

---

***The Nicholai Studies:***  
*International Journal for Research of Theological  
and Ecclesiastical Contribution  
of Nicholai Velimirovich*

Volume II, Number 3

---

---

***Николајеве студије:***  
*међународни часопис за истраживање догословској  
и црквеној дојриноси Николаја Велимировића*

година II, број 3

---



Belgrade, 2022

*The Nicholai Studies:*  
*International Journal for Research of Theological*  
*and Ecclesiastical Contribution of Nicholai Velimirovich*

**Publisher:**

Christian Cultural Center “Dr Radovan Bigović,” Belgrade, Serbia

**Editor:**

Srećko Petrović

**Editorial Board:**

Prof. Svilen Tutekov, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, St. Cyril and St. Methodius University of Veliko Tarnovo, Bulgaria)

Prof. Bogdan Lubardić, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Serbia)

Prof. Aleksandar Đakovac, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Serbia)

Vladimir Cvetković, Ph. D. (Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Serbia)

Prof. Angela Berlis, Ph. D. (Faculty of Theology, University of Bern, Switzerland)

Romilo Knežević, Ph. D. (Innovation Center, University of Niš, Serbia)

Radmila Radić, Ph. D. (Institute for Recent History of Serbia, Belgrade)

Irena Pavlović, Ph. D. (Faculty of Humanities, Social Sciences, and Theology, Friedrich–Alexander University Erlangen–Nürnberg, Germany)

Sava Kokudev, Ph. D. (Faculty of Theology, St. Clement of Ohrid University of Sofia, Bulgaria)

Prof. Rastko Jović, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Serbia)

Prof. Darko Đogo, Ph. D. (Saint Basil of Ostrog Orthodox Theological Faculty, University of East Sarajevo, Republika Srpska, Bosnia and Herzegovina)

Prof. Vladislav Puzović, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Serbia)

Damjan S. Božić, Ph. D. (Archbishopric of Belgrade and Karlovci, Belgrade, Serbia)

Radovan Pilipović, Ph. D. (Archive of the Serbian Orthodox Church, Belgrade, Serbia)

Zdenko Širka, Ph. D. (Protestant Theological Faculty, Charles University, Prague, Czech Republic)

Milan Kostrešević, M. Th. (Faculty of Theology, University of Bern, Switzerland)

Radomir Marinković, M. Th. (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Serbia)

**Acting Secretary:**

Srećko Petrović

*The Nicholai Studies:*  
*International Journal for Research of Theological*  
*and Ecclesiastical Contribution*  
*of Nicholai Velimirovich*

Volume II,  
Number 3

DOI: <https://doi.org/10.46825/nicholaistudies/ns.2022.2.3>



Belgrade, 2022

---

***Nicholai Studies:***

*International Journal for Research of Theological  
and Ecclesiastical Contribution of Nicholai Velimirovich*

UDC: 271.2

ISSN: 2738–1064 | eISSN: 2738–1072

DOI: <https://doi.org/10.46825/nicholaistudies>

<https://nicholaistudies.org/> | <https://николајеве-студије.срб>

The *Nicholai Studies* is an international peer-reviewed academic journal dedicated to research of theological and ecclesiastical contribution of **Nicholai Velimirovich**, as well to the research of a wider context in which he lived and created, i.e. the reception of his ideas and his heritage in general. *Nicholai Studies* primarily publishes original scientific papers dedicated to the study of theology and spirituality. The journal is open for scientific papers and review articles based on research in other areas, like social sciences and humanities, philosophy, sociology, political science, philology, literature, history, historiography, archival research, etc. — as long as they correspond with the topic of the journal. *Nicholai Studies* also publishes relevant archival and documentary material, with accompanying studies and notes as well as bibliographies, shorter notes, reviews, comments and reviews of new publications. *Nicholai Studies* primarily publishes articles in English and Serbian language. Every article published in *Nicholai Studies* is reviewed two times and anonymously before being published.

The publisher of *Nicholai Studies* is the Christian Cultural Center “Dr Radovan Bigović,” based in Belgrade, Serbia. International scientific journal *Nicholai Studies* is published both as a printed and as an online open access journal. The journal is printed in A5 format on recycled paper in the Printing office of the Serbian Orthodox Church in Belgrade.

The scientific journal *Nicholai Studies* is founded in the year 2020 and launched in 2021. The journal *Nicholai Studies* is published two times a year. Papers published in *Nicholai Studies* are peer-reviewed. The published articles represent the views of the authors.

*Николајеве студије:*  
*међународни часопис за истраживање*  
*богословској и црквеној доприноса*  
*Николаја Велимировића*

година II,

број 3

DOI: <https://doi.org/10.46825/nicholaistudies/ns.2022.2.3>



Београд, 2022

---

**Николајеве студије:**

међународни часопис за истраживање догословској  
и црквеној доприноса Николаја Велимировића

УДК: 271.2

ISSN: 2738-1064 | eISSN: 2738-1072

DOI: <https://doi.org/10.46825/nicholaistudies>

<https://nicholaistudies.org/> | <https://николајеве-студије.срб>

*Николајеве студије* су међународни научни часопис посвећен истраживању богословског и црквеног доприноса **Николаја Велимировића**, као и истраживању ширег контекста у ком је он живео и стварао, односно рецепције његових идеја и његовог наслеђа уопште. *Николајеве студије* првенствено објављују оригиналне научне радове посвећене проучавању теологије и духовности. Часопис је отворен и за радове настале на основу истраживања у областима других друштвено-хуманистичких наука — философије, социологије, политикологије, филологије, књижевности, историје, историографије, архивистике итд. — уколико кореспондирају са тематиком часописа. *Николајеве студије* такође објављују релевантну архивску и документарну грађу са пратећим студијама и напоменама, као и библиографије, краће прилоге, осврте, коментаре и приказе нових издања. *Николајеве студије* првенствено објављују радове на енглеском и српском језику. Сви радови објављени у *Николајевим студијама* су двоструко и анонимно рецензирани.

Издавач часописа *Николајеве студије* је Хришћански културни центар „др Радован Биговић“ из Београда. *Николајеве студије* излазе и као штампани и као електронски часопис доступан у отвореном приступу. Часопис се штампа у А5 формату на рециклираном папиру у Штампарији Српске Православне Цркве у Београду.

Научни часопис *Николајеве студије* основан је 2020. године. Свеске *Николајевих студија* излазе два пута годишње. Радови публиковани у *Николајевим студијама* су рецензирани. Објављени текстови представљају ставове аутора.

*The Nicholai Studies:*  
*International Journal for Research of Theological*  
*and Ecclesiastical Contribution*  
*of Nicholai Velimirovich*

Volume II, Number 3



DOI: <https://doi.org/10.46825/nicholaistudies/ns.2022.2.3>

---

## Contents

---

Original Research Articles:

---

**Marcel Černý**

How Czechs and Slovaks got to know the Personality  
of Nicholai Velimirovich (St. Nicholai of Serbia)  
Jak Češi a Slováci poznávali osobnost Nikoly Velimiroviće  
(sv. Nikolaje Srbského)

11–42

**Nikolaj L. Kostur**

The Relationship of the Serbian Orthodox Church  
to the Russian Orthodox Church Abroad: 1920–1941

43–120

**Gordana Štasni**

Symbolic Representations of Wild Animals  
in *Prayers by the Lake* by St. Nicholai Velimirovich

121–154

---

Original Research Article:

---

**Zoran Matić**

Informal Layman's Response to the Publication  
of the Book *Church — Towards a Common Vision*

**155–234**

---

Perspective:

---

**Snežana Lj. Adamović**

Petar II Petrović Njegoš in Thought of St. Nicholai Velimirovich

**235–310**

---

Bibliography:

---

**Marcel Černý**

Selected Bibliography of Nicholai Velimirovich (St. Nicholai of Serbia)  
in Czech and Slovak languages (1912–2018)

Výběrová bibliografie Nikolaj Velimiroviče (sv. Nikolaje Srbského)  
v češtině a slovenštině (1912–2018)

**311–318**

---

Notes:

---

**Srećko Petrović**

*Nicholai Studies* Notices, July–December 2021:

The Legacy of St. Nicholai Velimirovich

**319–335**

Authors in this issue of the *Nicholai Studies*

**336**

Erratum / Corrigendum

**336**



*Николајеве студије:*  
*међународни часопис за исцртавање*  
*богословској и црквеној дојринос*  
*Николаја Велимировића*

година II, број 3



DOI: <https://doi.org/10.46825/nicholaistudies/ns.2022.2.3>

---

## Садржај

---

Оригинални научни радови:

---

**Марцел Черни**

Како су Чеси и Словаци упознавали личност  
Николе Велимировића (Св. Николаја Српског) (на чешком)

11–42

**Николај Л. Костур**

Однос Српске Православне Цркве  
према Руској Православној Заграничној Цркви 1920–1941 (на енглеском)

43–120

**Гордана Штасни**

Симболична слика дивљих животиња  
у *Молийвама на језеру*  
Светог Николаја Велимировића

121–154

---

Оригинални научни рад:

---

**Зоран Матић**

Неформални лаички одзив

на објављивање књиге *Црква — ка заједничкој визији*

**155–234**

---

Коментар:

---

**Снежана Љ. Адамовић**

Петар II Петровић Његош

у мисли Светог Николаја Велимировића

**235–310**

---

Библиографија:

---

**Марцел Черни**

Изабрана библиографија Николе Велимировића (Св. Николаја Српског)  
на чешком и словачком језику (1912–2018) (на чешком)

**311–318**

---

Белешке:

---

**Срећко Петровић**

Белешке *Николајевих сџудија*, јул–децембар 2021:

Наслеђе Светог Николаја Велимировића (на енглеском)

**319–335**

Аутори у овом броју *Николајевих сџудија* (на енглеском)

**336**

Erratum / Corrigendum

**336**



Read Online

*Nicholai Studies*, Vol. II, No. 3 (2022): 11–42.

DOI: <https://doi.org/10.46825/nicholaistudies/ns.2022.2.3.11-42>

UDC: 271.222(497.11)-722.52-36 Николај Велимировић, свети(437.3)<sup>9</sup>1912/2018<sup>9</sup>

271.222(497.11)-722.52-36 Николај Велимировић, свети(437.6)<sup>9</sup>1912/2018<sup>9</sup>

Received: December 9<sup>th</sup>, 2021. Accepted: December 10<sup>th</sup>, 2021.

## How Czechs and Slovaks got to know the Personality of Nicholai Velimirovich (St. Nicholai of Serbia)

Marcel Černý

Institute of Slavonic Studies of the Academy of Sciences of the Czech Republic,  
Prague

✉ [cernymar@slu.cas.cz](mailto:cernymar@slu.cas.cz)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0916-1989>

**Abstract:** The present article brings a brief overview of the main moments in learning about the life and work of St. Nicholai of Serbia, Bishop of Ohrid and Žiža (legal name dr. Nikola Velimirović) in Czechian and Slovakian context. This paper is conceived as an introduction to the attached *Selected Bibliography of Nicholai Velimirovich (St. Nicholai of Serbia) in Czech and Slovak languages (1912–2018)* (cf. below, pp. 311–318), based on the manuscript database of the Slavic Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic in Prague and the author’s reception. It is not an exhaustive elaboration of a rather extensive issue, but preferably the first outline monitoring the Czech and Slovak interest in the multilateral activities of a prominent Serbian Orthodox thinker, writer, dignitary, and saint.

Czech journalism and science have paid attention to Velimirovich since the second decade of the 20<sup>th</sup> century (Milan Marjanović, Aleksandar Arnautović, Josef Karásek, Eugen Stoklas, Josef Fiala, Tomáš Garrigue Masaryk, Otakar Vočadlo, Dragutin Prohaska, Ludvík Kuba, Otakar Kolman, Marek Malík; series minor anonymous notes). Velimirovich’s works were translated to a lesser extent in the Czech Republic (František Sedláček, Václav Ešner, Jovan Kršić, Marek Malík, Anastasia Dürrová). In recent years, a short monograph on Nicholai Velimirovich

[*Nikolaj Velimirovič, Nový Zlatousty (1880–1956)* (2003)] by Ján Zozulák has been published in Slovakia, and a Slovak translation of his monumental *Prologue of Ohrid* (2015, 2018; translated by Peter Soroka) was published twice in a row. His lecture *St. Jan Hus* (1920, 2003) was published twice in Czech translation. The identity of the translator “Dr. M. Č.” has been unclear for a long time; the author of this article believes that the translator was Czech Orthodox activist JUDr. Miloš Červinka (1863–1936), associated with the controversial, later deposed Archbishop Savvatij (Savvatij [Antonín Jindřich] Vrabec, 1880–1959), who was replaced by Bishop Gorazd (Pavlík, 1879–1942).

**Key words:** Nicolai Velimirovich (St. Nicolai of Serbia), Orthodoxy in Czechoslovakia, bibliography, Czech-Serbian relations, Slovak-Serbian relations, Slavic studies, translations, religious and spiritual literature, Jan Hus, Petar Petrović Njegoš, Miloš Červinka.

---

## Jak Češi a Slováci poznávali osobnost Nikoly Velimiroviće (sv. Nikolaje Srbského)<sup>1</sup>

Marcel Černý  
Slovanský ústav Akademie věd České republiky,  
Praha

✉ [cernymar@slu.cas.cz](mailto:cernymar@slu.cas.cz)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0916-1989>

**Resumé:** Stručný přehled hlavních momentů v poznávání života a díla sv. Nikolaje Srbského, vladyky ochridského a žičského, občanským jménem dr. Nikoly Velimiroviće, je koncipován jako úvod k připojené *Výběrové bibliografii Nikoly Velimiroviće (sv. Nikolaje Srbského) v češtině a slovenštině (1912–2018)* (srov. níže, s. 311–318), vypracované na základě rukopisné databáze slavik Slovanského ústavu Akademie věd České republiky v Praze i vlastní exerce autora. V žádném případě není vyčerpávajícím zpra-

---

<sup>1</sup> Za cenné rady a doplňky ke článku srdečně děkuji srbskému teologovi Srečku Petrovićovi.

cováním dost rozsáhlé problematiky, ale spíše prvním nástinem monitorujícím český a slovenský zájem o mnohostrannou činnost význačného srbského pravoslavného myslitele, spisovatele, hodnostáře a světce.

Od 10. let 20. století Velimirovičovi věnovala pozornost česká publicistika i věda (Milan Marjanović, Aleksandar Arnautović, Josef Karásek, Eugen Stoklas, Josef Fiala; Tomáš Garrigue Masaryk, Otakar Vočadlo, Dragutin Prohaska, Ludvík Kuba, Otakar Kolman, Marek Malík; řada drobných anonymních noticetek), překládán byl v Čechách méně (František Sedláček, Václav Ešner, Jovan Kršić, Marek Malík, Anastasia Dürrová); na Slovensku v posledních letech vznikla stručná monografie o něm *Nikolaj Velimirovič, Nový Zlatoústý (1880–1956)* (2003) od Jána Zozuláka a krátce po sobě dvakrát vyšel slovenský překlad jeho monumentálního *Ochridského prologu* (2015, 2018; překladatel Peter Soroka). Dvakrát vyšla v českém překladu jeho přednáška *Svatý Jan Hus* (1920, 2003). Identita jejího překladatele „Dr. M. Č.“ byla dlouho nejasná, autor tohoto příspěvku se domnívá, že za iniciálami se skrývá český pravoslavný aktivista JUDr. Miloš Červinka, spojený s později sesazeným biskupem Savvatijem (nahradil ho Gorazd).

**Klíčová slova:** Nikola Velimirovič (sv. Nikolaj Srbský), pravoslavi v Československu, bibliografie, česko-srbské vztahy, slovensko-srbské vztahy, slavistika, překlady, náboženská a duchovní literatura, Jan Hus, Petar Petrovič Njegoš, Miloš Červinka.

Ačkoliv bývá Nikola (Nikolaj<sup>2</sup>) Velimirovič (1880/1881<sup>3</sup>–1956) nazýván „Novým Janem Zlatoústým“ (např. Rogich 1993; Zozulak 1996; Zozulak 2003) a jedním z nejvýznamnějších pravoslavných teologů a církevních hodnostářů minulého století (tak o něm píše arcibiskup Kryštof v *Několika slovech o autorovi* [Velimirovič 2003: 11]), nejsou jeho dílo ani osobnost v českém či slovenském prostředí ještě stále všeobecně známy a výraznější pozornost je

<sup>2</sup> Nikola je Velimirovičovo světské jméno, mnišské jméno Nikolaj přijal na sklonku roku 1909, jak uvádí jeho životopisec: „[...] odišiel do monastiera Rakovica, aby sa 17. decembra 1909 stal obyčajným mnichom. Prijal meno Nikolaj a o tri dni neskôr, teda 20. decembra 1909, bol vysvätený na jeromonacha.“ (Zozulak 2003: 22)

<sup>3</sup> Podle starého stylu 23. prosince 1880, podle nového 5. ledna 1881.

mu věnována až po 24. květnu 2003, kdy byl srbskou pravoslavnou církví svatořečen a kdy obdržel jméno sv. Nikolaj Srbský, vladyka ochridský a žičský („Свети Николај Српски, владика охридски и жички“) – jmenujme alespoň 2. české vydání spisku o Janu Husovi (Velimirović 2003; poprvé Velimirović 1920), životopisnou monografii Jána Zozuláka *Nikolaj Velimirovič, Nový Zlatoústý (1880–1956)* (Zozulák 2003),<sup>4</sup> dva drobnější články biografické (Juriga 2011, Malík 2012) či monumentální, ve 2. vydání téměř 1000stránkový slovenský překlad *Ochridského prologu* (poprvé Velimirović 2015; 2. vyd. Velimirović 2018), jehož součástí je i (na samém konci) anonymní životopis sv. *Nikolaj Velimirovič* (mám k dispozici pouze 2. vyd.: Velimirović 2018: 988–989).

Velimiroviće české veřejnosti jako skvělého duchovního pastýře a řečníka poprvé představil (v nepodepsaném článku *Církevní kázání moderního křesťana*) tehdejší bělehradský zpravodaj deníku *Čas*, chorvatský zastánce jugoslavismu a pozdější politik a literární (též filmový) kritik Milan Marjanović (1879–1955), který se s českými čtenáři podělil o dojmy z návštěvy bělehradské katedrály 10. listopadu 1912, kde byl přítomen Velimirovićovu vystoupení před věřícími. Pisatel autora charakterizoval nejen na základě této zkušenosti, nýbrž se nepřímou dovolává i vlastní četby jeho druhé knihy *Becege uog ĩorom* (Београд 1912):

---

<sup>4</sup> Sám autor knihu charakterizuje jako pokus o zpracování strhujícího života a díla jednoho z velkých Srbů a evropských myslitelů, který se vyznačoval nadprůměrnou inteligencí a působil jako diplomat, filozof, historik, spisovatel, básník, řečník, národní buditel, sociální pracovník a církevní vůdce. Aktivně se účastnil všech důležitých událostí dramatické historie srbského národa v první polovině minulého století. Studoval významné texty nejznámějších spisovatelů východní i západní evropské kultury, přičemž ho zvláště přitahovala filozofie, psychologie, historie a filologie. Ještě jako 24letý mladík měl již prostudována díla autorů, jakými jsou P. Njegoš, W. Shakespeare, Voltaire, F. Nietzsche, K. Marx, A. S. Puškin, L. N. Tolstoj či F. M. Dostojevskij. Studoval v Hale, Bernu (zde dosáhl dvou doktorátů – na bohoslovecké a na filozofické fakultě), dále na Petrohradské duchovní akademii a v Londýně (doposud však nebyly nalezeny žádné doklady o průběhu studia, vykonaných zkouškách apod.), krom toho čestné doktoráty získal v Glasgow a též na Kolumbijské univerzitě, jako přednášející byl spojen také s Bělehradskou univerzitou.

„Jeho kázání bylo ohlášeno v novinách a znal jsem jeho překrásná kázání, která před nedávnem vydal ve velmi vkusné a obsahově bohaté knize. V této poslední době kázal několikrát a mluvil vždy o aktuálních tématech. Chtěl jsem ho slyšet a poslouchal jsem jej také se zbožností, s jakou jest schopen poslouchat dnešní zcela necírkevní člověk. Poslouchaje však toto kázání, konstatoval jsem ještě jedno: že totiž není viny na moderní kultuře a moderním našem laickém vychování, nepřejeme-li si poslouchat religiózní kázání, a že moderní kázání, které má před moderními lidmi moderní kazatel, jest s to, aby povzbudilo velké a svaté city, jež můžeme plným právem nazvati city moderně religiózními.

Velimirović mluví přirozeně, bez velkého patosu. Často užívá všeobecných výrazů patřících do repertoáru každodenní frazeologie inteligentního moderního člověka, mluví však jako člověk moderní a ještě více jako člověk národní k lidem moderním a lidem národním, nikoliv k pouhým formálním věřícím.“ (Anonym [Marjanović] 1912: 2)

Potom následuje podrobný výtah z dotyčného kázání, věnovaného historickým vztahům Evropy k Byzanci a Osmanské říši, jež se negativně promítají do současné složité situace Srbska na mezinárodním fóru. Kázání bylo zakončeno tímto protitureckým výpadem:

„[M]y máme víru mladých, zdravých a poctivých, víru ve spravedlnost, svobodu a sílu! To je ten živel, jež přináší mladý a znovuzrozený Balkán do moderního světa, jenž v dekadentní perverzi pokračoval v politice dekadentního Byzantska, usiluje podržeti Turky v Evropě, jak je Byzantsko pozvalo do Evropy.“ (ibidem: 3)

Někdejší bělehradský student (pozdější literární historik a teatrolog) Aleksandar Arnautović (1888–1982) zahrnul výklad o Velimirovićovi do přehledu nejdůležitějších událostí v srbském písemnictví v dvojletí 1911–1912, napsaném pro prestižní pražský slavistický orgán *Slovanský přehled* v březnu 1913:

„Dr. Nikolaj Velimirović vzkřísil církevní řečnictví. Řečník často ozdobných frází, ale nezřídka i běžného verbalismu vypracovával své řeči, které zároveň vypalují znamení klerikalismu a dýší svobodnou myšlenkou. Řeči své vydal v knize »Besede pod gorom« pro ty, kdož jich neslyšeli.“ (Arnautović 1913: 283)

A jméno téhož autora se mihne i v obdobném přehledu česko-vídeňského slavisty Josefa Karáska (1868–1916), Jagićova žáka, napsaném pro revui *Zvon* v červenci 1913 a připodobňujícím sloh srbského autora ke vzletné dikci významného francouzského katolicky orientovaného esejisty:

„Všeobecné pozornosti celého Bělehradu se těšily »Besjede [!] pod gorom« Dr. Nik. Veimiroviće s evangelickou silou lamem[n]aisovskou.<sup>5</sup> Velimirović je liberální profesor bohosloví, vlastenec, který otrásá Srbskem.“ (Karásek 1913, 597)

Čtenáři deníku *Čas* se dozvěděli i o štvavé kampani vídeňské *Neue Freie Presse* (tiskového orgánu prosazujícího liberální německorakouskou politiku) proti Velimirovićovi v souvislosti s plánovanými oslavami 100. výročí narození Petra Njogoše v Záhřebě. Ve speciálním telegramu ze Záhřebu (jeho autorem byl Edo Frank) německé noviny informovaly, že na slavnostní akademii má promluvit i Velimirović, avšak současně vyjádřily pochybnost, zda srbský host „bude míti odvahu přijít do Záhřebu, protože v bělehradských listech podnikl prudké útoky proti monarchii a v roce 1912 dopustil se prý v Piemontu též urážky rakousko-uherského panovníka, takže mu prý hrozí nebezpečí, že bude zatčen, jakmile překročí hranice“ (Anonym 1914a: 7). Český list se proti této pomluvě ohradil, pokládaje ji s následující argumentací za záměrně vymyšlenou provokaci: „Dr. Nikola Velimirović, o jehož knize *Besede pod gorom* přinesli jsme svého času fejeton od našeho bělehradského zpravodaje p[ana] M. Marjano-

<sup>5</sup> Rozuměj v básnický obrazném stylu nábožensko-filozofických esejí, jímž vynikal francouzský kněz, spisovatel, reformátor a předchůdce liberálního katolicismu a křesťanské demokracie Félicité Robert de Lamennais (1782–1854).



více,<sup>6</sup> je pokrokový moderní kazatel, nezabývá se denní politikou a nikdy se nedopustil urážky rakouského panovníka.“ (ibidem: 7–8) Poté následuje referát o samotné slavnosti (na základě článků v záhřebských listech), jež proběhla 1. března 1914 (o akci informoval i český tisk, např. *Venkov* [srov. Anonym 1914b]) a již se zúčastnilo na 2000 Jihoslovanů. Velimirovič se sice nakonec objevit nesměl, avšak jeho proslov přece jen zazněl:

„Poněvadž Velimirovič, určený za řečníka, byl zatčen zemuňskou policií a poslán zpět do Bělehradu, pronesl za něho jím vypracovanou řeč profesor bohosloví Jagić<sup>7</sup> z Bělehradu.“ (Anonym 1914a: 8)

Velimirovičův slovenský životopisec se domnívá (srov. Zozulak 2003: 26), že vlastní příčinu jeho zákazu odjet na záhřebskou slavnost je nutno hledat v proslovu, který srbský intelektuál přednesl v roce 1912 na oslavách výročí novin *Prosveta* v Sarajevě. Tím v řadách bosenskohercegovské mládeže rozpoutal frenetické nadšení, chápané ochránci veřejného pořádku jako výraz odporu vůči habsburské monarchii a jejímu panovníkovi Františku Josefovi I., který Bosnu a Hercegovinu v roce 1908 anektoval.

Velimiroviče mezi Jihoslovany konajícími v Londýně počátkem roku 1916 „dovednou propagandu církevně politickou“ zmiňuje i první československý prezident Tomáš Garrigue Masaryk<sup>8</sup> ve své knize *Světová revoluce za války a ve válce 1914–1918*

<sup>6</sup> Díky této informaci jsem určil autora výše citované anonymní zprávy (srov. Anonym [Marjanović] 1912).

<sup>7</sup> Zde jde o mylnou informaci (zřejmě chybu tisku), neboť Velimirovičovu řeč v Záhřebě přečetl Vojislav Janić (nikoliv Jagić), tentýž Janić, který v květnu 1914 navštívil Prahu u příležitosti njegošovských oslav a s nímž Velimirovič v roce 1933 navštívil Bulharsko (srov. dále); podrobněji o Janićovi, Velimirovičovi a Praze (zvláště hodno poznamenání je, že za tamější projevy sympatizující s názory Husových a Lutherových) četli Janić i Velimirovič podezření ze strany srbského metropolitě Dimitrije, že oba tajně připravují reformy, které jsou v rozporu s učerním pravoslavné církve) viz monografii *Вojислав Јанић (1890–1944). Свештеник и ђолићичар. Поглед кроз аналићички ђрозор* (Радић 2018: 36–37).

<sup>8</sup> S Masarykem a jeho činností v letech 1. světové války volně souvisí francouzsky psaná anonymní recenze na Velimirovičovu brožuru *Religion and Na-*

(1. vyd. Masaryk 1925: 137; kniha pak vyšla mnohokrát). V této souvislosti Velimirovičovo působení ve Velké Británii reflektuje i anglista Otakar Vočadlo (1895–1974) v přehledu *Slovanská studia ve Velké Británii* (Vočadlo 1925), přičemž vyzdvihuje jeho prvenství jakožto pravoslavného kazatele v londýnské svatopavelské katedrále:

„Ze Srbů, kteří se za války uchýlili do Anglie, získal si největší popularitu biskup *Nikolaj Velimirovič*, který konal přednášky o srbském národě a o slovanských náboženských ideálech. Už dříve zasloužil se anglický znalec ruské církve W. J. Birkbeck o styky mezi anglickým a ruským duchovenstvem, ale Velimirovič byl první pravoslavný kněz, kterému se dostalo cti kázati v katedrále sv. Pavla V Londýně, vedle různých jiných poct.“ (Vočadlo 1925: 128 [zdůr. O. V.]

V monografii o arcibiskupu A. C. Stojanovi se profesor dogmatiky v Olomouci František Cinek (1888–1966) letmo dotýká krize v Srbsku v prvních poválečných letech a proto prý Dositej hledal možného spojence v církvi československé a Velimirovič zase „pracoval pro spojení s církví anglikánskou, ovšem zůstalo jen u předběžných jednání (srov. Cinek 1933: 1000). Na „krásnou kapitolu“ o otci Nikolajovi a jeho londýnském pobytu upozorňuje recenzent spisu Bohumila Vošnjaka *U borbi za ujedinjenu narodnu državu* (1928) Jan Hajšman na stránkách časopisu *Naše revoluce* (Hajšman 1933: 454).

První Velimirovičovy texty<sup>9</sup> začaly do českého prostředí pronikat na samém konci existence Rakouska-Uherska. Primát má kázání *Hrdina* (Velimirovič 1918: 9–10; z knihy *Becege uog*

*tionalita in Serbia* (Velimirovič 1915) dedikovanou J. J. Strossmayerovi, publikovanou v pařížském obtýdeníku *La Nation Tchèque*, který budoucí československý prezident založil spolu s francouzským slavistou Ernestem Denisem (srov. Anonym 1915: 225–226).

<sup>9</sup> Údaje o prvních překladech Velimirovičových textů do češtiny čerpám z rukopisné databáze slavik, uložené ve formě kartotéky ve Slovanském ústavu Akademie věd České republiky v Praze; lze předpokládat, že exerce titulů s náboženskou tematikou nebyla vyčerpávající, a tudíž že bibliografie je jen výběrová.

іором) v překladu Františka Sedláčka (1882–1965). Na počátku vzniku Československé republiky (podrobněji srov. připojenou *Výběrovou bibliografii Nikolaj Velimiroviče (sv. Nikolaje Srbského) v češtině a slovenštině (1912–2018)*) pak několik kázání z téže knihy a z meditací *Изнаг іреха и смрїи* (Београд 1914) na stránkách týdeníku *Cesta* (v letech 1918–1921) přeložil Václav Ešner (1872–1957).<sup>10</sup> Seznam překladatelů doplňuje srbský literární historik a bohemista z Bosny dr. Jovan Kršić (1898–1941), který počestil *Legendu o třech paprscích* (Velimirovič 1923). Na počátku nového tisíciletí výbor z jeho knihy *Modlitby na jezeře* (*Молиїтве на језеру* byly psány na břehu Ochridského jezera, poprvé vyšly v roce 1922 jako 4. a 5. kniha bělehradské edice *Библиотјека савремених религиозно-моралних иїїїања*), známé z recenze, kterou publikoval básník a pedagog Eugen Stoklas (1882–1963) v *Moravsko-slezském deníku* (Stoklas 1923),<sup>11</sup> přeložil pravoslavný duchovní Marek Malík (Velimi-

<sup>10</sup> V. Ešner absolvoval v Praze studia teologie (vysvěcen 1896) a historie (1910 s doktorským titulem). Ešnerovo duchovní působení bylo spjato především s farností v Kyjích (dnes součást Prahy), kde strávil léta 1923–1957 (podrobněji o něm srov. Kábová 2017).

<sup>11</sup> Recenzent knihu nazývá posilou víry současného člověka v době silného ateismu, jež obrozuje jeho duši a povznáší „jeho mravní snažení k ideálu Kristovu“. Dále reprodukuje komentář redakce knihovny *Библиотјека савремених религиозно-моралних иїїїања*, že Velimirovičova kniha přispěje k obrodě jugoslávské společnosti, a tím napomůže „vlast uchrániti od katastrofy, jež postihla Rusko“. Katastrofou jsou míněny porevoluční změny prosazované ve jménu myšlenky komunismu, která ovšem trpí nedostatkem lidskosti: „Člověk musí býti na prvním místě člověkem a teprve pak bytostí politickou a společenskou. V zájmu velikých idejí nastal vražedný a bratrovražedný boj v Rusku i jinde, boj namířený nejdříve proti nenáviděné buržoazii, pak proti socialistům a nakonec proti příslušníkům vlastní strany. Z toho všeho kruhy nábožensky citící odvozují si a utvrzují v sobě přesvědčení, že věda a filozofie nemohou býti náhradou za náboženství, že věda a filozofie nemohou působiti tak hluboce na srdce a duši člověka a člověka obroditi tou měrou jako náboženství.“ I nadšený závěr více méně opakuje mínění redakce, že kniha vyzývá čtenáře, aby nepozbýval víry ve veliké ideály budoucnosti a aby „neobětoval ducha hmotě“. Stovku modliteb v publikaci obsažených pokládá autor za zpověď „nábožné duše, hluboce proniknuté vírou v Boha, jež nenechává minouti ani jediného okamžiku v životě, aby jednání svého neposuzovala z onoho vyššího náboženského stanoviska“. A konečně souhlasí i s přirovnáním k Davidovým žalmům a Šalomounovým příslovím,

rovič 2012–2013). Kniha byla v meziválečném Československu zřejmě dost populární, dokonce se uvažovalo o jejím uveřejnění v českém jazyce:

„Nemýlím-li se, hodlá knihu »Modlitby na jezeře« vydati v českém překladu moravská diecézní rada církve československé [tj. husitské; pozn. M. Č.]. Dojde-li k tomu, vrátíme se k rozboru této zajímavé publikace.“ (Stoklas 1923)

Zatím poslední českou překladatelkou světcových textů je Anastasia Dürrová, která si vybrala epistolu *Móda připravuje o vše* (Velimirovič 2016) z knihy *Мисионарска ѱисма I.* (Велимировић 2013).<sup>12</sup>

Největší překladatelskou událostí meziválečného období bezesporu bylo vydání české verze Velimirovičovy přednášky *Svatý Jan Hus* (Velimirovič 1920; originál poprvé vyšel v New Yorku 1915). Překladatel, skrývající se pod šifrou „Dr. M. Č.“ (srov. níže), brožurce předeslal krátkou předmluvu (datovanou v Praze v květnu 1920), která odráží kladný poměr Čechů k srbskému duchovnímu:

„Předkládám našemu lidu spisek sepsaný srbským pravoslavným biskupem na paměť 500letého upálení velikého mučeníka [!] a světe našeho Mistra Jana, který jsem, pokud možno, věrně ze srbského jazyka na jazyk český převedl.

Chci tím podati doklad o tom, jak nesprávným jest názor některých kruhů našich na církev pravoslavnou a její kněžstvo, jemuž se vytýká zaostalost a menší vzdělání.

„jímž básnický styl Velimirovičův skutečně se blíží, když autor v extatickém náboženském idealismu volá ke všem věcem a tvorům, aby se zároveň s ním klaněli Bohu“ (všechny citace Stoklas 1923).

<sup>12</sup> Radivoj Jakovljevič uvádí (v doslovu ke knize archimandrity Sávy alias Josefa Nerudy *Život našeho Pána Ježíše Krista*), že Sáva mj. přeložil do češtiny „kázání ochridského metropolity Nikolaje, jeho »Modlitby na jezeře« (duchovní básně v próze thákurovského ražení“ (Jakovljevič 1991: 151), avšak tuto informaci nijak bibliograficky neprecizuje, takže není jasné, zda byl překlad uveřejněn, anebo zůstal v rukopise, a pokud je rukopisný, kde je možné se s ním seznámit.

Zajímavo jest, že zásluhy velikého Mistra tak nadšeně velebí a že jeho ku svatým připočítává ne jeho krajan »husita«, nýbrž – pravoslavný Srb – biskup.“ (Velimirović 1920: 5)

U spisku je jako nakladatel uveden „Marin Kovačev“, o němž se dovídáme ze stručné noticky v periodiku *Преїлег Цркве Еїархије жичке*, že jde o srbského vlastence Kovačeviče, jenž žije v Plzni a podpořil finančním darem žičskou knihovnu:

„Добротвор жичке библиотеке »Св. Лазар«. Наш драги брат госп[один] Марин Ковачевић, трговац из Пилзена (Чехо-Словачка), изволео је послати жичкој библиотеци »Св. Лазар« 4000 круна као помоћ за од[р]жање библиотеке. [...] Од истог је издата на ческом језику књига »Св. Јован Хус«, писана од стане нашег Г. Епископа, а приход је намењен издавању других књига нашег Г. Епископа на ческом језику, или у противном, целокупан приход овој библиотеци.“ (Аноним 1920: 315–316)

Na spisek vyšla i stručná recenze v deníku *Český směr*, v níž se mj. uvádí, že „Nikolaj Velimirović má v nejkratší době zaujmouti význačné místo při jihoslovanském vyslanectví v Praze“ (Anonym 1920), avšak k podobné události tehdy ani později nedošlo.

Velimirovićova brožura se vhodně vpojovala do dobových diskusí o svatost českého teologa a mučedníka a navazovala na mnohasetletou tradici zájmu pravoslavné církve o tohoto inspirátora českého reformačního hnutí. Jak ukázal Jakub Jiří Jukl ve studii *Hus v myšlení a tradici pravoslavné církve* (Jukl 2015), obraz Jana Husa se v dílech pravoslavných autorů začal utvářet již od 16. století a zvláště častým se stal ve spisech ruských myslitelů první poloviny předminulého století, zejména v pracích Jevgenije Petroviče Novikova *Православие у чехов* (1848) a *Гус и Лютер. Критическое исследование I–II.* (1859):

„V 18. století se pravoslavní autoři o Husovi nezmiňují. Až před polovinou 19. století se opět Mistr Jan objevuje v ruské litera-

tuře, ale nyní ve zcela jiné podobě, jako by ruský Hus 17. a 19. století byly dvě naprosto odlišné postavy. V době národního obrození se začalo rozvíjet panslavistické hnutí. Slavjanofilové začali Husa vykreslovat jako dědice a obnovitele pravoslaví, jež prý přetrvávalo skrytě v českém národě od dob Cyrila a Metoděje. Sluší se podotknout, že Husa považoval za pokračovatele pravoslaví Václav Hanka i Ludovít Štúr.“ (Jukl 2015: 263)

V dalších letech na Novikova navazovali např. Aleksandr Fedorovič Gilferding, Pavel Petrovič Vasiljev, Ivan Savvič Palmov či Anton Vasiljevič Florovskij a zájem o Husa kulminoval v roce 1915, tedy těsně před vznikem Československa, v souvislosti s oslavami púltisícího výročí jeho upálení. Do tohoto kontextu spadá i dotyčný spisek Velimirovičův:<sup>13</sup>

„Sv. Nikolaj považuje Husa opravdu za pravoslavného světce. Ovšem je zároveň i světcem katolickým. Je útěchou všech, kdo bojují za Ducha svatého, a postrachem těch, kdo bojují proti němu. Přitom nezpochybňuje Husovo katolictví, píše, že Hus je »živou silou katolické církve« a je dnes uctíván i mnoha katolíky, kteří nemohou za to, co jejich předci spáchali v Kostnici. Protestanté považují Husa za protestanta, katolíci za vzor, pravoslavní shledávají jeho učení pravoslavným. Hus ale patří všem! Byl skutečným křesťanem tak jako apoštolové. Proto se může Hus stát mostem mezi vyznáními. Sv. Nikolaj Velimirovič považuje Husa za svatého, ale ne v obvyklém smyslu jako běžného pravoslavného světce. Netvrdí, že se Hus hlásil k pravoslaví, ale jeho touha po původní křesťanské čistotě a návratu k apoštolské církvi jej činí svatým specifickým způsobem, a proto ho mohou vyznávat všichni křesťané, protože z apoštolské církve všichni vzešli [následuje odkaz na 2. vydání spisku, Velimirovič 2003: 23n.].“ (Jukl 2015: 267)

<sup>13</sup> S Juklem souhlasí a jeho argumentaci pro zařazení Husa a husitů do kontextu dějin pravoslavné církve částečně přebírá i Martin Braxatoris ve studii *Téma husitsko-evanjelickéj kontinuity na Gemerí, v Malohontě a Novohrade a otázka cyrilometodsko-husitskej kontinuity v historických prácach a traktátoch slovenských evanjelikov* (srov. zejména Braxatoris 2017: 27–28).

Současné stanovisko k názoru, že by Jan Hus měl být prohlášen za všeobecně uznávaného světce, je spíše negativní, třebaže i dnes má několik sporadických obhájců. Neexistuje totiž žádný silný tlak na Husovo svatořečení, i když byl současně již

„definitivně opuštěn názor odsuzující Husa jako kacíře, s nímž jsme se setkali u ruských autorů 16. a 17. století. Hus je dnes považován za zbožného a statečného člověka a inspirující osobnost, která však zůstala zcela zakotvena v západním římskokatolickém prostředí. [...] Dnešní přístup k Husovi je u českých pravoslavných věřících převážně nesen vědomím o zakořeněnosti betlémského kazatele v západní věroučné tradici, což však nebrání projevování úcty, již si zasluhuje jeho opravdovost, statečnost a úsilí o návrat k původnímu křesťanství prvních staletí.“ (Jukl 2015: 270–271)

Zamyšlení *Svatý Jan Hus* bylo ve 2. české vydání z roku 2003 (Velimirovič 2003: 17–27) rozšířeno o několik paratextů a příloh, jež napsal či z různých pramenů vybral a zařadil editor publikace, tehdejší pražský (dnes emeritní) arcibiskup Kryštof (světským jménem Radim Pulec). Předně je to jeho vzletná *Předmluva* (ibidem: 7–9), v níž český vladyka vyzdvihl sepětí české a srbské pravoslavné církve a nastínil historii snah o svatořečení obou kostnických mučedníků – Jana Husa a Jeronýma Pražského. Zatímco v pravoslavné církvi k uznání svatosti došlo, katolická církev proces zahájila, ale nedokončila:

„Závěrečná léta minulého století přinesla významné podněty k rehabilitaci M[istra] Jana Husa ze strany římskokatolické církve. Široká diskuse o tomto tématu však nedospěla k obdobnému závěru, jak tomu bylo o několik desítek let dříve s přiznáním svatosti soluňských bratří Cyrila a Metoděje [...]. Nic podobného se v případě M[istra] Jana Husa a M[istra] Jeronýma Pražského nestalo. Téma je stále otevřené. [...] Druhé české vydání knížky Nikolaje Velimiroviče »Svatý Jan Hus« by mohlo být podnětem k přiznání svatosti kostnických mučedníků Jana

a Jeronýma v naší církvi a jejich zařazení do církevního kalendáře.“ (Velimirovič 2003: 8–9)

Takto je tedy formulován motiv, proč byl spisek po více než 80 letech v Čechách znovu vydán – dosáhnout Husovy a Jeronýmovy svatosti i v katolickém církevním kalendáři.

Dále rozšířené vydání Velimirovičovy eseje obsahuje již citovaných *Několik slov o autorovi* (Velimirovič 2003: 11–14), zkrácenou a poněkud svévolně upravenou báseň Karla Čapka *Modlitba za pravdu*<sup>14</sup> (ibidem: 15), dále mučedníkův text (původně latinský, zde v novočeském překladě) *Husovo odvolání k soudci nejspřavedlivějšímu* [tj. k Ježíši Kristu]<sup>15</sup> (ibidem: 29–34), faksimile Husova podpisu (ibidem: 35), *Osvědčení pražské univerzity o Husovi a Jeronýmovi* (ibidem: 37–41) a menší *Obrazovou přílohu* (ibidem: 43–45).

Vladyka Kryštof se k Velimirovičovu textu vrátil v bilančně zaměřeném příspěvku *Svatý mučedník Jan Hus* (Kryštof 2015), napsaném pro sborník k 600. výročí Husova upálení. Zde autor přiznává srbskému mysliteli zásadní význam pro uznání Husova mučednictví v pravoslavném světě:

„Není divu, že tento spis i osobní postoj tvůrce vedl k rozhodnutí přiznat Mistru Janu Husovi svatost a zařadit jej do církevního kalendáře. Jako svatého mučedníka jej ctí také kyperská pravoslavná církev i Pravoslavná církev v Českých zemích a na Slovensku a nepochybují o ní ani další pravoslavné církve.“ (Velimirovič 2003: 38)

Pravoslavná církev v meziválečném Československu vytvořila bohoslužebný řád k Husovu svátku (a současně i svátku Je-

<sup>14</sup> Bohužel editor Čapkův text místy dost zásadně změnil a báseň výrazně zkrátil, aniž by tyto úpravy označil; modlitba má pro Čechy symbolický význam – byla poprvé uveřejněna 25. září 1938, jen několik dní před Mnichovskou dohodou (29. září t. r.), ve 46. ročníku *Lidových novin* na straně 2.

<sup>15</sup> K tomuto zásadnímu Husovu textu existuje bohatá odborná literatura, za průkopnou studii lze považovat pojednání Václava Flajšhans *Husovo odvolání ke Kristu* (Flajšhans 1933), nově problematiku resumuje a hodnotí Jiří Kejř (Kejř 1999).



ronýma Pražského) dne 6. července, a tím položila základy „k pozdějšímu uznání jejich svatosti srbskou církví, do jejíhož společenství pravoslavní v Čechách a na Moravě patřili“ (ibidem: 39); v Kryštofově příspěvku je reprodukována společná ikona obou světců (ibidem.; pro současné sváteční bohoslužby vznikl v Jihlavě nový český bohoslužebný řád ke cti obou kostnických mučedníků (jeho součástí jsou dva tropary a kondaky, v příspěvku rovněž přetištěné [ibidem: 40–41]). Opět s odvoláním na srbského teologa vladyka Kryštof přirovnává Husa k Ježíšovým učedníkům a jeho poslání vidí v ekumenické misi, pro niž je jeho osobnost – díky symbolické oběti „za pravdu“ – jako stvořená:

„Podle svatého Nikolaje Velimiroviče a dalších teologů bylo Husovo učení pravoslavné. Protestanti, včetně samotné Církve československé husitské, jej pokládají za svého učitele. Osvícení římská katolická církev jej nazývají hrdinou a je pro ně vzorem zápasu za poznanou *pravdu*, stejně tak pro politické vůdce a představitele společenských i liberálních hnutí. Sofisticky můžeme říci, že Hus nebyl formálně ani pravoslavný, ani katolík, ani protestant. Ve skutečnosti byl pravým křesťanem ve slovech i skutcích, jako byli svatí apoštolové Jakub, Filip, Tadeáš a Ondřej. Proto se může stát mostem mezi rozdělenými křesťany [v poznámce následuje odkaz: Velimirovič 2003: 25].“ (Kryštof 2015: 42 [zdůr. K.]

Již výše citovaný profesor dogmatiky Fr. Cinek cituje z Velimirovičova nadšeného článku o návratu Čechoslováků k pravoslaví, když nastiňuje okolnosti pravoslavného svěcení Matěje Pavlíka (Gorazda [1879–1942]) na prvního biskupa Církve československé (husitské) v Bělehradě 25. září 1921:

„Psáno o tom jako o historické události dalekosáhlého významu v náboženských dějinách Slovanstva. »Naši slovanští bratři Čechoslováci vracejí se k víře svých praotců, k společné a pravé víře slovanské, která kdysi slovanskými apoštolů a učitelů Cyrilem a Metodějem duchovně pojila Slovanů severní a již-

ní« – psal biskup Velimirović v bělehradském »Balkánu«. »Oni vracejí se pod křídlo svobodomyšlné a snášenlivé církve pravoslavné. Naše církev upřímně vyhověla prosbě i vyzvání církve československé – – – Proto hvězda Slovanstva vzhází nyní na nebi Bílého hradu, nad vtokem Sávy do Dunaje, dokud Rusko nevstane z mrtvých. Naše církev pravoslavná, jež udržela svou bodu a nezávislost Slovanů na Balkáně, podala i bratrskou ruku církvi č[esko]sl[ovenské].« (Cinek 1926: 89)

Z dalších drobných zmínek v publicistice i v odborné literatuře se lze např. dozvědět něco o Velimirovićových pobytech v Československu ve 20. letech 20. století: tak např. podle periodika *Гласник Српске Православне Папѝријаршије* pobýval srbský církevní hodnostář v srpnu 1923 v Poděbradech na mírovém kongresu, jehož se zúčastnil i Edvard Beneš, a přednášel na téma významu křesťanství pro mír (Аноним 1923: 251), koncem srpna t. r. se pak setkal se Savvatijem, jemuž zprostředkoval kontakt s patriarchou Dimitrijem; Savvatij hlavu srbské církve žádal o pomoc při zformování jednotné pravoslavné církve v ČSR pod Dimitrijovým vedením (Marek – Bureha – Danylec’ 2009: 52–53, 147). Podle bělehradského listu *Време* navštívil Velimirović v listopadu 1927 Prahu znovu u příležitosti konání mezinárodního sjezdu pro sociální práci, konaného pod záštitou předsedkyně Československého Červeného kříže Alice Masarykové (Аноним 1927: 2).

Souvislost s Čechami má i dopis, který biskup Nikolaj poslal biskupu Gorazdovi při příležitosti vysvěcení pravoslavného chrámu svatého Cyrila a Metoděje v Chudobíně (dnes součást Litovle nedaleko Olomouce) v červnu 1936 (kostel světil Gorazd spolu se záhřebským metropolitou Dositejem), na nějž mu Gorazd rovněž srdečně odpověděl (srov. Аноним 1936: 22–23).

Dragutin Prohaska v pražské kolektivní monografii o L. N. Tolstém přirovnal Velimiroviće k Strossmayerovi a současně naznačil, že „stojí donekle u protivštni sa Tolstojem“ (Prohaska 1929: 177). Velký vliv měl totiž na srbského intelektuála pobyt v Rusku a zejména pak názory D. S. Merežkovského, V. S. So-

lov'jeva, V. V. Rozanova a J. N. Trubeckého, kteří spojovali úlohu křesťanství s aktivismem:

„Zanosí se za křesťanstvím aktivizma po Mereškovskom kada u tim svojim delima kaže omladini: »Vi morate imati dušu, koja će biti sposobna za tri stvari. 1. da podnese život; 2. da zavoli život; 3. da žrtvuje život. Pesimist ne može žrtvovati svoj život, za njega nema vrednosti, a što nema vrednosti: 'može se samo baciti, a ne žrtvovati'« (O mladinskom pesimizmu). I zato evo Velimirović nije Tolstojevac, on je protivnik Tolstojev. Njemu je Tolstoj suviše zanet »bukoličkom poezijom« (izraz Mereškovskoga) [...]. U svojoj studiji o Njegošu on je načinio ono, što i Mereškovski u studiji o Dostojevskom i Tolstoj. Nije duhoborac, nego sintetičar duha i materije, jer »Sve duhovno, što se ne materijalizira, ne spušta se do srca i duše narodne« (Religija Njegoševa, 184). Tolstoj i Njegoš, to su mu dva sasvim suprotna sveta. Ta dva suprotna sveta su i Tolstoj i Velimirović.“ (Prohaska 1929: 178)

Ludvík Kuba vzpomíná ochridského biskupa Velimiroviće v kapitole *Studenica* svého ilustrovaného cestopisu *Čtení o starém Srbsku. Cesty a studie z roků 1890–1927*, když pojednává o fenoménu novodobých „bogomoljců“ (svého druhu mnichů žijících prostým asketickým životem), nepřímou inspirovaných jeho příkladnou skromností a odmítáním přepychu a nadbytku, nabádaje neplést si je se středověkou dualistickou sektou „bogomilců“ (tj. bogomilů):

„Bogomoljci jsou naopak zjev novodobý. Mají za cíl bohubilbě skromné žití. Za původce, třebaš jen bezděčného, prý je považován nynější ochridský biskup Velimirović, muž učený a statečný, jenž se kdysi nebojácně vyslovil proti vojně Srbů s Bulhary. Bogomoljci dělají starost kněžím, hlásajíce újmu všeho druhu v míře, která nemusí být každému vhod.“ (Kuba 1932: 49)

Velimirović se mihne i v memoárech kněze a vězně z koncentračního tábora v Dachau Bedřicha Hoffmanna (1902–1975):

„Biskup Nikolaj, pravoslavný biskup z Ochridu. Do Dachau přišel 25. 9. 1944 – byl dán do čestného bunkru a po krátkém čase znovu vyvezen.“ (cit. dle 2. vydání: Hoffmann 1946: 381)

Zbývá se vrátit k otázce, kdo dotýčnou apologetickou rozva- hu v roce 1920 počestil. Nejpravděpodobnějším překladatelem spisku o Husovi se jeví JUDr. Miloš Červinka (1863–1936),<sup>16</sup> ak- tivní v Československé obci pravoslavné v Praze – v roce 1920 se účastnil pravoslavných bohoslužeb v pevnostním městě Jo- sefově (dnes součásti Jaroměře) a v internetové kronice tamější pravoslavné kaple sv. Jiljí je nazýván „Jeho Osvíceností mitro- forným protopresbyterem<sup>17</sup> z Prahy“ (Anonym 2012). O Červin- kově úloze při vzniku české (československé) pravoslavné církv- ve pojednává např. Vladimír Grigorič-Gruzín (1902–1967) ve 2. vydání známé rukověti *Pravoslavná církev ve státě Českoslo- venském* (1. vydání pod názvem *Pravoslavná církev v Republice československé* vyšlo v roce 1926), kde je Červinka jmenován na mnoha místech, např. v roce 1923 jako kancléř „Kanceláře arci- biskupa pražského a celého Československa“, spravujícího teh- dejší tři pravoslavné eparchie – pražskou, moravsko-slezskou a karpatoruskou (srov. Grigorič 1928: 49–68). Ze stručného živo- topisu se dozvídáme, že Červinka přijal pravoslaví v pražském chrámu sv. Mikuláše v prosinci 1911 a pak zastával různé funkce v Pravoslavné besedě a navazujících organizacích, jež usilova- ly o etablování samostatné československé pravoslavné církve:

„Byl to týž Dr. M. Č[ervinka], jenž roku 1919 vyhledával roz- týlené pravoslavné Čechy a s velkými obtížemi, vůbec bez prostředků a s finančními obětmi vlastními zakládal spolek

<sup>16</sup> Za upozornění na toto jméno srdečně děkuji Srečku Petrovičovi.

<sup>17</sup> Tento titul Červinkovi v roce 1920 ještě nepřislušel a autor článku předjal událost, k níž dojde až v Cařihradě v březnu 1923: „У патријаршијској цркви цариградске патријаршије Св. Георгија на Фанару, 5. марта 1923. године, др. Милош Червинка («правозаступник и председник прашке православне општине») рукоположен је у ђакона. [...] На истој литургији Милош Червинка рукоположен је у свештеника, и произведен у протопрезвитера [...] и назначен за протојереја православне цркве у Прагу.“ (Антонијевић 2013: 70)

»Československá obec pravoslavná«, jehož předsedou byl jednomyslně zvolen. Na tom jeho činnost nepřestala, neboť cíl svého snažení viděl Dr. M. Č[ervinka] v samostatné Církvi české, k jejímuž budování přispěl tím, že zbuvoval »Českou náboženskou obec pravoslavnou« pro obvod Čech, Moravy a Slezska, která dodnes jest základní organizací, na níž se buduje samostatná Církev česká.“ (Grigorič 1928: 52–53)

Ocenění došel i ze srbské strany, kdy ho Kamilo Dočkal (1879–1963) charakterizuje jako schopného organizátora, který postupně zanevřel na své původní právnické povolání, „bavivši se podpuno na crkvene poslove“ (Dočkal 1943: 47), ba dokonce se později stal protopresbyterem (viz výše, pozn. 17). Popisuje i návštěvu archimandrity Savvatije a doktora Červinky u cařihradského patriarchy počátkem března 1923 (Dočkal 1943: 52–53), přičemž však z větší části výklad kompiluje z výše citovaných Grigoričových dějin. Nicméně Savvatijovy a Červinkovy aktivity nebyly přijímány v jejich domovině zcela bez výhrad,<sup>18</sup> a tak došlo

<sup>18</sup> Biskup Gorazd některé kontroverze týkající se Červinky i Sawatije komentuje ve studii *Odvodní spis*, formálně psané jako obhajoba „ku stížnosti Ant[onína] Vrabce, církv[evním] jménem Sawatij v Praze, na rozhodnutí ministerstva školství a národní osvěty ze dne 19./2. 1941, č. 160.522/41/V-1 o úpravě poměru k české pravoslavné obci“ pro protektorátní soud v roce 1942 a vydané pouze elektronicky (Gorazd 1942 [1999]). Jádrem celé kauzy je stručně shrnuto v úvodním přehledu obsahu: „Uvedeny jsou i podivnosti jednání M. Červinky (předznamenávají budoucí rozdělení zdejších pravoslavných), jako např. založení »České náboženské obce pravoslavné v Praze« bez vědomí biskupa Dositeje. [...] je popsáno, proč biskup Dositej odmítl Dr. Červinku vysvětit na kněze a něco o minulosti této osoby. Pak je poukázáno na neblahé působení a nekanonické jednání Dr. M. Červinky, jeho otevřeném postoji proti biskupu Dositeji a popsány jsou okolnosti nekanonického sněmu, na němž byl za zády biskupa Dositeje nepravoplatně zvolen za biskupa tehdejší archimandrita Sawatij. Dr. Červinka účelově zaměňoval název občanského spolku s ještě neustanovenou Českou náboženskou obcí pravoslavnou; ministerstvo pak potvrdilo volbu, protože jednalo v omylu. Na to se Dr. Červinka s archim[andritou] Sawatijem obrátili do Cařihradu s žádostí o vysvěcení, používající k dosažení tohoto cíle žádosti k české vládě o intervenci. Popsán je průběh biskupského svěcení Sawatije a okolnosti jeho ustanovení, přičemž je nastíněno, že cařihradský patriarchát při svěcení a ustanovení Sawati[j]ově jednal patrně v omylu a pod vlivem nesprávných informací o zdejších poměrech. Po návratu jednájí o uznání vysvěcení a ustano-

k rozkolu, který byl v letech 1926–1927 na stránkách ústředního tiskového orgánu československé pravoslavné církve *Za pravdou* podrobně popsán a osvětlen v polemice Aloise Václava Červína (1890–1953),<sup>19</sup> nedávno shrnuté a znovuydané Pavlem Markem v samostatné knize *Pravoslavná církev v Republice československé. Poznámky ke stejnojmenné brožuře Vladimíra Grigoriče* (Červín – Marek 2018 [viz zejména předmluvu editora, s. 6–22, a rozsáhlou kapitolu 2. *Nezákonná volba ep[iskopa] Savvatije a Dra Červinky za představené České náboženské obce pravoslavné a stížnost „nových“ pravoslavných proti ní. Zakročení vlády*, s. 55–100]; stručně o rozkolu viz též Dočkal 1943: 53–65; k Savvatijově činnosti v rámci rodící se československé pravoslavné církve a k Červinkovu vlivu na něj srov. Антонијевић 2013). Sama kontroverzní osobnost Miloše Červinky ostatně není předmětem tohoto stručného přehledu, proto se jeho dalšími osudy nebudu zabývat.

Velimirovič byl v českých slavistických kruzích ceněn i jako znalec a vykladač Njehošova díla, jak o tom svědčí hojně cita-

---

vení archiepiskopa státní správou; Dr. M. Červinka při tom nepravdivě tvrdí, že Cařihradský patriarchát dává místním pravoslavným samostatnost, kdežto Srbská církev nikoliv, přičemž ve skutečnosti [...] Cařihradem vytvořená Archiepiskopie pražská je v každém ohledu v naprosté závislosti na cařihradském patriarchovi.“ Hlavním důvodem, proč Dositej odmítl Červinku „rukopoložit“, bylo zjištění, že Červinka byl na základě usnesení disciplinárního senátu nejvyššího soudu ve Vídni ze dne 20. října 1904 „pro směšné podvody a jiné zpronevěry“ vyškrtnut ze seznamu advokátů, ba za další podvody dokonce několik měsíců v letech 1907–1908 strávil ve vězení. Následně se přestěhoval do Prahy a roku 1911 vstoupil do pravoslavné církve.

<sup>19</sup> Polemika vznikla jako obsáhlá kritika 1. vydání výše citované knihy *Pravoslavná církev v Republice československé* (1926) V. Grigoriče (Gruzína), v níž tento mladý funkcionář České náboženské obce pravoslavné, vedené Savvatijem, nastínil dějiny československého pravoslaví s cílem obhájit přijetí jurisdikce cařihradského (řeckého) patriarchátu a vytvoření pražského arcibiskupství tomskem patriarchy Meletia IV. A. V. Červín jako stoupenec pravoslavného proudu biskupa Gorazda (Matěje Pavlíka), vycházejícího z jeho předchozího působení v Církvi československé (husitské), Grigorovičův pokus o rekonstrukci a interpretaci uzlových událostí československého pravoslaví razantně odmítl a předložil „své vidění vývoje usilující o apologii práva srbské pravoslavné církve na jurisdikci na území Československa a obhajobu taktiky vedoucí ke změnám ve vedení obce v r. 1925“ (text na zadní straně obálky knihy [Červín – Marek 2018]).

ce jeho knihy *Релиѳија Њеѳошева* (Велимировић 1921) v monografické rozpravě Otakara Kolmana (1887–1955) *Dva české překlady Njegošova „Horského věnce“* (poprvé v poznámce pod čarou [Kolman 1928: 402], a pak na mnoha místech). Srbský náboženský myslitel se dokonce objeví hned na samém začátku Kolmanova rozsáhlého translátologického srovnání:

„Není díla v srbské literatuře, které by se co do svého významu mohlo měřit s »Horským věncem« Petra Petroviče Njegoše, vladyky černohorského. Toto dílo, k němuž se dnes váže již celá literatura, vydáno bylo dosud třiadvacetkrát – první je vydání vladyky samého ve Vídni r. 1847, poslední je VIII. poznámkové vydání Milana Rešetara v Bělehradě r. 1923 – a bylo přeloženo do ruštiny, bulharštiny (částečně), češtiny, slovinštiny, italštiny, němčiny, maďarštiny, švédštiny a franštiny. »Horský věnec« – jako všechna opravdu veliká díla literární – neměl význam pouze pro svou dobu nebo pro jednu, dvě generace. Ještě dnes, a to více než kdy jindy, věnuje se mu zasloužená pozornost a toto dílo Njegošovo zůstává a zůstane nejen hojně rozšířenou četbou čtenářů všech vrstev, nýbrž i bohatou studnicí, ze které čerpá nejen literární historik a filolog, nýbrž i filosof (Петронијевић) a náboženský myslitel (Велимировић). Hojně překlady »Horského věnce« dobře pak ukazují, že vladyka Njegoš není pouze básníkem Černé Hory, ani Srbů, ani Slovanstva, nýbrž že jako básnický genij zaujímá čestné místo mezi zástupci všelidské, světové literatury.“ (Kolman 1928: 394)

Velimirović by si bezesporu zasloužil být zařazen mezi osobnosti, jež by měly samostatné heslo v dobových lexikonech a encyklopedických příručkách, avšak krátké medailony nalezneme (alespoň pokud se mi podařilo zjistit) pouze v *Novém velkém ilustrovaném slovníku naučném* (Anonym 1932: 172) a v *Masarykově slovníku naučném* (Anonym 1933: 600); beze všech pochyb se měl objevit v *Českém slovníku bohovědném*, avšak z toho edičního počínu vyšlo jen 5 dílů, které zpracovávaly hesla A – Itálie (Tumpach – Podlaha 1912–1932), a tudíž Velimirović v hesláři chybí.

Česká veřejnost se částečně dovídala i o Velimirovičovi jakožto „ochridském arcibiskupovi“ (Fiala 1933), ač tento titul byl poněkud nadsazen (v roce 1933 byl Velimirovič ve skutečnosti biskupem ochridsko-bitolským [srov. Zozulák 2003: 31]).<sup>20</sup> V českém prostředí valná většina odborníků i laiků Ochrid až do konce 2. světové války vnímala jako středisko bulharského duchovního života a Makedonie obecně v četných historických a etnologických pracích i v publicistickém diskursu figurovala jako jablko sváru mezi dvěma bratrskými národy – bulharským a srbským (popř. ještě třetím – neslovanským řeckým). Velimirovič byl jednoznačně pokládán za budovatele dobrých sousedských vztahů mezi Srby a Bulhary, zejména poté, co se v dubnu 1933 vydal v čele jugoslávské delegace – spolu s bačským biskupem Irinejem, doktorem Vojislavem (Vojou) Janičem a protou Milivojem M. Petrovičem – na návštěvu bulharských církevních (metropolity Stefana) i světských (cara Borise) představitelů. Průběh návštěvy detailně zachycuje Petrovičova brožura *Ми и Бујари у изјрагњи јединства духова*, jejíž předmluvu autor zakončil proroctvím vizionářsky očekávajícím kvalitativně nový začátek mezislovanských styků: „Кад дођу резултати, који се очекују, верујем да ће настати нова епоха Југославије и Бугарске и да ће обе земље ући у цветни историски период свој.“ (Петровић 1934: 4).<sup>21</sup> V Čechách o této vzájemnostní misi informoval Josef Fiala (životopisné údaje nezjištěny) na stránkách revue *Slovanský přehled* (Fiala 1933: 84):

<sup>20</sup> V Ochridu působil jako biskup od roku 1920 poté, kdy byl o rok dříve ustanoven biskupem v Žiči; v letech 1931–1936 byla jeho eparchie rozšířena na ochridsko-bitolskou a od roku 1936 se opět vrátil do své první eparchie v Žiči.

<sup>21</sup> Velimirovičovo jméno je zmiňováno na mnoha místech, např. u metropolity Stefana „преосвећени Николај, као мудрац и пророк, насликао прошлост, претурио догађаје и ставио пред очи као у рељефу израђену слику јединства, које у садашници тражи свој ренесанс, вапије за обновом“ (Петровић 1934: 22); s oblibou užíval v srbském projevu četných bulharismů (ibidem: 27); čile pohovořil s bulharským carem Borisem (ibidem: 29–31); při návštěvě proslulého klášteřa sv. Ivana Rilského celebřoval s bulharskými mnichy velkolepou bohoslužbu v hlavním chrámu (ibidem: 42).



„Návštěva zástupců jugoslávského pravoslavného duchovenstva v Sofii, k níž v dubnu došlo, sjednána byla již loni v Avignonu na sjezdu Světové aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církví. Když tam totiž bulharský metropolita Stefan předložil memorandum o menšinových otázkách bulharských, bylo ujednáno, že sporné otázky ty rozřeší zástupci jugoslávského a bulharského kléru mezi sebou. V čele jugoslávské delegace je Nikola Velimirović, arcibiskup ochridský, tedy nositel koruny sv. Klimenta Ochridského, jenž je patronem sofijské univerzity. Zástupci makedonských uprchlíků z Ochridy dožadovali se proto u něho, aby mohli navštívit svá rodná místa a jeho prostřednictvím zaslati peněžitou pomoc strádajícím příbuzným. Pobyt této jugoslávské delegace církevní v Sofii lze považovati za vnější projev sbližování bulharsko-jugoslávského.“

Další zjištěnou českou zprávou o Velimirovičovi publikovanou ještě za jeho života je stručný článek v církevním časopise *Apoštolát sv. Cyrila a Metoda pod ochranou bl. Panny Marie* o biskupově nedělním kázání, věnovaném někdejšímu chrámu Boží Moudrosti v Cařihradě:

„U příležitosti ,neděle pravoslaví‘ promluvil biskup dr. Nikolaj Veliminović o zápasech o cařihradský kostel Boží Moudrosti (dnes džamije Aja Sofia). Biskup pravil, že chrám byl zasvěcen Ježíši Kristu jako představiteli svaté moudrosti, která se zjevila světu, aby jej osvětila. Chrám zbudoval císař Justinián nákladem, který by v naší dnešní měně obnášel asi čtyry miliardy dinárů. Chrám byl posvěcen roku 538 právě na Štědrý den: tehdy celý Cařihrad přistoupil ke Stolu Páně a Justinián zvolal: »Šalomoun, já jsem tě překonal.«

To je prý nejpodivnější chrám pravoslaví, odkud se šířilo nejvíc křesťanství Slovanů...

Pak uvažoval o obnově chrámu Boží Moudrosti a vyzýval všechny Slovan, aby to dílo provedli. »Byly,« pravil, »čtyři Sv. Sofie, a to: v Soluni, Cařihradě, Ochridě a Sofii, a všechny čtyry byly poturčeny, pak se tři Sv. Sofie, dcery cařihradské – opět

staly křesťanskými – jen mateřská zůstala poturčenou a čeká, kdy se i na ní zaleskne kříž Kristův!« (Anonym 1934a: 140)

Takových drobných oznámení bude v tisku jistě mnohem více – jen namátkou lze upozornit např. na zprávu ve *Věstníku katolického duchovenstva* o kázání dne 14. října 1932 v Ružici na téma svobody ženy díky křesťanství (a účtě k Bohorodičce) a posvátnosti mateřství (Žundálek 1932) nebo na oznámení o Velimirovičově návštěvě Chilandaru v únoru 1933, kdy klášter přešel ke společnému způsobu života (Anonym 1934b), o smuteční slavnosti u hrobu krále Alexandra I. na Oplenci a Velimirovičově proslovu (Anonym 1935a; čt 1935; Anonym 1935b) či o připomínce 550. výročí Kosova a Velimirovičově řeči v klášteře Ravanici o potřebě svornosti a bratrství mezi Srby a Chorvaty (Anonym 1939a, Anonym 1939b).

Tento stručný přehled v žádném případě není vyčerpávajícím zpracováním dost rozsáhlé problematiky, ale spíše prvním nástinem monitorujícím zájem jak o mnohostrannou činnost srbského duchovního spisovatele a hodnostáře, tak o jeho texty z hlediska překladatelského. Snad i v této skrovné formě poslouží svému účelu v hrubých rysech zmapovat dynamiku českého a slovenského poznávání života a díla velkého srbského klerika, myslitele a světce sv. Nikolaje Srbského, vladyky ochridského a žičského, občanským jménem dr. Nikoloy Velimiroviče.

## Literatura / References

- Anonym [Marjanović] 1912:** Anonym [= MARJANOVIĆ, Milan]: Církevní kázání moderního křesťana. Bělehrad, 10. listopadu. *Čas* 26, 1912, č. 321, 19. 11., s. 2–3.
- Anonym 1914a:** Oslava Něgušova [!] v Záhřebě a Neue Freie Presse. *Čas* 28, 1914, č. 62, 4. 3., s. 7–8.
- Anonym 1914b:** Srbský kazatel nepřipuštěn do Záhřebu. *Venkov* 9, 1914, č. 53, 3. 3., s. 5.
- Anonym 1915:** La Religion et la nationalité en Serbie. *La Nation Tchèque* 1, 1915/1916, № 14, 15. 11. 1915, p. 225–226.

- Anonym 1920:** Nákladem Marina Kovačeva v Plzni byla vydána knížka „Svatý Jan Hus“. *Český směr* 22, 1920, č. 276, 7. 11., s. 4.
- Anonym 1932:** Velimirovič, Nikolaj, Dr. [heslo]. In: Dolenský, Antonín – Jaša, Alois [red.]: *Nový velký ilustrovaný slovník naučný XVII. Šošoni – Žiznowski Jan*. V Praze: Gutenberg, 1932, s. 172. Dostupné také on-line: <[https://archive.org/details/slovník\\_naucny-17/page/n179/mode/2up](https://archive.org/details/slovník_naucny-17/page/n179/mode/2up)> [cit. 11. 11. 2021].
- Anonym 1933:** V[elimirovič], Nikolaj, Dr. [heslo]. In: *Masarykův slovník naučný VII. Š–Ž*. V Praze: Nákladem Československého kompasu, 1933, s. 600.
- Anonym 1934a:** Episkop Nikolaj Velimirovič pro obnovu Svete Sofie. *Apoštolát sv. Cyrila a Metoda pod ochranou bl[ahoslavené] Panny Marie* 25, 1934, č. 4 (duben), s. 140.
- Anonym 1934b:** Obnova srbské carské lavry v Chilendaru. *Sursum. Věstník Klubu duchovenstva čs. strany lidové* 14, 1934, č. 4 (10. 4.), s. 127. [Velimirovič odjel r. 1933 na Chilandar, aby byl přítomen zahájení společného života v klášteře na den sv. Simeona Myrotočivého (13. 2. starého stylu).]
- Anonym 1935a:** Smuteční slavnost u hrobu krále Alexandra. *Venkov* 30, 1935, č. 235, 9. 10., s. 4. [Konala se 6. 10. na Oplenci, tj. v kostele sv. Jiří v Topole.]
- Anonym 1935b:** Smuteční slavnost u hrobu krále Alexandra I. *Český směr* 37, 1935, č. 234, 9. 10., s. 6. [Konala se 6. 10. na Oplenci, tj. v kostele sv. Jiří v Topole.]
- Anonym 1939a:** Srbsko vzpomnělo Kosova. *Lidové noviny* 47, 1939, č. 323\*\*, 30. 6., ran. vyd., s. 2. [Manifestace pro jednotnou Jugoslávii při příležitosti 550. výročí bitvy na Kosovu poli 28. 6., kdy Velimirovič v klášteře Ravanici promluvil o potřebě svornosti a bratrství Srbů a Chorvatů.]
- Anonym 1939b:** Národní slavnost na bojišti. *Polední list* 13, 1939, č. 180, 29. 6., s. 4. [Manifestace pro jednotnou Jugoslávii při příležitosti 550. výročí bitvy na Kosovu poli 28. 6., kdy Velimirovič v klášteře Ravanici promluvil o potřebě svornosti a bratrství Srbů a Chorvatů.]
- Anonym 2012:** *Z kroniky veřejné pravoslavné kaple sv. Jiljí v Josefově*. Poslední aktualizace: 26. 10. 2012. Dostupné on-line: <[https://www.pravoslavik.cz/dejiny/historie\\_jilji.html](https://www.pravoslavik.cz/dejiny/historie_jilji.html)> [cit. 11. 11. 2021].

- Arnautović 1913:** ARNAUTOVIĆ, Aleksandar: Srbská literatura v l. 1911–1912. *Slovanský přehled* 15, 1912/1913, č. 6/7, březen/duben 1913, s. 279–285.
- Braxatoris 2017:** BRAXATORIS, Martin: Téma husitsko-evanjelické kontinuity na Gemeri, v Malohonte a Novohrade a otázka cyrilometodsko-husitskej kontinuity v historických prácach a traktátoch slovenských evanjelikov / The Theme of Hussite-Evangelical Continuity in Gemer, Malohont and Novohrad Region and the Question of Cyrillomethodian-Hussite Continuity in the Slovak Evangelicals' Historical Works and Tracts. *Vedecký časopis o kultúre regiónov na Slovensku / Scientific Journal of Regional Culture in Slovakia* 1, 2017, č. 1, s. 13–45. Dostupné také on-line: <<http://csr.sk/wp-content/uploads/2017/11/CSR-Volume-1-2017-1.pdf>> [cit. 5. 12. 2021].
- Cinek 1926:** CINEK, František: *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918–1925. K ideovému vývoji církve československé. Hnutí pravoslavné v Československu. K situaci československého protestantismu. Dodatek.* V Olomouci: Nákladem Lidových závodů tiskařských a nakladatelských, 1926.
- Cinek 1933:** CINEK, František: *Arcibiskup Dr. Antonín Cyril Stojan. Život a dílo. Pokus o nárys duchovní fysiognomie.* Olomouc: Lidové knihkupectví a nakladatelství v Olomouci, 1933.
- Červín – Marek 2018:** ČERVÍN, Alois Václav – MAREK, Pavel [ed.]: *Pravoslavná církev v Republice československé. Poznámky ke stejnojmenné brožuře Vladimíra Grigoriče.* Východokřesťanská studia = Eastern Christian studies, č. 24/2018. Olomouc: Institut pro byzantská a východokřesťanská studia, 2018.
- čt 1935:** čt [= ?]: Tryzna za mrtvého krále na Oplenci. *Lidové noviny* 43, 1935, č. 505, 9. 10., ran. vyd., s. 7.
- Dočkal 1943:** DOČKAL, Kamilo: Udio srbske crkve u češkom reformnom pokretu. *Život, časopis za filozofiju i religijske znanosti* 24, 1943, 1, 46–65. Dostupné také on-line: <<https://hrcak.srce.hr/file/88906>> [cit. 11. 11. 2021].
- Fiala 1933:** J. F. [= FIALA, Josef]: Bulharsko. *Slovanský přehled* 25, 1933, č. 3/4, květen 1933, s. 82–84.
- Flajšhans 1933:** FLAJŠHANS, Václav: Husovo odvolání ke Kristu. *Český časopis historický* 39, 1933, s. 237–258.

- Gorazd 1942 [1999]:** GORAZD-PAVLÍK, episkop v Praze: *Odvodní spis* [e-edice]. Rukopis, datovaný v Praze, dne 3. ledna 1942. Jihlava: Pravoslavná církevní obec v Jihlavě, září 1999. Dostupné on-line: <<https://orthodoxia.cz/gorazd/odvodni-spis.htm>> [cit. 11. 11. 2021].
- Grigorič 1928:** GRIGORIČ, Vladimír. *Pravoslavná církev ve státě Československém. Historicko-kanonické pojednání o pravoslavné církvi v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, jakož i na Slovensku a Podkarpatské Rusi v přítomné době, s připojením některých dat o pravoslaví v dějinách národa československého a karpatoruského*. Druhé, opravené vydání. V Josefově: nákladem Vladislava Čerycha, 1928.
- Hajšman 1933:** HAJŠMAN, Jan: Dr. Bohumil Vošnjak, U borbi za ujedinenju narodnu državu. (V zápase o sjednoceny stát.) [recenze]. *Naše revoluce* 9, 1933, č. 3/4, 30. 11., s. 449–457.
- Hoffmann 1946:** HOFFMANN, Bedřich: *A kdo vás zabije... Život a utrpení kněžstva v koncentračních táborech*. 2. vyd. [1. vyd. 1946]. Přerov: Společenské podniky, 1946.
- Jakovljevič 1991:** JAKOVLJEVIČ, Radivoj: Doslov o autorovi a jeho knize. In: SÁVVA, archimandrita – SIMEON, arcibiskup olomoucko-brněnský [ed.]: *Život našeho Pána Ježíše Krista*. V Praze: Pravoslavná církev v Československu v Evangelickém nakladatelství, 1991, s. 150–152.
- Jukl 2015:** JUKL, Jakub Jiří: Hus v myšlení a tradici pravoslavné církve. *Studia theologica* 17, 2015, č. 4, s. 259–271. Dostupné také on-line: <<https://studiatheologica.eu/pdfs/sth/2015/04/17.pdf>> [cit. 11. 11. 2021].
- Juriga 2011:** rj [= JURIGA, Roman]: Sv. Nikolaj (Velimirovič), biskup žičský (1880–1956). *Hlas pravoslavi* 66, 2011, č. 3, s. 14. Dostupné také on-line: <<http://www.hlas.pravoslavi.cz/pdf/hp-2011-03.pdf>> [cit. 11. 11. 2021].
- Kábová 2017:** KÁBOVÁ, Hana: P. Václav Ešner. Jeho (umělecko)historické zájmy a péče o kostel sv. Bartoloměje v Kyjích. In: Ryanťová, Marie [et al.]: *Antonín Podlaha. Kněz ve vědách o historii a umění*. [Praha]: Arcibiskupství pražské, 2017, s. 235–245.

- Karásek 1913:** KARÁSEK, Josef: Srbská zpráva. *Zvon, týdeník belletristický a literární* 13, 1912/1913, č. 43, 11. 7. 1913, s. 597–598. Dostupné také on-line: <<https://archive.org/details/zvontdenkbeli3spisuoft/page/596/mode/2up>> [cit. 11. 11. 2021].
- Kejř 1999:** KEJŘ, Jiří: *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*. Ústí nad Labem: Albis international, 1999. Dostupné také on-line: <<http://www.etf.cuni.cz/kat-cd/kejř.htm>> [cit. 11. 11. 2021].
- Kolman 1928:** KOLMAN, Otakar: Dva české překlady Njegošova „Horského věnce“. *Slavia* 6, 1928, s. 394–454, 709–741.
- Kryštof 2015:** KRYŠTOF, vladýka: Svatý mučedník Jan Hus. In: Carbol, Pavel: *Jan Hus 600 let. Sborník příspěvků k 600. výročí upálení Mistra Jana Husa*. [České Budějovice]: INpress, 2015, s. 38–43.
- Kuba 1932:** KUBA, Ludvík: *Čtení o starém Srbsku. Cesty a studie z roků 1890–1927*. V Praze: Družstevní práce, 1932.
- Malík 2012:** MALÍK, Marek: Svatý Nikolaj Velimirovič (o autorovi duchovního čtení „Modlitby na jezeře“). *Hlas pravoslavi* 67, 2012, č. 6, s. 9–11.
- Marek – Bureha – Danylec’ 2009:** MAREK, Pavel – BUREHA, Volodymyr V. – DANYLEC’, Jurij V.: *Arcibiskup Savvatij (1880–1959). Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2009.
- Masaryk 1925:** MASARYK, Tomáš Garrigue: *Světová revoluce za války a ve válce 1914–1918*. Praha: Orbis, 1925.
- Prohaska 1929:** PROHASKA, Dragutin: L. N. Tolstoj u srpskohrvatskoj literaturi. In: Horák, Jiří – Ljackij, Jevgenij Aleksandrovič [edd.]: *L. N. Tolstoj. Sborník statí a bibliografických přehledů*. V Praze: Slovanský seminář University Karlovy, 1929, s. 155–180.
- Rogich 1993:** ROGICH, Daniel: Saints of America. St. Nikolaj Velimirovich. „The New Chrysostom“, Bishop of Ochrid and Zhicha. *The Orthodox Word* 29, 1993, № 171, p. 161–183. Dostupné také on-line: <<https://arizonaorthodox.com/saints-north-america/st-nikolai-velimirovich/>> [cit. 11. 11. 2021].
- Stoklas 1923:** E. Sks. [= STOKLAS, Eugen]: „Modlitby na jezeře“ od ochridského biskupa Nikolaje Velimiroviče. *Moravsko-slezský deník* (Mor. Ostrava) 20 (6), 1923, č. 190, 14. 7., s. 4.

- Tumpach – Podlaha 1912–1932:** TUMPACH, Josef – PODLAHA, Antonín [edd.]: *Český slovník bohovědný I–V* [celkem 151 sešitů, A – Itálie]. Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1912–1932.
- Velimirović 1915:** VELIMIROVIĆ, Nicholas father: *Religion and Nationality in Serbia*. Transl. by Fanny S. Copeland. With pref. note by Robert William Seton-Watson. London: Nisbet, [1915].
- Velimirović 1918:** VELIMIROVIĆ, Nikolaj: Hrdina. (Kázání pod horou). Přel. F[rantišek] Sedláček. *Národní listy* 58, 1918, č. 97, 28. 4., příl. Jihoslovanské číslo I, s. 9–10; přetištěno: Hrdina. (Kázání pod horou). Přel. ? [= František Sedláček]. *Mír. Kalendář* 22, na rok 1920, s. 43–44; přetištěno: Hrdina. (Kázání pod horou). Přel. F[rantišek] Sedláček. *Rodinný kalendář Nového lidu* (Brno) 9, na rok 1920, s. 78–80.
- Velimirović 1920:** VELIMIROVIĆ, Nikolaj: *Svatý Jan Hus*. Přeložil Dr. M. Č. [= Miloš Červinka]. Plzeň: Nákladem Marina Kovačeva, [1920].
- Velimirović 1923:** VELIMIROVIĆ, Nikolaj: Legenda o třech paprsčích. Přel. dr. J[ovan] Kršić. *Československá republika* 244, 1923, č. 193, 15. 7., příl., s. 1.
- Velimirović 2003:** VELIMIROVIĆ, Nikolaj, sv.: *Svatý Jan Hus*. 2. vyd. Ke druhému vydání připravil a životopis napsal arcibiskup Kryštof. Praha: Pravoslavná akademie, 2003.
- Velimirović 2012–2013:** VELIMIROVIĆ, Nikolaj: Modlitby na jezeře. Přel. Marek Malík. [1.]. *Hlas pravoslavi* 67, 2012, č. 6, s. 6–8; [2.], ibidem, č. 7/8, s. 14–16; [3.], ibidem, č. 9, s. 9–11; [4.], ibidem, č. 10, s. 6–7; [5.], ibidem, č. 11, s. 10–11; [6.], ibidem, č. 12, s. 10; [7.]. *Hlas pravoslavi* 68, 2013, č. 1, s. 10–11; [8.], ibidem, č. 2, s. 16; [9.], ibidem, č. 3, s. 8–9; [10.], ibidem, č. 4, s. 8; [11.], ibidem, č. 5, s. 8–9; [12.], ibidem, č. 6, s. 8–9.
- Velimirović 2015:** VELIMIROVIĆ, Nikolaj: *Ochridský prológ. Životy svätých, básne, úvahy, rozjímania a besedy na každý deň v roku*. Zo srbčiny prel. Peter Soroka. Nový Sad: Prometej – Trnava: Spolok Srbov na Slovensku, 2015.
- Velimirović 2016:** VELIMIROVIĆ, Nikolaj: Móda připravuje o vše. Přel. Anastasia Dürrová. *Hlas pravoslavi* 71, 2016, č. 3, s. 10–11.

- Velimirović 2018:** VELIMIROVIĆ, Nikolaj: *Ochridský prolog. Životy svätých, básne, úvahy, rozjímania a besedy na každý deň v roku.* Zo srbčiny prel. Peter Soroka. Korektúra a prekl. básní Peter Savčák. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove – Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2018.
- Vočadlo 1925:** VOČADLO, Otakar: Slovanská studia ve Velké Británii. In: FRINTA, Antonín – TICHÝ, František [edd.]: *Slovanský přehled 1914–1924. Sborník statí, dopisů a zpráv ze života slovanského. K šedesátým narozeninám Adolfa Černého.* Praha: Orbis, 1925, s. 119–137.
- Zozulak 1996:** ZOZULAK, Ján: Svätý Nikolaj Velimirovič, Nový Zlatoústy. *Pravoslávny teologický zborník* 19, 1996, č. 4, s. 88–110.
- Zozulak 2003:** ZOZULAK, Ján: *Nikolaj Velimirovič, Nový Zlatoústy (1880–1956).* Patristická knižnica; 3. Prešov: Vydavateľstvo JANYS, 2003.
- Žundálek 1932:** ŽUNDÁLEK, František Hanuš: Jugoslávie. *Věstník katolického duchovenstva* 33, 1932/1933, č. 2, 15. 10. 1932, s. 15. [O kázání dne 14. 10. 1932 v Ružici na téma svobody ženy a úcty k Bohorodičce a mateřství.]
- Аноним 1920:** Добротвор жичке бидлиотеке „Св. Лазар“ [Марин Ковачевић]. *Преїлед Цркве Еїархије жичке* 2, 1920, бр. 9–12, септембар – децембар, с. 315–316.
- Аноним 1923:** Њ. Пр. Епископ Охридски Г. Др. Николај. *Гласник Срїске Православне Паїријаршије* 4, 1923, бр. 16, 15 (28.) 8., с. 251.
- Аноним 1927:** Повратак епископа г. Николаја из Прага. *Време* 7, 1927, бр. 2134, 28. 11., с. 2.
- Аноним 1936:** Освећење нове православне цркве у Худобину (Чехословачка). *Преїлед Цркве Еїархије жичке* 18, 1936, бр. 6, јуни, с. 22–23.
- Антонијевић 2013:** АНТОНИЈЕВИЋ, Саша: Саватије, архиепископ прашки и целе Чехословачке. In: *Срїска теологија данас 4. Зборник радова четвртої годишњеї симпозиона (25–26. мај 2012).* Београд: Институт за теолошка истраживања, Православни Богословски Факултет, 2013, с.



66–82. Dostupné také on-line: <<https://bfspc.bg.ac.rs/wp-content/uploads/pdf/std/2012/std-2012-06.pdf>> [cit. 11. 11. 2021].

- Велимировић 1921:** ВЕЛИМИРОВИЋ, Никола: *Религија Њејошева*. 2. изд. [1. изд. 1911] Београд: Издање С. Б. Цвијановића, 1921.
- Велимировић 2013:** ВЕЛИМИРОВИЋ, Владика Николај: *Мисионарска њисма I*. Приређивач Велибор Џомић. Београд: Штампар Макарије – Подгорица: Октоих, 2013.
- Петровић 1934:** ПЕТРОВИЋ, прота Миливој М.: *Ми и Бујари у изјадњи јединствва духова*. Београд: Српска манастирска штампарија Сремски Карловци, 1934.
- Радић 2018:** РАДИЋ, Радмила: *Војислав Јанић (1890–1944). Свешћеник и њолийичар. Појлед кроз аналићички ѡрозор*. Београд: Институт за новију историју Србије, 2018.

---

## Како су Чеси и Словаци упознавали личност Николе Велимировића (Св. Николаја Српског)

Марцел Черни

Институт за славистику Чешке академије наука, Праг  
[cernymar@slu.cas.cz](mailto:cernymar@slu.cas.cz)

**Апстракт:** Кратак преглед главних момената у упознавању живота и дела Св. Николаја Српског, Владике охридског и жичког, грађанским именом др Николе Велимировића, замишљен је као увод у приложену *Изабрану дидблиографу Николе Велимировића (Св. Николаја Српског) на чешком и словачком језику (1912–2018)* [*Výběrová bibliografie Nikoly Velimirovice (sv. Nikolaje Srbského) v češtině a slovenštině (1912–2018)* — види ниже, стр. 311–318], приређену на основу грађе из збирке Словенског института Академије наука Чешке Републике у Прагу и ексцерпције самог аутора. То никако није исцрпна разрада једне при-

лично обимне проблематике, већ тек прелиминарни нацрт праћења чешког и словачког интересовања за мултилатерално деловање истакнутог српског православног мислиоца, писца, великодостојника и светитеља.

Чешко новинарство и наука поклањају Велимировићу пажњу још од друге деценије 20. века (Милан Марјановић, Александар Арнаутовић, Јозеф Карасек, Евжен Стоклас, Јозеф Фиала; Томаш Гарик Масарик, Отакар Вочадло, Драгутин Прохаска, Лудвик Куба, Отакар Колман, Марек Малик; серија мањих анонимних белешка); мање је Велимировић превођен у Чешкој (Франтишек Седлачек, Вацлав Ешнер, Јован Кршић, Марек Малик, Анастасија Диррова); последњих година у Словачкој је објављена кратка монографија Јана Зозуљака о њему — *Николај Велимировић, Нови Златоуст (1880–1956)* (2003) — а словачки превод његовог монументалног *Охридској њролоја* објављен је два пута заредом (2015, 2018; превео Петер Сороска). Његово предавање *Светии Јан Хус* објављено је два пута у чешком преводу (1920, 2003). Идентитет преводиоца овог дела — „Др. М. Ч.“ — дуго је био неизвестан; аутор чланка сматра да су то иницијали чешког православног активисте др Милоша Червинке (JUDr. Miloš Červinka, 1863–1936), који је био повезан са контроверзним, касније смењеним Архиепископом Саватијем (Savvatij [Antonín Jindřich] Vrabec, 1880–1959) (заменио га је Епископ Горазд (Gorazd Pavlík, 1879–1942)).

**Кључне речи:** Никола Велимировић (Свети Николај Српски), Православље у Чехословачкој, библиографија, чешко-српски односи, словачко-српски односи, славистика, преводи, верска и духовна књижевност, Јан Хус, Петар Петровић Његош, Милош Червинка.

\* \* \*



## The Relationship of the Serbian Orthodox Church to the Russian Orthodox Church Abroad: 1920–1941<sup>\*</sup>

Nikolaj L. Kostur

Diocese of New Gracanica and Midwestern America, Chicago, IL

✉ [revnkostur@gmail.com](mailto:revnkostur@gmail.com)

**Abstract:** The present article has made clear a general understanding of the relationship of the Serbian Orthodox Church to the Russian Orthodox Church Abroad between 1920 and 1941. Overall, the relationship was outstanding. The Serbian Church, through the persons of its leaders, constantly showed its support to the Russian Church Abroad.

**Key words:** Russian Orthodox Church Abroad (ROCA), Serbian Orthodox Church (SOC), Metropolitan Antonii (Khrapovitskii), Metropolitan Anastasii (Gribanovskii), Patriarch Varnava of Serbia, Patriarch Gavriil of Serbia.

### Part I: Introduction

#### The Purpose of this Work

In contemporary Orthodox America, as well as the rest of the world, the correct understanding of Orthodox Church relations is unknown, people often forget the historical events that have taken place in the Orthodox Church, especially in

---

<sup>\*</sup> This is an updated version of a paper that was first published on the website ROCOR Studies. Fr. Nikolaj L. Kostur, "The Relationship of the Serbian Orthodox Church to the ROCOR: 1920–1941," accessed August 1, 2020, <https://www.rocorstudies.org/2019/07/15/the-relationship-of-the-serbian-orthodox-church-to-the-rocor-1920-1941/>.

the Twentieth Century. An area of great concern is the Russian Orthodox Church Abroad.

This paper seeks to examine the relationship of the Serbian Orthodox Church to the Russian Orthodox Church Abroad, mainly between the arrival of the Russians up until the beginning of World War II, which is a large portion of the Russians' stay in Yugoslavia. The goal was to collect as much information as possible from numerous sources in order to better understand the relationship of the two churches. The main focuses are on the actions of the Serbian Patriarchs regarding the First-Hierarchs of the Russian Orthodox Church Abroad and the involvement of the Serbian Orthodox Church as a mediator between the troubled Russian Churches, along with other important relevant contemporary details.

In short, the goal of this paper is to closely analyze the relationship of the Serbian Orthodox Church to the Russian Orthodox Church Abroad between 1920 and 1941 in order to better understand the close connection of the two churches, especially between each Churches' guiding hierarchs; with hopes of completing this goal, it is believed that many will benefit in the Serbian Church as well as in the Russian Churches, so that a better understanding will be acquired by all to the glory of God, Who abides fully in the Serbian Church as well as in all the parts of the one Russian Church.

### **Historiography**

Hitherto, there does not exist a study on the relationship of the Serbian Orthodox Church to the Russian Orthodox Church Abroad. Thus, the sources for this work were sought out in many different places in order to come up with an accurate description of the relations.

A wealth of information was acquired for this paper from the Archive of the Serbian Orthodox Church in Belgrade, Serbia. Other information was gathered from the Archives of Holy

Trinity Seminary and *Pravoslavnaia Rus'*, both in Jordanville, New York, the Archive of the Synod of Bishops in New York, the Stanford University Library, and the State Archives of the Russian Federation (GARF) in Moscow.

Some important sources for the study of the subject of this paper are the periodicals of the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Abroad, *Tserkovnyiia Vedomosti* (1922–1930)<sup>1</sup> and *Tserkovnaia Zhizn'* (1933–1941). These periodicals contain official documents, articles, and letters by authoritative representatives of both the Serbian Orthodox Church and the Russian Orthodox Church Abroad.

*Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* and *Golos Litovskoi Pravoslavnoi Eparkhii* provided me with relevant information in regards to the relationship of the Serbian Orthodox Church to the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate), especially in the section dedicated to the intermediation of the Serbian Orthodox Church between the Russian Churches.

The book *Russkaia Tserkov' v Iugoslavii* by V. I. Kosik, which was printed at St. Tikhon's Orthodox Theological Institute in Moscow, was of incredible use to this work in that it provided a large amount of information in regards to the point of view of the Russian hierarchs, clergy and laity in Yugoslavia as well as providing me with many historical facts.

The pamphlet *The Truth about the Russian Church Abroad* written by M. Rodzianko was very useful in the writing of this paper, it having a wealth of historical facts of a polemical nature in regards to the history of the Russian Orthodox Church Abroad.

*The History of the Serbian Orthodox Church* by Paul Pavlovich was a necessary tool in depicting historical events of the Serbian Orthodox Church before and during the presence of the Russian Orthodox Church Abroad in Yugoslavia.

The books *Kanonicheskoe Polozhenie Vysshei Tserkovnoi Vlasti v SSSR i Zagranitsei* by Protoierei Mikhail Pol'skii and *Pravovoe Polozhenie Russkoi Tserkvi v Iugoslavii* by Sergei Viktorovich

---

<sup>1</sup> The years reviewed indicated in parenthesis.

Troitskii were invaluable for their providing of some historical facts regarding the canonical situation of the Russian Church.

The series of books entitled *Zhizneopisanie Blazhenneishago Antonia, Mitropolita Kievskago i Galitskago* by Bishop Nikon (Rklitskii) were very valuable in providing details of Metropolitan Antonii's acts, as well as the acts of the Higher Church Authority relevant to the arrival of the Russians in Belgrade. However, the series is written with a strong "hagiographic" approach.

The manuscript *The History of the Russian Orthodox Church Abroad*, as well as the book *Monasteries and Convents of the Russian Orthodox Church Abroad* by Fr. George Seide both, provided important historical information relevant to the topic. While researching his works, however, I realized that there are many historical inaccuracies which can cause confusion. For example, incorrect dates were listed for certain major events in the manuscript *The History of the Russian Orthodox Church Abroad*.

The book *Srpski Jerarsi* by the late Bishop Sava of Shumadija which was published in 1996 in Serbia was very helpful in providing information about the hierarchs of the Serbian Orthodox Church involved in the life of the Russian Orthodox Church Abroad.

The book entitled *Serbskii Patriarkh Varnava i ego vremia* by V. A. Maevskii was also an important source in that it provided information about Patriarch Varnava's life and actions from an inside point of view, Maevskii having been Patriarch Varnava's secretary for a number of years.

The collections of acts of the First (1921) and Second Pan-Diaspora (1938) Councils were also important sources for understanding the relations of the two churches.

*Pravoslavnaia Rus', Pravoslavnaia Zhizn', Pravoslavnyi Put'* and *Orthodox Life*, all publications of Holy Trinity Monastery, provided me with articles relevant to my research. *Pravoslavnyi Put'* was especially helpful in the section related to the Carpathian Diocese.

*Glasnik*, the official news organ of the Serbian Orthodox Church, was also used. Unfortunately, due to the lack of time that was available in Belgrade, I was unable to research the entire time frame pertinent to this paper.

## **Note on Transliteration and Style**

All names are transliterated into the English language according to the Library of Congress System based on the language of the original source. The style of usage is according to The Chicago Manual of Style.

## **Part II: Historical Information**

### **Serbia and Russia — The Bonds of Two Churches**

Serbia and Russia have been united spiritually for centuries. This is due to the Orthodox-Slavic connection of the peoples. For example, when Montenegro was independent from Serbia,<sup>2</sup> the church officials (a political theocracy with a metropolitan and a king, united in the same person) always appealed to Russia for aid. For example, Metropolitan Sava of Montenegro was in close contact with Russia, constantly seeking spiritual aid in his defense against Roman Catholicism. Metropolitan Vasilije of Montenegro died in 1766 in Russia and is buried in the cathedral of the Annunciation in St. Petersburg, after having fled to Russia in fear of the Turks (Sava 1996, 60–61, 431). In 1833 Metropolitan Petar II Petrovich Nyegosh, King of Montenegro, was consecrated to the episcopacy by the Russian Church (Puzovich 2000, 218). During the Turkish Yoke (1389–1804), the Serbian Church would get virtually all of its Church Slavonic service books from Russia, the Serbs' books having been destroyed by the Turks. In Tsetinje, Montenegro, the see of the Metropolitan of Montenegro, such clerical items as vestments, Gospels, and other books are displayed in the museum of the monastery – all these gifts were of the Russian Empire to the Serbian Church in Montenegro. Nor was the exchange one-sided. The Russian

---

<sup>2</sup> Montenegro was never nationalistically divided from Serbia. It was a separate state due to the Turkish Yoke; the Church in Montenegro was Serbian, even though it was under self-rule.

Church also had Metropolitans of Serbian descent as well as other Serbs involved in its life. One well-known example is Pakhomii the Serbian Logofet of the Fifteenth Century. He was a professional scribe and translator who also wrote saints lives, encomia, services, and canons (Kuskov 1994, 116). In short, the Churches were united very closely, giving each other spiritual support for many years.

### **Serbia and Russia — Politically United**

Serbia and Russia were also connected politically, supporting each other in every way, especially on the part of the Russians. Russia annually sent monetary subsidies to Montenegro (Puzovich 2000, 218). The Russian Empire also came to the military defense of Serbia. For example, when Austro-Hungary gave the Serbs an ultimatum of war after the assassination of Archduke Franz Ferdinand by Gavrilo Princip on June 15/28, 1914,<sup>3</sup> Czar Nicholas II responded. He wrote to the Prince-Regent Alexander of Serbia on July 1/14: “As long as there is at least a bit of hope in the aversion of bloodshed, all of our efforts must be directed to that goal. But, if contrary to our sincere desires, we are not able to make progress, Your Highness may be assured that Russia will in no way be left indifferent to the participation of Serbia.” (Kosik 2000, 22).

### **The Serbian Orthodox Church at the Dawn of the 1920’s**

To understand the Russian Orthodox Church Abroad’s (ROCA) position in Serbia, one must first understand the political and ecclesiastical situation in Yugoslavia at the end of the 1910’s and at

---

<sup>3</sup> June 15/28 is Vidovdan, the day of the commemoration of the Battle of Kosovo (1389). This, although a day of worldly defeat, is considered to be one of the greatest Serbian Feasts of Spiritual Victory, the Serbs becoming a martyric nation, with thousands of Martyrs praying for the Serbian Nation at the Throne of God, with the hope of being freed from the Turkish Yoke and submission to the will of God.



the beginning of the 1920's. Politically, a drastic change had taken place. First, Yugoslavia was a completely new name for the nation. Yugoslavia had been known as "The Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes". At the end of World War I (1918), however, the Allied Powers had granted all of the territories that was to become Yugoslavia to the nation with the ability for its expansion into a Greater Serbia; however, King Peter I of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes decided to change it to Yugoslavia, literally meaning Southern Slavs. This was very uncomfortable for the Serbian Church. The Church understood that, as a result, it would lose certain religious freedoms it had enjoyed since the break away from Austro-Hungary, this being due to the political unification of different nationalities which had different beliefs (Pavlovich 1989, 220). The Serbian Church was also in a state of irregularity, being divided into five different self-ruled jurisdictions (Spasovich n.d., 157). These were the Serbian Church in Serbia proper, the Church of Montenegro, the Church of Karlovats, the Church of Bukovinsko-Dalmatia and the Church of Bosnia-Herzegovina ("Gramota," *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 8–9 (1922): 2). The two last groups were autonomous under the Patriarchate of Constantinople (Pavlovich 1989, 221).

It was only in June of 1919 that these five jurisdictions were reunited by Metropolitan Dimitrii of Serbia into one unified Serbian Orthodox Church (Spasovich n.d., 157). At this time, Prince Alexander made it clear that the Serbian Church was to lose its status as the National Church and was to lower itself and be considered on the same level as other churches, such as the Roman Catholics. This was not a new decision. Already in January of 1919, the state had declared equality among the Orthodox, Roman Catholics and Moslems. From September 9–12, 1920, the Serbian Orthodox Church held a Council of Bishops. At the meeting, it was decided to bring back a Patriarchate (Pavlovich 1989, 220–221). On September 28/October 11, 1920, Metropolitan Dimitrii of Serbia was elected to be Patriarch of Serbia, but the enthronement could not take place immediately (Spasovich n.d., 157). The government of Yugoslavia desired to be a part of the election process and hence

insisted on having a vote in the election of Patriarch. The government was given three candidates by the Assembly of Bishops. On November 12/25, 1920, the government of Yugoslavia also elected Metropolitan Dimitrii as Patriarch of Serbia (Pavlovich 1989, 220–221). For the first time in over one hundred and fifty years, a Serbian Patriarch was on the Serbian Patriarchal Throne (Spasovich n.d., 157). This showed the earlier declaration of equality of religions to be weak. The Serbian Church then was going through turmoil. Because of its problematic status, the entry of another Orthodox jurisdiction was bound to cause problems.

### **Part III: The 1920's**

#### **The Russians Move**

On September 5/18, 1920, Metropolitan Antonii (Khrapovitskii) received a telegram while on Mount Athos from the Russian White Army General Petr Nikolaevich Vrangel'. The telegram asked for Metropolitan Antonii, the senior bishop of the Russian Church outside Soviet Russia, to come to Crimea and administrate the Church of the White Army there. Metropolitan Antonii accepted the invitation and went to Crimea. Within forty days, no one was able to stay there. The Bolsheviks started moving towards Crimea and the White Army was forced to move farther away from the Bolsheviks.

It is necessary to mention the connection between the White Army and the Russian Church. The White Army had the complete support of the Russian Church on the territories of its control, this is why Metropolitan Antonii accepted the invitation of the general (Khrapovitskii 1988, 80). Finally, no choice was left and evacuation was imminent. About 150,000 people were put in boats on November 6/19, 1920, and headed for Constantinople. Among these people were Russian Church Hierarchs, military, intelligentsia and people of all walks of life, united together with one common goal, that of saving their lives. These people were led

by General Petr Nikolaevich Vrangel'. He began the journey with his people, leading them to safety. Unfortunately, all could not be taken along. Every boat in Sevastopol was used for this journey, and all were full. Those who were left behind could only expect the worst. Since the Russian clergy shared the life of the Russian Army in its defense of Holy Russia, it was natural for them to evacuate together with the army (Rklitskii 1959, Vol. V, 5).

In leaving for Constantinople, Metropolitan Antonii based his canonical right to go with the flock on the 39<sup>th</sup> Canon of the Sixth Ecumenical Council (691) which states that a diocese “with all its people may be moved due to the reason of barbaric attacks in order to free itself from pagan slavery” (Rklitskii 1959, Vol. V, 6). This would prove extremely important later. The day the bishops arrived, November 6/19 1920, a meeting of the Higher Church Authority (HCA)<sup>4</sup> was held. At this meeting, several points were established. First, the HCA would exist in Constantinople with the blessing of the Patriarchate of Constantinople, to spiritually feed the Russian flock and the canonical situation of the HCA would have to be decided by the Patriarch of Constantinople. It was also determined who would be a part of the HCA (Rklitskii 1959, Vol. V, 6–12). For this reason, Metropolitan Antonii made sure to receive clearance from all the local Orthodox Churches that had canonical territory over an area where any Russian parish was to allow a parish to exist there (Khrapovitskii 1988, 81). At the second meeting on November 9/22, 1920, Archbishop Anastasii (Gribanovskii) of Kishinev and Khotin was added to the HCA, and at the third meeting of the HCA it was resolved to contact the Patriarchate of Constantinople for an official decision on the canonical status of the HCA. The Patriarchate of Constantinople presented Metropolitan Antonii with the following statement: “Under your guidance the Patriarchate authorizes every undertaking, for the Patriarchate knows that Your Eminence will

---

<sup>4</sup> When communication was cut off with Moscow during the civil war, the bishops of southern Russia were forced to convene a council in Stavropol'. The council took place in 1919. “At this Council the Higher Church Authority of Southern Russia was established” (Rodzianko 1975, 8).

not commit any uncanonical act” (Rodzianko 1975, 8). On December 22, 1920, the Patriarchate of Constantinople presented the Russian Hierarchs the following *gramota* (№ 9084): “To the Russian Hierarchs has been vested the authority over the Russian Orthodox refugees, in order to fulfill all the needs of Church and religion for the comfort and reassurance of the Russian Orthodox refugees” (Khrapovitskii 1988, 82). Metropolitan Antonii was also invited to come to Antioch by Patriarch Gregory VI of Antioch, an old friend, but the Metropolitan declined in order to stay with his flock (Khrapovitskii 1988, 82).



Fig. 1. Troops of General Vranjel’ (in photo’s center) in Serbia. The early 1920’s

### The Move to Yugoslavia

Soon after the Russian émigrés arrived in Constantinople, the HCA began working on their next move to Belgrade. This task was given to E.I. Makharoblidze, the secretary of the HCA. Metropolitan Antonii was assured by the Serbian Church a place to live in the Serbian Patriarchal Palace in Sremski Karlovtsi and the other Russian Bishops were promised residence

in Serbian monasteries. In the Spring of 1921, Metropolitan Antonii left for Serbia (Khrapovitskii 1988, 83). In its meetings on April 6/19 and 8/21, 1921, the HCA came to its final decision to move to Serbia. Their reasons included the following:

- 1) the majority of Russian émigrés were in Serbia;<sup>5</sup>
- 2) Serbia is the center of the Balkans which would facilitate communication;
- 3) Serbia was where the most Russian Bishops were in one place;
- 4) in Serbia was to be found a number of the Russian educated people;
- 5) the commanders of the Russian Army were all either in Serbia or planned to move there in the following months;
- 6) an undefined and transparent relationship could be found in Constantinople between the Russians and the Turkish Army;
- 7) the transparent relationship (with the Turkish Army) was aggravating the relationship of other Western-European nations towards the Russians, weakening their relations, and
- 8) the HCA would be able to unite with its president, Metropolitan Antonii who was already in Serbia. And so, the HCA moved to Serbia, convening for its first meeting on July 9/22, 1921 (Rklitskii 1959, Vol. V, 23–24).

The HCA was very grateful for the hospitality of the Patriarchate of Constantinople. However, it is evident that the Greeks understood their hospitality to mean accepting the HCA into the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople, while the HCA soon neglected that issue when they decided to move to Serbia. While still in Constantinople, the HCA acted with the blessing of the Patriarchate. For example, in the archives of the ROCA in New York, there is a protocol about the tonsuring of a reader in

---

<sup>5</sup> On January 23/February 5, 1920, the first five Russian bishops had arrived in Serbia (Khrapovitskii 1988, 83). Of these five bishops, one was Archbishop Evlogii. In August of 1920, Archbishop Evlogii was sent by the HCA of Southern Russia as a delegate with the delegation of the SOC to Geneva for an inter-faith preparatory conference called “Life and Work” (Evlogii 1947, 368).

one of the Russian churches in Constantinople. The HCA blessed the tonsuring, yet first asked for the permission of the Patriarchate (Protocol No. 19 of the HCA, March 9/22, 1921. Archive of the ROCA). Also, the HCA confirmed all divorces only with the permission and advice of the Patriarchate of Constantinople (Protocol No. 22, No date found. Archive of the ROCA). However, when the HCA left Constantinople, it did not seek the advice of the Patriarchate but rather decided to simply inform the Patriarchate of the planned move to Yugoslavia (Protocol No. 23, April 29/May 12, 1921. Archive of the ROCA). The basis for these later actions is justified by the writings of Sergei Viktorovich Troitskii who wrote that no church can be in submission to two church bodies at one time (Troitskii, S. V. Letter to the Chairman of the Hierarchical Synod of the ROCA. July 20, August 2, 1939. Archive of the ROCA). He writes, “Since the Church of Constantinople and the Church of Russia are two different bodies, which are in an administrative relationship self-ruling bodies, Orthodox Canon Law does not allow dependence on two Churches” (Troitskii, S.V. Letter to the Chairman of the Hierarchical Synod of the ROCA. July 20, August 2, 1939. Archive of the ROCA). Moreover, Patriarch Tikhon gave his blessing to the HCA despite its location within the canonical territory of the Patriarchate of Constantinople (Gubonin 1994, 261).

Henceforth, allowing the Russians to come to Serbia was not an easy decision for the Serbian Government. Nonetheless, the Serbs took their chances and welcomed the Russians. As soon as the hierarchs had arrived, Metropolitan Dimitrii invited all the bishops for dinner to welcome them and show his compassion. On the following day, the bishops were invited to the Royal Palace for dinner with the successor to the Serbian Royal Throne, Prince Alexander, thus receiving a warm welcome from the Serbian Church and the Yugoslav State (Khrapovitskii 1988, 83).

In Yugoslavia, the Serbian intelligentsia was shocked by the poor material situation of the Russian intelligentsia, but this did not prevent them from respecting their level of knowledge and capabilities (Maevskii n.d., 12). However, the Serbian intelligentsia

was dismayed with the taking of power in Russia by the Bolsheviks, seeing it to be completely contrary to the intelligentsia's education in Western Europe. Nonetheless, this was put aside and the Serbians took in the Russians of all walks of life, having compassion on their brother Slavs from Russia (Rklitskii 1959, Vol. V, 30).

### **The Council of the SOC and the All-Diaspora Council of the ROCA**

On August 18/31, 1921, the Serbian Orthodox Church held a council. At this meeting, the Hierarchs discussed the status of the Russian Church in Exile<sup>6</sup> where the existence of the Russian Church was given the blessing to exist in Yugoslavia. The act (No. 31) stated: P.E. [Preosveshteni Episkop – The Very Most Reverend, Bishop] Jefrem, Bishop of Zhicha as the reporter, reports about the request of V.M. [Visokopreosveshteni Mitropolit – The Very Most Reverend, Metropolitan] Antoni, and he himself wishing that the Russian Church be helped as much as possible, finds that the request as a whole could not be accepted, but he reads a suggestion of the 4<sup>th</sup> section / minutes of its session from the 29<sup>th</sup> of this month which says:

“The Holy Hierarchal Synod, having considered the proposals of V.M. [Visokopreosveshteni Mitropolit – The Very Most Reverend, Metropolitan] of Kiev and Galitsia, Lord Antonii, and of the Russian Archimandrite Kirill, states his readiness to care for the exiled Russian people and their spiritual needs from now on, as it has been done until this time. The Holy Hierarchical Synod will from now on, as until now, go out of its way to help the exiled Hierarchs, Deacons and Priests, and according to need and its abilities, it will receive them into the Serbian Church Service.

---

<sup>6</sup> In the 1920's, the ROCA is referred to in the Archives of the SOC at the Serbian Patriarchate in Belgrade as “*Ruska Tsrkva u izgnanstvu*” (The Russian Church in Exile), as well as “*Sremska Tsrkva*” (The Church of Srem, i.e. Sremski Karlovtsi).

The Holy Hierarchal Synod is willing to receive under its protection the Higher Russian Church Administration, under whose dominion the following things would belong:

1. Jurisdiction over Russian clergy outside of our country and that Russian clergy within our country which is not in parochial or state-educational service, as well as over military clergy of the Russian army which is not in the Serbian Church service;
2. Divorce proceedings of Russian refugees.

After the speeches of V.M.G. [Visokopreosveshteni Mitropoliti Gospodina – The Very Most Reverend, Metropolitan Lords] Gavriilo and Varnava, and P.E. [Preosveshteni Episkop – The Very Most Reverend, Bishop] Nikolaj [Velimirovich], the suggestion of the 4<sup>th</sup> section, concerning the administration of Russian refugees, was approved unanimously. (Patriarchal Archive of the SOC. Minutes from the 4<sup>th</sup> regular assembly of the Holy Hierarchal Synod of the Serbian Orthodox Church, held on August 18/31, 1921, in Sremski Karlovtsi).

According to Sergei Viktorovich Troitskii, this act of the SOC is the foundation of all the actions of the Russian Church in Yugoslavia (Troitskii 1940, 107). Later, on November 23/December 6, 1927, another council of the SOC declared the following: “According to the canons of the Holy Orthodox Church, when an Orthodox episcopate along with its flock endures persecution and is forced into exile onto the territory of another Church it has the right to have an independent organization and administration; in accordance with this, such a right must be recognized by the Russian Church hierarchy on the territory of the Serbian Church, naturally under the protection and supervision of the Serbian Church” (Poľskii 1948, 126).

On September 10/23, 1921, the HCA met in Sremski Karlovtsi for one of its general meetings. At the meeting, the decision of the Serbian Church in the name of Patriarch Dimitrii was accept-



ed with the following decision, stating: “The meaningful statement of His Holiness, the Patriarch of Serbia is to be put into consideration and use” (“Opredeleniia,” *Tserkovnyiia Vedomosti*, No. 2 (1922): 8–9).<sup>7</sup>

On July 17/30, 1921, the HCA expressed to Patriarch Dimitrii its desire to hold an assembly in the following letter:

“The Higher Russian Church Authority abroad, conscious of the benefit and necessity of similar preliminary meetings in different countries, appeal in this way to Your Holiness with the request that You permit a Russian Church assembly and that it be in Serbia, and that You would give Your prayerful archpastoral and graceful blessing on this undertaking, and in the same manner would send Your own representatives to this Assembly.” (Letter No. 484. July 17/30, 1921. Patriarchal Archive of the SOC).

Patriarch Dimitrii gave his blessing and the Russian Church held its first All-Diaspora Council which lasted from November 8/21, of 1921 until November 20/December 3, 1921 (*Deianiia Russkago Vsezagranichnago Tserkovnago Sobora* 1922, Title Page). There were officially 155 participants at the Council (Seide [1983], Part I, Ch. 3, 33). Patriarch Dimitrii was given the title of honorary president of the Council. All the Serbian bishops were invited to the council, yet only three, including the Patriarch, were present. The other two were Metropolitan Ilarion of Tuzla and Bishop Maksimilian of Sremska Mitrovitsa (*Deianiia Russkago Vsezagranichnago Tserkovnago Sobora* 1922, 8 & 15). Eight other Serbian bishops sent their greetings. The Bulgarian Orthodox Church was also

---

<sup>7</sup> It is interesting to note that the HCA, at its next meeting on January 4/17, 1922, read the statement of the SOC about the opening of a diocese in North America. This statement of Patriarch Dimitrii was received on December 20, 1921/January 2, 1922. The HCA accepted the statement and applied the following act: “The decision of the Serbian Church Powers opening a diocese in North America is received into consideration, Archbishop Aleksandr and Bishop Antonii of the Aleutians and Alaska are to be notified, and His Holiness the Patriarch of All-Russia is to be reported this at the first chance of it” (“Opredelenie Vysshego Russkago Tserkovnogo Upravleniia zagranitsei,” *Tserkovnyiia Vedomosti*, No. 2 (1922): 9).

represented for one day of the proceedings by Metropolitan Stefan of Sofia (Seide [1983], Part I, Ch. 3, 33–34). Priest Georg Seide writes in his manuscript *The History of the Russian Church Abroad* the following about the council:

“Originally, the Council was convened as an ‘ecclesiastical assembly’ for the Russian emigration. The assembly did not at first claim to be a Council. The Resolution of July<sup>8</sup> spoke definitively of a ‘convocation of an ecclesiastical assembly abroad.’ The participants, who included Archbishop Evlogy, spoke as much of a ‘religious assembly’ as of a ‘Council.’ The Serbian Patriarch Dimitry and King Alexander called the assembly a ‘Council’ in their messages of greeting. A group of participants moved that the assembly be considered a ‘Council’; this motion was passed.”

Only a few months after the council on April 15/28, 1922, the Serbian Patriarchate received a letter (No. 3902) from the Ministry of Foreign Affairs of the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes in regards to the status of the ROCA:

“The ministry of foreign affairs is honored to request the Patriarchate to report about the conditions under which the independent Russian Church Administration in Karlovtsi has been recognized by the Patriarchate, within what boundaries its authority lay, as well as whether the recognition came in agreement with our government.

The ministry of foreign affairs poses this question because a report came from our consul in Athens, in which he says that the Russian consul in Athens received a letter from the Russian Metropolitan Dimitrii from here (who is abiding with us), who asks that the Greek government be notified that the Russian Administration in Karlovtsi is the only Church authority for all Church matters –

---

<sup>8</sup> Refers to Letter No. 484 of July 17/30, 1921 quoted above.



**Fig. 2. Members of the First Pan-Diaspora Council, Sremski Karlovtsi, 1921**

dogmatic and personal.” (Ministry of Foreign Affairs of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes. Letter to the Patriarchate of the Serbian Orthodox Church. April 22/May 5, 1922. Russian Orthodox Church Abroad File. Archive of the SOC, Belgrade).

Within one week, the Serbian Patriarchate replied by the order of Patriarch Dimitrii with the following letter (No. 31):

“The Russian Church Administration in Sremski Karlovtsi exists with the blessing of His Holiness the Patriarch of Moscow, exclusively for the church affairs of the colonies of Russian Orthodox refugees, which are dispersed all over Europe. This Church Administration takes care of the liturgical life and administration of sacraments to the refugees, of keeping the church discipline among Russian clergy, of church courts (church-law issues) among the refugees and generally of fulfilling their religious needs.

As far as the Patriarchate knows, such Church Administrations also exist in America, Asia, and Africa.

Our Church has, of course, approved the Russian Church Administration's performing of these businesses within Russian colonies. If the Russian Church Administration in Athens has requested an approval to perform such work among the Russian refugees in Greece, then it has certainly contacted their Church Administration, just as it has done here with us.

The Lord Minister-President is also aware of the happenings within the Russian Church Administration as well as of the gatherings [communities] of their members." (Patriarchate of the Serbian Orthodox Church. Letter to the Ministry of Foreign Affairs of the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes. April 22/May 5, 1922. Russian Orthodox Church Abroad File. Archive of the SOC, Belgrade).

On March 3.16, 1922, Patriarch Dimitrii was sent a *gramota* from Patriarch Tikhon of Russia. In the *gramota*, the Patriarch thanks Patriarch Dimitrii for his hospitality to the Russian émigrés:

"Our heart is even more filled with the feeling of joy and thankfulness to Your Beatitude, that we feel all the living good that was done and is being done by You in regards to the Russian exiles – the bishops, clerics and laymen, who were left outside the borders of their native land due to the power of the events, and found themselves the hospitality and asylum within the borders of the Serbian Patriarchate. May the Lord return to You a hundred fold for this blessed work.

May the days of your Patriarchal service be blessed." ("Gramota," *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 5 (1922): 3)

Interestingly enough, in Patriarch Dimitrii's response to Patriarch Tikhon, no mention is made of the Russian émigrés ("Gramota," *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 8–9 (1922): 1–4).

## Other General Relations throughout the Patriarchal Rule of Patriarch Dimitrii of Serbia

During the 1920's, there were many minor and major signs of support and charity within the relationship of the SOC and the ROCA, the SOC always upholding her commitment of support to the Russian Church émigrés. The SOC even ordained a bishop for the Russian Church. "In the Summer of 1921, Metropolitan Evlogii received a letter from Patriarch Tikhon in which the desire for a worthy bishop to be found abroad for Alaska for a self-governing Aleutian Diocese established by the All-Russian Council, was expressed. Metropolitan Evlogii informed the Higher Church Authority about it, which assigned Archimandrite Antonii to the cathedra [*or diocese*] of Bishop of the Aleuts" ("Episkop Antonii Aleutskii," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 4 (1934): 66). Bishop Antonii Aleutskii was ordained in July of 1921 by Patriarch Dimitrii, Metropolitan Antonii and Bishop Maksimilian (SOC) ("Episkop Antonii Aleutskii," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 4 (1934): 66).

Serbian clergy would serve with ROCA clergy on other sorts of occasions as well. One example was on March 15, 1923, the Serbian Bishop Irinei<sup>9</sup> served a memorial service in the Russian Church with other Russian clergy in Novi Sad for the "Tsar-Martyrs" Aleksandr II and Nikolai II ("Panikhida po Tsariam-Muchenikam," *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 7–8 (1923): 9). The Russian bishops would also be invited to participate in the celebration of Patriarch Dimitrii's *slava*. At one of the *slavas* of Patriarch Dimitrii, Metropolitan Antonii was presented with 2,000 dinars for the needs of especially needy Russian immigrants. This was presented by S.N. Paleolog, the Government Commission-

---

<sup>9</sup> Bishop Irinei of Novi Sad finished at the Theological Academy of Moscow (Sava 1996, 199). It is interesting to point out that he was the bishop who was sent to Sofia, Bulgaria from the SOC to serve with Patriarch Aleksii I of Moscow after his election to the Patriarchate of Moscow and All-Russia in 1945 (Rodzianko, Vladimir, Archpriest. Letter to Archpriest Georgii Grabbe. January 21/February 3, 1979: 3. Stanford University Library.)

er for the Organization of the Russian Refugees on behalf of the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes (“Den’ Slavy Patriarkha Serbskago,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 21–22 (1924): 9). Patriarch Dimitrii would also show his good will to the Russian émigrés around the festal times of the Church. On the first day of Pascha in 1924, Patriarch Dimitrii invited the 34 poorest Russian immigrants to eat with him. On the second day, he invited other representatives of the Russian émigrés, and on May 23, 1924, he invited S.N. Paleolog to discuss the situation of the Russian refugees (“Vnimanie Sviateishago Patriarha Serbskago k russkim bezhentsam,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 9–10 (1924): 14). Patriarch Dimitrii would also be involved in the founding of different church organizations. One instance is when he blessed for the starting of the “Russian Orthodox Brotherhood in Memory of Fr. John of Kronstadt” (“Patriarshee blagoslovenie Pastyrskomu Bratstvu,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 9–10 (1924): 14).

Also, when important events were taking place in the SOC, representatives of the ROCA would be called to be present. When a delegation from the Jerusalem Patriarchate was in Sremski Karlovtsi, 14 bishops were present from among the Russian hierarchy. At this event, the Serbian Patriarch Dimitrii was presented with the Order of the *Panagios Tafos* from Metropolitan Dosifei of Sebaste (“Torzhestvo v Sremskikh Karlovtsakh,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 19–20 (1924): 20). The SOC would also take up collections for the Russian Church and cause. In 1930, the SOC called for a collection for the Russian church in Brussels, which was to be built in memory of the Czar-Martyr Nicholas II. This collection was done in Serbian churches with the blessing of the local diocesan bishop (“Opredelenie Sv. Arkhiereiskago Sobora Serbskoi Pravoslavnoi Tserkvi,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 5–6 (1930): 3). The Serbian People would in general simply send money to help the Russian cause. In a donation sent for the Russian Church in Berlin, one Serbian Sergeant-General named Fadin Khairorich wrote that “the desire for a collection of donations was awoken by gratitude for that which all feel, in relation to the sacrifice of the Russian mercenaries who fought for our [Serbian] liberation from

the Turkish yoke” (“Trogatel’noe otnoshenie serbov k russkomu hramu v Berline,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 5–6 (1930): 11). The Serbian Patriarch Dimitrii also made an appeal to all the other Orthodox Churches on behalf of the suffering Russian land (“Ob-rashchenie,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 3–4 (1930): 2). He wrote:

“The Serbian Orthodox Church in its deep commiseration with the suffering of its sister Russian Orthodox church and her faithful, asks of its sisters – all Orthodox Churches, with the request that they would lift up prayers to the Lord God for the deliverance and salvation of the Russian Orthodox Church and our brotherly Russian People who find themselves in difficult temptations, even being threatened with their existence.”<sup>10</sup> (“Obrashchenie,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 3–4 (1930): 2).

Patriarch Dimitrii also informed Metropolitan Antonii about this document in an official letter (February 5/18, 1930. No. 458, *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 3–4 (1930): 3). Metropolitan Antonii replied with a letter of great thanks to the Patriarch of Serbia (February 15/28, 1930. No. 161, *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 5–6 (1930): 3). Patriarch Dimitrii would also give his blessing to major events in the ROCA. For example, when Metropolitan Antonii went to Palestine and Archbishop Feofan of Poltava was to act as the Temporary Chairman of the ROCA, Patriarch Dimitrii gave his blessing and wished Archbishop Feofan all the best (Patriarch Dimitrii, “Letter to Archbishop Feofan,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 9–10 (1924): 1).

Patriarch Dimitrii also gave his help and support to the Russians when unpleasant situations arose. In 1924, for example, there was a rumor that all the Eastern Patriarchs, including Patriarch

<sup>10</sup> It is interesting to note that this letter is addressed to all the autocephalous Orthodox Churches, as well as ROCA and the Carpatho-Russian Diocese, which were not autocephalous: “Appeal of His Holiness the Patriarch and the Holy Hierarchical Synod of the Serbian Orthodox Church to the Patriarchates of Constantinople, Alexandria, Jerusalem and Antioch; to the Churches of Romania, Greece and Bulgaria; to the Archbishopric of Cypress; to the Bishopric of Czech and Silvsko-Moravia and to the head of the Russian Church in Immigration Metropolitan Antonii” (“Appeal,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 3–4 (1930): 2).

Dimitrii of Serbia, felt that Patriarch Tikhon should be relieved of his duties as Patriarch of Russia. Patriarch Dimitrii was notified about this by Archbishop Feofan, the Temporary Chairman of the ROCA, and quickly replied, assuring Archbishop Feofan that he, the Patriarch of Serbia, had nothing to do with this rumor and still regarded Patriarch Tikhon as the Patriarch of Russia and commemorated him at services (Patriarch Dimitrii, “Letter to Archbishop Feofan,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 17–18 (1924): 2).

In 1926, Patriarch Dimitrii again showed his support to the Russians in Yugoslavia in a letter he wrote Metropolitan Antoinii which stated that a new Russian church in Belgrade would be built for the Russians. This was in response to the veneration of the Chapel of St. Mark<sup>11</sup> in Belgrade by the Russians. The Russians were constantly coming to services there and asked that they hang a bell on the chapel. Because of such a large amount of Russians coming, the Patriarch felt it necessary to build another Russian church there (“December 23, 1924/January 5, 1925. No. 4271,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 1–2 (1926): 1).



**Fig. 3. Holy Trinity Russian Church in Belgrade.  
Now a dependency of  
Moscow Patriarchate  
(source: ROCOR Studies /  
[www.rocorstudies.org/](http://www.rocorstudies.org/))**

<sup>11</sup> This is the chapel that eventually became the Holy Trinity Russian Orthodox Church in Belgrade behind the Cathedral of St. Mark. The Serbs have a tradition of building a small chapel on the site of the building of a cathedral so that services can be served there everyday until the cathedral is completed. After the completion of the cathedral, the chapel is torn down. While the Russians were in Belgrade, the building of St. Mark's was underway, but because so many Russians attended services there, it was decided to give the Russians the church for themselves to use. The eventual new building of a Russian Church in Belgrade never came to surface.





**Fig. 4. A detail from the reinterment of General Vrangeli in the Holy Trinity Russian Church in Belgrade, October 6, 1929: Patriarch Dimitrii, on the left with Met. Antonii (in the middle), and Bishop Dosifei of Nish, a new martyr**

Before the repose of Patriarch Dimitrii, he blessed for a gathering to be held in Belgrade in memory of the victims of the Bolshevik regime. The Serbian hierarchy supported this event which took place on February 10, 1930. Along with Metropolitan Antonii and Bishops Feofan of Kursk and Sergii of the Black Sea, Serbian bishops attended the gathering as well. They included Metropolitan Gavriil of Montenegro (the future Patriarch of Serbia), Bishop Ioann of Mostar, Bishop Iosif<sup>12</sup> of Bitola, Bishop Mardarii<sup>13</sup> of North America, and Bishop Viktor of Skadar. The Serbian hierarchs offered their support to the suffering Russian people (“Belgradskoe sobranie v pamiati zhertv bolshevitskago rezhima,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 8 (1930): 11).

It is also necessary to point out Metropolitan Antonii’s rank among the hierarchy of the SOC. He was not only respected by

<sup>12</sup> Bishop Iosif of Bitola studied in Kiev at the Theological Academy there at the beginning of the Twentieth Century (Sava 1996, 261).

<sup>13</sup> Bishop Mardarii finished the Theological Academy in St. Petersburg (Sava 1996, 307).

all, but was given the honor of serving as the highest Metropolitan in rank at all hierarchical services that were conducted in the SOC. Even at the funeral of Patriarch Dimitrii, Metropolitan Antonii served as the oldest in rank, leading the funeral ceremony (“Pogrebenie Sviateishago Patriarkha Dimitriia,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 7 (1930): 6). Although he was supposedly a guest, Metropolitan Antonii was regarded as a man in his own home. Unfortunately, Metropolitan Antonii, occasionally overextended the hospitality of the Serbs to himself. One instance of this is in regards to Archimandrite Kiprian (Kern). Archimandrite Kiprian was a cleric of the SOC under the Serbian Bishop Iosif and taught at a Serbian Theological Faculty; however, Archimandrite Kiprian was moved to the jurisdiction of the ROCA as if he were a cleric of the ROCA and not the SOC<sup>14</sup> service (Patriarchal Archive of the SOC. Minutes from the 4<sup>th</sup> regular assembly of the Holy Synod of Bishops of the Serbian Orthodox Church, held on August 18/31, 1921, in Sremski Karlovtsi).

### Russian Monasteries in the Jurisdiction of the ROCA

As mentioned earlier, the Russian bishops who were living in Serbia were scattered throughout Serbian monasteries, mainly in the area between Belgrade and Novi Sad called Frushka Gora. For example, Archbishops Germogen (Maksimov) and Feofan (Gavrilov) were at Hopovo Monastery (Seide 1990, 48). Bishop Mikhail of Aleksandrov was living in monastery Grgeteg until his death in October of 1925 (*Gramota* No. 3405 from Patriarch Dimitrii to Metropolitan Antonii, *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 19–20, 1925).

---

<sup>14</sup> Archimandrite Kiprian in his memoirs of Metropolitan Antonii seems to portray him (Metropolitan Antonii) as having acted contrary to the will of the Serbian Church. This portrayal seems incorrect based on the speeches and greetings constantly given to the hierarchs of the ROCA, as well as according to the research that has been done in the writing of this document in the Archives of the SOC. The displeasure of the SOC is almost never seen in any historical occurrences, especially during Metropolitan Antonii’s lifetime.



Fig. 5. Metropolitan Antonii (Khrapovitskii) with the brotherhood of the Milkovo Monastery in Serbia. At the right hand of Metropolitan: Schema Archimandrite Amvrosii (Kurganov), Hieroschemamonk Mark, Hieromonk Callistus. On the left: Bishop Tikhon (Troitskii, later Archbishop of San Francisco and Western America) and Archimandrite Theodosius, behind him the extreme left is the Hieromonk John (Maximovich, later Archbishop of San Francisco), and next to him Hieromonk Antonii (Sinkevich, later Archbishop of Los Angeles). In the lower left row in the center sits the novice Artemii (Medvedev, later Archbishop Antonii of San Francisco).

Text by M. Woerl (source: ROCOR Studies / <https://www.rocorstudies.org/>)

In general, the Russian monastic spirit was not quenched by the movement of the Russian faithful to Yugoslavia. Two major monasteries filled with Russian monastics existed in Yugoslavia: the Convent of the Icon of the Mother of God of Lesna at Hopovo and the Milkovo Monastery near Lapovo. The Convent of the Icon of the Mother of God of Lesna was originally a Russian monastic community located in the Zhabskii Convent in the Kholmosp province near the Russian border in an area that had many Uniates. Because of political pressure, it was impossible for the nuns to re-

main there. At the sisterhood's request, an invitation from the King of Serbia and the Serbian Patriarch was received and accepted by the community in 1920 (Seide 1990, 43 & 47). "The invitation was made in the hopes that the sisterhood might help inspire a rebirth of monasticism among Serbian women" (Seide 1990, 43).

This move brought 62 nuns, including their Abbess Ekaterina and Assistant-Abbess Nina to the Hopovo Monastery located in the Frushka Gora region. The monastery soon opened an orphanage which was supported by Serbian and Russian families for the aid of Russian immigrants. Throughout the existence of the sisterhood at Hopovo monastery, it helped with the establishment of 32 Serbian convents, the sisters having gone out to form new monastic communities and often becoming the abbesses of them. The sisterhood remained in Hopovo until 1950 when it was forced to move to France because of political distress within the new communist Yugoslav Government. The other major Russian monastic community was the Milkovo Monastery near Lapovo. This community was refounded on the Morava River by the ascetic of the Optina Hermitage, Archimandrite Amvrosii (Kurganov). This monastery had about twenty-five monastics. Many of the Russian hierarchs would come and visit the spiritual center. The monastics were ascetical and diligent in their service to God. This monastery eventually provided the Russian Church Outside of Russia with a number of bishops, including Archbishops Antonii (Bartoshevich) and Antonii (Medvedev) and Bishop Leontii (Bartoshevich) (Seide 1990, 47–52).

The Russians also had an effect on the Serbian monastery Visoko-Dechanska Lavra which was founded by Stefan Nemanja in the region of Kosovo and Metohia, near the river Bistritsa. The monastery was already being spiritually run by Russians when the émigrés had arrived, but the influx of Russians only contributed to the situation. Because of the constant pressure put on the monastery by the Albanians and Turks against the Serbian monastics, the Serbs were forced to hand over the monastery into the spiritual protection of the Russian monastery of St. John Chrysostom on Mount Athos. Some of the Russian abbots were Fathers Arse-



Fig. 6. St. John of Shanghai and Fr. Feodosii (Mel'nik), on the right with Serbian students of theology in Belgrade in the 1930s. Fr. Feodosii was an abbot of the Decani Monastery during WWII (source: ROCOR Studies / <https://www.rocorstudies.org/>)

nii and Varsonofii. At the beginning of World War II, the abbot of the monastery was Bishop Mitrofan of Kharkov. After the death of Metropolitan Antonii (Khrapovitskii), the Metropolitan's former cell-attendant Archimandrite Feodosii (Mel'nik) became abbot of the monastery. Archimandrite Feodosii remained abbot of the monastery as a cleric of the SOC until 1957 when he reposed. Monastery leadership was then returned to native Serbians (Paganuzzi 1976, 22–23). The Serbian Church also had jurisdiction over some of the Russian monasteries outside the borders of Yugoslavia. The most well known of these monasteries is the monastery of St. Job of Pochaev in the Carpathian Mountains, especially for its missionary activity with its printing of church books. The monastery printshop was founded and run by Archimandrite Vitalii (Maksimenko). In the early 1920's, Archimandrite Vitalii was given a blessing by Patriarch Dimitrii of Serbia to print books for the Russian émigrés in Serbia and abroad. This was undertaken in the monastery Grgeteg in the Frushka Gora region of Serbia. It was very difficult for Archimandrite Vitalii in Grgeteg because, according to Patriarch Dimitrii's blessing, he was not allowed to have any help-

ers. Soon, Archimandrite Vitalii moved and eventually ended up in Vladimirovo, Slovakia. He established the monastery there, became the abbot and carried on the tradition of the Pochaev Monastery printshop, which he reestablished before World War I in Volynia. One of the printing presses in the new printshop was paid for mainly by the donations of the Serbian King Aleksandar I, Patriarch Varnava of Serbia and Metropolitan Iosif of Skoplje, as well as the Serbian people. In 1932, the printshop was blessed by Bishop Damaskin<sup>15</sup> of the Mukachevsko-Pryashev Diocese (Maksimenko 1955, 191–193). While Archimandrite Vitalii was abbot of the monastery, it was under the jurisdiction of the Serbian Church, as is evident by Bishop Damaskin's presence, and its being the canonical territory of the SOC. After Archimandrite Vitalii was made bishop and sent to America and Archimandrite Serafim (Ivanov) became head of the monastery, a resistance was shown there towards Bishop Damaskin, and Archimandrite Serafim declared loyalty solely to the ROCA, refusing to recognize the monastery as part of the SOC and wanting to assure that it was a monastery of the ROCA (Monk Gorazd 2000, 126). From this monastery came forth much of the brotherhood of Holy Trinity Monastery in Jordanville, NY after World War II (Seide 1990, 58).

### **The Carpathian Diocese in the Jurisdiction of the SOC**

The Carpathian Diocese itself was a part of the Patriarchate of Constantinople while the territory was a part of the Austro-Hungarian Empire. In 1910, the then Archbishop Antonii (Khrapovitskii) of Zhitomir was given the title Exarch of Carpatho-Russia by Patriarch Ioakim III of Constantinople (Burega 2004, 218). In 1920, however, the diocese of Carpatho-Russia beckoned to the Serbian Church in Karlovtsi for assistance based on the archival

---

<sup>15</sup> Bishop Damaskin was a hierarch of the SOC. He completed the Theological Academy in St. Petersburg in 1917. He was later assigned to the Diocese of America and Canada (1938), then to the Diocese of Banat (1939–1946) and finally to the Diocese of Zagreb as Metropolitan (1947–1969) (Sava 1996, 149–150).

evidence that Carpatho-Russia had once been under the jurisdiction of the Bishop of Zadar and the Metropolitanate of Karlovats (SOC). The jurisdiction of the SOC was recognized by the government of Czechoslovakia (Sava 1996, 136). In mid-1920, the Hierarchical Council of the SOC sent Bishop Dosifei of Nish<sup>16</sup> to Czechoslovakia as its delegate, and he was accepted as an official delegate by the Czechoslovakian Ministry of Foreign Affairs (Burega 2004, 218–219). In 1921, Bishop Gorazd, a former Roman Catholic by the name of Machej Pavlik, was consecrated a bishop and appointed as bishop of the Czech-Moravian Diocese (Sava 1996, 136).<sup>17</sup> At his hierarchical consecration, the Serbian Patriarch Dimitrii, Metropolitan Antonii (the First-Hierarch of the ROCA), and the Serbian Bishops Varnava and Iosif participated (Monk Gorazd 2000, 112). Bishop Gorazd was eventually martyred on September 4, 1942, by the Nazis (Sava 1996, 136). In 1923, Patriarch Meletios of Constantinople invited Archimandrite Savvatii from Prague to come to Constantinople and be consecrated a bishop. As a result, Archimandrite Savvatii was made Archbishop of Prague and All-Czechoslovakia on February 26, 1923. This caused conflict between the Churches of Constantinople and Serbia because the Serbian Church had already begun its organization of a diocese in Carpatho-Russia, as well as already having had a bishop there, i.e. Bishop Gorazd (Burega 2004, 226–228).

Constantinople did not accept the actions of the Serbian Church. On April 2, 1923, Bishop Dosifei sent a letter to Metropolitan Evlogii (Georgievskii), the administrator of the Russian Orthodox parishes in Western Europe, in which Bishop Dosifei informed Metropolitan Evlogii that he was incapable of taking the regular care of the Orthodox Church in Carpatho-Russia and

<sup>16</sup> Bishop Dosifei of Nish studied in Kiev at the Theological Academy there, finishing in 1904 (Sava 1996, 175).

<sup>17</sup> In Bishop Sava's book *Srpski Jerarsi*, it states that Bishop Gorazd was made Bishop of the Mukachev-Pryashev Diocese (Sava 1996, 136), but according to Monk Gorazd in "Sud'by Pravoslavnoi Very v Chekhoslovakii," the Mukachev-Pryashev Diocese only came into existence in 1930 (Monk Gorazd 2000, 126). It is therefore left to understand that Bishop Gorazd was appointed as Bishop of the Czech-Moravian Diocese, which is the title first given to him in *Srpski Jerarsi*.

asked for Metropolitan Evlogii's agreement to send Bishop Sergii (Korolev) of Kholm from Prague to Carpatho-Russia and to make him the administrator of the Carpatho-Russian Orthodox Church. Metropolitan Evlogii informed Bishop Dosifei that he was concerned about sending Bishop Sergii there without the consent of the Czechoslovakian government<sup>18</sup> (Burega 2004, 226–228). Bishop Dosifei responded to this letter on May 2, 1923, stating:

“My actions in the Republic of Czechoslovakia and in Carpatho-Russia are correct and received by me from the Holy Council of Bishops [of the SOC]. . . . All changes in this right can only be made with the consent of the Holy Council of Bishops. . . . I repeat, the acts of the Patriarch of Constantinople in regards to my current actions have no definitive power without the decision of our Holy Council of Bishops.” (Burega 2004, 228).

In the letter, Bishop Dosifei also included that the actions of Archbishop Savvatii were illegal because Bishop Dosifei was the legal bishop in Carpatho-Russia, and therefore there was nothing illegal about his own actions there in regards to the government. Metropolitan Evlogii was not in agreement with this since he had requested that Bishop Sergii keep brotherly relations with Archbishop Savvatii. This is found in his letter of March 19, 1923, to Bishop Sergii. He requested that all the Russian parishes in Czechoslovakia commemorate Archbishop Savvatii and he disregarded the act of the SOC in the establishment of the Carpatho-Russian Diocese as a part of the SOC. Archbishop Savvatii also accused the SOC in a letter to Patriarch Meletios of Constantinople of uniting with Russian émigré bishops in order to make Carpatho-Russia fall into its jurisdiction (Burega 2004, 228–229). At some point in 1923, Bishop Veniamin of Sevastopol' was invited to Czechoslovakia by Archbishop Savvatii. According to the letter of Bishop Dosifei to Bishop Gorazd, Patriarch Dimi-

---

<sup>18</sup> He was evidently concerned about the reaction to this by the Patriarchate of Constantinople based on Bishop Dosifei's reply.



trii did not bless Bishop Veniamin to visit Archbishop Savvatii. However, Archbishop Savvatii affirms in a letter to the *locum tenens* of the Patriarchate of Constantinople, Metropolitan Nikolaos of Caesarea that Patriarch Dimitrii gave his blessing (Burega 2004, 230, 240–241). According to Bishop Dosifei in his letter to Bishop Gorazd, the exact words of Patriarch Dimitrii to Bishop Veniamin were the following: “Go wherever you want, but that which you are doing are intrigues” (Burega 2004, 240). Bishop Dosifei was in Carpatho-Russia once again in 1924 and continued his work there (Burega 2004, 262). Already in 1925, the Minister of Education in the Republic of Czechoslovakia accepted the diocese in control by the SOC as the official Orthodox Diocese. In this way, Archbishop Savvatii and the Patriarchate of Constantinople were defeated, yet they did not give up hope of gaining power there, having churches which were under the guidance of Archbishop Savvatii until World War II (Burega 2004, 262–263).

In 1927, Bishop Irinei of Novi Sad was sent to administrate the diocese in Carpatho-Russia. In his first epistle to the flock, Bishop Irinei wrote: “We are now here representing the one, legal hierarchical power, which it is necessary to declare to all the Orthodox people,” i.e., the Serbian Orthodox Church (Monk Gorazd 2000, 125). After Bishop Irinei had spent a year in Carpatho-Russia, Bishop Serafim<sup>19</sup> (Monk Gorazd 2000, 125). He was there for one year, trying to regulate church affairs (Sava 1996, 442). In December of 1930, the Council of Bishops of the SOC decided that Bishop Iosif of Bitola be sent there. He himself felt that he should go in order to pay back the Russians for all the help they had shown the Serbian people throughout history (“Istoricheskoe Zasedanie Serbskago Sv. Sobora,” *Pravoslavnaia Rus'*, No. 24 (1930): 2). He was thus given the title “Exarch of Carpatho-Russia” by the SOC. Hieromonk Iustin (Popovich) traveled with Bishop Iosif to the Carpathian Mountains. During their trip, Bishop Iosif received consent from the Czechoslovakian government on behalf of the

---

<sup>19</sup> Bishop Serafim of Rashko-Prizren finished the Theological Academy in Moscow in 1902.

Serbian Church to have a permanent hierarch in Carpatho-Russia with the title *Mukachevsko-Priashevskii* (Monk Gorazd 2000, 125–126). In 1931, Sindjel<sup>20</sup> Damaskin (Grdanichki), former First-Secretary of the Serbian Patriarchate, was elected and consecrated Bishop of the Mukachev-Priashev Diocese (Sava 1996, 149). During Bishop Damaskin's time as bishop of the Mukachev-Priashev Diocese, many people came back to Orthodoxy from the Uniatism of the Roman Catholic Church, churches being built throughout Carpatho-Russia for the faithful. In 1938, Bishop Vladimir (Rajich)<sup>21</sup> was sent from the SOC to the Mukachev-Priashev Diocese (Sava 1996, 91).

### **A Reflection on the Serbian Reaction to Russian Immigrant Theology**

Metropolitan Antonii (Khrapovitskii) is considered to be the great theologian of the ROCA. However, he received both positive and negative attention within the Serbian Church where he was living. Among the positive reactions are the words of Archimandrite Iustin (Popovich) who wrote that “In the latest times, no one has had such a powerful influence on Orthodox thought as Blessed Metropolitan Antonii. He took Orthodox thought that was mixed with the scholastic-rationalistic path and changed it into a grace-filled-ascetical path” (Rklitskii 1959, Vol. X, 247). He writes that there is no one like Metropolitan Antonii, saying that his works are completely patristic based and compares him to the great ecumenical teachers of the Church, Sts. Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom (Rklitskii 1959, Vol. X, 245 & 250).

In mid-1917, the then Archbishop Antonii (Khrapovitskii) published his most controversial theological work called “The Dogma of Redemption.” Here it is not necessary to go into great detail in regards to the essence of the work. Archimandrite Iustin does not contradict the writings of Metropolitan Antonii, but

---

<sup>20</sup> The first award-title given to a priest-monk in the Serbian tradition.

<sup>21</sup> Bishop Vladimir of Rashko-Prizren finished the Theological Academy in Moscow (Sava 1996, 91).

rather supports them in his book on dogmatic theology (*Dogmatika Pravoslavne Tsrkve*). Thus, great respect for Metropolitan Antonii's theology was accepted by one of the most respected dogmatists of the Orthodox Church in the twentieth century. On the other hand, this work of Metropolitan Antonii was frowned upon by others. Archpriest Milosh Parenta, an academic who taught at the Belgrade Theological Faculty during the time that Metropolitan Antonii was in Yugoslavia, wrote a critical report on this document in 1926 in the official news organ of the SOC *Glasnik*, disapproving of the teaching, saying that in even just a few lines does the author write many anti-Orthodox teachings. Parenta claims that Metropolitan Antonii makes God the responsible one for man's fall (Parenta [1926]).

## **Part IV: The 1930's – Patriarch Varnava and the Divisions in the Russian Orthodox Church**

### **The ROC (MP) and the ROCA**

Patriarch Varnava (Rosich)<sup>22</sup> was a key figure in the life of the Russian Church during the 1930's. He made his position clear to the Russian faithful soon after his enthronement on the Patriarchal Throne of the SOC on April 12, 1930, with his sermon

---

<sup>22</sup> It is necessary to point out that Patriarch Varnava had an idealistic notion of the Russian people. In an interview with a Belgrade-based Russian magazine in the beginning of the 1930's, he states the following: "Everyone knows of the sad events which took place in Russia. It is difficult to speak of them, but I often give myself the question: 'Is the Russian people, that trusting and good people, guilty in the downfall of its best sons and daughters?' I answer this question to myself: 'No.' You cannot blame the Russian people. In it you must see only God's testing, sent to the Great People, of which it will pass as a conqueror of its inner and outer enemies . . ." (Maevskii n. d., 273). In another place, Patriarch Varnava also calls that which the Russians suffer as testing and struggles, praying that the Mother of God would protect them with Her Omophorion (*Znamenitel'nyi Iubilei* 1936, 6).

at the Russian Church of the Holy Trinity in Belgrade (“Slovo,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 8 (1930): 6–7). In his sermon on June 22, 1930, the new Patriarch said:

“You ought to know that the fanatics who persecute the Church not only torture it but are trying to split it, to divide it, and in many ways stretch out their criminal hands even toward you who are beyond the boundaries of your fatherland. You, the true sons of Russia, must remember that you are the only support of the Russian people. You are bound at any cost to preserve undamaged the national church traditions in all their purity.

This is your duty before God, before your native country, and before the Christian world. The church dissensions sown by the enemies of your homeland must be halted at any cost. Among you there is a great hierarch, His Eminence Metropolitan Antony, who is the adornment of the Universal Orthodox Church. He is a lofty mind, equal to the first hierarchs of the Church of Christ at the beginning of Christianity. He is the repository of Church truth, and those who have separated must return to him.

All of you, not only those living in our Yugoslavia, but also those in America, Asia, and in all countries of the world, must compose, with your great hierarch Metropolitan Antony at the head, a single, indestructible whole, which will not be susceptible to the attacks and provocations of the enemies of the Church.

I, as the Serbian Patriarch, am like your own brother, and I fervently pray God that He unite the Russian people in exile into a single unit, so that Russia may rise to that same stature which was her’s when headed by the Orthodox ruler, the Czar, and in the name of our Lord Jesus Christ and all His Saints I give you my Patriarchal blessing.” (Rodzianko 1975, 15–16).

This sermon was given in the Russian language. Petar Rosich, the future Patriarch Varnava, always had an attraction to Russia and had a desire to study there from his early youth (Paganuzzi 2003, 149). He ended up studying in Russia at the St. Petersburg Theological Academy. On April 30, 1905, Petar was tonsured into the small schema by Bishop Sergii (Stragorodskii) of Iamburg, the future Metropolitan of Gor’kii (Sava 1996, 50), claiming that “the religious life of the Russian people had such an effect on him, that [he] because of that decided to accept monasticism” (Paganuzzi 2003, 149). On May 5, 1905, Monk Varnava was ordained into the diaconate by Bishop Sergii. On June 5, of the same year, Hierodeacon Varnava was ordained a hieromonk (Sava 1996, 50).

As a hierarch, Bishop Varnava<sup>23</sup> fled to Russia during the Balkan Wars and spent time with Russian hierarchs. For example, he spent more than one month with Archbishop Antonii of (Khrapovitskii), the future head of the ROCA, then Archbishop of Khar’kov, and celebrated Pascha in Moscow with Archbishop Tikhon, the future Patriarch of Moscow and All of Russia. He also was present in Moscow for the All-Russian Church Council of 1917–1918. When the Russian émigrés came to Yugoslavia, the then Metropolitan Varnava of Skoplje immediately tried to bring the priests into his diocese. He even gave one of the city churches to the Russians so that they would be able to serve in the Russian practice (Paganuzzi 2003, 150–153). In fact, when Metropolitan Antonii and, at that time, Metropolitan Varnava of Skoplje saw each other for the first time after Metropolitan Antonii had arrived in Belgrade, they “both wept, silently standing in one another’s arms. Vladika Varnava kissed Vladika’s hand, kissed his face, embraced him like his own brother, and Vladika Antony, all in tears, pulled away his hand and did not give it to him to kiss, and sometimes even attempted himself to kiss the hand of Vladika Varnava” (Melnik 1972, 18). They would meet together every night for tea and to talk about different issues (Melnik 1972, 18). Vladika Varnava was also very protective of Metropolitan Anto-

---

<sup>23</sup> Bishop Varnava was consecrated on April 10, 1910.

nii. Once, when he went away, he gave orders to the cook to make sure that the Metropolitan was taken care of: “If I so much as hear of or notice any carelessness in relation to the Metropolitan – I shall instantly dismiss you. Know this: he is my friend, he is more to me than my own father, do you understand?” (Melnik 1972, 23).

Even when Metropolitan Varnava was chosen as Patriarch of Serbia after the repose of Patriarch Dimitrii, he said in his enthronement address: “We, celebrating the glory of our Church, our Patriarchate, must remember that the Russian Church participated with us today in the person of His Eminence Metropolitan Antonii, the great theologian. I bequeath you to commemorate the suffering of Russian People, which is persecuted by antichrist!” (Paganuzzi 2003, 153). At the services of elevation of the Patriarch, Metropolitan Antonii served as the oldest Metropolitan in rank until the elevation of Patriarch Varnava to the Patriarchal Throne, he (Metropolitan Antonii) immediately afterwards receiving the order of the “White Eagle of the second degree” from the hands of the new Patriarch of Serbia, Varnava, on behalf of the King of Yugoslavia, Aleksandar I (Melnik 1972, 21). So, Patriarch Varnava was connected with both parts of the Russian Orthodox Church; with the First-Hierarch of the ROCA, Metropolitan Antonii (Khrapovitskii) who was with him in Yugoslavia, and with Metropolitan Sergii (Stragorodskii) of Gor’kii who was in Moscow acting as the substitute of the *locum tenens* of the Patriarchal Throne of the ROC (MP), Metropolitan Petr of Krutitsa.<sup>24</sup> This fact in and of itself would place Patriarch Varnava in the position of being a mediator for the two sides. Although Patriarch Varnava undoubtedly showed support to the Hierarchical Synod of the ROCA, as can be seen from the above quote, he did not think it was mandatory for himself to look at all events with the eyes of the ROCA. For example, during this period which was filled with confrontation between the ROC (MP) and the ROCA, Patriarch Varnava greeted Metropolitan Elevferii of Lithuania, who was in charge of the parishes of

---

<sup>24</sup> Metropolitan Petr was in exile and under confinement from 1925.

the ROC (MP) in Western Europe, with the following words in his Nativity greeting: “My beloved brother in Christ. . . ,” thus showing the spiritual union of the Serbian Patriarch with Metropolitan Elevelferii, and de facto the ROC (MP) (*Golos Litovskoi Pravoslavnoi Eparkhii*, No. 1 (1933): n.p.).

Metropolitan Sergii soon asked Patriarch Varnava to be a mediator between the ROC (MP) and the ROCA in an epistle written on March 23, 1933. In this letter, Metropolitan Sergii explains that the organization of the ROCA, with the participation of its émigré hierarchs, is a political role and asks that Patriarch Varnava pass the following suggestion to the bishops of the ROCA:

- a) give the ROC (MP) the commitment that they would cease to speak against the Soviet regime – those who cannot do this must be dismissed to another Orthodox Church, but their churches and institutions must be given to the ROC (MP), and
- b) the ROCA must liquidate its center as the head of the Russian Church Diaspora (*Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii v 1931–1935 godu* 2001, 157–164).

On May 1, 1933, Patriarch Varnava answered with the agreement to be a mediator between the two churches in the healing “of the chronic church illness” and asked that Metropolitan Sergii “prolong the term for one year to think about it and get necessary advice . . . so that we can do all that depends on us for the pacification of the pieces of the Russian Church that are abroad” (Troitskii 1968, 21). On May 19, 1933, the Hierarchical Council of the SOC decided to ask Patriarch Varnava to, “in brotherly love try, if it is possible, to reconcile the two hostile sides for the good of our brother Russians, and in the like the whole Orthodox Church” (Troitskii 1968, 21). They did this on the basis of reading the letter of Metropolitan Sergii from March 23, 1933, and the answer of Patriarch Varnava, as well as on the basis of a survey of the SOC on the problems of the Russian Church (Troitskii 1968, 21). Count George Grabbe, who served at that time as head of the office of the Synod of Bishops of the ROCA in Sremski Karlovtsi, pointed

out that the letter of Patriarch Varnava to Metropolitan Sergii was written by Sergei Viktorovich Troitskii<sup>25</sup> (Grabbe 1964, 156).

In his Nativity Epistle from December 19, 1933, Metropolitan Sergii asks Patriarch Varnava to respond quickly to his inquiry about the measures to be undertaken by them in regards to the ROCA (Troitskii 1968, 22). On December 24 1933/January 6, 1934, Patriarch Varnava answered Metropolitan Sergii in a personal letter in which he suggested that as far as the clergy of the ROCA are concerned, the presenting of the testimony of loyalty to the Soviet powers is impossible and that they should be excluded from the clergy of the ROC (MP). The parts of the Russian Orthodox Church which find themselves in Yugoslavia must temporarily be in submission to the Serbian Church, while those outside its canonical territory and under the guidance of the ROCA may act in the regions of the diaspora, where a few autocephalous Orthodox Church are allowed to act. After the acceptance of the ROCA into the jurisdiction of the SOC, the question of church court over it by the ROC (MP) will go out of its (ROC [MP]) competence. Every attempt to change the hierarchs of the ROCA with Russian bishops loyal to the ROC (MP) calls for dis Temper in the Russian Church diaspora (Troitskii 1968, 22–23).

It is noteworthy to say that Metropolitan Antonii's letter to Patriarch Varnava had an influence on this letter. The letter it states: Metropolitan Sergii was forced to sign a list of declarations and decrees that would cause temptation in the proof of their loyalty to the Soviet powers. His letter to Your Holiness [on March 23, 1933], which included a list of demands which are directed right to the destruction of the Russian Church affair abroad, serve without a doubt to the proving of the correctness of that standing, knowing that if Metropolitan Sergii has at least some correct information about the state of the minds and feelings in the Russian emigration, then he must know that his representatives,

---

<sup>25</sup> Sergei Viktorovich Troitskii was a historian of church law. He left Russia after the Revolution and settled in Belgrade. He taught in Paris at the St. Sergius Theological Institute as well as in a Yugoslav Law School. He was the author of the book *O nepravde Karlovatskogo raskola* and completed his life in Belgrade (Kosik 2000, 257).



Metropolitan Elevation and Archbishop Veniamin are meeting general resentment and have very few followers and only call for destruction and temptation (Khrapovitskii, Metropolitan Antonii. Letter to Patriarch Varnava. April 29/May 12, 1933. Russian Orthodox Church Abroad File. Archive of the SOC, Belgrade).

In response to Patriarch Varnava's question regarding to how ready the Synod of Bishops of the ROCA is coming into an agreement with the demands of Metropolitan Sergii, Metropolitan Antonii replied that insofar as the demands are not of a canonical character, but rather dictated by the Soviet government, the hierarchy of the ROCA does not have the right to accept them, but must preserve itself as a self-governing part of the Russian Church according to the *ukaz* of Patriarch Tikhon, the Holy Synod and the Higher Church Council about the temporary self-government of the parts of the Russian Church (*Ukaz* No. 362 from November 7/20, 1920) until the reinstatement of a free, legal church power in Russia. No church disciplinary measures against the ROCA given by Metropolitan Sergii will be recognized by its (ROCA) legal leadership (Khrapovitskii, Metropolitan Antonii. Letter to Patriarch Varnava. April 29/May 12, 1933. Russian Orthodox Church Abroad File. Archive of the SOC, Belgrade).

In a response to this letter on February 6, 1934, Metropolitan Sergii points out that he cannot release the bishops and clergy of the ROCA into another jurisdiction because they hold an aggressive and hostile position towards the ROC (MP). In order for the ROC (MP) to grant itself authority over the Russian clergymen, they (the ROC [MP]) would have to liquidate the church-administration of Sremski Karlovtsi and hand over all the pre-revolutionary church property to the ROC (MP). A transfer of the entire church organization of Karlovtsi from one jurisdiction to another would be a "change of flags", as Metropolitan Sergii feels (Metropolitan Sergii. Letter to Patriarch Varnava. January 25/February 7, 1934. No. 119. Russian Orthodox Church Abroad File. Archive of the SOC, Belgrade). The letter of Metropolitan Sergii continues: "Such a transfer would only add new transgressions to the existent canonical infractions: the attempt to take cover be-

hind a different authority from the responsibility before the legal church court. In similar situations, both those taking cover and those covering are responsible according to the church canons”<sup>26</sup> (Metropolitan Sergii. Letter to Patriarch Varnava. January 25/February 7, 1934. No. 119. Russian Orthodox Church Abroad File. Archive of the SOC, Belgrade). Patriarch Varnava’s response in his letter to Metropolitan Sergii on May 25, 1934 (No. 448), he points out the inconsistency of Metropolitan Sergii, (having in mind the question of the transfer of the émigré clergy from the jurisdiction of the ROC (MP)<sup>27</sup> because he cannot be a mediator between Metropolitan Sergii and the hierarchs abroad who refuse to fulfill the conditions of Metropolitan Sergii because of his restricted condition and suggests that he resort to the canonical

---

<sup>26</sup> After receiving news of this letter, Metropolitan Antonii wrote Patriarch Varnava a letter in which he states his feelings towards that which is happening with Metropolitan Sergii. He writes: “This letter intensifies our sorrow in regards to the difficult situation and our persecuted Mother-Church with the hierarchy, the part along with the Locum Tenens who is in exile and the part which finds itself in complete captivity under godless rule . . . I never will believe that he [Metropolitan Sergii] voluntarily wrote a demand for the complete destruction of the entire realm of the Russian Local Church” (Khrapovitskii, Metropolitan Antonii. Letter to Patriarch Varnava. April 24/May 7, 1934. No. 3759. Russian Orthodox Church Abroad File. Archive of the Serbian Orthodox Patriarchate, Belgrade).

<sup>27</sup> In a private letter to the hierarchs of the Russian Church Abroad dated September 12, 1926, Metropolitan Sergius urged them to accept an autonomous existence: “Your letter gave me cause to ask you a general question, whether the Moscow Patriarchate can be now a guide to the Orthodox emigrants in their Church life, when between us there is virtually no communication? I think that for the benefit of the Church you either should create, by common consent, a Center of Church government, with enough authority to solve all conflicts and disagreements and prevent all disobedience, without reaching for our support (there always could be found a reason to suspect the authenticity of our orders or interpret them with lack of sufficient information: some will recognize some, some not. . .), or if it seems difficult to create such a Church Center universally recognized by all emigrants, it is better to submit to God’s will, admit that a separate existence cannot be organized by emigrants, and therefore it is time for all of you to step on the ground of the canons and submit (perhaps temporarily) to the Local Church government, for example in Serbia to the Serbian Patriarch. In non-Orthodox countries you can organize independent communities or Churches, members of which could be non-Russians. . .” (Translation taken from the unpublished manuscript of Monk Benjamin [Gomarteli], *Time Line of the Orthodox Church in the XX Century*).

arbitration tribunal (Troitskii 1968, 23, and “Postanovlenie Zamestitelia Patriarshego Mestobliustitelia i pri nem Patriarshego Sviashchennago Sinoda o Karlovatskoi gruppe,” *Zhurnal Moskovskoi Patriarhii v 1931–1935 godu* 2001, 226).

In an answer to that letter in June of 1934, Metropolitan Sergii wrote in thanks of “the Head of the Serbian Orthodox Church for the mediation and aspirations towards the guarding of the Russian Orthodox Church from new shocks, yet still does not regard it possible to not impose on those of Karlovtsi disciplinary sanctions and simply exclude them from the jurisdiction of the Moscow Patriarchate with the following handing over into the Serbian jurisdiction without the commitment to abolish the Karlovtsi rule (The Archive of the Office of External Church Affairs, Citation 1, Troitskii 1968). Metropolitan Sergii felt that a court of arbitration was not the appropriate choice, because according to him, the squall was not between to equal parties, but rather about an erudite schism of clerics within the jurisdiction of the ROC (MP) (Troitskii 1968, 23–24). The decision of Metropolitan Sergii and the Synod of the ROC (MP) from June 9/22, 1934 (No. 50) came about from the results of the correspondence with Patriarch Varvava. The more active hierarchs of the ROCA, with Metropolitan Antonii (Khrapovitskii) at its head, were suspended from serving. All clerics and laymen who stayed in communion with them and accepted their Holy Sacraments were told that they would be liable to the same punishments as the suspended bishops<sup>28</sup> (*Zhurnal Moskovskoi Patriarhii v 1931–1935 godu* 2001, 228–229).

---

<sup>28</sup> It must be mentioned here that the fundamental body of all Orthodox Church canons were written during the time when Christianity was the ruling religion. For that reason, during the period of persecution of the Church, it must be understood that church life should be organized according to the spirit of the New Testament, not according to the letter of the church law which have in mind calm conditions of church life. In this spirit, the Russian bishops left abroad with their firm upholding of a political monarchy as well as an anti-Soviet political stance were not able to come to a spiritual unification with the other parts of the Russian Church. The leadership of the ROCA, although it was in an unprecedented church condition, thought itself to be the one church center of the Russian Diaspora with its hierarchs remaining in subordination to canonical measures.

On the other hand, in order to show the worth of Patriarch Varnava's actions in relations to the Russian Church in the homeland and abroad, it is necessary to look at the problematical situation of Metropolitan Sergii himself: after his release from imprisonment in Spring of 1927, Metropolitan Sergius commenced a second period of governing the Church. Due to an apparent agreement between Metropolitan Sergius and the government, the authorities began at that time to provide support to the Substitute *Locum Tenens*, Metropolitan Sergius, thus hoping to create a new division within the Russian Church, in the same way that earlier the authorities had sought to divide and conquer when they initiated the Renovatianist and Gregorian movements.

Metropolitan Sergius was himself only a substitute for the arrested Metropolitan Peter of Krutitsy, the Patriarchal *Locum Tenens*. In the first period of his government, prior to his arrest, Metropolitan Sergius was an exponent of the will of the body of Bishops of the Russian Church. In his second period, after his release from prison in the Spring of 1927, Metropolitan Sergius now began to claim that he de facto possessed the same rights as Metropolitan Peter since the latter was under arrest. After his release from prison, Metropolitan Sergius received the right to live in Moscow, which he did not have prior to his arrest. In May of 1927, Metropolitan Sergius received the state registration to convene a Temporary Synod. All the authority of that Synod flowed from the authority of Metropolitan Sergius, but not from the Council of the Russian Church as in [the] case of the Supreme Church Administration of Patriarch Tikhon. Such a prominent hierarch as Metropolitan Cyril of Kazan was concerned that the freedom of the Church was again replaced by the Synod. Metropolitan Sergius, under pressure from the authorities, ceased liturgical commemoration of Metropolitan Peter<sup>29</sup> since he had been

---

<sup>29</sup> This is stated in a paper by A. V. Zhuravskii entitled "Ekkleziologicheskaia i Etiko Kanonicheskaia Pozitsiia Mitropolita Kirilla (Smirnova) v ego Vozzreniiaakh na Tserkovnoe Upravlenie i Tserkovno-Gosudarstvennyia Otnoshenie." This paper was read at a conference in Santandre, Hungary in 2001. Cited from: *Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v XX veke (1917–1933): Materialy Konferentsii* 2002, 417–418.

convicted as a criminal. Therefore several dozen Bishops in Russia ceased communion with Metropolitan Sergius. They considered different aspects of Metropolitan Sergius' course improper but were united with the Church through the commemoration of Metropolitan Peter who considered Metropolitan Sergius as his secretary, but not a person in the position to undertake such acts as an establishment of the Synod. Metropolitan Peter did not cease communion with Metropolitan Sergius, although he called for him to return to the course of his first period of government. The Bishops abroad espoused the policy of the Bishops in Russia who refused to participate in Metropolitan Sergius' Church organization. The Bishops of the Church Abroad never accepted Metropolitan Sergius as their *kyriarch*.

It should be noted that all the circumstances of Church life in Russia at that moment were extraordinary. Therefore, the entire situation met the provisions of *Ukaz* 362. Metropolitan Sergius had a right to continue with his Church organization in boundaries of *Ukaz* 362. This was presumed recently at a conference of historians in Hungary. The problem was that Metropolitan Sergius considered himself not as an entity of the Church, in spirit of *Ukaz* 362, but the responsible executor of the central Church administration. He started to act as though he were in fact the head of the Russian Church, even to the point of banning the Bishops who did not agree with him. ... In May of 1934, Metropolitan Sergius had received from his Synod the title, His Beatitude, Metropolitan of Moscow and Kolomna, "along with the right to wear two *panagias*. Moscow was a patriarchal see and it was a duty of the Patriarchal *Locum Tenens* and his Substitute to administer and keep the see vacant until the convening of a Council; consequently, Metropolitan Sergius had no right to the title Metropolitan of Moscow" (Psarev 2002). Regardless of the profound divergence with Metropolitan Sergii in the relationship to the Russian Church emigration, Patriarch Varnava still considered the hierarchs of the ROC (MP) to be his brothers in Christ. In his Nativity greeting to Metropolitan Eleverii on December 3/16, 1934, Patriarch Varnava still calls him his "beloved brother

in Christ,” asks for his holy prayers and assures him of his brotherly love (“Obmen privetstviiami,” *Golos Litovskoi Pravoslavnoi eparkhii*, No. 1–2 (1935)).

### **Divisions in the Russian Church Diaspora**

Patriarch Varnava was a true friend to the Russian people. He was very saddened by all that which took place in the Russian diaspora in regards to schisms. For this reason, he could not be indifferent to the happenings within the divisions of the Russian Diaspora.<sup>30</sup> In his address to Metropolitan Antonii in 1931, Patriarch Varnava mentioned: “I, with my side<sup>31</sup> as a steadfast and sincere friend, constantly am saddened by its misfortune, and with great joy am ready to be a mediator in the act of unification of the Russian People, so necessary for the salvation of Russia” (Maevskii n. d., 280).<sup>32</sup> At the same time in an interview of a Serbian magazine *Vreme*, Patriarch Varnava states: “...Our Church, according to its duty and from its feeling of thanks to the Russian People, is undertaking brotherly measures so that it can unify the divisions of the Russian hierarchy abroad” (Maevskii n. d., 293).

The position of the Russian Church emigration intensified when Metropolitan Evlogii left from submission to the ROC (MP) in 1930 and was accepted into the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople. Troitskii writes:

“In May of 1931, Metropolitan Elevation, in agreement with the instruction of Metropolitan Sergii, forwarded copies of all the documents in regards to the transfer of Metropolitan Evlogii into the jurisdiction of Constantinople to the Serbian Patriarch Varnava

---

<sup>30</sup> Metropolitan Evlogii of Western Europe and Platon of North America left from submission to the Council of Bishops of the ROCA at the Council of Bishops in 1926.

<sup>31</sup> Implying the Serbian Church.

<sup>32</sup> Vladislav Al'bimovich Maevskii was a historian. He was Patriarch Varnava's secretary as well as the librarian at the Patriarch Library in Belgrade. He moved to the United States after World War II (Kosik 2000, 244).

and expressed hope that “the reading of these documents would not leave him indifferent, but would rather awaken the showing of brotherly help to the Russian Church for the reconciliation of this new division.” Patriarch Varnava in his letter to Metropolitan Elevation on February 14, 1932, accuses Metropolitan Evlogii in the organization of a schism, and the Patriarch of Constantinople not having the right to accept him to himself.” (Troitskii 1968, 20).



**Fig. 7.** The solemn celebration of the anniversary of Metropolitan Antonii (50<sup>th</sup> anniversary of service in the bishop’s ministry) in 1935. Standing: Archbishop Anastasii (Gribanovskii), Patriarch Varnava of Serbia, Metropolitan Antonii (Khrapovitskii). Behind Patriarch Varnava sits Y. P. Grabbe, and behind Metropolitan Antonii — Archimandrite Feodosii Mel’nik (source: ROCOR Studies / <https://www.rocorstudies.org/>)

In 1934, the idea for the restoration of communion between the Russian Metropolitans outside of Russia began to take shape. Metropolitan Evlogii came to Belgrade and he and Metropolitan Antonii made peace between themselves. Bishop Vasili (Rod-

zianko), who participated in all of these events in his youth, recalled the following: After this, everyone was waiting for joint-services in the Church of the Holy Trinity, but Count Grabbe, Petr Sergeevich Lopukhin and a whole list of other “really righteous people” who were there said, “No, you can’t do it like that. You need the agreement of the Council of Bishops. That is their personal reconciliation, but this is a question of principle, that is, a principle of *sobornost’*.”<sup>33</sup> Patriarch Varnava was very interested by all of this. He learned of everything from me and fully took my side. He came to the Council<sup>34</sup> and said: “I will speak not only on behalf of myself, but in the name of King Aleksandr. If you do not take away the suspension from all of those who you suspended in other countries now and do not reinstate full Eucharistic communion, then unfortunately, the King feels that he cannot continue to show his hospitality to you any longer.” The bishops understood the threat and quickly removed the suspensions (Kosik 2000, 46–47). In order to not weaken these tendencies, the representatives of the Russian Church community in Belgrade visited Patriarch Varnava in Sremski Karlovtsi. In the delegation were Archpriest Vladislav Nekliudov, the warden of the Russian Church of the Holy Trinity, N. I. Ivanov and Mikhail Mikhailovich Rodzianko (Rodzianko 1975, 33). “At their leave-taking, the Patriarch said that he would do everything possible to help the work of church unity” (Rodzianko 1975, 33). Patriarch Varnava created a plan for the regularization of the problems of the Russian Church Diaspora, especially with regard to Metropolitans Evlogii in Western Europe and Feofil in North America. The first plan was directed towards Metropolitan Evlogii and had six points:

- 1) the Russian Church Abroad has four Metropolitanates – a) Western Europe, b) the Balkans, c) the Far East and d) America;
- 2) the unified higher organ of these bodies is to be comprised of representatives who meet for periodical councils;

<sup>33</sup> An overall agreement of the Church Hierarchs, coinciding with the canons of the Church as well as the spirit of the canons.

<sup>34</sup> The Fall Council of Bishops of 1934.



- 3) the jurisdiction of the Russian Hierarchical Synod in Sremski Karlovtsi is to be confined to the territory of the Serbian Church;
- 4) Western Europe must be comprised up of Russian hierarchy of one jurisdiction;
- 5) the differences between Metropolitan Evlogii and the Executive Board of Karlovtsi are to be decided by the Patriarchs of Constantinople and Serbia; and
- 6) Metropolitan Evlogii remains the Exarch of the Patriarchate of Constantinople and the Russian Church in Western Europe remains under the patronage of this [the Serbian] Patriarchate until the time when a new organization of the Russian Church in Dispersment receives a blessing from the Patriarchs of Constantinople and Serbia (Notes of the Serbian Patriarchate of Letters of Patriarch Varnava. Russian Orthodox Church Abroad File. Archive of the SOC, Belgrade).

The second plan was directed towards Metropolitan Feofil, also having six points:

- 1) the Russian Church abroad must be divided into autonomous metropolitanates, of which one must be in America;
- 2) these circles must have a common center for decisions on questions that concern the entire Russian Church abroad and questions that cannot be answered by the circles;
- 3) until the refounding of the free Russian Church in Russia, the common center will be under the patronage of the Serbian Patriarch, so that the center will function properly;
- 4) that center must be organized at a conference of representatives of the circles under the auspices of the Serbian Patriarch;
- 5) the suspension of Bishop Arsenii [Chagovets, who was in Canada,] from serving must be disregarded; and
- 6) there must be a hierarchy of one jurisdiction in America (Notes of the Serbian Patriarchate of Letters of Patriarch Varnava. Russian Orthodox Church Abroad File. Archive of the SOC, Belgrade).

In 1935, Patriarch Varnava invited Metropolitans Evlogii and Feofil from North America to visit him. Bishop Dimitrii of Hailar in Manchuria was also invited (Rodzianko 1975, 34). *The Truth about the Russian Church Abroad* states:

“The hierarchs mentioned answered the Patriarchal summons and arrived in Sremski Karlovtsy. At the meetings, the Patriarch was chairman. The first of these sessions was on October 18/31 [1935]. From the minutes one can see how Metropolitan Theophilus expressed the complete readiness on his part to meet half-way with the general desire to institute peace and unity on the basis set forth in the report, which he immediately read. After a thorough discussion, extending over several meetings, ‘The Temporary Situation of the Russian Orthodox Church Abroad’ appeared. This ‘Situation’ was signed by Patriarch Varnava, Metropolitan Antony, Metropolitan Evlogy, Metropolitan Theophilus, Metropolitan Anastasy, and Bishop Dimitry.

The main parts of this ‘Situation’ are:

The Russian Orthodox Church Abroad, composed of dioceses, spiritual missions and churches finding themselves outside the borders of Russia, is an inseparable part of the Russian Orthodox Church, temporarily existing on autonomous principles.

The highest organ of legislation, trial and administration for the Russian Orthodox Church Abroad is the Council of Bishops, meeting annually, and its executive organ – the Holy Synod of Bishops.

The exiled part of the Russian Church is composed of four provinces: Western Europe, Near East, North America and the Far East, in each of which metropolitan districts are formed . . . Patriarch Varnava offered to mediate in talks with the Oecumenical Patriarch about the release of Metropolitan Evlogy from the Church of Constantinople. Metropolitan Evlogy accepted this proposal with thanks and expressed his readiness to unite with all parts of the

Russian Church Abroad. The brotherly unity of the hierarchs . . . was witnessed and strengthened by the concelebration of two Divine Liturgies. Heading the service in the Serbian Cathedral was His Holiness, Patriarch Varnava, and serving in the Russian Trinity Church were Metropolitan Evlogy, Metropolitan Theophilus, Metropolitan Anastasy, and Bishop Dimitry (Metropolitan Antony did not serve because of illness).” (Rodzianko 1975, 34–35).

These actions of Patriarch Varnava caused Metropolitan Sergii to protest in a telegram which he sent to the Patriarch requesting that the Patriarch quit his project of a new church organization of the Russian émigrés (Metropolitan Sergii, [“Letter to Patriarch Varnava of Serbia.”] March 14, 1936, *Golos Litovskoi Pravoslavnoi eparkhii*, No. 7–8 (1936): 3–4). Patriarch Varnava refused to stop showing his protection to the ROCA and points out that Metropolitan Sergii was in restricted conditions and was not properly informed about the church conditions of the Russian émigrés. Patriarch Varnava made a point that Metropolitan Sergii’s lack of desire for reconciliation in regards to the Russian Church émigrés profited only the Patriarch of Constantinople, with his attempts towards universal power, which was supported by the nationalism of the Greek Church and was being fought against by Patriarch Varnava himself (Metropolitan Sergii, [“Letter to Metropolitan Elevferii of Vil’no.”] March 14, 1936, *Golos Litovskoi Pravoslavnoi eparkhii*, No. 7–8 (1936): 4–7). For the last time Metropolitan Sergii asked Patriarch Varnava to use his authority to make the Russian émigrés go into submission to him (Metropolitan Sergii). He wrote that if Patriarch Varnava continued to demonstrate his prayerful communion as well as all other methods of support to the Russian Church émigrés who were not in submission to Metropolitan Sergii, then that would lead to the ceasing of prayerful and Eucharistic communion of the ROC (MP) with the SOC, which he planned to officially release<sup>35</sup> (Metropolitan Sergii, [“Letter to Patriarch Varnava of Serbia.”] March 14, 1936, *Go-*

<sup>35</sup> There are no documents following up on this threat.

*los Litovskoi Pravoslavnoi eparkhii*, No. 7–8 (1936): 4). Regardless of what Metropolitan Sergii wrote to Metropolitan Eleverii, Patriarch Varnava did not allow representatives of the ROCA to participate in a church procession because of the demands of Metropolitan Sergii (Metropolitan Sergii, [“Letter to Patriarch Varnava of Serbia.”] March 14, 1936, *Golos Litovskoi Pravoslavnoi eparkhii*, No. 7–8 (1936): 4), and “in the official calendar of the Serbian Patriarchate, ‘Tsrkva’ (‘The Church’) for 1936 a photograph of Metropolitan Sergii was published with his full title, and the words, ‘He who sorrows with the Church in Russia’” (Rodzianko 1953, 196). This official title mentioned was never accepted by the ROCA.



Fig. 8. ROCA Bishop Council of 1935 that restored communion within the Russian emigre Church. Serbian Patriarch Varnava is in the center. Sitting from left to right: Met. Feofil (Pashkovskii), Met. Evlogii (Georgievskii), Patriarch Varnava, Met. Anastasii (Gribanovskii), Bishop Dimitrii (Voznesenskii). Sremski Karlovtsi, October 1935 (source: ROCOR Studies / <https://www.rocorstudies.org/>)

### Other General Relations During Patriarch Varnava's Time

During the leadership of Patriarch Varnava, the SOC acted as a major participant in the life of the ROCA. Patriarch Varnava himself would take opportunities to show his love to the Russian people. His closeness to the Russian people was extraordinary. Protopresbyter A. Zhivanovich, a Serbian priest, spoke of Patriarch Varnava as being a “Serb by blood and birth, but Russian by upbringing, spirit and piety” (Paganuzzi 2003, 143). He would also go to the Russian hospital to visit the Orthodox there before Christmas. Patriarch Varnava also believed strongly that Russia would rise again (Paganuzzi 2003, 142–143). Soon after Patriarch Varnava's enthronement on the Patriarchal Throne of the SOC, he went to Sremski Karlovtsi along with Bishop Mardarii of America and Canada, a representative of the Belgrade Spiritual Court and his personal secretary, and met with the manager of the Synodal Office (ROCA), E. I. Makharoblidze, on behalf of Metropolitan Antonii who was unable to attend the meeting (he was at another church event in the Serbian city of Panchevo). While there, he assured Makharoblidze that he would remain the same to the Russians as he always had been (“Pribytie Sviateishago Patriarkha Varnavy v Sremski Karlovtsi,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 9–10 (1930): 10). At the Council of Bishops of the SOC held in 1930, Patriarch Varnava passed an act which called for the commemoration in Serbian churches of the Russian Orthodox Church and the much-suffering Russian people (“Patrijarkh Srpski Varnava,” *Glasnik*, No. 11 (2004): 282). On May 24/ June 6, 1930, Patriarch Varnava sent a *gramota* to Metropolitan Antonii which related his trust in the brotherly love of the ROCA and sent God's blessing on Metropolitan Antonii and the Russian people (“Gramota,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 11–12 (1930): 1). On June 14, 1930, Patriarch Varnava sent a *gramota* to the Commission for the Construction of the Russian Orthodox Church in Brussels and accepted their request for him to serve as the honorary president of the commission as Patriarch Dimitrii had before him. The *gramota* also asked God for the resur-

rection of Great Orthodox Russia (“Gramota,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 13–14 (1930): 1). On June 9/22, 1930, Patriarch Varnava served Divine Liturgy in the Russian Church in Belgrade with Metropolitan Antonii and Bishop Mardarii of America and Canada (“Sluzhenie Sviateishago Patriarkha Serbskago Varnavy v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v Belgrade,” *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 13–14 (1930): 4). In 1931, an issue arose in Romania which involved the ROCA. The Romanian government was forbidding the Russian Orthodox there to conduct services in Church Slavonic and insisted that all services be conducted in Romanian. Since there were many Russians in Romania, Metropolitan Antonii and Archbishop Anastasii wrote to Patriarch Varnava on May 24/June 6, 1931, to help in the situation, the Romanian Church being persecuted (Metropolitan Antonii and Archbishop Anastasii. Letter to Patriarch Varnava. ROCA File. Archive of the SOC). The Romanians were basically trying to cleanse Romania of Russians. Bishop Dosifei of Nish wrote a report based on this letter, asking the Patriarch to work out the matter directly with Patriarch Miron of Romania with regard to the petition written by the head of the National Union of United Russian Landholdings in Romania (Report of Bishop Dosifei of Nish. ROCA File. Archive of the SOC). It is necessary to point out that during this time period, Serbian clerics had the right to serve with all the different parts of the Russian Church – the ROC (MP), the ROCA and with the “Evlogians”. Priest Vladimir Rodzianko<sup>36</sup> was officially a cleric of the SOC under Bishop Irinei of Bachka. He stated in a letter to Archpriest Georgii Grabbe<sup>37</sup> in 1979, that (During World War II) he was allowed to serve with Metropolitan Serafim (Liade) of Berlin and Germany (ROCA) and with Archimandrite Sergii (Musyn-Pushkin), who was from the “Evlogians,” while he was in Budapest, thus showing the Eucharistic unification between the Churches (Rodzianko, Vladimir, Archpriest. Letter to Archpriest Georgii Grabbe. January 21/February

---

<sup>36</sup> Later Bishop Vasilii (Rodzianko) in the OCA.

<sup>37</sup> Later Bishop Grigorii (Grabbe) of Manhattan in the ROCA.

3, 1979: 3. Stanford University Library). Patriarch Varnava would also try to spiritually encourage the Russian émigrés. For example, when Archbishop Nestor returned to Harbin from Europe, Patriarch Varnava sent a portion of the relics of St. Arsenii of Serbia to the Far East with him for the edification of the Russians there (“Serbskaia Sviatynia v Harbine,” *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 4 (1934): 67). Also, Patriarch Varnava would attend the openings of the Councils of Bishops of the ROCA. In an issue of *Tserkovnaia Zhizn’* from 1934, the following is recorded:

“The regular Council of Bishops of the Russian Orthodox Church Abroad was held with the permission of His Holiness Varnava, the Serbian Patriarch in Sremski Karlovtsi in the Patriarchal Palace.

Before the opening of the Council on August 19 o.s. [old style], all of the present hierarchs from abroad were received by the His Holiness Patriarch Varnava, whom they greeted and asked a blessing for the beginning of the Council proceedings.” (“Arkhiereiskii Sobor,” *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 9–10 (1934): 154).

When King Aleksandar I was assassinated in Marseilles on October 9, 1934, Patriarch Varnava sent a *gramota* to Metropolitan Antonii thanking him for his brotherly participation in the ceremonies for the newly martyred King Aleksandar I, comparing the suffering of the Serbians at this time to that of the Russians when Czar Nicholas II was martyred (“Gramota,” *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 11 (1934): 169). Patriarch Varnava also sent greetings for Nativity and Pascha, remembering Metropolitan Antonii as his brother and commemorating him in his prayers (“Rozhdestvenskiia Privetstviia,” *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 1 (1935): 1; “Gramoty,” *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 4–5 (1936): 52). Patriarch Varnava would also send Metropolitan Antonii his sympathies at the death of a fellow hierarch of the ROCA, for example, when Archbishop Damian of Tsaritsyn reposed (“Gramoty,” *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 4–5 (1936): 53).

In 1935, both Patriarch Varnava and Metropolitan Antonii celebrated major events. Patriarch Varnava celebrated his fifth anniversary as Patriarch of Serbia. This jubilee was conducted during Pascha. On May 2, 1935, Patriarch Varnava met with Metropolitan Antonii, Archbishops Germogen and Feofan, as well as Bishop Serafim of Vienna, Archimandrite Feodosii (Mel'nik) and Count Iurii P. Grabbe. They presented the Patriarch with a *Panagia* in honor of his anniversary. In return, Patriarch Varnava gave 10,000 dinars to Metropolitan Antonii for needy parishes in the ROCA. Ten days later, Patriarch Varnava was in Sremski Karlovtsi in the Russian Synodal Church for the vigil, and on the following day was present at the Divine Liturgy, after which he accepted greetings from those present. In his response, Patriarch Varnava thanked all for the greetings and showed his love and dedication to the ROCA, sharing with them his personal feelings of sorrow for the Russian Church, wishing peace and goodwill to those Russians abroad (“Iubilei Sviateishago Patriarkha Varnavy,” *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 5 (1935): 77–78). Soon after this, on May 6/19, the Patriarch served in the Russian Church in Belgrade along with Bishop Nikolai (Velimirovich)<sup>38</sup> of Okhrid and Bitola. Of the Russian bishops, Archbishop Feofan of Kursk and Bishop Ioann of Pecher served. The Patriarch spoke about his great love for the Russian Church in his sermon, and the joy he received by serving in a Russian Church. He also conveyed his feelings that Serbia cannot have good things happen to it without Russia (“Patriarkh Varnava v russkoi tserkvi,” *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 6 (1935): 90–91).

On September 29/October 11, 1935, Metropolitan Antonii celebrated his fiftieth anniversary as a hierarch. The jubilee services were conducted in Belgrade in the cathedral of the Holy Archangel Michael. Patriarch Varnava served with Metropolitan Antonii, other Russian clerics, as well as Metropolitan Elias of Lebanon. After the services, Patriarch Varnava greeted Metropolitan Antonii with words of great honor, describing Metropolitan An-

<sup>38</sup> Bishop Nikolai spent time in Russia in the beginning of the 1900's by the directive of Metropolitan Dimitrii of Serbia, and thus new the Russian people well (Sava 1996, 375).



tonii's great love for everyone, especially those Serbs who studied in Russia. As the Patriarch finished his greeting, he presented Metropolitan Antonii with the Order of the Yugoslavian Crown of the First Degree on behalf of the young King Petar II, as well as 8,000 dinars of his own money to Metropolitan Antonii ("Chestvovanie Blazhenneishago Mitropolita Antonia," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 9–10 (1935): 145–150). In 1936, five bishops of the ROCA were awarded orders by Patriarch Varnava on behalf of the Deputy of the King of Yugoslavia. Metropolitan Evlogii and Feofil were awarded the Order of St. Sava in the First Degree and Archbishops Germogen and Feofan along with Bishop Dimitrii were awarded the Order of St. Sava in the Second Degree ("Nagrazhdenie russkikh ierarkhov," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 3 (1936): 45). As Metropolitan Antonii became ill, Patriarch Varnava would constantly visit, checking on the status of his condition, putting aside his own schedule in order to be with his teacher as he prepared for the next life. When Metropolitan Antonii died on July 28/August 10, 1936, Patriarch Varnava was present (Melnik 1972, 23). The Patriarch said, "If only the Lord would grant me also to die so consciously, so peacefully and well" (Melnik 1972, 23). At Metropolitan Antonii's funeral in the Patriarchal Cathedral of the Archangel Michael in Belgrade, Patriarch Varnava served with many other bishops and clergy of the Serbian and Russian Churches, Metropolitan Anastasii, the successor to the First-Hierarchal throne of the ROCA, among them<sup>39</sup> (Khrapovitskii 1988, 129). In Patriarch Varnava's eulogy for Metropolitan Antonii, he related that Metro-

<sup>39</sup> *The Calendar* of the Serbian Orthodox Church from 1938 lists Metropolitan Anastasii's succession as First-Hierarch of the ROCA. In it is found Metropolitan Anastasii's biography. It is interesting, however, that the article is in a section of the *Calendar* entitled "News from Other Sister Churches and Country Visits" and is the first article in the section, preceding news about the Patriarch of Alexandria's visit to Belgrade. In the article, the author writes about Metropolitan Anastasii saying, "We wish that he lives to joy in the sight of his Fatherland, Great Orthodox Russia, which is dear to all Slavs, and especially to us Serbs" ("Visokopreosvecheni gospodin Anastasije, mitropolit Kishinjevski i Hotinski, poglavar Ruske Tsrkve u inostranstvu," *Tsrkva – 1938 Kalendar Srpske Pravoslavne Patrijarshije* (1938): 102–103 [Archive of Holy Trinity Seminary. Maevskii File]).

politan Antonii should be considered as an equal to one of the early fathers of the Church (“Rech’ Sviateishago Patriarkha Varnavy nad grobom Blazhenneishago Mitropolita Antonia,” *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 8–9 (1936): 121). He continued:

“Only in the future will they rightly appraise him and understand what a great meaning Metropolitan Antonii has, not only for the Orthodox Church, but for all of Christianity and for all humanity, as a person in whom a high expression of religious and moral beginnings was found in our time. . . . Bidding farewell to Metropolitan Antonii now, standing at his lifeless casket, we all must always protect his holy testament, that Orthodox Tsarist Russia should be restored to that which it was then. In that is all of our salvation. That is what our great deceased one felt, what I feel and what you all feel. . . . It is a lie that Soviet Russia thinks about other Slavs. No, it is preparing them for destruction, and we must free the great Russian people from the Jews and their tyranny.<sup>40</sup> We must safeguard the Russian Church, dispersed throughout the whole world in this frightful time, and until now for as long as I remain in my position, I will not allow for even one hair to fall from the Russian Orthodox Church Abroad.” (“Rech’ Sviateishago Patriarkha Varnavy nad grobom Blazhenneishago Mitropolita Antonia,” *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 8–9 (1936): 122).

---

<sup>40</sup> It is imperative here to mention that some supported the idea of starting an All-Slavic Orthodox Church led by Patriarch Varnava of Serbia. Archbishop Vitalii (Maksimenko) is even quoted with supporting this idea (“Drug russkago naroda,” *Pravoslavnaia Rus’*, No. 7 (1935): 3). In an article by Abbot Serafim (Ivanov), the following is stated about an All-Orthodox Church: The unification of an All-Slavic Orthodox Church under the highest leadership of Patriarch Varnava – what a strong power which would give the strength to Slavdom and would be the deciding factor in the task of the resurrection of Russia (Ivanov 1935, 3). Patriarch Varnava was idealized for this because he was one of the only free Orthodox Patriarchs at that time and because he was a great “patriot, slavophile and grecophile, he being before all else an admirer and worshipper of the Ecumenical Orthodox Church and its Holy Canons” (“Novyi Serbskii Patriarkh i Tserkov’ ot nego chaiania,” *Pravoslavnaia Rus’*, No. 10 (1930): 1). It is said by some that Metropolitan Evlogii joined with Constantinople and Moscow at different times in order to prevent the forming of an All-Slavic Orthodox Church (Zamoiski 1998, 60).



Fig. 9. Procession at the funeral of Metropolitan Antonii, Belgrade 1936  
(source: ROCOR Studies / <https://www.rocorstudies.org/>)

In the same year, after the death of Metropolitan Antonii, Patriarch Varnava was present at the Council of Bishops. At lunch on September 15/28, 1936, Patriarch Varnava gave a speech which included the following:

“... It is sad, of course, that our Blessed Metropolitan Antonii, our great and wise leader, has left us. He was not only for you, but also for our Serbian Church, a wise counselor in the days of its founding. But a worthy successor succeeded him in the person of the Very Most Reverend Metropolitan Anastasii. I always was of the conviction that Bolshevism and Communism were misfortunes not only for Russia and the Russian Church but for all the Christian world. I, in every possible way, attempted to assist in the organization of the Russian Church and supported it. It is true, even I earlier tried to defend my teacher and friend Metropolitan Sergii, but finally now, I have been assured that he is in captivity by the Bolsheviks and that his com-

mands bring great injury to the Russian Church. It was difficult for me earlier to speak in defense of Russia in regards to the Communists and international Jews and to prove that until national Russia is restored, there cannot be peace and order in Europe. I was completely on my own. The Catholics showed themselves to have so little foresight, that instead of substantial help to the suffering Russian Church, they tried to use its misfortune. ... We are orientating ourselves towards the national, and more importantly, Tsarist Russia.

I greet you, as friends of mine, as friends of the Serbian Orthodox Church, the Serbian People. I ask for you to believe in my firm determination: as long as I am alive and stand on this post, I will implement this according to the extent of my powers.” (“Arkhieireiskii Sobor,” *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 10–11 (1936): 162–163).

On the next day, the Patriarch had dinner with many of the participants in the Council (“Arkhieireiskii Sobor,” *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 10–11 (1936): 163). On October 25/November 7, 1936, Patriarch Varnava released an epistle in which he addressed the Russian People in regards to the monument that was erected in Bitola for the martyred Consul of the Russian Emperor, Aleksandr Arkadievich Rostovskii, who was martyred on July 26, 1903. Patriarch Varnava regarded him as a great Slav and because of that, he felt it necessary for the Russians to be addressed. At the end of his epistle, the Patriarch encouraged the Russian people to do well in the trials God sent them, so that they would stay firm in their Orthodox Faith, and explained to them that he himself hoped and prayed for the freeing of Russia (“Patriarshee Poslanie,” *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 12 (1936): 181–184). This was a general trend of the Patriarch and is seen in all of his addresses to the Russian people.



**Fig. 10. When the Bolsheviks destroyed the Iveron Chapel in Moscow, it was built at the cemetery in Belgrade. The chapel became a sepulcher for Metropolitan Antonii. On the photo: Patriarch Varnava at its consecration in 1931 (source: ROCOR Studies / <https://www.rocorstudies.org/>)**

## **Part V: The End of the 1930's until 1941**

### **Patriarch Gavriil and His Interaction with the ROCA**

From the time of Patriarch Varnava's repose on the evening of July 23, 1937, there was quite a while until a new Patriarch was placed on the throne.<sup>41</sup> This was due to the heated situation be-

---

<sup>41</sup> Patriarch Varnava was immediately thought by doctors to have been poisoned; however, his actual cause of death is not fully known (Sava 1996, 109). The two brothers of Patriarch Varnava, Aleksandar and Urosh Rosich both also suddenly died shortly after the repose of the Patriarch. Some unfair play may be a part of the occurrences. It is necessary to point out that the concordat between the SOC and the Roman Catholic Church passed on the day of Patriarch Varnava's death. Patriarch Varnava was ardently set against the concordat. It was on this day that there was held a procession in Belgrade with prayer service for the speedy recovery of Patriarch Varnava. The police did not approve of this procession in response to their disapproval of the SOC's approach to the concordat with the Roman Catholic Church. A riot broke out and many were injured (Pavlovich 1989, 230).

tween the Serbian Patriarchate and the Yugoslav Parliament. According to the laws for the election of a new Patriarch, the government needed to be involved in the election process. However, at this time, there was tension in regards to a concordat that was being formed by the Yugoslav Parliament and the Roman Catholic Church which would have given the Roman Catholic Church a status of almost equality with the SOC in Yugoslavia. This was completely unacceptable to the SOC. In fact, all of the Orthodox members of Parliament who voted in favor of this concordat were excommunicated for their actions. Eventually, the government yielded to the SOC and the concordat was vetoed. Some of the government officials who supported the concordat were relieved of their duties (Pavlovich 1989, 232). *The History of the Serbian Orthodox Church* by Paul Pavlovich states:

“The Church had gone even further, demanding a form of compensation to all those who had suffered materially through the crisis, and thus all who had lost their jobs and had been transferred to different positions because of their anti-Concordat stands, were to be redressed in the appropriate manner; the government, for its part, had demanded that the Church annuls its excommunication of the government officials and supporters. As eventually, both sides had agreed to the demands of the other, the path to normal cooperation was closer at hand.” (Pavlovich 1989, 232–233).

On February 21, 1938, Metropolitan Gavriil (Dozhich) of Montenegro and the Littorals was chosen as the next Patriarch of Serbia (Sava 1996, 109). At the election, Metropolitan Anastasii, the First-Hierarch of the Russian Orthodox Church Abroad, was present along with Archbishops Germogen and Nestor, as well as some Russian clergy. Metropolitan Anastasii was the first hierarch to congratulate the newly elected Patriarch. On the following day at the official enthronement of Patriarch Gavriil, Metropolitan Anastasii served to the right of the Patriarch, as the eldest Metropolitan, and Archbishops

Germogen and Nestor also served. After the enthronement, there was held a banquet for the newly enthroned Patriarch of Serbia. Metropolitan Anastasii was given the highest honor, sitting directly across from Patriarch Gavriil (“Sbory i intronizatsiia Serbskago Patriarkha,” *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 3 (1938): 45–47). After toasts were raised by Patriarch Gavriil for the King and the Royal House and by Metropolitan Petr of Dabro-Bosnia for Patriarch Gavriil, Metropolitan Anastasii raised a toast for the new Patriarch:

“With a feeling of deep joy, our Russian Church Abroad also participates in this jubilee and in the joy of the Serbian Orthodox Church, at the same time remembering with thankfulness that love which was shown to her by the Blessed-reposed King Aleksandr and Your successor, the Blessed-reposed Serbian Patriarch Varnava. The Russian Church and the Russian people who use Your hospitality, greet Your stepping onto the throne of Your glorious successors, laid down by Your first Pastor, St. Savva. I am sure that at this moment that joy is shared with us by all the Eastern Patriarchs, who know of Your great accomplishments before the Orthodox Church. I pray to God, that in Your person the Serbian Church will again receive a great and worthy leader, as Your successor was.” (“Sbory i intronizatsiia Serbskago Patriarkha,” *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 3 (1938): 47–48).

In response to this, the newly elected Patriarch said:

“Very Most-Reverend brother, may I assure you, and I think that with this I express the feelings of all those present, that our Fatherland and its sons feel that you are not different, but that you are brothers and that they will always accept you and in a brotherly manner help you. May our prayers, Very Most-Reverend brother, be brought to the Lord God for the speedy resurrection of the Russian land, people and Church. May the Russian Church and Russian People be healthy.” (“Sbory i intronizatsiia Serbskago Patriarkha,” *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 3 (1938): 48).

On February 25, 1938, four days after Patriarch Gavriil's election, Metropolitan Anastasii was officially informed by a telegram from Patriarch Gavriil of his "canonical election to the Throne of the Serbian Patriarchs" ("Telegramma Patriarkha Serbskago," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 3 (1938): 1). Metropolitan Anastasii quickly responded to the Patriarch's telegram, acknowledging the Patriarch's canonical election and wishing the Patriarch blessed service to the SOC ("Pis'mo," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 3 (1938): 1). On April 9, 1935, Patriarch Gavriil sent Metropolitan Anastasii a *gramota* in which he writes the following:

"His Holiness and Beatitude in Christ God Our Regularity's most-beloved brother and co-server, the Lord Anastasii, kissing Your Eminence with a brotherly kiss, we heartily greet You. ... According to the old tradition of Sister-Churches and the agreement of our Holy Synod of Bishops, we inform Your Eminence and all the brother Hierarchs with love, as we have already done by telegram, having already received an answer, that We have stepped onto the God-protected Throne of the Serbian Patriarchs with according solemnity by the mercy of God on March 9/22 of this year, 1938, taking all the canonical rights and duties of the Head-Server of the Serbian Orthodox Church.

Confessing the true, Holy Orthodox Faith and protecting in inviolability and wholeness the dogmatic teaching and canonical order which is accepted by us, we inform Your Eminence of this and assure You, that the service will go by with the closest relations and cooperation with the other Sister-Churches, in hope that the grace of the Holy Spirit in these difficult days for Orthodoxy will give us strength and strengthen Our ties and the cooperation with all the Sister-Churches to the glory of the most-holy name of God and unto the salvation of the souls of those entrusted to us in our flock.

Asking of brotherly help and prayers from Your Eminence and Your God-entrusted flock for the blessed success of Our works in



the vineyard of the Lord, We pray for the health and long years of Your Eminence, Who has the honor to stand as the Head-Server, and for the great success of the Holy Church, embracing You in the Lord, we remain Your Eminence's devoted brother and co-server in Christ God." ("Gramota," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 4 (1938): 52).

## **The Participation of the SOC**

### **in the Second All-Diaspora Council of the ROCA**

The Second All-Diaspora Council of the ROCA began on August 1/14, 1938 in the city of Sremski Karlovtsi with the blessing of Patriarch Gavriil of Serbia. On the first day of proceedings, Patriarch Gavriil was unable to attend due to illness, but Bishop Serafim of Rashko-Prizren was present in place of the Patriarch. Metropolitan Anastasii asked that Bishop Serafim convey to the Patriarch best wishes for the health of and asked that God would send His grace to help him, the "Rudder of the Serbian Church" (*Deianiia Vtorogo Vsezarubezhnago Sobora Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi za-granitsei* 1939, 25–26). On August 4/17, Patriarch Gavriil replied to the greetings of Metropolitan Anastasii. Bishop Ioann of Shanghai read the greeting of the Patriarch, which read, "With warm prayers to the All-Powerful God for the success and fruitful work of Your Council, for the good and glory of Russia and the Russian People, Holy Orthodoxy and all of Slavdom, we thank You [Metropolitan Anastasii] and all the members of the Council for the greetings and well wishes with all our heart and brotherly love. We send Our Patriarchal blessing". On this day there was also read to the council a telegram from Bishop Veniamin<sup>42</sup> of Branichevo. The council ended on August 11/24, 1938. The day after the council, all the hierarchs traveled to Oplenats to the graves of all the Serbian Monarchs of the Karadjordjevich Dynasty. When they returned, the bishops were invited to dinner with Patriarch Gavriil

---

<sup>42</sup> Bishop Veniamin graduated from the Seminary in Kishinev (Sava 1996, 67).

(*Deianiia Vtorogo Vsezarubezhnago Sobora Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi zagranitse* 1939, 22). At the dinner, the Patriarch related his feelings for the Russians to all the hierarchs, saying:

“With joy I greet you, Most Reverend brothers, pious Russian pastors and all the members of the Russian Church Council who have come from different countries of the world for your Church Council in the city of Sremski Karlovtsi. The Serbian Orthodox Church never thought of you Russians as different from itself, but always acted towards you as to its own brothers; it is only unfortunate that the contemporary conditions do not allow us to show you a more wider form of hospitality. The will of Providence gives tests to peoples, and look, now your pious Russian people is experiencing difficult tests, but we cannot forget that blessed time when great Russia lived in glory and welfare, was focused on Orthodoxy, and Russian Emperors showed themselves to be protectors and defenders of Holy Orthodoxy throughout the world. We are sure that from your trials by fire, Russia will come out cleansed and renewed and once again will fulfill its calling in the world as a protector and defender of Holy Orthodoxy. With these thoughts, we kiss you, Most Reverend brothers, and we give our Patriarchal blessing to all of your contributors – the members of the Russian Church Council.” (“Rechi Sviateishago Patriarkha Serbskago Gavriila,” *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 10 (1938): 161–162).

At a lunch at the Serbian Patriarchate only a few days after the council, Patriarch Gavriil addressed the attendees with the following speech:

“In the difficult and bitter dale in which Russia is experiencing right now, the Russian Church and the Russian People, to whom, according to the words of the Psalmist David, the Lord gave “great and ferocious misfortunes,” they are now dispersed throughout the whole world suffering and carrying the cross of Christ in torments and misfortunes. However, you, according to your arch-pastoral and patriotic duty, try to preserve your flock dispersed

throughout the whole world and help your enslaved Mother-Homeland – Russia. In the time of your difficult, yet God-pleasing and patriotic mission, you with the clergy and people in the emigration have gathered in Yugoslavia for the great Council of the Russian emigration which in these days with God's blessing occurred in complete brotherly unity with bountiful results.

The entire Christian world knows that you lead the difficult, yet royal and upright fight against “the head, the power and the ruler of the darkness of this age,” which in the person of anti-christ rules the great Russian Fatherland. All impartial people of cultured humanity see and recognize that the martyric Russian people now “bear on their body the death of the crucified Lord Jesus Christ” and is worried about the dreadful Golgotha in its own awful dale. The Serbian Orthodox Church in brotherly love with its pious flock, shows its sincere sympathy to you, your souls and hearts, to your woe, your suffering, and prays to God for the deliverance and freedom of the age-old great Slavic Russia. Your Eminence wisely said a few days ago, that the resurrection of Russia will occur in the triumph of the Orthodox Christian Church. We all believe in that. The words of St. Apostle Paul say that suffering with Christ brings forth glory and salvation in Christ. We believe that with its current dreadful Golgotha, new Russia glows forth in her great and royal calling for the welfare of Orthodoxy and Slavism, and to the good of all humanity and to the glory and victory of the Kingdom of God on earth.

With such faith and such feelings, We, in the name of the Holy Serbian Orthodox Church and the brotherly nation, greet you with this frugal brotherly meal and lift up warm prayer to the All-Mighty Creator God, so that He in His immense mercy would quickly change the martyric crown of Russia to the crown of her freedom and her glory and greatness, so that the power of the indestructible righteousness of God would overthrow the foothold of the antichrist-like godlessness and lawlessness and would resurrect Orthodox and nationalistic Russia.

Wearing the garment of Christ's stronghold of faith with prayer in our mouths and patience in our hearts, we lift up to the Lord the Resurrectional Hymn: 'Let God arise and let His enemies be scattered.'" ("Rechi Sviateishago Patriarkha Serbskago Gavriila," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 10 (1938): 162–163).

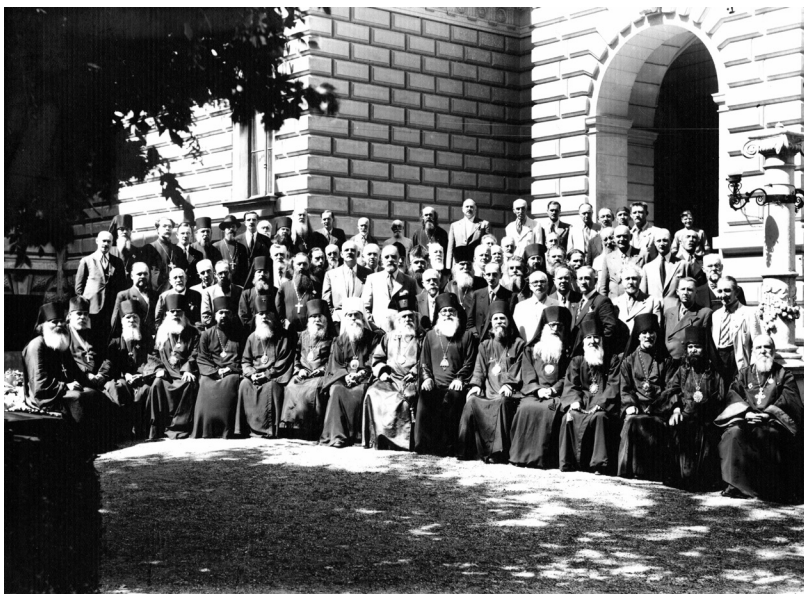


Fig. 11. The Second Pan Diaspora Council of the ROCA, Sremski Karlovtsi, 1938  
(source: ROCOR Studies / <https://www.rocorstudies.org/>)

### Other General Relations During Patriarch Gavriil's Time until 1941

The SOC constantly remained in close contact with the ROCA even during Patriarch Gavriil's time. For example, when Metropolitan Anastasii went to Berlin in 1938 to consecrate the cathedral there, Patriarch Gavriil sent his representatives, Archimandrite Vladimir (Raich) and the dean of the Church of St. Sava in Vienna, Archpriest Milevoi Oranitskii ("Novyi Berlin-skii Kafedral'nyi Sobor," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 5–6 (1938): 94).

Also, Patriarch Gavriil would also always remember Metropolitan Anastasii along with his flock during the Paschal and Nativity times of year, ending each letter as Metropolitan Anastasii's "brother and co-server in Christ" ("Paskhal'nyia Privetstviia," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 4 (1939): 49; "Rozhdestvenskiia Privetstviia," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 1 (1940): 1; "Paskhal'nyia Privetstviia," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 5 (1940): 65; "Rozhdestvenskiia Privetstviia," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 1 (1941): 1). In his New Year Epistle in 1940, Patriarch Gavriil asked the Serbian People to pray "to the All-Merciful God with warm prayers for the great Slavic land of Russia and for the brotherly Russian people so that He would grant the resurrection of freedom and return peace and goodwill to it." He continues: "We warmly and sincerely pray for all of its [Russia's] people who are tormented and suffer on the account of the fierceness and mercilessness of the present time" ("V inykh pomestnykh Tserkvakh," *Pravoslavnaia Rus'*, No. 3 (1940): 6). The Patriarch also helped the Russian émigrés financially. In 1939 on Pascha, Patriarch Gavriil gave Metropolitan Anastasii 5,000 dinars for the help of the needy Russian émigrés in Belgrade ("Dar Sviateishago Patriarkha Serbskago," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 4 (1939): 60). He would also send his greetings on major events in the life of the ROCA. For example, he sent a *gramota* to Metropolitan Anastasii for Protopresbyter Sergii Orlov's anniversary of 50 years of service to the Church, even sending 3,000 dinars to Fr. Sergii for the feast which was to be prepared for his jubilee ("Gramota," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 2 (1941): 17).

The ROCA hierarchy also participated in major events of the SOC. On May 10, 1939, Patriarch Gavriil blessed the foundation for the new cathedral of St. Sava in Belgrade. At the blessing, Metropolitan Anastasii and Archbishops Germogen and Feofan participated in the celebrations as representatives of the "Holy Russian Church" ("Torzhestvo Serbskoi Tserkvi," *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 5 (1939): 75). At the meal following the services, Archbishop Germogen spoke on behalf of the ROCA, Patriarch Gavriil having already greeted and thanked the ROCA hierarchy for their participation in the festivities ("Torzhestvo Serbskoi Tserk-

vi,” *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 5 (1939): 76). On the feast of Christ's Nativity in 1940, Metropolitan Anastasii visited Patriarch Gavriil, greeting him with the feast, and on the following day, Patriarch Gavriil along with Bishops Damaskin and Dionisii visited Metropolitan Anastasii (“Poseshchenie Sviateishim Gavriilom Patriarkhom Serbskim, Vysokopreosviashchenneishago Mitropolita Anastasiia,” *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 1 (1940): 14).

At the beginning of 1941, there was an incident that occurred between the SOC and the ROCA. The Serbian Bishop Gorazd of the Czech-Moravian Diocese allegedly asked Archbishop Serafim (Liade) of Berlin and Germany (ROCA) to accept under his jurisdiction the Czech-Moravian Diocese (Shkarovskii 2002, 251). However, in a letter from January 23/February 5, 1941, written by Bishop Nektarije of Zvornik and Tuzla on behalf of Patriarch Gavriil, it is evident that the SOC believed that Archbishop Serafim was working with the Nazis<sup>43</sup> and putting pressure on Bishop Gorazd to turn over his diocese to Archbishop Serafim, thus leaving the jurisdiction of the SOC (GARF. Nektarije, Bishop of Zvornich-Tuzla. [Letter to Metropolitan Anastasii.] January 23/February 5, 1941. SOC File). Although the letter of Metropolitan Anastasii to Archbishop Serafim was not retrieved, Archbishop Serafim's response is clear evidence that Metropolitan Anastasii wrote to him about the matter. In his letter, Archbishop Serafim denied the accusation of the SOC and claimed that someone was spreading lies to the hierarchy of the SOC in order to create bad relations between the SOC and the ROCA (GARF. Seraphim, Archbishop of Berlin and Germany. [Letter to Metropolitan Anastasii.] February 14/27, 1941. SOC File). Interestingly enough, on October 7, 1941, Archbishop Serafim came to Prague and left Bishop Gorazd with an act stating that Archbishop Serafim was taking the Czech and Slovakian Dioceses under his protection until the end of the war (Sava 1996, 137). Unfortunately, the exact occurrences of the in-

---

<sup>43</sup> This was most likely believed because Archbishop Serafim was the only Orthodox bishop in Germany that was accepted by the Nazis, he being a German himself.

cidents are unknown and seem to have been left alone by both the SOC and ROCA due to the difficult situation that existed in Czechoslovakia because of the Nazi occupation.

## **Part VI: Conclusion**

This research has made clear a general understanding of the relationship of the Serbian Orthodox Church to the Russian Orthodox Church Abroad between 1920 and 1941. Overall, the relationship was outstanding. The Serbian Church, through the persons of its leaders, constantly showed its support to the Russian Church Abroad.

Patriarch Dimitrii went out of his way many times in order to defend and protect the Russian Church. He put himself on the line in order to protect and preserve the Russian Church. Even though his own situation in Yugoslavia was unstable, he took in and defended the Russian émigrés. He welcomed the great hierarch of the Church, Metropolitan Antonii. Perhaps he did so not simply for the good of Metropolitan Antonii and the Russian émigrés, but also for the good of the Serbian Church.

The actions of Patriarch Varnava can be seen as an example of some of the greatest Christian love. He endlessly defended the Russian Church and attempted to keep peace within it. It is obvious that his greatest concern was for the Russian Church to have no divisions. In everything he did, he tried to unite the divided parts and keep a Eucharistic union between all who were under the protection of the Russian Saints and Church. Nevertheless, one has to consider that nationalism has the ability to turn against people who do not belong to the same particular tribe. In the case of Patriarch Varnava, it is also noteworthy that besides having a high ideal of the Russian people, he shared a conspiracy theory with them, as can be seen from his speeches, and thus most sympathized with the right-sided contemporary political movements in Europe.

Regardless of political issues, Patriarch Varnava knew that the only path to salvation was that of a spiritual communion with God, as is upheld by the fathers of the Church, old and

new. Perhaps the great Russian Theologian Saint Theophan the Recluse says it best in his book *The Path to Salvation*: “The essence of Christian life consists in communion with God, in Christ Jesus our Lord—in a communion with God which in the beginning is usually hidden not only from others, but also from oneself” (St. Theophan 1998, 27). I believe that Patriarch Varnava lived by these words and deeply believed in them, that for this reason, he forced himself to be the guiding light of the Russian Churches so that they would be in communion with God, and thus be in communion with each other. According to the actions that he took for unification of the churches, it may be said that he followed this logic: “If we believe that we are in communion with God through the Holy Mysteries and believe that all the Russian Churches are in communion with God through the Holy Mysteries, who are we to say that we are good enough for Christ but not good enough for each other.” It is certain that his personal ties to Metropolitans Antonii and Sergii were great and that he had a strong love and respect for both. It is evident in all of his letters to both of the hierarchs, as well as in their replies to him. This may also be why he struggled so diligently in order to mediate between the Russian Churches. And that which was decided by Patriarch Varnava, Metropolitans Antonii, Evlogii, Feofil and Anastasii and Bishop Dimitrii in 1935 must be stressed: “The Russian Orthodox Church Abroad, composed of dioceses, spiritual missions and churches finding themselves outside the borders of Russia, is an inseparable part of the Russian Orthodox Church, temporarily existing on autonomous principles” (Rodzianko 1975, 34). It seems as if this is forgotten by many people. Regardless of opinions, this is the ecclesiology of the Russian Orthodox Church Abroad.

Patriarch Gavriil also made sure to comfort the Russian hierarchy, knowing that the émigrés were in need, even though by the time he was made Patriarch, the Russians had already been in Yugoslavia for about 18 years, and had already become a normal part of Serbian life. Thus, he did not call them guests, but rather brothers, constantly making sure of their comfort.



But, based on the research that has been done, what can we say really kept the churches together for such a long time? The answer is simply love. The love of Christ that abided formed the Serbian Patriarchs and the First-Hierarchs of the Russian Church Abroad into the persons they were. They completely lived by Christ's teachings and example – evangelically. If they had not lived by Christ, the relationship would have been so brutal, that neither side would have been able to bear one another's burdens. Another attribute to the Christian love was the love of Slavdom – the idea and belief that all the Slavic nations needed to be united spiritually in Christ in order to overcome the darkness of this world, the darkness of Marxism, atheism, and communism. St. Nikolai of Zhicha (Velimirovich) writes that Marxism did away with free-will and Darwinism killed the image of God in man; Communism united the two concepts together. This deep understanding of what defines the atheistic Bolshevik rule is what the Russian Church Abroad fled. Patriarchs Dimitrii, Varnava, and Gavriil understood this concept, and along with Metropolitans Antonii and Anastasii and the hierarchy of the Russian Church Abroad, undertook a great task: to keep Orthodoxy free of the filth of this world and from the spirit of anti-christ which led Russia to its fall.

Summing up, the Serbian and Russian Churches had a common interest throughout their coexistence. This interest was Orthodoxy. This unifying concept provided a path for harmony between the two churches so that the glory of God would shine forth from them and that the main goal of the Church of Christ would be fulfilled – to save souls. Having united, the Churches were able to accomplish this goal and be as one unit, serving God and His Holy Church. Regardless of the misunderstandings that exist in contemporary Orthodoxy, one must realize that the goal is the same today as it was then and it must remain this until the end of time.

\* \* \*

## Works Cited

### Unpublished Sources:

### Archives

#### Archive of the Serbian Orthodox Church, Belgrade, Serbia

Khrapovitskii, Metropolitan Antonii, and Archbishop Anastasii Gribanovskii. Letter to Patriarch Varnava. May 24/June 6, 1931. ROCA File.

Khrapovitskii, Metropolitan Antonii. Letter to Patriarch Varnava. April 29/May 12, 1933. ROCA File.

Khrapovitskii, Metropolitan Antonii. Letter to Patriarch Varnava. April 24/May 7, 1934. No. 3759. ROCA File.

Ministry of Foreign Affairs of the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes. Letter to the Patriarchate of the Serbian Orthodox Church (No. 3902). April 22/May 5, 1922. ROCA File.

Minutes from the 4<sup>th</sup> regular assembly of the Holy Hierarchal Synod of the Serbian Orthodox Church, held on August 18/31, 1921, in Sremski Karlovci. ROCA File.

Notes of the Serbian Patriarchate of Letters of Patriarch Varnava. ROCA File.

Patriarchate of the Serbian Orthodox Church. Letter to the Ministry of Foreign Affairs of the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes (No. 31). April 22/May 5, 1922. ROCA File.

Report of Bishop Dosifei of Nish. ROCA File.

Stragorodskii, Metropolitan Sergii. Letter to Patriarch Varnava. January 25/February 7, 1934. No. 119. ROCA File.

The Higher Russian Church Authority. Letter No. 484 [to Patriarch Dimitrii]. July 17/30, 1921. ROCA File.

#### Archive of the Synod of Bishops, New York, New York

Protocol No. 19 of the HCA, March 9/22, 1921.

Protocol No. 22. No date found.

Protocol No. 23, April 29/May 12, 1921.

Troitskii, S. V. Letter to the Chairman of the Hierarchical Synod of the ROCA. July 20/August 2, 1939.

**The State Archives of the Russian Federation (GARF), Moscow, Russia**

Nektarije, Bishop of Zvornich-Tuzla. [Letter to Metropolitan Anastasii.] January 23/February 5, 1941. SOC File.

Seraphim, Archbishop of Berlin and Germany. [Letter to Metropolitan Anastasii.] February 14/27, 1941. SOC File.

**Stanford University Library. Department of Special Collections**

Rodzianko, Vladimir, Archpriest. Letter to Archpriest Georgii Grabbe. January 21/February 3, 1979. Stanford University Library. Department of Special Collections. Mo964. Bishop Grigorii Papers. Box 6. Folder 2.

**Manuscripts**

Gomarteli, Monk Benjamin. [2003]. *Time Line of the Orthodox Church in the XX Century*. Digital Format. [Available at the ROCOR Studies website: <https://www.rocorstudies.org/2019/10/25/timeline-of-the-orthodox-church-in-the-xxth-century-part-i-1917-1927/>]

Psarev, Andrei V. 2002. *The Canonical Status of the Russian Orthodox Church Abroad*. Unpublished research paper. St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary.

Seide, Gernot (Fr. George). [1983]. *The History of the Russian Orthodox Church Abroad*. Translated from the German by Jacqueline Xenia Endres-Nenchin with the assistance of Reader Isaac Lambertsen; Edited by Hierodeacon Samuel Nedelsky and Reader Isaac Lambertsen. Digital Format. [Available at the ROCOR Studies website: <https://www.rocorstudies.org/2012/02/15/gernot-seide-history-of-the-russian-orthodox-church-outside-russia-from-its-beginning-to-the-present-1983/>]

**Published Sources:**

**Books**

*Deianiia Russkago Vsezagranichnago Tserkovnago Sobora*. 1922. Sremski Karlovtsi: Srpska Manastirska Shtamparija.

*Deianiia Vtorogo Russkago Vsezagranichnago Tserkovnago Sobora*. 1939. Belgrad: Tipografija "Merkur."

- Evlogii, Metropolitan. 1947. *Put' moei zhizni: vospominaniia Mitropolita Evlogiia izlozhennyya po ego razskazam T. Manukhinoi*. Paris: YMCA.
- Grabbe, Protopresviter Georgii. 1964. *Tserkov' i Eia Uchenie v Zhizni*. Vol. 1. Monreal': Izdatel'stvo Bratstva Prep. Iova Pochaevskago.
- Gubonin, M. E., Compiler. 1994. *Akty Sviateishago Tikhona, Patriarkha Moskovskogo i Vseia Rossii, Pozdneishie Dokumenty i Perepiska o Kanonicheskom Preemstve Vyshnei Tserkovnoi Vlasti 1917–1943*. Moscow: St. Tikhon's Theological Institute.
- Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v XX veke (1917–1933): Materialy Konferentsii*. 2002. Munich: St. Job of Pochaev Brotherhood.
- Kern, Archimandrite Kiprian. 2002. *Vospominaniia o mitropolite Antonii (Khrapovitskom) i episkope Gavriile (Chepure)*. Moskva: Pravoslavnyi Svjato-Tikhonovskii Bogoslovskii Institut.
- Khrapovitskii, Metropolitan Antonii. 1988. *Pis'ma Blazhenneishago Mitropolita Antoniiia (Khrapovitskago)*. Jordanville, NY: The Printshop of St. Job of Pochaev.
- Kosik, V. I. 2000. *Russkaya Tserkov' v Iugoslavii*. Moskva: Pravoslavnnii Svjato Tikhonovskii Bogoslovskii Institut.
- Kuskov, V. V., Editor. 1994. *Literatura i kul'tura Drevnei Rusi*. Moskva: "Vysshaia shkola".
- Maevskii, Vladislav Al'bimovich. No Date. *Serbskii Patriarkh Varnava i ego vremena*. Novi Sad, Yugoslavia: Russkaia Tipografia S. Filimonova.
- Maksimenko, Archbishop Vitalii. 1955. *Motivy Moei Zhizni*. Jordanville, NY: Holy Trinity Monastery.
- Pavlovich, Paul. 1989. *The History of the Serbian Orthodox Church*. Don Mills, Ontario, Canada: Serbian Heritage Books.
- Pol'skii, Protoierei M. 1948. *Kanonicheskoe Polozhenie Vysshei Tserkovnoi Vlasti v SSSR i Zagranitsei*. Jordanville, NY: Holy Trinity Monastery.
- Popovich, Protosindjel Dr. Justin. 1980. *Dogmatika Pravoslavne Tsrkve*. Beograd: Manastir Chelije kod Valjeva.
- Puzovich, Predrag, Profesor Dr. 2000. *Srpska Pravoslavna Tsrkva*. Beograd: Bogoslovski Fakultet SPTS.
- Rklitskii, Bishop Nikon. 1959. *Zhizneopisaniye Blazhenneishago Antoniiia, Mitropolita Kievskago i Galitskago*. Vol. V & X. Izdanie Severo-Amerikanskoy i Kanadskoy Eparhii.
- Rodzianko, M. 1975. *The Truth about the Russian Church Abroad (The Russian*

- Orthodox Church Outside of Russia*). Translated from the Russian by Michael P. Hilko. Jordanville, NY: Holy Trinity Monastery.
- Sava, Episkop Shumadijski. 1996. *Srpski Jerarsi*. Novi Sad: D. P. Buduchnost.
- Seide, George. 1990. *Monasteries and Convents of the Russian Orthodox Church Abroad*. Munich: Monastery of St. Job of Pochaev.
- Shkarovskii, M. V. 2002. *Natsistkaia Germaniia i Pravoslavnaia Tserkov'*. Moskva: Izdatel'stvo Krutitskogo Patriarshego Podvor'ia.
- Spasovich, Protodeacon Stanimir. No Date. *History of the Serbian Orthodox Church and Serbian Nation*. Libertyville, IL: St. Sava Serbian Orthodox School of Theology.
- St. Theophan the Recluse. 1998. *The Path to Salvation*. Platina, California: St. Herman of Alaska Brotherhood.
- Troitskii, S. V. 1940. *Pravovoe Polozhenie Russkoi Tserkvi v Iugoslavii*. Belgrad. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii v 1931–1935*. 2001. Moskva: Izdatel'skii Otdel Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi.
- Znamenitel'nyi Iubilei*. 1936. Belgrad: Tipografii "Merkur."

## Articles

- "Arkhieireiskii Sobor." 1934. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 9–10 (1934).
- "Arkhieireiskii Sobor." 1936. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 10–11 (1936).
- "Belgradskoe sobranie v pamiati zhertv bolshevitskago rezhima." 1930. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 8 (1930).
- "Chestvovanie Blazhenneishago Mitropolita Antoniiia." 1935. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 9–10 (1935).
- "Dar Sviateishago Patriarkha Serbskago." 1939. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 4 (1939).
- "December 23, 1924/January 5, 1925. No. 4271." (1926). *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 1–2 (1926): 1.
- "Den' Slavy Patriarkha Serbskago." 1924. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 21–22 (1924).
- "Episkop Antonii Aleutskii." 1934. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 4 (1934).
- "Gramota." 1922. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 5 (1922).
- "Gramota." 1922. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 8–9 (1922).
- "Gramota." 1925. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 19–20 (1925).
- "Gramota." 1926. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 1–2 (1926).
- "Gramota." 1930. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 11–12 (1930).
- "Gramota." 1930. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 13–14 (1930).

- “Gramota.” 1934. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 11 (1934).
- “Gramota.” 1938. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 4 (1938).
- “Gramota.” 1941. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 2 (1941).
- “Gramoty.” 1936. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 4–5 (1936).
- “Istoricheskoe Zasedanie Serbskago Sv. Sobora.” 1930. *Pravoslavnaia Rus'*, No. 24 (1930).
- “Tubilei Sviateishago Patriarkha Varnavy.” 1935. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 5 (1935).
- “Nagrazhdenie russkikh ierarkhov.” 1936. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 3 (1936).
- “Novyi Berlinskii Kafedral'nyi Sobor.” 1938. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 5–6 (1938).
- “Novyi Serbskii Patriarkh i Tserkov' ot nego chaianii.” 1930. *Pravoslavnaia Rus'*, No. 10 (1930).
- “Obmen privetstviiami.” 1935. *Golos Litovskoi Pravoslavnoi eparkhii*, No. 1–2 (1935).
- “Obrashchenie.” 1930. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 3–4 (1930).
- “Opredelenie Sv. Arkhiereiskago Sobora Serbskoi Pravoslavnoi Tserkvi.” 1930. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 5–6 (1930).
- “Opredelenie Vysshego Russkago Tserkovnago Upravlenie zagranitsei.” 1922. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 2 1922.
- “Opredeleniia.” 1922. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 2 (1922).
- “Panikhida po Tsariam-Muchenikam.” 1923. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 7–8 (1923).
- “Paskhal'nyia Privetstviia.” 1940. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 5 (1940).
- “Paskhal'nyia Privetstviia.” 1939. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 4 (1939).
- “Patriarkh Sergii.” 1968. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, No. 6 (1968).
- “Patriarkh Varnava v russkoi tserkvi.” 1935. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 6 (1935).
- “Patriarshee blagoslovenie Pastyrskomu Bratstvu.” 1924. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 9–10 (1924).
- “Patriarshee Poslanie.” 1936. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 12 (1936).
- “Patrijarkh Srpski Varnava.” 2004. *Glasnik – Sluzhbeni List Srpske Pravoslavne Tsrkve*, No. 11 (2004).
- “Piš'mo.” 1938. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 3 (1938).
- “Piš'mo” No. 161. 1930. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 5–6 (1930).
- “Piš'mo” No. 458. 1930. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 3–4 (1930).
- “Pogrebenie Sviateishago Patriarkha Dimitriia.” 1930. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 7 (1930).
- “Poseshchenie Sviateishim Gavriilom Patriarkhom Serbskim, Vysokopreosviashchenneishago Mitropolita Anastasiia.” 1940. *Tserkovnaia Zhizn'*, No. 1 (1940).
- “Postanovlenie Zamestitelia Patriarshego Mestobliustitelia i pri nem Patriar-

- shego Sviashchennago Sinoda o Karlovatskoi gruppe.” [1934]. In *Zhurnal Moskovskoi Patriarhii v 1931–1935 godu*, 2001.
- “Pribytie Sviateishago Patriarkha Varnavy v Sremski Karlovtsi.” 1930. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 9–10 (1930).
- “Rech’ Sviateishago Patriarkha Varnavy nad grobom Blazhenneishago Mitropolita Antoniiia.” 1936. *Tserkovnaya Zhizn’*, No. 8–9 (1936).
- “Rechi Sviateishago Patriarkha Serbskago Gavrila.” 1938. *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 10 (1938).
- “Rozhdestvenskiia Privetstviia.” 1935. *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 1 (1935).
- “Rozhdestvenskiia Privetstviia.” 1940. *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 1 (1940).
- “Rozhdestvenskiia Privetstviia.” 1941. *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 1 (1941).
- “Sbory i intronizatsiia Serbskago Patriarkha.” 1938. *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 3 (1938).
- “Serbskaia Sviatynia v Harbine.” 1934. *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 4 (1934).
- “Slovo.” 1930. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 8 (1930).
- “Sluzhenie Sviateishago Patriarkha Serbskago Varnavy v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v Belgrade.” 1930. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 13–14 (1930).
- “Telegramma Patriarkha Serbskago.” 1938. *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 3 (1938).
- “Torzhestvo Serbskoi Tserkvi.” 1939. *Tserkovnaia Zhizn’*, No. 5 (1939).
- “Torzhestvo v Sremskikh Karlovtsakh.” 1924. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 19–20 (1924).
- “Trogatel’noe otnoshenie serbov k russkomu hramu v Berline.” 1930. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 5–6 (1930).
- “V inykh pomestnykh Tserkvakh.” 1940. *Pravoslavnaia Rus’*, No. 3 (1940).
- “Visokopreosvecheni gospodin Anastasije, mitropolit Kishinjevski i Hotinski, poglavar Ruske Tsrkve u inostranstvu.” 1938. *Tsrkva – 1938 Kalendar Srpske Pravoslavne Patrijarshije* (1938): 102–103 [Archive of Holy Trinity Seminary. Maevskii File].
- “Vnimanie Sviateishago Patriarha Serbskago k russkim bezhentsam.” 1924. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 9–10 (1924).
- Burega, V. V. 2004. “Episkop Veniamin (Fedchenkov) i pravoslavnoe dvizhenie v zakarpat’e pervoi poloviny 1920-kh godov.” *Tserkov’ i vremia*, No. 1 (26) (2004): 214–271. [Available online: <https://church-and-time.ru/churchtime/churchtime26.pdf>].
- Ivanov, Abbot Serafim. 1935. “Drug russkago naroda.” *Pravoslavnaia Rus’*, No. 7 (1935).

- Melnik, Archimandrite Theodosy. 1972. "Patriarch Varnava and Metropolitan Antony." *Orthodox Life*, No. 1 (1972).
- Metropolitan Sergii. [1933]. [Letter to Patriarch Varnava.] March 23, 1933. In *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii v 1931–1935 godu*, 2001.
- Metropolitan Sergii. 1936a. [Letter to Patriarch Varnava.] March 14, 1936. *Golos Litovskoi Pravoslavnoi eparhii*, No. 7–8 (1936).
- Metropolitan Sergii. 1936b. [Letter to Metropolitan Elevation of Vil'no.] March 14, 1936. *Golos Litovskoi Pravoslavnoi eparhii*, No. 7–8 (1936).
- Monk Gorazd. 2000. "Sud'by sviatoi pravoslavnoi verry na territorii byvshei Chexoslovakii." *Pravoslavnyi Put'* (2000). Jordanville, NY: Holy Trinity Monastery.
- Paganuzzi, P. N. 1976. "Vysoko-Dechanskaia Lavra." *Pravoslavnaia Zhizn'*, No. 8 (1976).
- Paganuzzi, P. N. 2003. "Sviateishii Patriarkh Serbskii Varnava." *Tserkov' i Vremia*, No. 3 (24) (2003): 142–163. [Available online: <https://church-and-time.ru/churchtime/churchtime24.pdf>].
- Parenta, Protoierei Milosh. [1926]. "Otzyv o sochinenii Mitr. Antonija (Hrapovickogo) 'Dogmat Iskuplenija.'" From the Web-Site Pravoslavnoe Deistvo: < <http://deistvo.chat.ru/o6.htm> >.
- Patriarch Dimitrii. 1924a. [Letter to Archbishop Feofan]. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 9–10 (1924).
- Patriarch Dimitrii. 1924b. [Letter to Archbishop Feofan]. *Tserkovnyia Vedomosti*, No. 17–18 (1924).
- Patriarch Varnava. 1933. [Letter to Metropolitan Elevation of Lithuania]. *Golos Litovskoi Pravoslavnoi Eparhii*, No. 1 (1933).
- Rodzianko, Vladimir. 1954. "The Serbian Church and the Russian Diaspora." *The Christian East*, Vol. II, Nos. 7 and 8 (Winter 1953–1954): 195–201.
- Troitskii, G. 1968. "Mitropolit Sergii i primirenje russkoi diaspory." *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, No. 6 (1968).
- Zamoiski, Ia. E. 1998. "Russkaia Pravoslavnaia Zarubezhnaia Tserkov' 1928–1939. Po Materialam Pol'skikh Zagranichnykh Sluzhb." *Novaia i Noveishaia Istorii*, No. 1 (1998).
- Zhuravskii, A. V. 2002. "Ekkleziologicheskaia i Etiko Kanonicheskaia Pozitsiia Mitropolita Kirilla (Smirnova) v ego Vozzreniakh na Tserkovnoe Upravlenie i Tserkovno-Gosudarstvennyia Otnoshenie." In *Istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v XX veke (1917–1933): Materialy Konferentsii*, 2002.

\* \* \*





Read Online

## Symbolic Representations of Wild Animals in *Prayers by the Lake* by St. Nicholai Velimirovich

Gordana Štasni

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

✉ [gordanastasni@ff.uns.ac.rs](mailto:gordanastasni@ff.uns.ac.rs)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1377-2846>

**Abstract:** In this paper are researched zoonyms in *Prayers by the Lake* by St. Nicholai Velimirovich, as a very appropriate text for stylistic and philological analysis. Most of the zoonyms have symbolic meaning in different cultures, but this analysis shows that the creative act of the author can contribute to the spreading of their symbolic network in a certain context. Methodological and analytical procedures are based on the fundamental stylistic elements with including of lexicological approach relating to lexical semantic and paradigmatic lexical relation (hyponymy), as a basic principle for the systematization of excerpted zoonyms. Every zoonym has a unique description which contains: a) lexical meaning of zoonym; b) traditional symbolic meaning; c) symbolic meaning in the context of prayers verses. In the *Prayers by the Lake* zoonyms have multiple functions: a) as a mediator between God and man, b) as a linguistic means of expressing the experience of the lyrical subject, but also of man's relationship to God; c) as a metaphorical image of people, their inner state, the state of the soul; d) as a picture of interpersonal relationships and situations, which are presented through animal characters; e) as a mediator in the expression of moral, spiritual instruction. In them, the zoonymic symbolic sphere goes beyond the framework of the usual pragmatics based on life experience in direct or indirect contact with the animal

world and enters the sphere of the spiritual, with the emphasis on certain Christian principles.

**Key words:** St. Nicholai Velimirovich, *Prayers by the Lake*, names of wild animals, Serbian language.

---

## Симболична слика дивљих животиња у Молићвама на језеру Светог Николаја Велимировића

Гордана Штасни  
Филозофски факултет  
Универзитет у Новом Саду

**Апстракт:** На лексичком плану зооними чине значајан слој у *Молићвама на језеру*, не само по учесталости употребе, већ и као носећи елементи у креирању песничких слика у којима се укрштају визуелне сензације са медитативном и рефлексивном поетском надоградњом. Већина зоонима посведочених у одабраном извору има статус симбола. Ипак, Н. Велимировић им даје нове значењске димензије, ширећи тако њихову симболичну мрежу.

**Кључне речи:** Свети Николај Велимировић, *Молићве на језеру*, називи дивљих животиња, српски језик.

### 1. Увод

Из богатог опуса Светог Николаја Велимировића овом приликом су за анализу одабране *Молићве на језеру*. Оне припадају парадигми молитвеног жанра, који се у српској књижевности развијао у континуитету од средњег века до савремених дана.<sup>1</sup> На садржајном, структурном и стил-

---

<sup>1</sup> О молитви као жанру у српској књижевности XX века видети више у: Рончевић 2016.

ском плану *Молићиве на језеру* ослањају се на канонску молитвену традицију, али се одликују високим књижевно-уметничким вредностима, што их одређује и као врсту индивидуалних молитви. Оне су саздане од оригиналних, поетизованих песничких слика, снажних, сугестивних, обликованих особеним поетским изразом — каткад је то загонетна метафора, необично сликовито поређење, вешто грађена градијација, изражени контраст, што их сврстава у ред ауторског жанра (Штасни 2013б, 297).<sup>2</sup>

У њима доминира, у првом реду, лични, исповедни тон лирског субјекта, који истиче сопствену грешност, уз интензивно и надахнуто изражавање захвалности Богу и молбе за опроштај свих грехова, са посебним акцентом на мистичном сједињењу са апсолутним, божанским. У молитвеним стиховима често је изражена захвалност, као и жеља за личним и колективним бољитком, оздрављењем, општим поправљањем себе и људског рода, као и тежња ка успостављању вишег реда и смисла у хаотичном материјалном свету. У свакој молитви видљива је племенита и добронамерна мисао Н. Велимировића, доминација доброг, као основа хришћанског морала, који је у његовом животу био присутан у свој својој пуноћи. Он је увек у потрази за оном речју која убада у суштину, која је често слика сама по себи, сажета мисао, уклопљена у ширу целину молитвено-наративног типа.<sup>3</sup> Управо је симбиоза религиозности

<sup>2</sup> П. Милосављевић истиче да су молитве, које су, после библијских псалама, настајале у хришћанском свету, креиране према истом моделу. „Према томе основном моделу писао је своје *Молићиве на језеру* и Владика Николај. Кроз његове речи проговарала је цела јудеохришћанска култура, посебно хришћанска, особито православна и српска, светосавска“ (2004, 152).

<sup>3</sup> П. Пипер (2013, 213), разматрајући говорни чин у светлу теолингвистике, а молитва се такође може на такав начин схватити, истиче да је „празнословје један од раширених облика нарушавања говорних конвенција и максима, тако да је учествовање у говорном догађају формално, равнодушно, апатично и одсутнога духа, облик злоупотребе речи“, што свакако није обележје молитвених текстова Н. Велимировића, већ на супрот, његове молитве одишу наглашеним интензитетом доживљености, пуноћом и квалитетом сваке изговорене (написане) молитвене речи.

и оригиналног поетског израза у највећој мери остваре-  
на у *Молићвама на језеру* Н. Велимировића (Велимировић  
2005 = I–C 2005), и то је својство које их посебно краси.

## 2. Предмет истраживања

Због своје изузетне литерарне вредности *Молићве на је-  
зеру* су погодне за различите стилистичко-семантичке и  
филолошке анализе.<sup>4</sup> Овом приликом за предмет истра-  
живања одабрана је зоонимска лексика на којој почива-  
ју песничке слике интегрисане у молитвене стихове и ко-  
је представљају фреквентну лексику у одабраном извору.<sup>5</sup>  
Зооними су изузетно подложни метафоризацији и симбо-  
лизацији, што је најупечатљивије материјализовано у ба-  
снама. Стога је приступ зоонимској лексици оправдано  
засновати не само на лексичком плану, већ их треба сагле-  
дати у ширем контексту који кореспондира са појмом пе-  
сничке слике у поетском тексту. Ипак, и на плану лексич-  
ке семантике рефлектују се комплексна значења зоонима  
која произилазе из енциклопедијског знања о њима, али и  
на основу сема колективне експресије, које су носиоци ин-  
формација о особинама за које колектив верује на основу  
искуства да их одређене животиње поседују (Гортан Премк  
2004, 107). Зато није редак случај да ове лексеме подлежу  
процесу семантичке дисперзије засноване на метафорич-  
ним асоцијацијама, уз пренос именованја са животиње на  
човека. У том сложеном процесу зооним најпре бива пер-

<sup>4</sup> „Изучение стихотворной молитвы – прекрасный пример содружества лингвистики, литературоведения, лингвокультурологии, религиоведения, с позиций которого она может быть рассмотрена как связь с великими идеями христианства“ (Маслова 2013, 195). О различитим теоријским приступима молитви видети и у: Штасни 2013б, 295–298.

<sup>5</sup> Песничке слике у којима се јављају животињски ликови заступљене су у 57 од укупно 100 молитви.

сонификован, а затим и метафоризован, при чему поприма експресивно обележје (Ранђеловић 2012, 90).<sup>6</sup> Према речи-ма С. Ристић (2004, 242), оваква експресивна значења се на плану језичког система реализују као одређени национални и културни стереотипи.

### 3. Циљ рада и теоријско-методолошки приступ

Главни циљ рада јесте да се открију симболични слојеви чији су носиоци зооними у *Молићвама на језеру* Н. Велимировића — они који су део културног кода, као и они који су последица ауторске креативности. Стога се теоријски приступ одабраном предмету проучавања заснива на основним постулатима стилистике, с циљем да се утврде законитости на којима почива стилогена функција зоолошке лексике у молићвама Н. Велимировића и структурно-садржајна специфичност песничких слика које су у њима заступљене.

Будући да је реч о лексиси која припада одређеној тематској скупуни, посматраној грађи приступа се и са лексиколошког становишта, при чему се полази од хипонимије, хијерархијског лексичко-садржинског односа инклузивног типа, који се заснива на вези између суперодинираног појма и субординираних појмова (Драгићевић 2007, 290). Систематизација грађе је управо заснована на овом типу парадигматске везе. У разматрање одабраних јединица анализе нужно се укључује њихово лексичко значење на основу лексикографских интерпретација у РСЈ (2007). Приказ сваког посведоченог зоонима обухвата: а) лексичко значење зоонима;<sup>7</sup> б) њихове традиционал-

---

<sup>6</sup> Према мишљењу Д. Гортан Премк (2004, 115), кад год је циљни појам човек, а полазни животиња, метафорична реализација резултира експресивношћу, често негативном (*лисица* → *лукава женска особа*).

<sup>7</sup> „Зоолошки називи су једна од лексичких група чији чланови имају најбогатију полисемију, јер су животиње, посебно оне које свакодневно окру-

не симболичне представе; в) симболику посведочених зонима у контексту молитвених стихова Н. Велимировића.

Међу посматраним јединицама функцију хиперонима има лексема *животиња*. Како је основно обележје хипонимије гранање и динамична структура њене мреже, у даљем поступку долази до измене положаја хипонима првог реда у хипероним другог реда итд.<sup>8</sup> Ако се овако устроји регистрована језичка грађа, а којој је у основи донекле модификована подела животиња преузета из дела А. Гуре *Симболика животиња у словенској народној традицији* (2005, 12), ствара се веома комплексна мрежа узајамно повезаних лексема којима се именују животиње, што је прегледности ради и шематски приказано и илустровано примерима зонимске лексике потврђене у извору.

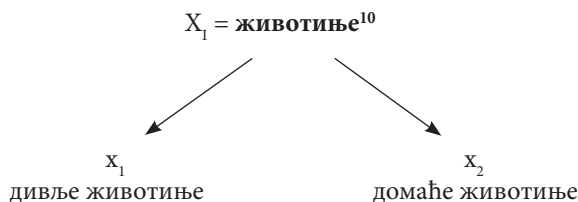
Чињеница је да на типологију животињских врста могу утицати различити критеријуми, а за потребе овог истраживања ипак су важније класификације животиња са културолошког становишта од научних таксономија.<sup>9</sup> Навина слика животиња заснива се на човековој чулној перцепцији и искуству које је стекао у контакту са њима. Стога је од значаја станиште животиња (у првом реду природна средина у којој живе и по којој се крећу — земља, вода, ваздух), њихов изглед, као и њихове особине које је човек искуствено спознао или им их је приписао. Приложена класификација животиња управо се заснива на критеријуму места где животиња живи.

---

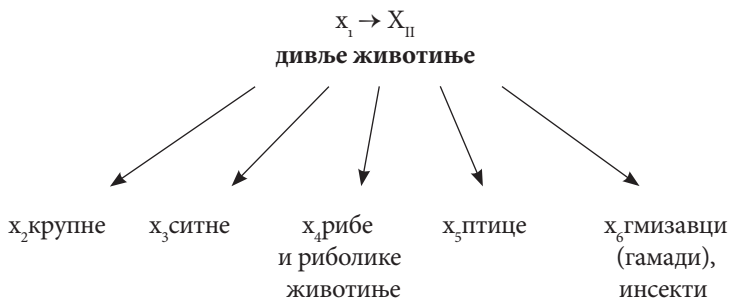
жују човека, у непосредној конкретној и симболичној вези са његовим животом, што се директно одражава и на језик“ (Новокмет 2020, 16).

<sup>8</sup> „Код хиперонима семе су општег типа, што се огледа у њиховој неспособности, или мањој способности за метафорична варирања; код хипонима семе су веома изражене и метафорички веома продуктивне“ (Штасни 2002, 252).

<sup>9</sup> Д. Шипка објашњава да су таксономије у првом реду начин организовања људског сазнања, оне се од најопштијег гранају према појединачном, а у зависности од смера кретања по њима препознајемо индукцију и дедукцију, што је илустровано на примеру схеме класификације животињског света (Šipka 1998, 49).



У наредном гранању функцију хиперонима другог реда преузимају синтагматски изрази *дивље* и *домаће животиње*, са субординираним зоонимима груписаним на основу специфичног станишта (земља, вода, ваздух) и изгледа.

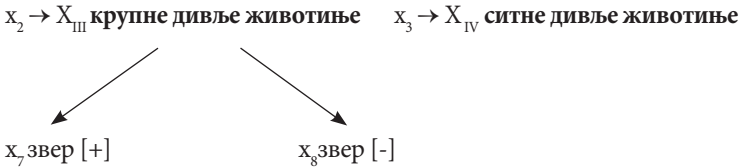


У даљем диференцирању сви зооними са статусом хипонима добијају обележје суперординираног појма: *риболике животиње* са хипонимом *киш*, уз хипероним *птице* јавља се ред кохипонима: *орао*, *врабац*, *лабуд*, *ласија*, *јолуд*, *јалед*, *кондор*, *јавран*, *јасиред*, а лексеме *гмизавци (гамаци)* и *инсекти* су у својству хиперонима у односу на зоониме: *змија*, *јаук*, *скорпија*, *йчела*, *јусеница*, *лейшир*, *скакавац*, *црв*.

Наредном изменом статуса у хијерархијској структури обухваћени су називи крупних односно ситних дивљих животиња који попримају статус суперординираног појма.

<sup>10</sup> Великим словом X означен је хипероним, малим словом x обележен је хипоним, редни број хиперонима означен је римском, а хипоним арапском цифром.

Гранању подлеже скуп назива дивљих крупних животиња активирањем обележја звер [+], односно звер [-], тј. крупна дивља животиња са особинама звери односно без зверских особина.



Уз њих се као будуће хиперониме вишег реда окупљају хипоними, називи животињских врста са издвојеним карактеристикама. Групи са обележјем звер [+], припадају кохипоними: *вук, лисица, њоларни медвед, лав и лавица*, а групи са обележјем звер [-] — *срна и камила*. И хипероним *ситне дивље животиње* има своје кохипониме — лексеме *крџица* и *миш*.

Синтагматски израз *домаће животиње* представља такође хипероним за хипониме *сџока* и *живина*. Измену у статусу има лексема *сџока*, која постаје хипероним вишег реда са својим кохипонимима: *овца, јаѓе, крава, џеле, во, коњ, свиња*.

С обзиром на то да је грађа коју чини зоонимска лексика потврђена у *Молијвама на језеру* веома богата, ово истраживање је ограничено само на скуп зоонима који припадају породици дивљих животиња и породици гмизаваца.

## 4. Анализа грађе

### 4.1. Језичко-стилске особености хиперонима *животиња*

4.1.1. Лексема *животиња*, као надређени појам у посматрајој тематској скупини, сама по себи нема израженију и специфичну симболичну димензију, за разлику од назива појединачних животињских врста, иако има укорењену заједничку зооморфну матрицу у митском и традиционалном поимању света, а њен одраз у симболичним представама древних кул-



тура такође је општег карактера као опозиција ономе што је људско. То свакако јесте последица њене немаркираности, сувише уопштене и неспецифичне денотативности, јер је животиња ‘свако живо биће које се креће и осећа (насупротив биљкама), осим човека’. Ипак, на плану лексичке семантике, ова лексема има вишезначну структуру. Њена секундарна реализација, метафоричног типа, индукована компонтом која носи информацију о нарави дивљих животиња, настала је асоцијативним путем и када се њоме именује човек остварује се пејоративно значење ‘груба, сурова, некултурна особа.’<sup>11</sup> Према речима А. Гуре, „у традиционалној култури животињске представе служе као једно од средстава изражавања представа о свету у његовом различитим испољавањима, те се може говорити о посебном зоолошком коду језика културе. Најважнија сфера примене зоолошког кода јесу представе повезане с човеком“ (Гура 2005, 13–14). Тако се метафорични принцип преношења номинације са животиње на човека реализује код многих зоонима, као и у случају лексеме *животиња*.

4.1.2. На симболичном плану животиње представљају „инстинктивни живот, плодност и пасивно учешће. Симбол су нерационалних и емоционалних порива који се морају превазићи да би се закорачило у област духа. Способност општења са животињама симбол је успостављања рајског стања. Животиње, као помоћници, или у пратњи човека, симболизују различите видове његове властите природе, односно, инстинктивне и интуитивне силе природе, за разлику од интелекта, воље и разума“ (Lampić 1999, 169).

4.1.3. У контексту молитвених стихова посредством персонификације, лирски субјект обузет верским осећањима и изразитом тежњом ка досезању врлине, како гордост не би савладала његово срце и жељом за спасење душе, позива у молитвени збор и *дрво и траву, и смоле и животиње, да зајед-*

<sup>11</sup> У РСЈ регистровано је и значење под тачком 3 зб. нар. ‘марва, стока’, којим се сужава денотациони опсег семантичког садржаја у примарној реализацији лексеме *животиња* и по принципу синегдохе шири појам за ужи њиме одређују домаће животиње.

но са мношвом вайију к Теби, свако својим језиком (XXVIII 2005, 51), чиме изражава заједништво с природним светом. Такође, посредством персонификације стиховима: *И камен и дилка и живошћина још сивају њред зору и не слуће дан, док шама већ осећа долазак њрождирача своја, и усколебана сирема се на дексиво* (LXVI 2005, 130), веома импресивно дочарана је слика рађања новог дана, која сама по себи има симболичну димензију понављања, обнове, вечног живота. Симбиоза неживог (камен) и живог (дилка и живошћина) у градацијском поретку и интензивирана полисиндетским стилским поступком, слика је стања спокоја који влада у природи, а овој статичној слици контраст представља слика заснована на динамичном принципу исказаном глаголском речју која је у синтаксичко-семантичкој вези с именичком (*дексиво шама*).

#### 4.2. Језичко-стилске особености лексеме *звер* у *Молишвама на језеру*

4.2.1. Слично основној хиперонимској речи *живошћина*, и лексема *звер* има општију денотацију, са лексичким значењем 1.а. ‘дивља грабежљива, крволочна животиња’, и у подреализацији насталој посредством синегдохе по принципу шири појам за ужи б. у мн. ‘назив за сисаре из реда Carnivora, снажних чељусту и канци који се хране месом и крвљу других кичмењака; уп. месождер’, што је чини хиперонимом вишег реда и повезује с тематским скупом дивљих животиња, чији ће појединачни називи имати обележје хипонима, а ти зооними ће бити у међусобном кохипонимском односу. Такође, као и лексема *живошћина*, има секундарно фигуративно значење настало метафоричном транспозицијом ‘суров, свиреп човек, зликовац’. Антропоцентричне секундарне семантичке реализације зоонима индуковане су компонентама значења различитога типа, при чему је у случају лексема *живошћина* и *звер* активна компонента ‘опасан по живот’ (Штасни 2013а, 85).

4.2.2. Симболични аспект ове лексеме може се повезати управо са овим метафоричним и експресивним значењем,

али специјализовани речници симбола (Chevalier – Gheerbrant 1987; Lamrić 1999) не наводе је као лексикографску одредницу. Ипак, А. Гура (2005, 89), у складу са класификацијом која је примењена у његовој књизи, прву главу посвећује *звери*. Он их издваја у посебну класу животиња на основу њиховог начина кретања (ход или трк) у споју с местом њиховог сталног боравка (шума, поље, планине) и често се доживљавају као туђи и опасни. Од значаја је став А. Гуре, који се подударе с нашим исказаним о животињама уопште, да су „представе звери индивидуализоване у највећој мери: свакој од њих додељује се њена особена, специфична симболика, и код њих се, осим већ поменутих обележја, не откривају никакве друге опште функције и симболична значења која би их спајала у једну целину“ (Гура 2005, 89).

У *Молићвама на језеру* лексема *звер* има вишу фреквенцију појављивања (9) у односу на лексему *животиња* (2) и веома је комплексна значењска мрежа коју ова лексема остварује у датом контексту. Посредством лексеме *звер* концептуализују се различити односи на релацији *човек – Бој* односно *Бој – човек*.

4.2.3. У сложеним песничким сликама, које су засноване на визуелној, аудитивној и олфакторној перцепцији, успоставља се метафорична веза с унутрашњим, емотивним стањем актера. У готово алегорички сликовитом приказу основни поетски принцип заснован је на контрасту *унутрашње – спољашње*, при чему је *унутрашње* везано за феномен љубави (посредством људске, а у функцији сликања љубави према Богу), а *спољашње* као догађај, стање, па и осећај. У овим сликама суштински се супротставља акција и контемплација, духовно сагледавање, созерцање, где наизглед активни принцип (*догађај*) у дубљим слојевима, у својој суштини, похрањује заправо онај прави, делатни узрок акције — *љубав* (дете јури мајци ношено љубављу, као и невеста своје женику).

Када дете јури мајци својој у наручја, за њега не постоје догађаји. Када невеста трчи своје женику у сретање, она не види

цвеће у ливади, нити чује брујање олује, нити осећа мирис кипариса ни вољу зверова, — она види само лице женика; чује само музику са усана његових; мирише само душу његову (XV 2005, 26).

У сликовитом приказу Божје свемоћи звери се могу схватити као безбожници, са свим непожељним, негативним особинама које се за њих везују, а које су супротне хришћанским принципима:

Миран као сваки јунак, свестан своје непобедиве моћи и унапред побеђене немоћи противника, корача љубљени мој између зверова, и зверови му се склањају с пута, страхом испуњени (LII 2005, 99).

Као део песничке слике засноване на поређењу, лексемом *звер* представљен је човек који се својим поступцима суштински удаљава од Бога односно од спасења:

Као звер што падне у дубоку јаму, па копа земљу све ниже и дубље, да би се спасла. И удаљујући се од спасења мисли, да је спасење близу. Ваистину, такви су и синови човечји, што се много труде око земље, и према труду своме цене близину спасења (LXVII 2005, 132).

Једна од песничких слика заснована је на поређењу између гоњене звери и склоништа и односа између лирског субјекта, непријатеља и Божјег уточишта, чувара људске душе:

Као што гоњена звер нађе сигурније склониште него ли негоњена, тако сам и ја, гоњен непријатељима, нашао најсигурније склониште, сакривши се под Твој шатор, где ни пријатељи ни непријатељи не могу погубити душу моју (LXXV 2005, 148).

Поједине метафорично изграђене слике заснивају се на Божјој милости према човеку, његовој примарној заједници сим-

болично представљеној као звериње земаљско, које живи по својим правилима, уз свакодневно чињење греха, са наглашеном хуманистичком визијом исказаном посредством метаморфозе светског хаоса у стање хармоније, подстакнуте Божјом љубављу према човеку.

Будите и ви знак Онога, ко вас је поставио међу звериње земаљско, и надмашићете сјај сунца. Заиста, све звериње око вас пливаће у срећи под зрацима ваше добротe, као што месеци пливају око сунаца (XVI 2005, 29).

У другој слици, донекле идејно налик првој, што се огледа у Божјој бризи и милости према горским зверима, надограђеној симболичним значењем које у стихове уноси лексема *храна*, а која у контексту молитве остварује значење вере у Бога, као основни извор егзистенције, постојања и битисања човека.

И зверови горски пробудили су се у зору, и Ти стојиш крај њих и чобанујеш. О храни мисле зверови горски, о храни мисле рано изјутра као и ја. Гле, и ја мислим зором о храни својој, и знам, да се само Тобом глад моја може утолити (LXXVI 2005, 151).

Лексема *звер* јавља се и као интегрални део метафоре којом се концептуализује неограничена Божја љубав према свакоме живоме створу, па и према зверима, која у овој песничкој слици представља објекат Божје милости: *Ти шито милујеш зверове у дубравама, њомилуј и мене озвереној незнањем* (XXIV 2005, 43). У њој је заступљен прелаз с колективног на индивидуални план, при чему лирски субјекат изражава жељу за помиловањем јер је „озверен незнањем“. Овде је попримање зверских особина суптилно подигнуто на виши ниво, превазилажењем онога што је њихово природно, физичко својство, на унутрашњи, интелектуални и духовни ниво човека односно лирског субјекта, што се може читати као „човек у незнању односно човек без вере, јесте озверени човек“:

У молитвеним стиховима лексема *звер* употребљена је и као симбол негативног унутрашњег принципа, будући да је и људској души, као и срцу, својствена бинарна опозиција, коју чини позитиван (светли) и негативан (тамни) принцип. Приказ је употпуњен контрастном вредношћу, позитивним принципом, оличеном у изразу *Бој у мени*:

Ко тражи зверу у мени, послаћу му зверу у сретање; ко тражи Бога у мени, показаћу му Га (LXXVII 2005, 153).

Лексема *звер* функционише и као метафора смрти, подстакнута асоцијацијом која је заснована на компоненти прождрљивости, незазистости присутној у појмовном садржају лексеме *звер*:

Један орах имадох пред кућом, и смрт ми га узе. Би ми жао на смрт и клех је говорећи: зашто не узе мене, ненасита звери, но њега безгрешнога? (XX 2005, 37).

#### 4.3. Језичко-стилске особености хипонимских лексема у *Молићвама на језеру*

4.3.1. Зооним *вук*. У примарном значењу, у првој подреализацији, лексема *вук* је зоолошки термин т.а. 'врста сисара месождера, крвожедна звер *Canis lupus* из породице паса (*Canidae*)'; док је подреализација б. 'вучје крзно', настала по метонимијском принципу животиња – крзно или месо животиње. У оквиру секундарног значења постоје три подреализације. „Семантичка диференцијација унутар овог значења (*вук*) обухвата два потпуно супротна пола: позитиван 'храбар, одважан и искусан, прекаљен борац, јунак, јуначина' и 'вредна и снажна, енергична особа' и негативан 'округан човек, насилник, тиранин, звер-човек'. Семантичка реализација секундарног значења с негативном конотацијом условљена је компонентом значења која је репрезентативна у семантич-

кој интерпретацији ове лексеме ('крволочна звер'). Значење са позитивном конотацијом индуковано је потенцијалним диференцијалним семама којима се обухватају особине звери опште 'јака, снажна, издржљива, упорна' (Штасни 2011, 312).

4.3.1.1. Међутим, на лексичко значење ове лексеме није видљив утицај традиционалног поимања вука у српској култури иако и у овом домену симболику вука код свих словенских народа увелико одређује амбивалентност и „граничност“.<sup>12</sup> „Као карактеристичне семантичке опозиције у вези с вуком у симболичном погледу на свет који мотивише словенска народна веровања, обреде и обичаје (а што га они и одражавају), обично се наводе *своје – њуђе, блиско – далеко, њијомо* или *домаће – дивље, људско – демонско*, при чему се симболика вука често описује у терминима другог члана опозиције. Фундаменталније обележје, међутим, које стоји иза већине традиционалних симболичних представа о вуку, нарочито јужнословенских, чине његова посредничка (медијаторска) функција и статус граничне животиње у симболици света.“<sup>13</sup> Љ. Раденковић (1996, 91, 187) наглашава значење вука као чувара границе између двају светова, што произилази из његове медијалне позиције у распореду животиња по обележју *блиско – далеко* у симболичном моделу света. А. Гура, међутим, ознаку *њуђе* сматра одлучном за карактерисање симболике вука у словенској народној традицији, али такође указује на његове инхерентне посредничке функције (вук може бити посредник између овога и онога света, између људи и Бога, између људи и нечисте силе) (2005, 157–159).

4.3.1.2. Симболичне представе о вуку у *Молићвама на језеру* једним својим делом ослањају се на традиционални културни код када се доводе у везу с концептуализацијом

<sup>12</sup> А. Гура (2005, 90) истиче да је „вук међу зверима један од средишњих и у највећој мери митологизованих ликова. Својствен му је широки круг разноврсних значења, од којих га многа уједињују с другим грађивицама, а такође са животињама обдареним хтонском симболиком.“

<sup>13</sup> Плас 1999, 184 (доступно и на [https://www.rastko.rs/antropologija/pplascvucja\\_usta\\_c.html](https://www.rastko.rs/antropologija/pplascvucja_usta_c.html)).

опасности. Међутим, таква метафора интегрисана је у молитвене стихове као поука, упозорење, при чему се полази од представе вукова као реалне опасности по човека, а која поприма вишу духовну димензију, уз истицање још веће деструктивне силе по људску душу од учињеног греха:

Чувајте се од два вука, кад вас нападају, један с лица други с леђа. Но више се чувајте од два греха, од страха од грешника и презрења грешника (LXXX 2005, 160).

Изразом *гладни вуци* експресивно се означавају неправедни прваци народни као опасни и немилосрдни нападачи Исуса Христа, чиме се симболизује привидна опасност усмерена према ономе који је недодирљив, отпоран, пун разумевања за сваку врсту људског недоброчинства и суровости:

Прваци народни, што низ недра и на појасима и на заушницама носе написан закон са Синаја, заборавили су неколико хиљада година свога вежбања у правди, и као гладни вуци јурну-ли су за Човеком мира и добра, да Га растргну (XC 2005, 158).

У једној слици комплексној на структурном и семантичком плану, лексички пар *овца* и *вук*, као репрезентанти принципа сачињеног од две опозитне вредности — *йийџомој* и *дивљеј*, *кројкој* и *крволочној*, веома експресивно је представљена душевна борба у човеку, сукобљавање принципа добра и зла, и вере у Бога, која је једини пут за постизање уравнотежене, спокојне душе:

Не брине, душо моја, ни за једну овцу у своме тору, ниједна погинути неће. Нити жали за вуковима око оваца, ниједан умаћи неће. Јер пастир твој има мач оштар с обе стране. Све су овце у теби, и сви су вукови у теби — пород из твога брака са небом и земљом — и ево, миљеник мој улази с мачем оштрим с обе стране (LIX 2005, 116).



Наиме, лексема *овца* је употребљена као антипод *вуку* на симболичном плану, како би се заокружила и целовитом учинила слика заснована на контрасту, којим се обухватају позитиван и негативан принцип, јер се овца сматра благословеном животињом која је „из раја искочила“ (СМР 1970, 230), позитивном силом, а вук је оличење нечисте, негативне силе, а обе обитавају у људској души.

У једној још сложенијој песничкој слици лексема *вук* се јавља у тројној вези са лексемама *хрџи* и *јелен*. Молитва LVI посвећена је потрази лирског субјекта, односно његове душе за истином, и она је део једне веома метафоричне слике лова,<sup>14</sup> у којој је главни актер ослепела душа, запоседнута чулима која трче за истином, што је основа паралелизма употпуњеног сликом лова,<sup>15</sup> у којој доминира идеја о лажним чулним спознајама, о духовном слепилу, о отровној, нејестивој храни људске душе метафоризоване представом о вуку који на трпези слепог господара постаје јестиви јелен.

И хртови трче и хватају најближи и најлакши лов, и доносе вукове слепом господару, и овај их једе као јелене (LVI 2005, 109).

Јелен, поред лисице, лоса и дивокозе, релативно је слабо одражен у словенским митолошким представама, мада чине популарне фолклорне ликове, наводи А. Гура (2005, 89). Међутим, јелен носи са собом симболизам религијског типа, те у хришћанској традицији представља религиозно стремљење и

<sup>14</sup> Лов симболизује смрт, жудњу и потеру за овоземаљским циљевима. Ловац са чопором паса је симбол смрти у потери за животом (Lampić 1999, 81).

<sup>15</sup> Д. Срејовић објашњава да је у „Европи ову животињу народна фантазија врло рано окитила легендом па је јелен и данас, код наших и осталих европских народа, остао божанска животиња обдарена магијском снагом... Обичај с клоцалицом у Банату и Пожаревцу и обичај приношења жртве на Петровој гори и легенда у вези с њим представљају последње остатке ритуала у вези с јеленом, који је некада био божанска животиња која доноси смрт, али и нови живот, и чији је култ заузимао врло завидно место у религији становника Европе“ (Срејовић 1955, 231, 235; доступно и на [https://www.rastko.rs/arheologija/srejevic/dsrejevic-jelen\\_c.html](https://www.rastko.rs/arheologija/srejevic/dsrejevic-jelen_c.html)).

жар, као и жудњу за знањем. Јелен који гази змију јесте симбол Христа као победника над моћима зла (Lamprić 1999, 51–52).

4.3.2. Зооним *лисица*. Лексема *лисица* има богат семантички садржај, што се огледа у њеној значењској структури. Примарна реализација укључује и компоненте које су последица активирања семе колективне експресије, па је одређена као ‘грабљива, опрезна и по народном веровању лукава звер *Vulpes* из пор. *Canidae*; женка те звери’, што ће се директно одразити на фигуративну подреализацију са човеком као денотатом б. ‘лукава, препредена особа; подмукла и злобна особа.’ Секундарна реализација 2. ‘лисичје крзно као допуна одеће (обично оковратник од лисичјег крзна) или као украс на одећи; лисичје крзно уопште, лисичина’ представља системску, регуларну појаву у лексичком систему, и она је, као и у случају оваквог значења код лексеме *вук*, настала по метонимијском моделу животиња – крзно или месо животиње. Ботаничко значење под тачком 3 ‘лисичица, врста јестиве гљиве жућкасте боје *Cantharellus cibarius*’ индуковано је компонентом доје која је имплицитно садржана у појмовној вредности лексеме *лисица*.

4.3.2.1. На симболичном плану, *лисица* је атрибуција лукавства, препредености, лицемерја, а у хришћанској традицији — симбол је ђавола, обмањивача (Lamprić 1999, 79).<sup>16</sup>

4.3.2.2. Ипак, њено појављивање у стиховима Н. Велимировића, открива једну другачију могућност перцепције овог већ стереотипног виђења лисице. Јавља се у специфичном контексту с основним мотивом о духовном подизању и расту деце као примарној дужности родитеља у односу на бригу о телесном, с јасно израженом поруком. Увођењем призора лисице и лисичића, сликовитим и сугестивним стилским поступком, истиче се управо потреба за духовном негом деце, јер се једино тако издижу у сферу људског, будући да се о телесном стара и лисица за своје лисичиће:

<sup>16</sup> Код Јевреја лисица означава крвожедност, а не лукавост (Ракић 2002, 116).

Не старајте се само о осигурању тела ваше деце, јер то и лисице чине са лисичићима. Него се старајте о Богу у деци вашој (ХСВ 2005, 196).

Другачији пак симболизам откривамо у паралелној структури сачињеној од лексичког пара *вук* и *лисица*, којим се сликовито представља подлост или палост душе лирског субјекта, као последица „брака с овим светом“. И у том приказу подле душе посредством зверског пара исказаног лексемама *вукови* и *лисице*, као вида материјализоване душевне палости, која се народила, намножила и сместила у свето место највише врлине, одузимајући простора и стварајући тескобу у пребивалишту самога Сина.

Душе свети, гле, како је подла душа моја! [...] Народила је безбројне вукове и лисице, и ставила их у Царске одаје своје, док Син Твој нема где главу да приклони (LI 2005, 97).

4.3.3. Зооним *поларни медвед*. Поларни медвед је животиња која у области Северног пола, али животињска врста којој припада део је и наше фауне. Зоолошким термином *медвед* у мн. означава се ‘породица сисара Ursidae, крупне звери, незграпног здепастог тела и густог кудравог крзна (у јд.: звер из те породице)’. И овај зооним има секундарну реализацију засновану на метафоричном преносу номинације са животиње на човека, са углавном пејоративном конотацијом ‘незграпан, трапав (ређе неотесан или глуп) човек’.<sup>17</sup>

4.3.3.1. Медвед је носилац симболике која дубоко прожима митологију и фолклор српског етничког простора. Често му се приписује водећа улога међу шумским зверима због његове снаге и дуговечности. Опште црте у лику медведа у сло-

<sup>17</sup> С. Новокмет примећује да се код лексеме *медвед* „особине тромог и спорог кретања доводе се у везу са смањеним интелектом. У основи семантичког преноса препознајемо метафоричку трансформацију типа конкретан → апстрактно: спор физичко кретање → спори ментални процеси“ (Новокмет 2020, 199).

венској традицији у целини се испољавају у представама о његовом људском пореклу и његовом сажитељству са човеком, а такође у симболици плодности, здравља и снаге, истиче А. Гура (2005, 130). У хришћанству медвед је симбол ускрснућа, новог живота (Lamprić 1999, 87).

4.3.3.2. У стиховима Н. Велимировића посведочена је употреба зоонима *йоларни медвед*, која се по природи ствари не може ослањати на његово традиционално поимање, већ је у функцији поетског метафоричног израза којим се експресивно изражава човекова окренутост ка оспољеном свету, изражена потреба за спољашњим сензацијама, догађајима, реткостима, којима се суштински отуђује од божанске природе у себи, и чини корак ка греху: *Сувише си очийледан, Госйоде, уздисање моје, заййо је йажња људи окренутиа од Тебе и уйрављена на йоларне медведе, на рейкосий у даљини* (VII 2005, 13–14).

4.3.4. Зооними *лав* и *лавица*. И пар егзотичних животиња — *лав* и *лавица* део су једне песничке слике у *Молийвама на језеру*. Лексема *лав* је вишезначна. Њено примарно значење је терминолошко и.а. ‘крупна звер *Felis (Panthera) leo* из пор. мачака *Felidae*, која живи у Африци и југоисточној Азији; мужјак те животиње’; б. ‘лик те животиње у разним стилизацијама, обично у грбовима појединих држава’. Секундарно значење настало је по метафоричном принципу карактеристичном за пренос номинације са животиње на човека ‘храбар, неустрашив човек, јунак’. Лексема *лавица* је једнозначна ‘женка лава’.

4.3.4.1. Лав се сматра царем звери, па му се као таквом приписују снага, храброст, чврстина, правда, закон, али и свирепост и дивљачност. Он, дакле, има амбивалентно значење — обједињује лунарни и соларни принцип, он је и добар и зао. Лавица је, пак, симбол лунарног принципа, као пратиља велике мајке или упрегнута у њена кола и симболизује матерински инстинкт (Lamprić 1999, 74).

4.3.4.2. У стиховима молитве паром *лава* и *лавице*, зооморфним приказом емотивне сцене привржености лава ла-

вици, осликава се стање узнемирености лирског субјекта изазвано религиозним осећањем:

Вера је моја узнемиреност моја, јер Ти долазиш, Мајко моја [...] Кад се одвоји лав од лавице, замуте се очи лаву од туге за лавицом (XXXII 2005, 57–58).

4.3.5. Зооним *срна*. Лексема *срна* има само термилошко значење ‘преживар из породице јелена, *Capreolus capreolus*’.

4.3.5.1. Ипак, њој се приписује извесна симболична димензија у различитим културама и традицијама. Она је у првом реду симбол брзине, али и лепоте, оштровидности и контемплативног живота. Сличан симболизам остварује и у хришћанству — оштровидност и хитрину (Chevalier – Gheerbrant 1987, 625–626). Сматра се „чистом“ животињом и отуда је дозвољена за јело (Ракић 2002, 198).

4.3.5.2. Лексема *срна* наћи ће се у једној изузетно поетизованој песничкој слици као део поредбене конструкције у којој се доводе у везу *око језера са оком срне*, са атрибуцијом *вазда влажно и дијамантски сјајно*. Но овде није импресија заснована на лепоти језерске воде, исказане метафором *око језера*, већ је ова слика у функцији посредника за исказивање мисли о врлини, о срцу у коме не живи гнев, јер гнев је узрок даљем људском посрнућу, као и самообмана и гордост. У стиховима који носе поенту, изузетан стилски ефекат постигнут је повезивањем два неспојива појма — *влага у очима* (сузе, покајање) и *исушивање њева* (односи гнев из срца):

У мога језера око је као у срне, вазда влажно и дијамантски сјајно. Заиста, влага у очима исушује гнев у срцу (XVIII 2005, 32–33).<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> „У бројним уметничким делима *срна* се приказује као жртва дивље звери, најчешће лава, који на њу скаче пре него што ће је заклати. Психолошка анализа види у тим призорима аутодеструктивно деловање несвесног које симболизује дивља звер, док духовни идеал представља *срна* (Chevalier – Gheerbrant 1987, 626).

4.3.6. Зооним *камила*. Камила је животиња некарактеристична за наше крајеве, те сазнања о њој, као и однос нашег човека према овој животињи не могу бити засновани на реалном искуству, већ само посредно. Реч је грчког порекла и једнозначна ‘товарна и јахаћа животиња, грбави папкар *Samelus* из породице *Camilidae* која живи у Африци и Азији.’<sup>19</sup>

4.3.6.1. Уопштено, она је симбол трезности и тешког карактера, атрибут је умерености. Камила ипак служи да се на њој пређе пустиња; захваљујући њој може се допрети до скривеног средишта, до божанске бити. Она је пратилац у пустињи и превозник који води од оазе до оазе“ (Chevalier – Gheerbrant 1987, 117). У хришћанској традицији камила је „симбол умерености, краљевског достојанства, покорности, издржљивости. Приказује и смерност и послушност“ (Lampić 1999, 55).

4.3.6.2. У стиховима молитве LXVIII стање упитаности, преиспитивања, метафизичке дилеме у кратком, лапидарном солилоквијуму, реторичком питању, израженом стиховима *можеш ли ићи йосѣиѣи кисмеѣи кисмеѣу* односно судбина судбини, оживљава и истовремено метафорично, па и алегоријски, дилему разрађује песничком сликом са камиларом и камилом као актерима, те тако повезује унутрашње са наизглед спољеним, враћајући се основном проблему:

Опет се саветовах са собом и питах себе: можеш ли ти постати кismet кismetу? Може ли камилар спасти и себе и камилу од самума, вративши се благовремено с пута без оаза? (LXVIII 2005, 135).

<sup>19</sup> Ипак, лексема *камила* има изванредан потенцијал на плану семантичке дисперзије захваљујући израженој телесној карактеристици која омогућава „метафорички пренос назива са животиња на људе на основу дистинктивне особине изворног домена као мотивне семантичке компоненте за трансформацију значења (дабар – зуби; јарац – брада; камила – грба; кунац – ситан раст и дркови; крава – виме; носорог – изражен рог на носу; пеликан – изразит кљун; ждрал – дугачак врат; рода – дугачке ноге). Овакви примери показују нам да неуобичајене девијације у физичком изгледу код људи (издужен врат, велики нос и сл.), изазивају афективну емотивну конотацију која се изражава зоонимском метафоризацијом“ (Новокмет 2020, 202).

У том кратком исказу готово да свака употребљена реч има снагу симбола, која се умрежава чинећи тако јединствени идејни миље о неумитности Божјег провиђења.

Другачију симболичну представу проналазимо у песничкој слици заступљеној у молитви LXXVIII, која се уклапа у рефлексију лирског субјекта о феномену самообне, која је извор човековог неспокоја, али и могућег греха. Недостатак снаге за суочавање са оспољеним светом, светом који живи од и због догађаја, без божанских принципа, страх због могућег пада, те уверење у бескрајну моћ Божје, творачке и спаситељске моћи чини идејну потку како целе молитве тако и у стиховима у којима ће се пепео срца сагорелог у оспољеном свету разнети и нестати под копитима камиле, без могућности да се допре до средишта вере, њене бити.

Нећу се моћи одржати, ако ме Ти не подупреш Твојом снагом. Потаваниће песак зелену ливаду моју, загушиће извор у ливади, и поврх палми дизаће се пешчана брда. И под песком упепелиће се једно срце, које Те је љубило, и пепео ће се хватати за копите камила. И запушиће песак уста, која су знала само за једну песму, песму Теби Свемоћном (LXXVIII 2005, 155).

4.3.7. Зооним *крџица*. Лексемом *крџица* именује се 'врста малог сисара *Talpa europaea*, ваљкастог тела прекривеном црном длаком, који има предње ноге и рило прилагођено за кретање под земљом, где и живи'. У секундарној фигуративној реализацији њоме се означава 'врло вредна, марљива особа'. Ово значење подстакнуто је асоцијацијом која се заснива на активности кртице (копање под земљом), што се преноси на сферу људског рада у тешким условима, односно на човека који вредно обавља своје дужности, без обзира на околности. Интегрисаност овог значења у семантичку структуру лексеме *крџица*, показатељ је да се у српској културној традицији издваја и високо вреднује по-

зитиван однос према раду, који подразумева вредноћу и марљивост (Новокмет 2020, 208).<sup>20</sup>

4.3.7.1. Објективно својство кртице — подземни начин живота и слепило, на симболичној равни одређује је као хтонску животињу. Неке особине зближавају кртицу с гмизавцима и гамадима — мишем, змијом, корњачом (Ђура 2005, 196). Кртицу је, по народном веровању, грехота убити. Шапа од кртице носила се као хамајлија. Деци су пришивали ноге од кртице на капу, да их штите од злих очију. Ово веровање у заштитну моћ кртичаних ногу свакако долази отуда што она живи у земљи па је тако у вези са покојницима и демонима доњег света (СМР 1970, 198).

4.3.7.2. Кртица, животиња мрака, лишена вида, а изоштреног чула слуха и мириса добра је основа за симболизацију мрака, таме односно живота без вере, лишеног светлости која доноси живот. Овим зоонимом се у молитвеним стиховима метафорично представља живот човека који је није способен да види, спозна суштину: *Кртица рови њод земљом, и не види земљу* (VII 2005, 13).

У другој пак слици још интензивније се остварује идеја о човеку и кртици као равнима, једнакима по животним принципима, у смислу давање предности материјалном, грешном, земаљском над духовним, небеским:

Знаш ли, дете моје, зашто се људи боре за земљу, и не стиде се свога равенства с кртицама?

Зато што им земља прорасте кроз срце, те очи виде само оно што у срцу расте. И зато, дете моје, што их грех сувише онемоћа за борбу за небо (XXXIX 2005, 72).

<sup>20</sup> Иако га речници не бележе, лексема *кртица* има још једно секундарно значење ‘особа која је тајно инфилтрирана у неку организацију где шпијунира, шпијун’. „Међутим, ваља нагласити да је *кртица* у тој реализацији семантички калк из енглеског језика (енгл. mole), где означава ‘особу која ровари у властитим редовима, радећи у интересу противника, шпијун’. Ово значење би могло да се маркира квалификатором жарг. или разг.“ (Новокмет 2020, 297).



У наглашенијој, али и сложенијој форми, коју чине три елемента: птица, риба и кртица, ова идеја заступљена је и у стиховима: *У исијини, њрежалосна је једнакости човека са ишцама, и рибама, и кртицама* (VII 2005, 13).

Узајамност свеколиког живота на земљи — природе и животињског света, представљеног посредством *кртице*, и Творца који сваком природном елементу даје онај неопходан импулс живота, остварена је и у односу човека, лирског субјекта, и Бога посредством наде, која се код свих бића остварује као феномен ишчекивања, а божански чин — задовољење ишчекивања.

Трава ишчекује росу, и не вара се. Планина ишчекује громове, и не вара се. Кртица под земљом ишчекује свој оброк, и не вара се. Ишчекивање свих бића Ти задовољаваш (XXXIII 2005, 59).

4.3.8. Зооним *миш*. Лексема *миш* има сложену семантичку структуру. Њено примарно значење је терминолошко, у мн. 'врло распрострањена породица ситних сисара штеточина Muridae из реда глодара (у јд. глодар из те породице)', а примарном реализацијом су обухваћене фигуративне под-реализације којима се денотира човек б. 'слабић', дете в. 'реч одмила за дете (обично при тепању)'. У секундарном значењу под тачком 2 њоме се означава морска риба 'Macrurus scolorhynchus, дугорепац рилаш', а под тачком 3 'периферни рачунарски уређај, обликом помало сличан мишу'. Углавном су све реализације индиковане компонентом величине или изгледа именоване животиње.

4.3.8.1. Ипак, реалне особине мишева утицале су на народна веровања о њима. Они су штеточина, па могу да предскажу сиромаштво, па и смрт, из чега се такође да закључити да представљају демонске животиње. И по веровању неких других европских народа, душе умрлих могу се претворити у мишеве. Мишеви могу да предскажу и време или сеобу (СМР 1970, 217). А. Гура наводи да мишеви и пацови поседу-

ју ђаволска својства, јер је по неким легендама настанак миша повезан с ђаволом, а симболички се повезују и са мотивима крађе (2005, 300–302).

4.3.8.2. И у стиховима молитве LXXXIV мишеви се јављају као симбол сиромаштва, али не материјалног, већ оног много погубнијег по човека — духовног.

Осиромаше, и мишеви ће им пролетати кроз продрту кошуљу. Сневаће дуне преварених и похараних, и дизаће се у поноћи, престрашени и ознојени. Биће им дуг живот, да би им казна била дужа (LXXXIV 2005, 172).

4.3.9. Зооним *змија*. У *Молићвама на језеру* посведочена је употреба лексема *змија*, и то у неколико песничких слика.<sup>21</sup> У примарном значењу лексема *змија* је зоолошки термин ‘гмизавац без ногу из реда Ophidia, дугог ваљкастог тела, често отровних зуба, која се креће пузећи.’ На стварање секундарне реализације утицала је компонета ‘отровна дакле опасна по живот’, и то у фигуративном метафоричном значењу са човеком као денотатом 2.а. ‘зла, опака, љута особа’ и у подреализацији б. ‘јад, чемер, несрећа, зло’. У првом случају заступљен је метафорични пренос номинације са животиње на човека који поседује особине које се приписују или су реално својство именоване животиње, а у другом случају заступљен је тип метафоре конкретно → апстрактно, на основу асоцијација изазваних човековим страхом од опасности коју носи змија. Секундарно значење под тачком 3 ‘нешто што обликом (понекад и опасношћу) личи, подсећа на змију, змијолик

<sup>21</sup> Хиперонимска лексема *гмизавци* није део песничких слика у молитвама. Обележја која се у народним веровањима и наивном виђењу приписују гмизавцима у исто време тичу се и змије, као главног представника нечистих животиња, ђаволске творевине. Већина њих је отровна, а по људе су опасне и због тога што могу да живе у њима. Према народним веровањима такву способност поседују змија, жаба, корњача, гуштер, црв влашњак, лептир и неки други инсекти. С гмизавцима, као опасним и штетним животињама, повезани су разноврсни ритуални обреди њиховог истеривања, као и многобројне забране и облици заштите од њих (Гура 2005, 208).

предмет' индуковано је компонентом њеног изгледа. Како наводи С. Новокмет, „ доминантно обележје општег физичког изгледа (или неког његовог дела) које је високо рангирано у семантичкој структури полазног појма служи као мотивација преноса номинације на неку материјалну реалију“, а међу наведеним примерима је и *змија* — издужено и ваљкасто тело без удова (Новокмет 2020, 89).

4.3.9.1. Змија је древни симбол и за њу се везују бројне симболичне представе у различитим културама и цивилизацијама. Она има изразито поливалентну симболику — може да буде мушко, женско или самостворено. Као убица, симбол је смрти и уништења; због мењања коже, симбол је живота и ускрснућа; својом склупчаношћу симболише циклусе манифестације и латентну моћ, било за добро, било за зло. Соларна је и лунарна, означава живот и смрт, светлост и таму, добро и зло. Змија представља мудрост и слепу страст, лек и отров, духовно и физичко. Симбол је и бесмртности. За њу се везује и хтонска симболика. Под земљом, где живи, у додиру је с доњим светом и доступна јој је магија коју поседују мртви. Змија означава и праисконску природу. Она је и посредница између неба и земље, земље и доњег света и повезана са небом, земљом, водом и васељенским дрветом (Lampić 1999, 161–162).

Њено амбивалентно значење преноси се и у хришћанску традицију. Она представља Христа као мудрост, или као жртву, а исто тако, у свом хтоничном виду, означава ђавола. Као непријатељ Божји, змија је узрочник пада у грех и симбол је зла, лукавости, уништења. Представља моћ зла коју човек мора савладати у самом себи. Змија подигнута на крст или мотку представља Христа подигнутог на дрво живота ради исцељења и спасења света; омотана око крста симбол је искушења, у подножју крста представља зло (Lampić 1999, 163). И представа о исцелитељској моћи змије библијског је порекла.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> „У 4 Мој 21,9 говори се како су Јевреје у пустињи уједале змије отровнице због њиховог роптања на Бога и Мојсеја, па је Мојсеј добио наредбу да направи змију од мједи (бакра) и постави на стуб да би свако кога уједе, а он погледа ту змију, остао жив. У разговору са Никодимом ова бакарна змија служи као

4.3.9.2. У *Молићвама на језеру* зооним *змија* се јавља у различитим песничким сликама. Символика остварена у њима углавном се наслања на библијски миље. Тако је идеја о разорној моћи макар и само једног јединог учињеног греха по живот човека предочена као упозорење „војницима живота“ односно чуварима вере, при чему се издижу на метафорични и симболични ниво живот и грех, посредством слике засноване на самодовољности једног јединог „непријатеља“ за потпуну опсаду „града“ односно живота. У функцији потврде древног искуства и интензивирања већ исказане идеје, аутор ствара нову слику засновану на метаморфози Раја у Пакао, и то због само једне змије која је атрибуција искушења, лукавства, пакости, зла.

Стражарите будно, да ниједан непријатељ не ускочи преко зида у ваш град. Ускочи ли један, град је изгубљен. Само једна змија увукла се у Рај, и Рај се претворио у Пакао (LXII 2005, 122).

У контексту молитвених стихова *змија* је и метафора злих мисли, које су у најдиректнијој вези са грехом. Сликвити приказ жеље лирског субјекта за очишћењем од сваког греха и испуњењем душе правом вером најпре је дочаран стихом са метафорично употребљеним лексемама *камен* и *јрави хлеб* (грех насупротив животу у Богу, са Богом, у правој вери). У новој песничкој слици *змије* су семантички кореспондент *камену*, као метафоре греха. У градацијској структури, која је у основи ове песничке слике, трећи елеменат јесте тама настављена у уму. У комплетној слици заступљен је тријадни принцип, и то не само у погледу градације. Њега чине елементи

---

предмет највеличанственије и најдирљивије праслике: 'Као што Мојсеј подиже змију у пустињи, каже Исус, тако треба да се подигне Син Човечији' (Јн. 3, 14–15), и као што су Израелићи гледајући на бакарну змију били исцељени, исто тако спашће се и сви они који с вером гледају на Христа Распетог. Бакарна змија постојала је до времена цара Језекије, који је наредио да се она разбије, јер се то претворило у идолопоклонство (2. Цар. 18, 4)' (Ракић 2002, 72).

*душа – срце – ум*, као јединствено биће; затим *камење – змије – њама*, као оличење негативног принципа; *јрави хлеб – Седе – светлост неба*, као оличење позитивног принципа. Бинарна опозиција, којом се обухвата позитиван и негативан принцип, ипак је илустрација примарног контрастног обељежа, основне идеје исказане овим молитвеним стиховима:

Прво избаци камење из душе моје, и нахрани је правим хлебом. И очисти срце моје од змија и испуни га Собом. И разагнај таму из ума мога, и напуни га светлошћу неба (LIV 2005, 104).

Сличну симболичну реализацију лексема *змија* остварује и у стиховима, којима се исказује да лирски субјект, са Богом у себи, оснажен вером постаје недодирљив, заштићен од сваке врсте греха, сликовито и метафорично приказаног као сенка врбе и змија. Но, и вода је у овом приказу симболички израз живота у пуноћи:

Ниједна врба неће бацати сенку на воду моју, и ниједна змија неће се усудити ући у студене вирове моје (LXX 2005, 138).

У молитви LXIII у једном приказу заснованом на поређењу, змија је у улози модификатора онога што је безопасно (*коноџац*) у оно што јесте опасно (*змија*), а у тој слици је самообмана, први грех ума, персонификовани актер. Стих са представом *змије* такође је део сложеније песничке слике и заузима средишњу позицију у дочаравању феномена илузије који је у основи самообмане, а њој претходи слика месеца у језеру, а следи сенка пса у води.

Самообмана гледа у слику месеца на језеру као на прави месец, и јури да га ухвати у води.

Самообмана види конопац као змију, и бежи од њега.

Самообмана пса види пса у води, и нагони правога пса да лаје на своју сопствену сенку (LXIII 2005, 125).

## 5. Закључак

Рад је посвећен истраживању зоонимске лексике у *Молићвама на језеру* Светог Николаја Велимировића, као изузетно погодном тексту за стилистичке и језичке анализе. Називи животиња представљају високо фреквентну лексику у одабраном извору и носиоци су традиционалне симболике у различитим културама. Њихова анализа показала је како се креативним ауторским поступцима шири симболична мрежа посматраних зоонима, што је жанровски и контекстуално условљено. Одређена представа о животињи интегрисана у песничку слику представља важно и моћно средство, као на језичком тако и на симболичном плану, а креирана је с циљем да се материјализује одређена идеја или сликовито прикаже одређена ситуација.

Методолошко-аналитичка процедура заснована је на базичним елементима стилистике, уз примену лексиколошког приступа како на плану лексичке семантике тако и на плану парадигматских лексичких односа (хипонимије), као основном принципу систематизације посведочене грађе. Посматрањем зоонимске лексике којом се именују животиње из породице дивљих животиња и гмизаваца са аспекта лексичке семантике (значањске структуре), њихове традиционалне симболике, која је понекад и део лексичке семантике зоонима, и откривањем њиховог значења које је остварено у контексту молитвених стихова доприноси се сагледавању могућности за ширење симболичног потенцијала посматраних зоонима, у којима је је већ заступљен одређени културни код.

У *Молићвама на језеру* зооними имају вишеструку функцију: а) као симболични посредник на релацији *Бој – човек*, б) као језичко средство за изражавање доживљаја лирског субјекта, али и човековог односа према Богу, в) као метафорична слика људи, њиховог унутрашњег стања, стања душе, г) као слика међуљудских односа и ситуација, које су представљене посредством животињских ликова. У њима зоонимска симболична сфера излази из оквира уобичајене прагматике

засноване на животном искуству у непосредном или посредном контакту са животињским светом и залази у сфере духовног, уз наглашавање одређених хришћанских принципа.

Одабир зоонима (*животиња, звер, вук, лисица, срна, камила, лав и лавица, кршница, миш, змија*) указује на ауторово ослањање на њихову стереотипну симболичну димензију, али их истовремено богати специфичним, метафоричним или симболичним реализацијама. Лексема *животиња* са статусом примарног хиперонима и хипероним вишег реда *звер* оствареним значењима у молитвама донекле одражавају њихова ситемска лексичко-семантичка и симболична обележја, али се и удаљавају од њих, посебно лексема *звер*, која је најфреквентнија и са најразвијенијом симболиком која је остварена у *Молитвама на језеру*. Симболични опсег лексеме *звер* базира се на њеном метафоричном лексичком значењу, посебно у песничким сликама којима је у основи релација *Бој – човек* или *човек – Бој*, у којима се ‘безбожник’ симболично представља посредством звери, а звер је и метафора смрти, као и разорне унутрашње силе, негативног принципа у дуалном схватању душе.

Код зоонима који у примењеној класификацији имају статус субориднираних, хипонимских речи, такође се примећује утицај њиховог лексичког значења и традиционалног симболичног поимања, уз ширење симболичног опсега у посматраном контексту: *вук* постаје метафора опасности по човека, али оне произишле из греха, као и *змија, срна* је симбол хришћанске врлине, а *кршница* у молитвеним стиховима симболизује човекову лишеност спознаје и окренутост материјалном свету, а *миш* је симбол духовног сиромаштва и беде. И *камила* добија нову симболичну димензију, која се односи на упитаност лирског субјекта о човековој судбини, а која је донекле у вези с оном симболиком која јој се приписује — трезвеност, док је *йоларни медвед* постао метафоризовани лик човекове тежње ка реткостима у оспољеном и отуђеном свету. Животињским паровима дочарана је паралела између људског и животињског света, па су тако *лисица* и *лисичи-*

ћи употребљени као атрибуција телесне бриге о младунчету, а растанак *лава и лавице* као атрибуција туге, што никако не остаје на плану емотивне привржености већ у контексту молитве добија виши духовни, религиозни ниво.

Како је на симболичном плану за већину потврђених зоонима карактеристична амбивалентност, у молитвеном контексту њихова специфично остварена значења углавном нагињу као оном негативном принципу, као симболизација греха и палости људске душе, безбожничтва (*звер, њоларни медвед, крџица, миш, змија*), код других се пак реализује позитивна или немаркирана конотација (*живоџиња, лав и лавица, срна*), док је амбивалентна симболика изражена зоонима *звер, лисица*.

## Библиографија / Bibliography

### Извор / Source

Велимировић, Св. Владика Николај. 2005. *Молићиве на језеру*. Београд: БеоСинг.

### Литература / Literature

Гортан Премк, Даринка. 2004. *Полисемија и орјанизација лексичкој сисџема у срџскоме језику*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Ђура, Александар. 2005. *Симболика живоџиња у словенској народној џрадицији*. Београд: Бримо — Логос — „Глобосино“ — Александрија.

Драгићевић, Рајна. 2007. *Лексиколоџија срџској језика*. Београд: Завод за уџбенике.

Маслова, Валентина Аврамова. 2013. „Стихотворная молитва с позиции синтеза религии – науки – культуры“. У *Теолинџивисџичка џроучавања словенских језика*. Српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија / Српска академија наука и уметности, Одељење језика и књижевности, књ. 5, ур. Јасмина Ђрковић-Мејџор и Ксенија Кончаревић, 195–209. Београд: Српска академија



- наука и уметности — Одељење језика и књижевности — Одбор за српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија.
- Милосављевић, Петар. 2004. „Молитве на језеру Владике Николаја Велимировића“. *Црквене студије: годишњак Центра за црквене студије = Church Studies: Annual Journal of the Centre of Church Studies*, I (1): 145–157.
- Новокмет, Слободан. 2020. *Називи животиња у српском језику. Семантичка и лингвокултуролошка анализа*. Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Пипер, Предраг. 2013. „О говорном догађају у светлу теолингвистике“. У *Теолингвистичка истраживања словенских језика*. Српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија / Српска академија наука и уметности, Одељење језика и књижевности, књ. 5, ур. Јасмина Грковић-Мејџор и Ксенија Кончаревић, 211–226. Београд: Српска академија наука и уметности — Одељење језика и књижевности — Одбор за српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија.
- Плас, Питер. 1999. „Неколико аспеката симболике вучјих уста у српским обичајима и веровањима“. *Кодови словенских култура = Коды славянских культур*, год. 4 (бр. 4) [„Делови тела“]: 184–212 [доступно и на [https://www.rastko.rs/antropologija/pplas-vucja\\_usta.c.html](https://www.rastko.rs/antropologija/pplas-vucja_usta.c.html) (посећено 11. 11. 2021)].
- Раденковић, Љубинко. 1996. *Симболика светиња у народној мајици Јужних Словена*. Београд — Ниш: Балканолошки институт САНУ — Просвета.
- Ракић, Радомир. 2002. *Библијски речник*. Београд: Златоусти.
- Рањеловић, Ана. 2012. „Метафорична значења зоонима која се односе на људске особине“. *Наш језик*, XLIII (3–4): 89–105.
- Ристић, Стана. 2004. *Експресивна лексика у српском језику*. Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Рончевић, Тања. 2016. *Молитва као жанр у српској књижевности XX века: докторска дисертација*. Београд: Универзитет у Београду — Филолошки факултет. <http://phaidrabg.bg.ac.rs/o:14936>.
- РСЈ: *Речник српског језика*. 2007. Редиговао и уредио Мирослав Николић. Нови Сад: Матица српска.
- СМР: *Српски митолошки речник*. 1970. Ред. Ш[пиро]. Кулишић, П[етар]. Ж. Петровић, Н[икола]. Пантелић. Београд: Нолит.

- Срејовић, Д[рагослав]. 1955. „Јелен у нашим народним обичајима“. *Гласник Етнoграфској музеја у Београду* = *Bulletin du Musée Ethnographique de Belgrade*, књ. 18: 231–237 [доступно и на [https://www.rastko.rs/arheologija/srejovic/dsrejovic-jelen\\_c.html](https://www.rastko.rs/arheologija/srejovic/dsrejovic-jelen_c.html) (посећено 11. 11. 2021)].
- Штасни, Гордана. 2002. „Хиперонимијски и хипонимијски односи у медицинској терминологији са лексиколошког и лексикографског становишта“. У *Дескриптивна лексикографија стандардној језика и њене теоријске основе. Међународни научни скупи о лексикографији и лексикологији, Нови Сад — Београд, 10–12. април 2001, 251–261*. Нови Сад — Београд: Српска академија наука и уметности — Матица српска — Институт за српски језик САНУ.
- Штасни, Гордана. 2011. „Семантичко-деривациони потенцијал именица из лексичке групе животиња“. У *Лексикологија, ономастика, синтакса. Зборник у част Гордани Вуковић*, ур. Владислава Ружић и Слободан Павловић, 307–317. Нови Сад: Филозофски факултет.
- Штасни, Гордана. 2013а. *Речи о човеку (Номинација човека у српском језику)*. Нови Сад: Филозофски факултет.
- Штасни, Гордана. 2013б. „Номинација Бога у Молијевима на језеру Светог Николаја Велимировића“. У *Теолингвистичка истраживања словенских језика*. Српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија / Српска академија наука и уметности, Одељење језика и књижевности, књ. 5, ур. Јасмина Грковић-Мејџор и Ксенија Кончаревић, 295–320. Београд: Српска академија наука и уметности — Одељење језика и књижевности — Одбор за српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија.

\*

- Chevalier, Jean – Alain, Gheerbrant. 1987. *Rječnik simbola (mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi)*. Zagreb: Nakladni zavod МН.
- Lampiћ, Mario. 1999. *Mali rečnik tradicionalnih simbola*. Beograd: Libretto.
- Šipka, Danko. 1998. *Osnovi leksikologije i srodnih disciplina*. Novi Sad: Matica srpska.

\* \* \*



Read Online

## Informal Layman's Response to the Publication of the Book *The Church — Towards a Common Vision*

Zoran Matic

Biomedical Engineering and Technology / Multidisciplinary Postgraduate  
Studies, University of Belgrade

✉ [z.matic157@yahoo.com](mailto:z.matic157@yahoo.com)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5279-6467>

**Abstract:** The document *The Church — Towards a Common Vision* (TCTCV) of the Commission for *Faith and Order* within the World Council of Churches was published in Serbian, as a book, co-published by the Christian Cultural Center “Dr. Radovan Bigović,” Institute for Systematic Theology of the Faculty of Orthodox Theology at the University of Belgrade and Biblical Cultural Center, 2020, at the height of the coronavirus pandemic. Both the TCTCV book and the pandemic represent a spiritual and existential challenge. They provoke reception, reflection. Therefore, it is necessary to capture the contemporary context and meaning of publishing and researching literature dedicated to the topic of ecumenism in our Church. It is also expedient to look at history and significance of ecumenism as a general mission of the Church. The notable ecclesiocentricity of the book TCTCV can arouse our greater interest in orthodox and ecumenical ecclesiology, their comparative research, as well as in re-examining our own role and invocation in the ecumenical movement. Through statistical, epistemological, and contextual analysis of the concepts of the text of the book, we noticed some specifics and possibilities of encouragement for inclusive lay, consultative-democratic, and political-theological approaches in ecumenism. The grace of

reading the book TCTCV is manifested, among other things, through arousing contemplation over the mystery of the Church, unity, communion. This secret could be explored mentally and spiritually, through a personal relationship, together, based on the experience of participating in a concrete community of the Church. The axiom about the Church as a community is at the heart of the content of this book, as well as the universal call to the Christ-loving hearts of many to use the book as an instrument for mutual acquaintance, rapprochement, and striving for a common, Eucharistic understanding of the Church and universal Christian unity. In general, this was the vision of Bishop Nicholai Velimirovich while participating in the ecumenical movement and infusing in it his own orthodox experience of the Church. It was also very impactful on prof. Dr. Radovan Bigović, who further elaborated modern ecumenical attitudes, clear and solid guidelines for our contemporary orthodox ecumenical orientation. Both of them, bishop Nicholai and Dr. Bigović are ecumenical and inclusive (unifying) persons and as such our encouraging paragons for ecumenical mission and above all *ecumenical love*. Relied on them and other ecumenical theologians we are gifted with an opportunity to get involved and to continue building our *ecumenical tradition* in which publishing plays a significant role.

The text of this paper is divided into 8 sections.

The first section discusses the meaning of scientific and theological research, as something that can improve, to give intellectual and spiritual incentives for personal work on oneself. To be such, research should be inclusive, open to reception, reflection. A special type of research is one that transcends individual aspirations, one in which the common preoccupation of many prevails, affected by something special — a common direction, a common vision. We can call such a thing communal research. Research with a common vision, with love builds. In the Church, the common vision is that everything and everyone become one in God. This is the New Testament commandment of love that Jesus bequeathed to the Church. This is indicated by the content of the newly published document *The Church — Towards a Common Vision* by the Commission on Faith and Order of the World Council of Churches (WCC) in Geneva, which, translated into Serbian, was published as a book by the Christian Cultural Center Dr. Radovan Bigović, co-published by the In-

stitute for Systematic Theology and the Biblical Cultural Center. Even a cursory reading of the book TCTCV stimulates these thoughts and the premonition that such a book can serve as a stimulus to dedicate ourselves to one important research — “further study and insight into our own ecclesiology and Church Tradition” (R. Kisić, foreword to the Serbian edition of TCTCV, p. 9). It can even induce questioning how agile or non-agile we are in our church missions. If we have neglected them a little, it is certain that this book can provoke us to move on.

The second section explores the potential of the TCTCV book to encourage a lay people ecumenical approach. The book TCTCV is primarily intended for theologians who professionally deal with ecumenism (more precisely, the commissions that participate in the work of the WCC). However, the text of the document is quite easy to read due to the inductive approach when explaining what it is aimed at, so it can be very accessible to interested laymen as well. This can serve as a more inclusive ecumenical approach, as a means to make ecumenical dialogue acceptable to the so-called laity of the Church, and for the sake of the elementary reception of ecumenism in ecclesial communities. Since Orthodox theologians make the same statement as the commission Faith and Order, we are called to participate in the ecumenical dialogue if we understand the dialogic and missionary nature of the Church. This understanding and vocation do not have to be exclusively reserved in the Church only for narrowly specialized theological experts in ecumenical theology. A certain degree of interest and involvement in ecumenical dialogue should be characteristic and accessible to Christians, lay people who are eyewitnesses of the existence, functioning, and building of the community and the conciliar teaching of the Church. From that experience, lay people themselves can become further church builders, teachers, hosts, “Liturgists” and “economics” of the community. In addition, it is desirable to be an ecumenically inclusive (unifying) person, following the examples of Bishop Nicholai Velimirovich, Bishop Atanasije Jevtić, Protopresbyter Radovan Bigović, in whose writings and speeches a credo of the ecumenical inclusive approach could be found. Finally, TCTCV offers elementary references to the trends of ecumenical relations. It is a summary of the progress made in the ecumenical dialogue, how much it has advanced com-

pared to the previous phases and what the fruits of that dialogue are. In short, it can be seen that this book summarizes the most mature aspirations of ecumenical dialogue towards church unity.

The third section discusses the historical significance of the TCTCV document as well as the history of the creation of the document itself, the process of its drafting. Originally, the text of the TCTCV document was published in English in 2013. (Faith and Order 2013), and is available in electronic form on the WCC website. Since then, the WCC has published a total of 84 more documents in the form of books, 16 of which have been prepared by the Faith and Order Commission. 3 more WCC conferences were organized. In the meantime, 78 responses to the TCTCV have appeared (Faith and Order 2020, 6), which were published in 2021 by the WCC in two volumes. Among these, eight responses were made by Orthodox representatives. It is also important to mention that the official response of the Roman Catholic Church to the TCTCV was published only recently, on October 18, 2019 (Pontifical Council for Promoting Christian Unity 2019). So, the TCTCV document is still very relevant, and the translation into Serbian, in fact, appeared with good timing.

In the fourth section, the contextual significance of publishing the TCTCV document is represented. First of all, it is significant that the book was published by the Christian Cultural Center of Father Radovan Bigović. This edition renewed a good theological trend that began with Fr. Radovan, the trend of research in the field of ecumenical theology. As is well known, Fr. Radovan taught the course of ecumenical theology at the Faculty of Orthodox Theology and actively participated in ecumenical meetings as an Orthodox representative of our local Church. From this dedicated research and collaborations with other theologians, a couple of monographs in the field of ecumenism have emerged. So, TCTCV is the third book on ecumenism published by Christian Cultural Center. It coincided and summed up a lot of what Fr. Radovan was devoted to. Even more succinctly, the common denominator of this book and what Father Radovan devoted himself to is the conception of the *Church as a community*. The Church, as a living, real and concrete *community*, was the source of inspiration for Fr Radovan to engage in ecumenical dialogue. It is interesting that after historical discussions of many theolog-

ical, mostly dogmatic topics, through this document (book) communal ecclesiology shows itself as an attractor of ecumenical inter-church rapprochement towards the original purpose of Christian unity. The core of that attractor, according to the book, is faith in Christ as the Messiah and Savior of the world. And the example of the mentioned faith is testified originally in the Gospel, by the Apostles, in the early Church, transmitted through history, through church writings and Church Tradition, as an offspring to which we are grafted and to which it is always necessary to return. Document TCTCV often refers to these original formulations of the Church's faith, and even bases its further ecclesiological explanations. This shows a significant advancement in the ecumenical ecclesiology of the WCC (so-called Geneva ecumenism), which was previously based mainly on Protestant theology and the understanding that divided churches are "branches," and whose "tree" should be the WCC, which was completely unacceptable for the members of the Orthodox Church. The ecclesiological point of view of the WCC has significantly improved in the TCTCV, thanks, among other things, to the influence of the suggestions of Orthodox representatives on not insisting and striving not only for unity in space, but also for unity in time (Bigović 2010a). The latter implies the theological harmonization of the positions of the WCC with the faith and dogmas that originated in the early Church and the Ecumenical Councils (church teachings formulated before the schism of 1054, that is, more precisely before the Filioque).

The fifth section defines the consultative-democratic approach in research development, which is recognized to have been used in drafting the TCTCV document. Considering the history of the creation of TCTCV, a great commitment to its development is obvious through many iterations of subsequent refinement and adjustments. The openness in the text for further re-examinations, adjustments and improvements, the openness for further perfecting is also astonishing. Although it mentions that the text is a joint statement, the Faith and Order Commission continues to invite Churches to express their views on every possible aspect represented in the text. This is because they realized that "the reception process that followed the publication of the unifying text can be as important as the one that led to its drafting" (p. 20). This is a very valuable insight, and even an attitude. In the text and at the end of

each chapter of the TCTCV, we come across questions and invitations to the churches to express their opinions on the ecclesiological insights of the document. This means that the document is not imposed on ecumenical associates as a “decree,” but as an open dialogue *instrument*. If we are honest, we must pay special tribute to such an approach, which is highly consultative and democratic. In fact, this approach could be characterized as a movement (trend), the so-called Christian consultative democracy. It presupposes the formation of the tendency in religious people to gather in a council (conference, symposium), to consult (advice) about something concerning their life and beliefs, to work on harmonization, joint action, with patience, conscientiously, prayerfully, with love and sublimated manners of (cultural) behaving during the dialogue, respecting the opinion of the other, constantly taking into account the mutual response, reactions — reception. Mainly, for the sake of the ideal of ecumenical rapprochement, the Faith and Order Commission demonstrated in the document TCTCV a consultative-democratic approach that is based on counseling with feedback through the reception. It is a fruitful research approach. In addition to expert reviews, the reception/reflection on the document had an important role in finalizing the text of the TCTCV. So, in the text itself, they emphasized the importance of feedback through the reception as a fundamental factor in the process of reaching the final, for all satisfactory, version of the document.

The sixth section presents an analysis of the TCTCV approach through an overview of the most common theological terms. Through the statistical view on the frequency of theological terms, the assessment of the narrative space of the document was performed — that is, what are the main preoccupations of the document, which are the main carrying concepts of the document. Antcons software was used to count and determine the most important terms appearing in the TCTCV. After joining the terms by the similarity of meanings, we obtained 12 characteristic clusters of terms for TCTCV. These are: 1. church (s) [5.65%]; 2. theistic terms (God, Christ, Trinity) [2.89%]; 3. consultative terms (rapprochement, agreement, dialogue, dialogues, reflection, answers, process, recognition, consensus, participation, renewal, reception, reconciliation, refinement, consultation) [2.47%]; 4. communal terms (community, communal, communities, koinonia)



[1.69%], 5. service (priesthood and service) [1.21%]; 6. unity [0.99%]; 7. ecclesiological terms (ecclesiology, council, ecclesiological, catholicity, missionary, catholicity, catholic, synodality) [0.98%]; 8. pneumatological terms (holy, grace) [0.89%]; 9. relational terms (diversity, gift, relationship, love) [0.85%]; 10. authoritarian terms (power, power) [0.6%]; 11. soteriological concept (salvation); 12. SSC. For better clarity, instead of tables, clusters of terms were shown graphically. These results confirm largely the observations made in previous sections on conceptual aspirations and focuses in TCTCV. In addition, it is noticeable that TCTCV came out from a modern multidisciplinary theological approach in which Christ-centric, ecclesiological, pneumatic, consultative, communal, relational, and soteriological theological orientations are integrated. In this integrative framework, one can recognize the “trace” of Anglican and Protestant theologians and their inclination towards the elaboration of theological systems, which should not be seen in our eyes of orthodox people as a treat. On the contrary, their theological systematicity showed up to be a model of a fruitful modern theological research. Of course, it is necessary to pass through the research of individual clusters of concepts and the concepts themselves within the cluster, from where more detailed clarifications about the conceptual approach can be reached. What slightly overlooks the conceptual analysis is the political ecclesial orientation of the TCTCV text. It also originates from the Anglican theological milieu. Diplomatic rhetorical manners and initiatives of negotiations, mediation, and even mild pressure through frequent appeals and calls to the churches for mutual recognition, reconciliation, and compromise might be felt to appear in many places in the TCTCV. Despite this, it is necessary to recognize the great progress in ecumenical dialogue by considering and respecting many Orthodox attitudes. The main thing in which the Orthodox can recognize the importance of their participation in the ecumenical movement is the continued insistence on working on *unity in time*. The same is advocated recently by other ecumenical theologians: “the continuity of the Church through the centuries is a necessary dimension of the unity of the Church” (Tweit 2019). Something like that makes Anglican with an Orthodox ecumenical position very close. The reason is that Anglicans, like the Orthodox, consider their Church (in England)

“a Church that is continuous with the Church of the Apostles” (Chapman 2013). From all this follows a simple ecumenical concept: it is not at all necessary to seek the renunciation of one’s ecclesiological identity and diversity for the sake of unity, but it is advisable for denominations to connect with their own original church identity. This can be achieved by researching one’s church tradition back to the time of the undivided Church. By theological (dogmatic) and liturgical leveling with that church tradition, conditions will be created for the renewal of the unity of the Church. Then there will be no thought of proselytism that someone should convert to Orthodoxy or Catholicism or Anglicanism or Protestantism in order to restore the unity of the Church as it existed before 1054. Then it will be possible for the churches to recognize “the One, the Holy, the Conciliar and the Apostolic Church” in each other.

The seventh chapter recapitulates the discussion and conclusions. In short, the experience of reception is available to us in the Church. The common faith (“one heart”) in the church community could be gained through the reception of the Word of God, within Liturgy and spiritual conversations. The reception has an educational (formative) function. Therefore, for the sake of the church’s renewal, it is necessary to become aware of the constructive and formative experience of the reception of the Word of God for the community. With this in mind, the reception of the mentioned concept of ecumenical reception should be carried out in the ecumenical dialogue and in the community. Following the example of a consultative democratic approach to drafting through feedback from the reception demonstrated in the creation of the TCTCV document, “public hearings,” advisory conferences (forums, panel discussions) could be organized in church communities through which experts and ordinary lay people could comment on working versions of [ecumenical] documents (He and Stig 2010). This can be applied to formulating a response to the TCTCV document, as well as to compiling informal advisory church statements on some current and sensitive topics such as evolution, ecumenism, vaccination. The approach of dealing with these topics through petitions, correspondence and statements that are disseminated through the media and social networks has turned out to be susceptible to pseudo-scientific interpretations and criticism, which leads to increasingly pronounced social and intra-church divisions. In contrast, the

aforementioned “public hearings/consultations” turn out to be “more scientific, more democratic and closer to the masses” (He and Stig 2010). They have also proved effective in promoting greater sociability in people, greater mutual trust (Bogliacino, Jiménez Lozano, and Grimalda 2018), which is in line with the knowledge of social psychology that “letting people communicate with each other before doing some common activities, increases cooperation” (Bogliacino, Jiménez Lozano, and Grimalda 2018) as well as a sense of belonging to the group (Bogliacino, Jiménez Lozano, and Grimalda 2018). Finally, this consultative “communication reduces social distance, which is known to hamper trust formation” (Bogliacino, Jiménez Lozano, and Grimalda 2018). These are very notable insights that have long been discussed in scientific papers (between 1980 and 2010). After more than a decade, they emerge as particularly relevant findings for these pandemic conditions in which asociality is forcibly increased “by the acquisition of specific circumstances.” Public consultative gatherings (online and live “face to face,” “heart to heart”) may be essential to return to normal social flows and patterns of behavior. Not to deviate from the topic, the latter is also relevant for ecumenical activity in pandemic and post-pandemic conditions. First of all, it is necessary to listen to the ecumenical appeal of bishop Tweit towards prayer so that “churches may be true and credible signs of God’s love in these [pandemic] conditions” (Tweit 2021). Church lay people (for example nature scientists) can be called to witness the Orthodox experience of the Church. And they can always have a model of the ecumenical witness of Orthodoxy in a person like Bishop Nicholai Velimirovich and Fr. Radovan Bigović. They are our representatives of a special type of universal missionaries who throughout history, since the first Christian communities, have stood out the most in their hard-working building of the Church. In it, as the mentioned type of universal missionaries, the gifts (*charisma*) of priestly service and academic research (offering Liturgy, preaching, spiritual fatherhood, connecting and networking people, teaching, scientific study and writing, etc.) were inter-crossed, which was very important for the Church, constructive and fruitful. Such ecumenical transcendence, based on academic-priestly service to the Church (Henson and Lakey 2017, 4), for Bishop Nicholai and Father Radovan was not “a scientific fashion trend, but an inner need and an attempt to establish an existential relationship with an-

other [divine] world suppressed by rationalist conceptualism. image of the world and life” (Bigović 1998, 86). Therein lies the secret of the purpose of achieving universal unity. It is revealed in the Church, the secret of that appointment is in the Church. The Church itself *is* that unity. The Church is destined to transform the world, to make the world become the Church, one in God. The divisions that occur in the Church can be experienced as a second fall into sin (analogous to the ancestral fall). They are ontologically painful because in the reality of the life they show themselves as “brokenness” and interpersonal divisions (barriers) — simply, something that separates from each other — the icons of God — living people. The church part of humanity is called to overcome these divisions, to get into agreement with the Divine model of unity — the Holy Trinity, through a creative and honest council (agreement) — dialogue in “love and truth.” In that way, we can realize ourselves as a conciliar society. In our tradition, it has been bequeathed to us as a model since St. Sava and St. Simeon. It is worth mentioning that the current Serbian Patriarch Porphyry reaffirms such a Saint Sava’s conciliar approach. Furthermore, we must note that the Anglicans have a similar approach. To the question of how to achieve and maintain the unity of the Church, Anglicans respond: through consulting (Craston 1994). It is the approach of the early, undivided Church, the Church of the Ecumenical Councils. Quite simply, before the temptation to divide, in order to preserve and establish the unity of the Church, councils were convened (Pickard 2012). The modern conciliar call “for unity — unity in the love of Christ — is urgently needed, as never before” because “the forces of polarization, division, nationalism, abuse and exclusivity are strongly acting around the world” (Tweit 2019). It is in our time that we see how gloomy the clouds of death that have hovered over humanity are, and that “the challenges, the darkness we face, are too strong for a divided humanity” (Tweit 2021). Therefore, we need “dedicated and competent efforts of multi-lateral work to address the problems as one humanity and one creation of God” (Tweit 2021). If we do not respond to this call “to love the way God loves the world” and “do not step out of our self-defined ways of living, it will lead us to extinction, not to life and light” (Tweit 2021). If these calls and warnings are true, Fr. Radvan was right when he claimed that the future destiny of the world will depend on interreligious and ecumenical dialogue.

In order for the inter-religious and ecumenical dialogue to have unifying and reconciling power, it is necessary for the upcoming conciliar consultations to reconstruct their foundation in the good old (original) tradition — Liturgy, prayer, and loving understanding. Because, “the Holy Sacrament of Communion (that is, the Holy Liturgy) synthesizes, defines, represents Christ’s method and means for the unification of all people: through it, man is organically united with Christ and all the faithful” (Popović 1991, 6). It is appropriate to add to this the prayer of Archimandrite Sophrony of Essex for unity:

“Lord Jesus Christ, strengthen us for the feat of such love, which you commanded us, saying: love one another as I have loved you. By Your Holy Spirit, give us the strength to humble ourselves before one another in suffering ... Who, by Your benevolence, has gathered us from all parts of the earth, make us truly become one family, living with one heart, one will, one love, as one man, according to Your eternal advice about the first-born Adam ... that we may all find peace in You, our meek and humble King, now and always and for ever and ever. Amen.” (Sakharov 2008, 279–80)

All in all, for ecumenism it is necessary to have a Sophronian *ecumenical heart, ecumenical love*. Because without heart and love, it is certain that a person cannot achieve not just the very unity of the Church, the world, but also the unity of own human being. Without achieving unity in oneself and one’s church family, engaging in ecumenical affairs will probably turn out to be pretentious. So, let’s rephrase the old spiritual saying: *one should first deal with divisions within oneself, and then focus on divisions outside*.

Section eight contains references.

Acknowledgments contain words of thank to the translator of the book TCTCV, MA Theologian Zlatko Vujanović, for the encouragement, the suggestion of references and discussion while writing the review of the book TCTCV. Thanks to all that, the review text has been significantly improved.

**Key words:** Ecumenical theology, ecclesiology of community, Faith and order, inclusiveness, consultative-democratic approach, unity.

## Неформални лаички одзив на објављивање књиге *Црква — ка заједничкој визији*

Зоран Матић

Биомедицинско инжењерство и технологије /  
Мултидисциплинарне студије при Универзитету,  
Универзитет у Београду

**Апстракт:** Документ *Црква — ка заједничкој визији* (ЦКЗВ) Комисије *Вера и њоредак* при Светском Савету Цркава објављен је на српском језику, као књига, у саиздаваштву Хришћанског културног центра „Др Радован Биговић“, Института за Систематско богословље Православног богословског факултета Универзитета у Београду и Библијског културног центра, 2020. г., у жеку пандемије вируса корона. И књига ЦКЗВ и пандемија представљају духовни и егзистенцијални изазов. Провоцирају рецепцију, рефлексију. Ради тога, потребно је захватити савремени контекст и смисао издавања и истраживања литературе посвећене теми екуменизма код нас. Исто тако, сврсисходно је сагледати историју и значај екуменизма као опште мисије Цркве. Изразита *еклисиоцентричност* књиге ЦКЗВ може нам побудити веће интересовање за православну и екуменску еклисиологију, њихово упоредно истраживање, као и за преиспитивање сопствене улоге и призива у екуменском покрету. Кроз статистичку, смисаону и контекстуалну анализу појмова текста књиге уочили смо неке специфичности и могућности подстицаја: инклузивног лаичког, консултативно-демократског и политичко-теолошког приступа у екуменизму. Благодат читања књиге ЦКЗВ пројављује се, између осталог, и кроз побуђивање замишљености над тајном Цркве, јединства, заједништва. Та тајна истражује се умно и духовно, кроз лични однос, заједнички, на основу искуства учествовања у конкретној заједници Цркве. Управо се аксиом о *Цркви као заједници* налази у срцу садржаја ове књиге, као и васељенски по-

жив христољубивим срцима многих да се књигом послуже као *инструментом* за међусобно упознавање, зближавање и тежњу ка заједничком, евхаристијском разумевању Цркве и свеопштем хришћанском јединству. Ово је уједно била и визија Епископа Николаја Велимировића док је учествовао у екуменском покрету и у њега преносио своје православно искуство Цркве. Веома је утицала и на проф. др Радована Биговића, који је надаље разрадио савремене екуменистичке ставове, јасне и чврсте смернице за наше православно екуменско усмерење у нашем времену. И један и други, Владика Николај и др Биговић су екуменске и инклузивне (уједињујуће) личности и као такви наши су охрабрујући узор за екуменску мисију и пре свега *екуменску љубав*. Ослањајући се на њих и друге екуменске теологе, указује нам се прилика да се укључимо и наставимо изградњу наше *екуменске традиције* у којој издаваштво има значајну улогу.

**Кључне речи:** Екуменско богословље, еклисиологија заједнице, *Вера* и *йоредак*, инклузивност, консултативно-демократски приступ, јединство.

## 1. Увод

Неки научни критичари тврде да су се сва *велика* научна открића догодила и да последњих деценија ништа епохално у науци није спознато (Collison and Nielsen 2018). Ипак, ако се директно упутимо у научне токове<sup>1</sup> можемо увидети да се и даље дешавају велика научна сазнања, нешто ново и истински знаменито, па и универзално.<sup>2</sup> Исто тако и у богословљу (Ware 2012; Behr 2014; Kalaitzidis 2014; Vasiljević 2016; Mitralaxis 2018; Ђаковац 2020). Углавном, све се то дешава као *тиренд* који се ослања на одређене традиције

---

<sup>1</sup> Нпр. праћењем вести часописа *Nature* (<https://www.nature.com/nature/articles?type=nature-briefing>).

<sup>2</sup> Гледано из научне перспективе, „никада није било боље живети на Земљи него у последњих неколико деценија, које су по свим мерилима најзначајније интелектуално раздобље у историји“ (Ђорђевић 2021).

научног истраживања. Уопштено разматрајући, истински тренд се може схватити као извесна интензивнија усмереност која спонтано доводи и до повезивања људи — *уједињавања*. А уједињује, напросто, заинтересованост за више основе постојања, надасве оплемењујући импулси у виду нових увида или нових начина увиђања. Управо је кључ у томе што нови увиди умеју да послуже као стимулус зближавања људи. Разне личне и историјске кризе демонстрирају колико је у стању посусталости потребан спољашњи, заправо, унутрашњи стимулус од другог — помоћ.

Теолошки текст, између осталог, треба да нуди људима интелектуалне и духовне стимулусе; да буде проницљив, објашњавајући, изражајан, и као такав, да провоцира рефлексију, даљу разраду, промишљање, посвећивање, удубљивање. Такав текст произилази из страственог истраживања које је нешто више од разумског повезивања чињеница. Кроз искуство истраживачког посвећивања не добија се само знање, већ и нешто више — вера (Хомјаков 1999, 50); вера у *неиспираживо*, у оно што надилази људски ум и домен науке. Истраживање с љубављу изграђује и кроз све већу удубљеност постаје животна преокупација<sup>3</sup> која може бити индивидуална. Посвећени индивидуалисти созерцавају и сократовски „уч[e] истражујући себе“ (Гондикакис 2015, 122). То је сасвим легитимно и „благословено“. Но, ако нам се укаже прилика да суделујемо у истраживању у виду заједничке преокупације, можемо осетити како смо захваћени нечим посебним, како нас на нарочит начин осваја и стимулише заједничко усмерење, *заједничка визија*. Најпре, стимулише нас на *рад на себи* (усавршавање). Није на одмет споменути да нам је *рад на себи* потребан зарад квалитетног односа

<sup>3</sup> Поред логичке анализе, право истраживање има и контемплативну (духовну), кардиоцентричну димензију: „... и година вечних сетих се, и изучавах; ноћу срцем својим размишљах, и дух мој истраживаше“ (Пс. 76, 6–7), или у новом преводу проф. Д. Милина: „Размишљах о старим данима, годинама давним. Сећам се у ноћи песме своје уз жице, у срцу испитијем дух свој.“ (Милин и Чарнић 2020).



са другим... а дешава се и обратно: однос са другим изазива и подстиче *рад на себи*. При томе, покаткад нам се може десити клонулост/малаксалост, интелектуална и духовна. Тад нам је потребан стимулус да *радимо на себи*. У времену у коме живимо, у свету, *рад на себи* се јавља као тренд свесности.<sup>4</sup> Просто, код многих сазрева *схваћање-осећај* да се треба усавршавати. Али, шта је то што нас може побудити на *рад на себи*?<sup>5</sup> То, пре свега, могу, као што је већ спомену-

<sup>4</sup> Свесност [mindfulness] је такође актуелан и глобалан тренд (Lazar et al. 2020; Gerritsen and Band 2018). То је извесно медитативно и сублимирано стање свести у којем се постиже будна пажња, ментална присутност у садашњости [nowness], свест, поимање, доживљај сопственог и свеукупног постојања (битка), јединства [unity], свејединства или једности [openess]. Од све прилике, светски тренд *mindfulness* долази као реafirмација древних приступа поимању јединства бића (нпр. Лао Ц-а, Хераклита). Претпоставља рад на себи (само-устројавање) кроз одређену аскетску психо-соматску вежбу (успорено медитативно дисање, метаније, ћи гонг итд), борбу са помислима, имагинацијама и расејаношћу пажње и кроз настојање особе да буде будна, трезвена (освешћена) [vigil], тј. да *старажи* и *дгије* (Мт. 24, 42–43; 25, 13, Мк. 13, 33.35–37; Лк. 12, 35–37; 21, 36, 1. Кор. 16, 13, 1. Сол. 5, 6, 1. Пт. 4, 7, 1. Пт. 5, 8, Отк. 3, 2). У извесном смислу, у светоотачком појму *нейсис* (νῆψις) које означава духовно трезвеноумље или у ширем контексту исихије (тиховања) можемо препознати духовни еквивалент за mindfulness. Када особа кроз молитву уђе у стање исихије, дешава се успокојавање ума и срца (заустављање мисаоног тока, стишавање покрета дисања (Палама 2008, 82). Значајно је напоменути да исихазам не истиче свесност (исихију, смирење) као самосврху већ као стање пријемчивости бића за благодат (нестворене божанске енергије) и сједињење са Богом, — обожење (Палама 2008, 63–67). Архимандрит Василије Гондикакис указује на нешто што бисмо могли назвати исихастичка свесност: „Све (τὸλᾶν) постаје потпуно причастиво, опипљиво, садашњи укус живота. Све је постало чудесно садашњост у личности Богочовека који је Алфа и Омега стварања и не допушта да се почети бића свршцима удаљују од њега [Св. Максим Исповедник, ПГ 91, 668А]. Читава историја је једна јединствена Света Литургија, и сав свет је постао један храм, дом Божији, једна једина породица. Све је просвећено и облистано нествореном и незалазном светлошћу“ (Гондикакис 2015, 223).

<sup>5</sup> Може се поставити и питање смисла или сврхе усавршавања. Извесно је да многи уопште и не постављају то питање, већ једноставно интуитивно осећају призив да раде на себи и прихватају то као добар тренд. Прото-презвитер Думитру Станилоаје наводи да је „време једино стварно и стваралачко када се човек усавршава“ (Nicole Rocas, “Converting to time,” *Public*

то, нови квалитативни увиди. Ми, заправо, усвајањем нових увида радимо на себи. Може зазвучати чудно, али тако је, не само у личном карактерном усавршавању, већ и у обожењу које претпоставља богопознање. Јер, богопознање по себи је увек ново личносно-искуствено увиђање Бога, цело-животно упињање ка бољем и бољем увиђању (познању) Бога. Јеромонах Серафим Алдеа у једном јутјуб исказу<sup>6</sup> напомиње да је Бог много више од онога што можемо да схватимо; те да ми напредујемо у духовном животу када стремимо да све више и више познамо Бога. Стога, о. Серафим препоручује да се нипошто не заустављамо на нашем тренутном знању о Богу. *Бој је више од шјоја...* Чим се зауставимо на неком нашем тренутном схватању Бога и престанемо да тежимо новом, дубљем упознавању Бога, од тог тренутног схватања Бога направили смо идола. То више није Бог, већ идол... и више се не клањамо истинитом Богу, већ идолу нашег схватања. Зато о. Серафим Алдеа напомиње да стално *сјиремимо* напред у познавању Бога.<sup>7</sup>

Извесно је да теологија, како време одмиче, садржи све више и више увида и знаменитих формулација у односу на раније епохе (Ђаковац 2020) и да ти увиди могу бити претпоставке виших *сјадијума* богопознања (Перишић 2008), осим ако не воде у несврсисходну спекулацију. Заправо, изнова и изнова се може проналазити мотивација за аскетски и интелектуални рад на себи — управо у Цркви и зарад

---

*Orthodoxy* — a publication of the Orthodox Christian Studies Center of Fordham University, <https://publicorthodoxy.org/2019/03/19/converting-to-time-a-lesson-from-theoretical-physics/>.

<sup>6</sup> Father Seraphim Aldea, “Fr. Sophrony — Keep going and keep open,” Mull Monastery (Orthodox Monastery of all Celtic Saints), Youtube, [https://www.youtube.com/watch?v=VHcoHA3B\\_p8](https://www.youtube.com/watch?v=VHcoHA3B_p8).

<sup>7</sup> Овакво резонување сасвим је у складу са опажањем Св. Григорија Паламе да Боговиђење (Богопознање), тј „созерцање Бога ни у ком случају није вид знања“ (Палама 2008, 112) већ више од знања, па и у том смислу што је непојмљиво (Палама 2008, 113); такође, представља и једно савремено парафразирање и реafirмисање Лествичниковог и Паламиног увида о неопходности постепениости или прогресивности Богопознања (Перишић 2008).

Цркве, као и уверење да је стимулативно и сврсисходно истраживати богатство православног богословског наслеђа. Друга, још важнија ствар код истраживања као заједничке преокупације је што призива на *служење заједничкој визији*. У Цркви и црквеној теологији та заједничка визија је — да све и сви буду једно у Богу. Ово је новозаветна заповест љубави коју је Исус завештао Цркви. На ово, својом садржином, указује и новообјављени документ *Црква — ка заједничкој визији* комисије *Вера и поредак* при Светском савету Цркава (ССЦ) у Женеви који је, у преводу на српски, издао као књигу *Хришћански културни центар* др Радован Биговић, уз саиздаваштво Института за Систематско богословље и Библијског културног центра (*Вера и поредак* 2020).<sup>8</sup> Чак и летимично читање књиге ЦКЗВ стимулише наведене мисли и предосећај да нам управо оваква књига може послужити као стимулус да се посветимо једном значајном истраживању — „даље[м] проучавању и проницању[у] у сопствену еклисиологију и Предање Цркве“ (§ 9, Р. Кисић, предговор српском издању ЦКЗВ), па чак и преиспитивању колико смо агилни или неагилни у нашим црквеним мисијама. Ако смо их мало запоставили извесно је да нас ова књига може *исцрповицирати* да се покренемо.

## 2. Могући подстицај за лаички екуменски приступ

Књига *Црква — ка заједничкој визији* (ЦКЗВ) првенствено је намењена теолозима који се стручно баве екуменизмом (тачније комисијама које учествују у раду ССЦ). Међутим, текст документа је прилично лак за ишчитавање због индуктивног приступа приликом објашњавања онога на шта се циља, тако да може бити врло приступачан и заинтересованим лаицима. То може послужити једном инклузив-

---

<sup>8</sup> „Црква — ка заједничкој визији“, Институт за Систематско богословље, <http://isb.pbf.rs/crkva-ka-zajednickoj-viziji/>.

нијем екуменском приступу (Сопан 2020), тј. тежњи да се екуменски дијалог учини пријемчивим и тзв. *лаицима* Цркве, а зарад елементарне рецепције екуменизма у црквеним заједницама. Јер, и православни теолози износе истоветну констатацију као и комисија *Вера и њоредак* да смо на учешће у екуменском дијалогу призвани ако поимамо дијаложку, тј. мисионарску природу Цркве. Ово схватање и призивање не мора у Цркви бити *ексклузивно* резервисано само за уско специјализоване теолошке стручњаке за екуменско богословље (Сопан 2020). Одређен степен интересовања и укључивања у екуменски дијалог би требало да може бити својствен и приступачан хришћанима, *лаицима* који су очевици постојања, функционисања и изградње заједнице и саборног учења Цркве. Из тог искуства, лаици и сами могу постати даљи црквени изградитељи, учитељи и управитељи (гостопримци), тј. „литурзи“ и „икономи“ заједнице (Биговић 2010а, 125; Тешовић и Матић 2016). Укључивањем у саборно учење, благодатно искуство Цркве, лаици задобијају *одважност* (*смелост*), па чак и *дар јединијалности* за екуменску маририју (сведочење), апологију (одбрану) (Берђајев 2006). Ту кабинетски теолози некад нису ради реторичкој „кавзи“, већ су ради лаици црквене (саборне) свести који спонтано усвајају у својој савести *обавезу* да буду смели, да буду гласници (сведоци) „највише пуноће истине“ (Берђајев 2006, 9). Ова највиша пуноћа (екуменске, универзалне) Истине открива се саборној свести, саборном уму (Биговић 1998, 251–52), на темељу *духовној јединијави* (Берђајев 2006, 16) и *екуменској животији у љубави Цркве* (Хомјаков 1999, 44). У том смислу, Духом побуђени и покренути, у вери, лаици Цркве способни су и позвани да исповедају и бране истину Цркве у свету у коме живе (Хомјаков 1999). Као такво, свесно, надахнуто и спонтано лаичко учешће у екуменизму Цркве треба препознати и као посебан вид мисионарења. Углавном, да би суделовали у екуменском покрету, и свештеници и образовани теолози и лаици треба да разумеју Цркву, да из искустве-

не очигледности и зрелости познају идентитет и Дух православне Цркве, а самим тим да имају јасну свест и о сопственом православном идентитету, припадности Цркви.<sup>9</sup> То неће бити потребно само за званични екуменски дијалог, већ и за спонтани дијалог са савременим медијима, науком, политиком, уметношћу. Неформалније исказано, зарад благотворног изграђујућег ангажовања у екуменском дијалогу потребно је уживо осетити отвореност и инклузивност црквене заједнице, молитве, призива у Цркву (Дап) посредством Духа Светог (Vujanović 2020, 14,11,34).

Уз то, пожељно је бити екуменска инклузивна (уједињујућа) личност, по узору на оца Радована Биговића, као и по узору на Вл. Атанасија Јевтића у чијим се речима налази кредо *екуменској инклузивној ѝрисѝуја*: „Зато, слободно говоримо, постоји и православни икуменизам и постоје, не од јуче, православни икуменисти, то јест људи васељенски (као што кажемо за Света Три Јерарха да су икуменски=васељенски), људи не искључивости него укључивости, свеобухватности (orthodox principle of inclusiveness), како је говорио, још као млад, свети Николај Жички, или људи саборности, како је говорио свети Отац Јустин Ђелијски.<sup>10</sup> Јер, православни су истински католици=саборни-

---

<sup>9</sup> Покојни академик Владета Јеротић је у својим предавањима понављао да долази време када ће православни морати да знају зашто су православни. А не само да изјављују да су православни. То подсећа на ехо једне епизоде из житија Св. Марка Траческог (18. април, по новом календару) које је сведок био ава Серапион: „Затим ме упита: Да ли сада има у свету хришћана, који кад би рекли гори овој: „дигни се одавде и баци се у море“, — да се тако и збуде? У том часу покрете се планина, на којој беху, попут мора. А свети Марко махну јој руком, говорећи јој: Шта ти би, горо? Ја не рекох теби да се покренеш, него разговарам с братом, а ти стани! — Чим он то рече, гора се заустави. А ја, кад то видех, падох ничице од страха. Но он ме ухвати за руку и подиже, па ме упита: Зар ниси видео таква чудеса за свога живота? Ја му одговорих: Нисам, оче. А он уздахнувши заплака горко, и рече: Тешко земљи, јер су хришћани на њој само по имену хришћани а не по делима“ (Поповић 1973, 138).

<sup>10</sup> Кроз указивање на везе аве Јустина Ђелијског са англиканском интелектуално-теолошком породицом, могу се добити додатна афирмација и

ци, а Православна Црква је Саборно-Католичанска Црква, мали Квасац (Икор. 5, 6) да заквâси све тесто васељене и целокупне творевине.“ (Јевтић 2011, 11).

Напоследку, подразумева се и елементарно упућивање у трендове екуменских односа. Књига ЦКЗВ то управо и нуди. Она је пресек докле се дошло у екуменском дијалогу, колико је узнапредовао у односу на раније фазе и какви су плодови тог дијалога. Укратко, може се видети да ова књига сажима најзрелије тежње екуменског дијалога ка црквеном јединству.

### 3. Историјски значај документа ЦКЗВ

Изворно, текст документа ЦКЗВ објављен је на енглеском језику још 2013. г. (Faith and Order 2013), а доступан је у електронској форми на сајту ССЦ.<sup>11</sup> Од тада ССЦ је у виду књига објавио укупно још 84 документа, од којих је 16 приређено од стране комисије *Вера и њоредак*. Организовано је још 3 конференције ССЦ. У међувремену, појавило се 78 одговора на ЦКЗВ (Faith and Order 2020, 6)<sup>12</sup> који су објављени од стране ССЦ у два тома (Wondra 2021a; Wondra 2021b).<sup>13</sup> Од тога, осам одговора сачињено је од стра-

---

уравнотежење екуменског инклузивног приступа, сажето оличеном у „(с правом) искључн[ом]“ и „(с правом) укључн[ом] дух[у] преподобног Јустина“ (Љубардић 2019, 10–11) [фуснота 2].

<sup>11</sup> The Church: Towards a Common Vision, Faith and Order Paper No. 214, The World Council of Churches (WCC), <https://www.oikoumene.org/resources/publications/the-church-towards-a-common-vision>.

<sup>12</sup> What are the Churches saying about the Church? Faith and Order Paper No. 236, The World Council of Churches (WCC), [https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-06/What\\_Are\\_Churches\\_Saying\\_Web.pdf](https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-06/What_Are_Churches_Saying_Web.pdf).

<sup>13</sup> Документу првог тома може се приступити преко линка: [https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-02/Churches\\_Respond\\_Church\\_vol1\\_WEB.pdf](https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-02/Churches_Respond_Church_vol1_WEB.pdf) (Churches Respond To The Church: Towards A Common Vision Volume I. Faith and Order Paper No. 231), а документу другог тома преко линка: [https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-02/Churches\\_Respond\\_Church\\_vol2\\_WEB.pdf](https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-02/Churches_Respond_Church_vol2_WEB.pdf) (Churches Respond To The Church: Towards A Common Vision Volume II. Faith and Order Paper No. 232).

не православних представника.<sup>14</sup> Ипак, иако је прошло већ осам година од објављивања, учињен би био пропуст да је овај документ прескочен и да је објављен неки каснији. Јер је ово, по многима, један од најзначајнијих екуменских *сво-разума*; те од овог документа и треба кренути. Штета само што документ није раније објављен. Но, можемо увидети да и није лоше што је објављен са закашњењем, с обзиром на потребу обнављања ширег интересовања за екуменизам и еклесиологију код нас, баш у ово кризно време. Пре осам година, наше црквене средине биле су захваћене таласом литургијске обнове и полета. У последње време дошло је до изражаја мало посустајање. Тако да се треба надати да документ може испровоцирати бар одређене реакције и побуђивања на истраживачки рад. Такође, значајно је споменути да је званични одговор Римокатоличке Цркве на ЦКЗВ објављен тек недавно, 18. октобра 2019. године (Pontifical Council for Promoting Christian Unity 2019). Тако да је документ ЦКЗВ врло актуелан, те је превод на српски, у ствари, благовремен се појавио.

У праву је докторанд Обрад Карановић (Карановић 2020), када је препоручио читаоцима да после предговора и увода прочитају *Историјску најмену* која се налази на крају књиге (§ 95–108) како би добили јаснију представу шта документ заправо представља, као и ради исправног разумевања перспективе обраћања, која се (без познавања историјске и заједничке међу-црквене позадине документа) на моменте може учинити превише уопштена и претенциозна. Ипак, ако се узме у обзир и одређена предисторија генезе документа, изгледа да није по среди само утисак. У тексту се може осетити утицај англиканске и лутеранске реторике. Иза овог документа стоји комисија *Вера и њоредак* [Faith and order] која је по пореклу англиканско повереништво основано 1910. г са сврхом да се бави догматским

---

<sup>14</sup> Преглед и сажета анализа одговора православних на ЦКЗВ може се наћи у Vujanović 2020, 21–28.

екуменистичким питањима, нарочито оним која су узрок црквених подела (Биговић 2010а, 15–18). Изворни приступ комисије *Вера и њоредак* заснован је на дијалектичкој теологији (критичком преиспитивању, не-буквалном тумачењу Библије) чији је главни протагониста био Карл Барт. Међутим, у наше време комисију *Вера и њоредак* осим протестантских и англиканских, сачињавају и православни теолози, који узимају врло активно и запажено учешће у раду њихових седница. Такође, иако није члан ССЦ, Римокатоличка Црква има своје представнике у комисији *Вера и њоредак*, те се утицај кооперације са римокатолицима може осетити у приступу комисије *Вера и њоредак*, па и у документу ЦКЗВ. Углавном, у историјској напомени ЦКЗВ се може дознати да је комисија *Вера и њоредак* још од првих екуменских конференција 1927. у Лозани и 1937. г. у Единбургу, потенцирала екслисиолошке теме, а већ од треће екуменске конференције 1952. г. настао је драгоцен тренд и приступ интензивне примене *уњоредне екуменске екслисиологије*. Овај приступ би за оне који се стручно баве богословљем могао бити посебно занимљив. Међутим, комисија *Вера и њоредак* га превасходно користи за теолошко међу-црквено усаглашавање, промовисање „заједнички[х] кора[ка] ка приближавању“ (§ 99) и позивање на међусобно признање. Након екуменске скупштине 1961. г. у Њу Делхију комисија *Вера и њоредак* је доста година посветила стратегијама зближавања цркава ка видљивом јединству. Уочили су да је за постизање тог циља неопходно усаглашавање разумевања светих тајни у Цркви (крштења и евхаристије) и свештенства које савршава свете тајне. На основу тога, 1982. г. објавили су за ЦКЗВ кључни документ: *Крштење, евхаристија, свештенство*. Поента усаглашавања разумевања је међусобно признавање светих тајни. Напослетку, овај текст је послужио уопштавању од усаглашавања разумевања светих тајни до усаглашавања разумевања екслисиологије. Крајњи циљ тога је да се усаглашавање разумевања екслисиологије искористи као повод за



позивање цркава на међусобно признавање, што би на крају значило и уједињење у једну Цркву. Године 1993. у граду Сантјаго де Компостела (Шпанија) организована је пета екуменска конференција на којој је комисија *Вера и Комисија* разматрала одговоре цркава на документ „Крштење, евхаристија, свештенство“ из 1982. г. Сумирањем неколико изјава (из 1961. г. у Њу Делхију, 1975. г. у Најробију и 1991. г. у Канбери) на овој конференцији се оформио тренд рада на *еклисиологији заједнице* (§ 101) који је Комисија *Вера и њоредак* разрадила и објавила 1998. г. у документу „Природа и сврха Цркве: Етапа на путу ка заједничкој изјави“. Поднаслов текста директно упућује на статус текста као радне верзије — прелазног (припремног) документа — нацрта за саму заједничку изјаву (§ 102). Након допуњавања и дорађивања текста на основу одговора цркава, Комисија *Вера и њоредак* објављује 2005. године нови нацрт за заједничку изјаву, а 2006. г. у Порто Алегреу на Скупштини ССЦ га представља под насловом „Природа и мисија Цркве: Етапа на путу ка заједничкој изјави“ (§ 103). Овај текст је изазвао велику пажњу, око 30 одговора цркава и око 80 одговора ванцрквених екуменских и мисионарских организација (§ 104). Напомињу да се у неким одговорима истакло мишљење да је наслов текста несагласан, јер је Црква по природи мисионарска (§ 104). Интересантно је навести и састанке из 2009. на Криту и 2010. г. у Светом Ечмијадзину (Јерменија) у којима је комисија *Вера и њоредак* била сачињена у проширеном саставу од 120 чланова различитих цркава, а који су имали за циљ да изврше рецензије текста „Природа и мисија Цркве“. То је први пут да је комисија *Вера и њоредак* имала толики и тако разноврстан састав, и то тек пошто су главни еклисиолошки текстови састављени... Ова проширена комисија добила је, заправо, незавидан задатак да сажме и поједностави текст како би био „приступачнији широј читалачкој публици“ (§ 105). Затим, изнето је запажање да дотад „није било значајног одговора Источне и Оријенталне православне цркве“ (§ 106). Овде није на од-

мет споменути да су се представници Православне Цркве на већини екуменских конференција ограђивали од изјава комисије *Вера и њоредак* због очигледних несагласности са православним учењем. Имајући то у виду није зачуђујуће што је споменути одговор изостајао. Руска Православна Црква је чак упућивала јавне апеле ССЦ у вези неприхватљивости неких догматских и еклисиолошких поставки комисије *Вера и њоредак*.

Ипак, напослетку, за анализу и оцену документа „Природа и мисија Цркве“ од 2 до 9. марта 2011. г. организована је међуправославно саветовање на Кипру у којем је учествовало 40 епископа, свештеника, ђакона, универзитетских професора, лаика и младих из готово свих помесних цркава (већина њих су уједно и чланови комисије *Вера и њоредак*) (Inter-Orthodox Consultation 2011). У историјској напомени ЦКЗВ стоји да је ово међуправославно саветовање „изнедрило опсежну оцену документа *Природа и мисија Цркве*. Главни предлог је био да се јасније интегрише материјал о крштењу, Евхаристији и свештенству у излагању онога што је битно за живот Цркве. Консултација и њен извештај постали су значајна компонента наредног састанка Радне групе за еклисиологију и стога су одиграли јединствену улогу у процесу који је довео до новог текста“ (§ 106). Ако се погледа званични одговор међуправославне комисије са Кипра, очигледно је да се ради о тексту који садржи врло интересантна излагања увида православне еклисиологије и концентровано аргументовану критику документа *Природа и мисија Цркве*. У њему се налазе указивања на унутрашње неусаглашености у тексту документа по питању еклисиолошких поставки из чега је међуправославна комисија претпоставила да су различите делове текста састављали различити одбори комисије Вере и поретка, а који имају различита схватања Цркве, као и указивања на несагласност таквих еклисиолошких схватања са православном еклисиологијом (Inter-Orthodox Consultation 2011). Укратко, православни се и од овог докумен-

та ограђују, имајући „озбиљне резервисаности у вези са кључним проблемима у овом тексту“ (Inter-Orthodox Consultation 2011). Нажалост овај документ званичног одговора међуправославног саветовања на Кипру уопште није референциран у документу ЦКЗВ, као што је то учињено са свим осталим документима који се спомињу у ЦКЗВ (Faith and Order 2013; Вера и поредак 2020). Можда не треба улазити у претпоставке, тј. спекулације о разлогу изостављања, али делује врло необично да се изостави референца ка тексту на основу којег је значајно коригована коначна верзија текста ЦКЗВ. Надамо се да споменута референца није намерно изостављена услед врло проницљиве критике. Углавном, та референца се може наћи на веб сајту ССЦ.<sup>15</sup> На основу сагледавања драгоцених еклесијалних елаборација, штета је што текст те референце није уграђен као *dogaiak* на крају књиге ЦКЗВ у преводу на наш језик.

Мање од месец дана је радној групи за еклесиологију комисије *Вера и њоредак* требало да усвоји примедбе из документа званичног одговора међуправославног саветовања на Криту и да на састанку у Колумбусу (Охајо, САД) изради нови нацрт. Затим, у јулу 2011. г. у Гецади (Италија) нови нацрт је представљен сталној комисији *Вера и њоредак* (§ 106). Након похвалних коментара и сугестија, у децембру 2011. г. у Босеу (Швајцарска) израђена је још једна унапређена верзија. Та верзија је достављена четворици екуменских стручњака ради додатних сугестија. Без навођења о каквим сугестијама је реч, споменуто је да је добијена још једна новија верзија која је представљена крајем марта у Фрајзингу (Немачка). Најзад, у Пинангу (Малезија) 21. јуна 2012. г. дошло се до коначне верзије која је једногласно одобрена „као **изјав[а] о зближавању** са насловом Црква — ка заједничкој визији“ (§ 108) [подебљани фонт З. М]. Почетком септембра 2012. г. на Криту ССЦ је овај документ

---

<sup>15</sup> “An Orthodox response to The Nature and Mission of the Church,” The World Council of Churches (WCC), <https://www.oikoumene.org/news/an-orthodox-response-to-the-nature-and-mission-of-the-church>.

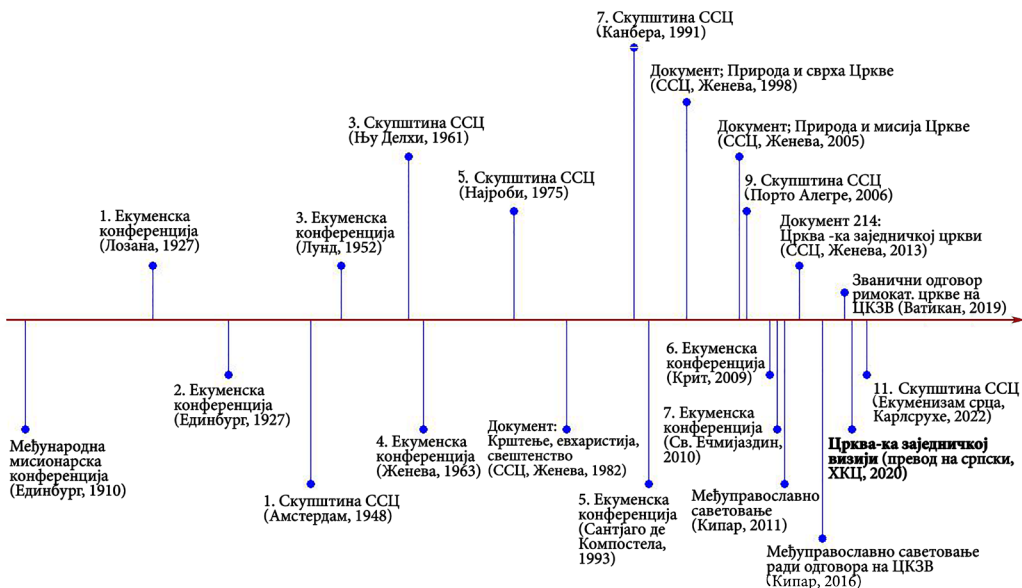
усвојио и препоручио својим чланицама на истраживање и формални одговор (§ 108). Године 2013. текст *Црква — ка заједничкој визији* објављен је од стране ССЦ, као документ бр. 214 комисије *Вера и њоредак* (Faith and Order 2013). Значајно је још споменути да су званични одговори протестантских цркава уследили 2015 и 2016. г.,<sup>16</sup> Православне Цркве 2016. г. (Buda 2017), а Римокатоличке Цркве 2019. г. (Pontifical Council for Promoting Christian Unity 2019).

Међуправославно саветовање организовано је од 6. до 13. октобра 2016. г., поново на Кипру, ради заједничког одговора на документ ЦКЗВ. Учествовало је 30 представника Источних православних Цркава, укључујући и оријенталне православне Цркве. Размотрено је више појединачних одговора православних теолога и факултета, као и званично саопштење Руске Православне Цркве. Резултат саветовања је текст званичног одговора међуправославног саветовања у коме је поново изражен критички став према еклесиолошким поставкама комисије *Вера и њоредак*. Критика је додуше умеренија, али нису изостале изјаве ограђивања; нпр. да „[у]чешће православних у процесу теолошких дискусија поводом ЦКЗВ не треба протумачити као прихватање и саглашавање са свиме што је заступљено у тексту“ (Buda 2017). Затим, истакнуто је да општи приступ текста ЦКЗВ, „његова методологија, речник, теологија одступају од Православне еклесиологије у многим тачкама и у значајним погледима“ (Buda 2017). То је таксативно, по тачкама, и образложено; у доста тачака садржан је коментар о неслагању, а затим и објашњење разлога неслагања. Но, на више места изражено је и слагање са текстом ЦКЗВ. Тако да текст ЦКЗВ далеко од тога да је за одбацивање. Уз пажљиво сагледавање, засигурно је да може бити подстицајан.

Ради лакше прегледности, на следећој слици дат је хронолошки след организовања екуменских конференција и скуп-

<sup>16</sup> “Responses to “The Church: Towards a Common Vision,” Churches Together in Britain and Ireland, <https://ctbi.org.uk/responses-to-the-church-towards-a-common-vision/>.

штину и појављивања докумената који су се уградили у текст ЦКЗВ, а такође и докумената који су проистекли из ЦКЗВ.



**Figure 1:** Chronologic overview of drafting the document *The Church — Towards a Common Vision* (TCTCV). All seven mentioned Ecumenical Conferences were organized by the commission *Faith and Order*; these are conferences that are most relevant to the creation of the document TCTCV.

**Слика 1:** Историјски преглед рада на документу *Црква — ка заједничкој визији*. Свих седам наведених Екуменских (или Светских) конференција организовала је комисија *Вера и њоредак*; то су конференције које су најреlevanceвантије за настанак документа ЦКЗВ.

#### 4. Контекстуални значај објављивања документа ЦКЗВ код нас

Пошто су већ објављени прикази књиге које су писали докторанд Обрад Карановић (Карановић 2020) и отац Миша

Јакшић (Јакшић 2020) и пошто је већ изложен православни поглед у вези са ЦКЗВ (Buda 2017; Martzeolos et al. 2021), овде се нећемо много приклањати школској анализи дела и понављању. Уместо тога, покушаћемо да захватимо контекст појављивања ове књиге у нашој црквеној средини (стварно-сти). Најпре, знаменита је чињеница што је књига објављена у саиздаваштву Хришћанског културног центра оца Радована Биговића. Овим издањем обновљен је један добар теолошки тренд који је започео о. Радован. У питању су истраживања у области екуменског богословља. Као што је познато, о. Радован је на Православном Богословском факултету предавао истоимени предмет и активно је суделовао у екуменским састанцима у својству православног представника наше помесне Цркве. Из тих посвећених истраживања и сарадње са другим теолозима произашле су две монографије: *Православље и екуменизам* (Ђаковац 2005) и *Православна теологија екуменизма* (Биговић 2010а).<sup>17</sup> Тако да је *Црква — ка заједничкој визији*, трећа књига о екуменизму у издању ХКЦ.<sup>18</sup> Она је коинцидентно потрефила и сажела доста тога чему се о. Радован посвећивао. Још сажетије, заједнички именитељ ове књиге и онога чему се отац Радован посвећивао јесте концепција *Цркве као заједнице*. Управо је Црква као жива, реална и конкретна заједница била извор надахнућа оцу Радовану да се укључује у екуменски дијалог. Изгледа чудновато да се, након историјских претресања многих теолошких, претежно догматских тема, кроз овај документ (књигу) кинонијска еклесиологија показује као атрактор екуменског међуцрквеног зближавања ка изворном назначењу хришћанског јединства. Језгро тог атракто-

<sup>17</sup> Из истог тренда екуменских истраживања произашло је и поглавље „Православље и екуменизам“ у књизи оца Радована *Црква у савременом свету* (Биговић 2010б, 111–129).

<sup>18</sup> И 2005. г. (у предговору проф. А. Ђаковца зборника *Православље и екуменизам*) (Ђаковац 2005) и петнаест година после (у предговору српском издању проф. Р. Кисића књиге *Црква — ка заједничкој визији*) (Вера и поредок 2020) износи се скоро исто запажање да код нас постоји оскудица литературе посвећене екуменском дијалогу.

ра, према књизи, јесте вера у Христа као Месију и Спаситеља света. А узор споменуте вере посведочен је изворно јеванђељски, апостолски, у раној Цркви, преневши се кроз историју, кроз црквене списе и црквено Предање, као изданак на који смо накалемљени и коме је увек неопходно враћати се. Управо на та изворна формулисања вере Цркве се овај документ често позива, па и заснива своја даља еклисиолошка образлагања. У томе се може видети значајан помак екуменске еклисиологије ССЦ (тзв. Женевског екуменизма) која је раније била заснована претежно на протестантској теологији и схватању да су подељене цркве „гране“, а којој „стабло“ треба да буде ССЦ, што је православнима било потпуно неприхватљиво (Јевтић 2011). У ЦКЗВ значајно се поправило еклисиолошко гледиште ССЦ, захваљујући, између осталог, и утицају сугерисања православних представника на не инсистирању и тежњи само на јединству у простору, већ и на јединству у времену (Биговић 2010а). Ово друго подразумева теолошко усклађивање ставова ССЦ са вером и догмама насталим у раној Цркви и Васељенским саборима (црквеним учењима формулисаним пре раскола 1054. године, односно, тачније пре филиоквеа).

## 5. Усавршавање кроз консултативно-демократски приступ

Приступивши непристрасно, можемо констатовати да текст ЦКЗВ има елегантан стил, доста живости и надахњујућих израза вере. Ретки су теолошки текстови који се могу читати „у једном даху“. Овај текст је такав, *виџалан* и *ишечан*. Чак, ако се изузму неке реченице несагласне са православним учењем, може се стећи утисак да овај текст, у извесној мери, садржи и нешто од православне изражајности. Сагледавши историју настанка ЦКЗВ (слика 1), очевидна је велика посвећеност његовој изради кроз много итерација накнадног дорађивања и усаглашавања. Задивљује и отвореност у тексту за даља преиспитивања, прилагођавања и усавршавања,

отвореност за даља унапређивања. Иако спомиње да је текст заједничка изјава, комисија *Вера и њорегак* и даље позива цркве на изношење мишљења о сваком могућем аспекту заступљеном у тексту. То је зато што су увидели да „процес рецепције који је уследио након издавања уједињујућег текста може бити једнако важан колико и онај који је довео до његове израде“ (§ 20). Ово је веома драгоцен увид, па и став.

У тексту и на крају сваког поглавља ЦКЗВ наилазимо на питања и позиве црквама да изразе своја мишљења о еклисиолошким поставкама документа. То значи да документ не намећу екуменским сарадницима као „указ“, већ као отворен дијалогски *инструмент*. Ако смо искрени, морамо одати посебно признање таквом приступу, изразито консултативном и демократском. Заправо, наведени приступ би се могао окарактерисати и као покрет (тренд) тзв. *хришћанске консултативне демократије*. Овај тренд доста је изражен код протестаната, нарочито у Кини (Wang and Groot 2018) у којој је консултативна демократија постала окосница политичког, државног и друштвеног уређења (Jungru 2018).<sup>19</sup> Усвојив-

<sup>19</sup> Међу истраживачима консултативне демократије у Кини јавља се поларисаност. Једни заузимају афирмативни став, тврдећи да је то „особена кинеска демократија“, другачија и боља у односу на западне демократске моделе, а која се развија већ више од 60 година (Wang and Groot 2018; Jungru 2018; He and Stig 2010; He and Warren 2011; He 2011; Chen 2020), па чак и да се ослања на њихову древну и особену инклузивну политичку културу (Jungru 2018) и традицију консултовања (саветовања): „вековима уназад конфучијански учењаци су успостављали јавне форуме за одлучивање о националним интересима“ (He and Stig 2010); други, пак, приступају критички, наводећи многе аргументе да председник Сји Ђипенг и његова партија привидно заступају принципе консултативне демократије, а у стварности и на делима (подређивањем личној контроли и цензури свих државних сектора и институција од медија до војске) његов је режим успоставио гору аутократију и диктатуру од претходних кинеских режима (Li and Zhou 2020; Truex 2017; Tsang 2009; Economy 2018; Yuen Ang 2018; Xia 2021). Ако је ово друго истина, интересантно је да се код нас може увидети готово идентичан аутократски образац демократољубивог самопредстављања. Чак се та аналогна приступа нашег и кинеског председника учила и у медијима. У неким медијима као нешто позитивно и напредно, а у другим као горе него у кинеској једно-Партијској државној и локалној само-управи (Mirjana R. Mi-



ши идеологију конслутативне демократије, протестантска заједница у Кини се прилагодила и опстала унутар антирелигиозно настројеног комунистичког система.<sup>20</sup> Такође, ан-

lenković, „Svaki petnaesti Kinez član partije, a svaki deveti Srbin član SNS“, *Danas*, 1. 5. 2021., <https://www.danas.rs/politika/svaki-petnaesti-kinez-clan-partije-a-svaki-deveti-srbin-clan-sns/>). Одатле се може закључити да нема ништа лоше у конслутативној демократији... вероватно да она и има потенцијал да ублажи, па и да преобрази аутократски приступ; али уместо тога, заправо га маскира. Решење према проф. Полу Т. Вонгу са Тринити Вестерн Универзитета је у спутавању „зла“ које се увлачи у државне и друштвене организације; а то „зло“ јесте ауторитативна хијерархија (P Wong 2003). Уместо ауторитативне хијерархије проф. Вонг сматра да треба увести служеће предвођење [servant leadership]. Да је то могуће наводи пример успешне примене таквог приступа у ИТ компанијама (P Wong 2003). А да би примена била успешна неопходно је тренирање служећих вођа у складу са методима проф. Ванга (P Wong 2003), који су, у принципу, протестантски инспирисани. Тачније, своди се на модел извесне синтезе протестантског и конфучијанског учења, према којем је „немогуће обављати улогу служећег вође без развијене наклоности срца да служи и без знања о томе како развијати и оспособљавати (овлашћивати) друге“ (P Wong 2003). Дакле, савремени кинески учењаци у конслутативној демократији реafirмишу старе конфучијанске ставове о значају оплемењеног (врлинског) карактера (= срца) за друштвене односе од којих зависи благостање у држави. То се види и код врло утицајног вође Партије у граду Венђиао који је 2003. г. одржао низ говора заснованих на приступу „од срца к срцу (He and Stig 2010). Овај харизматски кардиоцентрични демократски приступ први пут је примењен 1996. г. на кентан форуму, а онда се проширио, те је до 2000. године одржано више од 190 таквих окупљања у селима и градовима у области Венлинг покрајне Џеђианг (Su, Junjie, and Yongjing 2012; He 2011). Значи, све то извире из конфучијанског уверења да је за хармоничне међуљудске односе 和气 (héqì) у друштву кључан добар ћи који се размењује између срца људи (Матић 2013).

<sup>20</sup> С почетка комунистички режим у Кини је хришћанство посматрао као „опасан ‘анти-Партијски’ елемент због свог иностраног порекла и веза“. Међутим, врло брзо се тај поглед кинеских власти мењао ка ставу цењења хришћанских тежњи ка уједињавању око моралних вредности. С друге стране, представници протестантских заједница су прихватили сарадњу са влашћу и регистровање унутар кинеске патриотске организације, те је ова компромисна и прилагођавајућа сарадња са Партијом, верницима сервирана као нешто што је „у њиховом најбољем интересу“ (Wang and Groot 2018). После свега, епилог тога, захваљујући усаглашености са државном политиком и промовисању осовремењеног религиозног стила живота укомбинованог са конслутативно демократским принципима друштвеног организовања, протестантска заједница у Кини је у великом полету. Тренутно их има око 70

гликански теолози још од прве Ламбетске конференције 1867. г. негују консултативни (синодални) приступ у својој црквеној организацији (Craston 1994; Pickard 2012). Кључни елементи у црквеном животу код Англиканца су конверзација (разговор), слушање, толеранција и нада (Pickard 2012). Из тога произилази фундаменталан англикански концепт неговања *црквене комуникативне компетенције* која је неопходна за приступање другима који су различити (Pickard 2012). Дакле, конверзација је основна нит или „ДНК идеје Англиканизма“ (Pickard 2012). Ипак, из овога не треба закључити да је хришћанска консултативна демократија искључиво протестантски или англикански приступ.<sup>21</sup> На православном Истоку, у Византији, на Васељенским саборима, од стране многих савремених православних теолога (нпр. Б. Вишеславцев, С. Булгаков, А. Папаниколау, Патријарх српски Порфирије) заступан је консултативно демократски приступ. Савремена организација помесних православних Цркава има у себи елементе консултативне демократије (синодални и саборски методи доношења црквених одлука, решења, саопштења) што је, како се испоставља, значајна претпоставка јединства Православне Цркве (Jinjolava 2021). Може се и уопштити да је *саборност* Цркве приближно синоним за демократску консултативност. Уопште, заједничко стваралачко усмерење људи тешко је замислити без консултативно-демократских принципа као што су учешће (инклузија), кооперација (сарадња), саветовање, дискусија, рефлексивна.

Хришћанска консултативна демократија претпоставља образовање склоности код словесних, религиозних људи да се окупљају у сабор (конференцију, симпозион), консулту-

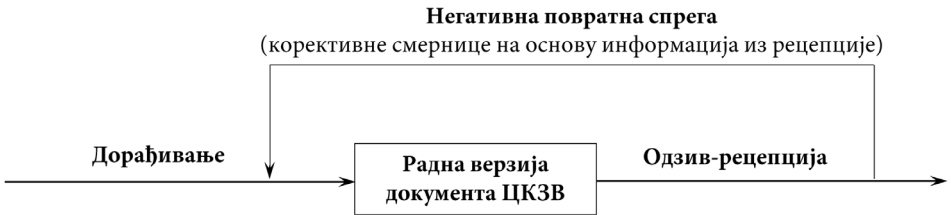
---

милиона. Уколико наставе са таквим трендом пораста, према скорашњим проценама, извесно је да ће до 2030. г. постати најбројнија религиозна група на свету (Wang and Groot 2018).

<sup>21</sup> Није карактеристично само за религиозне организације: „у развијеним и државама у развоју, локално консултовање у заједницама у вези пројеката је сасвим уобичајено институционално средство“ (Bogliacino, Jiménez Lozano, and Grimalda 2018).

ју (саветују) око нечега што се тиче њиховог живљења и веровања, да раде на усаглашавању, заједничком делању, стрпљиво, савесно, молитвено, са љубављу и сублимираним манирима (културног) опхођења приликом дијалога (усредсређеном пажњом на излагање другог, указивањем поштовања и уважавањем мишљења другог), стално узимајући у обзир међусобни одзив, пријем — тј. *рецепцију*. Углавном, зарад идеала екуменског зближавања комисија *Вера и њоредак* демонстрирала је у документу ЦКЗВ консултативно-демократски приступ који се своди на саветовање са повратном спрегом кроз рецепцију. То је један плодоносан истраживачки приступ. У примени је и међу научно-истраживачким тимовима. Приликом истраживања и писања научних радова, на написану радну верзију текста научног рада истраживач од ментора добија мноштво сугестија и исправки, конструктивних критичких опаски које се сажето могу окарактерисати као менторска негативна повратна спрега (Roche 2021). У академском образовању, испоставља се да је овај приступ (модел) квалитативно плодноснији од оног који се своди само на „полагање испита из прве“ и завршавање обавеза класично школски или факултетски (Roche 2021). Прихватајући ову спрегу истраживачи добијају све боље и боље текстове, а на личном плану напредују, усавршавају се (Roche 2021), постају истрајнији (Roche 2021), проницљивији, обазривији на „бајас“ [bias] (истраживачке грешке и пристрасност). Дакле, овај приступ дорађивања радне верзија текста на основу сугестија ментора (супервизора) и сарадника карактеристичан је за докторски ниво студија. Такође, тај приступ присутан је и у процесима (peer review) рецензија научних радова које спроводе научници-стручњаци (експерти) међународних научних часописа. Рецензије не само да помажу уредницима часописа да донесу одлуку о прихватању или одбијању објављивања текста, већ доводе и до значајног унапређења научног квалитета текста. Дакле, веома је извесно да су теолози комисије *Вера и њоредак* овај истраживачки приступ са повратном спрегом пренели

из академских пројеката на пројекте израде важних стратешких докумената у научно-истраживачким делатностима и образовању, па и оних као што је ЦКЗВ. Значи, осим стручних рецензија, у дорађивању текста ЦКЗВ важну улогу су придали рецепцији/рефлексiji документа. Тако да су и у самом тексту нагласили значај повратне спреге кроз рецепцију као фундаментални чинилац у процесу доласка до завршне, за све задовољавајуће, верзије документа (слика 2).



**Figure 2:** Block diagram of drafting process of the TCTCV document through the approach of negative feedback from the reception, where the meaning of terms in English are: Дорађивање — drafting; Радна документација документа ЦКЗВ — draft version of document TCTCV [*The Church — Towards a Common Vision*]; Одзив-рецепција — response-reception; Негативна повратна спрега (корективне смернице на основу информација из рецепције — Negative feedback (corrective guidelines based on information from reception).

**Слика 2:** Блок дијаграм процеса дорађивања документа ЦКЗВ [*Црква — ка заједничкој визији*] путем приступа с негативном повратном спрегом из рецепције.

Овакав начин приказивања (преко блок дијаграма) карактеристичан је за инжењерску теорију системског управљања. Усвајањем принципа теорије управљања, добија се следећи резон примењен на документ ЦКЗВ: Улазне активности (дорађивање документа ЦКЗВ) врше се уз негативну повратну спрегу, тј. усвајање корективних смерница добијених на основу излазних информација (одзива-рецепције). Негативна повратна спрега је оно повезивање изла-

зних реакција (одзива) и улазних активности које доводи до смањења разлике између тренутне (радне) верзије документа и жељене (идеалне) верзије документа која је задовољавајућа за све (позитивна повратна спрега би било оно повезивање која доводи до повећавања споменуте разлике).<sup>22</sup> Осим ове кооперативне рецепције, знаменита је и лична (књижевно-читалачка, интроспективна, истраживачка) рецепција. Она се своди на усавршавање кроз „корективна преиспитивања“ или „критичку саморефлексију“ (Лубардић 2019, 18,16). Налазећи се у стању критичке саморефлексије и преиспитивања, према савету Св. Софронија из Есекса, најбоље је проверавати свој духовни приступ кроз однос са особом Цркве искуснијом од себе (духовником) (Сахаров 1998). Овакав приступ доводи реципијента до „оријентационих увида“ и „повећавања будности“ (Лубардић 2019, 18, 16). Повећавајућа будност која се стиче кроз рецепцију временом постаје руководна (исто, 20), а сама рецепција критичко-креативна (исто, 26), смисаона (исто, 19), селективна и синтетичка (исто, 28, 31). Осим аве Јустина, упечатљиво су је примењивали као метод православне апологетике и Св. Јустин Философ (исто, 29) и Св. Григорије Палама (Палама 2008, 49–51).

---

<sup>22</sup> Овакво резонување уопште није неприродно да се примењује на неинжењерске (природне) системе; у системској физиологији су одавно, као фундаментални, откривени принципи позитивне и негативне повратне спреге; такође, у психологији људи је да се понашају у складу са овим принципима, што се огледа и у друштвеним опхођењима. Раније је претпостављано да су људи као појединци заинтересовани искључиво за исходе (излазе) друштвених интеракција и да заправо квалитет међуљудских односа процењују на основу исхода (резултата) тих односа, као и разлике између стварног и жељеног (очекиваног) исхода (Tiech 2017). Међутим, показало се и експериментално да се код већине појединаца јавља значајна заинтересованост и за процедуралне аспекте који доводе до исхода (Bogliacino, Jiménez Lozano, and Grimalda 2018). Ово је буквално претпоставка за наведени метод усавршавања кроз повратну спрегу из рецепције. Процес доласка до исхода уме да буде једнако занимљив и мотивишући као и сам исход. Стара је мудрост да се срећа налази на *иуиу* (у стваралачком процесу) до идеала, а не само у самом идеалу.

## 6. Анализа приступа кроз појмовни преглед

Оно што у великој мери одређује приступ у документу ЦКЗВ јесте разумевање кључних појмова. Пошто ЦКЗВ није удбенички тип литературе у коме се школски врши дефинисање појмова и на основу њих образовање теоријских приступа, до значења кључних појмова може се доћи кроз преглед контекстуалне употребе тих појмова. Пре тога, колики значај је неким појмовима придат могуће је донекле проценити кроз сагледавање учесталости њиховог појављивања у документу ЦКЗВ. За такво нешто, уз захтев за елементарно систематичнијим истраживачким приступом, нису најпогоднији претраживачи речи који су као „find“ алати уграђени у pdf и word читачима докумената, најпре зато што је помоћу њих преглед појмова отежан, те је неопходно појединачно сваки појам да се уноси и бележи његова учесталост. Уместо тога, значајно ефективнији су одређени софтвери за бројање и статистичку анализу учесталости појмова који су израђени у виду интерфејс платформи са отвореним (слободним) [open-source] и „on-line“ приступом.<sup>23</sup> Испоставило се да код дугачких текстова многи од њих праве грешке у бројању и статистици. Уместо ових on line бројача речи, један од најпоузданијих, употребљив за академска истраживања, јесте Antcons.<sup>24</sup> Овај софтвер је у овом раду примењен за пребројавање и одређивање најважнијих појмова који се појављују у књизи ЦКЗВ. Пошто је примена софтвера знатно једноставнија за текстове на енглеском језику, уместо ЦКЗВ на српском, употребљен је изворни текст документа на енглеском: *The Church: Towards a Common Vision* (ТСТСВ) (Faith and Order 2013). Превод текста у потпуности одговара оригиналу ТСТСВ (Карановић 2020). Стога, резултати добијени за ТСТСВ се могу усвојити да ва-

<sup>23</sup> Веома користан може бити on-line бројач који је доступан преко следећег линка: <https://countwordsfree.com/>.

<sup>24</sup> Anthony, L. (2020). AntConc (Version 3.5.9) [Computer Software]. Tokyo, Japan: Waseda University. Доступан преко <https://www.laurenceanthony.net/software.html>.

же и за верзију документа на српском, ЦКЗВ. Такође, појмови на енглеском су погоднији за бројање због тога што немају варирање по падежима и временима, као што то имају појмови у српском језику. Пре читавања у софтвер Antcons, извршена је припрема текста TCTCV. Изостављене су насловна страна и странице које садрже техничке информације, као и референце, како се из њих не би бројали појмови. По читавању текста добили су се следећи почетни резултати:

- укупан број речи у тексту ( $U\delta r$ ): 22438,
- укупан број врста речи: 2751.

Свака од ових врста речи појављује се одређен број пута у тексту. Тај број смо назвали учесталост појављивања ( $U\bar{i}$ ). У TCTCV највећу учесталост појављивања има реч „the“ ( $U\bar{i}=2279$ ). То је предлог, помоћна реч која се у енглеском језику употребљава испред одређених (познатих) појмова. Тако да се „the“ уопште и не сматра појмом. У те помоћне речи, тзв. стоп речи [stop words] спада још отприлике 38, као на пример: „a“, „an“, „which“, „whose“, „is“, итд. Те стоп речи се уобичајено користе у конструисању реченица, тако да не представљају појмове у правом смислу. То значи да их је потребно избацити из текста да би у тексту остали само појмови, без стоп речи. Поред њих, из текста су избачене и неке помоћне скраћенице и имена као што су „rom“, „mark“, „luke“, „roul“ итд. Те речи имају одређену  $U\bar{i}$ . Избачене су и неке изузетно ретке речи (чији је  $U\bar{i}=1$ ). Када се саберу све, испоставља се да у тексту TCTCV постоји 193 врста непојмовних речи за избацивање. Све укупно (помножене са својом  $U\bar{i}$ ) тих напојмовних речи у тексту има 12149. Ту цифру смо назвали укупан број непојмовних речи ( $U\delta nr$ ). По избацивању непојмовних речи, у тексту су преостале само речи које означавају појмове (појмовне речи). Укупан број појмовних речи ( $U\delta\bar{i}r$ ) добија се према следећем изразу:

$$U\delta\bar{i}r = U\delta r - U\delta nr = 22438 - 12149 = 10289$$

Дакле, у тексту ТСТСВ има 10289 речи које означавају појмове. Сваки од појмова има одређен  $U\bar{u}$ . Осим  $U\bar{u}$  за сваки појам се може одредити и процентуална заступљеност појма у тексту ( $Pz$ ) према следећем изразу:

$$Pz = \frac{U\bar{u}}{U\delta\bar{u}p} \cdot 100 \quad (2)$$

Дакле,  $Pz$  је параметар који се изводи из  $U\bar{u}$ . Тачније,  $Pz$  се дефинише као процентуални удео појављивања појма у односу на укупан број појмовних речи. Разлог зашто се уводи овај параметар је следећи: осим због реално различите учесталости,  $U\bar{u}$  може да има већу или мању вредност у једном тексту него у другом тексту и услед разлике у дужини текста. На пример, појам „црква“ у тексту ТСТСВ се појављује 402 пута. У неком другом тексту може се појављивати, рецимо, 200 пута. Само на основу ових података могло би се погрешно закључити да се у тексту ТСТСВ појам „црква“ појављује дупло чешће. Да би се добио тачан увид, потребно је да се учесталост појављивања сагледава у односу на дужину текста, тј укупан број појмовних речи, а то је могуће управо преко параметра  $Pz$ . Када се израз (2) примени за појам „црква“ добија се процентуална заступљеност појма црква у ТСТСВ ( $Pz^{‘црква’}_{ТСТСВ}$ ):

$$Pz^{‘црква’}_{ТСТСВ} = \frac{U\bar{u}^{‘црква’}_{ТСТСВ}}{U\delta\bar{u}p_{ТСТСВ}} \cdot 100 = \frac{402}{10289} \cdot 100 = 3.907\%$$

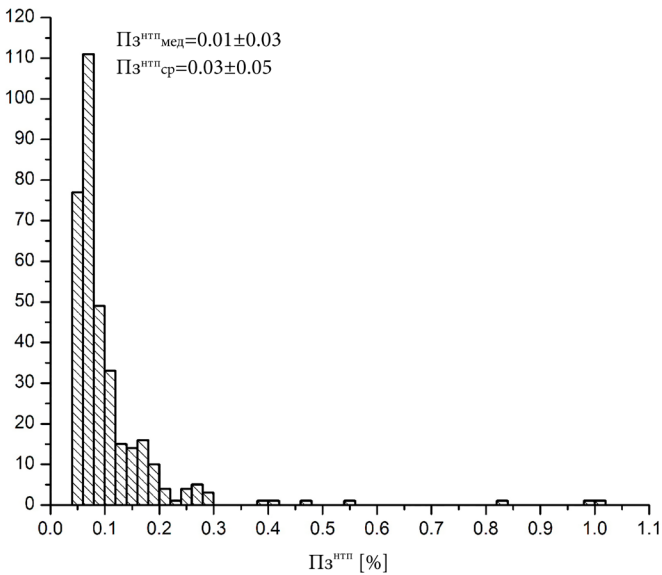
Ако је други текст (ДТ) у коме се појам црква појављује 200 пута, дупло краћи, тј. ако има отприлике 5000 појмовних речи, применом израза (2) добиће се следећа процентуална заступљеност појма „црква“ у другом тексту ( $Pz^{‘црква’}_{ДТ}$ ):



$$Pz_{TCTCV}^{\text{'црква'}} = \frac{U\bar{u}_{DT}^{\text{'црква'}}}{U\delta\bar{u}_{DT}} \cdot 100 = \frac{200}{5000} \cdot 100 = 4\%$$

Из овог поређења се види да два текста могу имати различиту учесталост појављивања појма „црква“, али са различитом процентуалном заступљеношћу, ако се узме у обзир и дужина текстова; стога, овде се да закључити да је реална учесталост појављивања у ова два текста иста. Дакле, значење *Pz* се добија поређењем његових вредности у различитим текстовима... тако се дошло и до тога да се учесталост појављивања неког појма у одређеном тексту (књизи) сагледава у односу на корпус сличних текстова (књига). При томе се уводи и параметар инверзне учесталости појављивања. За ово истраживање ипак нисмо ушли и у ту анализу, већ је остављамо као могућност за неки други рад у коме би било потребно пробрати још неколико докумената (текстова, књига) који су тематски слични књизи TCTCV и од њих направити корпус и израчунати све наведене параметре. Из упоредне анализе би се добила најреалнија представа о учесталости појављивања појмова и њиховом контекстуалном значењу. Овде смо се ипак ограничили само на документ TCTCV, јер се из предложене упоредне анализе учесталости појављивања појмова, очекују само назнаке значаја појмова унутар самог текста, како би се указало на општи приступ. Углавном, приказивање учесталости појављивања и процентуалне заступљености свих појмова би било превише гломазно и сувишно. Уместо тога, на сликама 3 и 4 извршили смо сумарни приказ процентуалне заступљености нетеолошких појмова ( $Pz^{\text{нтн}}$ ) и теолошких појмова ( $Pz^{\text{тн}}$ ), следствено, у виду хистограма. Хистограм  $Pz^{\text{нтн}}$  (слика 3) је исцртан без појмова чија је учесталост испод 0.05 (мање од 5 појављивања). Такви појмови се у текстовима карактеришу као веома ретко појављујући и могу бити изостављени из анализе. Веома ретко појављујућих појмова уобичајено има доста, те би при хистограмском приказу потиснули видљивост осталих података и њихову расподелу. На хистограму са слике 3 се може уочити

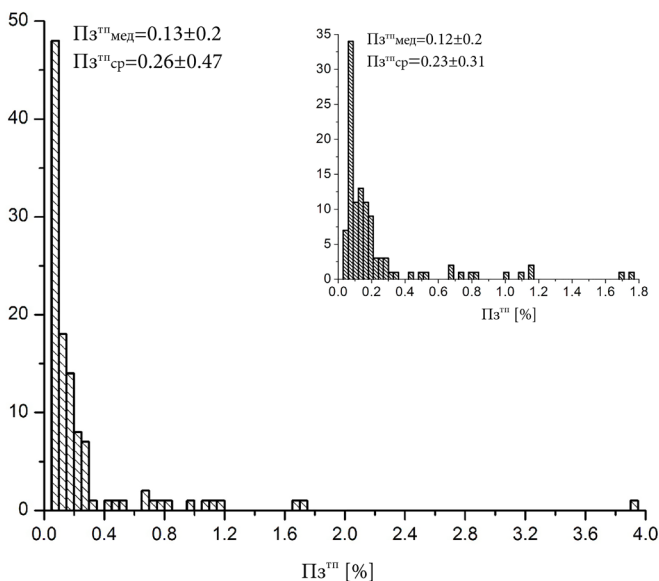
да у тексту ЦКЗВ има знатно више ређе појављујућих нетеолошких појмова чија је средишња вредност процентуалне заступљености 0.01 %. Од свих појмова ТСТСВ, извршили смо одабир теолошки релевантних појмова (скраћено — теолошких појмова, на даље). На тај начин, добило се 111 најзначајних теолошких појмова. Код хистограма на слици 4 може се видети да се теолошки појмови такође групишу (нагомилавају) око мањих вредности, а да се један појам велике вредности процентуалне заступљености издваја са великом разликом у односу



**Figure 3:** Distribution of the percentage of non-theological terms [ $\Pi\text{з}^{\text{нтп}}$ ] in the book *The Church — Towards a Common Vision*, where:  $\Pi\text{з}^{\text{нтп}}_{\text{мед}}$  — median percentage of non-theological terms,  $\pm$  quartiles (75% — deviation from the median);  $\Pi\text{з}^{\text{нтп}}_{\text{ср}}$  — mean value of percentage representation of non-theological terms,  $\pm$  standard deviation from the mean value.

**Слика 3:** Распoдела процентуалне заступљености нетеолошких појмова ( $\Pi\text{з}^{\text{нтп}}$ ) у књизи *Црква — ка заједничкој визији*, где су:  $\Pi\text{з}^{\text{нтп}}_{\text{мед}}$  — медијана процентуалне заступљености нетеолошких појмова,  $\pm$  кватили (75% — одступање од медијане);  $\Pi\text{з}^{\text{нтп}}_{\text{ср}}$  — средња вредност процентуалне заступљености нетеолошких појмова,  $\pm$  стандардно одступање (девијација) у односу на средњу вредност.

на споменуто нагомилавање појмова. Такав појам се означава као outlier (вредност која „штрчи“ у односу на остале вредности). Из разлога што представља нетипичну вредност која може значајно да утиче на резултате, outlier (штрчећа) вредност се избацује из даље статистичке анализе. Хистограм расподеле  $\Pi_3^{\text{тн}}$  без те вредности приказан је на панелу Б слике 4. Овде је интересантно да се као outlier показао најчесталији појам, а то је „црква“. Без појма „црква“ добија се увид у расподелу теолошких појмова у зависности од процентуалне заступљености.



**Figure 4:** Distribution of the percentage of theological terms [ $\Pi_3^{\text{тн}}$ ] in the book *The Church — Towards a Common Vision*, where:  $\Pi_3^{\text{тн}}_{\text{мед}}$  — median percentage of non-theological terms,  $\pm$  quartiles (75% — deviation from the median);  $\Pi_3^{\text{тн}}_{\text{ср}}$  — mean value of percentage representation of non-theological terms,  $\pm$  standard deviation from the mean value.

**Слика 4:** Распoдeлa пpoцeнтyалнe зaстyпљeнoсти тeолoшких пoјмoвa ( $\Pi_3^{\text{тн}}$ ) y кнjзи *Црква — кa зaјeдничкoј визији*, гдe су:  $\Pi_3^{\text{тн}}_{\text{мeд}}$  — мeдијaнa пpoцeнтyалнe зaстyпљeнoсти тeолoшких пoјмoвa,  $\pm$  квaртили (75 % — oдстyпaњe oд мeдијaнe);  $\Pi_3^{\text{тн}}_{\text{ср}}$  — сpeдњa вpeднoст пpoцeнтyалнe зaстyпљeнoсти тeолoшких пoјмoвa,  $\pm$  стaндaрднo oдстyпaњe (дeвијaцијa) y oднoсy нa сpeдњу вpeднoст.

Тематски најзначајнији појмови су, заправо, теолошки релевантни појмови, којих је пробрано, као што је споменуто, укупно 111, и за које је у табели 1 сумарно дат приказ учесталости појављивања и процентуалне заступљености по опадајућем редоследу вредности.

<i>Pб</i>	<i>Term</i>	<i>Појам</i>	<i>Уп</i>	<i>Пз (%)</i>
7	church	црква	402	3.91
13	churches	цркве	179	1.74
14	God	Бог	173	1.68
18	Christ	Христос	119	1.16
19	faith	вера	117	1.14
22	ministry	свештенство	112	1.09
28	unity	јединство	102	0.99
33	holy	света/свети	83	0.81
35	spirit	дух	81	0.79
38	communion	заједница	75	0.73
40	order	поредак	70	0.68
42	mission	мисија	69	0.67
55	common	заједнички	54	0.52
58	community	заједница	50	0.49
64	authority	власт	45	0.44
84	convergence	приближавање	36	0.35
91	agreement	договор	31	0.30
98	dialogue	дијалог	29	0.28
102	ecclesiology	еклисиологија	28	0.27
105	together	заједно	28	0.27
107	communities	заједнице	27	0.26
115	diversity	различитост	26	0.25
117	responses	одговори	26	0.25
131	council	сабор	23	0.22
136	koinonia	заједница	22	0.21
139	serve	служити	22	0.21
140	conference	конференција	21	0.20
141	ecclesial	еклисијални	21	0.20

143	gift	дар	21	0.20
145	mutual	међусобни	21	0.20
146	salvation	спасење	21	0.20
149	love	љубав	20	0.19
151	relation	однос	20	0.19
157	response	одговор	19	0.18
161	wcc	ссц	19	0.18
164	dialogues	дијалог	18	0.17
168	process	процес	18	0.17
171	vision	визија	18	0.17
176	gifts	дарови	17	0.17
180	power	моћ	17	0.17
181	roman	римо	17	0.17
182	tradition	традиција	17	0.17
183	worship	служба	17	0.17
190	orthodox	православна	16	0.16
196	truth	истина	16	0.16
204	ecclesiological	еклисиолошки	15	0.15
211	councils	сабори	14	0.14
215	fellowship	удружење	14	0.14
216	guidance	руковођење	14	0.14
219	recognition	признање	14	0.14
223	triune	тројични	14	0.14
228	bilateral	билатерални	13	0.13
232	history	историја	13	0.13
233	meeting	састанак	13	0.13
235	proclamation	објава	13	0.13
236	reflection	рефлексија	13	0.13
245	holiness	светост	12	0.12
248	mystery	тајна	12	0.12
251	sacrament	дарови	12	0.12
270	peace	мир	11	0.11
271	recognized	признат	11	0.11
286	continuity	непрекидност	10	0.10
301	relationship	однос	10	0.10

308	creed	вероисповест	9	0.09
312	division	подела	9	0.09
319	grace	благодат	9	0.09
325	ministers	служитељи	9	0.09
326	ministries	служења	9	0.09
327	mutually	обострано	9	0.09
330	priesthood	свештенство	9	0.09
337	bishops	епископи	8	0.08
339	committee	одбор	8	0.08
340	conciliarity	саборност	8	0.08
341	consensus	консензус	8	0.08
342	consider	размотрити	8	0.08
344	cross	крст	8	0.08
345	death	смрт	8	0.08
346	eucharistic	евхаристијски	8	0.08
351	hope	нада	8	0.08
360	multilateral	мултилатерални	8	0.08
363	participation	учешће	8	0.08
372	renewal	обнова	8	0.08
382	transformation	преображај	8	0.08
384	united	уједињен	8	0.08
387	agree	сложити се	7	0.07
388	assembly	сабор	7	0.07
390	bishop	епископ	7	0.07
398	discipleship	учеништво	7	0.07
400	fullness	пуноћа	7	0.07
426	reception	рецепција	7	0.07
427	reconciliation	помирење	7	0.07
428	reflect	Одражавати	7	0.07
429	resurrection	васкрсење	7	0.07
445	affirmation	афирмација	6	0.06
457	drafting	дорађивање	6	0.06
459	evangelization	евангелизација	6	0.06
462	faithfulness	верност	6	0.06
474	leadership	предвођење	6	0.06
478	missionary	мисионарски	6	0.06

487	prophetic	пророчки	6	0.06
491	reflects	одражавати	6	0.06
492	respect	поштовање	6	0.06
493	responsibility	одговорност	6	0.06
496	serving	служење	6	0.06
521	catholicity	католичност	5	0.05
528	communal	заједничарски	5	0.05
529	conciliar	саборни	5	0.05
532	consultation	консултовање	5	0.05
599	synodality	синодалност	5	0.05
600	synods	синоди	5	0.05
605	trinity	Тројство	5	0.05

**Table 1:** Statistics of the occurrence frequency of the most important terms in the text; where the meaning of terms in English is: Pб — ordinal number, Term — original expression in English; Појам — Term (translation of terms from English); Уп — occurrence frequency of the term in the document; Пз — percentage contribution of the term in the text.

**Табела 1:** Статистика учесталости појављивања најзначајнијих појмова у тексту; где су: Pб — редни број, Term — „појам“ на енглеском (изворни израз); Појам — превод појмова са енглеског; Уп — учесталост појма у документу, Пз — процентуална заступљеност појма у тексту.

Приликом мало пажљивијег прегледа табеле 1, уочљиво је да су многи појмови „сродни“ међу собом по значењу. На основу те сродности по значењу могу се формирати кластери појмова. Појмове „вера“ и „поредак“ који имају велику учесталост појављивања смо ипак изоставили. Ови појмови се заправо у највећем броју случајева заједно појављују и означавају комисију „Вера и поредак“. Пошто је у питању организација (институција), може се констатовати да је „Вера и поредак“ теолошки нерелевантан појам. С друге стране, оставили смо, као појам, „ССЦ“, скраћеницу која означава Светски Савет Цркава. Иако је у питању скраћеница која се односи на организацију, ипак смо је оставили као значајан појам у документу ТСТCV управо због тога што се од стране комисије *Вера и поредак* том појму

придаје одређено еклисиолошко значење. Након удруживања појмова по сродности значења, добили смо 12 карактеристичних кластера појмова. То су: 1. црква/е [5.65%]; 2. теистички појмови (Бог, Христос, Тројица) [2.89 %]; 3. консултативни појмови (приближавање, договор, дијалог, дијалози, рефлексива, одговори, процес, признање, консензус, учешће, обнова, рецепција, помирење, дорађивање, консултовање) [2.47 %]; 4. комунални појмови (заједница, заједничарски, заједнице, коинонија) [1.69 %], 5. служење (свештенство и служење) [1.21 %]; 6. јединство [0.99 %]; 7. еклисиолошки појмови (еклисиологија, сабор, еклисиолошки, саборност, мисионарска, католичност, саборна, синодалност) [0.98 %]; 8. пневматолпшки појмови (свети/а, благодат) [0.89 %]; 9. релациони појмови (различитост, дар, однос, љубав) [0.85 %]; 10. ауторитарни појмови (власт, моћ) [0.6 %]; 11. сотириолошки појам (спасење) ; 12. ССЦ. Ради боље прегледности, кластере појмова, уместо табеларно, приказали смо графички (слика 3). Важно је напоменути да резултате ове кластеризације треба размотрити са опрезом. Они се не предочавају као мерило за одређивање припадања овог текста одређеној теолошкој дисциплини или теолошком правцу. Из табеле 1 и табеле 2 засигурно је могуће добити смернице за усвајање кључних појмова књиге. Удруживање појмова у кластере садржи извесну произвољност, што, у извесној мери, доводи у питање и оправданост наведене кластеризације. У питању је сумирање процентуалне заступљености појмова за добијање процентуалне заступљености кластера. На овај начин како је то изведено, може да се деси да мање заступљени појмови образују кластере који имају већу заступљеност него кластери који имају један појам који је био значајно заступљенији од појмова из кластера са већом заступљеношћу. Но, у многим научним феноменима се овако нешто заправо и дешава: сумирање и међусобно надјачавање ефеката. Нешто слично је могуће и при формирању парламената или владе након демократских избора; мање странке могу да се удруже и образују већину, упркос томе што је нека странка добила највише гласова, али недовољно за самосталну превласт. То може изгледати као изигравање



демократије. Ипак, овде се нису десиле неке веће пертурбације поретка кластера. Тако да поредак кластера приказан на слици 3 можемо употребити за увид и оквирну процену концептуалног приступа у ЦКЗВ.



**Figure 5:** Graphic representation of the cluster of terms for the document as a function of the percentage representation in the document *The Church — Towards a Common Vision*, where the meaning of terms in English is: *Документ Црква — ка заједничкој визији* — Document *The Church — Towards a Common Vision*; Кластери појмова — clusters of terms; Пз — percentage contribution; црква/е — church/es; теистички — theistic; консултативни — consultative; комунални — communal; служење — service; јединство — unity; еклесиолошки — ecclesiological; пнеуматолошки — pneumatologically; релациони — relational; сотириолошки — soteriological; ССЦ — WCC (World Council of Churches).

**Слика 5:** Графички приказ кластера појмова за документ у функцији од процентуалне заступљености у документу *Црква — ка заједничкој визији*.

Слика 5 у великој мери потврђује запажања изнета у претходним поглављима о концептуалним тежњама и тежиштима у ЦКЗВ. Поред тога, приметно је да се ради о једном савреме-

ном мултидисциплинарном теолошком приступу у коме су интегрисане христо-центричне, еклисиолошке, пневматолошке, консултативне, комуналне, релационе, сотириолошке богословске усмерености. У оваквој интегративној усмерености може се препознати „траг“ англиканских и протестантских теолога и њихове наклоности ка разрађивању богословских система, што не би требало да буде повод за зазирање „с наше стране“. Напротив, њихова богословска систематичност се показује као узор плодносног савременог богословског истраживања. Наравно, потребно је заћи и у истраживање појединачних кластера појмова и самих појмова унутар кластера одакле се могу извести детаљнија прецизирања о концептуалном приступу. И то ће управо бити и учињено у наставку.

**Црква/е.** Убедљиво најзаступљенији појмови у документу ЦКЗВ су „црква“ (3.91 %) и „цркве“ (1.74 %). На самом почетку, у предговору и уводу ЦКЗВ, проблематизовано је питање схватања смисла појма „Црква“. Најпре кроз указивање на значај постизања еклисијалне „теолошке сагласности“ (§ 15), тј. *заједничкој*, опште прихватљивог, разумевања Цркве (§ 17, 50), живота и јединства у Цркви (§ 33). Треба обратити пажњу и приметити да се могуће заједничко разумевање Цркве предлаже, и то у самом уводу. Оно се своди на две еклисиолошке одреднице: антрополошку, којом се Црква схвата као заједница (§ 19) и тео-космолошку која се заснива на уверењу да се Црква у овом свету пројављује као „знак и средство Божје љубави“ (§ 20, 44). Преплитање ових одређења се врло упечатљиво изражава и у *Уводној речи* Олава Фикса Твејта, бившег генералног секретара ССЦ, а сада епископа (лутеранске) Цркве у Норвешкој. Кроз лично сведочење износи запажања о мање или више успешном неговању екуменских односа између цркава разасутих по свету, које скупа назива црквеним породицама,<sup>25</sup> указујући на

<sup>25</sup> Израз „породица“ или „фамилија“ црква звучи неразумљиво — за српског читаоца можда није јасно на шта се овај израз односи. То је израз који се код екуменских теолога одомаћио и највероватније да је овде употре-

тео-космолошко назначење Цркве, а то је преображај света (§ 12; 18, 33, 40, 83, 84).

Прво питање у уводу упућено црквама се односи баш на то колико оваква одређења Цркве образложена у наставку текста одражавају њихова еклисиолошка саморазумевања (§ 20). Свето Писмо се узима као аксиом, споменутог тео-космолошког одређења и схватања Цркве да је њена изворна намена (сврха) управо у остваривању јединства (заједништва) као Божијег великог плана за целокупну творевину (§ 17, 23). Ово се може назвати „холистичком визијом заједнице“ (Vuјanović 2020).<sup>26</sup> Битно је истаћи и сутерисање на који начин Црква може да оствари то своје одређење (назначење): према књизи ЦКЗВ, „проповедањем Христа у међурелигиј-

бљен као уобичајена теолошка фраза, кроз њима устаљен манир писања и обраћања. То се види и у дефинисању англиканске заједнице као породице која се састоји од великог броја аутономних Цркава раширених по свету (Craston 1994). Такав резон примењују и у екуменској еклисиологији, сматрајући ССЦ заједницом (федерацијом?) цркава (§ 12). Међутим, концепт „заједница цркава“ изворно у екуменски речник ушао је преко Православне Цркве, 1919. г. када је васељенски патријарх покренуо иницијативу да се оснује лига (савез) цркава, аналогно лиги народа, а коју је назвао и „коинонијом цркава“ што се претворило у ССЦ (Vuјanović 2020, 4–5). Након 100 година од тог предлога, концепт *йородица* или *заједница* цркава, као што је споменуто, афирмишу екуменски теолози. У рефлексiji (проповеди) после читања Јеванђеља током једне јутарње on-line молитве, епископ Твејт присутне активисте у Екуменском Центру ССЦ-а назива екуменском породицом (Tveit 2021). Маниром обраћања у овој рефлексiji, еп. Твејт личи на екуменску верзију апостола Павла. С друге стране, остале (католичке и православне) цркве, еп. Твејт назива „конфесионалним породицама“ (Tveit 2019). Код англиканаца овакав приступ је сагласан политичком ставу којим се и држава посматра као заједница заједница (Carys 2012). Бавећи се темом екуменизма и православни теолози умеју да усвајају овај приступ карактерисања православних организација (консултативних тела, одбора) као „црквених породица“ (Vuјanović 2020, 26), па и да изврше уопштавање тако што конфесионалне цркве које учествују у екуменском дијалогу називају „различитим црквеним породицама“ (Vuјanović 2020, 41).

<sup>26</sup> Ако је „укорењена у Божанској љубави, коинонија не дотиче само хришћанске заједнице, већ се проширује на цело човечанство (oikoumene) и осталу творевину.“ Тако да истинска (црквена) коинонија, схваћена холистички, „пригрљује и интегрише свет у Цркву тако што нуди заједништво у љубави Божијој“ (Vuјanović 2020, 9).

ском контексту, сведочењем моралних вредности Јеванђеља и одговарањем на људске патње и потребе“ (§ 20; још детаљније образложење налази се на § 92). Ово је заиста племенит став, али је типичан за протестантски (лутерански) (Флоренски 2007, 51–52) или англикански социјални приступ у еклисиологији<sup>27</sup> (Hobson 2005). Православни су и раније протествовали да у екуменским дијалозима не могу да прихвате истицање протестантских мисионарских ставова, харитативне и социолошке делатности у први план. Православни не негирају важност тога да Црква има и ту назначену димензију — да буде милосрдно делатна. Али, православни у томе не могу да препознају нешто примарно кроз шта се остварује преображај и уједињавање света.<sup>28</sup> Напротив, и православни се слажу са уверењем да је Црква у овом свету „знак и средство Божје љубави“, али не само кроз милосрдну делатност и моралистичко проповедање, већ примарно кроз црквено богослужење. За православне одлазак и учешће у Литургији, усредсређивање у то *сада* у коме се *осишавља свака брија*, представљају највећу и најплеменитију жртву, најбољи „*ѿринос*“ за свет, важнији и спасоноснији и од (било ког материјалног) добротинства<sup>29</sup>. Јер на Литургији управо је Христос тај који „*приноси* и који се *приноси*“ (Vuјanović 2020, 12). Тајанственим оприсутњавањем Христа, Литургија Га проповеда и објављује његово васкрсење убедљивије од сваког људског убеђивања путем говора. То никако не треба да постане повод да се посвећивање богослужењу супротстави чињењу

<sup>27</sup> То је оно до чега је англиканска теологија досегла: „највитаљнија форма хришћанске социјалне етике у збиљи треба да буде брига око тога каква је заједница коју хришћани образују међу собом“ (Hobson 2007).

<sup>28</sup> „Јединство за Православну Цркву није повезано тек са заједничким милосрдним радом цркава, већ са ‘заједничким исповедањем вере, симбола вере и догмата’“ (Vuјanović 2020, 6) што се све сажима у заједничкој Литургији. Треба истаћи да је са овим констатовањем на крају дошло до усаглашавања у комисији *Вера и ѿредак*, што је изражено у ЦКЗВ (§ 93) и што се врло актуелно промовише и у савременим екуменским конференцијама (видети слику 6 у овом раду).

<sup>29</sup> Аргументе за ово видети у Флоренски 2007, 14,25,28–31,49–5).

доброчинства и проповедању Јеванђеља, или да буде изговор за нечињење доброчинства и непроповедање.<sup>30</sup> Православљу је својствено саосећајно човекољубље пре Литургије, током Литургије, после Литургије (Vasiljević 2016). Дакле, Литургија се поставља као полазна станка и средиште (срце) за делатну љубав и усрдан живот, служење свету. У Литургији се може пронаћи *vita mixta* — сагласје *vita activa* и *vita contemplativa* наклоности, тј. друштвене и молитвене ангажованости људског бића (Кисић 2020), чему је заједнички именитељ „елан (са)осећајности“ (Vasiljević 2016). Јер Литургија и јесте заједничка делатност усмеравања света ка Ономе који једини и може да преобрази, уједини и спасе свет од пролазности и распадања. Без Литургије, доброчинство се испоставља узалудним. Ма колико било племенито, доброчинство, само по себи, не може спасити оне којима се оно чини, па ни оне који то чине.<sup>31</sup> У том смислу, доброчинство је подршка.

<sup>30</sup> Појаву нехата и равнодушности за социјалну и милосрдну делатност (Флоренски 2007) ипак не би требало превише благонаклоно и толерантно посматрати, нити увек оправдавати историјским околностима (Buda 2017). Када се удружи са унутар-црквеном несређеношћу (Флоренски 2007, 58) и не-радом на себи, то неминовно доводи напросто до некултуре („јавашлука“) и сваковрсних изопачења живота у црквеној заједници. Можда то стање уопште није толико накарадно, одбојно и само-разарајуће, ако постоји свест, савест, скрушеност, самокритичност, самониподаштавање... али, некад уместо да се преузносимо над католицима и протестантима и да их омаловажавамо због њиховог пренаглашавања институционалних и људских форми уређења, док сопствену духовну опустелост и скрајнутост не желимо да признамо. Уместо тога, заиста је могућ склад институционалног и духовног аспекта Цркве, сређеност црквеног живота узвишене (богословске) културе. На страну све то, ипак и од стране православних теолога јављају се упозивања да (Зизијуласово) пренаглашавање значаја Литургије и епископске службе, такође, може бити једна крајност у којој се занемарују остали конститутивни аспекти Цркве. Тако да је и овде потребно успостављање равнотеже и то увиђањем да за Цркву „мисија није ништа мање конститутивна од Евхаристије“ (Kalaitzidis 2014). Неки чак проблем пренаглашавања црквеног ауторитета, моћи и властољубља у пракси Цркве (православни папоцентризам) препознају да је дошао као последица Зизијуласових теолошких инсистирања на кључном значају епископа за јединство Цркве (Kalaitzidis 2014).

<sup>31</sup> Труд у доброчинству (социјални активизам) је благословен и благоверан ако подразумева и приопштавање у заједништво Цркве оних који су запа-

Доброчинство „Христа ради“ јесте Литургија која се чини у *Њејов сјомен*. Символизам Литургије, у часној трпези која означава гроб Господњи, а амвон камен одваљен од гроба<sup>32</sup>, средство је *најмоћније ѱројоведи Цркве* (Васиљевић 2021); проповеди која извире из (литургијског) реализма Христовог васкрсења. Стога, управо у Литургији православни налазе своје разумевање Цркве, свој потпуни израз и идентитет. Другим речима, „Православљу је својствено евхаристијско схватање природе Цркве“ (Биговић 2010а, 59). Оно се своди на доживљај Цркве у Литургији. На тај начин, Црква се поистовећује са литургијским сабрањем. Литургија, према речима Св. аве Јустина Ћелијског, јесте „Црква са Христом и у Христу, и Христос међу на[ма] и у нама“ (Милошевић 2008). Евхаристијско схватање Цркве потребно је афирмисати у екуменском дијалогу и као православни став (аксиом црквеног јединства), допунски одговор на ЦКЗВ, у вези саме концепције Цркве као заједнице. Управо то сугерише и (Vujaović 2020, 11–14, 34–37).

У том смислу, евхаристијско-еклисиолошко разумевање је кључ и за процену дефинисања *Цркве као средствиња људској заједничарења и сјасења које се остварује кроз заједништво са Тројединим Бојом* (§ 46 и фуснота 22). Иако се православни не могу у потпуности сложити са таквим инструментално-социолошким виђењем Цркве<sup>33</sup> (Биговић 2010а, 305),

---

ли у тежак положај и сиромаштво (услед чега су животни угрожени). То су они „последњи“, потиснути, скрајнути, на дну света, „потцењени“ (омаловажени), трпитељи свакаквих кратко- и дуго-рочних зала, потиснутог достојанства (Vasiljević 2016); али који свагда у себи крију назначење да се „уздигну и превазиђу очекивања“; они су опевани речју „андрдог“ (унижени пас) [underdog] (“Underdog (Alicia Keys Song)” 2020). Осим у овом животу, уздицање *униженој ѱса* (убогог Лазара) и превазилажење очекивања светине назначено је за есхатон. Проповећу о „Убогом Лазару и богаташу“ Христос је дао подршку *униженим ѱсима* свих времена. Она је утеха и подршка *униженим ѱсима* да ће бити блажени, спасени. У томе је смисао доброчинства. У Цркви, стога, доброчинство има есхатолошко оправдање (Vasiljević 2016).

<sup>32</sup> Који је не случајно и свештенички проповедни подијум...

<sup>33</sup> „Црква није „посредница спасења“ како је писало у многим приручницима, већ само спасење.“ (Биговић 1998, 305).

оно може послужити као одређено духовно сутерисање важно за црквену заједницу приликом пренаглашавања улоге црквене хијерархије и значаја њене ауторитативности — институционалних форми цркве. Када се институционални црквени поредак истакне у први план, идентификује и фаворизује као битна и наводно богомдана одлика Цркве, потребно је подсећати на овај други *аспект* Цркве, да је Црква средство заједништва и спасења (с надом да се тиме не прикрију остали аспекти Цркве и да то неће значити негирати значај постојања хијерархије за институционално функционисање цркве) (Перишић 2019, 60–64). Пренаглашавање црквеног ауторитативног приступа је у истој равни са потчињавањем Цркве политичким ауторитетима и то треба препознати као довођење Цркве у „камено доба“ (Биговић 1998, 314). Разрешавање конфликта употребом црквено-политичке моћи и манипулација (Pickard 2012) јасан је знак да је наступило „камено доба“ Цркве.<sup>34</sup> Управо се у Литургији може наћи прибежиште од институционалних ограничења и неопходности ауторитативног присиљавања прихватања уверења и мишљења. Међутим, питање је да ли и сам формални приступ у Литургији може остати недотакнут ауторитативним ставом. Црквена правила, чак и она богослужбена (из типика), не би требало да се постављају изнад личног односа. Ако не служе остваривању личног односа са Богом и следствено томе изграђивању богочовечанског заједништва, било каква правила и принципи тешко да постижу ишта друго до спутавања, поробљавања и механизовања (умртвљавања и хлађења) међусобног опхођења. Ипак, свођење Цркве на инструментално-социолошко значење се коси са православ-

---

<sup>34</sup> „[Е]пископ остаје теолошко срце цркве. Зато су теолози подређени епископу и треба да буду дисциплиновани од стране епископа ако [њихов] рад угрожава јединство и светост Цркве“ (Hobson 2007). Ову лепу „каатоличку“ формулацију Стенлија Мартина Хауерваса „незваничног англиканца“ бисмо могли мирне савести потписати. Другим речима, епископ као теолошко срце Цркве позван је да благосиља слободу теолошког истраживања и објављивања док год се она не супротставља принципима јединства и светости Цркве.

ним поимањем Цркве као тајне, или светајне (Милошевић 2008; Биговић 1998, 302) и Цркве као заједнице коју успоставља, оживотворава, препорађа и упућује Дух Свети (Биговић 1998, 307; Inter-Orthodox Consultation 2011). Јер, заиста је овде упитно значење израза „инструмент“. На његову мањкавост и ограниченост указују и англикански теолози (Pickard 2012). Врло је умесно да *документи* ЦКЗВ посматрамо као инструмент (средство) за постизање црквеног јединства (видети изворна значења појма инструмент на стр. 240 и у фусноти 8 текста (Pickard 2012)). Међутим, ако Цркву доживљавамо и као духовну реалност у којој се они који учествују у њој одричу (испражњују) од личне моћи (власти), очигледно је да њено (политичко) инструментализовање за било какав циљ не може бити у потпуности оправдано. Изгледа да је у ЦКЗВ теолошка употреба појма „инструмент“ преузета из Другог Ватиканског концила на коме је сам тај појам специјализован да означава „делотворност“ Цркве (§ 46, фуснота 22). За православне „инструмент“ као ознака за „делотворност“ Цркве може да буде прихватљив ако се заправо мисли на благодатну делотворност („чудотворност“) многочега у Цркви — светих тајни, свештенодејстава, празника, икона, моштију, молитве итд. Све то у Цркви, укључујући и *срца* људска, служи (посредује) благодатном и љубавном односу између људи *као дића Цркве*<sup>35</sup> (Биговић 1998, 336) и Свете

<sup>35</sup> Заправо, уместо „човек је диће Цркве“ може се нагласити да човек своје потпуно остварење налази када постоји као *личности* Цркве. Архимандрит Софроније наглашава да се појава начела личности не може објаснити еволуционим (природним) законитостима. Једноставно, начело личности није могло настати никаквим развојем, већ је придодато развијеном људском устројству као божански иконологијски печат. Човек се као права и потпуна личност остварује управо у Христу, у Цркви (Биговић 1998, 297); тј. личност има уједно и „христолошку потку“ и „еклисиолошку димензију“ (Биговић 1998, 263): „Крштењем у Христу и сједињењем са Христом човек добија нову ипостас – *еклисијалну ипостас* (Биговић 1998, 310–11). У том смислу, Цркву је оправдано називати не средством, већ мајком јер „[б]ез мајке нема човека, а без Цркве-мајке нема личности“ (Биговић 1998, 309). То је православни приступ. Можда је мало груба и застарела карактеризација, али следећи исказ Вл. Николаја указује да је питање лично-



Тројице која је онтолошки узор (архетип) Заједнице<sup>36</sup> — Цркве (Биговић 1998, 304; Inter-Orthodox Consultation 2011). Таква инструменталност је заправо посредништво — посредништво благодати (нестворених дожанских енергија). Ако се за Цркву везује инструментално назначење, оно треба да буде аналогички истоветно посредништву самога Богочовека Христа, и оних који му се уподобљују — светитеља. Наиме, у неким тропарима се за светитеље употребљавају метафоре као што је „фрула“ или „цевнице“ Светог Духа или „труба“ православља. Управо се инструментални „еклисијални“ приступ објашњава поређењем са музичким инструментом. Инструмент служи да посредује уметнички израз при чему, у стању надахнућа, долази до „органске реинтеграције“ уметника и инструмента (Pickard 2012), па и рецепијената који тајанствено постају и учесници (причасници) уметничког догађаја. И напослетку, све ово се готово истоветно и аналогно дешава у Литургији која је срце црквеног живота.

Као што је већ спомињано, православнима су својствени евхаристијско-еклисиолошко схватање и самосвест. Интересантно је да се евхаристијско-еклисиолошко схватање ипак обрело у закључку ЦКЗВ: „[у] Литургији народ Божји доживљава заједницу са Богом и заједницу са хришћанима сваког времена и места. Они се окупљају са својим предстојатељем, објављују радосну вест, исповедају своју веру, моле се, поучавају и уче, захваљују и благодаре, примају тело и крв Господњу и шаљу се у мисију“ (§ 93). Знаменито је постиг-

---

сти битно одређујуће у екуменском приступу различитих Цркава: „Римска Црква стоји за систем. Протестантизам за личност. Православље за личност у Цркви“ (Биговић 1998, 297).

<sup>36</sup> Према исказу Митрополита Јована Зизијуласа, вера (у „вечну“, „дожанску заједницу“ – Бога (Vujić 2020, 16–17)), а не милосрдно служење или морал, јесте претпоставка црквеног заједништва, те, у том смислу „нисмо позвани у заједницу јер је то добро за нас, већ зато што верујемо у Бога који је у самом свом постојању заједница“ (Vujić 2020, 15). Другим речима, људи имају „капацитет заједништва“ (потенцијал да постоје као заједница) јер су створени по узору на Бога који је Света Тројица, тј. Света Заједница (Vujić 2020, 19).

нуће што је овакав резон ушао у ЦКЗВ и да га комисија *Вера и ѿредак* заступа. Само што је тешко не приметити да такав резон нигде другде у ЦКЗВ није примењен пре закључка. Ипак, такав резон представља постизање баланса у односу на ранија пренаглашавања социјалних и харитативних аспеката Цркве. Тај баланс схватања богослужбене и мисионарске природе Цркве нарочито се истакао у наставку закључка: „Свети Јован Златоусти је говорио о два олтара: једном у Цркви и другом међу сиромашнима, онима који пате и који су у жалости“ (§ 93). Овај (нецитирани) исказ је заправо преузет из текста одговора међуправославне консултације на Кипру 2011. г (Inter-Orthodox Consultation 2011). Разрада избалансираног приступа (из православног угла) заснованог на овом цитату Св. Јована Златоустог може се наћи у тексту (Vasiljević 2016). Све у свему, испоставља се да за појам „цркве“ у ЦКЗВ оваква појмовна анализа није ограничена само на лингвистичка разматрања. Заправо, употребљива је при истраживању теолошког смисла тог појма у тексту. То је нарочито упечатљиво због различите смисаоне употребе појма црква у једнини („Црква“) и у множини („цркве“). Дакле, ипак није у питању само техничка манипулација којом се, у највећем броју случајева, прави таква разлика да се појам Црква, у једнини, са великим почетним словом односи на „једну, свету, саборну и апостолску Цркву“, а да појам „цркве“, у множини, с малим почетним словом, означава конфесионалну припадност православној, католичкој, протестантској цркви. Ствар је у томе што изгледа да у ЦКЗВ комисија *Вера и ѿредак* ни једну од конфесионалних цркава на поистовећује (не „идентификује“) са Црквом. То не само да је неприхватљиво за православне учеснике у екуменском дијалогу, већ је проблематично у општем теолошком смислу.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Ништа мање неприхватљиво је и када православни у екуменском дијалогу наступају из угла *Una Sancta*, без инклузивног става. Критика таквог *ексклузивног* еклисиолошког приступа може се наћи у (Coman 2020). Треба истаћи да је добро што су поједини православни теолози осетили неколектност таквог става у јавном екуменском дискурсу. С друге стране, ар-

Црква у ЦКЗВ представља помало апстрактан појам. Из угла православних, Црква је нешто више од апстрактног појма; она је „реалност живљења“ (Vujačević 2020, 6). У неким моментима у ЦКЗВ се наводи да је постојање Цркве назначено од Христа у Новом Завету. У неким се о Цркви наводе историјски искази, у вези њеног заснивања и постојања у време апостола и њихових ученика. А у неким да након међусобног признања и уједињавања тек треба да се дође до те назначене Цркве. Питање је да ли су та три начина разматрања Цркве међу собом сагласна. Извесно је да се то своди на следећи резон: Црква је назначена у Новом Завету, постојала је у почетку, а онда се магловито изгубила у историји; јер у садашњости могуће је констатовати стање подељености (нејединства) што не одговара споменутом назначењу. Оно што преостаје након таквог констатовања, јесте тежња ка обнови постојања Цркве. Но, ако се Црквено постојање загубило у историји, то је, у најмању руку, противречно са исказом Христа да ни врата пакла неће надвладати Цркву. Овде је и даље актуелан екуменски став да ће се Црква „у потпуности реализовати тек на крају времена (у есхатону), остајући непотпуна и грешна реалност у било ком времену историје“ (Vida 2017), што је за православну еклисиологију прилично неприхватљиво. Јер, то што ми називамо Црквом јесте потпуно реализована Црква у сваком времену. Заправо есхатон (Царство Небеско) треба у потпуности да се реализује, а у сваком времену се у мањој или већој мери предокуша есхатолошка реалност вечног и светог постојања у зависности од степена посвећености. Пролазност и смрт чине реалност непотпуном (несавршеном), али сасвим је нешто друго тврдити да је Црква непотпуна реалност. Иоле прихватљиво је тврдити да је Црква непотпуна све док не постане потпуна есхатолошка реалност. Тајна је да Црква није грешна, већ светосна реалност. Заиста, чланови Цркве појединачно констатују (пре-

---

гументовано афирмисање инклузивног приступа у екуменском богословљу може се наћи у (Vujačević 2020, 11,14,34,38,41).

познају, исповедно и покајно признају) сопствену грешност, али истовремено осећају и присуство светости живота светитеља из прошлих времена, па и из савремености; и не само то, већ светости и сами, као грешници, теже; светости која долази од Бога, јединог светог. Поимање Цркве као „грешне реалности“ у супротности је са аксиомом симбола вере да је Црква, између осталог, и *свeиџа*. Углавном, без обзира да ли је појам „црква“ у јединици или множини, из угла православних, примереније је да се појам „Црква“ пише са великим почетним словом, како би се и у једном и другом случају реферирало на Цркву, по узору на Књигу Откровења или посланице апостола Павла.<sup>38</sup> По том резону, једноставно, (локалне) *Цркве су Црква*. При томе, локалне Цркве не представљају деноминације, већ Цркве унутар православне Цркве. Када се употребљава у институционалном смислу, појам „црква“ је разложно писати са малим почетним словом. Да се у ЦКЗВ баш из институционалне перспективе врши обраћање било би прихватљиво сврставање (и нас) у цркве са малим словом. Међутим, извесно је да се ради о самосвојственом еклисиолошком схватању, тј. еклисиолошком ставу екуменистичких теолога. Ако обратимо пажњу, на то веома сугестивно упућује завршетак *Уводне речи* ЦКЗВ (§ 12) у коме еп. Олаф Твејт цитира један део текста из ЦКЗВ (§ 83), наводећи да споменуто у цитату „Црква објављује“ (§ 12). Погледавши тај цитат на стр. 83, видимо да је то део текста ЦКЗВ који није референциран, те је дакле оригинално састављен (наменски) за документ ЦКЗВ, тј. ауторски, од стране комисије *Вера и ѿоредак*. Како је онда то „изјава Цркве“? Не сугерише ли се тиме да се под Црквом у ЦКЗВ, између редова, подразумева, шта друго до, ССЦ? Затим, у ЦКЗВ након образлагања атрибута Цркве споменутих у реченици исповедања из Симбола вере („једна“, „света“, „саборна“ и „апостолска“) стоји фуснота у којој се сугерише да једна изјава ССЦ из 2007. г. нуди слично

<sup>38</sup> То изворно новозаветно схватање цркве (у множини и јединици) пре више од 70 година истицано је и на седницама *Вере и ѿорейќа* (Vuĵanoviћ 2020, 11) [фуснота 31], тако да је заиста разложно позивати се и на тај извор.

објашњење Цркве као споменуто реченица из Символа вере (§ 42). Образлагање атрибута Цркве из Символа вере је сасвим легитимно. Међутим, може се поставити питање: одакле неопходност објашњења Цркве које је слично оном постојећем из Символа вере?

**Теистички појмови.** Као што се из табеле и слике може приметити теистички појмови су веома учестали у ЦКЗВ. Поздравно је што су теистички појмови у ЦКЗВ употребљавани неформално, у маниру личносног исповедног изражавања вере, чиме је текст добио карактер теистичке теологије (еклисиологије). Чак се може запазити и искрено уздање у надахнуће Светим Духом зарад долажења до еклисиолошких увида (§ 50) (Buda 2017).

Схватање пневматолошког утемељења Цркве као заједнице своди се на духовни аксиом да Свети Дух јесте „утешитељ и одржитељ заједнице“ (Vujanović 2020, 35), што је у складу са комуналним препорукама апостола Павла које су добиле универзалну важност и актуелност за заједнице Цркве; у томе је тајна црквеног живота — благодат Светог Духа подстиче „елан заједништва“ (Vujanović 2020). Сама еклисиологија заступљена у ЦКЗВ има у себи сагласје христоцентризма и тријадологије (Buda 2017). И значај Светог Духа у образовању Цркве као заједнице и у њеном управљању је солидно наглашена. Међутим, ти пневматолошки аспекти су могли бити још потпуније образложени (елаборирани) (Buda 2017). Известно „добар почетак“ тог образлагања постављен је сасвим благоразумним духовним расуђивањем да се кроз *иоверљив однос* лаика и свештеника откривају изрази вере, Божија Воља и упућивања („кормиларења“) Светог Духа (§ 77) (Charman 2017). Морамо истаћи да то изгледа као приступ који је у потпуности у складу са традицијом православне консултативне духовности, тј. као став који се примењује у духовним разговорима, саветовањима и светој тајни исповести православне Цркве. Опсежније образлагање пневматолошких аспеката који недостају у ЦКЗВ могу се наћи у (Vujanović

2020, 33–34). Тај би се део засигурно могао извести из његове тезе и увести у допунски одговор православних на ЦКЗВ.

**Консултативни и комунални** појмови, као и појам **служење** су обрађени у претходним поглављима када је разматран консултативно демократски приступ. Тако да овде неће бити даље анализе у вези ових појмова.

**Јединство.** Поред појма Црква, јединство је засигурно један од кључних (фундаменталних) појмова текста ЦКЗВ. Јединство је велика тема. Исконски и најдубљи философски, политички, теолошки, а одскора и еклисиолошки проблем. Заокупљао је умове Парменида, Хераклита, Лао Ц-а, руских религиозних философа. Тема број један Великог Православног Сабора на Криту 2016. г (Jinjolava 2021). Очигледно је да фокус на појам јединства у ЦКЗВ долази од раније закупипраности англиканских и протестантских теолога тим појмом. Раније су појам јединства разматрали у тријадологији и социјалној (политичкој) философији/теологији, а онда су истраживању појма јединства са истим тим ревносим жаром приступили и у еклисиологији. Према еп. Твејту, јединство није „принцип једногласности и једностраности“, већ Божији „дар живота и љубави“, „дат у Исусу Христу“ (§ 12, 18).<sup>39</sup> Овим се највероватније изражава неслагање са инсистирањем православних представника у екуменском покрету да је предуслов јединства Цркве (односно уједињавања са осталим деноминацијама) враћање изворном исповедању вере, које се у свим временима поштовало док није дошло до раскола (филиоквеа) и реформације. Уместо тога, у ЦКЗВ се предлаже изналажење сагласности „у погледу еклисиологије“ као могућа основа за долажење до хришћанског јединства (§ 13). Сама тежња ка црквеном јединству препознаје се као

<sup>39</sup> Скоро идентична формулација може се наћи у другим текстовима англиканских теолога, нпр: „хришћанско јединство које је уједно дар од Бога и циљ који треба да се достигне, неће бити јединство униформности“ (Cra-  
ston 1994); или: „заједништво је Божији дар“ (Pickard 2012).

рад на испуњавању Божије воље, јер се Христос управо за јединство молио (§ 17, 29, 40–41, 50, 82, 94, 108); такође, уједињавање (свих, па и незнабожаца) у Цркву јесте дело угодно Св. Духу (Дап 15:28, § 48). Сходно томе, савремено стање унутар-црквених и међу-црквених подела, које је опозит јединству и Божијој вољи, треба да буде превазиђено (§ 41, 49, 82). У овоме се налази главни аргумент за учествовање у екуменском покрету. У том смислу, екуменски покрет се може схватити као (универзална) *служба јединства* (§ 82). За православне, универзална служба јединства није ништа друго до Литургија. У току Литургије „верни доживљавају предукус Царства које треба да дође, и есхатолошки превазилазе, макар на кратко, све врсте подела и фрагментисања (расна, културна, социјална, класна итд)“ (Kalaitzidis 2014). Тако, достизање општег црквеног јединства претпоставка је за посвећивање Цркве својем призиву да потпомогне јединство читавог човечанства и свег створеног света (§ 58).

Према томе, Црква је „знак [символ] будућег јединства човечанства“ (§ 46). Као и за термин „инструмент“, овде је упитна смисаона употреба термина „знак“. Ако се знак (символ) схвата као нешто што упућује на другу стварност изван ове постојеће (као на нешто трансцендентно, без иманентности), онда следи да се јединство овим исказом назире, тј. да тренутно не постоји. Такво најављено и замишљено (идејно) јединство ка коме тежимо може да нас осваја својим реализирајућим потенцијалом. Тако оно постаје наша (заједничка) амбиција. Англикански приступ и њихов „идеалистички идентитет“ дефинише управо њихова амбиција (Hobson 2005), а то је постизање јединства, у крајњем визионарском исходу, не само Цркве, већ и „читавог друштвеног света“ — Цркве и државе! (Hobson 2005). Међутим, извесно је да ово узвишено јединство „остаје теоретско или претенциозно — или заправо платонистичко“ (Hobson 2005). Англикански бивши Архиепископ Роуен Вилијамс не зазире да упозори да је ту посредни бављење „замишљеном заједницом“ (Hobson 2005). Треба одати признање англиканским те-

олозима што су тога свесни и у односу на то само-критични. Отуда нам може бити сасвим разумљив и прихватљив екуменски вапај у ЦКЗВ: „јединства се не смемо одрећи“ (§ 47). Уколико, пак, поимамо да се стварност на коју символ упућује кроз сам символ и пројављује (оприсутњује) онда је такав симболизам јединства оно што Црква својим постојањем и благовести као благодатно искуство. Такво нешто можемо назвати иконолошким симболизмом (убацити и Булгакова) (Махим 2018). У православној Цркви иконе јесу „прозори“ у Царство Божије, али се Царство Божије кроз иконе „спушта“ у реалност овоземаљског постојања. Искусивши да се у јединству (заједништву) крије пуноћа постојања (посебан квалитет *јединственој* живота који се доживљава у љубави и истини, § 78) Црква благовести и призива у то јединство читав свет, желећи да се и читав свет пронађе у тој пуноћи постојања. Треба бити прецизан: у ЦКЗВ се углавном полемише о постизању *међу-црквеној* јединства. Значи, може се констатовати да *међу-црквено* (деноминацијско) јединство не постоји у садашњем времену; уместо јединства, очевидно, присутна је подела (шизма). Но, питање које овде искрсава јесте: према ЦКЗВ (тј. комисији *Вера и њоредак*) постоји ли игде црквено јединство у садашњем времену? Тј. да ли унутар себе, својих деноминација, цркве имају јединство као реалност постојања? Православни верују да локалне црквене заједнице унутар православне Цркве јесу носиоци универзалног црквеног јединства, нарочито тиме што су у духовном општењу са осталим локалним црквама. Ово уверење се истиче и у ЦКЗВ: „свака локална црква је у заједништву с локалним црквама свих места и свих времена“ (§ 47). Као теолошки утемељено образлагање мора се поздравити објашњење концепата „јединства у различитости“ и предлагање свим црквама изворне (предањске) трочлане поделе свештенства (посебно истичући епископат) као служби које су успостављене зарад изградње јединства Цркве. Узимајући то у обзир, уз уважавањање апостолске вере и светих тајни као услова општег црквеног јединства у ЦКЗВ се дошло до тога да црквену заједницу



чине три аксиома: јединство (сагласност) у вери, јединство (сагласност) у светотајинском животу и јединство (сагласност) у служењу што је приказано на слици 6.

ЦКЗВ (стр. 93):

„Постоји све већа сагласност да се κοινωνία, као заједница са Светом Тројицом, повезује на три међусобно повезана начина: јединство у вери, јединство у светотајинском животу и јединство у служењу (у свим његовим облицима, укључујући свештенство и мисију).”



zoom

**Figure 6:** An overview of the TCTCV's approach to understanding the (visible) unity of the Church based on the interweaving of three aspects (agreement, consensus): consensual faith [Вера], consensual sacramental life [Свето-тајински живот] and consensual priestly service [Служење], presented by Dr. Stefani Dietrick of the Lutheran Church in Norway at the first zoom webinar dedicated to answers to TCTCV.

**Слика 6:** Приказ ЦКЗВ приступа размевању (видљивог) јединства Цркве заснованог на прожимању три аспекта (сагласности): сагласне вере, сагласног светотајинског живота и сагласног свештеничког служења коју је на првом зум вебинару, посвећеном одговорима на ЦКЗВ, представила др Стефани Дијетрик из лутеранске Цркве у Норвешкој.<sup>40</sup>

За нашу помесну Цркву врло поучно и корисно може бити указивање на успостављање колегијалног приступа (заједничког синергетског рада и кооперације) код свештеника

<sup>40</sup> “WCC Commission on Faith and Order hosts first webinar on responses to ‘The Church: Towards a Common Vision,’ The World Council of Churches (WCC), <https://www.oikoumene.org/news/wcc-commission-on-faith-and-order-hosts-first-webinar-on-responses-to-the-church-towards-a-common-vision>.

при изградњи јединства унутар и између црквених заједница (§ 77, 79). Напоследку, потребно је препознати велики напредак у екуменском дијалогу тиме што су размотрени и уважени многи православни ставови. Главна ствар у којој православни могу препознати значај свог учешћа је наставак инсистирања на раду на јединству у времену. Исто то заступају и други екуменски теолози: „континуитет Цркве кроз векове неопходна је димензија јединства Цркве“ (Tveit 2019). Такво нешто, англиканску с православном екуменском позицијом чини веома блиском. Разлог је у томе што англиканци, попут православних, своју Цркву (у Енглеској) сматрају „Црквом која је у континуитету са Црквом апостола“ (Charman 2013), „црквених отаца и њихових наследника кроз епископе“ (Charman 2012, 12) тј. да „Црква Енглеске није ништа друго до наставак у овој земљи оне Цркве чији су, чланови, у стара времена, били Атанасије и Августин“ (Charman 2013). Из свега овога следи један једноставан екуменски концепт: није уопште неопходно тражити одрицање нечијег еклисиолошког идентитета и различитости зарад јединства, већ је управо препоручљиво повезивање са својим изворним црквеним идентитетом. То се може постићи истраживањем своје црквене традиције уназад до времена неподељене Цркве. Богословским (догматским) и богослужбеним усклађивањем са том својом црквеном традицијом стећи ће се услови за обнову јединства Цркве. Тада неће бити никаквих помисли да неко треба да пређе у православље или у католичанство или у англиканство или у протестантизам да би се обновило јединство Цркве какво је постојало пре 1054. године. Тада ће бити могуће да цркве једна у другој препознају „Једну, Свету, Саборну и Апостолску Цркву“. У оваквом екуменском контексту, драгоцено је позвати се на сведочанство архимандрита Плакиде Дезеја који је био представник врло признатог кармелићанског монашког реда у римокатоличкој Цркви. Веома посвећено истражујући своју литургијску и монашко-еклисиолошку традицију, дошао је напо-

слетку до заједничких основа са Православном Црквом. Увидевши да у свом времену практиковање таквог изворног приступа може остварити у Православној Цркви, заједно са својим братством је на Светој Гори и прешао у Православну Цркву, прихватајући смирено захтев светогорских монаха да се обави крштење по православном обреду. Оно што је ту изузетно постигнуће јесте то што је братство архимандрита Плакиде Дезеја, након преласка у Православну Цркву, остало у добрим односима са римокатоличким бискупима и осталим кармелићанским братствима, негујући велику међусобну љубав и поштовање. И овде се изнова може упутити апел да се књига о споменутом и веома драгоценом сведочанству блаженопочившег архимандрита Плакиде Дезеја коначно објави на српском како би постала доступна за подстицајно ишчитавање и у нашим црквеним заједницама. Превод на српски је одавно урађен од стране докторанда Карановића. Ако није превише наметљиво, можда се може предложити да та књига, након књиге *Црква — ка заједничкој визији*, буде објављена у едицији *Bibliotheca oecumenica* Хришћанског културног центра, као надовезивање на обновљени тренд издаваштва оца Радована Биговића на пољу екуменског богословља.<sup>41</sup>

**Политички приступ.** Оно што помало измиче појмовној анализи јесте политичка еклисијална орјентисаност текста ЦКЗВ. И она, такође, извире из англиканског теолошког миљеа. У ЦКЗВ се на доста места јављају дипломатски реторички манири и иницијативе преговарања, посредовања, чак и благи притисак кроз учестале апеле и позиве црквама на међусобно признавање, помирење, компромис.

**Тренд Фундаменталне (смислене) обнове црквеног живота.** Једно питање у уводу нас може посебно заинтересе-

---

<sup>41</sup> Placide Deseille, *Propos d'un moine orthodoxe: Entretiens avec Jean-Claude Noyé* (Paris: Lethielleux, 2010) [Плакида Дезеј, *Између Хришћанској Истикоа и Зајага: казивање једној православној монаха; разговори са Жан-Клод Нојем* (Париз, 2010)].

совати, а то је: „[н]а каква прилагођавања и обнову ваше цркве побуђује ово саопштење?“ (§ 21) Овде морамо споменути да изгледа да понекад постоји једно превиђање приликом постављања овог питања које је у вези са претпоставком одакле је првобитно кренуо покрет обнове црквеног живота. Неки сматрају да је наша литургијска обнова подстакнута оном која се десила на Западу, у Католичкој Цркви, нарочито Другим Ватиканским Концилом. Међутим, треба споменути да је и пре тога постојао тренд литургијске обнове у Православној Цркви, која се нарочито истицала богословском делатношћу руске емиграције на Западу (Kalaitzidis 2014) (Николај Лоски, Николај Булгаков, Хомјаков, Георије Флоровски, Александар Шмеман, Томас Хопко, Успенски, Афанасјев, П. Евдокимов). То, позив „Повратак оцима“ Георгија Флоровског 1936. г. и литургијско богословље о. Александра Шмемана, о. Јована Фундулиса и католичког литурга Роберта Тафта највише су утицали на теолошки покрет обнове у Грчкој, Румунији и код нас 1990-тих и 2000-тих (Kalaitzidis 2014). Врло је извесно да је заправо богословска делатност православних имала знатан утицај и на католичке и англиканске теологе; нарочито, Митрополита пергамског Зизијуласа након његове емиграције 1967. г. најпре у Женеви, па затим и у Единбург и његовим прикључивањем комисији *Вера и њоредак* (Kalaitzidis 2014).<sup>42</sup> Тако да је заправо првобитно код православних дошло до споменутог тренда обнове литургијског живота. Ово би било веома важно мало боље прецизирати, пошто је у нашој помесној Цркви управо споменуто превиђање довело до озбиљних неспоразума. Један немали део је у наводно католички инспирисаној литургијској обнови препознао издају православља. Као део исте те издаје пра-

<sup>42</sup> Вероватно најизразитији православни утицај у екуменском покрету остварио је Митрополит пергамски Јован Зизијулас учешћем на Сантјаго де Компостела конференцији 1993. г. управо својим изузетно харизматичним теолошким образлагањем појмова заједнице и јединства (Vujanović 2020, 15).

вославља окарактерисано је и учешће представника наше Цркве у екуменском покрету.<sup>43</sup>

Дакле, на литургијску обнову и екуменизам тај део конзервативно ревнојућих у нашој Цркви одговорио је критички, дунтовно, а на крају и покретом иступања из учешћа у литургијском животу Цркве и формирања паралелног литургијског поретка и свештенства. Оно што у таквој ситуацији (раскола) делује као преко потребно јесте указивање на изворе наше литургијске обнове. Пре свега, литургијска обнова код нас је била побуђена, органски, изнутра, а не искључиво спољашњим утицајем. Њу је започео и дубински заорао Св. Ава Јустин Поповић. Колико је тај његов подухват знаменит сведочи процена проф. Милошевића: „... излагање учења Цркве о светој Евхаристији и светим тајнама, о богослужењу и празницима у трећем тому Догматике, као и текст објављен у Поговору превода *Светих Литургија*, уз, наравно, сам превод три Литургије и Трбника, и још многобројне његове речи објављене у разним текстовима представљају, по нашем мишљењу, најзначајнији допринос не само литургици, већ литургијском животу и литургијској свести у нашој помесној Цркви од времена Светога Саве па до данас“ (Милошевић 2008). Такође, значајно је споменути да овај подухват аве Јустина јесте права, „унутрашња“ мисија Цркве чији је циљ да кроз лично и саборно подвижништво, афирмише светост (Поповић 1991, 14). Обнова аве Јустина била је фундаментално, монументално и колосално дело: „[у] овом подухвату, боготудри учитељ наше Цркве оправдано се позива на апостолско предање Свете браће Кирила и Методија и Светога Саве, чије је апостолска мисија у нашем народу у потпуности реализована тек у наше дане и то његовим делом“ (Милошевић 2008). Литургијску обнову Аве Јустина разрадили су његови ученици и следбеници Вл. Атанасије Јевтић,

---

<sup>43</sup> Антиекуменисти који придикују да је екуменизам јерес треба да се обавесте да је заправо анти-екуменизам осуђен на Великом православном сабору на Криту 2016. г (Сопан 2020).

Митрополит Амфилохије, протопрезвитер Радован Биговић итд. Ови потоњи су имали горепоменуће православне изворе и узоре за литургијску обнову. Ми смо се „накалемили“ управо на њихову литургијску обнову и свесност тога би требало да обнављамо како би имали томе сагласан (=добар) правац даљег мисионарског стремљења.

## 7. Дискусија и закључак

Како Архиепископ кантерберијски Роуен Вилијамс устврди за једну књигу, и у „срцу књиге“ ЦКЗВ би се могао препознати „елоквентан позив да будемо свесни потпуне реалности Цркве као мистерије [тајне] и дара“ (Williams 2007, xxiv). У нашим срцима неће бити тесно ако одговоримо на тај књижевни позив рецепцијом и рефлексijом. У Цркви нам је доступно искуство рецепције. Заједничку веру („једно срце“) у црквеној заједници добијали смо кроз рецепцију Речи Божије из проповеди и духовних разговора. Рецепција има образовну (формативну) функцију. Стога је зарад црквеног обнављања потребно освестити изградитељно и формативно искуство рецепције Речи Божије за заједницу. Имајући то на уму, треба онда и у екуменском дијалог и у заједници извршити рецепцију спомињаног концепта екуменске рецепције.

По узору на консултативно демократски приступ усавршавања кроз повратну спрегу из рецепције демонстрираној у документу ЦКЗВ, и код нас би се могла организовати „јавна слушања“, саветодавне конференције (трибине, панел дискусије) кроз које би „експерти и обични грађани могли износити коментаре на радне верзије докумената“ (He and Stig 2010). Сврха тога би била да се конструктивни коментари и консензусни договори уважавају као рецепција на основу које се, у виду повратне спреге, може извршити дорађивање докумената. Конкретно, то се може применити и за формулисање одговора на документ ЦКЗВ. Такође, овај приступ би био веома пожељан и за сачињавање неформалних саветодавних саопштења поводом неких актуелних и осетљивих

тема као што су еволуција, екуменизам, вакцинација. Приступ бављења тим темама кроз петиције, преписке и изјаве које се распрострањују преко медија и друштвених мрежа се показао подложним псеудонаучним тумачењима и критикерству што доводи до све израженијих друштвених и унутар-црквених подела. Насупрот томе, споменута „јавна слушања/саветовања“ испостаља се да су „више научна, више демократична и ближа масама“ (He and Stig 2010). Такође, показала су се ефективним и у промовисању веће друштвености код људи, већег међусобног поверења и поузданости (Bogliacino, Jiménez Lozano, and Grimalda 2018) што је у складу са сазнањима социјалне психологије да „пуштање људи да комуницирају међу собом, пре обављања неке заједничке делатности, повећава кооперацију (сарадњу)“ (Bogliacino, Jiménez Lozano, and Grimalda 2018) као и осећај припадности групи (Bogliacino, Jiménez Lozano, and Grimalda 2018). Наполетку, ова консултативна „комуникација смањује социјалну дистанцу, за коју је познато да кочи формирање поверења“ (Bogliacino, Jiménez Lozano, and Grimalda 2018). Ово су веома знаменити увиди који су одавно дискутовани у научним радовима (између 1980. и 2010. г). Након више од деценије искрсавају као нарочито релевантна сазнања за ове пандемијске услове у којима се принудно, „стицајем специфичних околности“ повећава асоцијалност. Јавна консултативна окупљања (on line и уживо „лицем к лицу“, „срцем к срцу“) могу бити крајње неопходна за повратак у нормалне друштвене токове и обрасце понашања. Да не скренемо са теме, последње споменуто је релевантно и за екуменску делатност у вирус корона пандемијским и пост-пандемијским условима.

Пре свега, потребно је послушати екуменски призив еп. Твејта на молитву како би „цркве могле бити истински и веродостојни знаци Божије љубави у овим [пандемијским] условима“ (Tveit 2021). Научне (on-line) конференције су, такође, потенцијални простор за екуменско мисионарење. У неформалним разговорима између конференцијских излагања, често се дешавало да поједини научници отворено заступа-

ју своја конфесионална (протестантска, католичка) антропо-зофска, друга религиозна и анти-религиозна уверења. Раније опште присутна претпоставка да се на Западу у научним круговима теолошке теме, у складу са секуларном културом, не спомињу изгледа да је пролазни тренд. Стога, црквени лаици (научници) могу бити позвани да сведоче православно искуство Цркве. И они узор екуменског сведочења православља свагда могу имати у личности каква је била о. Радован Биговић. Он је наш представник једног посебног типа универзалних мисионара који су се кроз историју још од првих хришћанских заједница највише истицали у трудољубивој изградњи Цркве. У њему, као споменутом типу универзалног мисионара, укрстили су се дарови (харизме) свештеничког служења и академског истраживања (приношења Литургије, проповедања, духовног очинства, повезивања и умрежавања људи, подучавања, научног проучавања и писања, итд) што је за Цркву било веома изградитељно и плодносно (Матић 2019; Henson and Lakey 2017, 3). Такво екуменско прегалаштво, засновано на академско-свештеничком служитељству Цркви (Henson and Lakey 2017, 4), за оца Радована није било „научни модни тренд, већ унутрашња потреба и покушај успостављања егзистенцијалног односа са једним другим [божанским] светом који је потиснула рационалистичка појмовна слика света и живота“ (Биговић 1998, 86). У томе се крије тајна сврхе постизања свеопштег јединства.

Оно што је исконско и архетипско, као што је споменуто на почетку текста, јесте тренд људске тежње ка уједињавању јер су и извесне поделе у светском постојању назначене од самог стварања. Човек Адам је, према Св. Максиму исповеднику, био позван од Бога да надиђе те поделе и посредује уједињавању свега у Богу. Падом у грех, кроз непослушност, Адам заказује да надиђе прву назначену поделу — на мушко и женско. А предвиђено их је било још четири укупно. Оваплоћењем, послушношћу Оцу, приношењем самог себе на крст, смрћу и васкрсењем, Христос пројављује и испуњује то уједињујуће људско назначење и завештава га Цркви. У



Цркви се открива, у Цркви је тајна тог назначења. Црква је-сте та уједињеност. Црква је назначена да преобрази свет, да свет буде Црква, једно(ст) у Богу.

Поделе које се јављају у Цркви могу се доживети као други пад у грех (аналоган оном прародитељском паду). Онтолошки су болне јер се у животној збиљи показују као „скрханости“ и међуљудски расколи (преграде) — просто, нешто што одељује једне од других — иконе Божије — живе људе. Црквени део човечанства позван је да надиђе те поделе, да се кроз стваралачки савет (договор) — дијалог у „љубави и истини“, усагласи са Божанским узором јединства — Светом Тројицом. На тај начин можемо се остварити као саборно друштво. У нашој традицији, то нам је завештано као узор још од Св. Саве и Св. Симеона. Није на одмет споменути да Свјатјејши Патријарх српски Г. Порфирије управо такав светосавски саборни приступ реafirмише. Морамо приметити да сличан приступ имају и Англиканци. На питање како постићи и одржавати јединство Цркве? Англиканци одговарају: кроз консултовање (Craston 1994). То је приступ ране, неподељене Цркве, Цркве Васељенских Сабора. Напросто, пред искушењем подела, зарад очувавања и утврђивања јединства Цркве, сазивани су сабори (Pickard 2012).

Савремени саборни позив „на јединство — јединство у Христовој љубави — ургентно је потребан, као никада пре“ јер „силе поларизације, поделе, национализма, злоупотребе и искључивости снажно наступају по свету“ (Tveit 2019). Управо у наше време увиђамо колико су тмурни облаци смрти који су се надвили над човечанство, те да су „изазови, мрак са којим се суочавамо, превише јаки за подељено човечанство“ (Tveit 2021). Стога су нам потребни „посвећени и компетентни напори мулти-латералног рада да би се позабавили проблемима као једно човечанство и једна творевина Божија“ (Tveit 2021). Ако се не одазовемо на овакав позив „да волимо на начин како Бог воли свет“ и „не изађемо из својих само-дефинисаних начина живљења, то ће нас одвести у нестајање, а не у живот и светлост“ (Tveit 2021). Ако

су ови позиви и упозорења истинити, имао је право о. Радован кад је тврдио да ће будућа судбина света зависити управо од међурелигијског и екуменског дијалога (Матић 2019).

Да би међурелигијски и екуменски дијалог заиста имао уједињујућу и помириатељну моћ, потребно је да предстојећа саборска консултовања реконструишу своју утемељеност у старој доброј (изворној) традицији — Литургије, молитве и љубавног разумевања.<sup>44</sup> Јер, „Света Тајна Причешћа (то јест Света Литургија) синтезира, дефинише, представља Христов метод и средство за сједињење свих људи: кроз њу се човек органски сједињује са Христом и са свима вернима“ (Поповић 1991, 6). На ово умесно је надовезати молитву архимандрита Софронија за јединство:

*„Господе Исусе Христџе, укрепи нас за њодвиј љакве љубави, коју си нам зајоведо, рекавши: волиџе једни друџе као шџо и Ја заволах вас. Духом Својим Светим њодај нам снаџе да се смиравамо једни њред друџима у џирџљењу... Који си нас блаџовољењем Својим сабрао са свих сџрана земаљских, учини да уисџину њосџанемо једна њородица, која живи једним срџцем, једном вољом, једном љубављу, као један човек, њо њревичном савџу Твоме о њрвородном Адаму... да сви наџемо мир у Теби, кроџкоме и смиреноме Цару нашем, сада и увек и у векове векова. Амин.“ (Сахаров 2008, 279–80).*

Све у свему, за екуменизам потребно је имати софронијевско екуменско срце, екуменску љубав. Јер без срца, искрености и љубави, извесно је да човек не може постићи јединство сопственог бића, а камоли јединство Цркве, света. Без постизања јединства у

<sup>44</sup> Брижност из љубави и вера у Божију љубав у времену страдања од пандемије наводи и на следећу екуменско-кенотичну изјаву: „нисмо позвани да верујемо у сопствену веру. Нити смо позвани да верујемо у снагу наших цркава или у успех нашег екуменског покрета. Позвани смо да верујемо у знаке Божије неусловне љубави, показане у Исусу Христу. Позвани смо да верујемо у Бога. Зато је вера важна. Зато вера може да доведе до промене“; „[о]но што је свету сада потребно је љубав. Свет и даље изненађује истинска љубав“ (Tveit 2021).

себи и својој црквеној породици, упињање у екуменским пословима ће се вероватно испоставити претенциозно. Да преформулишемо стару духовну изреку: треба се најпре изборити са подељеношћу унутар себе, а онда се усмеравати на поделе изван.

**Захвалница:** На подстрецима, сугерисању референци и дискусији приликом писања приказа књиге *Црква — ка заједничкој визији* захваљујем се преводиоцу књиге, мастер теологу Златку Вујановићу. Захваљујући свему томе, текст је значајно унапређен.

## 8. Библиографија / Bibliography

### Литература / Literature

- Behr, John. 2014. "Reading the Fathers Today." In *Celebration of Living Theology: A Festschrift in Honour of Andrew Louth*, edited by Juston Mihoc and Leonard Aldea, 7–19. London: Bloomsbury.
- Bogliacino, Francesco, Laura Jiménez Lozano, and Gianluca Grimalda. 2018. "Consultative Democracy and Trust." *Structural Change and Economic Dynamics* 44 (March): 55–67. <https://doi.org/10.1016/j.strueco.2017.10.004>.
- Buda, Daniel. 2017. "Inter-Orthodox Consultation for a Response to the Faith and Order Text "The Church: Towards a Common Vision."" *Review of Ecumenical Studies Sibiu* 8 (3): 433–445. <https://doi.org/10.1515/ress-2016-0031>.
- Carys, Moseley. 2012. "Rowan Williams as Hegelian Political Theologian." *Heythrop Journal — Quarterly Review of Philosophy and Theology* 53 (3): 362–381. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2011.00743.x>.
- Chapman, Mark D. 2012. *Anglican Theology*. London: T & T Clarc International.
- Chapman, Mark D. 2013. "The Anglican Theology." In *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, edited by Chad Meister and James Beilby, 1st ed. London: Taylor and Francis.
- Chapman, Mark D. 2017. "Academic Vocation in the Church and the Vocation of the Theological Educator: Listening for the Divine Voice." In *Academic Vocation in the Church and Academy Today: "And with All of Your Mind,"* 109–124. London: Taylor and Francis. <https://doi.org/10.4324/9781315562810>.

- Chen, Chengxin. 2020. "China's Consultative Democracy System." In *China's Political System*, edited by Ning Fang, 179–217. Singapore: Springer, China Social Sciences Press. [https://doi.org/10.1007/978-981-15-8362-9\\_7](https://doi.org/10.1007/978-981-15-8362-9_7).
- Collison, Patrick, and Michael Nielsen. 2018. "Science Is Getting Less Bang for Its Buck." *The Atlantic*, November 16, 2018. <https://www.theatlantic.com/science/archive/2018/11/diminishing-returns-science/575665/2/13>.
- Coman, Viorel. 2020. "André Scrima's Ecumenical Vision and Its Relevance for the Post-Conciliar Orthodox Church." *St Vladimir's Theological Quarterly* 64 (3–4): 181–210.
- Craston, Colin. 1994. "The Anglican Consultative Council: Instrument of Anglican Unity." *Arvill* 11 (2): 111–121.
- Deseille, Placide. 2010. *Propos d'un moine orthodoxe: Entretiens avec Jean-Claude Noyé*. Paris: Lethielleux.
- Economy, Elizabeth. 2018. "China's New Revolution: The Reign of Xi Jinping." *Foreign Affairs* 97 (3): 60–74.
- Faith and Order. 2013. *The Church: Towards a Common Vision Faith and Order Paper No. 214*. Geneva: World Council of Churches. Commission on Faith and Order.
- Faith and Order. 2020. *What Are the Churches Saying About the Church? Key Findings and Proposals from the Responses to The Church: Towards a Common Vision Faith and Order Paper No. 236*. Geneva: WCC. [https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-06/What\\_Are\\_Churches\\_Saying\\_Web.pdf](https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-06/What_Are_Churches_Saying_Web.pdf).
- Gerritsen, Roderik J.S., and Guido P.H. Band. 2018. "Breath of Life: The Respiratory Vagal Stimulation Model of Contemplative Activity." *Frontiers in Human Neuroscience* 12 (October). <https://doi.org/10.3389/fnhum.2018.00397>.
- He, Baogang, and Mark E. Warren. 2011. "Authoritarian Deliberation: The Deliberative Turn in Chinese Political Development." *Perspectives on Politics* 9 (2): 269–289. <https://doi.org/10.1017/S1537592711000892>.
- He, Baogang, and ThØgersen Stig. 2010. "Giving the People a Voice? Experiments with Consultative Authoritarian Institutions in China." *Journal of Contemporary China* 19 (66): 675–692. <https://doi.org/10.1080/10670564.2010.485404>.
- He, Baogang. 2011. "Deliberative and Institutional Mechanism for Shaping Public Opinion." In *Accountability through Public Opinion: From Inertia to Public Action*, edited by Sina Odugbemi and Taeku Lee, 203–214. Washington: The International Bank for Reconstruction and Development. <https://doi.org/10.1596/978-0-8213-8505-0>.

- Henson, Shaun C, and Michael J Lakey. 2017. "Introduction." In *Academic Vocation in the Church and Academy Today: 'And with All of Your Mind,'* edited by Shaun C Henson and Michael J Lakey, 3–8. London: Taylor and Francis.
- Hobson, Theo. 2005. "Rowan Williams as Anglican Hegelian." *Reviews in Religion and Theology* 12 (2): 290–297. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9418.2005.00249.x>.
- Hobson, Theo. 2007. "Against Hauerwas." *New Blackfriars* 88 (1015): 300–312. <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2007.00156.x>.
- Inter-Orthodox Consultation. 2011. "Inter-Orthodox Consultation for a Response to the Faith and Order Study: The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement (Faith and Order Paper 198, 2005 WCC)." Agia Napa/Paralimni, Cyprus, 2–9 March 2011. <https://www.oikoumene.org/sites/default/files/File/NapaReport.pdf>.
- Jinjolava, Irakli. 2021. "Synodical Principle as the Key to Church Unity." In *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy? Historical and Theological Perspectives on the Orthodox and Eastern Catholic Dialogue*, edited by Vladimir Latinovic and Anastacia K. Wooden, 1st ed., 301–315. Palgrave Macmillan.
- Junru, Li. 2018. "Consultative Democracy, People's Democracy." *China Today*, 2018.
- Kalaitsidis, Pantelis. 2014. "New Trends in Greek Orthodox Theology: Challenges in the Movement towards a Genuine Renewal and Christian Unity." *Scottish Journal of Theology* 67 (2): 127–164. <https://doi.org/10.1017/S0036930614000039>.
- Lazar, Sara, Murali Doraiswamy, Anna Williamson, Miguel Farias, and Will Williams. 2020. "Does Mindfulness Really Work?" Fens Virtual Forum, The Brain Debate 2. July 14, 2020. <http://thebrainforum.org/annual-conference/the-brain-forum-2020>.
- Li, Rongxin, and Xiaofang Zhou. 2020. "A Semantic Analysis of the Notion of Consultative Democracy: Xieshang Minzhu in the Chinese Official Political Discourses." *Journal of Nationalism Memory and Language Politics* 14 (1): 46–70. <https://doi.org/10.2478/jnmlp-2020-0004>.
- Martzeolos, G., Chr. Stamoulis, V. Tsigos, St. Tsompanidis, and V. Stathokosta. 2021. "Theological Committee of the Church of Greece." In *Churches Respond to The Church: Towards a Common Vision, Faith and Order Paper No. 232*, edited by Ellen Wondra, Stephanie Dietrich, and Drissi Ghazaryan, 1st ed., 2:310–316. Geneva: World Council of Churches.
- Milenković, Mirjana R. 2021. „Svaki petnaesti Kinez član partije, a svaki deveti Srbin član SNS“. *Danas*, 1. 5. 2021. <https://www.danas.rs/politika/svaki-petnaesti-kinez-clan-partije-a-svaki-deveti-srbin-clan-sns/>.

- Mitralaxis, Sotiris. 2018. "On Recent Developments in Scholarly Engagement with (the Possibility of an) Orthodox Political Theology." *Political Theology* 19 (3): 247–260. <https://doi.org/10.1080/1462317X.2017.1402551>.
- P Wong, Paul T. 2003. "Servant Leadership: An Opponent-Process Model and the Revised Servant Leadership Profile." *An Opponent Process Model-1 Servant Leadership Roundtable*.
- Pickard, Stephen. 2012. "Gifts of Communion: Recovering an Anglican Approach to the 'Instruments of Unity.'" *Journal of Anglican Studies* 11 (2): 233–255. <https://doi.org/10.1017/S1740355312000265>.
- Pontifical Council for Promoting Christian Unity. 2019. "The Church: Towards a Common Vision. Faith and Order Paper No. 214 (2013): A Catholic Response." Rome. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/news/notizie-2019-10-23-tctcv-catholic-response.html>.
- Roche, Aisling. 2021. "How Ballet Prepared Me for Research." *Nature* 592: 316.
- Su, ZhenhuaLe, Zhang Junjie, and Ma Yongjing. 2012. "Is the Poor Quality of Chinese Civic Awareness Preventing Democracy in China? A Case Study of Zeguo Township." *Asian Perspective*, 36 (2012), 43–69. <http://www.jstor.org/stable/42704780>.
- Truex, Rory. 2017. "Consultative Authoritarianism and Its Limits." *Comparative Political Studies* 50 (3): 329–361. <https://doi.org/10.1177/0010414014534196>.
- Tsang, Steve. 2009. "Consultative Leninism: China's New Political Framework." *Journal of Contemporary China* 18 (62): 865–880. <https://doi.org/10.1080/10670560903174705>.
- Tveit, Olav Fykse. 2019. "Anglican Contributions to Unity, Particularly to the Work of the World Council of Churches." In *Anglican Consultative Council in Hong Kong*. Oikoumene, World Council of Churches webpage. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/anglican-contributions-to-unity-particularly-to-the-work-of-the-world-council-of-churches>.
- Tveit, Olav Fykse. 2021. "Sermon at Ecumenical Centre Morning Prayer." Oikoumene, World Council of Churches Webpage. March 15, 2021. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/sermon-at-ecumenical-centre-morning-prayer>.
- Vasiljević, Maxim. 2016. "Orthodox Theological Foundations for an Ecclesial Humanitarianism." *Review of Faith and International Affairs* 14 (1): 9–17. <https://doi.org/10.1080/15570274.2016.1145481>.
- Vasiljević, Maxim. 2018. "On Digital Iconicity." *Communication Research Trend* 37 (2): 20–24. <https://commerce.cashnet.com/COMM3Trends>.

- Vujanović, Zlatko. 2020. "The Development of the Concept of Koinonia in Faith and Order and the Orthodox Contributions to It." MAS Thesis, University of Geneva.
- Wang, Ray, and Gerry Groot. 2018. "Who Represents? Xi Jinping's Grand United Front Work, Legitimation, Participation and Consultative Democracy." *Journal of Contemporary China* 27 (112): 569–583. <https://doi.org/10.1080/10670564.2018.1433573>.
- Ware, Kallistos. 2012. "Orthodox Theology Today: Trends and Tasks." *International Journal for the Study of the Christian Church* 12 (2): 105–121. <https://doi.org/10.1080/1474225X.2012.699434>.
- Williams, Rowan. 2007. "Foreword by the Most Revd and Right Honourable Dr Rowan Williams, Archbishop of Canterbury." In *Anglicans and Orthodox: Unity and Subversion 1559–1725*, ed. by J. Pinnington. Leominster: Gracewing.
- Wondra, Ellen, Stephanie Dietrich, and Drissi Ghazaryan, ed. 2021a. *Churches Respond to The Church: Towards a Common Vision*. Faith and Order Paper No. 231. Geneva: World Council of Churches.
- Wondra, Ellen, Stephanie Dietrich, and Drissi Ghazaryan, ed. 2021b. *Churches Respond to The Church: Towards a Common Vision*. Faith and Order Paper No. 232. Geneva: World Council of Churches.
- Xia, Cai. 2021. "The Party That Failed: An Insider Breaks With Beijing." *Foreign Affairs* 100 (1): 78–91.
- Yuen Ang, Yuen. 2018. "Autocracy With Chinese Characteristics: Beijing's Behind-the-Scenes Reforms." *Foreign Affairs* 97 (3): 39–48.
- Берђајев, Николај. 2006. *Философија слободе*. Ур. Владимир Меденица. 2. изд. Београд: Логос.
- Биговић, Радован. 1998. *Од Свечовека до Бојочовека: хришћанска филозофија Владике Николаја Велимировића*. Ур. Живадин Митровић. Београд: Друштво Рашка школа.
- Биговић, Радован. 2010а. *Православна теологија екуменизма*. Ур. Андријана Младеновић. Београд: Хришћански културни центар.
- Биговић, Радован. 2010б. *Црква у савременом свету*. Београд: Службени гласник.
- Васиљевић, Максим. 2021. „О речитом ћутању (или: О апофатизи и катафатизи жена мирносица)“. *Теологија.нет*, Мај 16, 2021. <https://teologija.net/o-recitom-cutanju/>.

- Вера и поредак. 2020. *Црква — ка заједничкој визији: документи 214 комисије „Вера и поредак“*. Ур. Александар Ђаковац и Срећко Петровић. Књига 1. Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић, Институт за Систематско богословље Православног богословског факултета Универзитета у Београду, Библијски културни центар.
- Гондикакис, Василије. 2015. *Свeйлoсiй oг Свeйлoсiйи*. Ур. Наставнички савет Призренске Богословије. Призрен: Епархија рашко-призренска, Богословија Св. Кирила и Методија у Призрену.
- Ђаковац, Александар, ур. 2005. *Православље и екуменизам*. Београд: Хришћански културни центар.
- Ђаковац, Александар. 2020. „Св. Иполит Римски: против Ноетија“. *Theological Views / Теолошки иoпeдeи — вepскoнaучни чaсoйic* LIII (2): 333–352. <https://doi.org/10.46825/GV/2020-2-333-352>.
- Ђорђевић, Момчило Б. 2021. „Шта нам пише у геномима“. *Културни гoдaйшaк Пoлиiйиkе*, XXV, 12, Јул 3, 2021.
- Јакшић, Живко Миша. 2020. „Црква — визија праве љубави“. *Theological Views — Religious and Scientific Journal / Теолошки иoпeдeи — вepскoнaучни чaсoйic* LIII (3): 821–826. <https://doi.org/10.46825/tv/2020-3-821-826>.
- Јевтић, Атанасије. 2011. „О екуменизму“, *Православље — новине Српске Папирјарије*, година XLV, бр. 1055 (1. март 2011): 10–13: 11.
- Карановић, Обрад. 2020. „Црква — ка заједничкој визији: документ 214 комисије ‘Вера и поредак‘“. *Православље — новине Српске Папирјарије*, година LIV, бр. 1290 (15. децембар 2020): 44–45.
- Кисић, Раде. 2020. „*Vita Mixta* у учењу Светог Григорија Двојеслова“. *Сaбoрнoсiй* 14: 81–93. <https://doi.org/10.5937/sabornost2014081k>.
- Лубардић, Богдан. 2019. *Јусiйин Ђелијски и Енiлeскa: иyишeви рeцeицијe дpишaнскe иeoлoгијe, књижeвнoсiйи и нaукe*. Ур. Богољуб Шијаковић. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ Универзитета у Београду.
- Матић, Зоран. 2013. *Лoгoс квaнiтнe мeдицинe*. Ур. Коста Андрејевић. Едукатио. Београд: Задужбина Андрејевић.
- Матић, Зоран. 2019. „Помен о Љубави Оца и Учитеља“. *Православље — новине Српске Папирјарије*, година LIII, бр. 1290 (1. јун 2019): 44–45.
- Милин, Драган и Чарнић, Емилијан, прев. 2020. *Свeтo Писмo Сiшaрoи и Нoвoј Зaвeшћa*. Београд: Библијско друштво Србије.
- Милошевић, Ненад. 2008. „Допринос архимандрита Јустина Поповића унапређењу литургијске свести код Срба“. У *Српскa иeoлoгијa у XX*



- веку: *испiраживачки iпроблеми и резултiтаи*, ур. Богољуб Шијаковић, 47–53. Београд: Православни Богословски факултет.
- Палама, Григорије. 2008. *Тријаде: беседе у одбрану свештених тиховаишеља*. Ур. Епископ далматински Фотије. Шибеник: Истина, издавачка установа Епархије далматинске.
- Перишић, Владан. 2008. „О могућности богопознања у паламиној епистемологији“. У *Српска Теологија у XX веку: испiраживачки iпроблеми и резултiтаи*, ур. Богољуб Шијаковић, 35–40. Београд: Православни Богословски факултет.
- Перишић, Владан. 2019. *Лицимери, милосiи хоћу а не жрiивоiриношење*. Дубровник: Видослов.
- Поповић, Јустин. 1973. „Житије светог оца нашег Марка Траческог“. У *Житија Свештих*, 1. изд. Књига 4. Ваљево: Манастир Ђелије.
- Поповић, Јустин. 1991. *Унуiраиња мисија наше Цркве*. Ваљево: Манастир Ђелије.
- Сахаров, Софроније. 1998. *Сiарац Силуан*. 3. изд. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Сахаров, Софроније. 2008. *Духовне беседе: књиа iрва*. Ур. Сабор стараца манастира Хиландара. Кареја, Света Гора, Грчка: Манастир Хиландар.
- Тешовић, Миланка и Зоран Матић. 2016. „У Спомен на служитеља Господњег Радована“. *Теолошки iоiледи — версконаучни часопис XLIX* (2): 394–398.
- Флоренски, Павле. 2007. *Православље*. Ур. Владимир Меденица. Реч. Београд: Логос.
- Хомјаков, Алексеј. 1999. *Црква је једна*. Ур. Владимир Меденица. Београд: Zepter Book World.

### Интернет референце / Web References

- Anthony, L. 2020. AntConc (Version 3.5.9) [Computer Software]. Tokyo, Japan: Waseda University. Доступан преко <https://www.laurenceanthony.net/software.html>.
- Churches Together in Britain and Ireland. 2015. “Responses to ‘The Church: Towards a Common Vision’” Churches Together in Britain and Ireland, November 12, 2015. <https://ctbi.org.uk/responses-to-the-church-towards-a-common-vision/>.
- Aldea, Father Seraphim. 2019. “Fr. Sophrony — Keep going and keep open.” Mull Monastery (Orthodox Monastery of all Celtic Saints), Youtube, 14. 6. 2019. [https://www.youtube.com/watch?v=VHcoHA3B\\_p8](https://www.youtube.com/watch?v=VHcoHA3B_p8).

- Rocas, Nicole. 2019. "Converting to time." *Public Orthodoxy* — a publication of the Orthodox Christian Studies Center of Fordham University. <https://publicorthodoxy.org/2019/03/19/converting-to-time-a-lesson-from-theoretical-physics/>.
- "Underdog (Alicia Keys Song)." 2020. Wikipedia. July 6, 2020. [https://en.wikipedia.org/wiki/Underdog\\_\(Alicia\\_Keys\\_song\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Underdog_(Alicia_Keys_song)).
- World Council of Churches. 2011. "An Orthodox response to The Nature and Mission of the Church." The World Council of Churches (WCC), 14 March 2011. <https://www.oikoumene.org/news/an-orthodox-response-to-the-nature-and-mission-of-the-church>.
- World Council of Churches. 2021a. "Churches Respond To The Church: Towards A Common Vision Volume I. Faith and Order Paper No. 231." The World Council of Churches (WCC). [https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-02/Churches\\_Respond\\_Church\\_vol1\\_WEB.pdf](https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-02/Churches_Respond_Church_vol1_WEB.pdf).
- World Council of Churches. 2021b. "Churches Respond To The Church: Towards A Common Vision Volume II. Faith and Order Paper No. 232." The World Council of Churches (WCC). [https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-02/Churches\\_Respond\\_Church\\_vol2\\_WEB.pdf](https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-02/Churches_Respond_Church_vol2_WEB.pdf).
- World Council of Churches. 2021c. "The Church: Towards a Common Vision, Faith and Order Paper No. 214." The World Council of Churches (WCC). <https://www.oikoumene.org/resources/publications/the-church-towards-a-common-vision>.
- World Council of Churches. 2021d. "WCC Commission on Faith and Order hosts first webinar on responses to 'The Church: Towards a Common Vision.'" The World Council of Churches (WCC), July 6, 2021. <https://www.oikoumene.org/news/wcc-commission-on-faith-and-order-hosts-first-webinar-on-responses-to-the-church-towards-a-common-vision>.
- World Council of Churches. 2021e. "What are the Churches saying about the Church? Faith and Order Paper No. 236." The World Council of Churches (WCC). [https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-06/What\\_Are\\_Churches\\_Saying\\_Web.pdf](https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-06/What_Are_Churches_Saying_Web.pdf).
- Институт за Систематско богословље. 2020. „Црква — ка заједничкој визији“. Институт за Систематско богословље, 1. новембар 2020. <http://isb.pbf.rs/crkva-ka-zajednickoj-viziji/>.

\* \* \*



Read Online

*Nicholai Studies*, Vol. II, No. 3 (2022): 235–310.

DOI: <https://doi.org/10.46825/nicholaistudies/ns.2022.2.3.235-310>

UDC: 821.163.41.09-1 Петровић Његош П. II

821.163.41.09 Николај Велимировић, свети

271.2-1 Петровић Његош П. II

Received: August 24<sup>th</sup>, 2021. Accepted: December 3<sup>rd</sup>, 2021.

## Petar II Petrović Njegoš in Thought of St. Nicholai Velimirovich

Snežana Lj. Adamović  
Valjevo, Serbia

✉ [kolutsveta@gmail.com](mailto:kolutsveta@gmail.com)

**Abstract:** The aim of this research is to perceive aspects of studying the life and works of Prince-Bishop Petar II Petrović Njegoš from the point of view of Nicholai Velimirovich. Applying the literary-theoretical, literary-historical, theological-apologetic and anthropological methods, we analysed the most important and most intriguing (according to our opinion) author who write about Njegoš from the first half of the 20<sup>th</sup> century and in that way have a multidimensional anthropological insight into the personality and works of Njegoš.

The study *The Religion of Njegoš* written by Nicholai Velimirovich will be analysed. Among the few who have interpreted Njegoš, bearing in mind his personality and his works, Nicholai Velimirovich, close to Njegoš in spirit and religion, holds a special place. It is important to say that, while writing this book, young hieromonk Nicholai had already had two doctoral theses. He refers to Prince-Bishop Njegoš as a poet, a priestmonk, a bishop, where young Nicholai describes and proves, in an apologetic manner, the religion and uniqueness of Njegoš's doctrine and creativity.

**Key words:** Petar II Petrović Njegoš (1813–1851), Nicholai Velimirovich (1881–1956), poetry, theology, philosophy, religion, nature, life, death, prayer, light, darkness.

## Петар II Петровић Његош у мисли Светог Николаја Велимировића\*

Снежана Љ. Адамовић  
Ваљево, Србија

**Апстракт:** Циљ овог истраживања јесте сагледавање проучавања живота и дела Владике Петра II Петровића Његоша из угла Николаја Велимировића. Применом књижевно-теоријских и књижевно-историјских метода, настојали смо да на основу анализе најважнијег или најинтригантнијег (по нашем мишљењу) његошолога из прве половине XX века склопимо један више-димензионални антрополошки увид у личност и дело Његошево. Намера нам је да анализирамо студију *Религија Његишева* Николаја Велимировића.

Међу малобројним тумачима који су Његоша тумачили на основу њега самог и на основу његових дела, посебно место заузима њему, духом и вером, сродни Свети Владика Николај. Значајно је рећи да је, у време писања ове књиге, млади јеромонах Николај већ имао одбрањене две докторске дисертације. Он о Владици Његошу пише као о поети, свештеномонаху, владици, и апологетски показује и доказује Његошеву религиозност и специфичност његовог учења и стваралаштва.

**Кључне речи:** Петар II Петровић Његош (1813–1851), Николај Велимировић (1881–1956), поезија, богословље, философија, религија, природа, живот, смрт, молитва, владавина, светлост, тама.

---

\* Приложени текст прерађено је поглавље докторске дисертације одбрањене на Универзитету у Београду 2016. године (уп. Адамовић 2016).

## Увод

Владика Петар II Петровић Његош на одређени начин стоји усамљен међу осталим знаменитим Србима, без претходника и без следбеника. Уместо следбеника, он има много поштовалаца. Међутим, и поред великог интересовања за Његоша и његово дело, мало је, међу његовим тумачима, оних који су га тумачили на основу њега самог, на основу његовог живота и дела какво оно ваистину и јесте. То, нажалост није ништа ново, нити чудно, јер је и највеће искушење изучаваоца нечијег дела и живота да сами себе и своје визије не пројектују у онога о коме пишу и тумаче га, или у оног о чему говоре; да своја схватања, и схватања времена у којем живе и стварају, не пројектују у време, живот и дело онога кога тумаче. Такво искушење имао је Милован Ђилас и то много више у првој својој књизи *Лејенда о Њејошу* (Ђилас 1952), а нешто мање и примереније у другој *Њејош: ијесник, владар и владика* (Ђилас 1988). Тим Ђиласовим тумачењем, нарочито у *Лејенди*, која је и написана да би из угла револуционарно-комунистичке и марксистичко-енгелсовске филозофије, био написан одговор, а и што да не кажемо напад, на истанчано уметничку, биографско-романсирану, есејистичку и идеалистичку студију Исидоре Секулић *Књија дубоке оданосџи* (Секулић 1951), која и самим насловом много казује. Ако кажемо да после овог Ђиласовог напада Исидора спаљује свој други обимнији том студије о Његошу, онда је јасно са коликим искушењима и великим емоцијама су велики умови нашили удар у камену, у самој личности Његошевој.

Међу малобројним тумачима који су Његоша тумачили на основу њега самог и на основу његових дела, посебно место заузима њему, духом и вером, сродни Свети Владика Николај Охридски и Жички, који је у својим младим годинама (имао је тад исти број година као и Владика Његош када пише *Лучу микрокозма*) написао дело *Релиџија Њејошева*

(Велимировић 1911; каснија издања: Велимировић 1921, Велимировић 1989, Велимировић 1994; за потребе овог рада реферисаћемо на издање из 1994).

„Слично се сличном радује, древна је пословица, која се потврђује као истинита и на примјеру Николајевог тумачења Његоша. Вјерник је препознао вјерника, пророк је препознао пророка, пјесник је препознао пјесника, мудрац је препознао мудраца и на основу њега и његових ријечи – о њему проговорио ријечју истинитом.“ (Радовић 2012, 20)

\* \* \*

Николај Велимировић о Владици Његошу пише као о свештенмонаху, о митрополиту; млади Николај апологетски показује и доказује Његошеву религиозност и специфичност његовог учења и стваралаштва. Истовремено, Велимировићева *Религија Његишева* по лепоти израза не одступа и не остаје за Његошем и његовим делом о којем он пише.

Велимировићева јединствена мисао забележена у надахнутој књизи *Религија Његишева* наводи нас да цитирамо много и опширно, без тумачења, захвални што у друштву Његоша и Николаја на неки начин учествујемо у њиховом промишљању, пратећи удвајање два велика духа, два мудраца, два уметника, два велика и светла лика наше Цркве и нашег народа.

## 1. Владика Николај и Владика Његош

Владика Николај Велимировић писао је и стварао више од пола века у различитим срединама, историјским и културним околностима. Мало који црквени списатељ у прошлом веку је привлачио пажњу попут њега. Хваљен је и кућен. У његовим делима људи различитих оријентација нашли су нешто за себе, јер је велики број тема којима се бавио, уз то и

на различит начин. Своју мисао је изражавао у различитим жанровима. Писао је студије, расправе, мисли, беседе, животописе, писма, приказе и осврте, тумачења, коментаре, молитве, песме, чланке, а бавио се и преводилачким радом. Оно што је оставио у наслеђе исказао је брилијантним стилем и бираном речју, на више језика. Сам је писао на енглеском и руском језику, а нека су му дела преведена на румунски, грчки, руски, француски, енглески и мађарски језик.

У својим делима Велимировић није нигде посебно говорио о неким богословском или философским методама — што не значи да је био неметодичан и несистематичан. Напротив, код њега, по Радовану Биговићу, има много разноврсних методолошких поступака (Биговић 1998). По викацији је био песник и имао је невероватну моћ рецепције, дар посматрања, самопосматрања и запажања, као и моћ изражајности. Имао је и дар чуђења и дивљења пред *свештајном* света и живота, без чега, како се мисли нема ни теологије ни философије. Овоме треба додати и дар просуђивања и критике.

Иако то није експлицитно рекао или написао, Николај се стално држи једног начела: садржај одређује метод, а не метод садржај. Његове методе истраживања су:

1. априорно-апостериорни и
2. аскетски метод.

Наиме, он полази од основних истина Откровења као апсолутно извесних, а притом има и непосредно сазнање о Богу, из чега касније остало све изводи. Тиме се његова мисао надовезује на класични онтологизам (априористички метод). Аскетски метод је метод доксологије (слављења Бога) и молитве. Николајева мисао је њом натопљена, из ње извире и приказује се као непрестана молитва и доксологија. Овај метод претпоставља метод постепености. Увек се иде од лакших ка тежим подвизима, од плотског умовања ка умном боговиђењу (созерцању).

Николај је један од највећих мисионара које је имао српски народ у овом веку. Код њега постоји јасан циљ — да убеди и придобије за Христа. Да би то постигао користи разне начине и методе, водећи стално рачуна о томе где и коме говори о вечној и непролазној Истини. Било му је важно да то учини у лепој форми и бираној речи. Његови методи излагања су:

1. символички метод,
2. аналогички метод,
3. реторски метод,
4. синтетички метод и
5. критички метод и метод генерализације.

Метод који преовлађује у његовој егзегези јесте символички, коме претходи један метафизички став. Свет, све што је створено, није *сйвар њо себи*, није то свет који се може сам по себи и из себе разумети. Видљиви свет за Николаја је, према професору Биговићу, *символ* невидљивог света. Без свога Творца, тај свет је неразумљив и несхватљив. Свака ствар у природи символ је Божанског бића, а сваки догађај је сигнал Божанског деловања. Као познавалац људске психе, етнопсихологије свога народа и његове интелектуалне просвећености, његове склоности да мудрост прихвата у сликама, метафорама и паралелама, Николај често користи и метод аналогичке. Када, рецимо, хоће да објасни однос Бога и света, он користи аналогичку сликара и слике.

Велимировић је био највећи српски беседник и његова мисао је исказана углавном у проповедничкој и реторској форми, па је и разумљиво што користи методе карактеристичне за реторику. Међутим, Владика Николај би се са правом могао назвати и бриљантним синтетичким умом. Готово задивљује његова моћ синтезе, моћ да некада у једној речи, или у једној реченици искаже оно за шта су многим потредне књиге. Његова критика није ишла за детаљима, већ за оним што је есенцијално и битно. Али и поред тога, он се



осврће на поједине проблеме и користи принцип негативне селекције и силогистичку логику и то касније генерализује.

Овде треба посебно подвући да сви ови методи нису ни независни један од другог. Напротив, они су међузависни и комплементарни. Он их вешто комбинује и један другим надопуњује, тако да у сваком појединачном делу можемо срести право обиље методолошких поступака, што даје посебан квалитет.

Владика Николај у својој студији о Његошу *Религија Његишева* потенцира да управо треба да разазнамо шта је у Његошевој поетској творевини поетизација а шта његова вера, да бисмо добили тачку ослонца у интерпретацији.

Његошев текст је еминентни текст (у смислу философске херменеутике, који тексту признаје аутономију и усмереност на универзалну истину). Његово дело садржи захтев за истином, оном истином у којој Николај Велимировић у својству тумача најдубље саучествује.

Зато треба разлучити на једној страни песниково образовање, разна световна знања, идејне мотиве као инспирацију и мотиве за песмотворења, а на првој страни Владичину веру, његов лични доживљај Бога, хришћанско и литургијско искуство једног архијереја. Како је сврха Николајевог тумачења Његоша учествовање у Истини, онда приступ свему треба да буде највећма христолошки и антрополошки. У таквом тумачењу Његошево дело имаће могућност сведочења универзалне Истине.

На самом почетку своје студије Владика Николај, као врсни беседник, позива читаоце да својим мислима, осећањима, али и вољно прате његово излагање. Он тражи од њих да не буду само пуки читаоци, већ и учесници у овој живој књизи сведочења о Владици Његошу, која као да и у тренуцима њиховог читања и даље настаје, шири своје границе, позива на озбиљност, позорност, на активно учешће у њеном тумачењу.

У стилу својих моћних, покретачких беседа, Владика нас позива на позорност — да читаоци не буду само неми посматрачи већ да сами размишљајући, промишљајући, доносе закључке.

„Пустимо, читаоче, у мислима својим, нека поред нас прођу сви они Срби које ми називамо знаменитим. То је истина, велика претензија: ми нисмо увек достојни, да нам велики људи чине толику почаст и пролазе поред нас. Но не устезимо се од тога; мисли је дозвољена и незамислива слобода. Зар ми у мислима својим не изводимо и анђеле Божје, да поред нас у свом сјају своје пролазе? Све њих ми ћемо предустрести са више или мање поштовања разликујући се у оцени њихових дела и њиховог карактера. Но кад поред нас буде пролазио владика Раде, ми ћемо морати, читаоче, заћутати и устати.“ (Велимировић 1994, 7)

Овде уочавамо искрено одушевљење и искрени наклон пред величином и величанственошћу Његоша, на кога ће Николај Велимировић највећма и подсећати и урадити тако много за свој народ као и он, и као сам Свети Сава.

Затим следи експлицитан Владичин став о личности о којој је желео да искаже своје ставове, своја премишљања, своја осећања, и јасан став о чему и на који начин ће то у писаном делу и исказати:

„Оно што сам ја желео овом књигом дати читаоцу, то није једно дело о Његошу, но једна слика душе Његошеве, то није један документ о великом владици, но опис једне туђе душевне драме у коју се човек сам уживи, тако да је тиме и сам са својим јунаком преживи. Ја нисам имао намеру да пишем *објективно* о Његошу но баш *субјективно*. То јест, ја сам се трудио да се савршено пренесем у свога јунака, да тако рећи оваплотим његову душу у себи, да се идентификујем са њим у свакој ситуацији живота, и да онда мислим, осећам и говорим као он.“ (Велимировић 1994, 8)

Јасно су изложене и нанизане мисли младог јеромонаха Николаја, оригинално и прецизно, али и доживљено и непогрешиво. Та Његошева, микрокозмична сцена, премда већа од ма чије друге у српском племену, била је ипак малена и те-

скобна за обичну васиону. Зато и јесте микрокозмична – микрокозма, јасно је и једном и другом, и Његошу и Николају:

„Мени није било до критике Његошеве мисли но само до проналаска, дохватања, систематске конструкције и слике његове мисли. Није ми било (нити је то могуће) до насилног категорисања и квалификовања његових осећања, но пре свега до сопственог преживљавања тих осећаја. Потребно је, увек је потребно за сваког човека, удубити се у душевни живот других људи. (...) По једној погрешној изреци један човек онолико вреди колико језика говори. Могло би се непогрешније рећи да један човек онолико вреди колико људи истински познаје, тј. колико је туђих душевних драма својом душом преживео. (...) Преживети Његошеву душевну драму, не значи преживети драму само једног човека но једног света. Његош је од своје душе, одређене судбом да управља једном шаком сиромашних људи, начинио сцену, на којој је репродуцирао драму целе васионе.“ (Велимировић 1994, 6)

Ова несразмера чинила је крст живота Петра Петровића Његоша. У њој је лежао живот његовог *мартирсџива*. Но баш у овом тешком општењу са васионским животом показала се и величина душе Његошеве. Врло значајна одредница следи:

„Обимношћу, интензивношћу својих симпатија према свеопштем и свеједном животу света и Његовом Творцу, Његош је се обележио као религиозна личност првог реда.“ (Велимировић 1994, 7)

Николај Велимировић јасно сведочи да у новијој српској историји нема личности, која би се у погледу религиозности могла равнати са Његошем. У самој ствари српски народ није ни више ни мање религиозан него други хришћански народи и народи уопште „но српски народ као и сви народи уопште има врло мало правих, надахнутих, религиозних људи (...) Ови су уосталом најређи људи у свету. Карлајл и Емер-

сон, Ламартин и Достојевски спадају у ове најређе људе, али са још њих немного чине ове најређе људе у целом прошлом столећу. Ми Срби имамо Његоша. Он је један – но један он је у стању да својом високом и широком религиозношћу демантује мишљење о нерелигиозности нашег народа. Јер ма колико да су велики људи самобитни, не може се ипак одрећи, да они ма у коликој мери не репрезентују душу оног народа, у коме су рођени“ (Велимировић 1994, 7).

Ми имамо и Доситеја. Но Доситеј није то што је Његош. Николај Велимировић их пореди: „Када би се одкуда календарским језиком хтела окарактерисати природа ова два човека, онда би се за Доситеја могло рећи *Блажени Доситијеј*, а за Његоша *Њејош Великомученик*“ (Велимировић 1994, 11).

Добро је што имамо Доситеја јер смо се на њему васпитали у раној младости, закључује Владика Николај, као и то да смо се са Његошем касније упознали јер он није за сувише рану младост „јер сем ствари *йолезних и забавних*, он зна и хоће нескривено да каже и ствари страшне, којима је овај свет испуњен. Праотац Јаков рвао се само једну ноћ са Богом, владика Раде је се рвао са свим силама овог света, и то не једну ноћ, но цео један век“ (Велимировић 1994, 13)

И као ратник, и притом и песник, опевао нам је Његош своје многе борбе, револтирајући или резигнирајући нас, храбрећи или страшећи, но у сваком случају узвисујући нас и што старији бивамо и дубље у животну борбу улазимо, то нам Његошом милији сапутник постаје:

„У овој великој души наћи ћемо ми много свога сопственог, својих *нужда и недовольства*, својих сумњи и разочарења, своје бојазни и своје наде. *Mea res agitor!* – узвикнућемо ми упознавајући се са богатом душом Његошевом. Но наћићемо ми у овој реткој души много шта то пробуджено, што је у нас успавано, и много што шта уоквирено и у великом и скупоценом оквиру, што је код нас презрено и одбачено, наћи ћемо најзад и много што шта – *нейознајно и неслућено, неверовајно и неаргументиовано*, колорисано са више страсти но логике.“ (Велимировић 1994, 14)

На самом крају ове оде о Његошу, Николај Велимировић је схватио да би било пожељно да макар једном реченицом отвори проблематику о којој ће у својој студији писати. Вера у Бога је тек унутрашњи сусрет у духовном искуству. Потребно је одлучно признати да су традиционални докази за постојање Бога не само неосновани, него и потпуно непотребни, чак и штетни. Кантова критика тих доказа Божјег постојања убедљива је и није оповргнута апологетиком. Далеко јачи докази по Николају Велимировићу су антрополошки. О Богу не треба мислити рационалним појмовима, који су увек узети из света који Богу није сличан. Немогуће је одредити онтологију Бога. Бог није Биће, већ Дух. Бог није есенција већ егзистенција.

Све време запажамо изврстан стил Николајев, познавање тематике о којој говори а нарочито душе Његошеве. На овим његовим мислима мораћемо се подуже задржати да би их што темељније схватили пре него што даље пођемо за нашим песником. Николај Велимировић својим великим светским знањима својим званичним теолошким образовањем, и самим својим свештеним чином, сведочи о значајним питањима, који ову књигу највише и одликују особеношћу, тумачењем Његошеве вере и религиозности.

Бриљантан увод великог ствараоца, беседника и молитвеника. Једино тако велики дух, велики ум, велико срце и велика вера могле су разумети овог другог, по величини првог човека, Петра Петровића Његоша. Слично се сличном радује.

## 2. Религија Његошева

Откуда је религија дошла, питају људи, који на своје сопствено питање, по Николају Велимировићу имају већ спреман одговор. Али по њему постоји и друга страна одговора мање откривена и јасна. Човек се рађа у Богу и тиме обogaћује божански живот. Постоји потреба човека за Богом и потреба Бога за човеком. То претпоставља стваралачки одговор човека Богу. Односе између Бога и човека, и према Николају Велимировићу и према Николају Берђајеву могуће је схва-

тити тек драматички. Бога не можемо замислити статички. Статичко схватање је увек рационално и езотерично. Симболика Библије, вере и религије је у највишем степену, тј, увек драматична и динамична.

Он закључује да онај ко проучава људски живот, тај ће моћи увидети да творевине религије нису постојане, многе су пропале, изумрле, читави многобожачки пантеони леже по нашим музејима, мртви као и камен из кога су истесани. Небројана светилишта су преорана, културне форме потишуте, веровања деградирана.

„Но зато религија, као творачка моћ човека није мртва но жива; она је и данас исто тако животна и моћна као и негда, само што се она данас друкче произноси, изражава него ли негда“ (Велимировић 1994, 22). Потом помиње Кијевског Перуна, рујанског Световида, Зевса олимпијског, египатског Озириса, Нирвану, Валхала, Ареса, пагоде, храмове, жртве и све творевине религије, делом пропале, делом живе које су асимиловане у новим религијским творевинама.

Према Николају Велимировићу, људи се могу поделити на моментално и стално религиозне. У прве спадају они код којих се ретко или врло ретко јавља мисао о свету, која се спаја с нарочитом емоцијом. У стално религиозне људе долазе они којима религија тако преовлада да даје сталну директиву и њиховим осећајима. Они су од Христа па наовамо мањина у свету.

Али и у овој мањини једни су егзалтирани фанатици а други су узвишени представници религије којих је тако мало међу небројеном масом, сувише мало — као што је мало правих песника међу небројаном масом. „У ред ове последње, одабране мањине стално религиозних људи, који се могу назвати просто представници религије, можемо и ми Срби с поносом уврстити и владику Петра II Његоша. Он је сам себе у ту одабрану мањину уврстио, нама не остаје друго, до да то констатујемо и признамо“ (Велимировић 1994, 24). Николај Велимировић објашњава да се он није успео на ту висину својим кнежевским, владичанским положајем, ни једним, ни другим, но својом ду-

боком концепцијом света и својом поетском, жарком симпатијом према свету, према природи, Богу и човеку.

Као песнички и философски геније, према Вл. Николају, Његош је и цењен и потцењиван и прецењиван, но као религијски геније он до сада није био ни цењен, ни потцењиван, ни прецењиван.

Он у овом свом раду наглашава да је ово Његошево тројство генија (песнички, философски, религијски) нераздвојно, и да је једно без другог тешко појмити, ценити, закључујући: „Његошева религија је плод његове философије и његове поезије, тј. његове мисли и његова осећаја“ (Велимировић 1994, 24).

### 2.1. Лице природе

На почетку новог поглавља Николај Велимировић износи своју мисао о односу људи према природи којима је она први предмет свесног опажања, а за многе она остане кроз цео живот једини предмет опажања, пошто се они не уздигну да мисле ни о Богу нити о себи.

Прва Његошева мисао о природи јесте мисао о њеној лепоти, која је несумњива, као и њено постојање. Чак Николај Велимировић каже да је лепота извеснија и несумњивија од њене егзистенције. Свако зло о природи се може рећи, али јој се лепота не може оспорити.

Без тих закона сва лепота би се претворила у хаотично стање, где би и живот природе дошао у питање. „Живети и бити лепа, то је за природу једно и исто“ (Велимировић 1994, 28). Цео бескрајни простор васионе песник представља као океан ваздушни „насијат сјајним острвима“.

Сада Николај Велимировић полемисхе са научницима постављајући питање односа између науке, природе и Бога. Следи страшна, песимистичка, слика исказана са намером да се читалац осети лоше, да се против овог става побуне, да га не прихвати. И то је једна од најбољих реторских особина Владике Николаја који намерно потенцира лоше да би

што више istакао контраст, супротно, тј. добро: „Може Његошу неко приговорити, да је у противречности са научном хипотезом, по којој је живот нешто што је најређе у васиони. Према тој хипотези која је више научничка, но научна, погодбе за живот случајно су створене само на површини земље, и то на једном делу те површине. Па и ово мало живота што га има у васиони тако непоуздано стоји да се свакога часа може уништити друкчијим наслагањем атома или могућим поремећајем атмосферских погодаба. Сва остала васиона мртва је, мртва су она *сјајна осцирова*, и *цео азурни океан*. Његошев свет јесте једно бескрајно гробље, чију тишину ништа не пролама, до за велику и пространу васиону, савршено нечујни, крик зверски, човечији у прашини земаљској.“ Своју алегоријску слику Николај Велимировић појачава сликом у којој „срећним и случајним сложајем мртвих елемената на оним далеким, осветљеним магилама да се промигољи из вечнога небића, неживота, једно гумно траве или једна шака црва. Онако исто ко на земљи“ (Велимировић 1994, 29).

Врло успешно је осликана, кармичким виђењем, васиона и само стварање света. И као у многим Николајевим беседама, следи контраст: „Може Његошу велимо ми, неко приговорити, да је у противречности са овом научничком хипотезом, тј. са овим очајним веровањем, он непоколебљиво остаје при својој ламартиновској мисли: ‘Да су жива висока небеса’“ (Велимировић 1994, 29).

И у тој мисли Његош сабира не само Ламартина него и једномишљенике из читавих људских генерација „који су звезде као жива мислећа бића обожавале, и читав низ генија величине Платонове, Брунове, Њутнове и Фехнерове, за које васиона није била једно немо гробље, нити живот, само случајна буђа на површини небеских тела, но чудна грађевина састављена из живих цигала, неуморни и неисцрпни живот, који све кроз прониче и егзистенцију свега.

Сада Николај Велимировић поставља нове антипозе: уметност–природа, уметник–Бог, стваралац–стваралац. Људско уметничко дело остаје увек исто; природа пак сваког



тренутка мења свој одраз. Уметничко дело само је привремено лепо, природа је пак вечно лепа. Уметничко дело подложно је пропасти без еквивалентне замене; у природи није тако, но чим се једна жица ткива прекине, друга, из ничег васкрсава на њено место.

Потом Николај Велимировић наводи нека мишљења, дефиниције, ставове многих филозофа, научника и уметника о природи. Следи оно што је за нас веома значајно, јер ће Николај Велимировић дефинисати шта је природа за Владикау Његоша:

„За нашег песника природа је једно уметничко дело, и то дело које поражава, усхићава, покретљиво, живо уметничко дело; премда старо, ипак увек младо, премда из трошног материјала ипак неразрушиво и непролазно, премда у привидном нeredу и немарности као жена у гардероби, ипак увек у највећем реду и увек најмарљивије одевена у богато рухо, кога она и сувише има, јер *аљинах је на небеса гостѝа (Горски вијенац)*.“ (Велимировић 1994, 31)

Али наш језик је недовољан. Недовољно је рећи за природу да је она једно уметничко дело. Природа је нешто више, она је уметност сама, да, целокупна уметност. Она је *ars artium*, ако би и овај израз био довољан. Она је збир свих уметности, и наравно, збир свих уметничких дела.

Све претходно речено Владика Николај ће поткрепити навођењем Његошевих стихова, који су код њега изазвали оволико надахнуће, или су то удвојене душе и умови истоветно и доживели:

„свод плаветни неба свештенога  
брилијантним засијат сјеменом;

(...)

насијата кола са сунцима  
свако сунце предводи мирове  
а мир сваки своју сферу има.“

(...)

Док поглед смртнога не сустане и не утрне у даљини:

„где су сунца само капље свјетле  
а мирови једва видне искре“  
(*Луча*) (Велимировић 1994, 31)

Човек живи у природном свету и мора одредити свој однос према њему. Али тајна је човека то што је он и духовно биће које у себи носи божански лик. Човек није део природе. Он је целина. Он је микрокосмос, јер у себи довршава космос, тврди Николај Велимировић, као и Николај Берђајев. „Ми не достижемо нашим умом ни ову целину ни ово савршенство. У нашим су очима и делови ове целине савршени, јер за нас мале један део васионе изгледа већ целина, чијој лепоти не можемо да се надивимо, нити да је изразимо. Макрокосмос не може да стане у микрокосмос. (...) Целина је недостижна не само нашем логичком уму, но и нашој најбогатијој машти“ (Велимировић 1994, 32). Ову своју мисао Владика Николај поткрепљује цитатом из дела Владике Његоша:

„Мјесто очих да два сунца никну  
и идеју један вијек смртни  
да по царству небовлатца прате,  
не би њени свијетли погледи  
величанства небесне превласти  
свеколике могли прегледати.“ (*ib.*) (Велимировић 1994, 32)

Потом он себи поставља реторско питање о машти, која себи не допушта никакве границе у сликању, преувеличавању, комбиновању, монтирању, може ли она да досегне *чудноватости* природе и још може ли достићи наш чисти разум. На ово реторско питање Николај Велимировић одговара, иако се одговор не очекује, одричним одговором — јер ум не досеже ни докле сама машта, а камоли природа.

Разум би могао својим испитивањима доћи до једне солидне мисли о целини. И он опрезно проналази стазе, грани-

чи, разграничава, поставља белеге и куле светиље, и једнога дана сав свој труд уништава једним потезом стављајући све до тада урађено под нож наше сопствене критике.

Природа је поезија. Све што постоји како постоји јесте савршена поезија једног савршеног поете. То је мисао Његошева:

„Све дивоте неба и небесах,  
све што цвијета лучам свештенијем,  
мирови ли ал’ умови били,  
све прелести смртне и бесмртне –  
што је скупа ово свеколико  
до општега оца поезија?“  
(*Луча*) (Велимировић 1994, 34)

Николај закључује да је у свом лету кроз васиону за својим светлим путовођом, Његош видео њеног Творца где је:

„... творитељном зањат поезијом. (...) Бог пева – дакле ствара и обратно. Бог ствара свет као песник што саставља песме. Делање Божије то је поезија, дело Божије то је песма – не једна песма, но све и једна. (...) На овој песни Творац ради вечно и у њој ужива вечно. Па ипак, та песма није недовршена; напротив, она је увек довршена и савршена; дух је њен увек неизменљив, јер то је дух савршене поезије, форма њена је увек друга, увек нова, но једно је у тој форми постојано, и то је савршенство њено у сваком моменту.“ (Велимировић 1994, 35)

Није лако описати савршенство Божије и доказати и показати да је оно заправо баш такво. Али великом беседнику, Новим Златоустом, надахнутим Његошевом поезијом, то и успева: „Божанска поезија обухвата све и обнавља све. На кристалном шатору, који прекриваше небесну сферу, указала се нашем песнику извајана:

„свемогућа поезија Творца,  
окружена круном творенија.“ (Велимировић 1994, 35)

Ту видимо успешно приказано, осликано поетски, остварено стварање Божије. Владика Николај износи следеће поређење: научник посматра из даљине природу и описује, песник стаје раме уз раме са стварајућим силама и сам с њима дела. Научник је хладан, трезвен, неповерљив, често циничан, а песник је полубог, демијург који ствара или кроз кога Бог ствара. Песник је натчовек (овде Николај Велимировић наводи или исказује Ничеов израз, са којим ће на ту тему касније и полемисати) који је луда у очима обичног света, јер обичан свет не мисли о звездама, но о хлебу. Разлика је огромна. Отуд није ни чудо што је обичан свет с песником непомирљив. Па отуд и гнев владике–песника према будалама, а то је једна јака странка у свету, у чијим су очима песници луде:

„Будалама кад би вјеровали  
Поете су покољење лудо.“ (Велимировић 1994, 36)

Следи можда и највећа могућа похвала поезији и песницима:

„Поете нису једно лудо покољење, но посланици Божији који с Богом опште, који су ближе Бога и чудествах, који су да се изразимо једним старим добрим, но не мало дискредитованим изразом, посредници између Бога и људи.“ (Велимировић 1994, 37)

Поетама и кроз поете говори Бог. Божанске тајне, тајне природе и нашег живота, Бог по мишљењу обојице владика открива само поетама. Заиста велика и неочекивана за једног монаха, теолога, оволика ода поезији. Питамо се да ли га је на то подстакла само поезија владике Његоша:

„Свемогућство светом тајном шапти  
само души пламена поете.“ (Велимировић 1994, 37)

Следи, ипак, разјашњење и у мишљењу Владике Николаја, и у мишљењу Владике Његоша, када Његош смањује број песника на број *иламених*, закључујући да је овај број врло ма-

ли. Од Хомера до Милтона нема их много; од Милтона до Његоша, нешто више, јер је и светски *ірмен* постао већи.

Дух поете је са Олимпа, ако је то Гете, или из Тартара ако је Леопарди, или Де Вињи, или под плавим небом у Арабији. Уочавамо велики космополитизам Николаја Велимировића насупрот очекиваном догматизму. Питамо се да ли га је поезија Његошева подстакла на то.

Има песника и блажених и неблажених, закључује Николај Велимировић. Главно је да има људи и песника и да ови последњи најближе стоје творцу света, пошто се и творац света и песници занимају истим послом, поезијом. Песници су више од ствари и људи „они су, да песници, а не само песме, они стварају а нису само створени. (...) Песници су једини у стању да читају јероглифе природе, они их једини читају и виде да је природа песма. То научници не могу (...) Научници нису песници, но људи. А бити човек није ништа особито, особито је бити песник“ (Велимировић 1994, 39).

И сада је сасвим јасно да Владика Николај показује да је он само хтео да представи Његошев став, удубивши се у његову душу, сродивши се са њом, како је у уводу и образложио: „Да Његош оволико уздиже песника над обичним људима. То долази од његовог схватања природе као поезије. Овим уметничким поимањем света он је био сав надахнут. То уосталом и јесте права одлика правога песника, да природу схвати као уметност. То обичан човек не види“ (Велимировић 1994, 43).

Уз живот иде и светлост. Светлост је друго чудо природе, које чини лепо. За Његоша је лепота нераздвојна од све светлости као и од живота. „Он љуби светлост свим срцем својим, свом душом и свом снагом својом. Своје велико песничко дело назвао је он ‘Луча микрокосма.’ Кроз бескрајне просторе њега води *зрака сјајна оиња бесмртноја*“ (Велимировић 1994, 40). И она га доводи:

„Међу сунца пламтеће свјетове,  
Што богатством луча бесмртнијех  
Потапају простор и минове“

Но његов вид бива светлошћу поражен и он пада и затвара очи рукама. На небесним равнинама, он види реку бесмрћа њој су *стирује ка' њрозрачне луче* (Велимировић 1994, 41). На средини тих равнина стоји гора о којој песник вели:

„А сва гора маса брилијантна;  
И преливе њезине свјетлости,  
Сви погледи и уображења,  
У поњатност не могу довести.“

Анђели су одевени сјајем. Њихова лица блистају. Њихово оде­ло је светлост, они се возе огњеним колесницама. „Но сјај Бога надмашава сјај свега осталог. Престо је Божији као страшни по­жар у ноћи, из кога кроз облаке од густа дима *ројима беже искре*, а ове искре ништа друго нису до *миријаде сјајнијех сунаца*, која *лију свейлостѝ у ойширну сферу*“ (Велимировић 1994, 41).

Ту је центар опширног огњеног океана из кога се рекама сипа светлост на све стране. Одатле Свемогући „зажиже по­гледом сва свијетла кола у простору“ (Велимировић 1994, 41).

Владика Николај каже да када човек ово чита има утисак, осећа и доживљава да се налази усред колосалног пожара, који не пржи али осветљава са таквом силином да се очи за­сењене и пред собом уображене крију и склапају.

Овде уочавамо искрено дивљење Николаја Велимировића: „Колики ли је тај васионски пламени пожар морао бити тек у духу овога црногорскога владике, који је једним погледом опа­сивао целу васиону из својих мртвих и мрачних дрда посма­трао како *биће ври у луче сјајне!*“ (Велимировић 1994, 42).

Следи чудно промишљање, слично се сличном раду­је. Ширина мисли Владике Николаја може да прати и гума­чи Његошеву спознају и размишљање да би се многи који др­же до утицаја околине на песника поколебали кад би дошли у Његошев завичај, ако би знали српски и прочитали његову поезију. „Ни у ком случају Његош као песник није постао, не­го је рођен онако као што је бор никао. Велики владика је са­моук. Није ли то први парадокс у његовом бићу?“ Многи би

рекли да то и није парадокс у земљи где су најуваженији људи за време целе једне историјске епохе били самоуки, па потом: „Раде одраста у земљи где народ верује да камен расте и има горко искуство да на том камену сем змија и орлова ништа добро не роди; где се зеленило једва примећује. Па је Раде ипак био песник лепоте и живота, савршене лепоте и бесмртног живота природе“ (Велимировић 1994, 44).

Владика Његош, сироти кнез цетињски, како каже Владика Николај, живи окружен међусобним клањем племена, интригама, шпијунажом, самовољом овог горког народа, који би хтео да се зове народ, разочарењем у људе, у идеале српства, словенства, неизлечивом болешћу: „Но, Његош је био и остао кроз сва искуства песник светлости у лепоти и лепоте у светлости. Све варварске погодбе његовог живота нису биле у стању да унаказе његову уметничку диспозицију. Он је себе назвао владаром међу варварима и варварином међу владарима.

Слично бедуину у изгорелој, мртвој пустињи, чији се погледи заморени досадном монотонијом, отимају у висине, тражећи и налазећи највеће задовољство у посматрању звезданог неба, и овај кнез – епископ, овај најчуднији кнез и најчуднији епископ по Николају Велимировићу, често је бежао из своје мрачне пустиње, вођен бесмртном зраком свога ума, у високо царство светлости, где се одмарао и наслађивао посматрајући „преластну Божију поезију сачињену из милијарде светова окупаних и одевених у светлост“ (Велимировић 1994, 46).

Са такве, не сваком смртном приступачне висине, наша планета му се чинила као једно зрно праха, његова сиромашна кнежевина као један не знамо колико пута хиљадити део тога зрна, а његова голема трпљења као кап воде која капне у огромни пожар.

„Једино на тој звезданој висини налазио је животне воде овај жедни уметник, овај земаљски мученик, који је затим оснажен и окрепљен, спуштао се на ову не најсјајнију планету, и још не на најблагодатнију тачку њену да дели правду крвавим горштацима и спреми прах и олово за борбу са тиранима њихове грозне слободе.“ (Велимировић 1994, 46)

## 2.2. Наличје природе

Владика Николај као успешан реторичар ће, уводну констатацију да је природа сама лепота, одмах и демантовати наводећи мисао да треба видети и њено друго, Јасоново лице, њено наличје: „У *цвейн*о*ме лону* природе, која се онако заносно блиста у животу и сјају, царује непрестани рат, вечити, нештедни, крвави рат“ (Велимировић 1994, 48). Очигледно је да се обојица владика у овоме слажу и да су и један и други искусили, нарочито оно наличје природе, где на сваком сантиметру имамо дуеле, ратове, ратне усклике, самртне ропце, урнебесе победника, режање гладне немоћи, плашљиве вапаје природе. Сва природа је под оружјем и припремна за борбу. Врло слободно, врло искрено, животно, достојно великих умника исказано је сагледавање васцеле природе, можда дозвољено и могуће само у младим годинама, у којима су били обојица владика, са ватреном искреношћу.

И по Николају Велимировићу нема невиних. Ко год учествује у животу, учествује и у рату. Где он ту види решење? Сви добијају оружје. Ратовање се дешава из секунда у секунд. Николај Велимировић враћа се на Његоша који не види само ону хармонију у природи већ и бруталност, неслогу, неблаженство и неразумност, и за свет каже „он је состав паклене неслоге“ (Велимировић 1994, 52). Потом објашњава Његошеве стихове о свету у ком ратују сви против свих и закључује: „Свак ратује не толико из мржње према другоме колико из љубави према себи. Нико не ратује ради рата, напротив сви мрзе рат, но ради плена; јер пленом се илузорно и моментално задовољава нужда и недовољство“ (Велимировић 1994, 53).

Потом Николај Велимировић парафразира веома значајан говор и став Игумана Стефана који у себи носи макроkozмичну сцену:

„У овом свету је ужасна тескоба, тескобно је души у телу, тескобно мору међу бреговима, стешњени су ветрови ветровима и народи народима, стешњен је човек човеком, волна волном,



зима топлином, нико се не осећа комотним ни слободним, већ ваздан стешњен тиранисан. И сами тирани осећају се неслободни и тиранисани својим нуждама и недовољствима:

‘Свијет је овај тиран тиранину,  
А камоли души благородној.’“ (Велимировић 1994, 54)

Према Николају Велимировићу људска створења се, ипак, привикну на трпљења, на мања, сношљивија зла, налазећи жалосно задовољство у томе, што их већа трпљења, већа зла, често мимоиђу: „Зло се трпи од страха горега. (...) И смрт се не би с таквим ужасом очекивала када би се знало да је она мање зло од живота. Но, неизвесност спада у највећа зла“ (Велимировић 1994, 56).

Владика Николај је помирљив и благонаклон према макрокосмичним спознајама Игумана Стефана, јер је и сам много шта спознао, и током својих студија, али и молитвеном катарзом:

„Сви желе, сви се надају срећи у овом животу! Каква илузија! Мир и засићеност и овај живот! Овај живот је непомирљив са миром и засићеношћу (...) овај свет је гладни рат! То је свет нужде и недовољства, свет стешњења и лудих промена, у коме није и не може да буде:

‘Нико срећан и нико довољан,  
Нико миран и нико спокојан.’“  
(*Вијенац*) (Велимировић 1994, 57)

Она дивна наша земља, из претходно надахнуто оствареног поглавља, која се сваки дан у ново светло рухо облачи, у свом широком *цвейном лону*, нема ни једног живог кончића, који би био ненаквашен сузама и незатрован болом:

„Наша земља мати милионах  
Сина једног не мож’ вјенчат срећом!“  
(*Луча*) (Велимировић 1994, 57)

Владика Николај са смирењем закључује да ми људи не можемо да замислимо какав би поредак и закони требало да владају, јер према постојећем стању ствари, природа неће мир и засићеност, природа хоће рат. Јер само ратом она се обнавља и само борбом се одржава њена вечита младост и лепота. Има, истина, доста срећних тренутака у животу, али потом долази оно што помрачи те срећне моменте:

„Чашу меда још нико не попи,  
Што је чашом жучи не загрчи.“  
(Вијенац) (Велимировић 1994, 58)

И тако ми живимо у вечитим променама, један исти дан не излази поново, једном изговорена реч не враћа се, док смо трепнули, природа се преобукла. Николај Велимировић наводи запажања најпре Хераклита, затим Војислава Илића, па потом и самог Владике Његоша:

„Сва су створења пуна жеља, и отуда пуна муке и страдања. Сва она стењу под теретом ужасног сазнања да је ослобођење од тих жеља само у смрти. Но пред овом дилемом сва она претпостављају живети, ма и на крсту жеља, него ли умрети, ма их у смрти и слобода чекала, сва она више воле живо ропство него ли мртву слободу.“ (Велимировић 1994, 60)

Владика Његош сву ту трагедију изражава непогрешиво успешно са неколико речи: „Земља стење, а небеса ћуте.“ Владика Николај то овако појашњава:

„Његош је могао осећати оно што цела земља осећа, он је могао бити репрезент свакога бола. Он је трпео силно због трпљења свију створења. Њега није болела само његова нужда и његово незадовољство, но исто тако и нужде и незадовољства свију земаљских створења. Све уздахе око себе он је чуо и разумео, он је чуо стењање целе планете наше, но није чуо одговор неба на то.“ (Велимировић 1994, 65)

Искрено, ватрено Свети Владика Николај сведочи о Ловћенском Тајновидцу, и тешко је одгонетнути закључак обеју владика, зашто и како то небо ћути, све дотле док један онај о коме се пише, и онај који о њему пише, не разјасне настањак земље по Божијем допуштењу, и човеков живот на земљи, после пада, после преегзистенције.

### 2.3. Човек у природи

Николај Велимировић, доктор теологије и доктор философије, образлаже Његошеву тврдњу који каже за вољу да је она активна и пре активности чула. Она је, по њему, вечито будна и вечито жељна, она лети стално *на крилима нејосіојаносіи*, а човек жели мира и постојаности. Међутим, он неуморно лети за својом немирном, крилатом вољом.

„Он види две моћи у себи, једну другој противне које га вуку немилосрдно на две стране, две воље, или како би рекао Апостол Павле, два закона. Једна је воља навише, друга је воља наниже. (...) Следовати вољи навише теже је, но човека достојније, следовати вољи наниже, лакше је но то човека *ниже скоїа сїавља*.“ (Велимировић 1994, 66)

Ако уважава *каїшеїорички имїераїив* као један једини исправан правац, човек ће ићи као Дон Кихот, без обзира на куле, тврђаве, ветрењаче, а други вођен другом иглом компаса, Санчо Панса ићи ће само да обиђе сваку препреку. Живот је превише компликован да би се водили једним категоричким императивом, непреклоним начелом.

Николај Велимировић се пита: ако човек и живи по том канону да се жртвује, да ли га бар у том случају прати срећа. Многи учитељи су се трудили да докажу како је живети строго морално једнако са живети срећно. „Но Његош се није могао искуством убедити да су јунаци у моралу неопходно љубимци среће. Напротив, он је се уверио, да: *виїеза су-сїоїице їраїически конац їраїи* (Вијенац). Као да овај свет

који и тиране тиранише, утолико то више чини *благородним душама*. Ове благородне душе, баш зато што су благородне, искапљују чашу отрова овог света. Тим светим, мученичким, страдалим душама, страдање је тако освештано, да је оно постало добродетељ вере: *Страдање је крстиа добродетель (Вијенац)*“ (Велимировић 1994, 69).

Према тумачењу Владике Николаја, у три случаја човек се осећа дубоко несрећним. У првом, што се поводи својим малим страстима. У другом, што га мучи сумња или спутава немоћ, да би следовао моралној директиви. У трећем, што у својој добродетели мора да страда од своје неразумне и грешне околине.

Немоћ воље, по њему, тврдо везује човека за земљу и не да му да лети у висине, за којима он жуди. Отуда је душа људска увек испуњена тугом и жалошћу. Затим Владика Николај цитира Његошеве стихове као потврду претходно реченог:

„У чојка је један храм воздвигнут,  
зла обитељ туге и жалости;  
(...)“

Несретњи га из ништа стварају,  
Ради смртне тужне армоније“  
(*Луча*) (Велимировић 1994, 69)

Сада Николај Велимировић изриче своје искрено одушевљење и јасно признавање талента и мудрости Владике Његоша, поете и мислиоца: „Тешко је не задржати се на овим величанственим стиховима, они вреде колико једна цела збирка стихова, какве се у нашем времену за добре сматрају; они вреде и колико цео један философски песимистички систем; да, јер овако збијени и моћни, какви су они изражавају целу једну збирку, цео један систем великих осећаја и великих мисли.

И на изненађење оних који су још у сумњи, на који ступањ величине Његоша да ставе, морамо овде напоменути мишљење Владике Николаја да оваквих строфа поражавајућих својом лепотом и сублимношћу има много у *Лучи микрокозма*.

Но, Владика Николај каже да оставља критику критичарима, а он жели да трага за неблаженством људским, којем је извор немоћ физичка, немоћ морална, а и немоћ умна.

У човеку је духовна немоћ вазда била присутна, мучећи га као тежак и језовит сан. Његош је осећао силно страдање код свих смртних, и у себи искусио. По Владици Николају оно је нашло израза у његовим најмоћнијим стиховима. Узалуд је тражио утеху у свом страдању, мудраци овога света на његову жељу одговарали су својом великом жељом за истим сазнањем:

„С вниманијем сам земаљске мудраце  
вопрашаво о судби човјека  
о званију његовом пред Богом.“  
(Луча) (Велимировић 1994, 71)

Николај Велимировић објашњава питања Његошева, да ли душа прима овде оба зачатија и да ли му је овде двострука колевка. Појасниће и Његошева питања, да ли су му душа и тело из случајно уобличене прашине, или му је телесно зачеће у земаљској колевици, а духовно у некој другој светлој необичној сфери. Покушаће такође да протумачи да ли је човек на земљи ради казне или некакве худе награде:

„Ах, ово је највиша тајина,  
и духовне најстрашније буре,  
овога су у гробу кључеви.“  
(Луча) (Велимировић 1994, 72)

Једним генијалним потезом истакао је Његош главне филозофско-теолошке предиспозиције у погледу човекове судбине, односећи се према њима као што се односио према катедрали Св. Петра у Риму, примећује Владика Николај, као према природним творевинама малене снаге људске. Као што је Бог за њега тако велики, да га један рукотворни храм, ма и највиши, ма и највећи, не може обухватити, тако је тајна нашег бића толико велика, да је ни једна мисаона грађе-

вина не може сву у себе примити и осветлити, мислио је Владика Његош.

За сва тврђења мудраца о положају човека у овом свету, он има само један болни уздисај. Овим уздахом изражена је његова сумња у сва та, исто толико несигурна, колико и смела тврђења, и његово тешко страдање од печалне тајне живота. Сумња песника иде до агностицизма: „Овога су у гробу кључеви“ (Велимировић 1994, 74).

Ову сумњу пројављује песник исто тако изразито у погледу знања, спољашњег света, као и у погледу људске судбе. Игуман Стефан се пита:

„Је л’ истина е ово овако,  
ал’ нас очи сопствене варају?“  
(Вијенац) (Велимировић 1994, 74)

Владика Николај се пита постоје ли ствари како их ми опажамо и сазнајемо, или нас је природа снабдела чулима несавршеним, која су нам довољна само за живот и за приближно оријентисање у њему. Потом се пита: постоје ли ствари уопште? Да ли су оне *сна људскоја ћеца, ал’ очеви?* (Вијенац) Да ли један реалан свет даје садржину нашем духу или наш дух рађа, пројектује, један привидан, иреалан свет? Није ли човек ништа друго, до *ѿварца једна ѿе је земља вара?* (Луча) (Велимировић 1994, 74).

Игуман Стефан назива садржину свести деградирајућим именом сна. Николај Велимировић мисли да је Његош намерно хтео да потцени људско знање стиховима: *сна људскоја ћеца, или очеви* (Велимировић 1994, 75). Следи веома чудесно, интересантно појашњење Његошеве мисли, над којом се човек замисли и созерцава: „Човек мора да се замисли пред овим стихом, хтео, не хтео. То је једна од оних фраза Његошевих, пред којима човек остаје нем, као пред једним изненадно отвореним алпијским изгледом. Човек гледа и диви се и опет гледа и још више се диви“ (Велимировић 1994, 75).

Следи појашњење Владике Николаја: „Овај син Црне Горе и црних брда, који никад није допирао у филозофију, сем

у перипетичким препиркама са Чубром Чојковићем, прони-цао је до дна свих питања, око којих се препиру филозофи од памтивека“ (Велимировић 1994, 76). Једном доктору философије и доктору теологије, младом јеромонаху Николају Велимировићу је ово несумњиво познато.

Сада Николај Велимировић размишља о речи чудо, али и о наукама које нам та чуда и откривају: „Научници подозревају песнике због овог израза, они се боје да се овим изразом њихови успеси не омаловажавају! Како? Нису ли баш научници открили више чуда у свету, но песници и философи и пророци укупно? Није ли свако научно дело збир и опис невероватних и неслућених чуда? И не осећате ли ви, господо, да са сваким новим научним открићем свет постаје за човека веће чудо?“ (Велимировић 1994, 76–77).

Николај Велимировић каже, да ако је човек бар једанпут почео да мисли о себи, тада ће брзо доћи до разумевања ових речи песникових:

„С точке сваке погледај човјека!  
Како хоћеш суди о човеку,  
Тајна чојку човек је највиша.“  
(*Луча*) (Велимировић 1994, 77)

Врсни реторичар Владика Николај поново поставља реторска питања на која не очекује одговор од читалаца: пита шта је човек и ко је он и позива читаоца да размисли о томе да ли је могуће да мирно проживи овај живот а да се не дотакне овог питања као ватре. Но, ако се и читалац слаже са Паскалом и Његошем — да је људско достојанство у мисли, онда не треба да напушта ни за тренутак ово питање, јер је оно достојанство наше мисли, као што је ова мисао наше достојанство.

Владика Николај каже да се сиромашни млади кнез са цетињског поља, који се по лепоти и мудрости могао равнати са најлепшим и најмудријим у свету, осећао и убитачно усамљеним. Он је себе видео на висини између које и неба није било посредника сем ћудљиве стихије. Над њиме Владика

Николај види само *ћудљиво небо*, а под њим неразумевање и неблаженство. То је био његов владалачки орнат, под којим је он корачао кроз живот као путник кроз пустињу, као: „сирак тужни без нигђе никога“ (*Вијенац*).

У овом одељку Владика Николај иде даље и од Његоша, као савршени умни читалац, који у тумачењу својим сведочењем надраста и самог аутора стапајући се са мишљу и душом Његошевом.

Мноштво саосећајности, удвојености мисли, најдубљег разумевања двају владика очигледно је. У целој студији јасно се види да је Владика Николај успео да уђе у Његошеву душу и да са њом и његовим умом отпати и одживи његове мисли и његов живот како је у уводнику и обећао.

#### 2.4. Изгубљени рај

У поднаслову овог поглавља Николај Велимировић нам наговештава да ће Његошеву *Лучу* тумачити поредећи је са Милтоновим *Изгубљеним рајем*, као и са Светим Писмом.

За претходна своја излагања у овој књизи, Николај каже да Његоша тако тумаченог могу читаоци погрешно схватити, гледајући га свако из своје перспективе. Један ће га обрађати у артисте... Други у песимистичке философе... Трећи му не може опростити контраиндикације, четврти би посумњао у успешност његове религије, која би се базирала на скептичким или агностичким назорима, пети би били разочарани ако би он био само одушевљен природом и увидео бесмисленост земаљског живота упитавши се не доспевају ли дотле и цариници и грешници. Но ни један овај суд неће се односити на целога Његоша, но само на један део њега.

Његош има више да каже, него што може да изрази, по Владици Николају па ипак то може као макар ко, да изрази све нијансе, да контрасте дивно разграничи и окарактереше, и светлост и мрак, и младост и старост, и лепоту и ругобу, и радост и бол. Но, оно што му ствара муку у духу је оно што он не може да изрази како би желео. По Владици Нико-



лају, то је однос свих делова, свих појединости, свих контраста, једном речју целину живота у хармонији.

И Владика Николај закључује храбро као и Владика Његош: „Колико се год Божанско надахнуће осећа на лицу природе толико се исто осећа демонски дух на њеном наличју. Над лепим лицем њеним изгледа да се надноси дух Божији, над њеним крвавим, ратним наличијем дух хаотични, демонски. Утицај ова два супротна духа дивиног и демонског, најизразитије се испољава на човеку. Кулминацију једног и другог на земљи представља човек“ (Велимировић 1994, 87).

Његошу изгледа да земља једина ремети хармонију осталих кола у простору, или другачије речено изгледа да је једино на њој хармонија поремећена. Хармонија на земљи није, по Владици Николају, за Владику Његоша дисхармонија, но хармонија нарочите врсте, различите од хармоније других светова.

Када би знао одговор откуда је то тако дошло, по Владици Николају, Његош би нашао дату тачку, са које би се слика земаљске драме тачно могла видети и правилно оценити. „Његош за кога је Бог светлост, пристајао је уз овај други одговор, да је на име дисхармонија земаљског живота проузрокована човечијом вољом. Човек је својевољно учинио грех против Божанског реда ствари или, што је исто, против Бога“ (Велимировић 1994, 88).

И сада следи врло битно, од свих различито тумачење, разјашњење библијских страница о Адамовом греху, који је он учинио као човек.

„Но, не овакав малени и слабомоћни човек какав је он сад на земљи, и не у овом земаљском животу, но бесмртни и моћни његов предак, човек – анђео, у преегзистенцији, тј. у времену пре створења земље. За свој преступ човек је изгнан из свог првобитног блаженог жилишта за *враћа чудесивах* и бачен у једну *јудол ѿлачевну*, где у смртном телу и ограниченем духу има да издржи недуго, но за то страшно сужанство, из кога се поново враћа у своју прву, бесмртну и славну егзистенцију.“ (Велимировић 1994, 88)

О овој предигри земаљске драме, јасно је и Владици Николају, могуће је говорити само језиком великог ентузијазма, који је за обичне, у овом животу сувише одомаћене људе савршено непојмљив. Потребно је изаћи из себе, бити ван себе, па моћи видети оно што обичан човек не види. Следи сведочанство о светости Његошевој равноапостолној, која се гради врло постепено, понекад и неспретно, али Владика Николај долази до врло озбиљног тврђења:

„Потребно је доживети орфејско-дионисијевски транс при коме се човек са Божанством сједињује, или апокалиптички сан, у коме се откривају надземаљске ствари или имати моћ *јовориши језике*, коју су имали ученици Христови, или моћ пренети се и *до тирећеи неба* као апостол Павле, и видети рај и чути *неисказане речи* (2. Кор. 12, 1–5), или моћи спустити се у Ад као Хомер и Данте.“ (Велимировић 1994, 89)

Да ли је оваквим почетком и свршетком реченице Николај Велимировић хтео да завара невештог читаоца, да не спозна, колико је значајне и важне мисли он изрекао о светости Владике Његоша, равнајући га са ученицима Христовим и са самим апостолом Павлом. Свестан великих сведочења које је као млад јеромонах изрекао, Николај као да тежи да своје јасне одреднице ублажи, прикрије међу редове, вративши се на говорење о Владици Његошу као о даровитом песнику: „Ко може описати песнички ентузијазам који је младог Петра II Петровића пренео у бесмртни свет и пропутио његовој *Лучи микрокозма* кроз тајанствене небесне сфере, купане у светлости блаженства, које је Адам морао напустити?“ (Велимировић 1994, 88).

Владика Николај овом својом искреном упитаношћу каже да то и не може нико од људи, тумача Његошевог дела, и сигурно да није далеко од истине, и да он као и други може избрати други приступ: „Ми ћемо се радије подухватити, да представимо читаоцу, шта је тај велики ентузијазам нашем песнику открио него ли да описујемо извор и суштину тога ентузијазма

који се у историји великих људи могао вазда лакше констатовати, но описати и образложити“ (Велимировић 1994, 89).

Николај Велимировић закључује да је Његош усвојио веру у греховни пад човека, која је стара малтене колико и човечанство. Ту своју веру, са одговором на питање о дисхармонији на земљи изразио је Његош ентузијастичким огњеним језиком у својој *Лучи микрокозми*. Следи поређење најизразитијих сведочења и тумачења о стварању света, по Владици Николају – Библије, Милтона и Његоша.

Библија сведочи:

1. да је стварање човека следовало непосредно осталом стварању света;
2. да је земља створена за блаженство човека и осталих створених бића на њој;
3. да је пад човека из блаженства у неблаженство следовао греху, гажењу једне заповести Божије од стране прародитеља људског рода;
4. да је услед човековог греха, земља постала обиталиште неблаженства, како за човека, тако и за сва створења на њој. (Дакле човек створен последњег дана стварања света због пада у грех, пада у неблаженство као и цела земља која је због истог постала обиталиште неблаженства за све створено на њој).

Милтон (Milton 1989a, 1989б) се углавном држи Библије, одступа само у прве две тачке. По њему је стварање човека са његовим видљивим светом дошло после дугог блаженог живота једног вишег света, који је био узмућен, усколебан револтом Сатане. Побеђен Сином Божијим, Сатана бива са својом војском анђела бачен у Ад, и тек потом да би надокнадио губитак у небеским житељима, да би *дрој обожавалаца ѿојунѿо* створи Бог овај свет, не само Земљу, већ цео планетарни Сунчев систем.

Његош у свим тачкама није сагласан ни Милтону ни Библији. Слаже се, ипак, да је човек пао из првобитног блаженог стања у неблажено и то због извесног прадела, пранедела свог

прародитеља. Својим трима мислима, по Владици Николају, Његош одступа од библијско-милтоновских погледа и то:

1. Човек Адам није створен после, но далеко пре стварања Земље. Он је живео на небу као бесмртни дух, као анђео, по чину млађи од Михаила, Гаврила и Сатане, но ипак као *војвода* једног *мнојобројној легиона анђела*.

Када је Сатана подигао буну против Бога, да би га приморао на поделу власти, Адам му се придружио занет овим планом и обећањем да ће бити први до њега. Врло неделикатну улогу одиграо је праотац људског рода у овој предсветској драми. Уз име отпадника и бунтовника он је брзо заслужио и име издајника. У трећи дан страшне борбе када се она имала решити, Адам, помоћник Сатанин, заплашен једним сном, одступа са својим легионом. Сатана бива побеђен и сурван у мрачни Тартар.

2. Адам као бунтовник није могао остати међу анђелима, нити пак бачен са Сатанском војском јер се покајао, и тако Бог ствара свет између Неба и Тартара, Земљу.

Бог ту предсказује ужасну судбину Адама и његових легиона, предвиђајући им тежак живот који ће се завршавати смрћу. И још то да ће наде човекове бити затроване сумњом. Милтон не помиње *дич сумње*. Обучени у тело, Адамови синови биће лишени спомена неба и свега небесног, рајског блаженства, „само једна искра ума оставиће им се, како би знали да Земља није њихова првобитна колевка и само једна искра, како не би знали где је та колевка (...) Тако ће она страшна тродневна борба између Бога и његовог супостата, борба између правде и неправде остати за свагда обележје човекове душе.

3. Преегзистенција душа не спомиње се ни у Библији ни код Милтона, нити следује из њихове поставке о паду једног човека, праоца свих људи. Библија својим учењем ближа је природним наукама, а Његош је по Владици Николају ближи Платону: „Разлика Његошеве мисли од мисли библијске јасна је. Наш песник изразито и поновљено говори о томе да није сам Адам

згрешио, но „цео његов лик“, цео његов легион подвласних анђела, који су могли и не узети учешће у Адамовој заједници са Сатаном јер су били слободни и Адаму подвласни једино у служби Богу, а не у противној Њему. Но сви су добровољно пали са Адамом у грех, и стога су сви и осуђени на земаљско заточење, заједно са својим вођом“ (Велимировић 1994, 95).

У песниковој визији, после Богом изречене осуде:

„Адам пређе небесну границу  
Са својим жалостнијем ликом,  
Ставише их пред врата вечности.“ (Велимировић 1994, 95)

„Дакле, не сам Адам, но са целом својом војском“, појашњава Владика Николај. Међутим, мало после тога говори се само о Адаму у *илош обученом*, са његовом сапатником. Владика Николај се пита са правом: шта је са осталима, шта је са *леионом*? Он врло смело за једног хришћанског јеромонаха, истовремено значајно, тумачи Његошеве мисли:

1. „Он верује да пали духови постепено долазе, постепено *идају* у овај живот, у виду потомства свог вође Адама и издржавају казну. Но да ли казну за Адамов грех? Не, но за свој сопствени.“ (Велимировић 1994, 96)

Николај Велимировић јасно стаје иза мишљења Владике Његоша да је сваки од смртних згрешио лично, узевши учешћа у греху Адамову, односно у греху Сатанином, и зато сваки долази у живот да трпи као што је и Адам трпео док је живео на Земљи.

Врло чудно, тешко појмљиво за наше досадашње промишљање и проучавање, али позивајући се на светост Светог Владике Николаја прихватићемо разјашњења која следе као истинита, богонадахнута и нама несазнатљива:

2. „Кад је Адам згрешио цело његово потомство било је присутно томе греху, не несвесно и не у њему, још нерођено, но

свесно и с њим, узевши сопственог и самосталног учешћа у истом греху.“ (Велимировић 1994, 96)

Следи потом врло необично размишљање за једног доктора теологије, притом младог јеромонаха — о. Николаја Велимировића — који закључује:

3. „Сви смо ми, дакле, постојали као нематеријални духови на небу пре створења овога света. Тешки заборав притиснуо је нашу душу те се као тешким сном, успавани, не сећамо свога првог живота.“ (Велимировић 1994, 96)

То су дакле те три мисли којима се Његош разликује од Библије и Милтона али оне, заправо, и чине веома значајну и суштинску разлику. „Дакле, све су људске душе *иреџизистичралне*, и овај свет је створен да буде човеку место издржавања осуде и казне из тога следује да човек на Земљи никад ни дана једног није био блажен; Земља никад није била Еден, но од почетка осуђеничко острво, Сахалин.“

Из ове разлике потом следују и друге у погледу првородног греха, и оцене стварања и свршетка света уопште. Према Библији и Милтону, првородни грех, због кога је Адам пао из блаженог живота у живот смртника је био у томе што је он у Еденском врту, окусио од дрвета *познања добра и зла*. Оног момента када је почео да разликује добро од зла и да се једначи са Богом, осим по смртности, постаје и најнесрећнији, осуђен да оре земљу, која је и сама због њега постала проклета.

Грех Његошевог Адама је у његовој свесној одлуци да стане уз Сатану, у побуни против Бога: „Његош се, истина, дотиче Еденске историје, при крају *Луче микроkozма* једном строфом мимогред и не сасвим спретно, хотећи, а не могући тој историји никакав значај дати, пошто је претходно пренео био тежиште Адамовог пада на другу страну и другу ситуацију“ (Велимировић 1994, 97).

По њима, Милтону и Библији, човек је грехом постао даљи од Божанског сазнања добра и зла, будући понижен, збу-

њен, затворен у тело. По Његошу, сасвим супротно, баш по грехопадању човек боље разликује добро од зла. Исто у Његошевом тумачењу, бесмрће човеку није недостајало, јер он је рођен као бесмртан дух. „Његово бесмрће није уништено, његовим оваплоћењем и животом на Земљи: живот земаљски је само једна фаза његовог бесмртног живота, оно што је смртно на човеку, то је тело, а не дух“ (Велимировић 1994, 97).

Писац Књиге Постања не потцењује и не презире људско тело, јер је оно старије од духа, и Бог га је створио таквим, не да би га казнио, већ да би га учинио срећним и блаженим. „Дивни телесни облик надахнуо је творац својим духом, и тело је постало храмом Божијим. Тако сведочи Библија, тако и Милтон“ (Велимировић 1994, 97).

Милтон о прародитељима каже да је Адам најлепши међу људским синовима, а Ева најдража међу свим женама. Милтон говори да су после греха људи постали ружног и ништавног тела и уводи архангела Михаила који показује Адаму како ће његово потомство бити изложено болести и смрти.

„Но Тајновидцу цетињском, у чијој су се визији приказале сјајне, блештеће фигуре небеских становника, тело људско изгледа бескрајно мизерно; Оно је *блайна шелесина*, лице човека није слично и подобно лицу Божијем, но тек ангелском: ‘Лице смртно на земљи човјека, Прилично ће бити ангелскоме.’“ (Велимировић 1994, 98)

Свакако, примећује Николај Велимировић, лице човеково личи на оног анђела којим је сваки човек пре земаљског живота био. Тело је блатно, непрозрачно, небо му скрива смртности завеса, оно је оков душе *шејојни оков физически*, под чијим бременом душа стење.

„Оно што је наше, оно што смо ми у ствари, то је душа; тело је нама нешто страно, туђе, нешто што је створено само ради нашега мучења, а при том нешто ништавно, пролазно, распадљиво, *ручак ѿада ѿузећеја*.“ (Велимировић 1994, 98)

Човек види да земља није за њега, види да је заточен, а дух га опет помало, понекад, подсећа на његово порекло, на његово *славно* порекло, на његову прошлу славу, на изгубљени рај. Тако, надахнуто, и дубоко доживљено Владика Николај појашњава Његошеве стихове: „Зато би човек да полети као муња к небу, ка својој првој постојбини“ (Велимировић 1994, 98). Сасвим је јасно да ово осећање могу имати само посебни људи, посебне душе, као што су били Владика Николај и Владика Његош.

Но, прибрани Николај Велимировић каже и то да треба бити пажљив са овим виђењима Његошевим, јер треба имати на уму, да те стихове пише исти човек, који је написао и дивне и одушевљене похвале лепоте природног, материјалног света. Овако Владика Његош види Земљу, по тумачењу Велимировићевом, када је посматра са једне више, космичке тачке гледишта:

„Он посматра нашу планету из далеких висина из небесних, елисејских поља из света Херувима и Серафима, из кога је његова машта свако зло, сваки неред, бол, смртност, глупост, протерала и сваким га добром украсила. Са гледишта овог идеалног света, наш земаљски свет чини се песнику бедан и зао, наравно за нас бедан и зао, а не сам по себи.“ (Велимировић 1994, 100)

То је само једна тачка Његошева, небесна космичка тачка гледишта *Луче микрокозма*, али он има и другу тачку са којом му се тело људско не чини ни најмање као блатна, гњила, телесина и са које му материја није носилац само зла, глупости, безумља, метежа. То је тачка гледишта *Горској вијенца* (Велимировић 1994, 100).

Прво гледиште исказано је у дану космичком, вечно светлом дану у зениту, а друго у ноћи полутамној, поларној ноћи земаљској. Николај Велимировић ће навести и позитивне мисли Његошеве о људском телу које му се, са оне прве тачке, тако неисказано, бедно и ништавно чини. Ту спадају и многобројни описи из *Горској вијенца*, као опис снахе Милоњића, опис рано



погинулог младог војводе Батрића, потом чудесни сладострани опис Стамбола у речима Мустај кадије и други описи.

Врло карактеристичне, најпластичније, најреалистичније, описе лепоте људске и лепоте живота издваја, рекло би се неочекивано, Владика Николај, закључивши: „Сви ови описи, насупрот оним претходним исказима о телу и материји сведоче довољно, да Његош није био ни веран манихејац, нити пак тиваидац“ (Велимировић 1994, 101).

Потом сведочи да је Његош знао за један бољи, хармоничнији свет од нашега — „он је се маштом својом пео у њ, уживао у њему, путовао кроза њ, и свој нам путопис оставио; он је видео ‘небесни Јерусалим’, нашу људску праколевку, он је хаџијао по најсветијим местима, где је Исток не само једнога сунца, но свију васионских сунаца, и где нема Голготе и Пилата“ (Велимировић 1994, 101).

*Њеиш је знао за оне свейшове* – каже јасно Владика Николај, сасвим уверен у ту тврдњу, али и добро знајући да ће то морати рационално да појасни, бар док томе и за остале не дође време. „Он их је у своме ентузијазму гледао“ (у уسخићењу или у свом одушевљењу Богом — *en theos*). Но он није могао слично манихејцима и платонистима и тиваидским пустињацима својим духом бити стално прикован за идеално, небеско царство, и никада се не вратити са свог хаџилука к себи. Морао је као смртни човек, коме је само на тренутке дато виђење да се врати к својима, и није могао никад не отворити своју душу и срце пред лепотама, иако инфериорним према небеским, своје земаљске домовине, оне физичке тамнице, која иако је тамница, ипак је и као таква, дело једног највишег мајстора, једног уметника *без сравњења*.

За Владика Николаја, зло, али не само по себи, већ као тамница за испаштање људи. У суштини свет као материјална грађевина је добар, јер одговара правди и вечном закону, где се сваки преступ кажњава и леп је, јер је саграђен Богом. Савршен је као што је све савршено у свету, али и трагичан, представља готово *једину* трагедију у репертоару васионском. „Овој траге-

дији не може се ништа ни додати ни одузети — она је као таква савршена“ (Велимировић 1994, 103).

Умна сила не појављује се само делимично, но у свему. Она је моћна и непобедива, зло је немоћно према њој. Она прописује поредак догађајима и бди над целим поретком, светећи се сваком покушају нарушавања истога: „Не торжествује, дакле, ипак зло у свету, ма колико изгледало, но умна сила!“ (Велимировић 1994, 106).

Млади јеромонах, двоструки доктор наука има широко образовање и слободно поимање света, философије, теологије, не либи се да тражи везу међу мислећим људима свих времена без обзира на припадност народу, конфесији. О крају света, Николај Велимировић ће удвојити своје и Његошеве мисли и закључити следеће:

„Наш свет, ова наша земаљска тамница, мисли Његош, завршиће много трагичније од све деце своје. Јер од деце њене остаће нешто, то јест остаће много. Дух ће се вратити у вечни живот, док ће се Земља сагорети огњем. Наша мајка планета уклета својом рођеном децом и оптужена за сва зла, она на последњем суду неће имати ни једнога заступника. Сав њен пород, презреће је као вавилонску грешницу и неће је онако дуго мучити, као она што је свој пород мучила:

‘њу ће огањ Божанствене правде  
у дан судњи у једно тренуће  
сажећ’ својим свештенијем пламом.’“  
(Луча) (Велимировић 1994, 107)

Да ће свет нестати у огњу, веровали су још стоици. У новије време природњаци тврде да је могућ пожар у којем би се свет разложио у етар (Густав Ле Бон). Његош каже да ништа од света неће преостати до *йрашина* и *црни хаос* и који може етар бити. Према Светом Писму, после уништења садашњег света, биће створени ново небо и нова земља (Откр. 21, 1). Милтон мисли да ће спаситељ *йокварени свеиј унишијијији*

и потом из огњене буктиње једно ново небо и земљу створити (XII песма *Изгубљеној раји*).

Код Његоша пак нема ни помена о каквом поновном стварању земље, он је сам себи доследан као што су Библија и Милтон себи доследни: „Јер на што нека нова земља, ако је и ова садашња створена као привремена тамница за човека, и ако се човек по издржаној осуди враћа у своје првобитно небесно жилиште“ (Велимировић 1994, 108).

Према Библији и Милтону, Земља је била првобитно рајско жилиште човека и треба то поново да буде. По есхатологији Његошевој, људске душе ће се вратити у своје прво блаженство у преегзистенцију, у облику срећних и бесмртних анђела.

Његошева мисао је да се све душе враћају у вечност, али не све одмах у блажену вечност. На Земљи човек има избор да стане уз Бога, или уз Сатану, да живи по Божијим законима или да остане приврженик овог другог, коме се и придружио пре доласка у овај живот. Људима ће по смрти бити свима једнако, ако не одмах, а оно после извесног времена, јер ће после дугог *риданија* грешника у царству мрака, доћи време, када ће сви *краји, зайламијетии свеилошћу*, када ће сви: „Мири и простори страшни, слаткогласном грмјет’ армонијом, вјечне среће и вјечне љубави“ (*Луча*) (Велимировић 1994, 109).

Према мишљењу и једног и другог владике, по њиховој дубокој вери пуној хришћанске љубави, могућно и истинито делује ово неслућено разрешење: „Тада ће свакако и Сатана са својим милионима присталица бити ослобођен мрачнога Ада и повратити се у своје Херувимско достојанство. Тада најдаље и душе грешних људи скочиће слично варницама из Ада у своје првобитно огњиште, као што ће то и душе праведних одмах по смрти и без проласка кроз Ад. И тако све ће се људске душе на крају крајева наћи ипак заједно, тамо где су и пре пада заједно боравиле“ (Велимировић 1994, 109).

Воздиже се величанствено хришћанско размишљање Владике Николаја испуњено великом љубављу, праштањем, надом и вером:

„Све ће се душе вратити у блаженство у изгубљени Рај, само ће једне пре, а друге ће после. Овај размак времена од повраћаја једних до повраћаја других у блаженство ми називамо нашим језиком вечност. Но, то што нама изгледа цела вечност, као што нама свако време трпљења изгледа цела вечност, за космичку игру то је само једна кратка, тренутна сцена“ (Велимировић 1994, 110).

Тако, само вером у греховни пад човека и изгубљени рај, постаје Његошу, по Николају Велимировићу, овај свет контраиндикација – јасан. Човек је негде живео срећно у преегзистенцији, изгубио је рај, и сада живи несрећно у удаљености од њега, но задобиће рај поново и живеће поново срећно у њему. То је кружни ток човекове животне драме и целог Адама. По Његошу, Земља је створена не ради среће, него ради казне човекове. „Вером у изгубљени Рај, поткрепљује наш песник своју веру у бесмрће човекове душе“ (Велимировић 1994, 110).

Над свим злом господари умна сила, ред и хармонија, сведоче и Владика Његош и Владика Николај, јер како би се иначе за овај живот могло рећи, да је дело Божије. У овоме свету влада „смртно тужна хармонија, хармонија дивино – демонска, а у свим световима изузев Земље и Ада – влада чиста дивина слаткогласна хармонија, хармонија вечне среће и љубави. У овој хармонији, у својој првобитној анђеоској слави, блистаће човек после свог земаљског рока. Изгубљени Рај ће се звати поново Задобивени Рај“ (Велимировић 1994, 111).

### 3. Теологија Његошева

Теологија за Владику Николаја није академска дисциплина, није наука међу наукама, него *свенаука*, метафизичка парадигма свим осталим наукама. Њене истине су аподиктичне и извесне, јер произилазе из Откровења и искуства вере. Оне нису плод спекулативног и логичког мишљења по узрочно-последичној вези, према Радовану Биговићу и Владици Николају, већ очигледне чињенице, факта искуства, дескриптивна

потврда верског огледа. Те истине се исказују логичким појмовима и категоријама, али се тиме не исцрпљују. У *Религији Његошевој* Николај поближе одређује сам појам теологије. „Теологија значи говор о Богу. Теологија је отуда све или ништа“ (Велимировић 1994, 83). Оно што пада у очи јесте да Владика Николај не каже да је теологија наука о Богу, како се она обично дефинише, него *јовор о Боју* – говор у најширем смислу речи. Ништа мање не збуњује дефиниција да је теологија *све* или *ништа*. Није ли то таутологија, јер обично многозначни појмови не означавају ништа? Ипак, такав закључак не би био исправан. Јер тврдња да је теологија *све* логички следи из претходног става, да је теологија *јовор о Боју*. Када је одређује као говор о Богу, Николај уствари хоће да каже да све што постоји потврђује егзистенцију Бога, а то су управо многи негирали. Све, дакле, говори о Богу, све је реч. Сва жива и нежива бића, свака ствар у природи, цео космос говори. Све је реч.

Надахнут Његошевом теологијом *јо звездама*, Владика Николај, према професору Биговићу, сматра да ствари у природи речитије говоре о Богу него што то чине људске речи. Пошто природа тако јасно говори, човеку је довољно само да сакупља те речи. Пошто свака ствар у природи говори о Богу, онда је и свака наука теологија. Сваки је научник теолог, јер његова наука говори о Богу. Сви свесно или несвесно служимо Богу. Пошто је наше поколење научније од претходних, оно је ближе Богу. Корак напред у науци, значи корак ближе Богу (Велимировић 1994, 85).

Да би аргументовао ову тезу и учинио је што уверљивијом, Николај користи дедуктивно-индуктивни и аналошки метод закључивања: полази од основне библијске истине да је свет створен и да има Творца, или пак од саме природе у којој све указује на Бога, а затим користи аналогију између Творца и творевине, уметника и уметничког дела. Нема сликара без слике, нити слике без сликара. Свака слика говори о сликару, на свакој се слици изображава и манифестује дух сликара и његов унутрашњи живот. Исти је случај и са Творцем и творевином. Зато је природа *нейосредни излив, израз, јое-*

зија Божија и описак Њејовој Духа (Велимировић 1994, 86). Она је оилегао Божије. Бог је присутан у васиони. Он је спевао, насликао свет и испољио себе у њему. Свака биљка је једна поема или једна слика или један храм, који носи печат свога Творца. Свака је ствар оињени језик који ѿовори о Боју, и то речитије од свих кардинала римских (Велимировић 1994, 87).

Природна теологија је, за разлику од људске, много универзалнија. Прва је свима доступна, друга само појединцима. Језик природне теологије разумеју сви, језик људски само малобројни. „Природа чита исту теологију свима људима и на језику свима појмљивом, док су људске теологије непојмљиве за све“ (Велимировић 1994, 86).

Неке од наведених мисли, многим су дале повода да Николаја оптуже за пантеизам, јер он, наводно, изједначава Творца и творевину. Међутим, према Радовану Биговићу, то не значи обезличење Бога, нити његов плурализам, нити пак његову идентификацију са природом. Николај је пре *Релиије Њејошеве* написао један чланак где је критиковао пантеизам и указао на све опасности које из њега произилазе. Васиона није пантеон него храм једног Бога. Творац се пројављује у творевини, али није сам творевина „него је он изнад свих твари и различит од свих твари“ (Велимировић 1994, 88).

Види се да је Николају Велимировићу у суштини много више стало да укаже како природа евидентно сведочи о Божанској егзистенцији, него да прецизно одреди сам појам теологије. Када тврди да је теологија говор о Богу или говор од Бога, и да је она све, он уствари не тврди толико шта је теологија, колико да природа сведочи о постојању Божијем.

Колико је Бог откривен у природи, толико се иза њених завеса скрива. Под одређеним претпоставкама, природа указује на Бога, али се Он у пуноћи показује у Цркви. Природна и научна теологија чине само први корак у никада незавршеном акту богопознања. Том методу је крај где је крај и феноменалном свету, а постоји још безброј много светова (Велимировић 1994, 96).

Без обзира на то што Владика Николај доста рано прави разлику између поменутих врста богопознања, у суштини је ипак

реч о једној теологији – природној. Појам духовног у његовим почетним радовима има оно значење које му је дала ренесансно-просветитељска традиција. Духовно је неки виши степен или ниво живота, нешто што је супротно материјалном.

Резоновање, логичко мишљење и контемплација теологију претварају у чисто спекулативну и теоријску науку. Тек кроз молитву и сједињење с Богом она постаје искуствена наука. Циљ теологије није да ствара теоријски и формализовани систем о Богу, већ да омогућује лични додир с Њим. Додира пак с Богом нема без унутрашње молитве и причешћа.

У нашој историји, мало је духовника, теолога и јерараха Цркве којима је молитва била атмосфера којом су дисали као што су то били Владика Његош и Владика Николај. На то су указивали многи њихови савременици и поједини биографи. Његошева теологија, без обзира на то што се у њој могу наћи неке једностраности, противречности и терминолошке непрецизности, има неколико карактеристика својствених православном богословљу — онтологизам или реализам, узajамност богословља и живота, апофатизам, традиционалност и литургијност. Онтологизам и реализам се огледају у његовој непоколебљивој вери да Бог постоји као апсолутна реалност независно од нашег разумног исказивања, па и нашег постојања. То су факта Откровења и аподиктички извесна истина, од чега полази православно богословље, па и он. Треба на крају још додати да Николајева мисао у тумачењу себи надасве блиског Владике Његоша, јесте и специфична варијанта културолошке критике са становишта хришћанске визије света и живота.

### 3.1. Вера и вере

Путем апофатике (одрицања) Свети Оци уче да је Бог неупоредив у апсолутном смислу, да се ниједним именом не може прикладно изразити. Класична катафатичка (позитивна, потврдна) теологија није тиме обезвређена. Она разматра само откривена својства Божија, само јављање Бога у свету, преводи их на разумљив језик, али ипак ови преводи оста-

ју шифровани, симболички изрази, јер је Божанска стварност апсолутно изворна, трансцендентна и несводива на било који систем мисли.

Према тумачењу Његошевих мисли Николаја Велимировића, у школи *ойшйѣѣа оца ѿезије* уче се и надахњују све *ѿламене ѿоеѣе*, који су једини, удостојени откровења Божијих тајни. До овог откровења они долазе огромним трудом.

Интуитивним, исконским, једноставним приступом овај пут доводи до надразумних сазнања и до сасвим парадоксалног поимања Непојмљивог. Суштина овог пута, састоји се у довођењу људског духа до искуства сједињења са Богом, као и света тајна сједињења у Евхаристији. Самим тим што је Бог више несазнатљив у трансцендентности свога бића, тим више се опитно доживљава Његова непосредна близина као Постојећег. Међутим, у Николајевој анализи Његоша није више у центру пажње проблем Божијег бића, чак ни Његовог постојања, него Његово присуство као постојећег у историји људи.

Врсни беседник поново позива читаоце, да са њим саучествују, у читању и анализирању Његоша и каже:

„Читајте предговор *Луче микрокозма*, и ви ћете видети с ужасом, колико је труда стало Његоша његово пењање ка оној висини, на којој се тајне откривају. Кроз буру и шибу својих сопствених мисли, кроз мрак агностицизма, кроз *вирвар* људских несолидних мишљења, дражен ћутљивим небесима и циничким осмејком природе, разједан скепсом и умртвљен резигнацијом, спотичући се и посрћући, пуза се наш песник к светлости, која му се час чинила тако близу – као варљив сан – да би је руком дохватио, а час опет недостижно далеко. Читајући овај предговор човек се осећа као гледајући дављеника, кога таласи час избаци на врх, час баце у бездан, док најзад не одахне душом видећи га, где се ухватио за једну даску спаса, на којој стоји: *надежда ми вољом ѿворца блиста*.“ (Велимировић 1994, 144)



Владика Николај каже да оно, што се види у предговору *Луче микрокозма* и у целом овом делу, то јесте та очајна борба Његошева и његово рвање са светом и собом, да би се на светлост изашло. Види се она у мањој мери и у *Горском вијенцу* који је написан када су мисли песникове постале стабилније, но када је она иста борба у њему остала у његовој емоцији и његовим мислима. У говорима Игумана Стефана, Његош се, према Владици Николају и по др Жарку Видовићу, упушта са истом плаховитошћу и са истом бујном речитошћу, као и у *Лучи микрокозма*, у сликање непоретка у природном току ствари и мизерности човека, који је створен за хармонију, ред и смисао у свему. Он највише пати од непоретка и несмисла ствари од свих осталих створења.

Као и у *Лучи микрокозма* ова душевна хаотична борба Његошева може невештом читаоцу лако заклонити, засенити оно, што је као позитивно резултирало из ње. У ствари, главна душевна борба песникова припада времену до стварања *Луче микрокозма*“.

У њеном предговору је суштина Његошеве спознаје. Од ових резултата није Владика Његош до смрти своје одступао, иако је бивао силно мучен истим мучењима. Владика Николај тврди да све што је Владика Његош између 1845. и 1851. г. мислио и писао, мислио је и писао на основу својих принципјелних гледишта, изражених у *Лучи микрокозма*: „Као ни у једној другој својој песми, у овој нам је владика открио своје најинтимније осећаје и мисли, све оно што му је за живота била највећа мука, а и највећа сласт“ (Велимировић 1994, 145). Тако, с правом, Решетар изјављује како је *Луча микрокозма* централно мисаоно дело Његошево, у коме се, као у жижи, збирају све мисли песникове до 1845. године, и из њега опет расејавају у сва његова дела од тада до песникове смрти.

Мисао о Богу и о судбини човека, проблем зла и бесмртности душе, не налазе се само у *Лучи микрокозма* исцрпно третирани. Искреност убеђења у оно што пише, код њега је у овом делу тако исто фрапантна као и у другим његовим делима. Владика Николај налази и објашњење зашто је то тако:

„Његош је тако искрен, као што је песник, и зато тако фрапантно, детињски, искрен, што је истински песник. ‘Луча микрокозма’ није поезија складних завршетака, но поезија искрених и великих мисли и осећаја“ (Велимировић 1994, 146).

Постулати Његошеве вере, према Николају Велимировићу, изложени су у *Лучи микрокозма*. Од истих Његош није одступао од дана када их је извојевао до своје смрти: да је Бог ум или светлост, свемогући уметник, *о́йши́и о́йац њоезије*, да он ствара светове хармоничне, у којима непроломив ред и закон влада, да је човек због нарушења овога реда и закона осуђен на живот земаљски, да зло онемогућава срећу људи, но омогућава трагичну хармонију тога света, да је душа људска бесмртна, и да се она по смрти тела враћа у један живот, који је хармоничан, но не и трагичан, и у коме је срећа људи могућа.

Као да све претходно тумачено у овом поглављу Владика Николај покушава да сажме или бар донекле напомене, шта је то што Његошеву веру чини толико блиском Апсолуту:

„Апстрахујте као фабулу пад прародитељских душа у тело, и вама ће бити непојмљива Његошева мисао о односу душе и тела, о коме се говори у ‘Горском вијенцу’; апстрахујте песникову идеју о стварању Земље ради времена казне палог Адамовог легиона анђела и ви нећете разумети ни оострани песимизам нити оноострани оптимизам Његошев; апстрахујте као фабулу мисао о дивино – демонској хармонији нашега света, и о двоструком печату, правде и неправде, отиснутом на душу човекову при његовом изгнању из раја, и вама ће остати загонетно, зашто се Његош најрадије задржава на теми борбе правде и неправде у човеку самом и у свету опште; апстрахујте мисао о овоме животу као трагичном, али судбоносном моменту, у коме човек има да се одлучи или за правду или за неправду, или за Бога или за Сатану, и вама ће изгледати не само неразумљиво но и неразумно песниково, фуриозно до фанатизма и ратоборно до егзалтације, настројење против неправде.“ (Велимировић 1994, 147)

И као разјашњење, можда, и сопственог приступа тако компликованој теолошкој мисли Владика Николај даје једину, чини се могућност: „Потребно је познавати душу Његошеву. (...) Душа Његошева жуди за стварношћу, за једним стварним подом, по коме се може ходити, за једним стварним кровом, који може одолевати бури, и под којим се један бескућник може за ово неколико тренутака свог земаљског живота склонити“ (Велимировић 1994, 147).

Удубљен у душу Његошеву, потпуно срођен са њом, покушава да га схвати, појасни, разуме и упореди са њему сличним умовима из васцелог света:

„А Његош је био духовни бескућник све док није сазидао ‘Лучу микроkozма’, у којој је надаље дух његов обитавао. Бескућник је био и Марко Аурелије, и као цар, бескућник и лорд Бајрон, бескућник и гроф Толстој. Има тако несрећних људских природа чији дух не може да се настани ни у једном понуђеном им, туђем, дому, но с муком и трудом сам се подухвата зидања изнова. У свету има толико прекрасних философских и религиозних грађевина, да један смртни новорођени може само онолико труда да уложи колико је нужно, да изабере од тих затечених грађевина за себе ону, која му се учини најудобнија од најудобнијих и најлепша од најлепших. Тако и раде многи; они стану уз Платона или Аристотела, или Декарта, или Хегела, или Зороастра, Буду, Исуса или Мухамеда. (...) Његошев дух осећао се у овоме свету бескућан, и зато несрећан, мучећи се напорно, да се окући.“ (Велимировић 1994, 148)

Народни послови Његошу били су тешки и мучни, но мисли су му биле још теже и мучније. Владика Његош о томе посредно сведочи у одговору Игумана Теодосије књазу Долгорукову:

„Мислим, књаже, и прскох мислећи,  
мисли су ми веће јаде дале  
двадесет пута, но тешки послови.“  
(Шћејан Мали) (Велимировић 1994, 148)

Ко зна колико би се књижевника сетило да узму перо у руку, да су били на Његошевом месту, претрпани народним бригама, и то специјално црногорским од којих је најглавнија била брига о народној одбрани од глади и Турака. Владика Николај размишљајући о Његошевој потреби за стварањем, проналази јако разумно решење: „Но Његош је имао, поред свих народних брига о одбрани, и једну своју бригу, која је равнотежила онима, а то је брига о самоодбрани, самоодбрани од мрака, несмисла живота и очајања. Требало је наћи једну чврсту подлогу, са које би се могло бранити. Ако је живот, заиста, само мрак, несмисао и очајни поредак, онда на што мислити о некаквој народној одбрани од глади и Турака? (...) Велики људи траже принципе, на основу којих би делали, траже у логици оно, што већина носи, умом неосветљено, у инстинкту“ (Велимировић 1994, 148).

У једном најкритичнијем времену по Црну Гору писао је Његош *Лучу микрокозма*; што је доказ огромне озбиљности са којом је он на овом делу радио. Владика Николај сведочи да то није некаква новост, да људи онда зидају себи кућу, кад се стекну најгоре непогоде.

„За нашег песника све спољашње непогоде учиниле су његову унутрашњу, духовну нужду још акутнијом. Требало је добити храбрости за одолевање тим непогодама. Ништа мање до једна цела самостална концепција живота није могла дати храбрости духу, који се је нуждавао у једној таквој. Па зар да се тај жедни и бескућни дух засити и задовољи у таквом једном одлучном моменту, и по себе и по народ, једном „шареном лажом“, једном фабулом, у коју он сам не верује?“ (Велимировић 1994, 150)

Николај Велимировић најискреније, најдоследније, сведочи о Владици Његошу свим својим умом, вером, емоцијом. Следи истицање Његошевих особености и похвала његовом генијалном дару: „Његош је један самобитан геније, који не зајми и не подражава, но који ствара. Он је створио своје Вјерују“ (Велимировић 1994, 153).

Следи пасаж у коме ће Владика Николај појаснити, осветлити из свих углова, па и јасно доказати Његошеву сталну религиозност. Све о чему Његош мисли и осећа, није растројено, или једно другом подређено, све је у узајамном утицају, све сједињено и обухваћено једним широким хоризонтом.

„Његош не може да се задржи дуго при малим и случајним мислима, а да их не стави под аспект васионски, нити при малим и случајним емоцијама, а да им својим духовним рефлектором не да колосални оквир. *Њеџош је, речју, религиозан у сваком моменџу.*“ (Велимировић 1994, 153)

Своју тезу Владика Николај потом као реторичар и теолог појашњава слободно, као што и приличи широко образованом и дубоко религиозном уму. Он спознаје Владика Његоша, као уосталом и себе:

„Његошева је вера индивидуална каква је уопште вера јаким и великих духова, тј. вера изузетна, своја, самостворена, самооснована, за разлику од вере комуналне, заједничке, акцептиране и предаване с колена на колена. Вера Његошева је, даље, схематична, тј. вера у великим, обимним потезима, док је комунална минуциозно разрађена и до ситница на све могуће симболичне начине изражена. Хришћанска је вера и индивидуална и комунална. Она је индивидуална у Христа, Павла, Оригена и Франциска; она је комунална у милионе или милијарде маса осталих верујућих. Но индивидуалност вере може да послужи и као најпоузданији пут ка најбољем Хришћанству, али и као најпоузданији пут ка потпуном отуђењу од сваког Хришћанства. Његош се у свом индивидуалном верском самообразовању од почетка упутио једном нарочитом Хришћанству. Семе мора да иструли, да би васкрсло – то је метод хришћански.“ (Велимировић 1994, 154)

Сјајна апологетска спознаја религиозности Његошеве и њено разјашњење сасвим јасно и прецизно су исказане: „Његош је – то смо видели – прошао кроз најтеже фазе скепсе, резигна-

ције и агностицизма, док није дошао до свога Вјерују. Свакако више од три дана лежао је он и трунуо у своме гробу страха и неизвесности, док се његов анђеол хранитељ, на кога се он понекад с горком иронијом жали, није смиловао да му скине гробну плочу и изведе га на светлост“ (Велимировић 1994, 154).

Владика Николај не може а да не каже:

„Христологија Његошева је готово рудиментарна. Никад ни један свештеник хришћански није мање рекао о Христу него овај цетињски првосвештеник. Од својих стихотворења свега две строфе, последње у ‘Лучи микроkozма’, посвећује Његош личности Христовој:

‘Син, достојни Оца превјечнога,  
обука’ се у чeловјечество  
наоружан оружијем правде  
и стрјелама светог просвјештења,  
попирући злобу и тирјанство,  
добродјетељ у храм освештава.’

Смисао Христовог доласка, дакле, јесте у *попирању злобе и тирјанства* и свећењу добродетељи. О искупљењу људског рода, како то хришћанска догматика учи, Његош не говори ништа. За њега је Христос светило правде и просвећења. Правда и просвећење најинтимнији су идеал песникове душе и он тај идеал персонификује у Христу Спаситељу. Дирљива је и снажна последња строфа, којом се песник обраћа самом Спаситељу:

‘О, преблаги, тихи учитељу!  
слатка ли је света бистра вода  
с источника твога бесмртнога!  
Од твога су свјетлога погледа  
уплашене мраке исчезнуле,  
од твојега хода свештенога  
богохулни срушени олтари,  
васкрсењем смрт си поразио,

небо твојом хвалом одјекује,  
земља слави свога спаситеља!“  
(Луча) (Велимировић 1994, 156)

Али, већ само у овим стиховима могу се наћи сви основи црквене христологије. Христос је *син њревјечноја*, оваплоћен, *обука* се у *человјечестиво*, дошао на Земљу ради правде и просвећења, својом науком је срушио многобоштво, својим васкрсењем поразио смрт, зато га Земља слави као свога Спаситеља.

Николај Велимировић, осећа потребу да Његошево поимање Христа и додатно појасни, и можда на неки начин и оправда, и да уз њега и храбро стане:

„Његош пак није припадао ни једној теолошкој школи – како би то и могао онај, који је теологију учио по звездама! Његов Христос је само његов а не александријски и не протестантски. Да се Његош упустио у још ближе изобраење Христове личности и његове историјске улоге, то би се тек онда јасно испољило. Но јасно је и из ове схеме, да би Његош у том случају изобразио једну узвишену и свету личност, моћну у правди и моћну против неправде, просвећену и хуману, која би се уистини могла назвати *син њревјечноја* и Спаситељ света.“ (Велимировић 1994, 157)

Сва теолошка промишљања и доказе Владика Николај ће поткрепљивати цитатима из Његошевог дела, али ипак он закључује:

„Фрапантна смелост и искреност Његошева у исказивању својих мисли приступачна је не само дубоком истраживачу, но и најповршнијем читаоцу. Не моћи видети ову смелост и искреност песникову у сва три његова главнија дела значи просто напросто не моћи видети у њима црногорског владика Његоша.“ (Велимировић 1994, 160)

Владика Николај покушава да и читаоцима појасни огромну слободоумност Владике Његоша. У овим редовима ми видимо његово искрено дивљење и искрено одушевљење:

„Ставите владику његошког у коју хоћете велику хришћанску државу, у Француску, Русију или Италију, и представите себи тада пренераженост пастве и бес главне црквене управе, када би биле публиковане његове мисли, посвећене Сими Милутиновићу, или мисли исказане кроз уста Владике Данила, Игумана Стефана и Теодосија, мисли мало кад чувене из уста једног владике од када владике постоје. У тим земљама сматрало би се као врхунац недопуштене слободе мишљења и говора, коју не само један епископ но и један ма који верни син цркве уопште себи присваја, када он мисли и пише, да је *људски живои сновиђење стираино*, да је човек на земљу бачен *смјелим случајем*, да је овај свет *састав њаклене неслоје* и, поврх свега, да *лакшом вјере љујосиј чојка мјери*. Издвојене саме за себе ове мисли граниче се са безверјем.“ (Велимировић 1994, 161)

Многи невешти проучаваоци Његоша позивајући се на само појединачне исказе Његошеве, покушавају да докажу да Владика Његош није био ни верник ни религиозан у самој суштини. Врсни беседник и Светац Владика Николај има већу ширину спознаје и велико разумевање за Његошево произношење религиозности:

„Но ми смо већ видели, да се њима само представља она страшна бура, коју је Његошев дух имао да издржи, док се није извио на висину једног светлијег *Credo*. Па ипак, Његош није могао не исказати ове своје мисли. Замислимо да их је он скрио и да оне нису дошле до нашег сазнања. (...) Да се он уздржао од својих скептичних и агностиких реченица, нама би остала неоткривена једна пространа страна његовог унутрашњег живота. Но, не може прави песник један део својих мисли да изрази, а други да задржи и прећути; то сасвим није у власти његовој, као што није у власти вулкана, да задржи лаву а избаци сам пепео. Његош је морао да пева, како је певао; он сам није био у стању да цензурише пројаву своје унутрашњости. Отуда се нигде, али нигде и не може уочити само делимично изражена песников мисао, нигде се



поред његових стихова не може прибележити напомена: заплењено.“ (Велимировић 1994, 162)

Слобода, којом Његош дише и пише, то у ствари није слобода у вулгарном, грађанском смислу те речи, но то је инстинкт, над којим он сам није властан, и у коме он сам нема никакве заслуге. „Његошева слобода рођена је с њим једно као песником и друго као Црногорцем. Он није могао да крије своје мисли, отуда их он није ни крио. Кад је он могао и смео рећи оно што је већ рекао, било би чудновато, да још нешто има, што он не би смео рећи, да је осећао потребу да то каже“ (Велимировић 1994, 163). Овде проналазимо тачно извођење закључака Владике Николаја. Рекао је све што је могао, мислио и осећао и одбрана Његошове религиозности је тако и исказана.

То је став прибраног и смерног тумачења, али исто тако и пламеног сведочења и умиљења. Природно је да се верујући човек заљуби у целу творевину Божију и да у привидном бесмислу историје одгонетне смисао Божији; природно је да човек сам постане светлост Откривења, пророчанство, и да га у другој преопозна.

Бог држи у тајности своју сопствену логику која мада се, према Павлу Евдокимову, не противи Правди, додаје овде нову димензију, и не треба завиривати у последњу тајну Његовог милосрђа.

Сада следи други део овог Николајевог поглавља који ће независно од Његошове религиозности и вере у Бога, разматрати његово поимање односа између хришћанске и мухамеданске вере:

„На хришћанство и мухамеданство као две историјске моћи, гледао је Његош као на два фатална, крвоносна и смртоносна ритера, који стоје у непрестаној међусобној борби, и којима слабо човечанство следи пребијајући се и потуцајући се у страдању и крви:

‘Луна и крст два страшна символа  
њихово је на гробнице царство;  
сљедоват им ријеком крвавом  
у лађици грдна страданија,  
то је бити једно или друго.’  
(Вијенац)

За Његоша је Косово почетак све српске несреће. Ова несрећа није сва у томе, што су Турци победили Србе, но већи део њен је у томе, што је вера Мухамедова победила веру Христову. После Косовске битке у покороном српском племену могли су живети, како су и дотле живели, само *преверени*, тј. само они, који су оставили своју стару веру, и примили нову, завојевачку.

Све што је било постојано и тврдо у вери у српском народу, по Владици Његошу, склонило се у црногорска брда, да се из слободе брани, да брани *аманети* прадедовски:

„Обе *брајске* вере имале су нечега примамљивога. Једна је вера тријумфујућа на трону, но на трону *нејраво узетом*; друга је вера у понижењу, но у понижењу часном, понижена од неправде; једно је вера Пророкова, чији је барјак засенио свет, испод кога ко изиђе *сунце ће ја сиржијти како муња*, вера топуза и моћи, и обиља и сласти; друго је вера *раскрића лийова, кукавна сиротиња*, но уз то и *вјера Обилића*, славног витеза, који *баца у несвијесит људе*. Једна вера нуди благовање земаљско и обећава небесно, друга тражи страдање за правду на земљи и предвиђа утеху по смрти онима који страдају.“ (Велимировић 1994, 165)

Следи широко промишљање Владике Николаја који мишљење Владике Његоша прихвата, прати и појашњава:

„Коме Богу принадежи свет, мухамеданском или хришћанском? Ни Турцима ни Црногорцима не пада на ум ово питање, пошто и једни и други мисле на једног и истог Бога вазда, кад његово име спомињу. Или зар има некакакве разлике из-

међу тога Беглербегова Бога и овога, кога спомиње игуман Теодосија, говорећи:

‘Нејма цара до једнога цара,  
Бог на небу, и он је на земљи?’“ (Велимировић 1994, 167)

Бог као такав никад није предмет верске контроверзе међу Црногорцима и Турцима, каже Владика Николај тумачећи Владикау Његоша. Разлика између вере једних и вере других јесте поглавито у разлици њиховог култа и морала.

Свети Владика Николај сведочи да је Владика Његош одлично познавао све нијансе исламске вере и сасвим је објективно изложио:

„Сасвим рељефно изображена је вера ислама у разним својим представницима, који се узајамно допуњују, јер сваки од њих репрезентује један аспект своје вере: ислам као вера сладострашћа (Мустај кадија), као вера војинствена и патрицијска (Скендерага, Селим везир), или вера грубости и необузданости (сват Турчин, Беглер-бег), или вера части (паша Шувајлија), или вера истине и права (мула Хасан). Чак и верски рационализам, највећа реткост у свету муслиманском, није од Његоша остао незапажен и неспоменут.“ (Велимировић 1994, 172)

Владика Николај Велимировић на основу тумачења Његошевих дела промишља о вери муслимана:

„Стотине је покољења ова вера надживела, стотине градова разрушила и других стотине саградила; сагорела је александријску библиотеку и прославила се Багдадом и Гранадом, позобала је народе као *ћук ѿице* и засенила својим зеленим барјаком копно и море од Меке до *француској дријеја* и Беча, док јој пред овим није *бурак* посрнуо; стотине је покољења ова вера надживела и милијарде добара и милијарде зала починила, изаткавши од свега преживљеног и почињеног

једну колосалну мрежу, која се простире у свима димензијама.“ (Велимировић 1994, 172)

И један и други владика имају заједнички став да представници једне и друге вере истичу само традиционалне верске обичаје и инсистирају на уважавању верских симбола. Његош није потцењивао традиционални верски симболизам, но га је више са сажаљењем посматрао као вечно неуспели покушај људи, да изразе оно у шта верују. За то своје тврђење Владика Николај наводи Његошове стихове у којима се он са катедрале Св. Петра у Риму обратио Богу:

„Ради човјек све што радит’ може,  
да угоди теби, вишњи Боже!  
С облацима свете куле веже,  
У кулама чисти тамјан жеже:

(...)

Хоће име твоје да изрече,  
што чувствује, то хоће да рече“ (Велимировић 1994, 174)

Суштина Његошове вере, по Владици Николају Велимировићу, јесте у следећим речима:

„У Његоша је вазда био жив осећај духовне надмоћи над осталим људима, и отуда вазда и сажаљив поглед на све творевине људи, па следствено и на њихове верске институције. Осим тога, њега никад није остављала мисао о ништавности човека и свих његових дела према Богу и Божијим делима. Шта су сви симболи људи, којима се они напрежу да изразе Бога, према моћним делима, којима је Бог сам себе изразио? Шта је храм Св. Петра према храму, који је Бог сам себи подигао.“ (Велимировић 1994, 174)

Чини се да је све ово Свети Владика изрекао због оних који су Његошу замерали да је премало црквен и да се не држи канона.

Овом књигом Владика Николај показује да је Владика Његош самим собом био живи храм, и од свога живота начинио литургију, послушкујући тишину Речи Божије, да би је учинио моћнијом од сваке извитоперене речитости и сваке ма и величанствене људске творевине.

„Ти си себи храм дига’ над свима,  
што сав страшни простор обузима.“ (Велимировић 1994, 175)

Владика Николај има разумевања зашто Његош није много марио за церемонијално, култно у вери, и зашто није особито волео да као епископ литургише:

„Већина људи не разуме ни своје сопствене речи нити симболичне знаке, којима се обраћа Богу, као што она и много што шта друго наслеђено не разуме, а испуњава. Маса народна приања за спољашњи изглед вере, за њену материјалну пројаву, не проничући у смисао пројављеног, материјализованог. Све духовно, што се не материјализује, не спушта се до срца и душе народне; а све опет то духовно једном материјализовано, којим се често сасвим помрачава његова духовна подлога, Његош није волео; а није га волео из истог разлога, из кога и Христос.“ (Велимировић 1994, 176)

Овде налазимо одбрану Његошеве религиозности најјачим адутом у коме Владика Николај каже како Његош није волео само спољашње произношење вере, као што га није волео ни Христос: „Христос је корео фарисеје, што, испуњујући савесно и најситније и најбезначајније култне прописе, заборављају правду (Мт. 23, 23)“. И као појашњење Владика наводи следеће: „Велика маса је готово увек фарисејска, тј. она готово увек претпоставља извршење ситних верских прописа, ма и на штету крупнијих.“

Његошев, и у великој мери и свој, значајан став о вери и култу, Владика Николај ће појаснити у следећем одељку:

„Заборављају, дакле, и муслимани и хришћани оно, ‘што је најпретежније у закону’, како коранском тако и јеванђелском, заборављају правду и једни и други, иако уједно и савесно врше све култне церемоније своје вере. Отуда је Његош и хладан према култу и култним церемонијама. Култ је молитва Богу; култ, коме одсуствује разум и срце молећих, хладна је молитва, а хладну молитву Богу наш пламени песник није могао љубити. (...) Ситне верске препирке, које тако често занимају мале људе, никад нису могле апсорбовати интересовање Његошево; ове ситне верске препирке биле су њему најомрзнутији предмет, који га је могао једва што мање озловољити него потурице. А за њ су биле ситне верске препирке сва *йойовања око вјере*, која су била у стању да разбрате, заваде, разбукте мржњу, и осветољубље, да поварваре и обљутаве род људски. Но Његош није предвиђао факт, да је цела историја испуњена оваквим верским препиркама, и да је цео свет и у његово време био, као и у наше што је, њим испуњен.“ (Велимировић 1994, 176)

Следи чудесан и веома надахнут завршетак:

„Да је овај епископ живео у време великих црквених сабора, он не би припадао ни једној верској партији, он би се уздизао над свима партијама; да је живео под Инокентијем III био би спаљен; да је био савременик Св. Саве, био би овоме најнеуморнији и најревностији сатрудник на делу народног просвећења; да није умро 1851. год. од туберкулозе, умро би 1870. од гнева, кад је Кантова и Декартова отаџбина признала непогрешивост једног смртног човека. Овај *варвар међу владарима*, који мери људе *гјелом и врлином*, спречио би много варварства у свету, да је седео на престолу многих и многих такозваних хуманих краљева, који су људе *лакшом вјере*, мерили. Хус и Бруно и Галилео извесно не би страдали од овога представника хришћанства. Ко се дакле, сме усудити, да назове Његоша *варваром међу владарима*, осим његове горке ироније и онога, ко не познаје остале владаре?“ (Велимировић 1994, 178)

### 3.2. Молитва и витештво

У својим путописима Љуба Ненадовић за Његоша каже да је он био побожан својом вишом побожношћу, а по Николају Велимировићу се однос Његоша к Богу може се изразити једном једином речју: молитва. Невероватно је, али зато и не мање неоспорно, тврди Владика Николај, да Владика Његош — који је избегавао церемонијалне и официјелне молитве, и изазивао подозрење *мирјансѣвујуићеї* — није у ствари никад ни прекидао своју молитву. Своје сведочење о Његошевој молитви Владика Николај и потврђује самим његовим стиховима:

„и у јутру златној зори,  
и у подна жарком часу  
и вечера тихом миру“  
(*Веч. молиѣва*)

Његош је молитвом стално био сједињен са својим Богом. Божанска природа је доступна учешћу не у њој самој, него у њеним енергијама. Према Светом Григорију Палами, онај ко учествује у Божанској енергији постаје и сам у извесном смислу светлост. Ова светлост није ни материјална, ни духовна него Божанска, нестворена, она се даје човеку целом и чини да он живи као причасник Свете Тројице, у блаженству будућег века не напуштајући овај садашњи. У својим молитвама он исказује дивљење и похвалу „и још нешто треће, што мора читаоце изненадити – благодарност!“ (Велимировић 1994, 180). То је стање обожености у коме ће Бог бити у свему не по суштини него својом енергијом и неисказаном красотом Тројице.

Владика Николај се пита јавно зашто је Његош благодарио Богу, јер Бог не тражи благодарност од људи. Такође Владика Николај зна да је Његошева благодарност Богу била далеко од страха и морања, и самим тим је загонетнија: „Зашто је имао да благодари Богу овај *великомученик живоѣа*, прикован за ловћенску стену и немилосно шибан споља и изну-

тра? Шта је имала коме да благодари ова судба, која изгледа већа бајка од Прометејеве?“ (Велимировић 1994, 180).

Николај Велимировић позива читаоце да заједно са њим прате Његошев живот, његова размишљања и осећања. Предлаже да пусте самога Његоша, да им он сам на то одговори. Најличнијим, искреним, благодарним, обраћањем Богу почиње он свој тестамент, писан отприлике на годину пред смрт:

„Благодарим ти, Господе, што си ме ти удостојио дићи на једну из висина твога света и благоволео напојити ме лучама твоје светлости, твог чудесног сунца; благодарим ти, Господе, јер ти си ме над милионима узнео и духом и телом. Колико ме је из детињства мога твоје непостижно величанство погружавало у химне, – у химне божанске радости, удивљења и твоје више лепоте, толико сам ја с ужасом гледао на бедну судбу човечју и оплакивао је (Ров. 199).“ (Велимировић 1994, 180)

Владика Николај пише да је Његош јасно осећао своју супремацију над људима које је познавао. Сви други људи као да су мање су били свесни своје мизерије и Божије величине. Његош је, међутим, био свестан тога. Та два контраста непрестано су била присутна у његовом духу: „Ово високо сазнање није га водило срећи, али га је уздизало Богу, уздизало га над његовом сопственом мизеријом. Он је видео светлост Бога, која је другима била недоступна; он је осећао себе близу ове светлости; и – благодарност је испуњавала песникову душу заједно са похвалом и дивљењем (Велимировић 1994, 181).

Владика Његош је по Владици Николају био потпуно свестан своје мизерије пред Богом и своје супремације пред људима:

„Његош је хвалио Бога као идеал свега онога, што је за њ било велико, а што је он сам у себи осећао у малим одломцима. Ови мали одломци идеалнога, који уосталом нису одломци до у односу према целом идеалу, Богу, и сачињавали



су оно својство, којим се песник осећао сродан с *оцем њоезије* и које га је к овоме привлачило, као што једно сунце привлачи своју планету:

‘некакво ме својство дигло тамо,  
некакав ме свети магнет тегли.’“

(*Луча*) (Велимировић 1994, 182)

Зато је, према Николају Велимировићу, Бог омогућио Његошу да га спозна као цео човек и да више не може да говори о визији, чисто осетилној или интелектуалној. Граница не постоји међу створеним и нествореним. То није редукција осетилног, ни материјализација духовног него причешће целог човека, јединство људске личности са Богом, са оне стране свих ограничености створене природе.

Његош је према Вл. Николају био од ретких у истини усамљених природа, у којима се свет вечно вара, мислећи да оне узимају учешћа у његовим пословима и забавама свом душом, док су оне, међутим, иако присутне, вазда одсутне, а он окупиран својом визијом, на којој је сконцентрисана сва њихова симпатија. „Ови несоцијални, анормални, генијални визионари, једини живе у правој душевној усамљености. Њихова визија свуд их прати и они је свуда гледају, ма куда да су њихове очи упрте и ма чиме да је њихово време заузето. Никакво друштво и никакво службено занимање није реметило Његошеву усамљеност“ (Велимировић 1994, 183).

Овде је исказана искрена саживљеност, велико разумевање свог великог претходника, песника и владике, од њему, по многоме чему блиског у духу Владике Николаја:

„Он је био усамљен како онда, када је сам ноћу седео пред својим конаком и посматрао звездано небо, тако и онда када се налазио усред масе народа у Трсту или Риму. Он је мало говорио, веле његови биографи, вазда је био замишљен, вазда душом усамљен. Ово усамљено острво вазда је остајало усамљено; људско море, које га је опкољавало, никад га није могло заплуснути, још мање потопити. Све су се буре утишавале

у близини његовој. Овај човек владао је моћном речи и моћним погледом. Његов је поглед горео као и пустиња у којој је живео, његове речи су звучале као *џлас вайијуђеи у џустини*. Он је у истини представљао пустињу где год је долазио, пустињу, коју нико није могао тако лако запазити због њеног спољашњег, противречног, оазног изгледа.“ (Велимировић 1994, 183)

Врло необично поређење, исказује одличан реторичар Владика Николај, па потом градира ту мисао до Апсолута:

„Он је био сам. Па ипак не; он никада није био сам. Он је могао за себе рећи као што је један други за себе рекао, *иџак нисам сам, јер је Оџац са мно*м (Јов. 16, 32). (...) Његова усамљеност, дакле, била је само усамљеност у односу ка овоме свету, његова друштвеност пак односила се на свет трансцендентни. А ова друштвеност песникова у односу према једном вишем, светлијем свету од нашега изражавала се у његовом срцу ентузијазмом или светом симпатијом.“ (Велимировић 1994, 184)

Напојен на литургијском врелу, Владика Његош, вођен дубоком вером, трезвен и пун лишавања, задивљује и Владика Николаја својом савршеном равнотежом. Његова бестрасна страст радикално отклања сваку потребу за визуелним или другим сензитивним феноменима и искључује сваку радозналост, патњу, бол и страх.

Зато према Николају Велимировићу ништа погрешније не би било него схватити Његошеву молитву као молбу. Његош, који је такорећи беспрекидно живео духом својим у присуству свога Бога, који је овом Богу толико химновао и псалмовао, и који је, с друге стране, толико трвен и гажен био својом Богом – одређеном судбом, никад није извикнуо: *Учини Боже, нек ме ова џорка чаша мимоиђе*. Не, он је држао да *на судбу викаџи не смије* и сносио је с постојанством све што га је сналазило. Насупрот њему песник псалама свакога тренутка вапио је Богу за помоћ против својих непријатеља; Његош је тако

гвоздено био убеђен у неизменљивост закона, које је Бог дао овом свету, да је свакако сматрао узалудним молити се у корист измене тих закона. (...) Владика Николај мисли да никад Његошева молитва неће бити популарна, ова стојичка, уметничка, аристократска молитва. Сви људи долазе Богу да ишту или да му благодаре за дано, при чем и ова благодарност није друго до искање, да се дано одржи и умножи: „Његош не долази Богу зато, он долази да му се диви, да га адорира.“ Па чак Владика Николај иде дотле да истиче и ово: „И Христова молитва садржи искање *хлеба засушног* и она је молба за отклоњење *чаше горчине*“ (Велимировић 1994, 184).

Владика Николај воздиже свог великог претходника надахнуто, искрено очаран и саживљен са душом и патњом његовом:

„Но Његошев је однос к Богу и својој судби изузетан. (...) То је однос уметнички и херојски, уметнички к Богу а херојски ка својој судби. У присуству Бога Његош заборавља своју судбу; њега не занима у том тренутку оно што је његово но оно што је Божје. (...) *Светиа симѡаѡиѡиѡа* према Богу засењава у песнику сва друга осећања. Он се вајкао на своју судбу пред Симом Милутиновићем, чак и пред једним Гагићем, но пред Богом никад. С људима он говори људским, с Богом божанским језиком. Овај божански језик у Његоша јесте уметничка адмирација; но не искључиво уметничка но и пророчка, јер Његош посматра Бога не само као лепоту но и као правду.“ (Велимировић 1994, 185)

При крају своје студије Владика Николај има потребу да се осврне и на друга Његошева поетска дела у којима се он као и у стварном животу борио против неправде: *Горски вијенац* је најсјајнија проповед и највеличанственија глорификација правде на српском језику. *Шћейан Мали*, *Свободијада*, *Кула Ђуришића*, *Чардак Алексића* и *Бој Руса с Турцима* „писани су с истим одушевљењем за правду и истом одвратношћу према неправди“ (Велимировић 1994, 186).

Николај образлаже своје и Његошево оправдање противљења злу: „Голготска трагедија последица је не пасивности но активности Христове против зла, оличеног у израиљском фарисејству. Христос се борио против зла, нападао зло, истина не оружјем – зар се зло само оружјем напада и убија? – но речима, и то како страсним речима! (Мт. 23)“ (Велимировић 1994, 188).

Врло самоуверено је и јасно тврђење Николајево о Његошевом односу према злу. Овде је Владика Николај апсолутно саживљен са његовом душом и његовим духом:

„Кад би свеколико зло у свету имало само једну главу, ја не знам шта би Толстој чинио с том главом. Његош би је посекао. Посекао би је, и, ако би је и на чијем олтару сагорео – сагорео би је на олтару Милоша Обилића.“ (Велимировић 1994, 188)

Владика Николај и сам као да пише оду Обилићу исказујући његов значај и разлог његове глорификације у делу Његошевом:

„Не мање него дванаест пута у самом ‘Горском вијенцу’ помиње се Обилић. После имена Божјег ничије се име у овом делу, изузев учасника драме, не помиње чешће од имена Обилића. Обилића Црногорци (Његошевог времена) сневају – и поносе се таквим сном – Обилића певају, Обилићем се куну, Обилићем живе. И извесно нико од Црногораца није више сневао Обилића нити је ико њиме више живео него сам Његош. (...) Витештво Обилића је разлог, због чега се Срби њиме одушевљавају, и због чега га Његош готово дивинизира.“ (Велимировић 1994, 189)

У свом сведочењу о Милошу Обилићу, Владика Николај, иако каже да је реч о историји, користи епски мит, а не историјске чињенице. О Милошу Обилићу говориће веома надахнуто, као епски песник, међутим заћутаће пред Његошевим описом палог витеза:

„Његошева душа, која је жеднела за најузвишенијим хероизмом, нашла је свој идеал у Обилићу. Хероји су за њу и Душан и Новак, и Мандушић и Мићуновић, и Кастриотић и Карађорђе, но Обилић је *чудо вишезовах*, он се уздиже над свима, он, као Ахилес, *над сјенима влада*.“ (Велимировић 1994, 193)

Владика Николај ће навести да је Владика Његош истакао поред Обилића највећма војводу Мићуновића и Карађорђа Петровића. Хероји по Владици Николају долазе на земљу као суд Божији *да разлуче њшеницу од кукоља*:

„Они често долазе, да промене вредности, да ток историје окрену, да наличје ствари, које је близу да се уплесниви од таме и влаге, обрну сунцу. Косово је заклонило Српству сунце; оно је учинило *лафе райтарима*; Карађорђе је дошао и окренуо карту, и *лафска срца* поново су разбуђена, ратари су поново постали лафовима.“ (Велимировић 1994, 195)

Херојству Карађорђеви не недостаје ништа; и крај његова живота је херојски. Хероји, по Његошу, свој живот завршавају трагично: „Да, витеза сустопице трагически конач прати“ (Велимировић 1994, 196).

Потом Владика Николај тврђење и појашњава не само односом људи према хероју, него и односом самога Бога:

„Хероју не трују живот горчином само нехеројски, мали људи око њега, за које он ради, него често и само небо. И с неба, тог јединог уточишта гоњеног хероја, често се одговара иронијом:

‘Јунаку се чешће путах хоће?  
ведро небо насмијат грохотом.’“ (Велимировић 1994, 197)

Саживљен са мишљу и душом Његошевом, Владика Николај поима и сведочи исто:

„И небо и земља, дакле, изгледа понекад, да су у завери против хероја. Он је усамљен, но он стоји на своме месту до краја. Неправда над њим тријумфује, но он остаје савезник правде до гроба. Учини ли му се понекад, цео свет – *ад* и сви људи – *ѿаклени духови*, он верује ипак, да светлост и правда постоје негде у свету, ма и скривени од њега; он их погледа свакога часа, да се појаве на својим тријумфалним огњеним колима. Витез верује до краја и конца, да је светлост боља од таме и правда од кривде. Он верује, и у смислу те своје вере он вазда *и збори и ѿвори, и вазда ѿвори како збори*. (...) Но, рећи ћете, на том путу чекају га милион демона? Свеједно; два милиона демона чувају свако раскршће. Чека га сигурна смрт? Свеједно; он до смрти бар живи, а на раскршћу нити се живи, нити се мре, но вегетира се. Чека га крст? Да, а зар је раскршће нешто друго до доживотни крст? Херој је предмет зависти још и зато, што он вечито живи.“ (Велимировић 1994, 199)

Ово своје промишљање Владика Николај потврђује хришћанском правдом закључујући да је не треба очекивати на земљи. Следећа мисао проширена је и на песнике – хероје:

„И тако је херој супериоран другим људима као и песник. Херој у ствари и није друго до песник на делу, као што песник није друго до херој у одушевљеној мисли. Песник је законодавац, херој – извршитељ закона. Песник је строг као ред у васиони, херој је осветљив као закон. Шта је задатак хероја, рекао је Његош, указујући на задатак Христа: херој долази у свет *наоружан оружјем ѿравде*, да *ѿоцире злобу и ѿирјанѿиво*. Он долази, дакле, у име правде, долази као осветник погажене правде. (...) Херој се не свети, но он свети. Станете ли њему на ногу, он ће вам и опростити но додирните ли правду прашљивом ногом, тада не иштите у њега милости. Он се не свети, он само свети правду.“ (Велимировић 1994, 200)

Следи разјашњење Његошеве основне поставке да је освета света и „богом закршћена“: „Херој свети правду и на себи и на другима. Херој се пре свега рађа, да освети нарушену (у преегзистенцији) правду на себи, зато је он *мученик овога свијета*, потом, да је освети на другима, зато његово мучеништво неизбежно *ѿрајически конач ѿрајии*“ (Велимировић 1994, 200).

Његош је, како сведочи Владика Николај и сам херојска природа, као и његов народ, као и његови херојски идеали. Али он није само извршитељ, он је и законодавац. Он је песник – херој. Он се бори против неправде и зна да је та борба сагласна с вољом Божијом, да она лежи дубоко у основи земаљске трагедије и да „датира још од пре почетка те трагедије“ (Велимировић 1994, 201).

Да би, бар донекле објаснио, готово острашћене горње редове, борбом против неправде, Владика Николај покушава да Његошев став ублажи, појасни, образложи теоријом о витештву. Витештво не значи тријумф над нејаким, него тријумф над неправедним; витештво не значи шенлук крај везаног робља, не значи паликућство и пљачку. Његош је укинуо обичај племенске освете у Црној Гори. За њега то није било витештво: „Обилић је идеал, угледајмо се на њега, хоће он да каже својим Црногорцима. Обилић се не свети своје клеветнику, као што се ви један другоме светите, но он се показује и благородном уздржљивошћу и величином дела већи и часнији од њега. Овим се он свети Вуку. Светите се и ви тако један другом“ (Велимировић 1994, 206). Ово нису Његошеве речи, већ, саживљена, са његовим духом, мисао, и разјашњење више мотивације укинућа крвне освете, Владике Николаја.

Овде се мисли Владике Његоша и Владике Николаја удвајају. Његош је свим својим бићем љубио своју отаџбину. Он ју је љубио не зато што је она била мала – у томе је он гледао њен недостатак, но зато, што је била велика. Ове мисли касније ће потврдити и појаснити и сам Иво Андрић:

„Историјска улога Црне Горе, дакле, јесте у хероизму тј. у њеној борби против неправде, у освети правде у светој освети. Стојећи на страни правде, Црна Гора стоји на страни Бога против Сатане, Ормузда против Аримана, закона и реда против безакоња и нереда. Тако се историјска улога Црне Горе ставља на једну огромну, васионску основу. (...) Да су Црногорци народ изабрани, то је вера Његошева, не мање силна и не мање одушевљена од вере пророка Исаије у богоизабраност израилског народа. Постоје, наравно, већи, богатији и културнији народи, и они, сваки од своје стране, прилажу извесне жртве на олтар правде. Но сваки од њих прилаже од свог сувишка, Црногорци пак прилажу на тај олтар све што имају, као јеванђелска удовица. Њихов прилог који остаје незапажен од великих и силних овога света, не остаје незапажен од онога, који *књићу држи миробийну*, у којој и судба Црне Горе има свој нарочити лист.“ (Велимировић 1994, 207)

Владика Николај говорећи о Његошевом патриотизму, објашњава га највише Његошевом вером у Бога и његовом религиозношћу из које све потиче и и у коју се све враћа:

„Наш песник је патриот, чији патриотизам није ништа у основи различит од свете симпатије, која његову душу религује с Богом, као оцем поезије, нити од хероизма, који његову душу религује с Богом као апсолутном правдом. (...) Његошев патриотизам, дакле, јесте само Његошева љубав према његовом основном божанском идеалу, кад он овај идеал посматра с гледишта историје родне му земље, или другим речима, његов патриотизам јесте једна светлост, којом његова религија обасјава и загрева његово срце у односу према родној му земљи. Да ли је патриотизам *инстинктив ал’ духовни вођа*? Могло би се рећи: код Његоша је његов патриотизам духовни вођа, који је постао инстинктом, но духовни вођа, који зависи од једног врховног духовног вође, од вере Његошове, инстинкт, који носи религиозни колорит.“ (Велимировић 1994, 208)



\* \* \*

Све код нашег песника, према Николају Велимировићу, има исти извор и увир. Тај исти извор и увир јесте његова религија.

„И тако религија Његошева није стари порушени замак, који се само од времена на време кити, нити једно пухорно огњиште, које се само недељом засветлуца. (...) Велика већина других људи мора да остави своје свакодневно занимање, да би један моменат могла бити религиозна. Његош је стално религиозан насупротив великој већини, само моментално религиозној. (...) Његош живи постојано у својим усамљеничким, интуитивним визијама, у чијем нимбусу свака ствар и свака стварчица у свету добија необично велике размере и једну особито јасну и одређену боју.“ (Велимировић 1994, 209)

Предиван је и уметнички надахнут, душом Владичином саживљен, опис Његошевог поимања света од најмањег мрва, до планета и до Бога: „Као што се круг, направљен падом зрна песка у воду, нагло шири на воденој површини, тако се и мисаони круг свега без разлике, великог или малог, на чему се само пажња Његошева заустави, нагло шири, и све дотле шири, док не додирне крајње обале његове мисли; од овог непроходног мисаоног хоризонта та кружна вибрација преломљена одбија се, пролази кроз срце песниково и на тај начин улази у област религије његове“ (Велимировић 1994, 209). Овде затичемо читаву оду великог беседника Светог Владике Николаја души и духу Владике Његоша.

Поново налазимо сведочење Владике Николаја, који пратећи Његошев мисаони систем, долази као и он, до Бога, до недоступне светлости, општега Оца поезије:

„По истим двојним круговима крећу се и све друге мисли и сви други осећаји Његошеви, као и мисао о мраву или лаву и осећај, који њихова судба на песникову душу производи.

Центри ова ова круга, пак, најзад падају у једно, у недоступну светлост *ойишиїеї Оца йоезије*.“ (Велимировић 1994, 209)

### Закључна разматрања

Владика Николај улази у философске урвине своје и Његошеве. Он улази, по нама, најдубље у Његошеву душу, удваја се са њом и Његошевим духом, колико год је то могуће. И као да из те намерне, боље да кажем вољне саживљености, изнутра, осликава Његошеву душу. (Али износи и дроб песника, да би Владику Његоша, још могли и други и изнутра прегледати и наћи оно што му недостаје, и оно што само у најдубљој нутрини неко чува, ма колико гласно говорио. И то све за многе који би му, откада је именован, а можда и пре, за митрополитова наследника, нашли недостатке и замерке. За оне који су му и гроб толико пута отварали и рушили и кости носили уз и низ Ловћен.)

Читалац (па и књижевни теоретичар, који и јесте *анїа-жовани чииїалац*) требало би да се истакне способношћу да прати сугестије аутора и да их актуализује.

Сам чин перцепције дела требало би, према нашем мишљењу, да буде сродан акту стварања дела, јер се њиме васпостављају увек нова значења. Према Гастону Башлару, читање и бива чин емпатије са творчевом имагинацијом или емоцијом, а проучавалац дела постаје продуктивни читалац, јер је кадар да проширује и умножава смисао дела. Зато овај рад како је Башлар и сматрао не бисмо оптеретили сувишном математизацијом да тако не постане негација спонтаног и природног. Утешно је то што научни постулати ипак нису кадри да пониште *сїонїану космолоїїу*, према којој првобитност живи у цивилизацији, а највиталнији израз примарног у човеку изражава се кроз књижевност.

Назначени поетички видови и конструисане нове поетичке категорије, које смо изводили из поетика ова четири

аутора, представљају заснивање једног новог проблемског приступа проучавању Његошевог живота и дела и наговештавају и отварају могућност таквог иманентног приступа проучавању његових нових изучавалаца.

На тај начин доказујемо постављену хипотезу по којој Његошево дело има иманентну особину књижевног текста које је способно за реинтерпретацију, за поновна структурирања, која могу бити потпуно независна од замисли аутора. Оно има ту способност за преображавање, његову отвореност (онако како је тумаче Мерло-Понти, а доцније и Умберто Еко) варијантност значења, мењање смисла и истинску ентропију. Изузетно вредна уметничка дела, као што је Његошево, имају готово неисцрпну ентропију, и све док ентропија траје, дело и живи. Ако би се, крајње хипотетично могућност ентропије Његошевог дела до краја исцрпла, дело би „умрло“ и нестало као уметнички предмет.

\* \* \*

## Литература

- Адамовић, Снежана Љ. 2016. „Петар II Петровић Његош у српској критичкој мисли XX века (Николаја Велимировића, Исидоре Секулић, Ива Андрића и Милована Ђиласа)“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду, Филолошки факултет. [https://hdl.handle.net/21.15107/rcub\\_nardus\\_8786](https://hdl.handle.net/21.15107/rcub_nardus_8786).
- Андрић, Иво. 1947. „Његошева свечаност“. *Политишка*, XLIV, 12631 (8. VI 1947).
- Андрић, Иво. 1951а. „Нешто о Његошу као писцу“. *Политишка*, XLVIII, 13960 (5. XI 1951).
- Андрић, Иво. 1951б. „Његошев однос према култури“. *Књижевне новине*, IV (10. XI 1951).

- Андрић, Иво. 1976. *Умјетник и његово дело (есеји, ојледи и чланци)*, II. Саб. дјела, књ. XIII. Београд — Загреб — Сарајево — Љубљана — Скопје: Просвета — Младост — Свјетлост — Државна заједница Словеније — Мисла.
- Андрић, Иво. 1996. *Његош као њираични јунак косовске мисли*. Подгорица: Октоих.
- Берђајев, Николај. 2002. *Ја и свејџ објектаја. Дух и реалностџ*. Превео Добрило Аранитовић. Библиотека „Логос“; Изабрана дела Николаја Берђајева, т. 6. Београд: Бримо.
- Бећковић, Матија. 2013. *Служба Пусџињаку Цейињском*. Београд — Бар: Српска књижевна задруга — Српско културно друштво „Слово љубве“.
- Биговић, Радован, прир. 1995. *Православна теолоџија: зборник сџудија и чланака*. Београд: Богословски факултет.
- Биговић, Радован. 1998. *Од Свечовека до Бојчовека*. Београд: Друштво Рашка школа.
- Велимировић, Николај. 1911. *Релиџија Њејошева [сџудија Ник. Велимировића]*. Београд: Штампарија „Св. Сава“.
- Велимировић, Николај. 1921. *Релиџија Њејошева: са ликом Њејошевим [сџудија Ник. Велимировића]*. 2. издање. Београд: С. Б. Цвијановић.
- Велимировић, Николај. 1989. *Релиџија Њејошева*. Београд: Православље.
- Велимировић, Николај. 1994. *Релиџија Њејошева*. Подгорица — Пећ: Октоих — Унирекс — Народна библиотека „Његош“.
- Велимировић, Николај. 2003. *Беседе џод џором*. Ваљево: Глас Цркве.
- Ђилас, Милован. 1952. *Лејенда о Њејошу*. Београд: Култура.
- Ђилас, Милован. 1988. *Њејош: џјесник, владар, владика*. Библиотека „Интерпретације“, књ. 1. Београд: Ауторско-издавачка група „Зодне“ — М. Ђилас.
- Евдокимов, Павле. 1993. *Луда љубав Божија*. Превели Јелисавета Вујковић и хиландарски монаси. Хиландарски путокази, књ. 6. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Ингарден, Роман. 1971. *О сазнавању књижевној умјетничкој дела*. Превео Бранимир Живојиновић. Београд: Српска књижевна задруга.

- Јевтић, Атанасије. 1992. *Свети Сава и косовски Завети*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Калезић, Димитрије М. 1969. *Еџика Горској вијенца*. Сремски Карловци: [д. и.].
- Ломпар, Мило, ур. 2013. *Књига о Њејошу*. Српска књижевна задруга, коло 105, књ. 707. Београд: Српска књижевна задруга.
- Ломпар, Мило. 1998. *Њејош и модерна*. Београд: „Филип Вишњић“.
- Милеуснић, Слободан. 1993. *Азбучник Српске Православне Цркве*. Београд: БИГЗ — Музеј Српске Православне Цркве.
- Милтон, Џон: „Изгубљени рај“, Превод Дарко Бофлан, препев Душан Косановић, Филип Вишњић, Београд, 1989.
- Петронијевић, Бранислав. 1924. *Филозофија у Горском вијенцу и Луци микрокозма*. 3. допуњено издање. Београд: С. Б. Цвијановић.
- Поповић, Јустин. 1977. *Живот Светиој Петри Цетињској*. Ваљево: Манастир Ђелије.
- Поповић, Павле. 1923. *О Горском вијенцу*. 2. прегледано издање. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона.
- Радовић, Амфилохије. „Богословско-молитвена мисао Петра II Петровића Његоша“. *Светијора: образник за вјеру, културу и васпитање*, година XXI, бр. 213 (Божић: Јануар 2012): 20–27.
- Секулић, Исидора. 1951. *Њејошу: књига дубоке оданости*. Српска књижевна задруга, коло 46, књ. 315. Београд: Српска књижевна задруга.
- Скерлић, Јован. 1923. *Српска књижевност у XVIII веку*. Ново исправљено издање / у редакцији Владимира Ђоровића. Београд: Напредак.
- Шмаус, Алојз. 1927. *Њејошева Луча микрокозма: њрило њроучавању Њејошевој религиозној њесништџва*. Београд: [д. и.].
- Başlar, Gaston. 2003. *Poetika prostora*. Prevela sa francuskog Frida Filipović. Alef: biblioteka časopisa Gradac, knj. 62. Beograd — Čačak: B. Kukić — Gradac.
- Başlar, Gaston. 2005. *Zemlja i sanjarije o počinku: ogled o slikama intimnosti*. Prevela s francuskog Mira Vuković. Biblioteka „Theoria“. Srem-ski Karlovci — Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Berđajev, Nikolaj A. 1992. *Carstvo duha i carstvo ćesara*. Prevod sa ruskog Nikola Kajtez. Biblioteka „Svetovi“. Novi Sad: Svetovi — Dobra vest.
- Berđajev, Nikolaj. 1990. *Filozofija nejednakosti*. Preveo Mirko Đorđević. Biblioteka „Arhe“. Budva — Titograd: Mediteran — Oktoih.
- Eko, Umberto. 1965. *Otvoreno djelo*. Preveo s italijanskog Nika Milićević. Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Milton, Džon. 1989a. Izgubljeni raj. Knj. 1. Prevod Darko Bolfan; prepev Dušan Kosanović; predgovor, napomene i komentari Darko Bolfan i Dušan Kosanović. Biblioteka „Albatros“, knj. 35–I. Beograd: „Filip Višnjić“.
- Milton, Džon. 1989đ. Izgubljeni raj. [Knj.] 2: [pevanje IX–XII]; i Raj ponovo stećen: [pevanje I–IV]. Prevod Darko Bolfan; prepev Dušan Kosanović; predgovor, napomene i komentari Darko Bolfan i Dušan Kosanović. Biblioteka „Albatros“, knj. 35–II. Beograd: „Filip Višnjić“.
- Šijaković, Bogoljub. 1991. *Mythos, physis, psyche: ogledanje u predsokratovskoj „ontologiji“ i „psihologiji“*. Philosophotheca aletheia, knj. 1 — Biblioteka „Filozofske studije“, knj. 19. Nikšić — Beograd: Univerzitetna riječ — Filozofsko društvo Srbije.



\* \* \*



## Výběrová bibliografie Nikolaj Velimiroviće (sv. Nikolaje Srbského) v češtině a slovenštině (1912–2018)

### Selected Bibliography of Nicholai Velimirovich (St. Nicholai of Serbia) in Czech and Slovak languages (1912–2018)

---

- [1.] ANONYM [= MARJANOVIĆ, Milan]: Církevní kázání moderního křesťana. Bělehrad, 10. listopadu. *Čas* 26, 1912, č. 321, 19. 11., s. 2–3. [Referát o Velimirovičově kázání v bělehradské katedrále 10. 11. 1912].
- [2.] ARNAUTOVIĆ, Aleksandar: Srbská literatura v l. 1911–1912. *Slovan-ský přehled* 15, 1912/1913, č. 6/7 (březen/duben 1913), s. 279–285.
- [3.] KARÁSEK, Josef: Srbská zpráva. *Zvon, týdeník belletristický a literární* 13, 1912/1913, č. 43, 11. 7. 1913, s. 597–598. Dostupné také on-line: <<https://archive.org/details/zvontdenkbel13spisuoft/page/596/mode/zup>> [cit. 11. 11. 2021].
- [4.] ANONYM: Srbský kazatel nepřipuštěn do Záhřebu. *Venkov* 9, 1914, č. 53, 3. 3., s. 5. [O Velimirovičově neúčasti na slavnosti 1. 3. 1914 a pomluvách německého tisku.]
- [5.] ANONYM: Oslava Něgušova v Záhřebě a Neue Freie Presse. *Čas* 28, 1914, č. 62, 4. 3., s. 7–8. [O Velimirovičově neúčasti na slavnosti 1. 3. 1914 a pomluvách německého tisku.]
- [6.] ANONYM: La Religion et la nationalité en Serbie. *La Nation Tchèque* 1, 1915/1916, № 14, 15. 11. 1915, p. 225–226. [Recenze

na Velemirovičovu brožuru *Religion and Nationality in Serbia* (London 1915).]

- [7.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: Hrdina. (Kázání pod horou). Přel. F[rantišek] Sedláček. *Národní listy* 58, 1918, č. 97, 28. 4., příl. Jihoslované číslo I, s. 9–10; přetištěno: Hrdina. (Kázání pod horou). Přel. ? [= František Sedláček]. *Mír. Kalendář* 22, na rok 1920, s. 43–44; přetištěno: Hrdina. (Kázání pod horou). Přel. F[rantišek] Sedláček. *Rodinný kalendář Nového lidu* (Brno) 9, na rok 1920, s. 78–80.
- [8.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: Kázání o velikém jménu. (Kázání pod horou). Přel. V[áclav] Ešner. *Vlast* 35, 1918/1919, č. 11, srpen 1919, s. 500–503.
- [9.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: O pesimismu v mládí. (Kázání pod horou). Přel. V[áclav] Ešner. *Cesta* 1, 1918/1919, č. 24, srpen (?) 1918, s. 638–640.
- [10.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: O předcích a potomcích. (Kázání pod horou). Přel. V[áclav] Ešner. *Cesta* 1, 1918/1919, č. 37, únor (?) 1919, s. 1006–1007.
- [11.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: O hrdinách naší doby. (Kázání pod horou). Přel. V[áclav] Ešner. *Cesta* 1, 1918/1919, č. 49, květen (?) 1919, s. 1337–1338.
- [12.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: Vidov dan. (Kázání pod horou). Přel. V[áclav] Ešner. *Cesta* 2, 1919/1920, č. 1, červenec (?) 1919, s. 10–11.
- [13.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: Pokoj Vám, Slované! Vánoční řeč. Přel. V[áclav] Ešner. *Cesta* 2, 1919/1920, č. 10, září (?) 1919, s. 185–186. [Z knihy *Nad hříchem a smrtí. Řeči a myšlenky*. Bělehrad 1914.]
- [14.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: O prodavačích v chrámě. (Kázání pod horou). Přel. V[áclav] Ešner. *Cesta* 2, 1919/1920, č. 18, říjen (?) 1919, s. 341–343.



- [15.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: Orgie na hřbitově. Z knihy *Nad hříchem a smrtí*. Přel. V[áclav] Ešner. *Cesta* 2, 1919/1920, č. 37, březen (?) 1920, s. 714–717.
- [16.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: *Svatý Jan Hus*. Přeložil Dr. M. Č. [= Miloš Červinka]. Plzeň: Nákladem Marina Kovačeva, [1920], 16 s.
- [17.] ANONYM: Nákladem Marina Kovačeva v Plzni byla vydána knížka „Svatý Jan Hus“. *Český směr* 22, 1920, č. 276, 7. 11., s. 4.
- [18.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: Slovanskou myšlenkou k slovanské renaissanci a všelidskému ideálu. Přel. dr. Fr. Sedláček. *Československá republika* 242, 1921, č. 101, 14. 4., s. 1.
- [19.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: O krvi spravedlivého. Z cyklu *Kázání pod horou*. Přel. V[áclav] Ešner. *Cesta* 3, 1920/1921, č. 48, 27. 5. 1921, s. 742–745.
- [20.] VELIMIROVIĆ, biskup: Vysvěcení československého vладыky. *Za pravdou* 1, 1921, č. 15, 13. 10., s. 58–59. [Zpráva o chirotonii Matěje Pavlíka-Gorazda v Bělehradě 25. 9. 1921, který se stal prvním českým pravoslavným eparchou se svěcením srbské církve.]
- [21.] E. Sks. [= STOKLAS, Eugen]: „Modlitby na jezeře“ od ochridského biskupa Nikolaje Velimiroviče. *Moravsko-slezský deník* (Mor. Ostrava) 20 (6), 1923, č. 190, 14. 7., s. 4.
- [22.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: Legenda o třech paprscích. Přel. dr. J[ovan] Kršić. *Československá republika* 244, 1923, č. 193, 15. 7., příl., s. 1.
- [23.] MASARYK, Tomáš Garrigue: *Světová revoluce za války a ve válce 1914–1918*. Praha: Orbis, 1925, s. 137. [Velimirovič jmenován mezi Srby působícími v Londýně.]
- [24.] VOČADLO, Otakar: Slovanská studia ve Velké Británii. In: FRINTA, Antonín – TICHÝ, František [edd.]: *Slovanský přehled 1914–*

1924. *Sborník statí, dopisů a zpráv ze života slovanského. K sedesátým narozeninám Adolfa Černého*. Praha: Orbis, 1925, s. 128. [Velimirovič jmenován jako 1. pravoslavný duchovní, který kázal v londýnské katedrále sv. Pavla.]
- [25.] CINEK, František: *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918–1925. K ideovému vývoji církve československé. Hnutí pravoslavné v Československu. K situaci československého protestantismu. Dodatek*. V Olomouci: Nákladem Lidových závodů tiskařských a nakladatelských, 1926, s. 89. [Velimirovič v periodiku *Balkan* přivítal návrat Čechoslováků k pravoslaví po vysvěcení M. Pavlíka (Gorazda) v Bělehradě 25. září 1921 na 1. biskupa Církve československé (husitské).]
- [26.] KOLMAN, Otakar: Dva české překlady Njegošova „Horského věnce“. *Slavia* 6, 1928, s. 394–454, 709–741. [Mj. o Velimirovičově knize *Религија Негошева*.]
- [27.] PROHASKA, Dragutin: L. N. Tolstoj u srpskohravatskoj literaturi. In: Horák, Jiří – Ljackij, Jevgenij Aleksandrovič [ed.]: *L. N. Tolstoj. Sborník statí a bibliografických přehledů*. V Praze: Slovanský seminář University Karlovy, 1929, s. 177–178. [Mj. o tom, proč Velimirovič není tolstojovec.]
- [28.] VELIMIROVIČ, Nikolaj: O pesimismu v mládí. Přel. V[áclav] Ešner. *Akord* 3, 1930, s. 118–124, 213–220.
- [29.] ANONYM: Velimirovič, Nikolaj, Dr. [heslo]. In: Dolenský, Antonín – Jaša, Alois [red.]: *Nový velký ilustrovaný slovník naučný XVII. Šošoni – Žiznowski Jan*. V Praze: Gutenberg, 1932, s. 172. Dostupné také on-line: <<https://archive.org/details/slovník-naucny-17/page/n179/mode/2up>> [cit. 11. 11. 2021].
- [30.] KUBA, Ludvík: *Čtení o starém Srbsku. Cesty a studie z roků 1890–1927*. V Praze: Družstevní práce, 1932, s. 49. [Velimirovič je zde mj. zmíněn jako inspirátor asketického mnišstva, tzv. bogomoljců.]

- [31.] ŽUNDÁLEK, František Hanuš: Jugoslávie. *Věstník katolického duchovenstva* 33, 1932/1933, č. 2, 15. 10. 1932, s. 15. [O Velimirovičově kázání 14. 10. 1932 v Ružici na téma svobody ženy a úcty k Bohorodičce a mateřství.]
- [32.] J. F. [= FIALA, Josef]: Bulharsko. *Slovanský přehled* 25, 1933, č. 3/4 (květen 1933), s. 82–84. [O Velimirovičově návštěvě Sofie v dubnu 1933 v čele jugoslávské delegace spolu s bačským biskupem Irinejem, doktorem Vojislavem Janičem a protou Milivojem M. Petrovičem.]
- [33.] ANONYM: V[elimirović], Nikolaj, Dr. [heslo]. In: *Masarykův slovník naučný VII. Š–Ž*. V Praze: Nákladem Československého kompasu, 1933, s. 600.
- [34.] HAJŠMAN, Jan: Dr. Bohumil Vošnjak, U borbi za ujedinjenu narodnu državu. (V zápase o sjednocený stát.) [recenze]. *Naše revoluce* 9, 1933, č. 3/4, 30. 11., s. 454. [Mj. o kapitole ve Vošnjakově knize, která je vzpomínkou na Velimirovičovo působení v Londýně během 1. světové války.]
- [35.] CINEK, František: *Arcibiskup Dr. Antonín Cyril Stojan. Život a dílo. Pokus o nárys duchovní fysiognomie*. Olomouc: Lidové knihkupectví a nakladatelství v Olomouci, 1933, s. 1000. [Velimirović je zmíněn jako iniciátor sblížení srbské pravoslavné církve s anglikány.]
- [36.] ANONYM: Episkop Nikolaj Velimirović pro obnovu Svete Sofie. *Apoštolát sv. Cyrila a Metoda pod ochranou bl[ahoslavené] Panny Marie* 25, 1934, č. 4 (duben), s. 140.
- [37.] ANONYM: Obnova srbské carské lavry v Chilendaru. *Sursum. Věstník Klubu duchovenstva čs. strany lidové* 14, 1934, č. 4 (10. 4.), s. 127. [Biskup Velimirović odjel r. 1933 na Chilandar, aby byl přítomen zahájení společného života v klášteře na den sv. Simeona Myrotočivého (13. 2. starého stylu).]

- [38.] ANONYM: Smuteční slavnost u hrobu krále Alexandra. *Venkov* 30, 1935, č. 235, 9. 10., s. 4. [Konala se 6. 10. na Oplenci, tj. v kostele sv. Jiří v Topole.]
- [39.] ANONYM: Smuteční slavnost u hrobu krále Alexandra I. *Český směr* 37, 1935, č. 234, 9. 10., s. 6. [Konala se 6. 10. na Oplenci, tj. v kostele sv. Jiří v Topole.]
- [40.] čt [= ?]: Tryzna za mrtvého krále na Oplenci. *Lidové noviny* 43, 1935, č. 505, 9. 10., ran. vyd., s. 7. [Konala se 6. 10. v kostele sv. Jiří v Topole.]
- [41.] ANONYM: Srbsko vzpomnělo Kosova. *Lidové noviny* 47, 1939, č. 323\*\*, 30. 6., ran. vyd., s. 2. [Manifestace pro jednotnou Jugoslávii při příležitosti 550. výročí bitvy na Kosovu poli 28. 6., kdy Velimirovič v klášteře Ravanici promluvil o potřebě svornosti a bratrství Srbů a Chorvatů.]
- [42.] ANONYM: Národní slavnost na bojišti. *Polední list* 13, 1939, č. 180, 29. 6., s. 4. [Manifestace pro jednotnou Jugoslávii při příležitosti 550. výročí bitvy na Kosovu poli 28. 6., kdy Velimirovič v klášteře Ravanici promluvil o potřebě svornosti a bratrství Srbů a Chorvatů.]
- [43.] HOFFMANN, Bedřich: *A kdo vás zabije... Život a utrpení kněžstva v koncentračních táborech*. 2. vyd. [1. vyd. 1946]. Přerov: Společenské podniky, 1946, s. 381. [Mezi jihoslovanskými vězni koncentračního tábora v Dachau je v soupisu mj. uveden i Velimirovič se stručnou poznámkou.]
- [44.] JAKOVLJEVIČ, Radivoj: Doslov o autorovi a jeho knize. In: SÁVVA, archimandrita – SIMEON, arcibiskup olomoucko-brněnský [ed.]: *Život našeho Pána Ježíše Krista*. V Praze: Pravoslavná církev v Československu v Evangelickém nakladatelství, 1991, s. 150–152. [Mj. o Sávvových překladech (zřejmě nevydaných) Velimirovičových textů.]

- [45.] ZOZULAK, Ján: Svätý Nikolaj Velimirovič, Nový Zlatoústy. *Pravoslávny teologický zborník* 19, 1996, č. 4, s. 88–110.
- [46.] VELIMIROVIČ, Nikolaj, svätý: *Svätý Jan Hus*. 2. vyd. Ke druhému vydání připravil a životopis napsal arcibiskup Kryštof. Praha: Pravoslavná akademie, 2003, 48 s.
- [47.] ZOZULAK, Ján: *Nikolaj Velimirovič, Nový Zlatoústy (1880–1956)*. Patristická knižnica; 3. Prešov: Vydavateľstvo JANYS, 2003, 87 s.
- [48.] MAREK, Pavel – BUREHA, Volodymyr V. – DANYLEC, Jurij V.: *Arcibiskup Savvatij (1880–1959). Nástin života a díla zakladateľské postavy pravoslavné cirkve v Československé republice*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2009, s. 52–53, 147. [Mj. o setkání Velimiroviče se Savvatijem v Praze koncem srpna 1923.]
- [49.] rj [= JURIGA, Roman]: Sv. Nikolaj (Velimirovič), biskup žičský (1880–1956). *Hlas pravoslavi* 66, 2011, č. 3, s. 14. Dostupné také on-line: <<http://www.hlas.pravoslavi.cz/pdf/hp-2011-03.pdf>> [cit. 11. 11. 2021].
- [50.] MALÍK, Marek: Svätý Nikolaj Velimirovič (o autorovi duchovního čtení „Modlitby na jezeře“). *Hlas pravoslavi* 67, 2012, č. 6, s. 9–11.
- [51.] VELIMIROVIČ, Nikolaj: Modlitby na jezeře. Přel. Marek Malík. [1.]. *Hlas pravoslavi* 67, 2012, č. 6, s. 6–8; [2.], ibidem, č. 7/8, s. 14–16; [3.], ibidem, č. 9, s. 9–11; [4.], ibidem, č. 10, s. 6–7; [5.], ibidem, č. 11, s. 10–11; [6.], ibidem, č. 12, s. 10; [7.]. *Hlas pravoslavi* 68, 2013, č. 1, s. 10–11; [8.], ibidem, č. 2, s. 16; [9.], ibidem, č. 3, s. 8–9; [10.], ibidem, č. 4, s. 8; [11.], ibidem, č. 5, s. 8–9; [12.], ibidem, č. 6, s. 8–9.
- [52.] JUKL, Jakub Jiří: Hus v myšlení a tradici pravoslavné cirkve. *Studia theologica* 17, 2015, č. 4, s. 259–271. Dostupné také on-line: <<https://studiatheologica.eu/pdfs/sth/2015/04/17.pdf>> [cit. 11. 11. 2021].

- [53.] KRYŠTOF, vladýka: Svatý mučedník Jan Hus. In: Carbol, Pavel: *Jan Hus 600 let. Sborník příspěvků k 600. výročí upálení Mistra Jana Husa*. [České Budějovice]: INpress, 2015, s. 38–43.
- [54.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: *Ochridský prológ. Životy svätých, básne, úvahy, rozjímania a besedy na každý deň v roku*. Zo srbčiny prel. Peter Soroka. Nový Sad: Prometej – Trnava: Spolok Srbov na Slovensku, 2015, 856 s.
- [55.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: Móda pripravuje o vše. Přel. Anastasia Dürrová. *Hlas pravoslavi* 71, 2016, č. 3, s. 10–11.
- [56.] BRAXATORIS, Martin: Téma husitsko-evanjelickej kontinuity na Gemi, v Malohonte a Novohrade a otázka cyrilometodsko-husitskej kontinuity v historických prácach a traktátoch slovenských evanjelikov / The Theme of Hussite-Evangelical Continuity in Gemer, Malohont and Novohrad Region and the Question of Cyrillomethodian-Hussite Continuity in the Slovak Evangelicals' Historical Works and Tracts. *Vedecký časopis o kultúre regiónov na Slovensku / Scientific Journal of Regional Culture in Slovakia* 1, 2017, č. 1, s. 27–28, 40, 43. [Mj. cituje i Velimirovičovu českou brožuru o Husovi z roku 1920.] Dostupné také on-line: <<http://csr.sk/wp-content/uploads/2017/11/CSR-Volume-1-2017-1.pdf>> [cit. 5. 12. 2021].
- [57.] VELIMIROVIĆ, Nikolaj: *Ochridský prológ: životy svätých, básne, úvahy, rozjímania a besedy na každý deň v roku*. Zo srbčiny prel. Peter Soroka; korektúra a preklad básní Peter Savčak. 2. vyd. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2018, 992 s.

Marcel Černý  
Slovanský ústav Akadémie vied Českej republiky, Praha  
[cernymar@slu.cas.cz](mailto:cernymar@slu.cas.cz)

\* \* \*



## *Nicholai Studies* Notices, July–December 2021:

### The Legacy of St. Nicholai Velimirovich

#### God–Worshipper Movement Gathering at the Monastery of Tuman

Tuman, August 8/21, 2021

On Saturday, August 8/21, 2021, the holiday of the Tuman Saints — Saint Zosimus the Sinaite and Saint Jakov of Tuman, was marked in the Monastery of Tuman.

After the Divine Liturgy, served by several hierarchs of the Serbian Orthodox Church, there was a whole–day of spiritual and scientific lectures and cultural program, focused on the legacy of the “God–Worshipper Movement” (in Serbian: Богомољачки покрет / Bogomoljački pokret) of Bishop Nicholai Velimirovich and his collaborators, especially on St. Jakov (Radoje) Arsović.

Among other speakers and performers, there were several especially interesting lectures. The Very Rev. Archimandrite Dositej (Miljkov) of the Monastery of Grgeteg held a lecture on God–Worshipper Movement in the 20<sup>th</sup> century, while Rev. Fr. Aleksandar Jovanović talked on the Saints of the Monastery of Tuman. Professor Rastko Jović from the Faculty of Orthodox Theology at the University of Belgrade held a lecture on the joys of the Church’s life. Aleksandar Ristanović, an actor and performer, directed and performed a monodrama on St. Jakov Arsović, entitled “A Witness of Repent” [in Serbian: „Сведок покајања“].

As it was announced by Archimandrite Dimitrije (Plečević), Hegumen of the Monastery of Tuman, there are plans for building a guest residence, which will be able to accommodate 120 pilgrims, and a large library and a lecture hall at the Monastery

of Tuman — in honor of St. Jakov Arsović, along with Bishop Nicholai, the initiator and the leader of the God–Worshipping movement. More information is available at the website of the Monastery of Tuman — <http://manastirtumane.org>.

## The Legacy of St. Nicholai Velimirovich

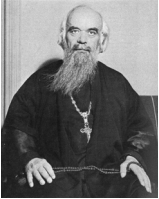
Münster, September 1, 2021

The fourth Annual Conference of the European Academy of Religion took place in Münster (Germany) between Monday, August 30<sup>th</sup> and Thursday, September 2<sup>nd</sup>, 2021. University of Münster (Westfälische Wilhelms-Universität Münster) was the organizing institution. This year, more than 800 participants from around the world participated in the conference, which contained 163 panels (details are available at the 2021 EuARE conference schedule) at the European Academy of Religion website: [www.europeanacademyofreligion.org/annual-conference-2021](http://www.europeanacademyofreligion.org/annual-conference-2021).




The keynote lecturers at the conference were Vassilis Saroglou (Université Catholique de Louvain), Guy Stroumsa (Hebrew University of Jerusalem), Judith Wolfe (University of St. Andrews), Azza Karam (Vrije Universiteit in Amsterdam)...

On Wednesday, September 1<sup>st</sup>, there was a panel dedicated to St. Bishop Nicholai Velimirovich. Panel 155, with the working title “The Legacy of Nicholai Velimirovich” was held in a hybrid format — as a combination of online presentations and presentations of panelists present in Münster. This panel took place at the Philosophisches Seminar (Domplatz 23, 48143 Münster),

European Academy of Religion  
#EuARE2021. Conference  
University of Münster  
(Westfälische Wilhelms-Universität Münster)  
Münster, Monday, August 30<sup>th</sup> — Thursday, September 2<sup>nd</sup>



Panel 155  
The Legacy of Nikolaj Velimirović  
Wednesday, September 1<sup>st</sup> 2.15pm — 5.45pm  
Format: Hybrid  
Room: DPL23.201/Philosophikum (Domplatz 23)



and was organized by the Institute for Philosophy and Social Theory of the University of Belgrade and the Serbian Academy of Sciences and Arts.

As it was announced before the conference, the panel aimed to scrutinize the intellectual legacy of the modern Orthodox theologian Nicholai Velimirovich (1881–1956). Namely, despite the unanimous recognition of his intellectual and spiritual caliber, Velimirovich remains a largely under-researched author both in a Serbian national and an international context. Moreover, apart from being scantily studied, his writings are usually subject to excessive misinterpretation. This is particularly the case with one of the constants of Velimirovich's work, namely his criticism of certain European ideas. Perhaps, more than any other aspect of his work, Velimirovich's views on Europe have been approached in a biased way and instrumentalized in highly charged political disputes.

By commemorating the hundred-fortieth anniversary of Velimirovich's birth and sixty-fifth anniversary of his death, this panel shed light on:

- 1) Velimirovich's formative period before and during WWI, he spent in Germany, Switzerland, UK, and USA, and his ecumenical endeavors;
- 2) the interwar period, while he served first as bishop of Žiča and later as bishop of Ohrid, and his relationship with the Yugoslav government and political parties, Roman-Catholic Church, Jewish communities, as well as with the ideologies of fascism and communism;
- 3) his imprisonment during WWII in Dachau, immigration in the USA, and the life in immigration, including his rectorate at St Tikhon's Orthodox Seminary in South Canaan (PA) and his engagements with American Christians.

The chairs of the panel were Vladimir Cvetković (University of Belgrade, Serbia) and Rastko Lompar (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade, Serbia).

Participants of the panel “The Legacy of Nicholai Velimirovich” were:

- Milan Kostrešević (University of Bern, Switzerland): “Nicholai Velimirovich’s Scientific Activity in Bern: Doctorates in Theology and Philosophy” (Kostrešević could not participate but he submitted his paper);
- Srećko Petrović (University of Belgrade, Serbia): “A Review of Early Ecumenical Engagement of Nicholai Velimirovich: 1908–1921”;
- Phillip Calington (St Sergius Orthodox Academy, Paris, France): “St Nicholai Velimirovich and pre-Christian philosophers”;
- Rastko Lompar (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade, Serbia): “Reassessing Bishop Nicholai Velimirovich’s Stances on Fascism and the Yugoslav National Movement Zbor”;
- Nemanja Andrijašević (University of Munich, Germany): “Instructions of Bishop Dr. Nicholai Velimirovich Addressed to the Archpriest Aleksa Todorović regarding the Arrangement of Religious-national edition ‘Svečanik’”;
- Vladimir Cvetković (University of Belgrade, Serbia): “Bishop Nicholai Velimirovich’s View on the Relationship between Politics and Religion”;
- Dragan Šljivić (University of Erfurt, Germany): “The Orthodox Nevercoming Land: St. Nicholai of Ohrid and Žiča on Democracy”;
- Srećko Petrović (University of Belgrade, Serbia): “Engagement of Nicholai Velimirovich after the World War II”.

According to the schedule of the conference, this panel was to be held from 14.15 to 17.45, with a break; however, there was a lot of questions so there was almost no break and there was not enough time for the questions which were raised and discussions which started, so panelists and other participants extended the time to continue the discussion.

This international scientific event was a kind of commemoration and celebration of the legacy of St. Bishop Nicholai — on the occasion of the 140<sup>th</sup> anniversary of St. Nicholai Velimirovich's birth, 65<sup>th</sup> anniversary of his repose in the Lord, and 30<sup>th</sup> anniversary of the transfer of his holy relics to Lelić in Serbia. Hopefully, there will be more events of this kind in the future.

A collection of articles presented at the conference in English should be published soon, by the Institute for Balkan Studies of the Serbian Academy of Sciences and Arts (<https://www.balkaninstitut.com/>) and the Sebastian Press — the publishing house of the Diocese of Western America of the Serbian Orthodox Church (<https://sebastianpress.org/>).

### Lecture “Bishop Nicholai and the Jewish People”

Kosovska Mitrovica, September 7, 2021

“Bishop Nicholai Velimirovich and the Jewish People” [in Serbian: „Владика Николај Велимировић и Јевреји“] was the title of a lecture given by historian Miloš Damjanović at the Cultural Center “Aquarius” in Kosovska Mitrovica on September 7, 2021. The lecture was organized on the occasion of the European Day of Jewish Culture, which also was dedicated to the topic of dialogue last year.



Damjanović addressed some controversial topics. Namely, there are various controversial narratives about the attitude of Bishop Nicholai — the great clergyman of the Serbian Orthodox Church of the 20<sup>th</sup> century — towards the Jewish people, related to the post-war propaganda of former Socialist Yugoslavia — which demonized Bishop Nicholai, unjustifiably connecting him with Nazi ideology and anti-Semitism.

Such stereotypical foundations served during the civil war in Yugoslavia, but also today, to further expand the propaganda image of Bishop Nicolai's personality and work, which indirectly stigmatized the Serbian people in the international community. However, the historical truth is quite the opposite: Bishop Nicholai himself was a victim of the Nazis, and he was involved in saving at least two Jewish people from the Holocaust, although the occupier foresaw the death penalty for such a humane act. More information is available at the website of the Cultural Center "Aquarius" — <https://galerijaaquarius.files.wordpress.com/>.

### **Žiča Pathways of St. Nicholai Velimirovich**

Kraljevo, September—October 2021

In the Diocese of Žiča, in order to mark the 140<sup>th</sup> anniversary of St. Nicholai Velimirovich's birth, a spiritual program entitled "On Nicholai's Pathways of Žiča" (in Serbian: „Николајевим жичким стазама“ / „Nikolajevim žičkim stazama“) was held in the Church of St. Sava in Kraljevo during September and October 2021.

This program began on Friday, September 10, 2021. On that day, in the Church of St. Sava in Kraljevo, at 6 pm there was the service of the Akathistos to Jesus Christ the Conqueror of Death, a specific prayer written by Bishop Nicholai. Later that evening, the Very Rev. Protopresbyter Ljubinko Kostić gave the St. Nicholai Sermon, in which he presented the biography and the theological work of Bishop Nicholai. After that, the actor Nebojša Dugalić read "Prayers on the Lake," one of the most beautiful works written by Bishop Nicholai.

Within this program, a recently published collection of articles on Dostoevsky — entitled *The Tempted Thought of Dostoevsky* (in Serbian: *Искушана мисао Достојевској*) — was presented on Saturday, September 18, 2021. The speakers were Archimandrite Damjan (Cvetković), protopresbyter Aleksandar R. Jevtić (the editor of the collection), Prof. Dragoljub Danilović, and Ana Gvozdrenović. The reason for the publication of this collection lies in the fact that the 2021 year was also a jubilee year regarding Dostoyevski — 2021 marked 200 years since Fyodor Mikhailovich Dostoevsky, an author who deeply impacted Nicholai Velimirovich and Serbian theology of the 20<sup>th</sup> century, was born, and 140 years since he passed away.

The Very Rev. Protopresbyter Milić Dragović held a lecture on the topic “Churchness and National Piety from the St. Bishop Nicholai to the Present Day” (in Serbian: „Црквеност и народна побожност од Светог Владике Николаја до наших дана“) on the next Saturday, September 25, 2021. Fr. Milić presented to the listeners the phases that our people went through throughout history, forming their piety. He recognized a special role in the direction of our people towards the Church in the character and work of Bishop Nicholai, both through his written work and through his tireless zeal in leading the faithful people. — “That is most visible in his attitude towards the God–Worshipping movement, which without Bishop Nicholai would probably be a source of various spiritual deviations and schisms,” said Fr. Milić.

On Friday, October 1, 2021, the monks from the Monastery of Tuman brought relics of St. Jakov Arsović to the Church of St. Sava in Kraljevo. After the Akathist to St. Jakov of Tuman, which was read by Archimandrite Damjan (Cvetković), a lecture on the character and work of Saint Jakov (Arsović) began in the evening. Archimandrite Damjan greeted the gathered people, while Fr. Aleksandar Jevtić reminded of the unbreakable spiritual connection between St. Nicholai of Žiča and St. Jakov, and thus the Monastery of Žiča and the Monastery of Tuman, as well as the dioceses of Žiča and Braničevo. In the continuation, the lecture was given by the monks of the Tu-

man brotherhood — Archimandrite Dimitrije (Plećević) and Protosyncellus Petar (Bogdanović). The lecture was entitled “St. Jakov Arsović — A Witness and a Preacher of Repent” (in Serbian: „Свети Јаков Арсовић — сведок и проповедник покајања“). Their inspired presentation attracted the attention of a large number of listeners, invoking interesting examples of piety from the life of St. Jakov (Arsović).

This spiritual cycle in the Church of St. Sava in Kraljevo had the culmination on Saturday, October 2, 2021, when Bishop Justin (Stefanović) of Žiča presided over the Eucharistic assembly, together with the Tuman fraternity and the clergy from various parts of the Diocese. The Bishop spoke about the life and work of monk Jakov, who became an example and a sign for our times with a great feat. In the afternoon, the relics of St. Jakov were sent off to the Monastery of Tuman, with great gratitude to all for this unusual and historical visit that took place after 75 years since the death of this monk of Žiča, now the Saint of Žiča and Tuman. [More information on these lectures and events are available at the websites of the Diocese of Žiča (<http://eparhija-zicka.rs/>) and the Monastery of Tuman (<http://manastirtumane.org.>)]

### **The New Issue of “Žički Blagovesnik” dedicated to St. Nicholai Velimirovich**

Kraljevo — Žiča, October 9, 2021

A semi-official gazette of the Diocese of Žiča in the mid-war period was *The Review of the Church of the Diocese of Žiča* (in Serbian: *Преїлед Цркве Еїархије жичке*), founded by Bishop Nicholai of Žiča in 1919. When two decades later he again was a hierarch of the Diocese of Žiča, Velimirovich founded a new journal, as a continuation of *The Review of the Church of the Diocese of Žiča*, entitled *Žički Blagovesnik* (in Serbian: *Жички блаїовесник*). Two years later, after the WWII outbreak in Yugoslavia, this journal ended its publication — it was not published after March 1941 (two last issues were published in

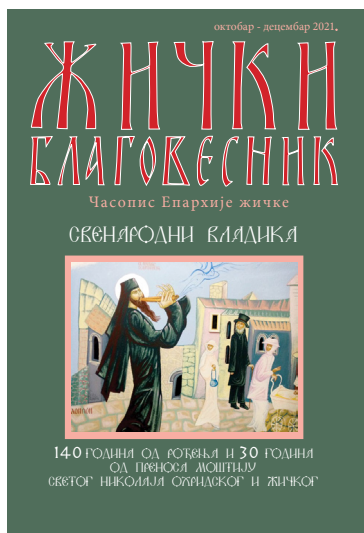
January and February 1941). However, the Diocese of Žiča re-launched this journal in 1997.

As part of activities of the Diocese of Žiča regarding the celebration of the 140<sup>th</sup> anniversary of St. Nicholai Velimirovich's birth, the last issue of *Žički Blagovesnik* (No. 4/2021, October–December 2021) is fully dedicated to St. Nicholai.

This issue is entitled “The All–National Bishop” (in Serbian: „Свенародни Владика“). The front cover is decorated with an unusual icon depicting Bishop Nicholai playing the flute on the streets of London to the surprise of passers-by (the author of this icon is Bojan Miljković). On the back cover, there is the icon of St. Nicholai from the altar apse of the Monastery of Tvrdoš.

In this issue of the magazine, which is a kind of textbook that contributes to the understanding of the character and work of Bishop Nicholai, the works shed light on different periods of his life. The photographs that accompany the text show the Bishop's walk through history. In this issue were published texts on Bishop Nicholai, his contribution, and his activities written by Bishop Atanasije Jevtić, Protopresbyter Ljubinko Kostić, Prof. Dragoljub Danilović, Miloš Živanović, Presbyter Vladimir Jovanović, Milorad Vasiljević, Luka Lukić, Protopresbyter Milan Filipović, Protopresbyter Nenad Bajić, and Presbyter Aleksandar R. Jevtić.

Editor-in-Chief of the *Žički Blagovesnik* is Presbyter Aleksandar R. Jevtić, while the members of the Editorial Board are Archimandrite Tikhon (Rakićević) of Studenica, Fr. Ljubinko Kostić, Fr. Milić Dragović, Fr. Novica Blagojević, Fr. Slobodan Jakovljević, Dragan Hamović, Nun Hristina (Stojanović) and Milorad Vasiljević. Publisher of the *Žički Blagovesnik* is the Diocese of Žiča.



**Links between Times: A Conference on the Centennial of ROCOR  
Belgrade — Sremski Karlovci, November 22–26, 2021**

August 2021 marked the centenary of the day the Council of Bishops of the Serbian Orthodox Church took the decision to grant canonical protection to the Russian Temporary Higher Church Administration Abroad (often abbreviated as THCAA) [in Russian: Временное высшее церковное управление], which was soon inherited by the Supreme Church Authority Abroad (abbreviated in English as SEAA) [in Russian: Высшее русское церковное управление за границей (ВРЦУЗ)] — an event in which Bishop Nicholai Velimirovich actively participated. Namely, on that occasion, after the speeches of Metropolitan Gavriilo (Dožić) of Montenegro and the Littoral, Metropolitan Varnava (Rosić) of Skoplje, and Bishop Nicholai of Žiža, “the suggestion of the 4<sup>th</sup> section, concerning the administration of Russian refugees, was approved unanimously” (Patriarchal Archive of the SOC. Minutes from the 4<sup>th</sup> regular assembly of the Holy Hierarchal Synod of the Serbian Orthodox Church, held in Sremski Karlovci on August 18/31, 1921 — quoted according to paper by Rev. Fr. Nikolaj L. Kostur, “The Relationship of the Serbian Orthodox Church to the ROCA: 1920–1941,” *Nicholai Studies*, Vol. II, No. 3 (2022): 56).

Metropolitan Antony (Khrapovitsky) settled in the town of Sremski Karlovci in February 1921. A few other bishops of the THCAA, including Anastasius (Gribanovsky) and Benjamin (Fedchenkov), as well as numerous priests and monks, relocated to Serbia in the months to follow, and with the agreement and support of the Serbian Orthodox Church, between November 21 and December 2, 1921 (November 8–20 according to Julian calendar), the “General Assembly of Representatives of the Russian Church Abroad” [in Russian: Всеаграничное русское церковное собрание] took place in Sremski Karlovci. This assembly was presided by Metropolitan Antony, and established the “Supreme Ecclesiastic Administration Abroad”



(SEAA), composed of a President (First–Hierarch), a Synod of Bishops, and a Church Council. This assembly was later renamed as the “First All-Diaspora Council” [in Russian: Первый Всезарубежный собор].

One century after the council in Karlovci — precisely on the same dates, although that was not planned — a conference “Links between Times: Conclusions and Perspectives.

On the Centennial of the Russian Church Abroad, 2021–2021” took place in Belgrade and Sremski Karlovci from November 22–25, 2021. This conference was held with the blessings of the Holy Synod of Bishops of the Serbian Orthodox Church and His Eminence Metropolitan Hilarion, First Hierarch of the Russian Orthodox Church Outside of Russia. The conference was organized by the Archives of the Serbian Orthodox Church (Director: Dr. Radovan Pilipović) and the Website “Historical Studies of the Russian Church Orthodox Abroad” (Director: Deacon

Andrei Psarev, Ph.D., Professor of Russian Church History & Canon Law Holy Trinity Orthodox Seminary, Jordanville, NY).

The conference began with an informal reception on November 22 in the evening, when Prof. Psarev greeted speakers and guests noting that studies of the history of the Russian Church Abroad could help in understanding various contemporary processes. The next morning, on November 23, in the Holy Trinity Russian Church in Belgrade, the metochion of the Moscow Patriarchate, a memorial service was served for Metropolitan Anthony (Khrapovitski) and other reposed ROCOR

ROCOR STUDIES  
Historical Studies of the Russian Church Abroad

Archives of the Serbian Orthodox Church

Belgrade — Sremski Karlovci, Serbia  
November 23–25, 2021

An academic conference organized by the Archives of the Serbian Orthodox Church and the website Historical Studies of the Russian Church Abroad ([www.rocorstudies.org](http://www.rocorstudies.org))

**Links between Times:  
Conclusions and Perspectives**

On the Centennial of the Russian Church Abroad

**1921—2021**

hierarchs and devoted members. Speakers and guests of the conference then moved to the Envoy Hotel Conference Center, and after reading of an address by Patriarch Porfirije (Perić) of the Serbian Orthodox Church, delivered by his vicar Bishop Justin (Jeremić) of Hvosno, Prof. Vladimir Burega read an address from His Beatitude Metropolitan Onuphry of Kyiv and All Ukraine, Metropolitan Mark (Arndt) of Berlin and Germany read an address from His Eminence Metropolitan Hilarion, First Hierarch of ROCOR, and Prof. Psarev read address from the Dean of Holy Trinity Seminary Nicolas I. Schidlovsky. After these greetings, the work of the conference began.

The conference “Links between Times” was held in a hybrid format — the event was broadcasted from Serbia, and a few of the participants who were not present delivered their lectures online. The talks were held mainly in Russian and live broadcasted along with a simultaneous translation of discussions (translated in English by the conference interpreter Walker (John) Thompson, a Ph.D. candidate at the Heidelberg University). Questions put in English to Russian speakers were translated into Russian by the conference interpreter, and vice versa. The conference talks were delivered in eight sessions, organized in chronological order, and each panel was followed by discussions, comments, questions, and answers.

The first 3 sessions of the conference were held in Belgrade (in Envoy Hotel Conference Center, on November 23), sessions 4 and 5 were held in Sremski Karlovci (in the historical Seminary in Sremski Karlovci, on November 24), and sessions 6 to 8 were held again in Belgrade (on November 25).

Here we will list the names of the participants of the conference and the papers they delivered:

### **Session I. The Russian Church in Exile before the ROCOR:**

- 1) Andrei Vladimirovich **Popov** (Associate Professor, Department of History and Archive Studies, Institute of History and Archives, Russian State University for the Humanities; Director of Studies for Master’s Program on “History of the

- Russian Orthodox Church”, Moscow): “Archival Heuristics and the History of the Russian Church Abroad” (in Russian)
- 2) Vladimir Viktorovich **Burega** (Vice-Rector for Academic Affairs, Kyiv Theological Academy and Seminary, Kyiv): “Metropolitan Antony (Khrapovitsky) as a Ruling Bishop of the See of Kyiv and Galich (1918–1920)” (in Russian)
  - 3) Iuliia Aleksandrovna **Biriukova** (Don State Technological University, Rostov-on-Don): “The Influence of Political Forces on the Activities of the South-Eastern and First All-Diaspora Church Councils (1919–1921)” (in Russian)
  - 4) The Very Rev. Archpriest Dmitrii **Olikhov** (Department of Theology, Philosophy, and Cultural Studies, Dostoevsky Omsk State University; Omsk Theological Seminary): “The Convening of Church Councils in ‘White’ Russia as a Precedent for the Organization of the All-Diaspora Council of the Russian Church” (in Russian)

#### Session II: World War II as a Continuation of the Russian Civil War:

- 5) Mikhail Vitalevich **Shkarovskii** (Leading Researcher, Central State Archive of Saint Petersburg): “Relations Between the Russian Church Abroad and the Axis Powers and their Allies during World War II” (delivered online, in Russian)
- 6) Ivan Vasil’evich **Petrov** (Saint Petersburg State University): “Contacts between the ROCOR and Clergy and Laity in the Occupied USSR during World War II” (in Russian)

#### Session III: Navigating Canon Law in Uncharted Waters:

- 7) The Very Rev. Archpriest Aleksandr **Zadornov** (Vice-Rector for Academic Work, Dean of the Department of Practical Church Disciplines, Moscow Theological Academy, Sergiev Posad): “Prof. S. V. Troitskii’s (d. 1972) Assessment of the Status of the Orthodox Episcopate in the Diaspora” (in Russian)
- 8) Rev. Presbyter Jovan **Marjanac** (M.Div., Secretary of the Diocese of Canada of the Serbian Orthodox Church): “The Ca-

nonical Assessment of the ROCOR in the Works of Prof. Sergei V. Troitskii” (in Russian)

- 9) Svetlana **Bakonina** (Saint Tikhon’s Orthodox University of the Humanities, Moscow): “The Far Eastern Ecclesiastical District as an Alternative to the Supreme Ecclesiastical Authority of the Church Abroad” (in Russian)

#### **Session IV: Interactions Between the ROCOR and the Serbian Orthodox Church:**

- 10) Rev. Presbyter Nemanja S. **Mrdjenovic** (St. Nicholas Serbian Orthodox Church, Blacktown, NSW, and Ss. Cyrill and Methodius Orthodox Institute): “The Relationship between the ROCOR and the Serbian Orthodox Church in Australia from 1950–1969” (delivered online, in English)
- 11) Srećko **Petrović** (Ph.D. Student at the Faculty of Orthodox Theology at the University of Belgrade): “Churchmen of the Russian Orthodox Church Abroad in the Life and Work of Bishop Nicholai Velimirovich” (in English)
- 12) Yurii Vasil’evich **Danilets** (Ph.D., Associate Professor, Uzhgorod National University, Uzhgorod, Ukraine): “The ROCOR and Orthodoxy in Subcarpathian Rus in the 1920s” (in Russian)

#### **Session V: Russian Ecclesiastical Refugees in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes and in Yugoslavia:**

- 13) Radovan **Pilipović** (Ph.D., Director of the Archive of the Serbian Orthodox Church, Belgrade): “Russian Priests in the Serbian Orthodox Church (Russian Clergy and their Serbian Flock), 1920–1940” (in Russian)
- 14) Viktor Ivanovich **Kosik** (Institute of Slavic Studies, Moscow): “The Deeds and Fate of Russian Clergy in Yugoslavia” (in Russian)
- 15) Alexey Yurievich **Timofeev** (University of Belgrade, Serbia): “The Fate of the Russian Parishes in Tito’s Yugoslavia, 1944–1954” (in Russian)

### Session VI: Developments during the Cold War:

- 16) Aleksandr Valeriĭevich **Slesarev** (Vice–Rector for Academic Affairs, Dean of the Faculty of Church History and Practical Church Disciplines, Minsk Theological Academy): “The Role of ROCOR Hierarchs Archbishop Filofei Narko and Afanasii Martas in Founding a Belarusian Diocese under the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople” (delivered online, in Russian)
- 17) Andrei Aleksandrovich **Kostriukov** (Saint Tikhon’s Orthodox University of the Humanities, Moscow): “Problems in the Relations between the ROCOR Synods of Bishops and Lay Organizations from 1960 through the 1970s” (in Russian)
- 18) Serhiy Viktorovich **Shumylo** (Director of the International Institute of Athonite Heritage, Researcher at the Institute of History of Ukraine of the National Academy of Sciences of Ukraine, Associate Professor of the Department of Humanities of the National Academy of Leading Cadres of Culture and Arts of the Ministry of Culture of Ukraine, Kyiv): “The ROCOR and Catacomb Communities in the USSR in the 1970s–1980s” (in Russian)

### Session VII: ROCOR and the North American Metropolia/OCA:

- 19) Rev. Fr. Nikolaj **Kostur** (Secretary of the Serbian Diocese of Midwestern America): “The Relationship between the Russian Orthodox Church in North America and the ROCOR from 1920–1950” (in English)
- 20) Aleksei Pavlovich **Liberovsky** (Archivist – Orthodox Church in America, Director – Office of History & Archives) “The Relationship of the Orthodox Church in America (OCA) and ROCOR from 1950 to the Present according to Documents in the OCA Archives” (in Russian)

### Session VIII: Conclusions and Perspectives:

- 21) Deacon Andrei **Psarev** (Professor of Russian Church History and Canon Law, Director of Undergraduate Program,

Holy Trinity Seminary, Jordanville, New York): “The Development of the ROCOR’s Attitude to the All-Russian Council of 1917–1919 with Regard to the Issue of Conciliarity” (in Russian)

- 22) Deacon Vitaly **Permiakov** (Assistant Professor of Liturgical Theology, St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary, Yonkers, NY): “Can We Speak of a Liturgical Tradition of the Russian Church Abroad?” (in Russian)
- 23) Deacon Paul Kentigern **Siewers** (Associate Professor of English, Bucknell University, Pennsylvania): “Perceptions and Realities of Contemporary Converts to Orthodoxy in North America: A Survey of Online and Research Evidence and Debate” (online in English)

This conference included a few unofficial, non-scholarly but spiritual and intellectual enriching aspects — luncheon in the Serbian Orthodox Seminary of Saint Arsenije of Srem in Sremski Karlovci, organized by the Dean of the Seminary, Very Rev. Fr. Jovan Milanović, screening of the documentary “His Excellency Baron Wrangel” (in Serbian with Russian subtitles) by director Boško Milosavljević (on November 24), dinner at the restaurant “Šešir moj” in Belgrade, where Metropolitan Mark of Berlin shared his insights on Saint John of Shanghai and San Francisco (on November 25). On the feast of Saint John Chrysostom (November 13/26, 2021) Metropolitan Mark celebrated Divine Liturgy along with a few participants of the conference in the Monastery of Vavedenje on Senjak. This convent was founded in the 1930s as the metochion of Monastery of Kuveždin in Srem; the first abbes of the Monastery of Vavedenje was Hegumenia Melanija Krivokućin, on whose tonsuring was present Bishop Nicholai Velimirovich. After the Liturgy, His Holiness Patriarch Porfirije visited Metropolitan Mark at the convent. On the same rainy day, a walking tour of the Russian Necropolis in Belgrade was led by Dr. Aleksej Timofejev. At the very end of this event, Rev. Fr. Nikolaj Kostur with a few participants held a small memorial service for Metropolitan Antony (Khrapovitsky) on his tomb in

the Iveron Chapel at the New Cemetery in Belgrade (in the late morning on November 26, 2021). More information on this conference is available at the website for the Historical Studies of the Russian Church Abroad, at the page “Serbia 2021” — dedicated to the academic conference on the past and present of the ROCOR — “Links between Times” — held in Belgrade in November 2021: <https://www.rocorstudies.org/category/serbia-2021/>.

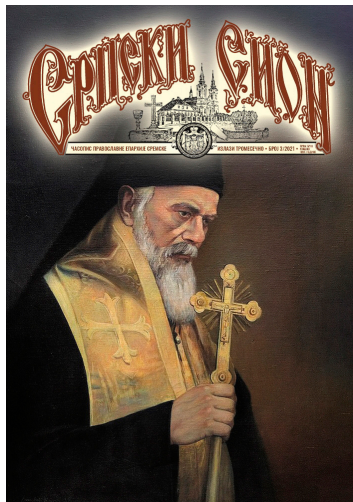
Proceedings of the conference should be published soon, by the Archives of the Serbian Orthodox Church.

### The New Issue of “Serbian Zion” dedicated to St. Nicholai Velimirovich

Sremski Karlovci, December 2, 2021

The last issue of the official gazette of the Diocese of Srem *Serbian Zion* (in Serbian: *Српски Сион: часопис Православне епархије сремске за верску њоуку и духовну нагѣрадњу* / *Srpski Sion: časopis Pravoslavne eparhije sremske*) is dedicated to St. Bishop Nicholai Velimirovich. The topic of this issue was “Bishop Nicholai of Žiča and Ohrid as an Inspiration” [in Serbian: „Владика Николај Жички и Охридски као инспирација“] and there are a few texts on Bishop Nicholai published in No. 3/2021 of this journal, written by Presbyter Stanko Laketić, Presbyter Aleksandar R. Jevtić, Darko Paripović, Zorica Stefanović, Ivana Jokić, and Božidar Vasić.

Editor-in-Chief of the *Serbian Zion* is Presbyter Aleksandar Čavka. The publisher of *Serbian Zion* is the Diocese of Srem of the Serbian Orthodox Church.



*Srećko Petrović*

\*\*\*



Read Online

## Authors in this issue of the *Nicholai Studies*

**Marcel Černý** is an assistant professor of the Department of South Slavonic and Balkan Studies at the Faculty of Arts at Charles University in Prague. From 2001 onwards he is engaged as a researcher at the Slavonic Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic in Prague: <http://www.slu.cas.cz/zamestnanci/cerny.html>. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0916-1989>.

**Nikolaj L. Kostur** earned a Bachelor's Degree in Theology at Holy Trinity Russian Orthodox Seminary In Jordanville, New York, and a Master of Theology Degree at St. Vladimir's Orthodox Seminary. Rev. Nikolaj is a priest of the Holy Resurrection Serbian Orthodox Cathedral in Chicago: <https://www.serbiancathedral.org/rev-nikolaj-kostur-parish-priest/>.

**Gordana Štasni** received her MA degree and her Ph.D. degree at the Department of Serbian Language and Linguistics at the Faculty of Philosophy in Novi Sad, where she is employed as a full professor: <http://www.ff.uns.ac.rs/sr/fakultet/odseci/srpski-jezik-i-lingvistika/zaposleni/gordana-stasni>. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1377-2846>.

**Zoran Matić** is a Ph.D. student at the University of Belgrade. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5279-6467>.

**Snežana Lj. Adamović** graduated from the Faculty of Philology at the University of Belgrade, where she also earned her magister degree and a Ph.D. degree. She is a member of the Association of Writers of Serbia.

### Erratum / Corrigendum

In the previous issue of the *Nicholai Studies*, on page 531, paragraph 3, lines 20 to 24 in Serbian should read:

[in Serbian: Вићентијевић, Косана. „Аспекти филозофских мисли Владике Николаја Велимировића у функцији савремених изазова ревизорске професије“. *Religija i tolerancija: časopis Centra za empirijska istraživanja religije*, Vol. XVI, No. 30 (jul–decembar 2018): 253–263].



*The Nicholai Studies:*  
*International Journal for Research of Theological*  
*and Ecclesiastical Contribution of Nicholai Velimirovich*

**Publisher:**

Christian Cultural Center “Dr Radovan Bigović,” Belgrade, Serbia

**Editor:**

Srećko Petrović

Telephone: +381 64 943 56 82

E-mail: [editor@nicholaistudies.org](mailto:editor@nicholaistudies.org)

<http://nicholaistudies.org/>

**Graphic design:**

Srećko Petrović

**Cover:**

Milorad Vidović

**Printing:**

Printing office of the Serbian Orthodox Church

Kralja Petra 5, Belgrade

Print run: 200 copies

**Price of annual subscription:**

For Serbia — 4000 dinars (plus shipping costs)

For Balkan countries — 50 Euros (plus shipping costs)

For rest of the world — 100 Euros (plus shipping costs)

**Subscription:**

+381 64 943 56 82

[nicholaistudies@gmail.com](mailto:nicholaistudies@gmail.com)



Indexed by the **Directory of Open Access Journals — DOAJ & Crossref**

Indexed by **ROAD: THE DIRECTORY OF OPEN ACCESS SCHOLARLY RESOURCES**

UDC by **National Library of Serbia**

Archived by **Repository of the National Library of Serbia**

Added to **doiSerbia**



---

This issue of  
*The Nicholai Studies: International Journal for Research of Theological  
and Ecclesiastical Contribution of Nicholai Velimirovich*  
is published on January 31<sup>st</sup>, 2022

---

### Acknowledgments

We are grateful to everyone who helped the *Nicholai Studies*. We are especially thankful to the brotherhood of the Tumane monastery, with whose generous material support the website of the journal was designed and launched in 2020–2021.

---

### Захвалност

Захвални смо свима онима који су помогли часопис *Николајеве студије*. Посебно се захваљујемо братству манастира Тумане, уз чију великодушну материјалну подршку је дизајниран и постављен вебсајт часописа током 2020–2021. године.

CIP — Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

271.222(497.11)-726.2-36:929 Николај Велимировић, свети(093)  
271.2

The NICHOLAI Studies : international Journal for Research of  
Theological and Ecclesiastical Contribution of Nicholai Velimirovich =  
Николајеве студије : међународни часопис за истраживање богословског  
и црквеног доприноса Николаја Велимировића / editor Srećko Petrović. —  
[Štampano izd.]. — Vol. 1, no. 1 (2021)– . — Belgrade : Christian  
Cultural Center “Dr Radovan Bigović”, 2021– (Belgrade : Printing office of  
the Serbian Orthodox Church). — 21 cm

Polugodišnje. — Drugo izdanje na drugom medijumu: The Nicholai Studies  
(Online) = ISSN 2738-1072  
ISSN 2738-1064 = The Nicholai Studies (Štampano izd.)  
COBISS.SR-ID 28776201

