борба против клерикализма и клерофашизма представљала је континуиран напор за сузбијање утицаја Цркве на државу и јавно мњење. Активност клерикализма се, према званичним оценама, огледала у покушајима формирања организација

[38] *Ibid*. 13–14.
[39] *Ibid*.
[40] *Ibid.* 3.

паралелних онима које је оснивала држава „и које су израсле из самоуправне базе нашег друштва на хуманитарним, социјално стратегијским, васпитним и другим подручјима". Друштвена активност Цркве и свештенства видела се, пре свега, у оквирима Социјалистичког савеза и легалним свештеничким удружењима.[41] Иако је утицај Цркве до почетка 50-их битно смањен, највећи део клера није напустио „класно-непријатељски однос према социјализму". Окосницу конзервативних снага у Цркви чинили су поједини високи поглавари (епископи и бискупи) и организатори лаичких организација, чија се активност од средине 60-их све више осећа (попут Пакс Романа, Огнишчари итд.). Служба безбедности је и даље видела Цркву као расадник конзервативних, назадних идеја, распиривача национализма, критичара самоуправљања и социјализма. Уочавало се, међутим, да су црквене структуре прилично слаба опозиција *дезорганизована и сукобљена* (нарочито СПЦ), али је служила као логистичка подршка за акције *осталих непријатељских структура*.[42] Реакционарни део клера је, према оценама власти, настојао да се представи као заштитник нације и наметне социјалистичкој заједници кроз утицај на васпитање младих. Верска штампа се обилато користила у те сврхе, али је ретко позивала на отпор политици СКЈ. Извештаји СДБ 70-их констатују појачану градњу верских објеката у сарадњи са иностраним верским и емигрантским организацијама. Посебна опасност виђена је у деловању цркава са центрима ван СФРЈ, што је отварало могућност за рад страних обавештајних служби и непријатељских емигрантских организација.[43]

4. Прогони свештеника СПЦ у доба самоуправног социјализма

И поред прокламовања либералније политике, будући да су се у Цркви јављали дисонантни тонови, свештеници и великодостојници који би се усудили да јавно иступе против владајућег система и партије неретко су оштро санкционисани. Судски процеси су организовани да би се дисциплиновали непослушни свештеници, а интензитет и број осуђених је опадао како се одустајало од „секташког односа" према Цркви и пропорционално опадању степена отпора у црквеним редовима јачало умереније крило склоније нагодбама са државом. Током 50-их, у ФНРЈ највише је кривично осуђених свештеника било 1952. године – 31: 19 католичких и по 6 православних и муслиманских (рекордна је 1949. са 55). Од 1945. до 1955. у БиХ су осуђена 124 католичка свештеника, 32 православна и 2 протестанта. У првих осам година после рата у БиХ је осуђено 48 православних свештеника, међу којима епископ Варнава Настић, а од 1953. до 1961. осуђена су деветорица. У затворима Југославије се 1954. налазило 19 православних свештеника, док је крајем 1953. помиловано 5. Од 1952. до 1955. по закону о прекршајима, кажњено је 386 свештеника, православних 79. Крајем 1957. у затворима Југославије казну је издржавало 10 православних свештеника, исте године административно је кажњено 300, а кривично гоњено 8. Током 1959. кривично је гоњено

[41] АЈ, Председништво СФРЈ, 803, фасц. 37, 46. седница, 8. јул 1976, Неке карактеристике друштвено-политичког развоја и односа, 1–15.

[42] АЈ, Савезно извршно веће, 130, 558, *Анализа оспособљености и ефикасности органа унутрашњих послова*, ССУП март 1970, 82 (СИВ).

[43] АЈ, Председништво СФРЈ, 803, фасц. 45, 74. седница, *Специјални рат против СФРЈ*, 23. април 1977, 38.

само 19 свештеника СПЦ, док је 1960. осуђено толико свештеника свих цркава. У две године 1959–1960. осуђено је само 30 католичких свештеника, а административно кажњено 79. Проценат кажњаваних свештеника РКЦ, која је предњачила у отпору властима, опао је тако са 25% (1953) на свега 3%.[44] Код исламске заједнице се примећује исти тренд, па је током 1957. осуђен само један имам, са издржавања казне је пуштено њих 10, а на робији се налазило још десетак. Од 1945. до 1953. осуђено је 107 муслиманских имама и хоџа, а у времену 1957–1960. свега два.[45]

И даље је било спорадичног притиска и тортуре према свештеним лицима, али је то далеко од примера виђених до почетка 50-их. Током 1955. осуђени су и послати на Голи оток парох београдски Андреја Арсић, свештеник Живојин Трајковић из Шилова код Гњилана и Србољуб Булић из Жичке епархије. Године 1956. у затвору су се нашли јеромонах Фотије Јосифовић, администратор парохије у Банатској Суботици, јереј Милорад Поповић, парох кобишнички у Тимочкој епархији, и многи други.[46] На прогоне се жалио игуман манастира Високих Дечана Макарије (1959), а епископ нишки Јован на представнике власти и просветне раднике из његове епархије који одвраћају вернике од вршења верских обреда и застрашују ђаке да не похађају веронауку.[47]

Арсеније Брадваревић је други епископ СПЦ уопште осуђен после 1945. године. Као кандидат за патријарха 1950. после смрти Гаврила Дожића, добио је осам гласова мање од Викентија Проданова. Четири године касније је оптужен за стварање групе ради „насилног обарања власти радног народа у ФНРЈ", клеветање високих државних функционера, излагање порузи и повреду угледа највиших представника власти и изазивање националне и верске мржње. Процес је отворен после владикиног извештаја Светом архијерејском синоду и Ј. Б. Титу у којем је тврдио да су његови свештеници Марко Кусовац, Лука Вујаш, Михаило Газивода и Лука Почек невино осуђени и да су им изнуђена признања. Владика је, наводно, у својим изјавама тврдио за Тита да је *Пољак и диктатор*, те би „волео да Руси нападну јер би онда дошло до америчке интервенције, помоћи антијугословенских кругова и политичке емиграције", као и да је и Католичка Црква крива за геноцид над Србима у НДХ. На суђењу су се као сведоци појавила тројица православних свештеника. Владика је био под оперативном обрадом УДБ-е, у чијим се извештајима каже: „учинили смо да се путем агентуре око епископа дође до основних података у вези са Сабором, о томе какве све кораке намеравају да предузму са Сабором како би благовремено могли одлучити о потребним мерама... Чинили смо све да га на овогодишњем Сабору наведемо на повлачење, пензионисање и уклањање... Јак притисак на Арсенија требало је да истовремено значи и притисак на остале кроз његов случај. Осим притиска које је на њега вршила верска комисија, изведен је и читав низ агентурнооперативних мера... Материјала о њему било је доста с обзиром на судски процес четворици свештеника, службеника његове митрополије, које смо присилили

[44] У Загребу је 19–20. јануара 1960. вођен велики судски процес против 16 лица оптужених за заверу против државе и друштвеног уређења, на челу са фрањевцем Рудијем Јерком (организација „Велебит"). Прва тројица су осуђена на казне од 8 до 15 година, а остали од 10 месеци до 4 године. Радић 1995: 440–443.

[45] Радић 1995: 602–603.

[46] Јовић 2002.

[47] Радић 1995: 23.

да га снажно терете".[48] Примећује се даље да је, по доласку с Цетиња, где је био доста поколебан, у Београду прихваћен и подржан од дела *реакционарног епископата* и непријатељски расположених адвоката. Допис показује да су прави мотив за осуду митрополита Арсенија биле његове политичке изјаве и још више негативан став према свештеничким удружењима и њиховом формирању у оквирима нових републичких граница. Оптуживан је у дојавама доушника да се међу реакционарним свештенством сматра *борцем за слободу вере и цркве*, али и *политичку слободу*, а против друштвеног поретка у земљи. Наводи се како без њега свештенство не може да се озбиљније супротстави утицајима државе, нарочито у вези с питањем Цркве у Македонији и правилима удружења. Митрополит Арсеније је, наводи се, најдрскије вређао државно руководство речима: „Све је уперено против српског народа, ја сам се надао да ће Американци да нам помогну, али нама дође душа у нос".[49] Сер Малет, енглески амбасадор, изражавао се о њему као човеку импозантне појаве и храброг држања. Поред протеста гибралтарског бискупа, Форин офис је процењивао да у време решавања питања Трста не треба иритирати Југославију око тога. По југословенском обичају „корак напред два корака назад", како се сматрало, доћи ће до амнестије или ублажавања казне у другом степену. Владика се на суду доста храбро држао понављајући инкриминације за које га је тужилац теретио и додајући: „Не требају вам сведоци. Ево ја ћу пред судом да поновим цео текст и још додајем да је Свети Сава први српски научни и културни радник, и ако преживим робију послаћу протесте преко свих научних центара у свету".[50]

Осуђен је, у 71. години, 29. јула 1954. пред ОКС на Цетињу у првом степену на драстичну казну од 11 година и 6 месеци затвора. Захваљујући вештој одбрани адвоката Николе Радовића (и стручној помоћи др Т. Живановића, доајена кривичноправне науке), али више да би се удовољило страној јавности, у другом степену Врховни суд Црне Горе казну је преиначио на 5 година и 6 месеци. Робијао је у которском затвору, где је оболео од астме, па је пребачен у кућни притвор у манастир Озрен. Митрополит Арсеније је ослобођен већ 1956. као болестан после лечења у београдској болници под условом да живи у манастиру Ваведењу (уз забрану повратка у Црну Гору), где је и преминуо 10. децембра 1963. године.[51] Овај случај изазвао је велику пажњу у светској јавности. О њему су писали лондонски дневник *Тајмс*, агенција *Pojmepc* и други, што је несумњиво утицало да се казна и поступак ублаже.[52]

Од почетка 60-их све је мање кривичног прогона свештеника. Ишло се више на прекршајно кажњавање, а у редовима Цркве све је мање било неподобних свештеника док је отпор Цркве слабио. Прекршајног и административног кажњавања свештеника најчешће до 60 дана затвора било је на стотине случајева годишње. Средином 1961. пред ОКС Приштина осуђени су К. Халими, етнолог А. Али, Р. Хоџа и Т. Мустафа,

48 Радић 1995: 38–54; Јовић 2002: 20, 78, 115, 119, 152.

49 Јовић 2002: 121.

50 Радић 2002, 119–123.

51 Блажо Јовановић, један од високих функционера црногорских комуниста, јавно је изјавио да „Арсеније, не само и да се неће вратити у Црну Гору као митрополит, него док је он жив, неће ни као туриста, у авиону прелетети". Радић 2002: 121.

52 Марковић 1997: 185; Ињац 2007: 254.

шеих старешина дервишке секте Сади из Гњилана, под оптужбом да припадају организацији за насилно отцепљење Косова од Србије. Међу ређим примерима оштријег кривичног гоњења издвајамо осуду Димитрија Јакшића, пароха из Инђије, на 4 и по године почетком 60-их и поновљени прогон Саве Банковића, који је као парох у Бешки 1973. осуђен на 4 година робије (обојица) „због непријатељске пропаганде". Владика жички Василије, већ осуђиван раније више пута и на вишегодишњу робију, кажњен је поново пред ОКС Г. Милановац, прекршајно заједно са свештеницима Тихомиром Величковићем и Радишом Драшковићем, казном од 30 дана затвора (које је и издржао у краљевачком затвору) зато што је октобра 1972. у време сеоског вашара у селу Брежани критиковао народну власт и руководиоце и за државну химну предлагао *Боже, ūправде*.[53] Игуманија манастира Јовање Екатарина ухапшена је 1979. само зато што је манастирска писаћа машина наводно послужила за штампање антикомунистичких летака оптуженом В. Стегњајићу из Чачка. Драган Степковић, студент Богословског факултета СПЦ, због дискусије о верским слободама у војсци 1983. осуђен је на 2 и по године затвора. У Босни, где је прогон свештеника био ригиднији и дужи, почетком 80-их гоњени су: јереј Саво Јовић, парох обудовачки осуђен на 5 година, Нељо Јањић, парох из Борика осуђен на 4 и по године. Они су страдали у „симетрији" са двојицом хоџа и двојицом католичких свештеника под оптужбом за тзв. клерофашизам, непосредно после Титове смрти.[54] Према писању Саве Јовића, осетљивост СДБ на клерикализам у републици је била таква да је 3.000–4.000 полицајаца и доушника било ангажовано на праћењу свештенства различитих конфесија, а прогон је ишао по строгом верско-националном кључу.[55] Свештеници су највише прекршајно и кривично гоњени због непријатељске пропаганде (чл. 133) или распиривања верске и међунационалне мржње (чл. 134 КЗ, 1977).

5. Страдање свештеника Саве Банковића

Прота Сава Банковић је човек са биографијом и страдањем правог раног хришћанина. Представља својеврсну парадигму страдања свих слободољубивих и христољубивих људи под комунистичком диктатуром. Један је од људи са најдужим затворским стажом у историји Србије. Велики мученик и страдалник, био је упорни и бескомпромисни борац за хришћанске и слободарске идеје. Родом је из околине Крагујевца, као девето дете Живојина и Станиславе из села Бањковца. Пореклом је породица из Црне Горе, од Спужа код Никшића, досељена у време Милоша Обреновића. Сава је рођен 5/18. фебруара 1905. године. Основну школу и гимназију је завршио у Крагујевцу. Богословију је похађао у Битољу, а Теолошки факултет у Београду. Војску је служио у Крагујевцу током 1928. године. Рукоположен је најпре у ђакона у Чачку 1929, а потом премештен за пароха у Горњи Милановац (1935). Пред сам рат је премештен са службом у село Мозгово код Алексинца (1939). Маја 1940. постао је катихета и професор гимназије у Алексинцу, где га затичу почетак Другог

[53] Даниловић 1993: 199–200.
[54] Јовић 2002: 172–239.
[55] Радић 1995: 602–603; Јовић 2002: 232.

светског рата и окупација. Током рата идеолошки је био на страни националног покрета отпора, учествујући у пропаганди против револуционарних снага. Ученицима је проповедао да не срљају у шуму и не провоцирају грађански рат и немачке одмазде. Као омиљени професор гимназије у Алексинцу и околини био је сметња комунистичкој пропаганди па га Озренски партизански одред већ у јесен 1941. осуђује на смрт стрељањем. Стављен је на списак под број 3, врло високо на лествици приоритета за ликвидацију. (Први на листи, срески начелник Крум Оташевић, убијен је већ 16. августа 1941, а други, бивши школски надзорник Раша Савић, током 1944. године). Као професор, Банковић је међу гимназијалцима ширио антикомунистичке идеје и одржавао тесне везе са Југословенском војском у отаџбини. Отац Живојин страдао је у Крагујевцу од стране нацистичког окупатора октобра 1941, а брат као активни официр југословенске војске преминуо је у немачком заробљеништву у Нирнбергу. Сава Банковић је током 1942. премештен из Алексинца на место професора у Врњачку Бању, где је 1941. отворена осморазредна гимназија због великог броја избеглица из Македоније, Војводине и НДХ. На месту професора гимназије остаје све до краја рата и победе револуционарних снага. Комунистичка власт је професору Банковићу најпре забранила приступ Гимназији, а затим га је 6. децембра 1944. и ухапсила. Ту почиње дуга и тешка историја његових мука и прогона.[56]

6. Прво хапшење и робија

Банковића је најпре ухапсила Озна у Врњачкој Бањи и брзо је спроведен у Алексинац (21. децембра 1944). После краћег боравка у затвору Озне у Алексинцу спроведен је у нишки затвор 20. јануара 1945. године. У Нишу, као и раније у Алексинцу, скоро свакодневно је присуствовао прозивкама и одвођењу људи у смрт без суда. И сâм је био предвиђен за стрељање. Међутим, није му било суђено. Почетком фебруара 1945. стигла је наредба из врха Озне да се прекину стрељања и почне са суђењима. Осуђен је на смрт стрељањем од Војног суда у Нишу 3. маја 1945. (на Велики петак!), а потом је, 21. маја 1945, казна ублажена на максималну казну затвора од 15 година уз десет година губитка грађанских и политичких права. У својој голготи прошао је све затворе у Србији. Првог јуна спроведен је у Казнени завод Забела код Пожаревца, 19. августа 1945. у затвор у Нишу, а затворску одисеју завршио је 15. децембра 1945, годину дана од лишавања слободе, у Сремској Митровици. Ту је казну служио под најстрожим режимом, често под казнама тортуром и у самицама јер се није хтео покорити затворским властима, држећи се хришћанских канона. Више од десет година провео је по самицама друге и треће зграде и преко шест година лежао на бетону без кревета. Живео је, као и остали политички осуђеници, на 200 грама проје и „мутне и прљаве вруће воде" – осуђеничке казнене хране. Глад, психофизичка тортура и зима нису га омеле да и на робији настави да исповеда хришћанске и демократске идеје, о чему сведочи и његов подебели затворски досије. Држао се православних вредности али и људских принципа, и није поклекао пред уценама и

[56] Више и детаљније о страдању проте Саве Банковића у његовој аутобиографској књизи *У предворју пакла* (Београд: Катена мунди, 2018).

батинама све до краја казне. На робији је био са многим познатим личностима из предратног живота о којима пише у затворским мемоарима (Драгољуб Јовановић, Ђура Ђуровић, Стеван Мољевић, Лазица Марковић, Коста Кумануди, Влада Илић, Теокаровићи...). Пуштен је из затвора тачно 15 година после хапшења, дакле без дана амнестије, иако су многи добили помиловање који су тужени и за тешке ратне злочине. Све је стоички подносио попут оних великих хришћанских мученика из првих векова хришћанства.

7. *Својима дођох своји ме не ūримише*

Излазак из затвора Банковићу није донео истинску слободу. Синови Филип и Момчило и ћерка Милка били су већ одрасли а супруга Зорка притиснута годинама. Како Сава каже на једном месту, оставио је младу девојку са малом децом, а сачекала га је жена *већ седе косе и разорених нерава* са момцима који су већ одрасли. По издржаној казни обратио се најпре администратору своје Жичке епархије епископу Герману за пријем у службу. Иако је полагао велике наде, јер су били дугогодишњи познаници и пријатељи, добио је негативан одговор. И у многим другим епархијама за њега није било места. Живело се само од оскудне супругине плате хотелске куварице у Врњачкој Бањи од 17.000 динара. После обијања многих прагова примљен је у епархију епископа далматинског Стефана Боце за пароха у Шибенику. Међутим, месне политичке власти су учиниле оштар протест па је отац Сава, тек што је стигао у Шибеник, морао да га напусти. Вратио се у Београд 17. маја 1960. покушавајући изнова да добије подршку врха црквених власти и било какву службу, али без успеха. По његовим речима, већина црквених великодостојника није хтела проблеме с властима због њега јер је осуђиван као антикомуниста и осведочени противник режима. Када је већ изгубио сваку наду, у службу га је примио епископ сремски Макарије. Овај владика је остао доследан и поред огромних притисака комунистичких власти и истрајао у својој одлуци да га прими у службу. Тако је Банковић парохијску дужност у Добринцима и Краљевцима најзад примио почетком октобра 1960. године. Парохија је била запуштена, а црква прилично компромитована радом свештеника који нису били на висини позива. Прота Банковић је успео у релативно кратком времену да као парох задобије поверење мештана и да подигне углед Цркви. Међутим, његови ставови о властима одвели су га у притвор већ јуна 1963. године. Наиме, неко од мештана га је пријавио за увреду Ј. Б. Тита и других руководилаца, па је окривљен по члану 174 за вређање државних руководилаца и убрзо је лишен слободе. Баш у време посете индонежанског председника Сукарна Југославији држан је у месном затвору Удбе двадесет један дан и без икаквог објашњења пуштен је кући, о чему су обавештени Свети синод и епископ Макарије. По изласку из затвора није обазирао на упозорења, иако је тешком муком дошао до ухлебљења. Дружио се и обилазио Варнаву Настића, непоћудног епископа којег су 1948. на 11 година затвора осудиле комунистичке власти због непријатељске пропаганде. Варнава је служио казну у Зеници, где је мучен и понижаван на најгоре начине. Пред смрт је дошао у манастир Крушедол па Беочин, где су га увек чувала два-три милиционара и на њега је увек мотрило мотрило неколико агента Удбе. Ипак, отац Сава је епископа Варнаву до пред смрт редовно посећивао.

8. Поновна робија

Током седамдесетих, у време реафирмације „чврсте руке“ у комунистичкој партији, наново је суђено људима који су имали дечије робије иза себе – звучним именима послератног затворског живота попут Ђуре Ђуровића, Славољуба Врањешевића па и свештенику Сави Банковићу како би се послала порука јавности, а не зато што су ти остарели људи могли бити нека озбиљна претња друштвеном систему. По трећи пут, отац Сава је ухапшен током јуна 1973, а овај пут и осуђен 20. новембра исте године. Као парох у Бешки, где је именован на нову дужност 1965, према оптужници наставио је са *непријатељским радом*. Наиме, његова кривица је била што је писао летопис и ширио непријатељску пропаганду о злочинима комунистичког режима. У пресуди Оружног суда у Сремској Митровици пише да је у летопису, наводећи да се у селу налази списак имена 287 жртава палих у Другом светском рату, поменуо да ту *нису уписане и бројне жртве комунистичког режима*. На више места режим је означио безбожничким и злочиначким. Такође се инкриминишу његови описи моралног посрнућа мештана (неморал и бескрупулозност) као и величање епископа Варнаве Настића. Посебно се наводи да је примио и разделио три примерка књиге *Бешка* од избеглог фолксдојчера Петера Ланга, у којој су описани злочини у Бешки после рата. Избегли Немац, учитељ који је живео у Немачкој, написао је књигу о Бешки у којој су пре рата трећину чинили Немци, па је у три примерка послао Српској Православној Црквеној општини. Један примерак је Банковић дао месној заједници, други је оставио архиву Црквене општине, а трећи је дао наставници на читање, која је знала немачки, а Банковић није. Он није познавао аутора књиге, нити је с њим икад контактирао, али је оптужен да је вршио *немачку пропаганду*. Такође, на једној сахрани је у беседи наводно рекао о покојнику: „нисси дозволио себи да крадеш као што краду наши руководиоци и зато одлазиш чисте душе“. Током припреме процеса у целу хајку укључени су режимски медији и новинари (*Сремске новине*, *Политика*...) као и локални партијски органи, утркујући се ко ће више оцрнити свештеника. Лагали су да је неморалан, корумпиран, склон женама, да је у служби неодговоран итд.: „Због непријатељске пропаганде, синоћ је ухапшен Сава Банковић, православни свештеник из сремске Бешке. Користећи Летопис православне цркве села Добринци, где је радио 6 година, он је изнео много тешких клевета на рачун овог друштва и грубо напао морал мештана Добрињаца“, извештавали су *Политика* и *Сремске новине* тих дана. Тако је Банковић по други пут осуђен, овај пут због непријатељске пропаганде (чл. 118 КЗ) на 6 година затвора. Кажњен је што је *злоупотребио веру и цркву у политичке сврхе*, због поседовања књига и писања летописа са *непријатељском пропагандом* и због сарадње са *непријатељском политичком емиграцијом*. Врховни суд Војводине је у другом степену ублажио казну на 4 године. Тако се свештеник Сава Банковић по други пут нашао у Сремској Митровици. Сада су услови били нешто бољи, али је и даље био обичај да се политички осуђеници третирају строже него криминалци и да казну служе заједно. Против тог статуса, као и за друга затворска права, организовано је неколико штрајкова глађу од стране политичких осуђеника. Међу првима у том протесту били су Сава Банковић и дисидент Михајло Михајлов. Писане су многе петиције, а за

проблеме политичких осуђеника су се заинтересовале и међународне организације за заштиту људских права (Амнести интернешенел). О њему су писли и давали подршку утицајни католички часописи попут *Гласа Концила* као и амерички *Њујорк тајмс* (22. децембар 1975). У другом, такође подебелом, затворском картону пише да је издржао брз хране и воде током децембра–јануара 1975–1976. више од две недеље, као и да је до краја остао идеолошки непоправљив и један од главних коловођа затворске побуне. Њега је током процеса, па и касније, заступао адвокат Јован Баровић који је и сам трагично настрадао почетком 1979. године. Други адвокат, Рајко Даниловић, наводи његов случај као један од најконтроверзнијих када је у питању деликт *непријатељске пропаганде* у СФРЈ. Оптужен је да је као парох у селима Добринци и Краљевица код Руме написао летопис обе цркве, па је суд нашао да су ти летописи садржали непријатељску пропаганду. И другу казну је издржао до краја – у затвору је био од 21. јуна 1973. до 20. јуна 1977, свеукупно 19 година, што га убраја у ред политичких затвореника са најдужим стажом. Пред конференцију КЕБС-а у Београду у јесен 1977. био је надзиран и ограничавано му је кретање јер су се власти плашиле инцидената и нарушавања угледа земље „либералног комунизма". Новинар Владимир Марковић (и сâм осуђен годину дана касније) позивао је страну и домаћу јавност циркуларним писмом *Апел за подршку и помоћ против Банковићу*, указујући на његов тежак социјални положај, агитујући код државних и црквених власти (Савез православног свештенства), али није уродило плодом. Црквени званичници су и даље процењивали да његов случај може бити штетан по Цркву.

9. Сава Банковић на слободи

Након изласка на слободу Сава Банковић је све време надзиран, шиканиран, остављен без посла и пензије, без пасоша, а месне политичке организације су спречиле његов повратак у Бешку, као пароха. Дуго је живео са супругом као изгнаник у манастиру Новој Раваници (Врдник) на Фрушкој гори. Овде, у манастирском миру, после готово четири деценије шиканирања доживео је дубоку старост. Овде је написао и своје затворске мемоаре *У предворју пакла* (прво издање 1991) и још неке рукописе, попут романа *Грешне душе* (1968). Дело *У предворју пакла*, у којем је описао своја дводеценијска тамновања и патње, спада у сâм врх затворске прозе. Роман *Грешне душе* је оригинално литерарно дело у којем је кроз петнаест људских судбина приповедачким и лаким стилом проговорио о људској природи, греху и патњи. За прво дело предговор је написао књижевник Антоније Ђурић а за друго Свети Јустин Поповић. Сава Банковић је преминуо 16. јануара 1997. године. Сахрањен је у Вољавчи, манастиру код Тополе, а опело је служио владика Амфилохије Радовић. Рехабилитован је на захтев породице (синова Филипа и Момчила и ћерке Милке) решењем Окружног суда у Сремској Митровици 8. децембра 2008. године. О његовом животу је Оливера Јелкић из Сремске Митровице објавила књигу, а Михаило Шашкевцу је постхумно приредио његов животопис и приредио неке документе о његовом страдању у књизи *Мучеништво Саве Банковића* (2008).

Необјављена архивска грађа:
Архив Југославије, Београд, Председништво СФРЈ, 803.
Архив Југославије, Београд, ЦК СКЈ, 507.
Архив Југославије, Београд, Савезно извршно веће, 130.

Објављени извори:
Банковић, С. *У предворју пакла*, Београд: Катена мунди, 2018.

Литература:
Бонцић, Д. *Београдски универзитет 1944–1952*, Београд: Институт за савремену историју 2005.
Даниловић, Р. *Употреба непријатеља*, Ваљево, 1993.
Живојиновић, Д. *Српска православна црква 1944–1950*, Београд, 1998.
Ињац, О. *Великани адвокатске одбране*, Београд: Службени гласник 2007.
Јовић, С. *Утамничена црква*, Београд: БГ Штампа, 2002 .
Коштуница, В. Чавошки К. *Страначки плурализам или монизам*, Београд: Привредно правни приручник, 1990.
Лоби, М. *Тајне службе Србије*, I, II, III, Београд, 2006.
Марковић, П. *Београд између истока и запада*, Београд: Службени лист, 1995.
Михајловић Михиз, Б. *Аутобиографија о другима*, Београд: БИГЗ 1991.
Пањепа, Ј. *Црвени хоризонти*, Београд: БИГЗ, 1990.
Петрановић, Б. *Седнице Политбироа ЦК КПЈ*, Београд: Архив Југославије 1997.
Радић, Р. *Вером против вере, држава и верске заједнице у Србији 1945–1953*, Београд: ИНИС, 1995.
Рајић, М. *Српски пакао у комунистичкој Југославиији*, Београд, 1991.
Слијепчевић, Ђ. *Историја Српске православне цркве*, III, Београд, 1991.
Томић, Д. *Црвено сунце у зениту*, I, Београд, 2004.
Цветковић, С. *Између српа и чекића – репресија у Србији 1944–1953*, Београд: Институт за савремену историју, 2006.
Цветковић, С. *Отпор комунистичком режиму у Србији 1945–1991*, Београд: Катена мунди, 2021.

SRĐAN CVETKOVIĆ
Institute for Contemporary History
Belgrade

THE SUFFERING OF THE CHURCH AND PRIESTS UNDER THE COMMUNIST REGIME IN SERBIA WITH A SPECIAL REFERENCE TO THE FATE OF THE PRIEST SAVA BANKOVIC

Summary

In the period immediately after the Second World War, the pressure on the Church and the clergy by the communist authorities took different forms. It was light and of variable intensity. It took place primarily through the economic development and financial dependence on the state, the reduction of culture secular influence, the establishment of pro-regime clerical associations, through which the party tried to influence the election of the patriarch and the policy of the church. It also tried to cause a split within the SOC (Serbian Orthodox Church) through the creation of the Macedonian Church and by raising the question of our anti-state behaviour of the clergy in emigration. The SSC (State Security Service) controlled the complete activity and movement of the episcopate through its agency. Unlike the Catholic Church, the SOC represented not only the religious but also the national institution, without a wider international background, divided from the inside. Therefore, the measures and pressures of the revolutionary authorities particularly affected it. In this way, the SOC, without greater strength and the ability to resist, was gradually but successfully removed from the public life and pushed towards social margins.

The particularly important pressure was in the form of various kinds of psychological and physical torture and repression of the unfit clergy and bishops. First, through the physical liquidation of several hundreds of priests of the Serbian Orthodox Church and then through the court proceedings against the unfit priests and bishops (Varnava Nastic, Irinej Ciric, Arsenije Bradvarevic, etc.), the clergy and believers were systematically intimidated. The paradigm of the cooperation of the priests under the communist regime is the suffering of the priest Sava Bankovic, a man who, because of his faith, freedom and incorruptibility, was first seen to be shot by the secret police, then sentenced to death and at the last minute pardoned to spend almost two decades in communist prisons on two occasions. He wrote the magnificent and timeless work about that suffering, as well as about the executions and prisons in the vestibule of hell, with which, as he says, he lit a candle for thousands of unburied people.

Keywords: Serbia, communism, Church, clergy, Sava Bankovic, resistance and repression.


ЦИИ • ФФУНС
MMXV

НИКОЛА ОЖЕГОВИЋ
Универзитет у Бањој Луци
Филозофски факултет
nikola.ozegovic@ff.unibl.org

УДК: *271.222(497.6 Banja Luka)"1961/1991"*

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА НА ПОДРУЧЈУ БАЊАЛУКЕ ОД 1961. ДО 1991. ГОДИНЕ

Сажетак: Рад се бави животом Српске Православне Цркве у највећем граду Босанске Крајине и центру Епархије бањалучке током три посљедње деценије СФР Југославије. То вријеме обухвата службу двојице архијереја, др Андреја (Фрушића) и Јефрема (Милутиновића). Приказани су сви аспекти црквеног живота: однос власти према Цркви и религији, стање религиозности, градитељска дјелатност, екуменски односи са Римокатоличком Црквом и обнова црквене и националне свијести код Срба посљедњих година југословенске државе. Рад је писан на основу необјављене архивске грађе из Архива Републике Српске и Архиве Градске управе Града Бањалуке, објављених извора, штампе, мемоара и одговарајуће литературе.

Кључне ријечи: Бањалука, Епархија бањалучка, епископ Андреј (Фрушић), епископ Јефрем (Милутиновић), бискуп Алфред Пихлер, Црква, Савез комуниста Југославије, религиозност

Срби православне вјероисповијести на подручју Босанске Крајине доживјели су незапамћен геноцид у вријеме Независне Државе Хрватске. Симбол тог страдања остало је свирепо убиство епископа бањалучког Платона (Јовановића). Нове, комунистичке власти показале су свој однос према Српској Православној Цркви тако што су на мјесту порушеног Саборног храма, у срцу Бањалуке, подигле неугледан споменик палим борцима, не допуштајући тако обнову најугледније крајишке православне цркве.[1] Бањалучкој Црквеној општини након рата одузете су све некретнине.[2] Све до 1953. године, власт је вршила репресију над јерархијом Епархије бањалучке, укључујући прогон епископа Василија (Костића).[3] Срби су, у разматраном периоду, чинили апсолутну већину Бањалучана, уз висок проценат Југословена (1981. чак 17,1%). Срби су 1971. чинили 58,1% од 158.736, 1981. 50,8% од 183.618 а 1991. 54,8% од 195.139 становника општине.[4]

---

1 Шуњур 2016: 342–343.
2 Радујковић 2019: 71.
3 Шуњур 2016: 476–480.
4 *Statistički godišnjak Bosne i Hercegovine 1972*: 292–295; *Statistički godišnjak Bosne i Hercegovine 1986:* 384–389; *Пойис сшановнишшва 1991.*

1. Вријеме епископа др Андреја (Фрушића) (1961–1980)

Свети Архијерејски Сабор СПЦ је маја 1961. изабрао епископа будимљанског др Андреја (Фрушића) за епископа упражњене Епархије бањалучке а устоличење је извршено 4. јуна исте године. Нови епископ је морао да се суочи са веома лошим материјалним и општим приликама у Епархији.[5] Три основна правца дјелатности епископа Андреја су била: попуњавање упражњених парохија, увођење редовног богослужбеног живота и просвјетитељска дјелатност. Као образован човјек, професор Богословског факултета у Београду од 1952. до 1959, када је изабран за епископа будимљанског, викарног епископа патријарха српског, епископ Андреј је и по доласку у Бањалуку настојао да подигне општи културни ниво свештенства и монаштва.[6] Настојао је да уреди богослужбени живот, појача дисциплину, уреди црквену администрацију и питање несразмјерног наплаћивања обреда.[7] Богата епархијска библиотека, потпуно уништена 1941. године, допуњавана је његовим залагањем и 1980. године је располагала са 1.730 књига.[8]

Вријеме епископа Андреја је било значајно и у градитељском смислу. Својим значајем се издвајало питање обнове Саборног храма у Бањалуци. С обзиром на то да није постојала могућност његове обнове на старој локацији, у самом центру града, епископ је затражио да се изгради уз епископски двор. Темељи новог храма свечано су освећени 25. новембра 1962. а прва архијерејска Литургија у обновљеном храму је служена на празник Светог Игњатија, 2. јануара 1967. године. Велико освећење Храма Свете Тројице је обављено 16. јула 1972. године. Прикупљање средстава за храм није текло једноставно усљед отпора власти. Велики дио средстава је обезбијеђен захваљујући српској крајишкој емиграцији у САД, нарочито у Милвокију.[9] Јула 1973, у крипту новог храма пренесени су земни остаци митрополита Василија (Поповића) и епископа Платона (Јовановића). Већи дио храма је фрескописан у вријеме епископа Андреја а 1979. године је оспособљен и звоник.[10]

Серија земљотреса погодила је простор 15 општина Босанске Крајине 26. и 27. октобра 1969. године. Радило се о око 20% територије СР Босне и Херцеговине, на којој је живјело преко 750.000 становника. Најснажнији удар, јачине 9º Меркалијеве скале (MCS), погодио је Бањалуку 27. октобра ујутру.[11] Од црквених објеката, оштећења су претрпјели епископски двор и манастир Гомионица, црква на Ребровцу је била јако разорена а новоизграђени саборни храм само у мањој мјери.[12] Оштећени су и објекти

[5] Јовић 2017а: 17–21.

[6] *Ibid*. 12–13, 21, 26.

[7] *Ibid*. 34.

[8] *Срйска йравославна Ейархија бањалучка 1900*–2000: 170.

[9] Јовић 2017а: 42–56, 73, 104. Као старо црквиште се спомиње земљиште на углу Врбас алеје и Улице Симе Шолаје, у близини епископског двора. Када је постављен захтјев да се овдје подигне црква, земљиште је по привременом урбанистичком плану одређено за изградњу стамбених и пословних објеката који су и подигнути. Пувачић 2001: 137.

[10] Јовић 2017а: 58.

[11] Ožegović 2022: 495–497.

[12] Архива Градске управе Града Бањалуке (АГУГБЛ), фонд Скупштина општине Бањалука (СО БЛ), кутија (к) 537 Комисија за вјерска питања 1971, Osvrt na materijalne probleme konfesija u Banjaluci tokom

манастира Моштанице и још неки храмови на ужем бањалучком подручју као што су Чардачани и Хрвађани.[13] Већ 30. октобра, патријарх Герман (Ђорић) је, у пратњи епископа жичког Василија, посјетио Бањалуку и уручио новчану помоћ трима највећим вјерским заједницама. Захваљујући залагању епископа Андреја, Свјетски савјет цркава је преко Црвеног крста донирао народу Бањалуке 70.000 долара помоћи.[14]

Комисија за вјерска питања Скупштине општине Бањалука је 1971. сарадњу са представницима СПЦ у *посљедњих десетак година* оцијенила као *веома добру*. За епископа Андреја је констатовано да „спада у ред прогресивнијих православних свештеника, веома коректног држања, Иначе, раније професор на Богословском факултету широке културе, комуникативан, цијењен како у редовима православних свештеника тако и код католичких и муслиманских функционера. Познат је по присној сарадњи са бискупом Пихлером. Одржавају се заједничка богослужења /црква у Бањалуци и Слатини/“.[15] Као његове заслуге, истицано је настојање да се избори са групом свештеника „костићеваца“ тј. са присталицама некадашњег епископа бањалучког Василија (Костића), да оствари добре односе са припадницима других вјероисповијести, затим добар однос са среском и општинском Комисијом за вјерска питања као и инсистирање да свештенство има добре односе са властима. Сâм епископ је примјећивао да га због тога бије глас да је *комунистички владика*.[16] У књизи *Чувари Југославије. Сурадници УДБЕ у Босни и Херцеговини*, налази се и име епископа Андреја, са псеудонимом „Тимок“. У оквиру *приједлога за ангажовање у сарадничкиј односу*, под датумом 12. април 1977, наводе се његови биографски подаци, без икаквих информација о евентуалној стварној сарадњи. Истиче се да познаје неколико страних језика, „руски, њемачки, а дјелимично француски, енглески, мађарски и др.“. За ратни период се наводи: „У априлу 1941. године био је хапшен од њемачких и мађарских окупационих власти и протјеран у Београд гдје је све до ослобођења Београда радио као професор вјеронауке на једној београдској гимназији. У току рата декларисао се као припадник четничког покрета Драже Михаиловића и помагао га“.[17]

Епископ Андреј је 19 година одржавао блиске екуменске везе са бискупом бањалучким Алфредом Пихлером. Јула 1967. године, дозволио је употребу

1971. godine, 1–2; Јовић 2017а: 48.

13 Радујковић 2019: 222–223.

14 Јовић 2017а: 71–72.

15 АГУГБЛ, СО БЛ, к 537 Комисија за вјерска питања 1971, Osvrt na materijalne probleme konfesija u Banjaluci tokom 1971. godine, 1.

16 Јовић 2017а: 89–90.

17 Bešlić 2003: 45–46. Уредник Иван Бешлић је у „Уводној ријечи“ појаснио да се књига највећим дијелом састоји од докумената из базе података досијеа брисаних оперативних веза и сарадника СДБ Републичког СУП-а СР БиХ у Сарајеву, у периоду од 1970. до 1990. године. О сарадницима УДБ-е из редова српског народа у Босни и Херцеговини, уредник истиче да се њихова специфичност састоји у томе „да су шпијунирали углавном сами себе – због *великосрпскоī клеро-национализма, информ-бироа и подривања економске основице друштва*“. Истакнуто је такође да су приликом одабира докумената за књигу, углавном бирани они сарадници који су се, без обзира на мотивацију, у потпуности ангажовали и уживали велики степен поузданости. *Ibid*. 9–11. Архимандрит Платон (Јовић) о проблему досијеа епископа Андреја пише: „На питања: Кога је шпијунирао? О коме је давао информације? Ко је због њега пострадао? – одговора нема! Нема, јер је обиљежен као сарадник без свог знања и пристанка“. Јовић 2017а: 91.

православне цркве у насељу Слатина за служење мисе и наставу вјеронауке за локалне римокатолике. Та пракса је трајала све до јесени 1986. године. У земљотресу 1969. тешко је страдала бањалучка Катедрала Светог Бонавентуре из 1887. године. Тада је православни Саборни храм уступљен на коришћење римокатолицима све до прве мисе у новој Катедрали, на Божић 1973. године. Сваке недјеље, прије православне Литургије, служили су мису испред иконостаса.[18] Као доказ срдачних међуцрквених односа може послужити податак да је у неколико православних цркава у Епархији за вријеме Литургије проповиједао римокатолички свештеник дон Младен Грабовац а једном је у Лакташима, на Велики четвртак, читао једно од 12 Јеванђеља. С друге стране, епископ Андреј је маја 1978. одржао проповијед у новооснованој жупи у Љубији „како би комунистима показали да нова жупа не смета православцима".[19] У то вријеме, у Љубији је жупник управо био дон Младен Грабовац кога је бискуп Пихлер именовао за члана Вијећа за екуменизам – сталног екуменског радног тијела које је Бискупска конференција Југославије утемељила 1970. године.[20]

Бискуп Пихлер је био биритуалист – научио је служити источну Литургију како би то могао да чини за римокатолике источног обреда. Управо зато га је Света столица именовала за члана Међународне мјешовите католичко-православне комисије за теолошка питања.[21] Епископ Андреј је 1975. године предводио групу од 40 православних свештеника, неколико јеромонаха и монахиња на ходочашће у Италији. Присуствовали су недјељној аудијенцији код папе Павла VI у Кастелгандолфу који их је тада поздравио.[22] Приликом посјете патријарха Германа Бањалуци 12. новембра 1968, на ријечи епископа Андреја да се у Босни *изолационизам губи* и да се екуменски сусрети одржавају сваког четвртка, бискуп Пихлер је узвратио рекавши: „Мој сан је да епископ Андреј једнога дана у мојој цркви запева католичку мису, а ја у православној да возгласим 'Благословено царство'. Као дете у школи певао сам химну Светом Сави". Епископ Андреј је у име СПЦ, 21. јуна 1970, присуствовао канонизацији првог хрватског свеца – фрањевца и мученика Николе Тавелића, као и првом Маријанском конгресу Римокатоличке Цркве у Хрватској, у Марији Бистрици.[23]

Бискуп Пихлер је, као жупник, током Другог свјетског рата спасио православни храм у Маглајанима код Бањалуке од усташког рушења. Након рата, представници те Црквене општине су га сваке године посјећивали и носили му поклоне.[24] О њему је патријарх Герман, приликом посјете Бањалуци 12. новембра 1968, рекао да се у цркви налази *један велики човјек, бискуп Пихлер*, који је, у Божићној посланици 1963. године, осудио убијања оних који су „без икакве кривице страдали, јер су били православни

[18] Vukšić 2004a: 149–153; Јовић 2017b: 264. У играном филму „Дан дужи од године", инспирисаном крајишким земљотресом, у једној сцени је приказано како православни свештеник, након завршетка службе у бањалучкој цркви, уступа мјесто римокатоличком свештенику ради служења мисе. Филм је снимљен у режији и по сценарију Бранимира Торија Јанковића а премијерно је приказан 1971. године.

[19] Vukšić 2004a: 154–155.

[20] Vukšić 2004b: 267.

[21] *Ibid*. 261.

[22] *Ibid*. 263.

[23] Јовић 2017a: 99–104; Id.: 2017b: 259–267.

[24] Радујковић 2019: 54.

Срби".[25] Партија је са подозрењем гледала на све приснију сарадњу између епископа Андреја и бискупа Пихлера, сматрајући да се ту ради о „стварању заједничког идеолошког фронта супротног Савезу комуниста". Навођена је изјава самог бискупа: „Ја хоћу да нас људи заједно виде, да је настало једно ново доба, али не под материјализмом, него заслугом религије". Истицано је да нису била ријетка мишљења појединих свештеника да социјализам није у стању да одговори на животна питања модерног човјека, да је марксизам доживио неуспјех, да су комунисти неспособни да владају земљом, да су примјетне велике социјалне разлике итд.[26]

Важну улогу у односу органа власти и друштвенополитичких организација са вјерским заједницама и њиховим службеницима играла су званична удружења вјерских службеника која су дјеловала у оквиру Социјалистичког савеза радног народа.[27] Удружење српско-православног свештенства Епархије бањалучке новембра 1970. године је имало 65 чланова. Предсједник Удружења је био Љубомир Мудреновић а секретар Момир Умићевић.[28] Епископ Андреј је веома благонаклоно гледао на рад Удружења савјетујући свештеницима да се учлане. На такав став је утицала чињеница да је сâм епископ, као јеромонах, био члан Удружења. Такође, званичан став СПЦ према овом питању био је доста блажи за вријеме патријарха Германа у односу на ранији период.[29] У том духу, општинска Комисија за вјерска питања је у част 30.

---

[25] Кулунџија, Радујковић 2010: 233–234. Бискуп је у посланици од 20. децембра 1963. написао: „Управо у овој земљи су у прошлом рату многа наша браћа православне вјере погинула зато што су православци. Они који су их убијали имали су у џепу католички крсни лист. Звали су се католици. И ти кршћани убијали су друге људе, такођер кршћане, зато што нису Хрвати и католици. Ми болно признајемо ту страшну заблуду тих залуталих људи, и молимо нашу браћу православне вјере да нам опросте као што је Крист на крижу свима опростио. Уједно и ми опраштамо свима, ако су нас можда мрзили или нам неправду учинили. Данас пред колијевком Исуса Христа нека се избришу сви дугови и нека завлада љубав. Онда смо истом ученици Исуса Христа и онда имамо заиста право да се називамо светим именом кршћанин. И сви други на које смо се можда срдили, сви други нека нам опросте, свакоме данас пружамо руку помирења и љубави. Драга браћо и сестре! Јесте ли разумјели ову моју божићну поруку?". Текст посланице је изазвао противљења на разним странама међу Хрватима а посебно међу римокатоличким свештеницима. Неки је чак нису хтјели читати вијерницима док су је неки читали избјегавајући „спорне" дијелове или их умекшавајући. Бискуп је био предмет критика од стране свештенства које је реаговало усмено или писмено. Vukšić 2004a: 143–147. Државне власти су такође биле изненађене овом посланицом, па су испитивале ставове и римокатоличког и православног свештенства о том бискуповом гесту. Закључили су да је он изнио сувише генералну слику држања Хрвата и римокатолика током рата и да није споменуо како је било и жртава и злочинаца на обје стране. Јовић 2017b: 261–262.

[26] Архив Републике Српске Бањалука (АРС), фонд Општински комитет Савеза комуниста Бања Лука (ОК СК БЛ), Neke karakteristike u djelovanju vjerskih zajednica, Banjaluka 25. 1. 1972, 2–5.

[27] АРС, ОК СК БЛ, 104. sjednica Predsjedništva OK SK (zatvorena), održana 24. 10. 1984. god. Neka pitanja razvoja i djelovanja vjerskih zajednica na području komune sa posebnim osvrtom na odnos SK prema religiji, 6.

[28] АГУГБЛ, СО БЛ, к 537 Комисија за вјерска питања 1971, Епархиско удружење Српско-православ. свештенства Епархије бањалучке, Број: 28, 18. новембра 1970, Бања Лука. У истраженој архивској грађи, писма епископа Андреја и других црквених лица упућена Комисији за вјерска питања су уједно и једини пронађени извори куцани ћириличним писмом. То стање се мијења тек када је у питању грађа из 1991. године. Дакле, може се тврдити да је ћирилично писмо било потпуно потиснуто у погледу званичне партијске и јавне комуникације. Изузетак је била штампа која је у једном периоду почела да излази на оба писма.

[29] Јовић 2017a: 96.

годишњице ослобођења Југославије иницирала једнодневну посјету чланова ових удружења (по 15 чланова, укупно 45) Кумровцу и Горњој Стубици, гдје су обишли родну кућу Јосипа Броза, Спомен-дом бораца и омладине, споменик Матији Гупцу и Спомен-музеј сељачке буне у Горњој Стубици. Након тога, муслимански лист *Преporод* и православни *Весник* су дали „са своје стране одговарајући публицитет овој јединственој посјети".[30] Координациони одбор Општинског комитета ССРН Бањалука за питања из области религије у сарадњи са општинском Комисијом за односе са вјерским заједницама, организовао је почетком 1985. посјету Радној организацији „Инцел" за представнике удружења вјерских службеника. Том приликом, вјерски службеници су истакли да су први пут имали прилику да се упознају са животом и радом једног великог привредног система. У штампи је истакнуто да су вјерски службеници раније боравили у Кумровцу и на Тјентишту и да планирају посјету Брионима. Ово је једна од изузетно ријетких вијести која се тицала вјерских службеника и религије уопште која се могла прочитати у бањалучкој штампи социјалистичког периода.[31]

Партија је 1972. указивала на опасност од клерикализма која *није само латентна већ и стварна*. Та опасност је постојала све док је Црква настојала да се дјелимично или кроз организоване форме „ангажује у питањима и проблемима од општег друштвеног значаја, питањима која излазе из оквира самог вјерског опредјељења".[32] Предсједник ЦК СК БиХ Бранко Микулић је, на сједници Општинског комитета СК Бањалука јула 1977. године, говорио о разликама у погледу ставова према Цркви и религији унутар Савеза комуниста. Рекао је да се неки комунисти залажу за конфронтацију са религијом у чему је видио узроке готово потпуне ликвидације партијске организације на селу.[33] Када су у питању начелни ставови према религији као *облику друштвене свијести*, бањалучка партијска организација је истицала да Савез комуниста, „уважавајући чињеницу постојања религије у социјализму", у свом дјеловању прави разлику између вјерске и политичке дјелатности Цркве.[34] Међутим, *унутар властитих редова*, Савез комуниста *не допушта никакво религиозно вјеровање* против кога је прокламована борба *идејним средствима*. Као слабост и недостатак у бањалучкој комуни истицана је искључивост према вјери а, као друга крајност, *пасивизам и идејна толерантност према религији*.[35] Партија је оцјењивала да у бањалучкој комуни није било најгрубљих клерикалистичких и клеронационалистичких иступа. Центар за марксистичко образовање и политичке студије „Веселин Маслеша" анкетирао је 1.696 чланова

[30] АГУГБЛ, СО БЛ, к – Komisija za vjerska pitanja, 13. sjednica Društveno-političkog vijeća SO-e Banja Luka, 2. 10. 1975. god, Informacija o djelovanju vjerskih zajednica na području opštine sa posebnim osvrtom na probleme izgradnje i sanacije pojedinih objekata vjerskih zajednica, 7.

[31] „Posjete. Vjerski službenici u Incel-u", *Incel. List radnika Radne organizacije industrije celuloze, papira i vlakana*, Banjaluka, mart 1985, 8.

[32] АРС, ОК СК БЛ, SKJ OK SK BiH Banjaluka, Praksa crkve, 1–2.

[33] АРС, ОК СК БЛ, Stenografske bilješke sa 64. proširene sjednice Opštinskog komiteta SK Banja Luka održane uz učešće predsjednika CK SKBiH druga Branka Mikulića, dana 3. VII 1977, 59.

[34] АРС, ОК СК БЛ, 104, sjednica Predsjedništva OK SK (zatvorena), održana 24. 10. 1984. god. Neka pitanja razvoja i djelovanja vjerskih zajednica na području komune sa posebnim osvrtom na odnos SK prema religiji, 8.

[35] *Ibid*. 9.

Савеза комуниста од којих је 30% изразило став да религију треба укинути, док је 64,15% испитаника сматрало да је религија дио историјских наслијеђених околности и да је потребно да буде интегрисана у систем друштвених односа. Према истом истраживању, преко 63% је сматрало да религиозни људи могу бити активни чланови Социјалистичког савеза, док је 25% сматрало да је то недопустиво.[36] Истицано је да се примјери нетолеранције према вјери *вјешто користе* како би се указало на спровођење антицрквене политике, угрожености вјере и сл.[37]

Као доказ појачане активности вјерских заједница, изношен је податак према коме се у Босни и Херцеговини у периоду 1976–1980. године број издања са вјерским садржајем повећао за 40%. Утицај религије на младе и уопште интензитет *клерикалистичких тенденција* у Бањалуци је био примјетнији на сеоским подручјима него међу градском радничком омладином.[38] СИЗ културе Бањалука и Завод за проучавање културног развитка Београд, у студији објављеној 1977. године, управо су истицали везаност сеоског становништва Бањалуке за религију. У вези с тим је констатовано: „Можда многи проблеми и настају усљед немогућности да се дјелатност културе ефикасно супротстави религијама, посебно у ангажовању и окупљању мјештана. Потенцијали културе, бар по броју објеката и професионалних кадрова, изгледају још апсурдније упоређени са потенцијалима цркве. Разних богомоља у селима има 17, а црквених лица, којима је то и једино занимање, има 34".[39]

Епископ Андреј је маја 1980, својом жељом, изабран за епископа Епархије сремске, враћајући се тако у свој родни крај.[40] За готово двије деценије управљања Епархијом бањалучком, епископ Андреј је рукоположио 65 свештеника и оставио већи број богослова и студената на школовању и тако ријешио проблем свештеничког кадра у Епархији. Поред изградње Саборног храма Свете Тројице и обнове епископског двора након земљотреса, епископ Андреј је био заслужан за изградњу и обнову 26 парохијских и филијалних храмова и 38 парохијских домова као и манастирских конака у Гомионици и Моштаници. Преминуо је као епископ сремски, 22. марта 1986, и сахрањен у манастиру Крушедолу.[41]

2. Вријеме епископа Јефрема (Милутиновића) (од 1980. године)

Свечано устоличење новог епископа Епархије бањалучке Јефрема (Милутиновића) извршено је у Бањалуци 1. јуна 1980. године. Бањалучки *Глас* је о доласку новог епископа извијестио на сљедећи начин: „Бањалука, 1. јуни – У Бањалуци је данас, на свечаности у Великој саборној цркви, свечано устоличен нови

---

36 *Ibid*. 10.

37 АРС, ОК СК БЛ, Aktuelna idejno-politička pitanja i aktivnost SK u opštini Banjaluka, Banjaluka oktobra 1975. godine, 11.

38 АРС, ОК СК БЛ, 104, sjednica Predsjedništva OK SK (zatvorena), održana 24. 10. 1984. god. Neka pitanja razvoja i djelovanja vjerskih zajednica na području komune sa posebnim osvrtom na odnos SK prema religiji, 11–12.

39 Nemanjić, Rosandić, Ivanišević, Nikolić, Stojković 1977: 51.

40 Јовић 2017а: 108–109.

41 Милутиновић 2000: 157.

епископ бањалучки господин Јефрем Милутиновић. Том приликом је, у оквиру чина устоличења новог епископа бањалучког, минутом ћутања одата пошта највећем сину, учитељу и вођи наших народа другу Титу".[42]

Епископ Јефрем је 1975. године окончао школовање на Московској духовној академији након чега је, као члан братства манастира Крке у Епархији далматинској, радио као суплент Богословије Света Три Јерарха и обављао дужност пароха манастирске парохије у Кистању. За викарног епископа моравичког изабран је јуна 1978. а маја 1980. за епископа бањалучког. О почетку своје епископске службе у Епархији бањалучкој пише да је „затекао много повољнију ситуацију у Епархији него његови претходници, епископи Василије и Андреј. Већ је било много урађено на обнови Епархије, а и политичке прилике су биле знатно повољније и оне су значајно искориштене".[43] Бањалучка партијска организација оцјењивала је да је од доласка новог епископа живот Епархије карактерисало „јачање хијерархијске власти, организационо јачање, те оснивање нових парохија". Нарочито су били изражени многобројни захтјеви за изградњу нових или реконструкцију старих вјерских објеката и захтјеви за одобравање прикупљања добровољних прилога ван просторија предвиђених за обављање вјерских обреда. У периоду 1981–1982. године било је захтијева за оснивање вјерских организација, братстава, што је било противзаконито и што су надлежни органи ОК ССРН и Скупштина општине јавно осудили. Унутар СПЦ, према овим оцјенама, био је примјетан сукоб између више јерархије и нижег свештенства у погледу рада Удружења српско-православних свештеника. Подршка раду овог удружења је долазила од стране ОК ССРН и Комисије за односе са вјерским заједницама Скупштине општине па је поменути притисак више јерархије смањен.[44]

По оцјенама ЦК СК БиХ, богомољачка братства су развијала вјерску и националну нетрпељивост и милитантни антикомунизам. Таква братства, у која су *клерикалци и националисти* из СПЦ настојали укључити све већи број младих, Партија је везивала за личност епископа Николаја Велимировића, *љотићевца и политичког емигранта*.[45] Служба државне безбиједности је оцјењивала да је *клеронационалистичко* и *клерикалистичко дјеловање реакционарног дијела клира* на подручју Бањалуке у сталном порасту од смрти предсједника Југославије. Истицало се да је у СПЦ постајала све присутнија пракса кажњавања, притварања у манастирски затвор, премјештања, забрањивања вршења свештеничке службе и разних других видова *шиканирања* лојалних свештеника.[46] Догађаји у СР Босни и Херцеговини који су подстицали *клеронационалисте* на *грубља националистичка роварења* били су *контрареволуционарни* догађаји на Косову, суђење екстремној младомуслиманској и националистичкој групацији у Сарајеву и суђење српском националисти Војиславу

[42] „Novi episkop banjalučki", *Glas, List Socijalističkog saveza radnog naroda*, Banjaluka, ponedjeljak, 2. juni 1980, 3.

[43] Милутиновић 2000: 160.

[44] АРС, ОК СК БЛ, 104, sjednica Predsjedništva OK SK (zatvorena), održana 24. 10. 1984. god. Neka pitanja razvoja i djelovanja vjerskih zajednica na području komune sa posebnim osvrtom na odnos SK prema religiji, 1.

[45] АРС, ОК СК БЛ, СК SK BiH, Informacija o djelovanju antisocijalističkih i antisamoupravnih snaga, Sarajevo, 25. 2. 1983. god., 11.

[46] АРС, ОК СК БЛ, Republički SUP. Služba državne bezbijednosti. Centar Banja Luka, Neki aspekti društveno štetnog djelovanja iz okvira vjerskih zajednica na području opštine Banja Luka, Banja Luka 18. 9. 1984. godine, 1–2.

Шешељу.[47] Изношени су ставови да су *екстремисти* из СПЦ „контрареволуционарне догађаје на Косову" тумачили као доказ угрожености српства у Југославији и да су у истом смислу посматрали суђење Војиславу Шешељу, уз одобравање његове тезе о оправданости стварања само четири републике у Југославији, што би довело до остварења „великосрпских хегемонистичких планова".[48] Као показатеље пораста броја вијерника и утицаја вјерских заједница, СДБ је наводила податке о великој посјећености божићних, светосавских и бајрамских празника. Испраћено је и то да је на „отварању" цркве у Јасеновцу 2. септембра 1984. присуствовало преко 200 вјерника са подручја Бањалуке. Тај чин је предводио патријарх Герман. Забрињавало је и то што су значајна финансијска средства за изградњу вјерских објеката долазила из иностранства, од усташке и четничке емиграције.[49]

Новом серијом јаких земљотреса 13. августа 1981. године, интензитета 7° до 8° MCS, лакше је оштећено 25 а теже 16 објеката свих вјерских заједница на подручју општине.[50] Године 1981. од двије бањалучке парохије епископ Јефрем је формирао четири при Саборном храму Свете Тројице, а од једне Ребровачке формиране су двије. Још од 1918. године постојале су само двије бањалучке и једна ребровачка парохија.[51] Године 1987. основана је Пета бањалучка парохија са називом Дракулићка у Дракулићу и Шеста, Трнска у Трну. Земљиште за храм у парохији Дракулићкој је обезбијеђено куповином од породице Гламочанин, која је уз то поклонила 1.000 м^2 земље на којој је касније изграђен Спомен-храм Светог великомученика Георгија, у знак молитвеног сјећања на око 2.370 Срба из Дракулића, Шарговца, Мотика и рудника Раковца, страдалих у хрватском покољу 7. фебруара 1942. године, међу којима је било и мноштво из те породице.[52] Средином 60-их година, у импровизованој капели Светог Саве у епископском двору, једином тадашњем православном богослужбеном простору на градском подручју Бањалуке, као црквени хор је дјеловао октет пјевача, састављен већином од врло образованих руских емиграната а под вођством професорке Марије Витковске. Од 1966. при Саборном храму је дјеловао Мјешовити црквени хор, а од 1987. и Свештенички хор Епархије бањалучке са 24 члана.[53] Усљед оштећења у земљотресима 1969. и 1981, одлуком власти срушен је Храм Рођења Пресвете Богородице из 1879. на Ребровцу а изградња новог, на истом мјесту, започела је 1987. године.[54] У вријеме доласка епископа Јефрема, у цијелој Епархији су била активна само два манастира и то женска, Гомионица и Моштаница, док је манастир Липље практично био парохијска црква.[55] Управо је чином монашења Мила Милутиновића, каснијег епископа Јефрема, 9. јула 1967. *након 270 година поново*

[47] *Ibid*. 4–5.
[48] *Ibid*. 6.
[49] *Ibid*. 7–9.
[50] АРС, ОК СК БЛ, Opštinski štab civilne zaštite Banja Luka, Broj: 29/81, Banja Luka 25. avgusta 1981. godine. Republičkom štabu civilne zaštite SR BiH Sarajevo. Predmet: Podaci o posljedicama zemljotresa, 2.
[51] Радујковић 2019: 75.
[52] *Ibid*. 82; Латиновић, Ожеговић 2022: 78.
[53] Радујковић 2019: 44–46, 83.
[54] *Српска православна Епархија бањалучка 1900–2000. Шематизам* 2000: 192.
[55] Јовић 2022: 6.

упаљено монашко кандило у Манастиру Липље.[56] Стари манастир Крупа на Врбасу, јужно од Бањалуке, налазио се у рушевинама од 1941. све до 60-их година, када је оспособљен за богослужбену употребу. Међутим, 1970. године, Завод за заштиту споменика културе из Бањалуке је ову грађевину прогласио остацима фрањевачког самостана који су православци преотели у XVI вијеку као и спомеником културе. Могуће је да је то био само начин да се спријечи обнова манастира и живота у њему. Обнова манастира је отпочела 1986, уз договор Епархије са Заводом о обављању археолошких истраживачких радова, који су потом трајали до 1991. године.[57]

Од 1987. до 1990. у Бањалуци и цијелој Епархији била је забиљежена све већа посјећеност православних храмова. Посебно су остали упамћени Бадњи дан и Божић у Бањалуци у то вријеме, када је по процјенама било преко 10.000 вјерника. Све већа активност СПЦ није прошла без критике од стране власти. Критикована је погребна поворка кроз град након обављеног опијела Момиру Умићевићу, преминулом пароху бањалучком, 29. јануара 1987. године. Пракса организовања погребних поворки кроз град постојала је још у другој половини 60-их година, али је касније забрањена. У години обиљежавања 600 година Косовске битке, СПЦ је служила заупокојене Литургије и парастосе. На централни скуп на Газиместану организовано су ишли и вјерници из Епархије бањалучке, предвођени свештеником Веселином Мијатовићем.[58] У ово вријеме Бањалучка црквена општина је прикупљала прилоге вјерника за наставак радова на изградњи Храма Светог Саве на Врачару, у Београду.[59]

Према сјећању Ратка Радујковића, још 1967. је донесена одлука о прекопавању гробља „Свети Пантелија" у Борику, најстаријег сачуваног српског православног споменика у Бањалуци. Проблеми су настали када је СПЦО Бањалука отпочела уређивање гробља а постојао је и план за градњу капеле, уз замисао да олтар буде постављен на мјесто гдје је 1941. био сахрањен епископ бањалучки Платон. Гробље је требало да буде прекопано, као што је то учињено 1977. са јеврејским гробљем, које се са источне стране граничило са православним. Сукоб се завршио тако што гробље ипак није прекопано а православна капела је изграђена и освештана 1989. године. Наредне године, СПЦО Бањалука је извршила реорганизацију Погребног друштва „Свети Пантелија" ставивши га, као и гробље, под свој патронат. Све до тада уобичајен назив за старо гробље било је „Васиљева башта".[60] Сматра се да је гробље основано 1854. године, када је Васиљ Наумовић поклонио СПЦО у Бањалуци земљиште за ту намјену. Током XX вијека на овом гробљу су сахрањивани и руски емигранти у

[56] *Ibid*. 65.

[57] *Ibid*. 105–108.

[58] Радујковић 2019: 83–87. Бањалучки *Глас* је пренио вијест о смрти Момира Умићевића на сљедећи начин: „Јуче је у Бањалуци у 72 години преминуо прото Момир Умичевић, угледни свештеник Српско-православне цркве, истакнути активиста свештеничке организације и њен дугогодишњи предсједник и делегат у Републичкој конференцији Социјалистичког савеза радног народа Босне и Херцеговине у њеном претходном сазиву. Прото Момир Умичевић припадао је оној плејади православних свештеника који су се у току револуције, по линији свог људског опредјељења и личног поштења, сврстали на страну друштвеног прогреса, за што је више пута и одликован високим одликовањима". „Umro proto Momir Umičević", *Глас, Лист Социјалистичког савеза радног народа*, Бањалука, четвртак, 29. јануара 1987, 20.

[59] Кулунџија, Радујковић 2010: 255.

[60] Радујковић 2019: 78–82; Кулунџија 2020: 33–39.

Бањалуци, тако да је један његов дио прозван Мало руско гробље. Ту су сахрањени чланови породица Косов, Богословски, Фирсов, Јаготинцев, Шпирко и други.[61]

Органи Службе безбједности са подозрењем су гледали на активност СПЦ у погледу обиљежавања 600 година Косовске битке. По њима, тиме се проводила *интензивнија националистички интонирана пропагандна активност*. У истом духу су оцјењивани позиви на одлазак у манастир Озрен 3. септембра 1988. године на дочек и цјеливање моштију Светог кнеза Лазара као и позиви на посјећивање светиња на простору САП Косова и СР Србије.[62] Према истим изворима, до захлађивања односа између православног и римокатоличког свештенства је долазило усљед расправа о међунационалним односима и уставним амандманима који су нужно наметали питање о судбини Босне и Херцеговине након Брозове смрти. Православни свештеници су реаговали на активност Матице хрватске и руководства СР Хрватске на националном плану. Посебно су подвлачили да Срби са подручја Босанске Крајине не смију допустити да се понови 1941. година, имали су замјерке на писање *Гласа концила* о догађајима из Другог свјетског рата, говорили о асимилацији Срба у Хрватској, неповољном положају православног свештенства у тој републици и сл. Православни свештеници су често истицали и неповољан положај Срба у СР БиХ који се, по њима, огледао у недовољном броју српских представника у републичком руководству, по угрожености ћирилице што се најбоље видјело кроз чињеницу да је званични лист *Ослобођење* излазио искључиво на латиничном писму итд.[63] Изградњу цркава у парохијама које су се налазиле уз границу са СР Хрватском (Босанска Градишка, Босанска Дубица и друге), Партија је посматрала кроз изјаву неименованог свештеника који је наводно рекао да *ти нови добро грађени објекти на граници према Хрватској треба да кажу чија је земља Босна*.[64]

Због *злоупотреба вјере у политичке сврхе и другог друштвено-штетног дјеловања на вјерској основи*, СДБ је почетком 80-их година предузела репресивне мјере према једном броју вјерских службеника из Бањалуке. По одлукама Општинског суда за прекршаје Бањалука, затворску казну је добио јеромонах из манастира Гомионице Григорије Јефтенић.[65] О положају Цркве и религиозности у вријеме социјализма, свједоче ријечи бањалучког свештеника Ратка Радујковића (ђакон од 1965. а презвитер од 1975): „За првих 20 година моје свештеничке службе било је само једно црквено вјенчање са сватовима, а сва друга вјенчања смо, углавном, по благослову Епископа тада обављали накнадно, уз крштење дјеце. Колико смо само дјеце крстили кришом да не зна отац, понекад и мајка. Већином су дјецу на крштење доносили баке и дједови. Старији предратни вјерници говорили су ми: 'Када ми, оче, помремо, коме ћете ви служити?'".[66] У својој књизи сјећања, Радујковић је забиљежио бројне примјере репресије од стране разних орагана власти. Репресија се огледала у

[61] Пувачић 2001: 145–146; Кулунџија 2020: 26, 104–120.

[62] АРС, ОК СК БЛ, Centar službi bezbjednosti Banja Luka. Datum: 2. 9. 1988. godine. Strogo povjerljivo. Neki aspekti nacionalističkog djelovanja na području opštine Banja Luka, 6.

[63] АРС, ОК SK BL, Neke karakteristike u djelovanju vjerskih zajednica, Banjaluka 25. 1. 1972, 6–7.

[64] *Ibid*. 8–9.

[65] АРС, ОК СК БЛ, Aktuelna idejno-politička pitanja fizičke kulture i sporta, Banjaluka novembra 1985. godine, 12.

[66] Радујковић 2019: 69–70.

ометању обављања вјеронауке, покушајима узурпације преостале црквене имовине, кажњавању свештених лица усљед обављања вјерских обреда или уступања вјерницима црквених застава за свадбе, непризнавању стручне спреме свештеника или прекидању њиховог редовног школовања слањем позива за служење војног рока, контролисању и шпијунирању епископа и свештеника и сл. Музичар Мухарем Инсанић, умјетнички руководилац друштва и мјешовитог хора РКУД „Пелагић", свједочио је да је морао да се јави Комитету и СУП-у због хорског извођења једног дјела црквене музике Стевана Мокрањца 80-их година у Бањалуци.[67]

Крајем 1990. године, отпочеле су активности у вези са обновом Саборног храма на мјесту гдје је првобитно изграђен у вријеме Краљевине Југославије.[68] Пројектна документација рађена је на основу грађевинских пројектних скица бившег пројекта Саборног храма. Урбанистичка сагласност добијена је 28. новембра 1991. а СО Бањалука вратила је 26. марта 1992. старо црквиште Црквеној општини. Споменик палим борцима, који се налазио на том земљишту, измјештен на простор код хотела „Босна".[69] Прва Светосавска академија у неком ванцрквеном простору након 1945. у Бањалуци одржана је на празник Сретења Господњег, 15. фебруара 1991, у великој сали Дома културе.[70] У 1991. години се навршавало пола вијека од проглашења Независне Државе Хрватске и почетка геноцида над Србима у тој држави. Тим поводом, у Бањалуци одржани су заупокојена Литургија и парастос уз саслужење петорице епископа. Обновљена црквена и национална свијест српског православног народа Бањалуке изразила се и кроз обнову рада Кола српских сестара 1991. и Српског пјевачког друштва „Јединство" 1992. године (основано 1893), под окриљем СПЦО Бањалука.[71] Управо 1991. године, први пут послије Другог свјетског рата, на бањалучким улицама и у православним храмовима, јавно је дочекан бадњак и прослављен Бадњи дан.[72] Обиљежавање сјећања на поменути хрватски злочин од 7. фебруара 1942. године, од 1991. добило је нови облик. На спомен-костурницу су постављени нова спомен-плоча и крст. Тада је први пут служена Литургија за жртве на мјесту злочина, у Дракулићу. Говоре су одржали епископ Јефрем и др Радован Карацић, предсједник Српске демократске странке БиХ.[73] На тај начин су и бањалучки православни Срби узели учешће у низу комеморативних скупова широм некадашње Независне Државе Хрватске, на почетку новог ратног времена и нове борбе за опстанак и српску државност западно од Дрине.

Јануара 1992. године, Бањалуку је посјетила принцеза Радмила Карађорђевић. У новинском тексту се тврдило да је том приликом принцеза посјетила манастир Гомионицу због тога што је њен супруг, принц Ђорђе Карађорђевић (1887–1972), у

67 Kulundžija 2013: 153.

68 Радујковић 2019: 91.

69 Кулунџија, Радујковић 2010: 274–276.

70 Nada Puvačić, „Održana prva poslijeratna akademija u čast svetog Save. Poruka mira i ljubavi", *Глас*, Бањалука, понедјељак, 18. фебруара 1991, 10.

71 Радујковић 2019: 92–96.

72 Кулунџија, Радујковић 2010: 262–263.

73 „Komemorativni skup u Drakuliću kod Banjaluke. Osvećen spomenik i krst", *Глас*, 8. фебруара 1991, 5; Латиновић, Ожеговић 2022: 70.

тестаменту изразио жељу да буде сахрањен управо у том манастиру. На тај начин је желио да успостави „везу“ са својим оцем, краљем Петром I Карађорђевићем, који је за вријеме српског устанка у Херцеговини и Босни (1875–1878) ратовао на простору Босанске Крајине и касније принцу Ђорђу пренио увјерење да је то подручје, а посебно Змијање, најздравији дио Српства. Ипак, принцу Ђорђу за живота власти нису дозволиле да посјети Босанску Крајину а босанскохерцеговачке власти нису дозволиле да се испуни његова тестаментарна жеља да буде сахрањен у Гомионици, под изговором да би то изазвало међунационални сукоб.[74]

3. Закључак

Живот Српске Православне Цркве на подручју Бањалуке, регионалног центра Босанске Крајине, за вријеме три посљедње деценије СФР Југославије имао је опште карактеристике тога доба. То су били антирелигиозна пропаганда, потискивање Цркве из јавног живота, отежавање или онемогућавање обнове и изградње храмова, оптужбе за политичко дјеловање вјерских службеника, репресија и слично. Иако поменути период није био обиљежен таквим степеном репресије као прве године након Другог свјетског рата, власт је ипак помно пратила рад Цркве и настојала да је држи у дозвољеним оквирима, прије свега кроз лојална свештеничка удружења. Свих поменутих година, комунистичка власт је указивала на то да у редовима православног свештенства постоје „националистичке“, „клерикалистичке“, „реакционарне“ и „великосрпске“ снаге. Ипак, и у таквим условима епископи др Андреј (Фрушић) и нарочито Јефрем (Милутиновић) успјели су да поставе основе црквеног живота. Обновљен је Саборни храм а опште прилике посљедњих година југословенске државе погодовале су обнови вјерске и националне свијести код Срба. Православни и римокатолици у Бањалуци дуго су одржавали срдачне екуменске односе. Бискуп бањалучки Алфред Пихлер, поријеклом Аустријанац, имао је изразито просрпске и пројугословенске ставове и оштро је критиковао хрватски геноцид над Србима током Другог свјетског рата. Српска Црква је и у Бањалуци узела активно учешће у обиљежавању пола вијека од почетка геноцида над Србима у Независној Држави Хрватској (1941–1945), у освит нове борбе за опстанак и српску државност „западно од Дрине“.

Необјављена архивска грађа:

Архива Градске управе Града Бањалука (АГУГБЛ), фонд Скупштина општине Бањалука (СО БЛ)

Архив Републике Српске Бањалука (АРС), фонд Општински комитет Савеза комуниста Бања Лука (ОК СК БЛ)

Објављени извори:

Пойис сшановнишшва 1991, Београд: Савезни завод за статистику, 1998.

Пувачић, З. *Сшара Бања Лука*, Београд: Академија нова, 2001.

[74] Ц. Ајдер, „Умјесто Гомионице–Опленац“, *Glas*, Banja Luka, ponedjeljak, 20. januara 1992, 7.

Радујковић, Ратко, Моја сјећања и послушања, Бањалука: Српска Православна Црквена општина, 2019.

Српска православна Епархија бањалучка 1900–2000. Шематизам, Бања Лука: Епархијски управни одбор Српске православне епархије бањалучке, 2000.

Bešlić, I. (ur.), *Čuvari Jugoslavije. Suradnici UDBE u Bosni i Hercegovini IV. Srbi*, Posušje: Samizdat, 2003.

Statistički godišnjak Bosne i Hercegovine 1972, Sarajevo: Republički zavod za statistiku, 1972.

Statistički godišnjak Bosne i Hercegovine 1986, Sarajevo: Republički zavod za statistiku, 1986.

Литература:

Јефрем (Милутиновић). „Епархијски архијерејн бањалучке епархије", *Српска православна Епархија бањалучка 1900–2000. Шематизам*, Бања Лука: Епархијски управни одбор Српске православне Епархије бањалучке, 2000, 133–165.

Кулунџија, Р. Радујковић, Р. *Саборни храм Христа Спаситеља. Православни храмови у Бањој Луци*, Бања Лука: Српска православна црквена општина, 2010.

Кулунџија, Р. *Српско православно гробље „Свети Пантелија" Бањалука. Приче из Васиљеве баште*, Бањалука: Саборни храм Христа Спаситеља, 2020.

Латиновић, Г. Ожеговић, Н. *Хрватски злочин над Србима у руднику Раковац и селима Дракулић, Шарговац и Мотике код Бање Луке 7. фебруара 1942*, Бања Лука: Српско сабрање „Баштионик", 2022.

Платон (Јовић). „Екуменска дјелатност епископа бањалучког и сремског др Андреја (Фрушића) у вријеме управљања Бањалучком епархијом (1961–1980)", *Гласник Удружења архивских радника Републике Српске*, 9, 2017, 259–267.

Платон (Јовић). *Епископ бањалучки и сремски др Андреј (Фрушић)*, Бањалука: Филозофски факултет, 2017.

Платон (Јовић). *Манастири Епархије бањалучке*, Бања Лука: Епархијски управни одбор Српске православне епархије бањалучке, 2022.

Шуњур, Д. *Српска православна црква у Босни и Херцеговини 1945–1958*, Бањалука: Ризница, 2016.

Kulundžija, R. *Note sjećanja. Crtice iz muzičkog života Banje Luke*, Banja Luka: Grafid d.o.o., 2013.

Nemanjić, M. Rosandić, R. Ivanišević, M. Nikolić, M. Stojković, B. *Analiza stanja kulture u opštini Banjaluka*, Banjaluka: SIZ kulture, „Glas"; Beograd: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, 1977.

Ožegović, N. „Zemljotres u Banjaluci i Bosanskoj Krajini 1969. godine", *Istorija 20. veka*, 2/2022, 495–512.

Vukšić, T. „Međucrkveno i međunacionalno pitanje u djelu i misli biskupa Alfreda Pichlera (II.)", *Crkva u svijetu*, 39, 2, 2004, 261–292.

Vukšić, T. „Međucrkveno i međunacionalno pitanje u djelu i misli biskupa Alfreda Pichlera (I.)", *Crkva u svijetu*, 39, 1, 2004, 133–159.

Штампа:

Glas, List Socijalističkog saveza radnog naroda, Banjaluka/Glas, Banjaluka, 1980, 1987, 1991, 1992.

Incel, List radnika Radne organizacije industrije celuloze, papira i vlakana, Banjaluka, 1985.

НИКОЛА ОЖЕГОВИЧ
Университет Баня-Луки
Факультет философии

СЕРБСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В РАЙОНЕ БАНЯ-ЛУКИ С 1961 ПО 1991 ГОД

Аннотация

Жизнь Сербской Православной Церкви в районе Баня-Луки, областного центра Боснийской Краины, в течение последних трех десятилетий СФР Югославии, имела общие черты той эпохи. Это были антирелигиозная пропаганда, вытеснение церкви из общественной жизни, затруднение или воспрепятствование восстановления и строительства храмов, обвинения в политической деятельности священников, репрессии и тому подобное. Хотя указанный период не был отмечен такой степенью репрессии, как первые годы после Второй мировой войны, правительство по-прежнему внимательно следило за работой церкви и старалось удерживать ее в дозволенных рамках, в первую очередь через лояльные священнические объединения. Во все указанные годы коммунистическое правительство в Баня-Луке указывало на наличие в рядах православного духовенства „националистических", „клерикальных", „реакционных" и „великосербских" сил. Тем не менее, даже в таких условиях епископам д-ру Андрею (Фрушичу) и особенно Ефрему (Милутиновичу) удалось заложить основы церковной жизни. Собор был восстановлен, и общие обстоятельства последних лет югославского государства благоприятствовали возрождению религиозного и национального самосознания сербов. В то время, между православными и римо-католиками в Баня-Луке поддерживались теплые экуменические отношения. Бискуп Баня-Луки Альфред Пихлер, по происхождению австриец, имел отчетливо просербские и проюгославские взгляды и резко критиковал хорватский геноцид против сербов во время Второй мировой войны. Сербская церковь в Баня-Луке также приняла активное участие в отмечанию полувека Геноцида сербов в Независимом государстве Хорватия (1941-1945 гг.), в начале новой борьбы за выживание и сербскую государственность „к западу от реки Дрини".

Ключевые слова: Баня-Лука, Баня-Лукская епархия, епископ Андрей (Фрушич), епископ Ефрем (Милутинович), бискуп Альфред Пихлер, церковь, Союз коммунистов Югославии, религиозность.


ЦИИ • ФФУНС
MMXV

САША МАРКОВИЋ
Универзитет у Новом Саду
Педагошки факултет у Сомбору
milnik.markovic@gmail.com

УДК: *27-1*

КРИЗА ЕВРОПСКЕ ЦИВИЛИЗАЦИЈЕ И АВА ЈУСТИН ПОПОВИЋ

Сажетак: Упркос оптимизму свакодневице са којим су европске државе крочиле у XX век, геополитичка стварност се суочавала са гомилањем нерешивих проблема који су проистицали из претенциозности и амбиције. Империјализам државних интереса постао је тековина продубљене и незасите потребе за материјалним богатством. Стварало се окружење мржње и неповерења. Превладавала је идеолошка острашћеност, како националистичка тако и интернационалистичка. Она је сведочила о егоизму и ароганцији. Ескалација ове мржње условила је вишегодишњи сукоб и огромне ратне жртве. Њихово пребројавање, иако трагично, није довело до утихнућа похлепе и грамзивости, већ до разбуктавања и инсистирања на коначној победи. На све ове противуречности и парадоксе модерне европске цивилизације упозоравао је Јустин Поповић у освит новог сукоба 40-их година прошлог века. Његово схватања стваралаштва Ф. М. Достојевског сведочило је о потреби реафирмације православља као тековине Богочовека у сваком од нас, а која се супротставља владавини човекобога, односно помами материјализма, гордељивости и поништавајуће страсти. Човеково поробљавање условило је катастрофичне догађаје. Ослобођење човека захтевало је његову духовну обнову. Поповић је био њој посвећен.

Кључне речи: Христос, материјализам, обнова, Богочовек, љубав

1. Посртање европске цивилизације

Постојећа упозорења о „пропасти Запада“ која су допирала из руске друштвене мисли, настале у знатној мери и као рефлексија модерних европских идеја које су продирале са ширењем револуционарних промена које је подстакао процес грађанских револуција, била су, са становишта слободоумног хуманизма западног света, почетком прошлог века, нереална и несмислена. Она су се руководила сумњивим потребама потцењене „источне цивилизације“[1] које су проистицале из

[1] Руска држава, нација и друштво били су сведени на аутархично „сеоско друштво“ („сельскія общества“) које представља рецидив изразито конзервативне и аутистичне прошлости. *Исторія Россіи отъ смутнаго времени до царствованія Николая II* 1935: 763.

зависти према постојећем успеху „Запада“ и сујете што је он за њих недостижан. Оваква врста интелектуалног и духовног становишта проистицала је из утиска да Западна Европа према Русији има *помешана осећања страха и презира*[2].

Књижевни опус Ф. М. Достојевског, проткан христољубљем, са одсудном подршком – путем друштвеног критицизма и скепсе према „западној цивилизацији“ Николаја Данилевског, испоставило се, били су вапаји за очувањем мира међу људима и државама које су готово сви омаловажавали уз игнорисање њихове катастрофичне визије.

Малобројни су, почетком прошлог века, међу одговорном интелигенцијом били спремни да ремете наочиглед постигнут спокој европског мира и сарадње који се, медијским представама, предочавао јавности као импозантно достигнуће које пркоси архаичним постулатима.

И заиста, вишедеценијски мир на тлу Европе, до тада неуочљив, као и ширење самосвести о развоју индивидуалности, представничке демократије, неотуђивости приватне својине, технолошког напретка, права на бесплатно школовање и образовање, здравствене заштите и неприкосновеног интегритета људских права у „правној држави“ – институционално уређеној, били су више него јасни показатељи модернизације друштава и националног напредовања које, у блиској перспективи, треба да одбаци рат и пустошење као начин разрешења међунационалних и међудржавних несугласица. Био је ово процес модернизације и *вестернизације*[3] који је имао глобалну тенденцију ширења. Опасност која је претила да *западном цивилизацијом тривијализује западну културу*[4], у тренутку узрастања моћи, мало коме је била уочљива.

Еуфорични карактер уверења у успех ових друштвених појава довео је до савременог идолопоклонства према моћи. „Најважнија манифестација западне моћи су глобалне комуникације.“[5] Попут било које друге друштвене препотентности, тако је и ова манифестација самоуверености утицала на развој супротстављеног става подједнаке искључиве и некомпромисне амбиције. Тако су ове „манифестације западне моћи храбриле популистичке политичаре у незападним друштвима да осуде западне културне империјализме и да окупе своју јавност око очувања и интегритета њихових аутохтоних култура“[6]. Последица тога била је поларизација ставова и нарастајућа, најшира културолошка самодовољност и ксенофобија. „Наступило је царство наоружаног мира међу великим државама Европе.“[7]

У овом контексту, надвила се претња да Црква постане оруђе очувања националног и државног егоизма који је, у циљу сопственог јачања, игнорисао сваку верску опредељеност поистовећујући је са ратоборним клерикализмом, а врлине хришћанства одбацивао зарад врлина модерног човека овековечених у прекомерној амбицији као показатељу друштвеног напредовања. Такав човек је постао узор

[2] *Хомяков 1900: 4.*
[3] Huntington 1996: 57.
[4] *Ibid*. 58.
[5] *Ibid*. 59.
[6] *Ibid*.
[7] Иванович 1909: 589.

грађанском друштву, а његов осврт на прошлост и традицију тумачен је као рањивост и непотребни недостатак.

Секуларна идеологија која је занемаривала врло сложену антиномичност државе и Цркве уз одбацивање вере као рецидива предрационалистичке и антипросветитељске епохе, наметала се као свакодневица интелектуалној елити која је тежила доминацији. Такав наратив развијао је притворност, и поспешивао егоизам приликом доласка до политичке и материјалне моћи. Неразумевање је надоместило дух толеранције, иако се о њему и даље говорило. „Излизани" и фразеолошки су постали ставови о међусобном уважавању.

Империјални интереси постали су претенциозне државне доктрине све више видљиве у осионим насртајима моћнијих на слабије и незадовољних на удовољене. Такво интересно незадовољство одржавало је у солидном, премда тињајућем стању поражене милитаристичке снаге и у међуратном периоду, са надом да ће њихов тренутак политичке реинкарнације ускоро доћи. У четвртој деценији прошлог века овај острашћени откос нетолеранције и егоизма државних интереса је егзалтирао. Сукоб се приближавао, а покушаји да се он спречи посустајали су пред његовом силином незадовољства која је урушавала версајски мировни поредак. Овај концепт, препознат и као *слом западне цивилизације*[8], био је, за Арнолда Тојнбија, остварен у *западном добу тоталног рата*[9].

Иако ограниченог утицаја у односу на друге људске подухвате, овај *континуитет историје*[10] није остао на нивоу неостваренog али *најпривлачнијег*[11], већ своје вишевековно присуство покреће од крвавих пирова јакобинских револуционара до атомске бомбе бачене крајем Другог светског рата.[12]

Упркос дезинтеграционим тежњама, културне елите европске цивилизације су импресионирале јавност својим идолопоклонством према хуманости које је уједињавало различите нације и државе. Оваквој афирмативној тенденцији био је потребан наратив који није претерано подређен бруталности егоизма који је доминирао током империјализма и нарастајућег антагонизма носећих геополитичких сила. Парадоксална компонента тежњи ове интерпретације заједништва односно *Oikoumene*[13] била је везана за однос према оновременој Русији. Ова земља, довољно препозната у прошлости и у савременим догађајима од пресудног значаја, опредељена је за одређену узорност. Ипак, она је била изложена сталном преиспитивању, као да је визија о примеру Русије насилно наметнута, а насилник вешто оповргаван услед сопствених несигурности и промашаја.

О њој се, на Западу, развијала противуречна представа о искреним намерама заједништва, иза које се заправо крила забринутост о обнови руског *деспотизма*[14] који је, тврди ово становиште у *слободном свету*, владао Русијом *шест стотина*

---

8 Тојнби 1970: 383–384.
9 *Ibid*.
10 *Ibid* 55.
11 *Ibid.*
12 *Ibid.* 384.
13 Toynbee 1954: 531.
14 *Ibid.* 550.

їодина[15]. Русија је, продором бољшевизма и настанком Совјетског Савеза заправо потврдила свој империјални карактер који је, без обзира на владајућу идеолошку матрицу, намеравао да господари територијама и народима, притом усисавајући у своју државу све постојеће традиционалне државне форме и националне интересе других народа. Ово становиште о континуитету надмоћности и силе у међународним односима које је за последицу имало светске сукобе, иако разложно и оправдано упозоравајуће, без демантија током ратних сукоба 1939–1945, као да је игнорисало алтернативу сасвим друге провенијенције и намере. Одговоран историјски контекст, међутим, не сме да се задовољи мејнстримом острашћености који је разарао постојећу цивилизацију, дужан је и да подсети на алтернативу. Контекстуално занимљива алтернатива био је покушај откривања нове улоге Русије у замаху трагања за одбраном од идеологија моћи и рушилаштва. Она је виђена као евроазијска земља, јер „Русија није само 'Запад', него и 'Исток', не само 'Европа' него и 'Азија'... 'Евроазија'"[16]. Попут библијске старозаветне приче о прогонству у Египат, за Русе је, надахнутим овим трагањем, Европа била управо *Єīипа̄т*, а *излазак на ист̄ок, п̄овра̄так себи самима*[17]. Представљена идејна неодмереност, епохална и есхатолошка намера разрешења одсудних питања били су одраз младости аутора (Петра Савицког, Николаја Трубецкога, Георгија Флоровског и Петра Сувчинског) који су их својатали.

Остајући доследни себи и привлачећи друге и полетне, они су истрајали на захтеву да Русија *изађе из рама савремене европ̄ске култ̄уре*[18], односно културе која се, у историјском контексту, ослања на достигнућа Рима и створене цивилизације („романско-германске"), насупрот *Ист̄ока*, односно *Византије, п̄о̄том Русије*[19]. Други назив за романско-германску цивилизацију био је *лат̄инств̄о*, са којим је бољшевизам *сабора̧ц и савезник*[20]. Подозрење према овој цивилизацији проистицало је из њеног обезбоженог карактера и материјалистичких принципа развоја. Њихов чувар и промотер био је папа, носилац догме infalibilitatis (непогрешивости или *незаблудивост̄и*[21]). Отклон од овог културног обрасца било је евроазијство као „руски пореволуционарни политички, идеолошки и духовни покрет утврђивања посебности културе Руско-Евроазијског света"[22].

Хронолошки и идејно, овој разради руске посебности претходило је стваралаштво у другој половини XIX века које је указивало на специфичан развој руске друштвене мисли[23] и неговања духовности према њеном *свечовечанском* (*всечеловеческо̄го*[24]) карактеру. О томе је писао на почетку поменути Николај Данилевски. Премда је најпре разматран као идеолог *рускоī имп̄ерија̄лизма*[25] са

[15] *Ibid.*
[16] *Исходъ къ Востоку, предчувствія и свершенія, утвержденіе Евразійцев* 1921: 2.
[17] Суботић 2004: 20.
[18] *На п̄ут̄ях̄ь, утвержденіе Евразійцев* 1922: 9.
[19] *Ibid.* 318.
[20] *Россія и латинство* 1923: 11.
[21] *Ibid.* 41.
[22] *Евразийство, декларация, формулировка, тезисы* 1932: 8.
[23] Марковић 2019: 347–365.
[24] Вадимович 2017: 31–46.
[25] Суботић, Данилевски 1995: 174.

садржајима који су били темељ и *комунистичкоī интернационализма*[26], након распада СССР-а, контекст разматрања определио се на тумачење његовог дела које је било блискије првобитним намерама аутора. Оно се односило на разматрање националне идеје, идентитета и историјског развоја и улоге Руса у њој. Супротстављено концепту европоцентризма и ово тумачење које Европу види као *īерманско-романску цивилизацију*[27] трагало је за мисијом Русије и њеном аргументованом интерпретацијом.

Мисија је требало да постане *цивилизацијска ūосебност*[28] Русије, а проистицала је из карактера руске државе и руског народа. Ове појмове је Данилевски узимао у заједништву и неподељености једно од другог. „Руска држава од најстаријих времена првих московских кнежева, је сама Русија која се постепено и незадрживо шири на све стране".[29] Притом она нове територије и нове народе које укључује у свој састав доживљава као заједништво равноправних народа, игноришући на тај начин европски концепт колонијализма. Додатно апострофирајући општечовечанску мисију Русије, Данилевски сугерише да је будућност у универзалности *Словенскоī свеūа*[30] који, „по први пут представља синтезу свих страна културног стваралаштва у најширем значењу те речи"[31]. Корени ове универзалности леже у схватању националног идентитета Руса оног времена.

На ове идентитетске путоказе управо указује Ф. М. Достојевски. Национална идеја Руса се, по њему, заснива на појму *свечовечансūва* (*обūшецеловечесūво*). Он је проистекао из прихватања специфичног *ūиūа европејсūва*[32] који одбацује националистичку похотљивост и интересну самодовољност. Такав развој националне идеје у времену нарастајућег неразумевања и искључивости[33] у дефинисању националних интереса и државних доктрина изгледао је, у најмању руку, иритантно јер није прихватио понуђени образац. Штавише, трагао је за сопственим јединственим погледом. То је уједно био и покушај да се, по мишљењу Достојевског, руска национална идеја осамостали од зависности да буде имитација западноевропских националних покрета која се суздржава до *ūрезира* од сопствених достигнућа из прошлости. Таква врста наратива тумачена је као својеврсна снисходљивост која проистиче из неспособности Руса за развој идентитета. Утицала је на арогантан и омаловажавајући став према било каквом националном деловању. Сликовито ово становиште Достојевски је објаснио речима: „што смо више, услед угађања њима (мисли на Европљане) презирали нашу националност, то су они више

---

[26] *Ibid.*

[27] Данилевскій 1888: 59.

[28] Суботић 2019: 267.

[29] Данилевскій 1888: 531.

[30] *Ibid.* 556; Данилевскій 1890: 9; Савремени израз овог *културноī кода* Русије је *руски свеūо*: Ближе вид.: Суботић 2019: 265–292.

[31] Данилевскій 1888: 556.

[32] Достоевскии 1989: 373.

[33] Овај тренутак у развоју националне идеје треба тражити у процесу монополизације патриотизма, често и насилне, од стране политичке деснице која је друге политичке актере *жиūосала као неку врсūу издајника*. Hobsbawm 1987: 143.

презирали нас“[34]. И поред оваквог односа, за Достојевског је *Европа била друга отаџбина*[35], јер је *свечовечанство идеја националне Русије*. Она није подразумевала одбацивање сопственог етичког идентитета Руса.[36] Сасвим супротно, она је тај идентитет узимала као полазиште сопственог уздизања и боголиког напредовања према уважавању и љубави према сваком човеку. „Постати Русом значи престати презирати свој народ. И када Европејац увиди да смо ми почели уважавати свој народ и нашу националност, тада ће и он нас почети да уважава.“[37] У том случају, настала би алтернатива постојећим *интересима цивилизације*[38] који су били засновани на *производњи, богатству и спокојству капитала*[39]. Било је покушаја и у Западној Европи да се избегне свођење националне идеје у шовинизам с обзиром на то да је тај процес био иманентан уверењу о националној припадности. „Човек мора да буде најпре део свог народа и као таква мора да приступи већој заједници свих људи добре воље.“[40] Премда је идеалистички звучало, нада у избегавање се, кроз малобројне следбенике, загасила.

Претенциозна материјалистичка концепција урушавала је људски идентитет и Запад суочила са деградацијом личности упркос све бројнијем залагању за очување људских права и слобода које је започела Француска револуција. Ово узрастање у лицемерју и посустајање у поштовању човека утицало је на уметничку визију алтернативе. Достојевски је понудио у Русији: „Сунце се указало на Истоку, и за човечанство, с Истока започиње нови дан.“[41] Овај сликовити израз био је, у суштини, и вапај једног књижевника да се одупре све очигледнијем историјском процесу развоја држава, посебно геополитички водећих у правцу стварања ексклузивног *расно/националног карактера*[42]. Овом процесу, кроз *русификацију*[43], била је подложна и царска Русија. Он је био инспирисан идејом чисте расне и националне државе и њене супрематије у односу на остале недовољно развијене државе и народе у овом правцу. Приликом остваривања ове супрематије неповерење је било једина узданица у сопствени успех[44] и сва средства су била дозвољена. Национализам, као ескалација *параноје и кича*[45] и као *најгубља беда*[46], постао је покретач друштвеног и културног развоја. Суштински двосмислен, он је *градио капацитете за спуштање у деменцију, укорењен у беспомоћним дилемама*[47].

---

[34] Достоевскии 1989: 374.
[35] *Ibid.* 375.
[36] Ближе вид. и: Марковић 2017: 392–413.
[37] Достоевскии 1989: 375.
[38] *Ibid.* 402.
[39] *Ibid.*
[40] Mos 2005: 65.
[41] Достоевскии 1989: 404.
[42] Hobsbawm 1993: 120.
[43] Ближе вид.: Лор 2012.
[44] *Нације никада не могу бити пријатељске докле год инсистирају на грешкама других а, истовремено су слепе на своје*.; Novikova 1880: XII.
[45] Киш 1978.
[46] Dincelbaher 2009: 407.
[47] Anderson 1983: 14–15.

У ситуацији када је друштвено памћење све више прибегавало редукцији непожељних ситуација из прошлости, развијао се реваншизам као одговор незадовољних постојећим поретком створеним у Версају. Њега је подстицала неодлучност земаља „западне демократије“ које су калкулисале приликом процене опасности од искључивих режима нацизма, фашизам и комунизма. Охрабрен претераним опрезом постојећих чувара међународног поретка, који је тумачио као слабост, нови светски поредак је био све самоуверенији у исправност својих потеза. С друге стране, неодмерено кажњавање европских сила победница у Првом светском рату, које је мировним уговорима спроведено према пораженим нацијама и државама, могуће због гриже савести, утицало је средином четврте деценије прошлог века на претерану толеранцију према охолости и деструкцији постојећег међународног правног поретка коју су спроводили војно поражени и незадовољни. Та охолост је инсистирала на обнови насилно одузетог *поноса*[48] и наметнутог *комплекса инфериорности*[49].

Последица тога био је развој друштвених околности у правцу све дубље неизвесности и несигурности. У таквој непредвидљивој ситуацији једину сигурност уливала је представа о моћи. Њена друштвена транзиција био је процес милитаризације, односно процес бесомучног наоружавања и „страшне научне уређености припрема за рат... међу великим нацијама... које подразумевају организовање читавог становништва“[50].

2. Домаће рефлексије

И у ондашњој Краљевини Југославији, узданици Версајског мировног уговора, али осетно уздрманој након убиства краља Александра Карађорђевића, уприличен је апел за национално окупљање: *сад је тренутак, сви на своја места*[51]. Овај апел ослањао се на обнављање осећаја јединства народа око националне идеје која је требало да се врати својој ирационалној димензији. „Национални осећај, јак као нагон, још увек је једини у својим мистичним, природним и логичним нијансама, којим се од сваког може и мора тражити и у нас одговорности и политичког идеализма.“[52] Мистичне нијансе могле су да утичу да се истрошени патриотизам (односно „илузија бившег времена, добротворна и сентиментална, неодређена форма“[53]) трансформише у инсистирање на остварењу сопственог тумачења развоја националне идеје. Један рукавац тумачења ишао је и према „фанатизму националистичког гледишта и борбе која траје целог живота“[54]. Таква ситуација у вишенационалној југословенској држави која је и даље, упркос интеграционим намерама монарха и привржене му политичке елите, егзистирала у контроверзи поводом националног питања, подстицала је

[48] Розенберг 2015: 128.
[49] *Ibid.*
[50] Мау 1899: 5.
[51] Црњански 1934: 2.
[52] *Ibid.*
[53] Црњански 1935: 1.
[54] *Ibid.*

нереална тумачења, самоуверене представе, каприциозност и међусобно неразумевање. Ова тумачења трагала су за оправдањем и очигледних острашћених активности које су се распламсале у Трећем рајху, јер су намеравала да се радикално реши питање друштвеног развоја кроз одбацивање *маске слободе и лажног модернизма*[55] који је собом донео *водњикави либерализам*.[56]

Овај идејни и идеолошки заокрет према екстремним политичким и националним идејама учинио је да „држава не живи од научне непристрасности, него од вере у националне идеале“[57]. Овакво становиште имало је и уважене критичаре, али је њихов вапај на *хипнотисане масе*[58], догађаји су то показали, остао ограниченог утицаја. „И само кроз вериге можемо да угледамо остварење једног од свих оних савремених облика које нам пружају бољшевизам, фашизам и колективизам свих врста. Вериге идеја, мисли и друштвених облика у обећању једне арбитрарне слободе, коју је сваки од ових режима уступио само једном делу својих идолопоклоника и нововерника.“[59] Трезвени погледи и аналитичка разматрања која су упозоравала „да су народи Европе грозничаво заузети припремама за коначно самоубиство ратом“[60] и где се „савези не заснивају на узајамном поверењу, него на заједничком страху“[61] могли су само да констатују запаљивост ситуације али не и да утичу на њено смиривање. Међу свим нацијама и државама, без обзира на њихова идеолошка опредељења, могли су да се пронађу *добровољни џелати*[62] који су били спремни да подрже острашћене режиме у намери спровођења тзв. *коначних решења*. Таква подршка носиоцима новог светског поретка била је *изразито*[63] видљива на Балкану.

3. Стајалиште Српске Православне Цркве и нада аве Јустина Поповића

Ова несигурна, односно *смутна времена* која допиру из европске *долине плача*[64] предосећала је и Српска православна црква. Она је у својим саопштењима упозоравала на противуречности и нетрпељивост која је претила да се отме контроли, без обзира на то које су идеолошке провенијенције оне биле. Тако је у Посланици Сабора од 14. децембра 1939. писало: „Неко се зове фашиста, неко комуниста, неко расиста, неко демократа, неко демагог. Ми видимо да данас доводе до опасности судбину народа и државе ти нови пророци, нови учитељи, који увлаче свет у хаос и несреће“[65]. И поред препознате опасности од новог сукоба, малобројни су били они који су нудили алтернативне излазе из ситуације. Превладавао је осећај појединачне

[55] Стефановић 1935: 3.
[56] Црњански 1935: 1.
[57] Јовановић 1935: 362.
[58] *Ibid.* 363.
[59] Радица 1936: 4.
[60] Џорџ 1936.
[61] *Ibid.*
[62] Mos 2005: 236.
[63] *Ibid.*
[64] Радица 1936: 4.
[65] Слијепчевић 2002: 27.

беспомоћности да се супротстави стихији колективистичких амбиција. Огромна већина се прилагођавала ситуацији на тај начин што је подржавала бескомпромисно инсистирање на становиштима сопственог национализма и државне охолости.

Један од малобројних, остајући доследан сопственом интегритету и без жеље да упадне у примамљиву замку подршке самообмани сопствене националне величине и гордости, био је Јустин Поповић. Као већ уважен догматичар, односно *филозофирајући теолог*[66] и свештених доследног неговања вере – *јеванђеоски боговослов*[67], он је, као савременик друштвених невоља које су надолазиле и тумачећи ставове Достојевског, приметио да *Вавилонска кула постаде идеал*.[68] Напрезање за доминацијом постала је водиља националних стремљења. Ова *лажна револуција*[69] представљала је лажну концепцију о сопственој колосалности. Она је обесмислила сваки могући опрез и емпатију према онима који су јој стајали на путу. Исконска мржња, односно *подивљалост*[70], била је водиља за друштвену елиту која је желела да тријумфује, а притом је била неспособна да увиди свој фатални превид који је заправо водио према *самоистребљењу*.[71] Овакво тумачење стварности постало је водиља у стратешким одлукама, а свет је утонуо у сукоб. „Али за губитак Бога који је пун љубави и Бога који милошћу везује агресију није нађена надокнада“.[72]

Милитаризоване силе, кроз тоталитарни рат, беспримеран по разорности до тог времена, наметале су свој *свесветски поредак* по узору на некадашње Римско царство које се, у симболичној представи Достојевског, а коју је прихватао Јустин Поповић, развијало на патњи потлачених и ароганцији господара. Такав облик власти, препознат као *папоцезаризам*, био је и родоначелник модерних идеологија које су нудиле друштвену грабеж кроз синтагму *свако за себе, а Бог за све*[73]. Католичанство као исходиште *папоцезаризма*[74], за Јустина је, у контексту промишљања постојећих друштвених противуречности, а ослањајући се на ставове Достојевског, било примордијални, односно првобитни израз свих постојећих идеологија модерног времена. „Католицизам је вољно и невољно, посредно и непосредно, постао узрок и повод атеизма, социјализма, анархизма, науке, културе и цивилизације по човеку.“[75] Притом није била спорна потрага за научним резултатима и културним вредностима, већ социјална атмосфера где је *онакажен Лик Христов*[76] и где је било „све допуштено... само да се до циља дође“[77]. То је била увертира да се Бог сагледава кроз суштинско безбоштво и из страхопоштовања *као моћ*[78] до које треба

66 Лубардић 2009: 32.
67 Цветковић 2014: 149.
68 Поповић 1999а: 185.
69 *Сва истина у четири речи – Ава Јустин Поповић.*
70 Поповић 1999а: 185.
71 *Ibid.* 207.
72 Dincelbaher 2009: 145.
73 Поповић 1999а: 184.
74 Цветковић 2019а: 85–101.
75 Поповић 1999а: 175.
76 *Ibid.* 182.
77 *Ibid.*
78 Видовић 1983: 70.

безусловно допрети и коју треба искористити зарад задовољења сопствених потреба.

Суштина тих *ӣрљавих*[79] идеологија од којих су неке, попут социјализма, подсећале на праведну државу била је, по Јустину, безбожништво, односно „устројство људског друштва без Христа и ван Христа“[80]. Оне су биле посвећене заробљавању човека и истрајавале су на слепој послушности, безвољности и неслободи као особинама које негују човекову личност. Из тог разлога је њихов хуманизам, који је био „у последњој линији својој – нихилизам“[81], премда представљен као примамљив, ипак био искључива појава која „се одриче Бога, јер је човека прогласио за Бога“[82]. Отуд је хуманизам заменио веродостојно човекољубље Исуса Христа. Његова експлицитна појава је *борбени а҃теизам*[83] – односно истрајавање на сопственом интересу изнад и пре свега који се *неминовно мења у анархизам*[84]. Последица су биле милионске жртве које су свој живот, нажалост, скончавале у уверењу о правдољубивости сопственог пожртвовања. Било је то одустајање од слободе *најзаго҃нетнијег и најстрашнијег дара човеку од Творца*[85] у намери да он постане свестан својих способности и вредности које може да оствари.

Идеологије покреће воља, а она је у овом случају била на страни остварења моћи по сваку цену. Наметљивост и насилно господарење поразили су саосећање. Изнова се ослањајући на Достојевског, Јустин Поповић је, позивајући се на Легенду о Великом инквизитору, констатовао да се свет, који сублимативно представља декадентни Запад[86], окренуо искључивости, пароксизму и насиљу, односно одбацио је Бога потмуло кличући *ми нисмо са тобом, већ с њим.*[87]

Такав развој догађаја, остварен катаклизмом *Великог ра҃та*, потврдио је предвиђања великог књижевника да је *та҃јна душе Евро҃пе – ђаво*[88], односно међусобни ривалитет и сукоб вођен амбицијом доминације и владања. Људи су постали бојажљиви послушници који су, временом, предали заборав и успомену на слободумље и саосећање. Доминирала је фриволност и друштва су постала *мравињаци.*[89] Њих су чиниле безличне масе опредељене страхопоштовањем и истрајношћу на својој улози *а҃парат҃чика*. „То је Достојевски својом пророчком душом снажно предосећао и 1880. године је писао: Европа се налази уочи пада, уочи пада свеопштег и ужасног! Мравињак који се у њој саздао без Цркве и Христа (јер се Црква тамо, помутивши свој идеал, свуда претворила у државу) са из основе пољуљаним моралним начелима, начелима која су погубила све опште и све апсолутно – то је мравињак.“[90]

---

79 Поповић 1999а: 213.
80 *Ibid.* 181.
81 Поповић 1999б: 289.
82 *Ibid.*
83 Гавриловић 1971: 280.
84 *Ibid.* 283.
85 Поповић 1999а: 276.
86 *Свети Јустин Ћелијски је најоштрији критичар запада у српској култури XX века*; Кинђић 2019: 311.
87 *Ibid.* 186.
88 *Ibid.* 187.
89 *Ibid.*
90 Поповић 1999а: 452.

Излаз је тражен у бекству од разврата и лицемерја у правцу надања да је Русија још увек благородан пример, премда је и она под идеолошком супрематијом бољшевизма (*Марксова калифатска прокламација Русима*[91]) насилно губила свој идентитет. Њен нови идентитет трансформисао се према претенциозним амбицијама које више нису представљале *империјализам као анатему*[92], премда су народи и државе источне Европе о њеној намери доминације сведочили последњих *двеста година кроз лошу репутацију*[93] и *непопуларност*[94] Русије упркос верској блискости.

Поповић је ипак искрено веровао у наду коју буди православна вера, такође се надајући да је њен представник Русија. Зато он констатује да је *Русија велика не собом већ Православљем*[95]. Русија Јустинових очекивања није „заменила традиционално источно православно хришћанство марксистичком постхришћанском западном идеологијом“[96]. Исто тако она није требало да постане ни *европски бафер*[97], односно *међусремник* за однос Европе, углавном милитаристичке и претенциозне у оном времену, према Азији.

Носилац православља је Христос – Богочовек који је *откриво и објавио Бога*[98] и који је *циљ човека*, односно „богочовечанство је циљ човека; богочовечанство је циљ човечанства“[99]. Био је то пут према отклону од *непогрешивог човека Европе као божанства*.[100] На прагу ових спознаја, Поповић сматра да „истинску суштину православља сачињава служење човечанству“. Оно се одвија ради *свеопштег примирења*. Не ради се овде о монополу слободе појединца или народа, без обзира на његову привржености Богу. Реч је о претензији свеопште Љубави и саосећања са свим људима. Њу препознаје у Русији, чија је будућност у „општем служењу човечанству – не Русији само, не Свесловенству само, већ свечовечанству“[101].

Православље је, у овом случају, *немогуће учаурити у уску чауру национализма*[102], својом свечовечанском садржином оно гравитира ка „свечовечанству, ка свеопштем, уједињењу људи Христом и у Христу“[103]. Зато је и карактер руског човека *свеевропски и свесветски*[104], а „постати прави Рус, постати потпуно Рус, може бити и значи само постати братом свих људи, постати свечовеком... Правом Русу су Европа и удео свега великог Аријског племена тако исто драги као и сама Русија, као и удео његове рођене земље“[105]. Подсећајући на вапај

91 Toynbee 1954: 585.
92 *Ibid*. 516.
93 *Ibid.*
94 *Ibid.*
95 Поповић 1999a: 189.
96 Toynbee 1954: 585.
97 Молнар 2006: 26.
98 Јевтић 1982: 81.
99 Поповић1999a: 190.
100 *Ibid.* 485.
101 *Ibid.* 192.
102 *Ibid*. 401.
103 *Ibid.* 202.
104 *Ibid.* 203.
105 *Ibid.* 204.

Достојевског да *народи Европе и не знају колико су нам драги*[106], Поповић је остао доследан хришћанском универзализму у човекољубљу који је одбацила посрнула западна цивилизација скончавши у ратоборност, али за коју, због тога није имао речи осуде и стигматизације, већ, напротив, нудио је Љубав (*Мера љубави је не стати ниђе*, како је писао Јован Златоусти)[107] и радост у заједништву избављења кроз повратак Богочовеку Исусу Христу.[108] Јер „Волети човека а не љубити Бога, уствари је самољубље. Љубити Бога, а не волети човека у ствари је самообмана“[109].

Руководећи се Божјом Љубављу, Јустин Поповић је *започео исправку у менталитету данашњих хришћана*[110]. Његова делатност постала је узорност коју хришћански, а међу њима и исповедајући Срби не би требало да занемаре у покушају да буду верујући. Поуке би требало да очисте душу од *бесâ* – нечистих сила, а српска држава и српски народ могу да поставе и другачије стратешке одреднице својих интереса, али би требало да се руководе идентичним подвижништвом.

Литература:

Видовић, Ж. „Логос – литургијска свест Православља“, *Теолошки погледи*, бр. 1–3, 1983, 43–130.

Гавриловић, Ж. „Религија Достојевског“, *Теолошки погледи*, бр. 4, 1971, 279–295.

Данилевскій, Н. Я. *Россія и Европа, взглядъ на культурныя и политическія отношенія Славянскаго міра къ Германо-Романскому*, С. Петербургъ: Типографія брат. Пантелеевыхъ, 1888.

Данилевскій, Н. Я. *Сборникъ политическихъ и экономическихъ статей*, С. Петербургъ: Типографія брат. Пантелеевыхъ, 1890.

Достоевскии, Ф. М. *Дневник писателя*, Изабранные страницы, Москва : Современик, 1989.

Ђурица, И. „Делотворност учења вере под духовним старањем преподобног Јустина Новог“, *Зборник радова: Мисао и мисија Светог Јустина Поповића*, Београд, 2019, 365–379.

Евразийство, декларация, формулировка, тезисы, Прага: Типография Политика, 1932.

Иванович, К. Н., *История Западной Европы в Новое время: Том VI. Последняя треть XIX века*, С. Петерсбург: Тип. М. М. Стасюлевича, 1909.

Исторія Россіи отъ смутнаго времени до цаствованія Николая II, V-ая часть, Приложени кь Иллюстированной Россіи, Парижъ, 1935.

Исходъ къ Востоку, предчувствія и свершенія, утвержденіе Евразійцев, Софія: Типографія Балкань, 1921.

Јевтић, А. „Развој Богословља код Срба“, *Теолошки погледи*, бр. 3–4, 1982, 81–104.

Јовановић, Ј. „Хитлеризам у државном праву“, *Из историје политичких доктрина*, књига друга, Београд: Издавачко и књижарско предузеће Геце Кона, 1935.

Кинђић, З. „Однос Аве Јустина према западу“, *Зборник радова: Мисао и мисија Светог Јустина Поповића*, Београд, 2019.

Киш, Д. *Есеј о национализму*, Час анатомије, 1978.

Лор, Э. *Русский национализм и Российская империя: кампания против „вражеских подданных“ в годы Первой Мировой Войны*, Москва: Новое Литературное Обзорение, 2012.

[106] *Ibid.*

[107] *Ibid.* 418.

[108] *Исусов живот, без сумње би требало писати клечећи*; Протић 1993: 101.

[109] Поповић 1999б: 386.

[110] Ђурица 2019: 375.

Лубардић, Б. „Српска религијска филозофија у XX веку: личности, идеје, токови“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 4, 2009, 7–56.

Марковић, С. „’Крст’ против ’Мача’. Русија, интелектуалци и национална идеја 1914“, *Социолошки преглед*, бр. 3, 2017, 392–413.

Марковић, С. „Руска идеја – између националног егоизма, емпатије и антимилитаризма и одјеци код Срба до 1914. године“, *Српска политичка мисао*, бр. 3, 2019, 347–365.

Молнар, А. „Обрачун Алфреда Росенберга са хришћанством“, *Филозофија и друштво*, бр. 1, 2006, 9–35.

На путях, утвержденіе Евразійцев, книга вторая, Москва–Берлин: Геликонъ, 1922.

Политический дневник Альфреда Розенберга, 1934–1944 гг, Москва: Фонд „Историческая память“, 2015.

Поповић, В. „Светосавље, национализам и секуларизација нашег друштва“, *Теолошки погледи*, бр. 6, 1968, 373–401.

Поповић, Ј. *Пут Богопознања, Филозофске урвине*, књига 8–9, Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, Београд, 1999.

Поповић, Ј. *Филозофија и религија Ф.М.Достојевског, Достојевски о Европи и словенству*, Сабрана дела Јустина Поповића, књига 6–7, Манастир Ћелије, Београд, 1999.

Протић, Д. „Богочовек Господ Исус Христос“, *Теолошки погледи*, бр. 1–4, 1993, 99–104.

Революция, эволюция и диалог культури Доклады *к 100-летию русской революции на Дне философии в Институте философии*, РАН 14 и 16 ноября 2017, 31-46.

Россія и латинство, Берлинъ, 1923.

Сва истина у четири речи – Ава Јустин Поповић, https://prijateljboziji.com/59369-2/

Слепчевић, Ђ. *Историја Српске православне цркве*, књ 3, Београд, 2022.

Смирнов, А. В. „Классическое евразийство как постреволюционная философия“, в: Радица, Б. „Шта да се ради“, *Нова Европа*, бр. 1, 26. јануар 1936.

Стефановић, С. „Коментар спаљивања књига“, *Идеје за књижевност, политичка и друштвена питања*, бр. 30, 30. 3. 1935.

Суботић, М. *Најред у прошлост, Студије о политици историје у Пољској, Украјини и Русији*, Београд: Фабрика књига Пешчаник, 2019.

Суботић, М. *Пут Русије, евроазијско становиште*, Београд: Плато, 2004.

Суботић, М., Данилевски, Н. „Теорија културно-историјских типова и словенофилство“, *Филозофија и друштво*, VII, 1995, 173–197.

Тојнби, А. *Истраживање историје*, књ. 2, Београд: Просвета, 1970.

Хомяков, А. С. *Полное собраніе сочиненія*. Томъ первый, Москва: Университетская типографія, 1900.

Цветковић, В. „Свети Јустин Поповић о папству“, *Зборник радова: Мисао и мисија Светог Јустина Поповића,* Београд, 2019, 85–101.

Цветковић, В. „Свети Јустин Ћелијски као јеванђеоски богослов“, *Црквене студије*, бр. 11, 2014, 147–170.

Црњански, М. „Нацрт националног скупљања снага“, *Идеје за књижевност, политичка и друштвена питања*, бр. 3, 20. 10. 1934.

Црњански, М. „Социјална база нашег национализма“, *Идеје за књижевност, политичка и друштвена питања*, бр. 30, 30. 3. 1935.

Џорџ, Л. „Данашњи савези у Европи“, *Политика*, 1. март 1936.

Anderson, B. *Imagined Communities, The origins of Nationalism, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York: Verso, 1983.

Dincelbaher, P. *Istorija evropskog mentaliteta*, Podgorica, Beograd: CID, Službeni glasnik, 2009.

Hobsbawm, E. J. *Nacije i nacionalizam, program, mit, stvarnost*, Zagreb: Novi liber, 1993.
Hobsbawm, E. J. *The Age of Empire 1875–1914*, New York: Vintage books, 1987.
Huntington, S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of Word Order*, New York: Simon and Schuster, 1996.
May, J. *Militarism – the enemy of civilization*, The Unitarian Book-Room, Philadelphia, 1899.
Mos, Dž. *Istorija rasizma u Evropi*, Beograd: Službeni glasnik, 2005.
Novikova, O. K. *Russia and England from 1876 to 1880*, London: Longmans, Green, and co, 1880.
Toynbee, A. *A Study of History*, volume IX, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1954.

SAŠA MARKOVIĆ
University of Novi Sad
Faculty of Education in Sombor

THE CRISIS OF THE EUROPEAN CIVILIZATION AND AVA JUSTIN POPOVIĆ

Summary

Despite the everyday optimism with which European countries entered the twentieth century, the geopolitical reality faced the accumulation of intractable problems that stemmed from pretentiousness and ambition. The imperialism of state interests had become the product of a deepened and insatiable need for material wealth. An environment of hatred and mistrust was created. Both nationalistic and internationalist ideological fanaticism prevailed. It testified to selfishness and arrogance. The escalation of this hatred led to a multi-year conflict and huge war casualties. Body count, tragic as it was, did not silence the greed and rapacity, but instead flared up a demand for the final victory. Justin Popovic warned about all these contradictions and paradoxes of modern European civilization at the dawn of a new conflict in the 1940s. His understanding of the work of F. M. Dostoyevsky was directed to the need to reaffirm the Orthodoxy as the heritage of the God-man in every man, which opposes the rule of the man-god, i.e. the frenzy of materialism, pride and destructive passion. Man's enslavement caused catastrophic events. The liberation of a man required a spiritual renewal. Popović was devoted to it.

Keywords: Christ, materialism, renewal, God-man, Love.

ПЕТАР РИСТАНОВИЋ
Институт за српску културу Приштина, Лепосавић
petar.ristanovic@gmail.com

УДК: *323.1(=163.41)(497.115)"1982"*
271.2-523.4(497.115)"1982"

АПЕЛ ЗА ЗАШТИТУ СРПСКОГ ЖИВЉА И ЊЕГОВИХ СВЕТИЊА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ 1982. ГОДИНЕ

Сажетак: Апел за заштиту српског живља и његових светиња на Косову и Метохији, написан у априлу 1982. године, представљао је прекретницу у ангажовању Српске Православне Цркве око косовске кризе, али и у њеном односу према другим друштвеним питањима у комунистичкој Југославији. СПЦ је након Другог светског рата услед репресије комунистичког режима усвојила праксу тихог трпљења. Требало је сачувати Цркву док се друштвене околности не промене. Апел 21 свештеника и монаха СПЦ био је објава дела црквених лица млађе генерације да верују да је та промена наступила и да се Црква мора ангажовати у питању Косова али и у свим другим важним друштвеним питањима која се тичу српског народа. Документ је имао далекосежан утицај будући да је у њему први пут стање на Косову јавно окарактерисано као „геноцид". Рад је написан на основу необјављених и објављених архивских извора, штампе и релевантне литературе.

Кључне речи: Косово и Метохија, косовско питање, Српска Православна Црква, геноцид, Апел за заштиту српског живља и његових светиња на Косову и Метохији

Српска Православна Црква (СПЦ) суочавала се са великим проблема током деценија борбеног атеизма, за време комунистичке Југославије. Непријатељски настројени режим, репресија коју је спроводила тајна полиција, хронични недостатак материјалних средстава, упорна антирелигијска пропаганда, рапидно опадање броја верника и стигма једног од стубова „старог режима" натерали су представнике СПЦ да усвоје кроз историју добро научену тактику тихог трпљења. Првенствени циљ био је опстанак цркве – док се друштвене околности не промене.

Представници СПЦ су били приморани да избегавају било какав сукоб са владајућом партијом. Трудили су се да одржавају коректне односе са државним институцијама чак и када су код функционера наилазили на нескривену антипатију и непријатељство. У ретким изјавама медијима, током проповеди и обраћања народу избегавали су да критикују комунистички режим и ситуацију у друштву. Постојало је прећутно разумевање између представника партије и Цркве да се СПЦ може бавити само духовним темама и да ће избегавати свако мешање у световно. Црквена лица која су се усудила да прекрше ова правила суочавали су се са репресијом као „народни непријатељи".

Свештеници и монаси СПЦ били су свесни бројних проблема са којима су се грађани Социјалистичке Федеративне Републике Југославије (СФРЈ) суочавали. Епископи су добијали извештаје из парохија у којима се могло прочитати пуно тога о чему се јавно није говорило. Једна од таквих тема била је дискриминација са којом су се суочавали Срби на простору Социјалистичке Аутономне Покрајине (САП) Косово.[1]

Средином шездесетих у врху Савеза комуниста је окончан фракцијски обрачун између централистичке и конфедералистичке струје.[2] Победа конфедералиста, предвођених Едвардом Кардељем, означила је почетак децентрализације државе. Југославија је до 1974. постала лабава федерација шест република-нација и две покрајине. Косово и Војводина су формално остале покрајине у саставу Србије, али су у пракси биле републике по свему осим по имену.

У САП Косово потпуну власт је 1966. преузела група албанских функционера, неформално познатих као *ђаковичка īрупа*.[3] Током фракцијског сукоба они су подржали Кардељеву струју и одиграли кључну улогу у обрачуну са неформалним лидером друге струје Александром Ранковићем. Заузврат, добили су практично апсолутну власт над покрајином. Српски кадрови су заузимали руководеће позиције у складу са националним кључем, али су се понашали опортунистички и нису имали утицај на доношење кључних одлука.

Покрајинско руководство је прокламовало политику економског уздизања покрајине и еманципације Албанаца. У пракси, економско стање се погоршавало и поред великих дотација из остатка федерације. Преко потребна еманципација Албанаца често се претварала у неспутано бујање албанског национализма. Спровођена је политика албанизације – наметања албанског идентитета читавој покрајини и насилног потискивања свих других идентитета, посебно српског. Као последица таквих друштвених околности Срби су се суочавали са бројним видовима формалне и неформалне дискриминације, што је подстицало њихово масовно исељавање. У периоду од 1961. до 1989. године из покрајине се иселило око 150.000 Срба и Црногораца.[4]

Покрајински руководиоци су у читавом периоду током седамдесетих друштвене односе у САП Косово представљали скоро као идиличне. Како је након ескалације косовске кризе 1981. закључило савезно руководство, бројни проблеми везани за међунационалне односе, раст национализма и сепаратизма, годинама су прећуткивани и скривани.[5]

Гласине о проблемима су стизале до функционера у руководствима Србије и Југославије. Високи функционер СК Словеније Јоже Смоле 1981. је изјавио за

[1] Аутономна Косовско-метохијска област (АКМО) успостављена је након рата и победе револуције, 1945. године. Територијално је до краја уобличена 1. јануара 1960. АКМО је променила име у Аутономна Покрајина (АП) Косово и Метохија 1963. када је усвојен нови Устав СФРЈ. Током реформе федерације две аутономне покрајине су уздигнуте у ранг федералних јединица. Нови статус одражавало је и ново име – Социјалистичка Аутономна Покрајина Косово – усвојено 1968. године.

[2] Димић 2001: 371–375; Jović 2003: 130–134; Ристановић 2020: 55–62.

[3] Вукадиновић 2021: 18.

[4] Ристановић 2019: 357–366.

[5] *Ibid*. 134–138.

загребачки *Вјесник* да се о исељавању Срба *одавно ӣоворило у Беоӣраду, и не само у Беоӣраду*, али да због праксе немешања питање није јавно отварано.[6] У извештају из 1981. о узроцима масовне миграције Срба из САП Косово наведено је да су проблеми Срба у покрајини и њихово исељавање годинама били *ӣаду ӣема*.[7]

Епископ рашко-призренски Павле[8] изблиза је био сведок дискриминације Срба. Њихове недаће је делила и СПЦ, као најважнији симбол српског идентитета покрајине. Монаси и свештеници су били жртве вербалног а повремено и физичког насиља, верски објекти су пљачкани, црквена имовина узурпирана, гробља рушена… Епископ Павле и игуман манастира Високих Дечана Макарије[9], редовно су писали жалбе општинским и покрајинским институцијама, тражећи помоћ. Дописи су по правилу остајали без одговора.[10] Детаљне извештаје о недаћама Цркве и народа слали су и Синоду СПЦ. Захваљујући њима, патријарх српски Герман[11] и Синод били су добро обавештени о проблемима у покрајини и масовном исељавању Срба, али нису могли томе да се супротставе. Положај СПЦ у југословенском друштву и пракса да се Црква не меша у друштвена питања спречавали су их да о томе јавно говоре.

Патријарх је покушао да у личним разговорима на затвореним састанцима са високим руководиоцима покрене ова питања.[12] Није имао успеха. Српско руководство се током седамдесетих налазило у политичкој дефанзиви, без савезника на савезном нивоу. Најутицајнији политичари из Србије Петар Стамболић и Дражa Марковић знали су за проблеме у САП Косово, али нису желели да то питање отворе пред партијским форумима. Они су 1977. покушали да током тзв. случаја „плава књига" покрену питање нефункционалних односа републике и покрајина и врате покрајине под окриље институцијâ републике.[13] Иза затворених врата партијских седница политички су поражени, па су страховали да би свако ново покретање питања везаних за покрајине одмах изазвало оптужбе да се „мешају у унутрашње ствари друге федералне јединице" и да желе да поново наметну „српску хегемонију".

Патријарх Герман је покушао да разговара и са председником Савеза комуниста (СК) Косова Махмутом Бакалијем. Иницијатива је остала без резултата. Бакали је годинама одбијао да га прими.[14] За то време епископ Павле је у покрајини оптуживан

---

6 „Мора доћи крај споразумима о праву на информирање", *Vjesnik*, 23. мај 1981.

7 Архив Југославије (АЈ), Фонд Савезно извршно веће (ф130), кутија 803, „Анализа о узроцима и појавама исељавања Срба и Црногораца са Косова (у периоду од 1971–1981. године)" (Строго поверљиво), Материјали са 20. седнице СИВ-а, одржане 12. јула 1982.

8 Павле (световно име Гојко Стојчевић) био је 44. патријарх српски, од 1990. до 2009. године. Претходно, током 33 године био је епископ рашко-призренски, од 1957. до 1990. године.

9 Макарије (световно име Србобран Поповић) био је игуман манастира Високих Дечана од 1957. до 1977. године. Наследио га је Јустин (Тасић).

10 Шиптарски геноцид над Србима у XX веку 2008: 564–570; Задужбине Косова 1987: 820–829.

11 Герман (световно име Хранислав Ђорић) био је 43. патријарх српски, од 1958. до 1990. године.

12 Архив Србије (АС), фонд Председништво СР Србије (г274), кутија 23/II, „Односи са верским заједницама у СР Србији" (Строго поверљиво), Материјали са 81. седнице Председништва СР Србије.

13 Ристановић 2019: 160–180.

14 АЈ, фонд Председништво СФРЈ (ф803), к102, Материјали са 75. седнице Председништва СФРЈ, одржане 15. маја 1981, стенографске белешке (Строго поверљиво), излагање Лазара Мојсова, Цвјетина Мијатовића.

да је *доста екстреман*, *конзервативан* и склон да „нереално приказује стање односа на Косову, тврдњама да раде у отежаним условима, да се на њих врши притисак".[15]

Све до демонстрација у САП Косово 1981. захваљујући цензури и аутоцензури до јавности није доспео ниједан помен било каквих проблема у покрајини, осим економских. Симптоматичан је податак да су у најчитанијем београдском недељнику *НИН* током читаве 1980. године објављена само три текста у којима се говорило о темама везаним за САП Косово. Повод за два текста су били нереди на једној фудбалској утакмици док је трећи текст био о темама из културе.

У таквим политичким и друштвеним околностима представници СПЦ су били приморани на ћутање. Добар показатељ јавно исказаних ставова Цркве био је лист *Православље*, званичне новине српске Патријаршије.[16] У листу чији је тираж почетком осамдесетих био само око 25.000 примерака (што је било у великој несразмери у односу на број верника) претежно су заступљене теме из дневног живота Цркве, теолошке теме, као и текстови везани за историју и традицију СПЦ. Аутори чланака махом су из редова нижег свештенства а повремено су се оглашавали и професори Богословија, епископи и истакнути богослови.

Током читаве 1980. године у *Православљу* није објављен ниједан текст који је указивао да се СПЦ и њени верници у САП Косово суочавају са било каквим проблемима. У позадини, проблема је и те како било. Епископ Павле је средином године упутио извештај Светом Архијерејском Синоду у коме је детаљно описао низ инцидената који су се током прве половине године догодили: два ђака богослова су нападнути и током туче са Албанцима исечени по рукама и леђима 25. јуна 1980. у Призрену. Три дана касније један младић је напао и повредио протојереја такође у Призрену. Манастири су се константно суочавали са крађом дрва, комшије Албанци су напасали стоку на манастирским имањима, учестале су и крађе.[17] У извештају епископ Павле наводи да „износећи ове и сличне невоље, годинама сам молио власти да учине крај застрашивању, шовинистичким испадима и терору над нашим верницима, свештенству и монасима, што уноси забуну, немир и несигурност, те се наши верници исељавају".[18]

Свети Архијерејски Синод СПЦ одлучио је да још једном покуша да званичним путем контактира покрајинске институције и затражи заштиту. Синод је 21. октобра 1980. упутио писмо Фахрију Оручију, председнику Извршног већа (ИВ) Скупштине САП Косово. У допису су доставили извештај епископа Павла, истакли да се Црква и верници већ дуже времена сусрећу са великим проблемима и затражили пријем. Одговор су добили од председника Комисије за односе са верским заједницама САП Косово Рустема Бејте, који је навео да је председник Скупштине Оручију заузет и да

[15] АС, фонд Комисија ИВ СР Србије за односе са верским заједницама (ф21), к159, „Стање и актуелни проблеми у односима између државних органа и верских заједница у САП Косово", септембар 1978. (Строго поверљиво).

[16] Први број *Православља* изашао је 15. априла 1967. године. Издавач је Информативно-издавачка установа Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве. Новине излазе уз благослов патријарха српског. Новине су излазиле полумесечно, 1. и 15. сваког месеца.

[17] Јовић 2007: 149.

[18] *Ibid*. 150–155.

не може да прими делегацију СПЦ па је предложио да их сâм прими. Синод је био приморан да констатује *заузетост* председника Скупштине па су саставили нови допис у коме су поново побројани проблеми СПЦ и верника. Поштом је достављен Комисијама за односе са верским заједницама Савезног и Извршног већа Скупштине Србије. Ова епизода веома добро одсликава незавидан положај СПЦ, проблеме и фрустрације са којима су се суочавали.

Политичке околности су се промениле у пролеће 1981. године. У САП Косово су букнуле масовне демонстрације Албанаца на којима је тражено проглашење републике и тек нешто мало мање гласно уједињење Косова са Албанијом. Савезно руководство је догађаје оценило као покушај *контрареволуције* – што је била најтежа могућа квалификација у комунистичком вокабулару.[19] У Платформи СКЈ за стабилизацију стања у покрајини, донесеној крајем 1981, као кривац за кризу означена је *погрешна политика* коју је водило покрајинско руководство.[20]

Политичку дефанзиву у којој се нашло руководство у Приштини одмах су искористили у руководству СК Србије да отворе све оне теме о којима се годинама шапутало. Испрва на партијским форумима, а потом у штампи, проговорено је о међунационалним проблемима у САП Косово, албанизацији покрајине и масовном исељавању Срба. Републичко руководство је користило ове теме као аргумент да захтева промену Устава Србије и враћање покрајина под окриље републичких институција. Практично преко ноћи, од „табу теме" ситуација на Косову постала је нешто о чему се све слободније говорило.

У СПЦ су наступили опрезно, подучени вишедеценијским искуством под комунизмом. Током дана немира на Косову, у другој половини марта 1981, изгорео је конак Пећке патријаршије. У Цркви су били сигурни да је конак намерно запаљен, али је званична истрага утврдила да је дошло до пожара на инсталацијама. У такав закључак нико у Цркви није поверовао, али о томе није јавно говорено. Опрезан став Цркве показивало је и писање *Православља*. Практично једини помен проблема СПЦ на Косову била је насловна страна *Православља* од 15. јула 1981. на којој се налазио упечатљив наслов „Црква тражи заштиту светиња и верних на Косову".[21] Сâм текст, међутим, био је тек кратак извештај о посети патријарха Гермaна председнику Савезног ИВ Веселину Ђурановићу, без икаквих детаља о разлозима због којих Црква тражи заштиту.

Свесни да политичке околности могу брзо да се промене, представници СПЦ су и даље избегавали да јавно говоре о проблемима које су црква и њени верници трпели на Косову. Интерни извештаји показују да су се ти проблеми умножавали. Епископ Павле и игуман манастира Црна Река Артемије (Радосављевић) добили су претећа писма у којима им је поручивано: „сели се гаде у своју Србију".[22] Три месеца касније епископа Павла је на аутобуској станици у Призрену напао један младић,

[19] АЈ, фонд ЦК СКЈ (ф507), II/64, „Активност непријатељских и контрареволуционарних снага на Косову: неке оцене узрока, осврти и чињенице" (Строго поверљиво), Материјали са 20. седнице ЦК СКЈ, одржане 7. маја 1981.

[20] Ристановић 2019: 235.

[21] „Црква тражи заштиту светиња и верних на Косову", *Православље*, бр. 344, 15. јул 1981, 1–2.

[22] Јовић 2007: 163.

повукао за браду и ударио. Неколико дана касније тројица младића напали су професора Богословије протојереја Милутина Тимотијевића. Настављени су и напади на црквену имовину: разбијени су прозори на цркви у Урошевцу, поломљени надгробни споменици у селима Бресје код Косова Поља и у селу Штимље. Свети Архијерејски Синод СПЦ донео је одлуку да се извештај о нападима и претећа писма проследе Комисијама за односе са верским заједницама Савезног извршног већа и ИВ Скупштине СР Србије. Иако је било јасно да њихове представке остају без конкретних резултата, представници СПЦ и даље су наступали опрезно.

Година 1982. донела је велике промене. Косовска криза се продубљивала, као и сукоб између руководстава Србије и Косова. У СК Србије су били уверени да је промена Устава и враћање покрајина под окриље републике једино решење за кризу. Да би извршили притисак на покрајинско руководство, допустили су београдској штампи да слободно пише о проблемима у покрајини. Број текстова о исељавању Срба и дискриминацији коју су трпели растао је практично из недеље у недељу.

У јануару 1982. у ревији *Дуга* објављен је опширан текст о проблемима са којима се суочава СПЦ на Косову, кроз пример манастира Св. Тројице у Призрену. Текст је пренело *Православље*.[23] Читаоци су први пут могли да сазнају за нападе на епископа Павла и протојереја Тимотијевића, отворено је изнесена тврдња да је конак Пећке патријаршије запаљен... Као кривац за проблеме Цркве наведена је *албанска иредента*, у складу са у том тренутку доминантним дискурсом. Локалне власти су оптужене да остају неме и допуштају да се иначе познати починиоци извуку некажњено. У једној реченици новинар је описао званични став СПЦ: „Владика Павле им каже да ћуте и трпе. Он жели да оне остану ту, да не напуштају манастир. (...) Српска православна црква ћути, и поред свега, приповеда трпљење".

Пет месеци касније Црква је престала да ћути. У *Православљу* је 15. маја 1982. објављен *Апел за заштиту српског живља и његових светиња на Косову*.[24] Због тона текста, тврдњи које су у њему изнесене и чињенице да је објављен на насловној страни званичног листа Патријаршије, Апел је био важна прекретница у јавном деловању СПЦ и у развоју косовске кризе у целини.

Текст Апела је упућен Председништву СФРЈ, Председништву СР Србије, Скупштини СР Србије и Св. Архијерејском Синоду за Св. Архијерејски Сабор, као и свим већим београдским листовима. У *Православљу* је објављен без навођења имена потписника, којих је било 21. Након објављивања Апела јавили су се бројни свештеници и монаси, из Србије, Босне и других крајева, који су желели да буду потписници Апела. Касније су имена првобитних потписника објављена, па се сазнало да су међу њима били неки од утицајних црквених лица млађе генерације. На првом месту то су били професори Богословског факултета у Београду: Атанасије (Јевтић) – који је био аутор текста, потом Амфилохије (Радовић) и Иринеј (Буловић). Међу потписницима су били и професор Богословије у Призрену Дамаскин Давидовић, игуманија манастира Девича Параскева (Драпшин), игуманија манастира Ћелија Гликерија (Јањић), игуман манастира Ораховице Пахомије (Гачић), игуман

[23] *Православље*, бр. 356, 15. јануар 1982, 8–9.

[24] Јевтић 1990: 407.

манастира Преображења Венијамин (Мићић), игуман манастира Покајнице Андреј (Јовичић), протејереји Момчило Кривокапић из Котора и Љубодраг Петровић из Храма Светог Александра Невског у Београду, теолог Жарко Гавриловић…

Текст Апела има неколико важних сегмената. На самом почетку потписници су одговорили на приговоре што СПЦ „ћути" и што позива на трпљење.

„Истина је да Црква, научена својим хиљадугодишњим искуством, зна да постоји време стрпљивог ћутања и време говорења. И да је некад њено ћутање речитије од сваког говора (збивања говоре да је њено данашње ћутање баш такве природе, и да је то можда већ речит податак о њеном положају што се до данас није чинила)."

Речи указују да су потписници веровали да је ћутање било неизбежно због положаја Цркве под комунистичким режимом. Међутим, у наставку текста они су јасно изнели своје уверење да је наступило „време говорења". Истакли су да би даље „ћутање било равно одобравању, или, још више, злочину издајства свога народа, и зато смо се одлучили на ову скромну реч упућену надлежним и свима правдољубивим људима".

Потом је наведен разлог због којег је Апел написан: „Чини нам се да све оно што се предузима за решење проблема и Косова, није адекватно ономе што се стварно на Косову дешава, нити је адекватно озбиљности самог проблема, нити је историјски далековидо, па као такво може да има непредвиђене и трагичне последице, за све нас: Србе, Албанце и Југословене уопште".

Уводни сегмент Апела указује да су потписници, које су махом чинили млађи богослови, старешине манастира и протојереји, веровали да је наступило време када СПЦ мора да напусти политику ћутања и јавно се ангажује на најважнијим друштвеним питањима. Апел није упућен од стране патријарха и Синода, и самим тим није био званични документ иза кога је стала читава СПЦ. Био је то глас нове, пркосне и борбене струје у Цркви, појединаца који су веровали да глас СПЦ мора да се чује, чак и по цену директног супротстављања режиму. Били су свесни да ће до реакције режима доћи и зато су већ у Апелу покушали да одговоре на оптужбе за које су знали да ће уследити. Унапред су одбацили тврдње да Апел долази од *ненадлежних* и са *ненадлежног̄ места*: „А што се тиче 'ненадлежности' њене и наше, и то је један од чудних неспоразума нашег времена! Црква, која је органски уткана у историјско и духовно биће овог народа, пре Косова, за време Косова и после Косова све до дана данашњега, на чије се живо ткиво најпре спусти сваки ударац намењен Српском народу (најсвежији доказ је Пећка Патријаршија) – зар се без ње и мимо ње може решавати њена судбина и судбина њеног народа?"

Овим речима потписници Апела огласили су да верују да је СПЦ надлежна и обавезна да јавно износи своје ставове о свим кључним друштвеним питањима која се тичу српског народа. Била је то објава режиму, али истовремено и бојажљивима у редовима Цркве, да потписници желе да раскину са праксом „ћутања" и „трпљења".

У наредним сегменту Апела, који обухвата централни и најдужи део документа, дата је скица страдања и прогона Срба са Косова и Метохије кроз историју и истакнут значај Косова за српски идентитет. Актуелно стање на Косову упоређено је са временом страдања под Турцима. Потписници су закључили да српски народ на Косову *биje до данас своју Косовску битку*. Најупечатљивији је одломак у којем се наводи: „Једно треба да буде јасно свима и свакоме за јуче, данас и сутра: Српски народ нема скупље речи од

речи Косово, ни драгоценије стварности, ни веће светиње, прошле, садашње, и будуће, него што је стварност и светиња Косова. За Србе, питање Косова није просто биолошко питање, или питање само 'области', 'покрајине' или 'републике'. Оно је нешто неупоредиво веће и више од тога. (…) Питање Косова је питање духовног, културног и историјског идентитета Српског народа. (…) Косово је наше памћење, наше огњиште, жижа нашег бића. А одузети једном народу памћење, значи – убити га и духовно уништити. То треба да зна свако, па и наши вековни суседи Албанци".

Овим речима је косовско питање од политичког и безбедносног уздигнуто на вишу раван – духовну и симболичку. Неке од овде изречених синтагми до данас су остале део косовског дискурса у Србији. Најпознатија је свакако реченица да је *Косово најскупља српска реч*. Песник Матија Бећковић је 1989. овако насловио књигу својих предавања и тако утицао да она постане трајно препознатљива и да се изнова понавља.[25]

Из свега изреченог потписници Апела су извукли закључак: „Без икаквог претеривања може се рећи да се над Српским народом на Косову постепено врши плански смишљени геноцид. Јер, ако није тако, шта значи теза о 'етнички чистом Косову', која се, без обзира на све, непрекидним и непрестајућим исељавањем спроводи на делу?"

Ова реченица је имала далекосежан утицај. У њој је први пут јавно, у писаном документу, изнесена тврдња да су Срби на Косову жртве геноцида. Од тога тренутка, па до данас, ова тврдња је остала део српског наратива о Косову.

У време објављивања Апела реч „геноцид" се користила само у неформалним разговорима. Јавно изрицање овакве тврдње носило је велику тежину. Неколико месеци након објављивања Апела, у јулу 1982, на једној затвореној седници Председништва СФРЈ функционер из Босне и Херцеговине, Хрват Бранко Микулић (који је био врло ненаклоњен тзв. *српској струји* у савезном руководству), изјавио је да стање на Косову *има елементе геноцида, хтео то неко да призна или не*.[26] Током наредних година уверење да се на Косову одвија геноцид постало је распрострањено међу Србима. Тврдња је поново јавно изнесена у тзв. Петицији 2016 Срба са Косова и Метохије, написаној 1985. године[27], а потом је поновљена у Апелу који је упутио Одбор за одбрану слободе мисли и изражавања.[28] До краја деценије уверење да су Срби на Косову жртве геноцида постало је свеприсутно међу Србима у Југославији.

Данас се ова тврдња првенствено везује за српске националисте и често се узима као пример злоупотребе ситуације, преувеличавања стварних проблема и манипулације емоцијама. Аргумент за овакав став је чињеница да су на простору САП Косово током осамдесетих убијена два Србина од стране Албанаца, као и два Албанца од стране Срба. Оба убиства Срба била су резултат комшијских свађа, у којима је могуће постојала национална димензија, али тешко је тврдити да је она била пресудна. У оба случаја убице су осуђене.

---

[25] Бећковић 1989.

[26] АЈ, ф803 к131, Материјали са 134. седнице Председништва СФРЈ, одржане 14. јула 1982, излагање Бранка Микулића.

[27] АЈ, ф507, „Представка Булатовић Косте из Косова Поља", Материјали са 153. седнице Председништва ЦК СКЈ, Материјали са 153. седнице Председништва ЦК СКЈ, одржане 13. јануара 1986.

[28] Одбор за одбрану слободе мисли и изражавања 2009, 69–72.

Међутим, у тумачењу тврдње да се на Косову одвија геноцид треба узети у обзир још два фактора. Први је време настанка документа и околности под којима је он написан. Апел је био резултат дуго таложених фрустрација, које су годинама биле присилно потискиване. У времену опште друштвене психозе писци Апела (на првом месту Атанасије Јевтић) у текст су излили своје емоције и дуго таложени гнев.

Други фактор који треба узети у обзир је знатно комплекснији и захтева засебно истраживање. У Југославији, и на комунистичком истоку уопште, још од времена након Другог светског рата било је присутно уверење да дефиниција геноцида треба да обухвата и „културни геноцид". Југославија је 1950. ратификовала Конвенцију УН о геноциду (из 1948) и наредне године увела појам геноцида у кривични законик. У члану 124 закона је стајало да геноцид, између осталог, представља и акт „присилног расељавања становништва", чега није било у члану 2 Конвенције УН.[29]

У периоду до пред крај шездесетих, Други светски рат је у Југославији првенствено посматран кроз његову класну и револуционарну димензију, док је тема геноцида била скрајнута. Масовни злочини над цивилима „откивају" се крајем шездесетих, када почиње и активност Владимира Дедијера у Раселовом суду. Овај својеврсни „суд савести" угледних светских интелектуалца у свом раду је усвојио знатно ширу дефиницију геноцида од оне у декларацији УН. Ову, ширу дефиницију Дедијер „доноси" и у Југославију у *Истории Југославије* из 1972[30], чији је био коаутор.

Када је почетком осамдесетих отворено проговорено о стању у САП Косово, објављени су подаци о масовном исељавању Срба, њиховој дискриминацији и албанизацији покрајине. Званични закључак југословенског руководства је био да је циљ албанског сепаратистичког покрета да створи „етнички чисто Косово". Многи у Југославији били су уверени да овакво стање има елементе геноцида, у складу са његовом проширеном дефиницијом, будући да се одвијало „присилно расељавање становништва". Поред тога, појединци су желели да користећи реч геноцид укажу на озбиљност стања. Коначно, коришћење овог термина у великој мери је било и одраз узаврелих емоција и „дискурса гнева" који је средином осамдесетих у СФРЈ завладао.

Постојао је још један разлог због чега су потписници Апела сматрали да се у САП Косово одвија геноцид. На крају документа они су се дотакли и питања кривице за кризу. Њихови ставови су речито били сажети у реченици:

„Није овде у питању цео Албански народ на Косову, али је ипак питање у томе како 'шачице непријатеља' протераше и иселише сто хиљада људи за само десетак година? (…) Није непознато ни нама ни вама, ни нашој широј јавности, да је присилно исељавање нашег живља са Косова понекад било помагано и од званичних органа на Косову, свеједно којих, да би се на српска, насилно угашена, често и крвљу заливена огњишта населили 'емигранти' из Албаније".

Потписници Апела су поручили: „На крају свега, Бог нам је сведок и савест наша, а наш народ нам је и сведок и судија: ми Албанцима никакво зло не желимо, него само желимо да наш народ и наше светиње на Косову очувамо, ради себе и ради њих".

Као кривци за стање на Косову означени су Албанци сепаратисти али и

[29] Bougarel 2011: 10.

[30] Istorija Jugoslavije 1972.

покрајинске институције које су учествовале у албанизацији покрајине и утицале на исељавање Срба, било кроз доношење мера које су доприносиле њиховој дискриминацији, било кроз своје нечињење. На тај начин пружен је аргумент за тврдњу о геноциду – будући да је по мишљењу потписника Апела исељавање Срба било организовано од стране покрајински власт и самим тим присилно.

На крају документа упозорени су актуелни функционери у покрајини, републици и федерацији да се престане са губљењем времена на *дискусијама по седницама и комисијама, на репортаже и полемике у штампи и на телевизији*, већ да се предузму конкретне мере као би се спречили даље страдање и егзодус Срба. Такође, затражено је да се пружи одговор на питање ко је одговоран за стање на Косову. „Усуђујемо се, уз то, да скренемо пажњу надлежним органима власти да јавно и одговорно изнесу стварне разлоге, и савесно их преиспитају, због којих се Српски народ на Косову и Метохији осетио тако незаштићен и препуштен сам себи и непријатељској самовољи. Све то у искреној жељи да се пронађу трезвени и праведни путеви разрешења и разума, ради скидања срамоте и нормалног живљења свих нас у нашој заједничкој кући."

Објављивање Апела није прошло без одјека. Део медија је документ дочекао са осудама и нападима. Предњачили су загребачки *Данас* и *Вјесник*. У београдским медијима Апел је нападут у *Политици* 15. јуна, и посебно у *НИН*-у 23. јуна. Документ је критикован као *опасан корак* и *изазов национализма*, међутим, реакција је била блажа него што се могло очекивати. Разлог за то је што су се многи новинари па и партијски функционери интимно слагали са већином навода из документа. Уредник *Православља* у време објављивања Апела, Радомир Ракић, изјавио је да су му новинари из београдских редакција честитали на одлуци да документ објави.[31]

Критичарима Апела одговорио је Атанасије Јевтић.[32] Текст је написао у данима након убиства Србина Данила Милинчића у селу Самодрежи, код Вучитрна, од стране комшије Албанца. Тензије у друштву су биле узавреле. О стању сведочи податак да су радници широм Србије обустављали производњу у предузећима и тражили да им се обрате партијски функционери и говоре о стању на Косову.[33] Очигледно под утицајем догађаја Јевтић је писао без имало аутоцензуре. Подсетио је на пароле сепаратиста: „Данас један, сутра седам, прекосутра сви ко један" и „Од Призрена па до Рашке побићемо српске вашке". Одговарајући на критике из Загреба, истакао је: „Неће нас уплашити разноразна етикетирања (називани смо 'националистима', 'великосрпским шовинистима', 'милитантнима', 'агресивнима', 'политизованима' итд.) нити оптужба да се 'бавимо политиком' – која је на тај начин својеврсни монопол новинара – јер бранећи живот и част своје браће, своју и њихову живу Цркву, то није политика, него животна нужда".

Атанасије Јевтић је остао доследан својим речима. Од лета 1983. у *Православљу* је започело објављивање његових путничких записа „Од Косова до Јадовна", који су у

[31] Ристановић 2013: 212.

[32] „Са Косова и око Косова", *Православље*, бр. 366, 15. јун 1982, 3.

[33] АС, г274 к2/III, Материјали са седнице Председништва СР Србије и ЦК СК Србије, одржане 17. јуна 1982, стенографске белешке, уводно излагање Вељка Марковића (Строго поверљиво).

наредним годинама постали својеврсни дневник и попис недаћа Срба у САП Косово. Истовремено, након објављивања Апела представници СПЦ су почели да отвореније иступају поводом питања Косово али и да говоре о другим друштвеним темама. Покренута су питања која су деценијама сматрана за „табу тему", о чему симболички сведочи податак да је СПЦ 1984. коначно добила дозволу да настави са градњом Храма Светог Саве на Врачару у Београду.

Необјављени извори:

Архив Југославије (АЈ)

Фонд Савезно извршно веће – ф130

Фонд ЦК СКЈ – ф507

Фонд Председништво СФРЈ – ф803

Архив Србије (АС)

Фонд Председништво СР Србије г274

Фонд Комисија ИВ СР Србије за односе са верским заједницама – ф21

Објављени извори:

Јевтић, А. *Страдања Срба на Косову и Метохији од 1941. до 1990*, Приштина: Јединство, 1990.

Јовић, С. *Етничко чишћење и културни геноцид на Косову и Метохији. Сведочанства о страдању Српске православне цркве и српског народа од 1945. до 2005. године*, Београд: Информативно-издавачка установа Српске Православне Цркве, 2007.

Задужбине Косова: споменици и знамења српског народа, ур. А. Јевтић, Призрен: Епархија рашко-призренска; Београд: Богословски факултет, 1987.

Одбор за одбрану слободе мисли и изражавања: саопштења и други документи, Београд: Службени гласник, 2009.

Шиптарски геноцид над Србима у 20. веку: документа Архиве Епархије рашко-призренске и косовско-метохијске, Грачаница: Епархија рашко-призренска, 2008.

Литература:

Бећковић, М. *Косово – најскупља српска реч*, Ваљево: Глас Цркве, 1989.

Вукадиновић, И. *Аутономија Косова и Метохије у Србији (1945–1969)*, Београд: Балканолошки институт САНУ, 2021.

Димић, Љ. *Историја српске државности. Књ. 3. Србија у Југославији*, Нови Сад: Беседа, САНУ огранак Нови Сад, Друштво историчара Јужнобанатског и сремског округа, 2001.

Ристановић, П. „Листови Српске православне цркве и 'Косовско питање' 1980–1982", *Баштина*, 35, 2013, 205–228.

_____. *Илузија моћи. Српски критички интелектуалци и комунистички режим*, Београд: ИП Принцип, Фондација Александар Невски, 2020.

_____. *Косовско питање 1974–1989*, Београд: Информатика; Нови Сад: Прометеј, 2019.

Bougarel, X. „Od krivičnog zakona do memoranduma Upotrebe pojma 'genocid' u komunističkoj Jugoslaviji", *Političke perspective*, 2, 2011, 7–4.

Božić, I., Ćirković, S., Ekmečić, M., Dedijer, D. *Istorija Jugoslavije*, Beograd: Prosveta, 1972.

Jović, D. *Jugoslavija – država koje je odumrla. Uspon i pad Četvrte Jugoslavije (1974.–1990.)*, Zagreb, Beograd: Prometej, Samizdat B92, 2003.

Штампа:
Vjesnik, Zagreb
Православље, Београд

PETAR RISTANOVIĆ
Institute for Serbian Culture Prishtina, Leposavic

AN APPEAL FOR THE PROTECTION OF SERBIAN PEOPLE AND THEIR SANCTUARIES IN KOSOVO AND METOHIJA IN 1982

Summary

In April 1982, 21 Serbian Orthodox Church (SOC) priests and monks issued an appeal to the Presidency of the SFRY, the Presidency of the SR of Serbia, the Assembly of the SR of Serbia, and the St. Synod of Bishops of the SOC. They asked for the safety of the Serbian population and religious buildings in the province of Kosovo. Signatories chose to speak out against the long-held view of the SOC that it should only engage in spiritual matters publicly. They compared the Kosovo crisis to the Battle of Kosovo (1389) and the Serbs' current living conditions to the darkest days of servitude under the Turks. The conclusion was that the Serbs were the victims of 'genocide'. The appeal had a double impact: it marked the beginning of the public engagement of the SOC regarding the Kosovo crisis. It was also the first public document to use the word 'genocide' to describe the circumstances within the province.

Keywords: Kosovo and Metohija, Kosovo issue, Serbian Orthodox Church, genocide, Appeal for the protection of Serbian people and their sanctuaries in Kosovo and Metohija.

МИРОСЛАВ РАДИВОЈЕВИЋ
Универзитет у Београду
Филозофски факултет
mirrad88@gmail.com

УДК: *271.222(497.11): 341.31(1-622NATO-651.1)"1999"*

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И НАТО БОМБАРДОВАЊЕ 1999. ГОДИНЕ

Сажетак: Рад је прилог проучавању односа Српске Православне Цркве према агресији Северноатлантског пакта (НАТО) на Савезну Републику Југославију, од марта до јуна 1999. године. У њему се прати држање врха Цркве и њеног поглавара, патријарха Павла, према ваздушним ударима, разарањима, људским жртвама и различитим искушењима у којима су се нашли верници. Пажња је посвећена и духовном животу у отежаним условима, нарочито у контексту обележавање Ускрса и других великих празника. У обзир су узети и лични верски доживљаји људи, као и жртве међу свештенством, материјална оштећења цркава и манастира. Чланак прати иностране помоћ и подршку сестринских цркава, те њихових великодостојника у том тешком тренутку. На крају, анализирана је улога Српске Православне Цркве у политичком животу земље и одбрани националних интереса. Рад је написан на основу објављене грађе, периодике, дневника, сећања и доступне литературе.

Кључне речи: Српска Православна Црква, 1999, НАТО, бомбардовање, патријарх Павле, вера, оштећења, цркве и манастири

Деценијама гоњена у комунистичкој земљи, Српска православна црква крајем XX века нашла се пред новим искушењима. Распад Социјалистичке Федеративне Републике Југославије довео је до расцепканости Срба у више држава. Политички догађаји имали су директног утицаја на Цркву, будући да су се поједине епархије нашле ван матице, док је паства запала у вихор рата и насилног померања. Можда има симболике што се уочи нових недаћа, непосредно пред почетак НАТО бомбардовања, патријарх Павле налазио у пастирској посети Епархији загребачко-љубљанској и целе Италије. Мисли поглавара Српске Православне Цркве, разумљиво, умногоме су биле окренуте ка судбини Косова и Метохије. У присуству мноштва верника у Трсту, као и у Љубљани и Загребу, он је истицао жељу да се на миран начин реше проблеми међу Србима и Албанцима. Два народа вековима су живела *под истим сунцем, на истој земљи*, на којој су се налазиле и највеће српске светиње – Пећка патријаршија, Дечани, Грачаница, Девич, Богородица Љевишка, те је по његовим речима мир био потребан и једнима и другима.[1]

[1] Став према ситуацији на Косову и Метохији био је једна од тема разговора патријарха и са државним

Српска Православна Црква је претходно покушала да пружи и конкретан допринос. Њена иницијатива дефинисана је на епископском саветовању у Патријаршији 5. фебруара 1999. године. Са њега је произашла Платформа за решавање косовског спора, која је подразумевала: 1) подршку сваком напору за решење сукоба; 2) тражење једнаких права за све народе на Космету; 3) поштовање вековне традиције постојања Срба на том простору; 4) узимање у обзир духовне традиције и православне црквене баштине; 5) подсећање на историјске неправде и насиља над српским народом у покрајини; 6) забринутост због ултимативних тражења Контакт групе. Укључивање представника Српске Цркве у преговарачки тим у Рамбујеу одбио је државни врх Савезне Републике Југославије. Делегација на челу са митрополитом црногорско-приморским Амфилохијем и владиком рашко-призренским Артемијем, уз благослов Светог Синода, засебно је почетком фебруара пошла пут Париза. Према црквеним лицима *ништа боље расположења нијесу били* ни посредници у преговорима, представници Сједињених Америчких Држава (САД), Европске уније и Русије. Делегацији није омогућено присуство на седницама, а њен глас остао је без значајног одјека. Ни патријарху Павлу, који је у Париз дошао 11. и 12. фебруара, у повратку из САД, није успело да буде примљен код француског председника Жака Ширака.[2]

Упркос томе што поставке из Платформе нису узете у обзир при разматрању политичког решења, Српска Православна Црква наставила је да се доследно држи својих ставова према косовској кризи. Свети Архијерејски Синод уочи бомбардовања изражавао је поруке о потреби помирења, уз молитве Богу за *мир, правду, безбедност и слободу*, те *моћницима* да подари *разум и мудрост*.[3] Такво држање се продужило и после 24. марта. Одмах на почетку агресије, Синод је позвао власти свих земаља света, те грађанску и војну управу у земљи, да учине све како би дошло до окончања сукоба. Свештенство и верне упутили су на молитве Богу, *једином имаоцу мира*, да га подари *напаћеном и страдалном народу*. Са истоветним порукама, патријарх Павле је 29. марта додао да се одбрамбени рат може рачунати као праведан, јер *Авељ има право да се брани од Каина*.[4] Апеле и молитве мира слали су, такође, надбискуп др Франце Перко, београдски муфтија Хамдија Јусуфспахић и рабин Исак Асијел.[5] Челници четири најбројније верске заједнице у Југославији и заједнички су 19. априла упутили позив свим људима у свету, са молбом да учине шта могу у циљу заустављања рата. Истовремено, апеловали су на врх Северноатлантског пакта да прекине бомбардовање, те да се решење кризе потражи у преговорима.[6]

врхом Словеније и Хрватске, *Гласник*, април 1999, 65–69; *Вечерње новости*, 15. март 1999, 3; Ћосић 2009б: 9; Јањић 2018: 636–637.

2 *Православље*, 15. фебруар 1999, 1–2; 15. март, 1–2; Симић 2000; Пузовић 2006: 41–44; Ћосић 2009а: 239–230; Митрополит Амфилохије 2011: 11–16; Никифоров 2012: 102; Гускова 2014: 149–173; Јањић 2018: 506–508, 539–540.

3 *Православље*, 1–15. април, 12.

4 *Вечерње новости*, 26. март, 12; 30. март, 4; 3. април, 15; *Гласник*, април 1999, 69–70; *НИН*, 1. април 1999. (https://www.nin.co.rs/arhiva/2518/tema.html); *Политика*, 3. април, 16; Biga 2001: 24; Митрополит Амфилохије 2011: 21–22.

5 *Вечерње новости,* 30. март, 4; 5. април, 16; 8. април, 12; 16. мај, 12; *Гласник*, април 1999, 70; *Политика*, 3. април, 16; 5. април, 14, 18; 8. април, 20; 16. мај, 12; Пузовић 2006: 51–54; Радивојевић 2022: 242.

6 *Политика*, 20. април, 14.

Без обзира на ванредне околности, клир Српске Православне Цркве редовно је испуњавао своје дужности, а службе су добро дошле за пружање утехе, поуке и духовно поткрепљење. Ваздушни удари нису имали утицаја на обележавање важних празника. Тако је на Врбицу, која је падала 3. априла, његову Крсну славу, патријарх Павле служио празничну Литургију у београдској Саборној цркви, праћену опходом око храма. Како је старешина храма Радич Радичевић изјавио, Црква се није плашила људске силе, нити узмицала пред њом, те у литији са децом није било *ни мало страха*. Наредног дана, на Цвети, патријарх је служио у Цркви Светог Марка. Присутним верницима Његова Светост је саветовао да теже смирености, поуци која је долазила од самог Господа, темељу свих осталих врлина, а да се чувају гордости. Уз то, опомињао је народ да прави разлику између храбрости/издржљивости – истрајавања на путу правде и истине, *путу Божјем*, те пркоса – изазивања непријатеља, које је *увек несрећа*.

На Благовести, патријарх Павле је држао службу у манастиру Ваведења Пресвете Богородице на Сењаку, царске часове на Велики петак провео је у Саборној цркви, а Ускршњу Литургију (11. априла) служио је у земунској Цркви Рођења Пресвете Богородице. У својим порукама наставио је да позива на мир, за који је по њему иницијатива требало да крене од Србије, а да ли ће је друга страна прихватити зависило је од њене *одговорности и гордости*. С обзиром на то да је потоње грех, молио се Богу да православном народу подари *смиреност и мир*. Сви правични предлози и часни напори за решење питања Косова и Метохије, *колевке Србије* и *духовног темеља православног Српства*, како је поновљено и у Васкршњој посланици, заслуживали су поштовање будући да су доприносили мирном и равноправном животу Срба, Албанаца и свих осталих народа.[7]

Како то приличи великом духовнику, ни приликом посете Војномедицинској академији 16. априла, патријарх није одвајао рањенике по вери и нацији. У разговору са једним Албанцем католиком из Призрена изјавио је да су велике силе све *закувале*, док несрећу трпе *мали људи*. Рањеним српским војницима указао је на пролазност овоземаљског и истакао како треба бити храбар и достојан предака, да би се завредио вечни живот. На дар им је донео офарбана јаја и иконице са ликом Богородице Дечанске. Одбрамбена борба, по речима Павла, благословена је од Бога и дозвољена, премда, на зло није требало враћати истом мером, пошто је *наш пут да се боримо за истину, за правду за мир и за љубав* – иако то није било лако.[8] Његова Светост је 22. априла држао парастос жртвама геноцида у Другом светском рату, а пет дана касније уз саслужење чланова Светог Синода и за све погинуле у бомбардовању од стране *злочинаца и силеција*, у делимично оштећеној Цркви Светог Марка. У порукама је истицала да је једностраност *несрећа*, те да треба чути све стране о ситуацији на Космету.[9] Управо је приликом посете и боравка у Пећкој патријаршији (29. и 30. априла) поглавар Српске Цркве добио, путем разговора са свештенством и народом, информације о стању на терену.[10]

---

[7] *Вечерње новости*, 5. април, 16; 11. април, 13; *Гласник*, април 1999, 54–56; *Политика*, 3. април, 16; 4. април, 17; 5. април, 18; 8. април, 18; 10. април, 16; Јањић 2014: 301–303.

[8] *Вечерње новости*, 17. април, 16; *Политика*, 17. април, 13.

[9] *Нова косовска голгота* (I) 2000: 260; *Вечерње новости*, 28. април, 16; *Политика*, 23. април, 17; 27. април, 14.

[10] *Православље*, 29. април, 16; 15. јун, 4.

Активности су се без било каквог прекида наставиле и у наредном месецу. Другог дана маја поглавар Српске Цркве налазио се у Српском Сарајеву, на прослави 780-годишњице постојања Добробосанске епархије.[11] На Ђурђевдан је Његова Светост служио празничну Литургију у Храму Светог Георгија на Чукарици, а два дана касније у Цркви Светог Марка.[12] Редовно заседање Светог Архијерејског Сабора одржано је од 13. до 15. маја, како је стајало у саопштењу, *у најтежем тренутку наше новије, а вероватно и укупне историје*. Са њега су позвани сви верници и цео народ на јединство, слогу и узајамну подршку, а том приликом изабрани су нови епископи за низ епархија.[13] Агресија није спречила ни традиционалну литију на Спасовдан, славу Београда, када је врх Цркве донео одлуку да се шетња градским улицама не прекида чак ни у случају ваздушне опасности. Почело је Литургијом у Вазнесенској цркви, на којој је патријарх позвао народ да се у тим тешким временима сабира око *прадедовске вере* и Цркве. Кружној литији по центру, потом, придружила се десетина хиљада људи, уз два станка, код Теразијске чесме и Саборне цркве, где су очитане молитве за живот и здравље Београђана.[14] Службе по храмовима нису изостале ни на Духове, 30. маја, а патријарх Павле је продужио са редовним испуњавањем пастирских дужности и почетком јуна, када се налазио у тродневној посети Републици Српској.[15] Потом се упутио у Митрополију црногорско-приморску и Епархију захумско-херцеговачку, где је рукоположио новопостављене епископе Јоаникија и Григорија. Право решење за будућност Косова и Метохије, пред сам крај рата (4. јуна), видео је у заједничком животу Албанаца и Срба, онако *као што доликује људима*.[16]

Уточиште многих у ванредним околностима представљало је обраћање вери. Познати диригент Душан Миладиновић из Линца послао је писмо Београдској опери, у коме је рат са НАТО-ом упоредио са старозаветном борбом Давида и Голијата. Бодрио је да се издрже сва искушења и недаће, те веровао да ће Бог услишити молитве народа за спас Србије.[17] Етнолог Драгомир Антонић храбрио је своју ћерку кућним иконама Пресвете Богородице и Крсне славе, Светог Ђорђа, *јачих од свих овоземаљских сила*, пред којима се сваке ноћи и свакога јутра и сâм молио. Оне су породицу чувале *кроз многе ратове*. Упркос *завијалима*, мноштво верника испунило је Цркву Светог Александра Невског на недељној литургији, 28. марта.[18] У Саборној цркви свакодневно је многобројни народ палио свеће *за спас наших и њихових душа*. По утисцима присутних, осећало се вековно духовно заједништво, као кад год је тешко и *зло запрети*.[19] Учесници и гости церемоније крштења петнаестак одраслих и

[11] *Вечерње новости*, 29. април, 16; 3. мај, 16; *Православље*, 1. јун, 5.

[12] *Вечерње новости*, 7. мај, 16; 9. мај, 13; *Политика*, 6. мај, 12.

[13] Између осталих, тада је за епископа јегарског при Епархији бачкој изабран игуман Порфирије, настојатељ манастира Ковиља, будући патријарх. *Вечерње новости*, 15. мај, 15, 16; 16. мај, 12; *Гласник,* мај 1999, 80–81; *Политика*, 14. мај, 18; *Православље*, 1. јун, 1–2.

[14] *Вечерње новости,* 19. мај, 15; 20. мај, 14; 21. мај, 16; 29. мај, 16; *Политика*, 20. мај, 12; 21. мај, 17; 30. мај, 17.

[15] *Вечерње новости,* 6. јун, 5.

[16] *Политика*, 3. јун, 14; 5. јун, 14; 6. јун, 12; *Православље*, 15. јун, 1; 1. јул, 4–5; Андрејевић Келерис 2022: 130.

[17] *Вечерње новости*, 5. април, 12.

[18] Антонић 1999: 11–13.

[19] *Вечерње новости*, 3. април, 15; *НИН*, 1. април 1999. (https://www.nin.co.rs/arhiva/2518/tema.html); Радивојевић 2022: 243.

деце у Цркви Светог Јована на Богословском факултету у Београду, предвече 30. марта, нису чули сирене, будући да су углас изговарали: *У име Оца и Сина и Светоīа духа, Амин*. Сви они упознали су се и зближили у склоништу, где је потекла и иницијатива за тај чин.[20] Вера и духовна традиција нису се напуштале ни у најтежим околностима. Момир Кадаревић из Ваљева, на своју крсну славу Ђурђевдан, донео је жито и славску свећу на згариште порушеног стана, те почастио комшије и чланове цивилне заштите кафом и ракијом, уз молитве Светом Ђорђу да *стане на пуī овом злу*.[21]

Повећане духовне потребе људи биле су нарочито изражене током васкршњих празника. На Лазареву суботу, свештеник Рајко Недић је у порти Саборне цркве више од сат времена делио освештане врбове гранчице и давао благослове многобројним верницима.[22] Црква Светог Саве на Врачару није могла да прими све присутне током поноћног бдења пред Ускрс. Велики број њих остао је да се моли испред Храма. Није се само народ у Београду окренуо вери. Широм Србије и Црне Горе масовно су људи присуствовали празничним службама. У Пироту је чак организована васкршња литија градским улицама, уз учешће више хиљада људи. Свештеници у више места благословили су и причестили припаднике Војске Југославије, делили освештана фарбана јаја.[23] Духовно заједништво у тешким околностима потврдиле су многобројне честитке поводом највећег хришћанског празника, које су патријарху упутиле различите организације, политичке партије, државни и војни врх.[24]

Поштовање духовног значаја празника и обичаја било је приметно и при другим масовним окупљањима. На Тргу републике у Београду, на Велики петак, није било уобичајене музике и транспарената, који су одликовали манифестацију „Песма нас је одржала“ током целог тока НАТО бомбардовања. Уместо тога, познати глумци читали су молитве за мир и стихове. Слично је било и сутрадан, када су се из уста њихових колега, између осталог, могли чути одломци из дела владике Николаја Велимировића, уз пратећи уметнички и духовни музички програм, прилагођен празнику. Изнад бине налазила се репродукција фреске Белог анђела из манастира Милешеве, на којој је била исцртана велика мета. Остало је забележено како је део становника главног града носио свеће и молио се за здравље и мир.[25] Окупљенима на одбрани Жежељевог моста у Новом Саду Ускрс је честитао епископ бачки Иринеј, те их поучио да упркос злоделима званичника нападача, не држе њихове народе својим непријатељима.[26]

Вера је представљала добру основу хуманих вредности за више од педесет уметника, који су у организацији Скупштине града Београда и галерије „Перо“ осликавали ускршња јаја. Половина прихода од аукције ишла је настрадалима у бомбардовању Алексинца.[27] Пријатељи деце Палилуле организовали су на

[20] *Вечерње новосīи*, 31. март 1999, 16; *Полиīика*, 1. април 1999, 15.
[21] *Полиīика*, 10. мај, 17.
[22] *Ibid*. 4. април, 17.
[23] *Ibid*. 12. април, 18.
[24] *Ibid*. 11. април, 17.
[25] *Вечерње новосīи*, 10. април, 12; 11. април, 12; *Полиīика*, 11. април, 16.
[26] *Полиīика*, 12. април, 18.
[27] *Ibid*. 12. април, 18; Више у: Радивојевић 2021.

Ташмајдану, на Велики петак 9. априла, такмичење у шарању дрвених јаја. По једно, осликано руком малишана, потом је послато на адресе амбасада православних земаља у Београду, уз писмо и поруку мира. Поред тога, на истој манифестацији организовано је прикупљање ускршњих јаја за децу у болницама и домовима, као и такмичење у куцању.[28] Поводе за хумана дела побудиле су прославе и других празника. Дневни центар и клуб за старије Лазаревац на Ђурђевдан је организовао прикупљање поклона за војнике из тог краја.[29]

Свештенство је за време НАТО агресије имало знатно више задатака у односу на мирнодопске прилике. Оно је посећивали насеља и објекте погођене у бомбардовању, пружало речи утехе и потпоре народу, позивало на слогу и заједништво.[30] Многе службе и молитве верника у храмовима Српске Православне Цркве упућене су, поред мира, за здравље припадника војске.[31] Патријарх Павле имао је улогу посредника у иницијативи за ослобађање двојице аустралијских хуманитараца, оптужених за шпијунажу, поводом чега је 23. априла примио бившег премијера Малколма Фрејзера и Криса Лема, амбасадора те земље у Београду.[32]

Сâм Патријарх је истицао да је потреба за мисионарским, пастирским и милосрдним радом Цркве већа него у мирним временима, како би се народу пружила утеха и нада.[33] Православни пастирски саветодавни центар, под чијим окриљем су се налазили врсни теолози, психолози, психијатри, социолози и дефектолози, свакодневно је помагао у превазилажењу проблема верника, у правцу поуке патријарха Павла о *уношењу смирености међу људе*, као *огромне духовне снаге којом се човек бори против искушења и страдања*.[34] На мајској седници Светог Архијерејског Сабора дефинитивно је конституисан Добротворни фонд „Човекољубље“, а верницима и *добрим људима* из иностранства упућен позив за прилоге, у циљу помоћи оштећенима у бомбардовању.[35] Захваљујући издашној потпори Грчке Цркве, Фонд је могао да помогне у намирницама и роби социјално и материјално угроженом становништво преко месних парохија.[36] Братство манастира Студенице понудило је тридесет лежајева за жртве рата у новоизграђеном конаку.[37]

Велико интересовање у свету за догађања у Југославији прелило се и на нове технологије, што је модераторе интернет странице Српске Православне Цркве ставило пред захтеван задатак. Поред енормног раста посета, на електронску пошту свакодневно је стизала маса имејлова различите садржине. Црквени оци трудили су се да одговоре на већину њих, било да су захваљивали на подршци, давали потребне

---

28 *Вечерње новости*, 9. април, 12; *Политика*, 10. април, 21; 13. април, 23; 1. мај, 10.

29 *Политика*, 7. мај, 19

30 *Ibid*. 24. април, 18; *Православље*, 1. јун, 1.

31 *Политика*, 18. април, 17.

32 *Ibid*. 24. април, 18.

33 *Ibid*. 8. април, 18.

34 *Вечерње новости*, 5. април, 16; *Политика*, 4. април, 17; 5. април, 18; Сâм Патријарх је саветовао унуку, у тренуцима њеног великог страха за свој и живот сина, да се не *секира толико*, јер *сирће гризе своју флашу*, као да је *превелика бриге исто што и небриге*, Милковић 2018: 106.

35 *Православље*, 1. јун, 1.

36 *Политика*, 8. мај, 16.

37 *Ibid*. 3. април, 16.

информације или одговарали на негативне коментаре неупућених, *ширећи истину о догађајима*. Највише поште стизало је из Русије, и то претежно поруке охрабрења и отвореног нуђења помоћи. Огроман посао повећавала је и потреба за постављањем и сталним освежавањем информација о оштећењима на црквама и манастирима током НАТО агресије.[38] Појачана потражња за вестима утицала је на врх Цркве да убрза оснивање информативног центра. Првих дана јуна и фактички је почео да ради *Православље прес*, са задатком да јавности презентује све потребне информације о њеном раду.[39] Прави развој и намену та служба остварила је у турбулентном периоду после бомбардовања.

Поред огромног интересовања, разумевање истоверног народа и Руске Православне Цркве за проблем Косова и Метохије, које је постојало и пре избијања сукоба, отворено је исказано већ сутрадан по првим ваздушним ударима. Патријарх Алексије Други огласио се 25. марта, са изразом *дубокоī бола* поводом напада НАТО-а. Он је исказао солидарност са ставом братске Цркве о недопустивости разрешења проблема војним средствима, посебно пошто се радило о Косову и Метохији, *светињи отаца*.[40] Подршка није остала само на речима. Снажну моралну потпору пружила је делегација руског свештенства на челу са монасима Тројицко-сергијевске лавре, 31. марта. Они су у Београд донели Чудотворну казањску икону Мајке Божје, са посланицом подршке руског патријарха, у којој су изражене молитве да *Заступница Милосрдноī рода хришћанскоī* заштити народ у целој Југославији од беда и искушења. Пред иконом, *заштитницом од најмоћнијих непријатеља*, патријарх Павле је у београдској Саборној цркви служио молебан српским новомученицима. Наредног дана, пред иконом су службе одржане у Цркви Ружици, Храму Светог Саве, Цркви Светог Александра Невског и капели Богословског факултета. Увече, српски свештеници су заједно са гостима из Русије предводили литију ради заштите Панчевачког моста.[41]

У једнодневну посету 20. априла дошао је и сâм руски патријарх Алексије Други,[42] заједно са митрополитом смоленским и калињинградским, потоњом

---

38 *Ibid*. 27. април, 20; 12. јун, 15.

39 *Ibid*. 3. јун, 13.

40 Митрополит Амфилохије 2011: 22–24; Хошев 2019: 30–34.

41 *Вечерње новости*, 2. април, 6; *Политика*, 1. април, 19; *Православље*, 1–15. април, 12; *Беоīрад. Досије 24. март – 9. јун 1999*; Biga 2001: 25, 32; Хошев 2019: 39–40.

42 Он се претходно лично обраћао америчком председнику Билу Клинтону, те генералном секретару Уједињених нација, позивајући на прекид крвопролића. Убеђивао их је да оно неће довести до истинског мира, већ насупрот, створиће *опасност од вишеструкоī ширења и продужења сукоба*. Високи руски архијереји имали су велике заслуге у привлачењу шире пажње у руској и међународној религијској јавности на сукоб, посебно митрополит Кирил. Подршка српском народу исказивала се током целог бомбардовања и долазила је из различитих епархија Руске Цркве: молитве за мир чуле су се из удаљеног Амурског краја; у Москви су организоване литије и молебани; епископ Антоније са Алтаја тражио је од генералног секретара НАТО-а Хавијера Солане да заустави насиље; делегација православног братства Светог Александра Невског из Нижњег Новгорода поклонила је икону наведеног свеца за истоимену цркву у Београду; у свим руским храмовима прикупљали су се прилози, а делегација свештеника и верника из Новосибирска, чак, дошла је у Југославији да преда иконе, материјалну помоћ, те посети оштећене светиње итд. У иностранству, протојерej Виктор Потапов из Цркве Светог Јована у Вашингтону желео је да *Госпо̄д уразуми Клинто̄на*, а заграничні митрополит

Његовом Светости Кирилом. Са патријархом Павлом високи гост служио је свету архијерејску Литургију на платоу испред Храма Светог Саве у присуству, по проценама, преко 50.000, па и 100.000 људи и многих званичника. Поглавар Српске Цркве том приликом захвалио је високом госту на подршци његовој лично и братског руског народа за заустављање рата, те заједничкој молитви. Патријарх Алексије оштро је у беседи која је следила осудио бомбардовање, назвавши га *диктатом грубе силе* и *баханалијом греха* у свете васкршње дане. Као знак братске љубави и подршке српском народу, високи гост из Русије донео је икону преподобног Серафима Саровског са честицама његових светих моштију и евхаристијске сасуде за богослужење. Посета није имала само духовну већ и одређену политичку важност. Руски патријарх срео се и са председником СР Југославије Слободаном Милошевићем. Између осталог, изразио му је *једнодушно осећање солидарности руског народа*, уз позив свету да се сви проблеми реше преговорима. Две православне Цркве у потпуности су се слагале поводом начина превазилажења спора, али и *из свег срца* подржавале укључивање Југославије у савез Русије и Белорусије. Додатни, дипломатски значај посети дао је разговор Алексија Другог са политичким представником косовских Албанаца Ибрахимом Руговом.[43]

Потпора није изостала ни од других истоверних организација, група и појединаца. Свештена општина Свете Горе, у име свих двадесет манастира, поред појачаних молитви за спас, изражавала је *симпатију, подршку и саосећање* са српским народом, апострофирајући да је Косово *важан православни духовни центар*. Њихова делегација пружила је подршку и посетом крајем априла и почетком маја. Грчка Православна Црква такође је апеловала на НАТО, Европску унију и Уједињене нације за хитну обуставу сукоба и упућивала врло оштре критике због продужења агресије. У грчким и кипарским храмовима и градовима прикупљана је помоћ за српски народ у новцу, одећи, храни и лековима, која је касније допремана угроженима. Подршка је била толика да је патријарх Павле почетком маја изјавио како српском народу у том тренутку *помажу једино православне цркве из читавог света*.[44] Писмене поруке молитвене потпоре пристигле су од патријарха цариградског Вартоломеја, александријског Петра, антиохијског Игнатија, грузијског Илије, румунског Теоктиста,[45] бугарског Максима и јерусалимског Диодора. Заустављање напада тражили су још архиепископ атински и целе Грчке Христодул, митрополит прашки Доротеј, варшавски Сава, кијевски Владимир, скопски Михаил, бејрутски Илија, православни епископи у Француској и Немачкој. Захтевима за мирно решење кризе придружили су се и Светски савет цркава, Конференција европских цркава, Лутерански светски савез,

Виталије молио да се *прекрати безумље*, *Нова косовска голгота* (I) 2000, 81, 246–251; *Политика*, 17. април, 29; 16. мај, 12; 17. мај, 15; 28. мај, 4; 31. мај, 2; *Православље*, 15. јун, 12; 1. јул, 7; Митрополит Амфилохије 2011: 30; Хошев 2019: 35–45, 65–73.

43 *Вечерње новости*, 20. април, 16; 21. април, 2, 8–9; *Политика*, 17. април, 2; 20. април, 2; 21. април, 1, 13–14; *Православље*, 1–15. мај, 1–3; Гускова 2014; 204; Хошев 2019: 45–51; Мирковић 2021: 369–370.

44 *Политика*, 6. мај, 2.

45 Поглавар Румунске Православне Цркве, поред засебне подршке, упутио је 9. маја из Букурешта и заједнички апел за мир са папом Јованом Павлом Другим, *Православље*, 1. јун, 4.

Реформаторски савез цркава, Савет цркава Канаде и друге организације.[46]

Током бомбардовања оштећени су бројни верски објекти, а поједини свештеници претрпели су повреде, рањавања или смрт. Кренуло је одмах по почетку ваздушних удара. Вишедневно дејство ракета у близини, по брду Стражевици у околини Београда, где су се налазила *војна постројења*, кулминирало је ујутру 28. марта, и довело до обарања потпорног зида, пуцања зидова, те прозора на конаку и цркви манастира Раковице. По сведочењу игуманије Евгеније, пројектили су летели изнад крова, а један је пао на само 150 метара одатле, док су гелери ударали по порти. Њу је детонација бацила неколико метара. Сестре, искушенице и 30 избеглица, које су ту становале, нису имали где да се склоне, а и они су се током напада *јако уплашили*. Патријарх Павле је током истог дана пристигао у манастир и пружио духовну утеху уплашенима.[47] Од званичника НАТО-а касније често коришћен израз *колатерална штета*, још увек није заживео крајем марта, али се догађаји у манастиру Раковици могу подвести под њега. Командни центри, у тежњи да униште главни циљ, нису гледали шире последице. Поред Раковице, у првој недељи бомбардовања оштећени су црква у околини Сомбора и Храм Пресвете Богородице, између Владичиног Хана и Сурдулице.[48]

Ту није био крај мука за монахиње и избеглице у Раковици. Као последица таласа бомбардовања истоименог насеља у ноћи 14/15. априла, на више места проваљена је кровна конструкција конака, пала су једна врата у приземљу објекта, као и северна улазна манастирска врата. Двориште комплекса било је пуно остатака граната, од којих је једна неактивирана остала на крову манастирске Цркве Светог архангела Михаила, на којој су сви прозори разбијени, а пукотине на зидовима се проширили. Удари на Стражевицу наставили су се и у наредним данима и недељама, ометајући молитву и свакодневни живот у манастиру. И поред предлога патријарха да се склони на сигурније место, сестринство је одбијало да напусти манастир.[49] Током априла страдао је и манастир Војловица, изграђен у XIV веку, који се налази у кругу Рафинерије нафте Панчево. Неколико дана касније (23. априла), гелери бомби које су ударили у зграду Радио-телевизије Србије и распрснути остаци грађевинског материјала изазвали су штету на Цркви Светог Марка и Подворју Московске патријаршије – Цркви Свете Тројице, која је потом морала да буде затворена из безбедносних разлога.[50] На манастиру Грачаници од детонација су почетком априла полупани прозори и улазна врата конака, оштећени зидови и плафон, а пукотине су

[46] *Вечерње новости*, 1. мај, 12; *Политика*, 3. април, 16; 4. април, 17; 12. април, 18; 17. април, 29; 19. април, 5; 29. април, 17; 30. април, 14; 2. мај, 19; 14. мај, 16; 15. мај, 16; 25. мај, 3; *Православље*, 1–15. мај, 1, 11–12; 15. јун, 4; Пузовић 2006: 56; Митрополит Амфилохије 2011: 29–32; Јањић 2018: 540.

[47] *НАТО злочини* (I) 1999: 215; *Вечерње новости*, 29. март, 5; 9. април, 11; 31. мај, 24; Трипковић 1999: *Београд под бомбама*: 103.

[48] *Вечерње новости*, 2. април, 14; Dimitrijević, Draganić 2013: 281–282.

[49] *НАТО злочини* (I) 1999: 215; *Ibid.* (II) 1999: 303; *Вечерње новости*, 18. април, 5; 4. мај, 3; *Политика*, 16. април, 17; 17. април, 17, 18; 20. април, 25; 27. април, 17; 5. мај, 15.

[50] *НАТО злочини* (I) 1999: 216–217; *Вечерње новости*, 15. април, 3; 24. април, 3; *Политика*, 24. април, 15, 22; 28. мај, 19. Поводом оштећења Подворја реаговао је руски патријарх Алексије Други, назвавши то *актом богохуле и светогрђа*. Тада је поново *усрдно* позвао на неодложно обустављање свих ратних дејстава на територији Југославије, *Нова косовска голгота* (I) 2000, 252; Хошев 2019: 52–53.

се појавиле како на фасади, тако и у унутрашњости цркве, на самом живопису.[51]

Списак пострадалих манастира и цркава је дуг. У више удара оштећени су Старо и Ново Хопово, Врдник, Шишатовац,[52] као и Ковиљ. Уз њих, одређену штету претрпели су Пећка патријаршија, Дечани, Жича, Зочиште, Бањска, Богородица Љевишка, Сопоћани, Петрова црква, Ђурђеви Ступови, манастири Светог Николе и Пресвете Богородице у Куршумлији, Дивостин и Драча код Крагујевца, Стара и Нова Павлица код Ибра, Свети Роман код Ђуниса, Мелентија код Бруса, Соколица код Косовске Митровице, Дајбабе надомак Подгорице, Никоље, Сретење и Света Тројица под Кабларом, Контумацка капела Светих архангела Михаила и Гаврила у Земуну, Вазнесењска црква у Београду, Црква Светих апостола Петра и Павла на Топчидеру, Светог Прокопија код Прокупља, Лазарица код Крушевца, цркве у Панчеву, Липљану, Врању, Крагујевцу, Обреновцу, Чачку, Нишу, Лесковцу, Сурдулици, Смедереву, Ивањици, Извору код Пирота, Кривој Реци код Бруса, Дрснику код Клине итд. Пред крај бомбардовања десила се и прва жртва међу свештеним лицима. Приликом другог таласа бомбардовања моста код Варварина 30. маја (на Свету Тројицу), од гелера је погинуо истакнути свештеник Миливоје Ћирић, протојерej Томислав Гајић је рањен, а Црква Успења Пресвете Богородице доживела оштећења.[53]

Време бомбардовања 1999. године у Српској Православној Цркви није остало упамћено само по уништавању. Њени архијереји трудили су се и успели да у време разарања нешто и створе. Грађевински подухвати, које је Црква покренула или им дала замајац упркос ратним околностима, произвели су велелепне објекте. Између осталих, тадашњи нишки епископ, будући патријарх српски Иринеј, освештао је на Врбицу (4. априла) темеље за Храм Светог цара Константина и царице Јелене.[54] Мало више од месец дана касније, 12. маја, патријарх Павле служио је архијерејску Литургију на храмовну славу у новосаграђеној Цркви Светог Василија Острошког на Бежанијској коси у Београду. Том приликом, освештао је крстове на куполи и звонику, као и звона.[55] Темељи за још једну цркву освећени су 1. јуна у Смедереву. Владика браничевски Игњатије положио је у земљу повељу о градњи и камен донет са Хиландара, као основу за цркву посвећену Светом Луки у насељу Царина.[56] Радови током целог тока рата нису прекидани ни на изградњи Храма Христовог Васкрсења у Подгорици.[57]

Српска Православна Црква и патријарх Павле, као њен поглавар, више пута су

51 *НАТО злочини* (I) 1999: 226; *Ibid.*(II) 1999: 305–317; *Политика*, 6. април, 16; 11. јун, 26.

52 Разлог честог и разорног бомбардовања Фрушке горе налазио се у постојању предајника Радио-телевизије Србије на Иришком венцу, који су агресори покушавали да сруше.

53 *НАТО злочини* (I) 1999: 220–227; *Нова косовска голгота* (I) 2000, 357; *Вечерње новости*, 9. мај, 16; 30. мај, 3; 6. јун, 6; 10. јун, 10; *Политика*, 8. април, 18; 9. април, 17; 11. април, 21; 13. април, 22, 23; 18. април, 15; 21. април, 17, 25; 23. април, 25; 24. април, 17; 26. април, 23; 1. мај, 24; 9. мај, 15; 1. јун, 13; *Православље*, 15. јун, 4–5; Милеуснић 2000: 668; http://www.arhiva.srbija.gov.rs/vesti/1999-06/05/13088.html; https://www.blic.rs/vesti/drustvo/crni-pijacni-dan-hiljade-ljudi-izaslo-je-u-centar-varvarina-a-onda-su-se-ysred-bela/4sk158b, приступљено 21. марта 2023; https://www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:667802-Varvarin-u-hramu-vida-rane, приступљено 21. марта 2023; Јањић 2014: 321.

54 *Политика*, 4. април, 17.

55 *Вечерње новости*, 13. мај, 12; *Политика*, 13. мај, 13.

56 *Политика*, 7. мај, 19; 2. јун, 18; *Православље*, 1. јул, 6.

57 *Политика*, 29. април, 13.

истицали да политичка питања нису у њиховој надлежности. Сазивање конференције у Рамбујеу побудило је епископе, због духовног и националног значаја Косова и Метохије, где се налазило преко 1.300 цркава и манастира, ипак, да изнесу своје мишљење међународним факторима и покушају да помогну превазилажење спора. Српска Црква и Његова Светост, како смо већ навели, доследно су изражавали потребу да се сви проблеми решавају мирним путем. Када је НАТО започео ваздушну кампању над Југославијом, врх Цркве је осудио агресију и тражио од западних земаља, али и светских званичника, да учине све како би се она зауставила. Његова Светост и други архијереји дали су благослов за одбрамбени рат, подржали напоре за укључивање државе у савез са Русијом и Белорусијом, премда су у својим порукама често и позивали власти у земљи да учине све како би дошло до заустављања сукоба.

Ценећи однос снага и вођен бригом за опстанак народа, патријарх је имао у виду узалудност рата против најснажнијег војног савеза држава у том тренутку. По сведочењу Добрице Ћосића, патријарх Павле се већ почетком маја срчано залагао за прихватање мировних иницијатива, ради спаса земље. Њих двојица сагласили су се да је неминовно попустити пред непријатељем, да *због Косова никако не треба жртвовати Србију*. Али, код *његдељивог* Милошевића Његова Светост тешко је добијала аудијенцију.[58] Када је то најзад успео, председник Савезне Републике Југославије одбио је предлог, а патријарху у разговору објаснио како неће да се повуче, јер НАТО не гони њега, већ *хоће Србију да уништи*. У својој упорности, Милошевић није прихватио ни идеју за *владу националног спаса*, уверен да је текућа *влада националног јединства* довољно способна. Тачка иза које њих двојица више нису могли да сарађују десила се непосредно по завршетку ваздушне кампање. Свети Архијерејски Синод јавно је 15. јуна 1999. затражио, у *интересу народа и за његово спасење*, оставку председника и владе, те долазак нових људи на власт, који би преузели одговорност за будућност државе. Српску Православну Цркву на тај корак определио је незавидан положај земље, оптерећене бројним унутрашњим проблемима и изоловане на међународном плану.[59]

Специфична ситуација владала је у другом савезном субјекту – Црној Гори, где су се председник Мило Ђукановић и републичка влада трудили да се држе по страни од директне конфронтације са НАТО-ом. По сличном моделу функционисала је и државна телевизија, упорним истицањем да непријатељ гађа само *војне циљеве*. Сасвим другачије на ствари гледали су свештенство и митрополит црногорско-приморски Амфилохије, који су отворено осуђивали агресију. Посреди се налазило нешто друго. Тадашња црногорска власт све више је клизила у сепаратизам, оспоравање српског идентитета и духовности, чему се супротстављао црквени клир, ослањајући се на историју, светосавску и косовску традицију земље. Митрополит црногорско-приморски

[58] О неразумевању вере код врха државе сведочи сећање Мире Марковић, председникове жене и коалиционог партнера, на пријем руског патријарха Алексија Другог. По сопственом признању, она није *ништа разумела* у изразу забринутости патријарха српског како се треба пазити да у рату *не повредимо и ми друге*, основаној на хришћанском милосрђу, те је то приписала његовој старости, Марковић 2015: 141.

[59] *Православље*, 1. јул, 1; Пузовић 2006: 41–60; Ћосић 2009б: 76–77, 81, 193; Јањић 2014: 100–109, 301–303; *Id.* 2018; 402, 508–513, 577–580; Андрејевић Келерис 2022: 136–139, 142–143, 170–173.

Амфилохије је у сложеним ратним приликама лавирао, како не би продубио поделе или својим потезима изазвао неповерење код становништва, изложеног агресивном пропагандом власти и дејством расколничке самозване *аутокефалне црногорске цркве*.[60] Зато је почетком априла подржао Резолуцију о очувању грађанског мира, изгласану од стране Скупштине Црне Горе, а своју потпору образложио потребном за народним јединством – *братољубљем*, а не *братомржњом*. Митрополит је прихватио и позив на састанак са Ђукановићем, на коме су поновљене поруке о потреби суживота и солидарности. Договор није омео председника, усред бомбардовања средином маја, да отпутује на сусрете са лидерима земаља НАТО-а и Европске уније.[61]

Крај и исход рата поставили су нови сложен задатак пред Српску Православну Цркву. У околностима повлачења државних органа власти, војске и полиције, њено свештенство и монаштво постало је једини ослонац српском народу на Косову и Метохији. Поводом очекиваног доласка страних снага, епископ рашко-призренски Артемије је 6. јуна послао упутства потчињеном клиру и савете верницима о одржавању контаката са страним новинарима, међународним факторима и будућом администрацијом. Посебно треба истаћи део његове поруке народу да истраје на својим огњиштима, што је представљало *најважнији лични и национални интерес*. Свети Архијерејски Синод тражио је 15. јуна, пет дана по окончању рата, од међународних снага да заштити српски живаљ, а сутрадан је патријарх Павле поновио апел становништву да се не исељава. Његова Светост, као и митрополит Амфилохије, епископи Артемије и захумско-херцеговачки Атанасије, без обзира на опасности, упутили су се на лице места. Они су путовали по целом Космету, бодрили људе да остану у својим домовима, пружали уточиште гоњенима, бринули се о очувању цркава и манастира, интервенисали код иностраних команданата и представника, па чак и нових *господара* Албанаца. Иако су Срби преживели нови егзодус, клир Цркве је умногоме допринео да их на Косову и Метохији уопште и остане.[62]

Вршећи своју дуговековну историјску улогу, Српска Православна Црква стајала је уз народ у тешким тренуцима током пролећа 1999. године. Кроз вршење службе Господње, остваривање пастирских дужности, добротворним радом и давањем савета, она је привлачила много више верника жељних духовне подршке, у односу на мирнодопске услове. Речи и поуке тадашњег поглавара Српске Православне Цркве, патријарха Павла, имале су великог одјека у јавности и пружале су утеху у свакодневним суморним приликама. Значајна за српски народ била је потпора са стране, превасходно Руске и Грчке Православне Цркве, али и подршке готово свих истоверних поглавара, као и других хришћанских верских организација у свету.

[60] *Вечерње новости*, 28. март, 13; *Политика*, 4. април, 17; *Православље*, 1–15. мај, 3–4; 1. јун, 8; Стаматовић 1999: 93–96; *Нова косовска голгота* (I) 2000: 38, 82–84, 86–93, 95, 120–126, 136–142, 148–156, 159–167 207–209; Алексић 2002: 104–109, 133–163; Булатовић 2004: 304, 347–350; Алексић, Крстајић 2005: 115–183; Пузовић 2006: 58; Ћосић 2009б; 34, 97–98; Раковић 2015: 82–84; *Id.* 2019: 168–176, 214–216.

[61] *Политика*, 18. април, 14; 13. мај, 11; 14. мај, 16; 20. мај, 5, 14; 23. мај, 13; 27. мај, 2; 4. јун, 14; *Нова косовска голгота* (I) 2000: 113–114, 127, 156–158.

[62] *Православље*, 1. јул, 1–2, 4; 15. јул, 1–4; 1–15. август, 1, 12, посебан додатак; 1. септембар, 1, 6–7, 12; 15. септембар, 1, 5, 9–10; 1. октобар, 1, 10; *Нова косовска голгота* (II–IV) 2000; Пузовић 2006: 60–85; Митрополит Амфилохије 2011; Јањић 2018: 513–517, 549; Милковић 2018: 118.

Делећи судбину народа, и Српска Православна Црква у току агресије поднела је жртве, а њени објекти оштећења различитих степени. Залажући се за мирно решење и суживот, њен врх трудио се да допринесе помирењу и што скоријем крају ратних патњи. Принцип немешања у политику Српска Православна Црква напустила је у тренутку када је проценила да је егзистенција народа постала угрожена. Упркос томе што су трпели ударе државне власти, истакнути архијереји нису намеравали да се даље уплићу у унутрашњополитичку борбу, нити дају мишљење ко треба да буде на челу земље. Уместо тога, своју енергију усмерили су да помогну одржању српског националног бића на поробљеном Косову и Метохији.

Објављени извори:

Алексић, Б. Крстајић С. *Трговци душама. Дукљанско-монтенегрински вјерски трафикинг у свјетлости докумената*, Никшић: Омладинско интелектуални центар, 2005.

Андрејевић Келерис, Љ. *Косовска искушења патријарха Павла*, Београд–Велика Ремета: Авалон, Манастир Велика Ремета, 2022.

Марковић, М. *Било је то овако. Други део*, Београд: Новости, 2015.

Милковић, С. *Мој деда патријарх Павле*. Четврто издање, Београд: Просвета, 2018.

НАТО злочини у Југославији. Документа и докази 24. март–24. април 1999. (I), Београд: Савезно министарство за иностране послове, 1999.

НАТО злочини у Југославији. Документа и докази 25. април–10. јун 1999. (II), Београд: Савезно министарство за иностране послове, 1999.

Никчевић, Р. Никчевић, В. (прир), *Нова Косовска голгота. Антихришћански поход на хришћанске светиње*, Том I–IV, Цетиње: Светигора, 2000.

(Радовић), Митрополит Амфилохије. *Летопис нове косовске расеће. Дневнички и други записи март–август 1999*, Београд–Цетиње: Светигора, 2011.

Томић, З. (прир.), *Београд. Досије 24. март–9. јун 1999. 78 дана агресије на југословенску престоницу*, Београд, 1999.

Ћосић, Д. *Лична историја једног доба 5. Време пораза 1993–1999*, Београд: Службени гласник, 2009. (Ћосић 2009а).

_____. *Лична историја једног доба 6. Време змија 1999–2000*, Београд: Службени гласник, 2009. (Ћосић 2009б).

Biga, V. *Očekujući noćnog sokola. Beograd, april–jun, 1999*, Beograd: Filip Višnjić, 2001,

Bulatović, M. *Pravila ćutanja. Istiniti politički triler sa poznatim završetkom.* Drugo izdanje, Beograd: Narodna knjiga, Alfa, 2004.

Литература:

Алексић, Б. *Црвено-Црна Гора. О унијаћењу и кроатизацији Црне Горе некад и сад*, Никшић: Омладински интелектуални центар, 2002.

Антонић, Д. *Бомбардовање се наставља... Од Глуве среде до Спасовдана 1999*, Београд: Агенција Л, Репограф, 1999.

Гускова, Ј. *Косово и Метохија: рат и услови мира*, Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини, 2014.

Јањић, Ј. *Будимо људи. Живот и реч патријарха Павла 1*, Београд: Ј. Јањић, 2014.

_____. *Српска црква у комунизму и постком унизму (1945–2000)*, Београд: Новости, 2018.

Милеуснић, С. „Страдање српских цркава и манастира на Косову и Метохији“, *Летопис Матице српске*, 176, 465, 5, 2000, 664–671.

Мирковић, Е. С. „НАТО бомбардовање СРЈ кроз призму Недељних информативних новина (НИН-а)“, у: Д. Танчић и М. Гордић (ур.), *Тематски зборник. НАТО агресија на СРЈ (Републику Србију) – да се вечно памти*, Београд: Институт за српску културу Приштина – Лепосавић: Факултет за пословне студије и право, Факултет за информационе технологије и инжењерство Универзитета „Унион – Никола Тесла“ у Београду, 2021, 357–382.

Никифоров, К. В. *Сербия на Балканах. XX век*, Москва: Издательство *Индрик*, 2012.

Пузовић, П. *Косово и Метохија у црквеној штампи у последњих десет година (1995–2005)*, Фоча: Православно богословски факултет „Св. Василије Острошки“, 2006.

Радивојевић, М. „Четврто бомбардовање Београда у једном веку – Пркос и страх марта 1999. године“, у С. Рајић (ур.), *Болести, ратови и глад – српски народ пред изазовима у прошлости и садашњости*, Тематски зборник радова, Београд: Филозофски факултет, Центар за српске студије, 2022, 225–259.

_____. „НАТО бомбардовање Алексинца – рушење и обнова“, у: С. Рајић (ур.), *Зборник радова са научног скупа одржаног 3. септембра 2021. у Алексинцу. Алексинац и Поморавље у прошлости*, Алексинац: Центар за културу и уметност, 2021, 329–341.

Раковић, А. *Срби и религијски интервенционизам 1991–2015. Политички аспекти верских изазова српској држави и цркви после распада Југославије*, Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић, 2015.

_____. *Црногорски сепаратизам*, Београд: Catena mundi, 2019.

Симић, П. *Пут у Рамбује. Косовска криза 1995–2000*, Београд: Неа, 2000.

Стаматовић, А. *Кратка историја Митрополије црногорско-приморске (1219–1999)*, Цетиње: Светигора, 1999.

Трипковић, Ђ. *Београд под бомбама*, Београд: Скупштина града, 1999.

Хошев, А. Ю. *Косово и Метохия в отношениях Русской и Сербской Православных Церквей в последние годы жизни Патриарха Сербского Павла (1999–2009)*, Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2019.

Dimitrijević, B. B. Draganić, J. *Vazdušni rat nad Srbijom 1999*, Beograd: Medija centar „Odbrana“, 2013.

Штампа:

Гласник. Службени лист Српске православне цркве

Вечерње новости

Политика

Православље. Новине Српске патријаршије

Интернет извори:

http://www.arhiva.srbija.gov.rs/vesti/1999-06/05/13088.html, приступљено 21. марта 2023.

https://www.blic.rs/vesti/drustvo/crni-pijacni-dan-hiljade-ljudi-izaslo-je-u-centar-varvarina-a-onda-su-se-usred-bela/4sk158b,

https://www.nin.co.rs/arhiva/2518/tema.html, приступљено 21. марта 2023.

https://www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:667802-Varvarin-u-hramu-vida-rane, приступљено 21. марта 2023.

MIROSLAV RADIVOJEVIĆ
University of Belgrade
Faculty of Philosophy

THE SERBIAN ORTODOX CHURCH AND NATO BOMBING IN 1999

Summary

Persecuted for decades in a communist country, the Serbian Orthodox Church faced new trials at the end of the 20th century. Along with the regular fulfillment of pastoral duties and spiritual activities, during the NATO aggression, the clergy had significantly more tasks compared to peacetime conditions. They visited the settlements and buildings affected by the bombing, offered words of support and consolation to the people, called for harmony and unity, were engaged in humanitarian work, and informed the international public about the facts via the Internet. The church attracted many more believers eager for spiritual support, compared to normal conditions. Patriarch Pavle himself emphasized that the need for missionary, pastoral and charitable work of the Church is greater than in peaceful times. The support from outside, primarily from the Russian and Greek Orthodox Churches, but also the support of almost all Orthodox churches leaders and other Christian religious organizations worldwide was significant for the Serbian people. During the bombing, some religious buildings were damaged, some priests suffered injuries, while the Archpriest Milivoje Ciric from Varvarin was killed.

The Serbian Orthodox Church and Patriarch Pavle, as its head, repeatedly emphasized that political issues had not been within their jurisdiction. The convening of the conference in Rambouillet stimulated the bishops, due to the spiritual and national importance of Kosovo and Metohija, where there were over 1,300 churches and monasteries, to present their opinion to international factors and try to help overcome the dispute between Serbs and Albanians. The Serbian Church and His Holiness have consistently expressed the need to resolve all the problems peacefully. When NATO started an air campaign over Yugoslavia, the top of the Serbian Church condemned the aggression and asked Western countries and world officials to do everything to stop it. Patriarch Pavle and other bishops gave their blessing for the defensive war, and supported efforts to include the country in the alliance with Russia and Belarus, although in their messages they often called on the country's authorities to do everything to stop the conflict. Appreciating the balance of power and driven by concern for the survival of the people, the patriarch had in mind the futility of the war against the strongest military alliance of states in the world at that moment. However, the President of the Federal Republic of Yugoslavia Slobodan Milosevic rejected the proposal of His Holiness to step down, as well as the idea of a "government of national salvation", convinced that the current "government of national unity" is capable enough.

The end and outcome of the War placed a new complex task to the Serbian Orthodox Church. In the circumstances of the retreat of the state authorities, army, and the police, its clergy, and monasticism became the only support for the Serbian people in Kosovo and Metohija. His Holiness Pavle, as well as the Metropolitan of Montenegro and the Littoral Amfilohije, Bishops Artemije of Raška-Prizren and Athanasius of Zahum-Herzegovina, regardless of the dangers, went to the scene. They travelled throughout Kosovo and Metohija, encouraged people to stay in their homes, provided shelter for the persecuted, took care of the preservation of churches and monasteries, intervened with foreign commanders and representatives, and even the new "rulers" - Albanians. Although the Serbs suffered the new exodus, the clergy of the Church greatly contributed to their survival in Kosovo and Metohija.

Keywords: Serbian Orthodox Church, 1999, NATO, bombing, Patriarch Pavle, faith, damage, churches and monasteries.


ЦИИ • ФФУНС
MMXV

БРАНКО РАДОВАНОВИЋ
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
radovanovicbranko7@gmail.com

УДК: *271.2-36:929 Сава, свети*
1 Сава, свети

СВЕТОСАВЉЕ КАО ХРИШЋАНСКИ КОНЦЕПТ ЈЕВАНЂЕЛСКОГ УНИВЕРЗАЛИЗМА

Сажетак: Светосавље као сублимација целокупног светосавског наслеђа у међуратном периоду (тридесетих година XX века) постаје идеја, духовни и друштвено-културни покрет који се од водеће црквене и световне интелигенције (Владимира Вујића, Теодора Титова, Димитрија Најдановића, Милоша Црњанског, Јустина Поповића, Николаја Велимировића..) нуди као алтернатива тадашњим политичким, верским и друштвено-културним струјањима у међуратној Југославији. Општа критика европског хуманизма и рационализма, надолазећи фашизам и комунизам, као и српска идентитетска криза у међуратној Југославији и интегрално југословенство, захтевали су темељну мисао и одговор на све ове изазове. Светосавље засновано на плодовима Савине делатности код црквене и световне интелигенције постаје главна тема многих студија, а са циљем да се утврде и констатују сви инкорпорирани елементи у светосавску идеју (светитељство, просветитељство, питање нације, свесловенска идеја, питање југословенства...). Суштински се долази до мисли да је Светосавље немогуће посматрати парцијално и да сви инкорпорирани елементи у Светосавље своју припадност и јединство у светосавској идеји потврђују својом христоцентричношћу. Из тога следи да је Светосавље метод и начин приступа Христу, а Светосавље као историјски и аисторијски начин и метод приступа Христу кроз Јеванђеље и усвајање Христа постаје концепт хришћанског јеванђелског универзализма заснованог на Богочовеку Христу.

Кључне речи: Светосавље, Јеванђеље, универзализам, завет, есхатологија

1. Увод

Данас се свака реч о Светом Сави поистовећује са Светосављем, што сведочи о једном дубоком опиту нашег доживљаја целокупног светосавског дела и наслеђа. До овог опитног поистовећивања прошли смо и пролазимо већ осам векова и веома је битно проћи у суштину Светосавља, размотрити његове темеље и објаснити његову универзалност. Светосавље је теолошко-философска идеја и концепт настао као вид једног аутентичног приласка и доласка Христу, пре свега једног човека, првосвештеника једног народа – Светог Саве, а потом и целокупног народа који следује Богом му даног светитеља – Светог Саву. Кад кажемо да је

теолошки концепт, онда у њему сагледавамо теолошку интерпретацију свега што је везано за Светог Саву, а када кажемо да је философски концепт, онда ту подразумевамо једну примењену и живљену философију живота.

2. Настанак Светосавља

Кованица „Светосавље" настаје у међуратном периоду, а термин и придев „светосавски" чест је у ранијој употреби. Светосавље настаје као сублимација целокупног светосавског етоса, милешевског и карловачког, обухватајући сву ширину и плодове светосавског наслеђа. На настанак Светосавља велики утицај имала су тадашња друштвенополитичка струјања у међуратној Југославији. Такође, опште присутне су биле мисао о „пропасти западне културе" и критика европоцентризма. Говорило се о словенској култури, пред којом је будућност, али и о српском становишту и доприносу светосавског културног наслеђа црквено-културном развоју духовности и православља. Утемељена на многовековном светосавском култу, ова кованица „Светосавље" представља религиозно-философску идеју која потпуно веродостојно сублимира метод и начин усвајања православља, односно метод и начин приступа Христу,[1] и показује ону најчешће цитирану реченицу да је *Светосавље православље српског стила и искуства*.[2] Управо светосавље јесте искуствено православље и не може бити ништа изван тога, ма колико неко покушавао да врши редукцију, политизовање и разно учитавање, чему смо били сведоци како у међуратном периоду[3], тако и нашем времену[4].

3. Христоцентричност Светосавља

Темељ Светосавља је у његовој христоцентричности, у његовом јеванђелском полазишту, које је усвојио Свети Сава, па потом светитељство и аскетски идеал повезао са Христом Богочовеком и тако поставио неразрушиви темељ на којем је изградио своју личност и дао јасан циљ подобија коме треба следовати. Зато је Христос *корен светосавља*[5], а Светосавље *откровење Богочовека кроз које је лаично докорачао Христос*, како је то записао један међуратни мислилац.[6] Христом Светосавље представља јединствену и величанствену манифестацију животворног духа и спасоносног деловања.[7]

Светосавље представља свечовечанско служење кроз Христа.[8] Величина Светог Саве произлази из величине његовог идеала –Христа Богочовека, из Савиног следовања Христу, зато је Светосавља идеал христоподобија, идеал који тежи и проверава се својом суштинско-садржинском христоцентричношћу. Светосавље је у основи

1 Најдановић 2003а: 441.
2 Велимировић 1993: 3.
3 Štedimlija 1935: 1–8.
4 Falina 2007: 505– 527; Đorđević 2015: 29–50.
5 Титов 1933: 97.
6 Најдановић 1932: 65.
7 Титов 1935а: 47.
8 „Наша реч" 1932: 2.

богочовечан, теохуманистичан концепт и ниједна анализа Светосавља не може се одвојити од његове христоцентричности, а свака интерпретација Светосавља у чијем центру нису Христос и јеванђелска реч бесплодна је и јалова, и нема свој идентитетски темељ и садржину.

Разматрајући Савину веру у Христа и спремност на служење Христу, видимо да је Савина личност била прожета строгим аскетизмом.[9] Тај строги аскетизам није ограничен Савиним личним спасењем, него он подразумева дубоку социјалну хришћанску црту, која је непојмљива без заједнице, односно димензије живота којом се остварује пут *боīоликошћу боīоликости*.[10] Остваривање боголикости је најприснији вид подобија Христу и зато се Савин аскетизам и његова јавна делатност прожимају и допуњавају уподобљавајући се Христу. Светом Сави је апсолутно стран *свеīи еīоизам*, јер када се учврстио у хришћанском животу, он се враћа натраг[11] и даје себе на спасење свих, представљајући тако онога ко јесте савршена хришћанска љубав.[12] Потпуна и савршена хришћанска љубав извире из хришћанске светости живота, која је следовање Христу, и која је својом безусловношћу постала стожерна нит којом је оплемењено Светосавље.

4. Елементи Светосавља

Констатујући да је темељ Светосавља у Богочовеку, можемо покушати да увидимо шта све у себе инкорпорира Светосавље, можемо сагледати широк корпус елемената Светосавља, али тешко можемо до краја исцрпно све побројати, јер је светосавски печат дотакао и уткао се у све поре нашег црквеног и друштвено-културног живота. Инкорпорирани елементи Светосавља су: јеванђелско-агиолошки, етнолошки, просветитељско-просветни, културолошки, али пре свега еклисиолошко-есхатолошки, чиме Светосавље од своје историчности прелази у димензију аисторичности и повезујући историју и есхатологију показује сву величину светосавске идеје као *sui generis*-а хришћанства, показује јеванђелски универзализам у чијем средишту је Царство небеско. Зато Светосавље јесте саборна идеја која је у себе сабрала све *свеīосавске елемен*ī*е* усмеравајући их ка јеванђелској универзалности, односно Царству Божијем као једином истинском идентитету у коме све што је присутно је преображено и спасено.

5. Агиолошко-просветитељска димензија Светосавља

Разматрајући ове поједине елементе Светосавља, најбоље сагледавамо сву дубину Светосавља и његову аисторичну димензију. Ако узмемо у обзир просветитељство и просвету Светосавља, видимо јасну пројекцију да је просвета утемељена христолошко-агиолошким фундаментом и циљем. Из овога следи јасно усмерење светосавске просвете: Свети Сава је светитељ и тек као светитељ, причасник Божије светости, он је просветитељ и учитељ, како то сведочи сâм тропар.[13]

[9] Титов 1935б: 18.
[10] Најдановић 1932: 64.
[11] Вујић 1934: 102; Илић 1935: 36.
[12] Титов 1933: 101.
[13] Вујић 1934: 107.

Дакле, из ове временске (надвременске) условљености јасно се закључује да светосавска просвета има упориште у светости и исходи из светости.

Међуратни аутори су правили поларитет између Доситеја и Светог Саве као одговор на неке студије да је Доситеј ренегат Светосавља (као на пример студије Андре Гавриловића[14] и Данила Вуловића[15]), касније ће ту дијалектику преузети и наши савременици[16], мада је тај поларитет методолошко-хронолошки непотребан, превазиђен и архаичан, нарочито после међуратног агиолошког утемељења просвете Светосавља. Поларитет и сукоб на релацији Доситеј – Свети Сава грађен је са циљем да се чува право поимање светосавске просвете и светосавског светитељског лика.

Постављајући Савино светитељство као темељ просветитељства, Владимир Вујић, највећи заступник тзв. контрапросветитељства у међуратном периоду, враћа просветитељству његову духовну категорију, враћа му светост и христоцентричност, чиме се надовезује у појашњавању да је темељ Светосавља у светости. Вујић није усамљен – подржавали су га владика Николај, Свети Јустин Поповић, Димитрије Најдановић, Јован Рапајић и интелектуалци окупљени око њих, односно окупљени око идеје Светосавља, који су инсистирали на повратку духовног садржаја појма *учитељ и просветитељ*, који је још од XIX века секуларизован. Утемељивање просветитељства светосавским светитељством Димитрије Најдановић ће дефинисати *мистичном просвећеношћу*[17], а детаљније ће ово појаснити Јустин Поповић у студији *Светосавље као као философија живота*[18] која представља завршетак и систематизацију међуратне расправе о Светосављу, али и фундамент сваког савременог разматрања Светосавља и светосавске идеје.

И поред одређених учитаних ставова у својој студији *Повратак Сави светитељу* као што је прикривено југословенство, усвајање присутног поларитета Свети Сава – Доситеј, критика уског национализма (критика Његоша), потпуно одбацивање Доситеја, Вујић у овој студији „враћа" Светог Саву на темељно место агиолошког просветитељства и његово светитељство још једном потврђује као темељ Светосавља. Савремена мисао данас у потпуности поима Савино просветитељство у његовом агилошком утемељењу. Суштина просвете је да је она просветљења Духом Светим, да се она не може појмити без пневматолошке интервенције, и зато светитељи јесу највећи просветитељи. Просвета или образовање је проналазак образа, иконе Божијег, зато је светосавска просвета јеванђелска, богочовечанска и агиолошка.

Сведоци смо цикличних перманентних покушаја десакрализације светосавске просвете, којима се наново покушава постављање различитих „рационалистичких" основа просвети. Тако је комунизам у другој половини XX века покушао да светосавску просвету протера из школе, да гради једну секуларну просвету као што је то било са краја XIX века, али смо исто тако сведоци да оно што има неразрушиви темељ, што није продукт овосветских идеологија, да оно увек наново заузима своје место, јер нема просвете без њених свепрожимајући духовних темеља.

[14] Гавриловић 1900.
[15] Вуловић 1924: 344–352.
[16] Радовић 1981: 23–52; Кинђић 2019: 107–124.
[17] Најдановић 2003б: 434.
[18] Поповић 1993.

6. Заветно-есхатолошка димензија Светосавља

Да бисмо ову нашу тематику утемељили, усмерили и образложили суштинску ширину светосавља, базираћемо се још на два сегмента Светосавља. Та два сегмента су заветни и есхатолошки, а јасном поставком ствари закључићемо да је то један сегмент заветно-есхатолошки и да је управо суштина Светосавља у његовој тенденцији ка вечности и бесмртности као највећем дару Цркве Христове.

Светосавље као аутентични приступ Христу показује како народ постаје заједница у Христу – Тело Христово, и то бива кроз завет којим народ Божији остварује свој однос са Богом. Народ Божији је онај народ који свој идентитет заснива на односу са Богом, дакле не ради се о некој самоизабраности која се дешава изван Бога, него се ради о питању идентитетског односа на релацији народ–Бог, односно ту релацију, заједницу, можемо назвати завет или савез. Управо је Свети Сава створивши српску заветну нацију изградио њен идентитет кроз Светосавски завет. Светосавски завет утемељен на тајни Христовог завета подразумева жртвени карактер, јер нема заједнице без жртве.[19] Тако се Свети Сава кроз своју жртвену љубав одриче земаљског царства и опредељује за небеско Царство и бесмртност, и тиме постаје темељ сваке чежње за вечним животом. Зато је Светосавље свечовечанско служење, а Свети Сава идеал свечовечанске личности.[20]

Наш највећи заветни мислилац и јунак заветне мисли, Жарко Видовић, дао нам је најбоље појашњење Светосавског завета. Светосавски завет, који потиче од Светог Саве, окупља Србе у црквено-заветну заједницу, тј. небеску заједницу са Христом, јер је Свети Сава обичајно-језичку заједницу оног времена Црквом оплеменио и преобразио у заветну заједницу.[21] Преобразивши обичајно-језичко заједницу Црквом у заветну заједницу, чувар заветне заједнице и самог завета постаје Литургија, јер она црквени скуп преображава у сабраност народа у Небеску заједницу која прославља Бога, Цркву и своју историју.[22]

Утемељен у литургијском искуству, Светосавски завет којим је створена заветна заједница опредељење је за Царство небеско, и Светосавски завет у свом континуитету тражи потврду којом се чува идентитет остајући верни том Завету. То испољавање хришћанског православног заветног идентитета народа пројављује се у светолазаревској косовској одлуци, која је одлука и потврда у име заједнице, у име целог народа. Косовски завет је обнова и потврда у одређеним историјским околностима Светосавског завета, чиме видимо остварење пуноће Светосавља.

Косовско опредељење је историјско искушење наших предака, односно питање њиховог опстанка и питање верности Светосавском завету, којим Светосавски завет потврђује свој континуитет у светолазаревској одлуци, која није ствар личне перцепције тренутних догађаја, него је саборна одлука целог народа. Изгубивши државу, односно земаљско царство, потврда заветног опредељења се односи на неупитно прихватање чињенице да ће као народ заветни (заједница са Христом) бити

[19] Видовић 2008а: 59.
[20] Титов 1935в: 297.
[21] Видовић 2008б: 72; Видовић 2008в: 49.
[22] Видовић 2008б: 73.

свесни да их је као историјско-заветну заједницу стварала Црква, а не држава.[23] Косовским избором се потврдило то опредељење за Царство небеско, опредељење за идентитетски заветни континуитет и када је нестала држава – царство земаљско по историјско-црквеном предању падом Смедерева 1459. године, Србима је преостало још само Царство небеско, и то не под видом алтернативе, већ јединог егзистентног идентитета да као заветна заједница и народ небески остану у Царству небеском, а не више као државнополитички народ – земаљски.[24]

Подразумевајући континуитет светосавског завета, Свети Јустин Ћелијски користи термин *светосавско Јеванђеље*, чиме жели да истакне бесмртност и Царство небеско као циљеве. Зато и каже да *косовско Јеванђеље није ништа друго до светосавско Јеванђеље продужено кроз векове*.[25] Та продуженост се остварује кроз целу нашу историју и остварује се у свему што тежи ка бесмртности, али његова права реалност је литургијско-евхаристијска. Зато кроз евхаристијски приступ Светосављу, кроз поимање светосавља као заветног историјско-есхатолошког утемељења, открива се истински идентитет и постаје доступна есхатолошка реалност Царства Божијег. Небеско царство не може се схватити без литургијског искуства, јер је литургијско искуство Царство небеско.

Опредељење за Царство небеско, којим Светосавље остварује свој литургијско-есхатолошки вид приступа Христу, потврђује своју аутентичност и континуитет у цркви као богочовечанској заједници у којој се Царство небеско оприсутњује на свакој Литургији као истински вечни идентитет. Зато свако разматрање Светосавља без његовог евхаристијско-есхатолошког циља, без његовог христоцентричног темеља, води ка стварању поставке Светосавља као идеологије, а идеологија управо не остварује своју аисторичност, него остаје у границима пролазности, што нам сведоче сви идеолошки покрети и концепције који су се јављали кроз историју заизимајући једно уско временско поље и не претендујући на вечност као неупитни идентитет којим све показује своју категорију истинитости и непролазности.

7. Светосавље – од идеје до есхатолошке методе

Можемо констатовати да је Светосавље наша најбоља религијско-философска идеја и примењена философија живота чија стожерна нит светосавски теохуманизам представља јеванђелски начин и метод приступа Христу Богочовеку. Тај јеванђелски начин није неки апстрактни идеал већ сублимација светосавских идеја и метода примењених у животу Светог Саве којим је он остварио светитељство и указао на остваривања човековог подобија – светитељства као категорије Царства небеског. Светосавље представља универзалну есхатолошку методу, јер кроз опредељење за Царство небеско, кроз завет једном дан и увек обнављан и потврђиван, у светој Литургији реално присутан, показује универзалну истину Јеванђеља да најпре тражимо Царство небеско и његову правду.

[23] Видовић 2008г: 45.
[24] Видовић 2008δ: 70–71.
[25] Поповић 1993: 42.

Литература:

Велимировић, Н. *Предговор за књигу Јустина Поповића Светосавље као филозофија живота*, Ваљево: Манастир Ћелије, 1993

Видовић, Ж. „Завет светосавске нације", у: М. Арсенијевић (ур.), *Жарко Видовић, Историја и вера*, приредио М. Асенијевић, Цетиње: Светигора, 2008в, 49–54.

_____. „Православна идеја нације и верност светосавском завету", у: М. Арсенијевић (ур.), *Жарко Видовић, Историја и вера*, приредио М. Асенијевић, Цетиње: Светигора, 2008г, 43–48.

_____. „Српски завет", у: М. Арсенијевић (ур.), *Жарко Видовић, Историја и вера*, приредио М. Асенијевић, Цетиње: Светигора, 2008б, 70–93.

Видовић, Ж. „Црква – извор и упориште заветне нације", у: М. Арсенијевић (ур.), *Жарко Видовић, Историја и вера*, приредио М. Асенијевић, Цетиње: Светигора, 2008а, 55–64.

Вујић, В. „Повратак Сави Светитељу", *Светосавље*, III, 2, 1934, 97–108.

Вуловић, Д. „Свети Сава и Доситеј Обрадовић (културно-историјска упоређивање)", *Просветни гласник: службени лист Министарства просвете*, XLI, 6–7, 1924, 344–352.

Гавриловић, А. *Доситије Обрадовић. Књижевне расправе, нови прилози, мисли и белешке*, Београд: Књижевна задруга И. М. Коларца, 1900.

Илић, Ј. „Монаштво Светог Саве и његов јавни рад", *Светосавље*, IV, 1, 1935, 33–47.

Кинђић, З. „Просветитељство Светог Саве", *Црквене студије*, 16/1, 2019, 107–124.

Најдановић, Д. „Правосавље и светосавље", у: Ж. З. Јевтић (ур.), *Димитрије Најдановић, Философија историје Имануела Хермана Фиктеа и други списи из философије, богословља и књижевности*, Београд: Јасен – Фонд истине о Србима, 2003а, 441–450.

_____. „Правосавље и светосавље", у: Ж. З. Јевтић (ур.), *Димитрије Најдановић, Философија историје Имануела Хермана Фиктеа и други списи из философије, богословља и књижевности*, Београд: Јасен – Фонд истине о Србима, 2003б, 431–438.

_____. „Светосавска паралипомена", *Светосавље*, I, 2 , 1932, 62–67.

„Наша реч", *Светосавље*, 1, 1932, 1–2.

Поповић, Ј. *Светосавље као философија живота*, Ваљево: Манастир Ћелије, 1993.

Радовић, А. „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића", *Богословље*, XXV, 1–2, 1981, 23–52.

Титов, Т. „Свети Сава као живи узор за српску православну богословску омладину", *Светосавље*, IV, 1935б, 15–23.

_____. „Свети Сава као идеална свечовечанска личност", *Преглед Цркве Епархије нишке* XVI, 10, 1935в, 297–306.

_____. „Светосавље", *Светосавље*, II, 3,4,5, 1933, 97–104.

_____. „Светосавска година", *Преглед Цркве Епархије нишке*, XVI, 2, 1935а, 41–47.

Đorđević, M. „Nedefinisano svetosavlje", u: P. Domonji i K. Đorđević-Leonard (ur.), *Mirko Djordjević: Negativna svetosavska paralipomena*, Novi Sad: Vojvođanska politikološka asocijacija, 2015, 29–50.

Falina, M. „Svetosavlje. A Case Study in the Nationalization of Religion", *SZRKG* vol. 101, 2007, 505–527.

Štedimlija, S. „Sveti Sava, svetitelj ili državnik?", *Nova Evropa*, XXXVIII, 1, 1935, 1–8.

BRANKO RADOVANOVIĆ
University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology

SVETOSAVLJE AS A CHRISTIAN CONCEPT OF EVANGELICAL UNIVERSALISM

Summary

Svetosavlje as a sublimation of the entire heritage of Saint Sava in the interwar period (the thirties of the 20th century) becomes an idea, a spiritual and socio-cultural movement that was created by the leading ecclesiastical and secular intelligentsia (Vladimir Vujic, Teodor Titov, Dimitrije Najdanovic, Milos Crnjanski, Justin Popovic, Nikolaj Velimirovic) and offers itself as an alternative to the former political, religious and socio-cultural currents in iterwar Yugoslavia. The general criticism of European humanism and rationalism, the upcoming fascism and communism, as well as the Serbian identity crisis in interwar Yugoslavia and integral Yugoslavism, required thorough idea and a response to all these challenges. Svetosavlje, based on the fruits of Sava's activity by the ecclesiastical and secular intelligentsia, becomes the main topic of many studies, with the aim to establish and ascertain all incorporated elements in the idea of Saint Sava, the question of Yugoslavism. Essentially, one comes to the idea that Svetosavlje is impossible to be observed partially and that all the incorporated elements in Svetosavlje confirm their affiliation and unity in the idea of Sveti Sava by means of their Christocentrism. Consequently, Svetosavlje is a method, and a way of approach to Christ and Svetosavlje as a historial and ahistorial way and the method of approach to Christ through The Gospel and adoption of Christ becomes the concept of Christian evangelical universalism based o the God-man Christ.

Keywords: Svetosavlje, The Gospel, universalism, covenant, eschatology.

НИКОЛА МИЈАТОВ
Институт за савремену историју Београд
Факултет за спорт Универзитет „Унион – Никола Тесла“ Београд
nikolamijatov@gmail.com

УДК: *796:271.2*

САНДРА С. РАДЕНОВИЋ
Универзитет у Београду
Факултет спорта и физичког васпитања
sandra.radenovic@fsfv.bg.ac.rs

СПОРТ И ПРАВОСЛАВЉЕ: ИСТОРИЈСКЕ ТАЧКЕ СУСРЕТА

Сажетак: У раду се сагледава дуга заједничка историја међусобног односа спорта и православља. Наставши у антици, хришћанство је направило историјски рез и било пресудан фактор за укидање античких олимпијских игара означивши их као паганski празник. Односи у средњем веку губе на интензитету, а крајем XIX и у XX века стварањем модерних олимпијских игара спорт се опет сусрео са православљем, на простору Србије. У почетку је Црква била скептична према модерном спорту, што и не чуди с обзиром на то да су се модерне олимпијске игре директно наслањале на своје античке паганске корене. Међутим, са све већим значајем спорта у друштву и истицањем његових благодети за здравље и за правилан развој личности уопште, православље и спорт се све више међусобно прожимају. Додатно, врхунски спорт је постао огледало нације и као такав препознат је од стране Цркве као значајан, која је са нацијом и њеним поразима, победама, поносом и славом нераскидиво повезана. Српска Православна Црква одликује спортисте који су својим залагањем допринели слави државе и нације и пружили становништву „спортску“ утеху у тешким временима. Тако, највише црквено одређење данас носе појединци попут Влада Дивца, Дејана Бодироге и Новака Ђоковића. У домену рекреативног спорта, Црква организује разне спортске манифестације где се истиче Спортско Сабрање Свете Србије које окупља на хиљаде рекреативаца. Преплитање спорта и православља ће се свакако даље интензивирати а циљ у овом раду јесте да се оцрта досадашња динамика њиховог међусобног односа и укаже на перспективе те сарадње.

Кључне речи: спорт, православље, нација, тело

1. Увод

Спорт и хришћанство имају своју дугу и комплексну историју међусобног прожимања. Наставши у антици, судар идеја те две појаве био је неминован како на самом почетку, тако и у својој даљој историји. У раду се сагледава дуга заједничка историја међусобног односа спорта и хришћанства, те спорта и православља. Наставши у антици, хришћанство је направило историјски рез и било

пресудан фактор за укидање античких олимпијских игара означивши их као паганске празник. Међусобни односи у средњем веку губе на интензитету, а крајем XIX и у XX веку стварањем модерних олимпијских игара спорт се опет сусрео са хришћанством. У почетку је Црква била скептична према модерном спорту, што и не чуди с обзиром на чињеницу да су се модерне олимпијске игре директно наслањале на своје античке паганске корене. Међутим, са све већим јачањем значаја спорта у глобалном друштву и истицањем благодети спортско-рекреативних активности за здравље и за правилан психофизички развој личности уопште, хришћанство и спорт се све више међусобно приближавају. Када је реч о односу православља и спорта у савременој Србији, врхунски спорт је, на неки начин, постао огледало нације и као такав је препознат од стране Цркве као значајан феномен који је нераскидиво повезан са нацијом и њеним поразима, победама, поносом и славом. Српска Православна Црква одликује спортисте који су својим залагањем допринели слави државе и нације и пружили становништву „спортску" утеху у тешким временима. Преплитање спорта и православља ће се свакако даље интензивирати, а циљ у овом раду је да се оцрта досадашња динамика тог преплитања.

2. Спорт античке Грчке

За антички свет спорт је био сегмент религије. Био је начин да се каналише агон јер је *Хеленима аїонски живоѿ био друїо дисање*.[1] Тај порив Грци су каналисали у спорт, где суштина агона и те како налази своје остварење у надметању. Ако сагледамо карактеризацију агона коју је дао Милош Ђурић, сасвим је јасан „савез" агона и спорта: „Једна од најкултуротворнијих особина хеленске природе био је агонски нагон, тј. нагон за утакмицом, надметањем, огледањем ради победе, и то не за какав ма колико драгоцен практични циљ, ни за какав материјални добитак, ни за какав култички или магијски циљ, него само за углед и част, за првенство и одлику, за похвалу и славу. Суштина агонског испољавања састоји се у томе што је оно фер плеј, тј. признаје квалитет и противнику, што се њему дају исте могућности као и самом себи; тек такав поступак омогућује да се упознају властити напор и одлика сваког такмичара, да се правилно оцене и ода им се признање које такмичар заслужује".[2]

Далеко најзначајнији догађај биле су олимпијске игре које су представљале уједно и кључну религијску светковину грчког света. Толики је био значај те спортско-религијске манифестације да су антички Грци време рачунали од прве Олимпијаде (циклуса између двеју олимпијских игара). Тако су прве игре 776. године пре н. е. за Грке биле и почетак света, то јест почетак цикличног рачунања времена у античкој космогонији.[3]

За победнике је обећавана бесмртност, тј. вечна слава шампиона и победник би био овенчан ловоровим венцем као симболом његовог вечног подвига. Конкуренција је била огромна и сваки спортиста да би постао шампион морао је живети животом професионалног спортисте и жртвовати себе и своје тело зарад победе. Запис о

[1] Ђурић 1961: 142; Радош 2010: 19.
[2] Ђурић 1997: 35.
[3] Crowther 2007: 45–56.

прегнућима шампиона оставио нам је филозоф Епиктет који наводи: „Требало би да будеш дисциплинован, да следиш одређени режим исхране, да избегаваш слатко, да вежбаш и преко воље у тачно одређено време, по жези и цичој зими, да не пијеш хладно, а ако се задеси ни вино. Ти се напросто мораш предати своме учитељу као лекару; касније ће те, током саме борбе, обарати, ишчашићеш руку, извртнућеш ногу, нагутаћеш се силне прашине, претрпећеш бичевање; и поред тога ти нико неће гарантовати да ћеш победити".[4] Суштински се мало тога разликује од данашњих врхунских спортиста и Епиктетов запис остаје модеран и после готово два миленијума. Ипак, улог је био толико велики – обећање саме бесмртности – да су многи покушавали а они ретки се овенчали ловоровим венцем вечне славе.

Занимљиво је из данашње перспективе, после 2000 година, сагледати ово олимпијско обећање античке Грчке њеним победницима. Име првог шампиона сазнајемо преко грчког историчара Полибија, који се ослања на Аристодема из Елиде: „Такмичари, то јест победници на играма, почели су да се записују тек од двадесет седме Олимпијаде; пре тога ниједан победник није био записан јер се раније генерације нису побринуле за то. На двадесет осмим Олимпијским играма победник у трчању је био Кореб из Елиде и он је први победник чије је име забележено".[5] После Кореба, сваки следећи шампион је уредно записиван а и подизане су им статуе у Олимпији. Од грчког путописца и географа Паусаније сазнајемо колико их је отприлике укупно и било. Наиме, Паусанија сведочи да их је видео 200.[6] Тих 200 имена шампиона којима је обећавана бесмртност је растурила ветрометина историје и данас се не сећамо готово ниједног. Само пасионирани заљубљеници у антику би могли набројати неке спортисте (нпр. бацача диска Фаилуса, рвача Милона или боксера Дијагоре), али чињеница остаје да су сви они и њихови подвизи давно заборављени а вечна слава је своје место уступила забораву.

Значајно је сагледати и однос према телу, који је нераскидиво повезан са спортом у коме култ тела може заузимати значајну улогу. У случају античке Грчке, култ тела је и те како изражен, што се и види на статуама које су остале сачуване до данас. На њима наги спортисти видно изражене мускулатуре изводе потезе попут бацања копља (Дорифорос), бацања диска (Дискоболос) или изводе рвачке захвате. Са хришћанске стране, имамо метафору из раног средњег века да је тело само магаре које носи душу у вечни живот. Исту метафору налазимо и код стоика Епиктета: „Теби читаво тело треба да буде као натоварено магаре и нека тако издржи колико може, колико год ти је дато".[7] Слично наилазимо и код оца Јустина Поповића, читав миленијум после Епиктета: „Тело, то је само рам око твоје боголике душе".[8] За разлику од спорта где је крајњи циљ тела спортски подвиг који би донео наводну бесмртност шампиона, Јустин дефинише дијаметрално супротну сврху: „Циљ тела човечијег је да се обуче у Господа Христа, у Његову апсолутну Лепоту, да постане христоносно, и

[4] Epiktet 2017: 207–208.
[5] Полибије 1988: 486.
[6] Crowther 2007: 53.
[7] Epiktet 2017: 260.
[8] *Азбучник богочовечних мисли Аве Јустина* 2001: 142.

тиме христолико. Сваки други циљ одводи тело у ружноћу, расипа га у црве".[9] С друге стране, православље човека дефинише састављеним од две суштине: тела и душе.[10] Коначно *Овайлоћењем Логоса, Сина Божијеī, Госйода Христа*, који је дошао у људском обличју од почетка (рођења) до краја (распећа), хришћанство је тиме дало највише важности и вредности телу и целог га тиме посвећујући Богу.[11] Комплексан однос је и последица чињенице да је *људско тело стециште йротивречности*.[12] У бити, борба је непрестана: „Јер тијело жели против Духа, а Дух против тијела; а ово се не противи једно другоме, да чините оно што не бисте хтели".[13]

Свеукупно, грчки свет није спреман на промену, промену читавог односа према свом поимању смртности, победе, славе али и свог односа према телу које је у његовој космогонији могло достићи херојске величине. С друге стране, хришћанство је дубоко продрло у Рим и извршило тектонски поремећај свих вредности тог царства где се последично и спорт нашао на удару.

3. Спорт у Риму и судар хришћанства са њим

У забаченој провинцији великог Римског царства настало је хришћанство у свету већ препуном различитим религијама, различитим боговима, сујеверјима, врацбинама и уопште једном моралном вертикалом дијаметрално супротном од хришћанске.

У римском свету спорт је заузимао значајну улогу. Као сегмент утицаја античке Грчке на Рим спорт се проширио римским светом и променио своју природу не би ли се више уклопио у сензибилитет Римљана. Кључни спорт биле су гладијаторске игре, феномен на танкој линији између спорта и гротескне ескплоатације робова. Победничком гладијатору је такође обећавана слава али и дарована слобода – дрвени мач и тада би гладијатор/роб постајао слободан човек. Колику експанзију је доживео овај морбидни „спортски систем" показују њихови стадиони, то јест колосеуми који су подизани дуж римског света и представљали значајан аспект римске културе уопште. Онај највећи, у самом Риму, сведочи нам о значају овог феномена. На његовим трибинама тискало се око 80.000 навијача који би провели читав дан уживајући у гладијаторским надметањима.[14]

Рим као вечни град поставио је и модел развоја: данас готово да нема града на планети у чијем се средишту не налази стадион. Директни настављач Рима – Нови Рим или Константинопоље, настојао је да превазиђе славу свога претходника. Тако је у Константинопољу направљен још већи стадион – Хиподром, на коме је преко 100.000 људи посматрало трке двоколица које су постајале тада знатно популарније од гладијаторских борби. [15] О значају трка говори и далеко најпопуларнији спортиста –

[9] *Ibid*. 143.
[10] Ларше 2005: 21.
[11] *Ibid*. 55.
[12] *Ibid*. 11.
[13] Гал. 5, 17.
[14] Brodel 2007: 376; Crowther 2007: 103–123.
[15] Острогорски 1993: 91–92; Gibon 2007: 470–475.

Гај Апулије Диоклес који је победио у 1462 трке. Међутим, оно што га издваја јесте новац који је зарадио кроз своју спортску каријеру и који је у време његовог пензионисања са 42 године износио 35,863.120 сестерција. То је био новац довољан да снабде цео милионски град Рим житом читавих годину дана.[16]

Из те цивилизације поникао је Исус Христос, који је рођен за време цара Октавијана Августа а проповедао је за време цара Тиберија. У удаљеној провинцији Јудеји, у односу на тадашње цареве, војсковође, ратнике и спортисте, једна маргинална личност постаће морална вертикала готово целог човечанства. Да се Исус обазирао на спорт немамо записа, али имамо од његовог ученика, апостола Павла, који је користио многе спортске метафоре у својим посланицама. Да би истакао врлине хришћанских ученика, Павле је наводио:

- „Трчасте добро“[17]
- „И трчим према циљу ради награде небеског призивања Божијег у Христу Исусу“[18]
- „Бори се добрим подвигом вјере“[19]
- „Добар рат ратовах, трку завршх, вјеру одржах“[20].

У својим спортским метафорама Павле је отишао и даље. Да би описао посвећеност верника Христу, за метафору је узимао трчање, борбу и тренинг у Првој посланици Коринћанима:

- „Не зна те ли да они што трче на тркалишту, трче сви а један добија награду? Тако трчите да је добијете.
- А сваки који се бори од свега се уздржава, они пак да добију распадљив вијенац, а ми нераспадљив.
- Ја, дакле, тако трчим, не као на непоуздано; тако се борим, не као онај који бије вјетар.
- Него изнуравам тијело своје и савлађујем га, да проповиједајући другима не будем сам одбачен“.[21]

Чињеница да је и спорт нашао своје место међу страницама Новог Завета показује колико је заправо спорт као феномен био значајан за римску цивилизацију. Међутим, огроман део те цивилизације био је неспојив са хришћанским учењем и судар идеја је био неминован.

Пре свега ту је обећање бесмртности победнику које је са хришћанског становишта лажно и заправо нуди пролазну овоземаљску славу. Ту је и нагост, јер су антички спортисти по правилу вежбали и такмичили се наги. Додатно, гладијаторске

16 Crowther 2007: 131–132.
17 Гал. 5, 7.
18 Фил. 3, 14.
19 Тим. 6, 12а.
20 Тим. 4, 7.
21 Кор. 9, 24–27.

игре са својом бруталношћу биле су дијаметрално супротне хришћанској етици. Игром судбине, први хришћани су били и жртве спорта: у време великих прогона бацани су дивљим животињама у гладијаторским аренама као вид морбидне забаве за крви жедну публику, јер како Тацит наводи: „Погубљење хришћана служило је осталима за забаву".[22]

За само неколико стотина година, хришћанство је од маргиналне секте посвећеника и бруталних прогона постало доминантна религија у Римском царству. Читав морални систем се радикално изменио и јављало се ново друштво засновано на учењу Христа и његових ученика. Миланским едиктом 313. године и потоњим Солунским едиктом цара Теодосија 380. године нова религија устоличила се као морална вертикала за сваког појединца и друштво у целини.[23]

Преображај Рима био је брз и спорт се нашао на удару. Цар Теодосије у својој борби против пагана и читаве дотадашње паганске римске цивилизације 393. године забрањује одржавање олимпијских игара.[24] Преображај античког света је био потпун и средоземна цивилизација утонула је у средњи век и модерну у којима је за спорт, у класичном смислу, било врло мало или нимало места.

4. Модерне олимпијске игре и православље

Антички идеали вековима били су затрпани заборавом и место су уступили новим средњовековним идеалима. Међутим, ренесансом се човечанство наслања на антику, поново открива стару Грчку и идеје за нови свет црпи из њене културе.

На крилима ренесансе настао је модерни спорт. Барон Пјер де Кубертен имао је идеју да обнови олимпијске игре по узору на стару Грчку. Кубертен није само стао на пуком узору већ је и осмислио церемонијал игара који патетично наликује на онај антички. У својим настојањима да легитимише нове игре кроз ослањање на њихову античку славу, Кубертен је преузео и многе паганске ритуале које су на крају XIX и почетком XX века заправо били патетични покушаји враћања точка историје уназад.

Прве игре одржане су не случајно у Атини 1896. године. У њима је било и остало мноштво паганске заоставштине коју је Кубертен претворио у церемонијал без дубљег религијског значења. Тако, ту је олимпијски пламен коме је дат сакрални значај јер кроз своје путовање осветљава многе народе и крајеве и нипошто не сме да се угаси до свог коначног одредишта: отварања олимпијских игара. Осим пламена ту су били и статисти обучени у античком грчком маниру који су некада представљали свештенике те паганске светковине, а у доба Пјера де Кубертена један патетични елемент читавог спектакла. Игре су осмишљене циклично, тј. одржавају се на сваке четири године, али, за разлику од маленог старогрчког света, модерне олимпијске игре се играју на свим континентима.

Кубертен је деловао у правом тренутку. Наиме, индустријском револуцијом човечанство је храбро загазило у ново доба. Физички рад све више и више мењале су

[22] Тацит 2006: 305–306.
[23] Острогорски 2017: 73–78.
[24] Crowther 2007: 54.

машине а опет се јавила потреба човека за спортом али и разбибригом. Тако олимпијски покрет постаје све снажнији током XX века и убрзо олимпијске игре постају спортски епицентар човечанства који окупља на стотине хиљада спортиста и милијарде гледалаца.

Судар модерне олимпијске идеје са православљем био је неминован. Паганске ритуале и оригиналне идеје Пјера де Кубертена олимпијски покрет је превазишао. На пример, жене данас једнако као и мушкарци учествују у играма, а Кубертен је био категорички против тога. Паганска љуштура игара изгубила је на значају и претворила се у пуки церемонијал који не садржи религијске елементе. Трансформацију олимпијских игара најбоље је сажео митрополит Јеротеј из Нафпактоса поводом полемике о ставу Грчке Православне Цркве поводом одржавања игара у Атини 2004. године: „Модерне олимпијске игре су изгубиле своју оригиналну сврху, зато што су игре које су се одржавале у античкој Грчкој биле у вези са светим – жртва и театар, где су оба као и саме игре, стављане у перспективу човечијег прочишћења и потраге за Богом. Данас су се олимпијске игре развеле од религије и културе и повезале су се са стерилним хуманизмом и претвориле у трговачко предузеће“.[25] Као *трговачко предузеће*, олимпијске игре су једно од најутицајнијих таквих предузећа на свету и њихов утицај се и даље шири.

5. Спорт, национализам, православље

Истовремено са рађањем олимпијског покрета, на рубовима индустријске револуције настаје и модеран спорт који ће убрзо постати омиљена доколица милијарде људи. Пре свега ту је фудбал као *најзначајнија споредна ствар на свету* који у XX веку доживљава муњевиту експанзију.

Због фудбала се воли, мрзи али и гине. Један спорт постао је планетарни феномен а *гол* универзални појам инстант среће. Увођењем такмичења репрезентација, фудбал је постао далеко више – постао је значајно, ако не и кључно, огледало нације. Јер како је то приметио историчар Ерик Хобсбаум: „За већину света данас, једанаесторица младих на фудбалском терену представљају 'нацију', државу, 'наш народ', а не политичари, устав и војне снаге“.[26] С те стране, када читава нација све своје наде улаже у свој фудбалски тим, када значај утакмица превазилази значај политичких ломова, прожимање православља и овог феномена било је неминовно.

Национализам као такав, без вере, лако клизи у етнофилетизам и шовинизам, који су осуђени у Цариграду 1872. године.[27] С друге стране, блаженопочивши митрополит црногорско-приморски Амфилохије је кроз метафору, коју нам преноси Владета Јеротић, објаснио нераскидиву везу нације и вере. Наиме, крст има две димензије: хоризонталну и вертикалну. Вертикалу представља вера а хоризонталу нација, а једно без другог не иде. Они народи који остају дубоко у национу постају једнодимензионални, јер заправо истинско прожимање две димензије чини целину.

[25] https://www.johnsanidopoulos.com/2014/02/the-church-and-olympic-games.html, приступљено 16. 12. 2022.
[26] Hobsbaum 2014: 39–40.
[27] Јеротић 2004: 19.

Без истинске хришћанске вере, Бог се сужава на националну и племенску димензију.[28] Додатно, осећај националне припадност је снажан покретач појединца и управо у православљу нација може да служи и као „хумус“ за приближавање људи Јеванђељу. У крајности, *Нема више Јудејца ни Јелина, нема више роба ни слободноīа, нема више мушкоī ни женскоī, јер сте сви један (човјек) у Христу Исусу*.[29] А у свакодневној реалности, нација је један од кључних идентитета сваког човека а значајан сегмент тог националног идентитета чини и спорт.

Значај врхунских спортиста за јачање националног елемента није промакао ни Српској Православној Цркви. Ако сагледамо да су носиоци Ордена Светог Саве појединци попут Дејана Бодироге, Влада Дивца или Новака Ђоковића, јасно је заправо колико среће су њихови спортски успеси донели припадајућој нацији и као такви представљају значајан елемент читавог српског националног сентимента.[30]

Однос православља и спорта није много истражен када је реч о домаћем интелектуалном и академском простору. Но, домаћи аутори који су отворили ову комплексну тему указују на чињеницу да православље подржава упражњавање спорта, те да бављење спортом може да помогне човеку да се понаша у складу са Светим Писмом.[31] Када је однос православља и спорта у питању, требало би истаћи појам здравља који се схвата као јединство телесног и духовног. Наиме, у контексту православља човек се разуме као јединство телесног и духовног.[32] Тело и душа су повезани, а јасна веза између спорта и религије се тиче управо здравља, односно болести.[33] Дакле, у православљу се истиче јединство ова два, без величања једног у односу на друго, јер душа без тела јесте утвара, а тело без душе је леш.

Веза између православља и спорта може се уочити и када је реч о таленту који се схвата као дар од Бога. У том смислу, Црква схвата спорт као људску активност кроз коју појединац може да испољи своје врлине и да их употреби за нешто што се схвата као добро.[34] С тим у вези, спорт се може схватити и као начин да се избегну „лоше“ или „грешне“ стране човекових физичких способности, па отуда може да понуди племениту алтернативу за појединца. Практично, онај појединац који је изузетно физички снажан, своју снагу може користити у различите сврхе, може је и злоупотребити како би искористио предност над другим, физички слабијим особама. Спорт у том смислу нуди алтернативу и усмерава човека, може га чинити кротким.[35]

Најзад, веза између спорта и православља уочава се у томе да и спорт и вера чине човека снажнијим, спремнијим да издржи потешкоће на свом животном путу. Тако и спорт и религија подразумевају у себи низ искушења, тестова, кроз које

[28] *Ibid*. 25.

[29] Гал. 3, 1–29, 28.

[30] https://www.novosti.rs/vesti/naslovna/aktuelno.69.html:328701-Djokovicu-Orden-Svetog-Save, приступљено 9. 1. 2023; https://www.novosti.rs/vesti/naslovna/aktuelno.69.html:153496-Bodirogi-orden-Svetog-Save, приступљено 9. 1. 2023.

[31] Спасојевић 2022: 10.

[32] Stefanović, Šiljak, Mijatović, Vukašinović 2018: 59–67.

[33] Спасојевић 2022: 11.

[34] Stefanović, Šiljak, Mijatović, Vukašinović 2018: 59–67.

[35] Спасојевић 2022: 11.

појединац мора да прође да би се потврдила његова вера, односно његова јачина и посвећеност спорту.[36] Поменуто се може илустровати тврдњом Фјодора Јемељијаненка, светског шампиона у ММА спорту, једног од најуспешнијих светских спортиста у борилачким спортовима, који о вези спорта и религије говори на следећи начин: „И у вери и у спорту важне су неке вредности. У спорту вас тренира један човек којем морате да верујете. Исто тако је и у вери, свештенику морате веровати, а исто као и у спорту, и у вери морате да будете уз људе, да живите заједно и да их поштујете. Спорт и веру можете да комбинујете, а тако остварујете загарантовано добре резултате. У спорту је највећи успех победа, она је важна и она је доказ да добро радите свој посао. Нама православним хришћанима се суди по делима и све што радимо мора бити у славу Богу".[37]

Осим врхунског спорта, Српска Православна Црква је препознала и значај рекреативног спорта. Наиме, модерним, доминантно седентарним, начином живота здравље сваког појединца је угрожено услед недостатка кретње. Ту значај има рекреација која је по својој природи дијаметрално супротна од врхунског спорта. Да је Црква препознала значај овог аспекта спорта показује манифестација под називом *Спортско Сабрање Свете Србије* која се већ традиционално одржава на Ади Циганлији у Београду а у организацији Српске Православне Цркве. Чест гост на овом спортском догађају је и сâм патријарх, што је вероватно и допринело да се читав догађај прогласи за *Манифестацију од посебног значаја за град Београд*. Организација *Света Србија* уско сарађује са Црквом и њен темељ чине речи патријарха српског Порфирија о спорту: „Црква обучава читавог човека да изгради стабилну личност која се понаша исправно у свим околностима, а не учи га само 'како стићи на небо'. Напротив, човек слави Бога – кроз дар који је добио од Бога. Све што настаје стваралаштвом постаје Литургија, богослужење. Зато и на спорт можемо гледати као на делатни простор у коме човек има исте шансе да постане светитељ као и када живи подвижнички. Искушења на том путу су веома слична. Борба са самим собом, са слабостима, са гордошћу. Уз то, увек треба имати и меру, јер као што је рекао Свети Нектарије Егински, позивајући се на Аристотела, 'претерано гимнастицирање троши душу'. Но, када се живи у љубави, када се општи у љубави, тј. заједничари, онда се и спорт може посматрати као прилика да се живи кроз дарове дане од Бога".[38]

Најзад, поменимо традиционално пливање за Часни крст које се сваке године одржава широм Србије на Богојављање, један од петнаест највећих хришћанских празника. Традиционално пливање за Часни крст се може посматрати не само као верска манифестација већ као и једна врста спортског догађаја превасходно рекреативног карактера. Наиме, спорт претпоставља такмичење на првом месту, а у овом случају није реч о такмичењу, већ о захтевној физичкој активности, пливању, којом се симболично обележава Христово крштење. Додатно, неретко је случај да се победа препусти женама које би учествовале, било тако што би мушкарци намерно пливали спорије и дали предност женском *такмичару*, или да по завршетку трке

[36] *Ibid*. 11.
[37] Radenović 2021: 78.
[38] https://svetasrbija.org.rs/sportovi-i-sekcije/zasto-sveta-srbija/, приступљено 23. 12. 2022.

мушки победник крст поклони жени која је такође пливала.[39] Отуда се неретко пливање за Часни крст организује и као пливање са Часним крстом. На тај начин је у Шапцу 2022. године организовано традиционално пливање на Богојављање које је ревијалног карактера.[40]

6. Закључак

Досадашња истраживања комплексног односа православља и спорта као специфичног социокултурног и историјског феномена указују на интензивирање њиховог односа кроз индивидуалну и друштвену димензију.

Први судар догодио се у антици где су се спорт и хришћанство нашли на дијаметрално супротним позицијима. У тој борби, спорт је заједно са паганском религијом изгубио и хришћанство се поставило као морална окосница новог доба. У њему за антички спорт и гладијаторске игре није било места и ове паганске светковине нашле су своје место на сметлишту историје.

Миленијум касније Пјер де Кубертен обнавља олимпијске игре задржавајући, барем манифестно, њихов паганski елемент. Међутим, у XX и XXI веку паганski ритуали попут ношења олимпијске бакље су секуларизовани, тј. немају оне религијске конотације као у антици, већ представљају пуки церемонијал. Олимпијске игре постале су догађај од изузетног значаја, те је сударса православљем био неминован. Директан сударбио је поводом олимпијских игара у Атини 2004. године. Став Цркве био је позитиван али и изузетно критичан према негативним појавама, махом комерцијализације а не паганизације, у оквиру олимпијских игара.

Када је реч о друштвеној димензији, спорт и православље јесу значајан део националног идентитета, што Српска Православна Црква препознаје одликујући спортисте који су својим залагањем допринели слави државе и нације.

На пољу рекреативног спорта, сваки појединац као индивидуа *sui generis* неке од елемената свог идентитета може наћи у бављењу спортско-рекреативним активностима, које су тесно повезане са основним вредностима хришћанства, односно православља. Као православље, тако и спорт подразумева у себи низ искушења, тестова, кроз које индивидуа мора да прође да би потврдила своју веру, односно, јачину и посвећеност на путу ка одређеном спортско-рекреативном циљу. Додатно, у доминантно седентарном начину модерног живота, рекреација је неопходан елемент здраве личности, што и Црква препознаје организујући и рекреативне спортске манифестације.

[39] https://www.politika.rs/sr/clanak/396738/Ko-su-pobednici-plivanja-za-casni-krst-sirom-Srbije, приступљено 13. 1. 2023.

[40] https://www.rts.rs/page/stories/ci/story/124/drustvo/4670629/bogojavljanje-casni-krst-plivanje.html, приступљено 11. 1. 2022.

Извори:

Азбучник боїочовечних мисли Аве Јуси̑тина, изабрала и приредила Невенка Пјевач, Београд: Н. Пјевач, 2001.

Полибије. *Исто̑рије I*, Нови Сад: Матица српска, 1988.

Свети̑ пи̑смо: Нови завје̑т Госпо̑да нашеї Исуса Христа, Превод Комисије Светог архијерејског синода Српске православне цркве, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 2014.

Тацит, П. К. *Анали*, Београд: Тема, 2006.

Epiktet. *Razgovori*, Loznica: Karpos, 2017.

Литература:

Ђурић, М. *Исто̑рија хеленске е̑тике*, Београд: Завод за издавање уџбеника, 1961.

Ђурић, М. *Културна историја и рани филозофски списи*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1997.

Јеротић, В. *Вера и нација*, Београд: Арс Либри; Бања Лука: Бесједа, 2004.

Ларше, Ж. К. *Теолоїија тела: хришћанско по̑имање тела људскої по̑ Оцима Цркве*, Врњци: Братство Св. Симеона Мироточивог; Требиње: Манастир Тврдош, 2005.

Острогорски, Г. *Исто̑рија Византи̑је*, Београд: БИГЗ, 1993.

Радош, Ј. *Филозофија спо̑рта*, Сремски Карловци: Каирос, 2010.

Спасојевић, П. *Однос пра̑вославља и спо̑рта у Двадесе̑т пр̑вом веку у Ре̑публици Србији*, Завршни рад, Факултет спорта и физичког васпитања Универзитета у Београду, 2022.

Brodel, F. *Sredozemlje u starom veku: praistorija i antičko doba*, Novi Sad: Akademska knjiga, 2007.

Crowther, N. B. *Sport in Ancient Times*, London: Praeger, 2007.

Gibon, E. *Opadanje i propast Rimskog carstva*, Beograd: Nolit, 2007.

Hobsbaum, E. *Kraj kulture: Kultura i društvo u XX veku*, Beograd: Arhipelag, 2014.

Radenović, S. *Sport i društvo – Sociologija sa sociologijom sporta*. Treće dopunjeno i izmenjeno izdanje, Beograd: Fakultet sporta i fizičkog vaspitanja Univerziteta u Beogradu, 2021.

Stefanović, Đ. Šiljak, V. Mijatović, S. Vukašinović, V. „The Orthodoxy and sports", *Physical education and sport through the centuries*, 5(2), 2018.

Интернет извори:

Metropolitan Hierotheos of Nafpaktos, "The Curch and the Olimpic Games", https://www.johnsanidopoulos.com/2014/02/the-church-and-olympic-games.html, приступљено 16. 12. 2022.

Tanjug, Đokoviću Orden Svetog Save, https://www.novosti.rs/vesti/naslovna/aktuelno.69.html: 328701-Djokovicu-Orden-Svetog-Save , приступљено 9. 1. 2023.

M. R., „Bodirogi orden Svetog Save", https://www.novosti.rs/vesti/naslovna/aktuelno.69.html:153496-Bodirogi-orden-Svetog-Save, приступљено 9. 1. 2023.

Патријарх српски Г. Г. Порфирије, „Зашто Света Србија", https://svetasrbija.org.rs/sportovi-i-sekcije/zasto-sveta-srbija/, приступљено 23. 12. 2022.

Politika, „Ko su pobednici plivanja za časni krst širom Srbije", https://www.politika.rs/sr/clanak/396738/Ko-su-pobednici-plivanja-za-casni-krst-sirom-Srbije, приступљено 13. 1. 2023.

РТС, „Пливање за Часни крст широм Србије, десетогодишњак победио у Ариљу", https://www.rts.rs/page/stories/ci/story/124/drustvo/4670629/bogojavljanje-casni-krstplivanje.html, приступљено 11. 1. 2022

NIKOLA MIJATOV
Institute for Contemporary History Belgrade
The University "Union - Nikola Tesla", Faculty of Sports

SANDRA S. RADENOVIĆ
University of Belgrade
Faculty of Sport and Physical Education

SPORT AND ORTHODOXY: HISTORICAL MEETING POINTS

Summary

In the ancient world, sport as a phenomenon occupied a very important place in society. In ancient Greece, sport was an indispensable segment of pagan religion and as such it persisted until the victory of Christianity. In ancient Rome, sport was further brutalized with gladiatorial games and reached its ancient peaks in terms of the popularity of the athletes and the number of audiences at the colosseums or hippodromes. It was in such a world that Jesus Christ preached, and for several centuries his teachings would fundamentally transform the whole of Rome and, consequently, sports: the Olympic Games were banned during the reign of the Emperor Theodosius as a form of pagan celebration. In the modern age, sports and Orthodoxy are also deeply intertwined. At the very beginning of the development of modern sports, at the end of the 19th century, Pierre de Coubertin, the founder of the modern Olympic Games, wanted to lean on their pagan tradition. However, over time, the pagan tradition became a mere ceremonial, and the Olympic Games are one of the most important sporting events in which national teams compete and bring victories to their countries. This strong connection between sports and nationalism was also recognized by the church, where prominent athletes such as Novak Djokovic, Vlade Divac or Dejan Bodiroga are the holders of the highest ecclesiastical orders. Additionally, in the 20th and 21st centuries, the church recognized the importance of recreational sports and took on the role of the organizer of a number of different recreational events. On an individual level, an individual can significantly strengthen his character, endure efforts and avoid temptations through sports, and from that side, sports can occupy a significant part of education. Thus, playing sports is also a necessity for the development of a complete personality and points of contact with Orthodoxy will certainly increase in the future.

Keywords: Sport, Orthodoxy, nation, body.


ЦИИ • ФФУНС
MMXV

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотеке Матице српске, Нови Сад
271.222(497.11)

НАУЧНИ скуп "Српска Православна Црква: изазови и искушења кроз историју" (3 ; 2022 ; Бачка Паланка)
зборник радова / III Научни скуп "Српска Православна Црква: изазови и искушења кроз историју", 22-23. октобар 2022. Бачка Паланка ; уредници Светозар Бошков ... [и др]. - Нови Сад : Филозофски факултет; Бачка Паланка : Српска православна Црквена општина ; Београд : Институт за савремену историју, 2023 (Нови Сад : Сајнос). - 452 стр. ; 25 cm

Тираж 300.
Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија уз сваки рад.

ISBN 978-86-918905-8-2 (СПЦО)
ISBN 978-86-6065-815-1 (ФФ)
ISBN 978-86-7403-285-5 (ИЗСИ)

1. Бошков, Светозар, 1973- [уредник] 2. Стојковски, Борис [уредник] 3. Девић, Немања, 1989- [уредник] 4. Вајагић, Предраг М. 1975- [уредник]
а) Српска православна црква

COBISS.SR-ID 132261385