

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
АРХИТЕКТОНСКИ ФАКУЛТЕТ

Невена М. Дебљовић Ристић

ТРИЈАДОЛОГИЈА
У АРХИТЕКТУРИ ВЛАДАРСКИХ ЗАДУЖБИНА
СРЕДЊОВЕКОВНЕ СРБИЈЕ

Докторска дисертација

Београд 2013

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ARCHITECTURE

Nevena M. Debljović Ristić

THE PRINCIPLE OF TRIADODOLOGY
IN ARCHITECTURE OF THE SERBIAN MEDIAEVAL
RULERS' ENDOWMENTS

Doctoral Dissertation

Belgrade 2013

Резиме

Српска средњовековна архитектура — архитектура владарских задужбина, била је и остала материјализовано сведочанство рецепције византијске, а тиме и источнохришћанске културне традиције, са којом су наслеђена прожимања, у бити антиномичних, традиција античке и јудаистичке мисли — што је исказано кроз догму о Светој тројици. Одгонетање начела тројичности чини полазну поставку за препознавање теоријског модела којим је могуће тумачити сакралну архитектуру средњовековног периода.

Развој хришћанског догмата и решавање питања о Богу као Тројици било је обележено зависношћу хришћанске мисли од најзначајнијих јудаистичких и позноантичких идеја, као и филозофских појмовних конструкција. Анализирањем и праћењем њиховог усвајања уочава се напредовање у решавању питања поимања Једног и мноштва, односно једног Бога као Тројице, које се већ у IV веку исказује у учењу кападокијских отаца. У изузетно значајном филозофско-теолошком спису из VI века *Corpus Areopagiticum*, откривена је и реконструисана тријадолошка слика универзума. Ту је, пре свега, наслеђена подела теологије на катафатичну, симболичну и апофатичну. Ареопагитов систем саткан је и од релацијских вредности које владају између чинова небеске, црквене и земаљске хијерархије. Овако замишљена структура препозната је и претпостављена као теоријски модел који омогућава разумевање сложених симболичких слика хришћанског света.

Ради јаснијег схватања, идеја о тројичности упоређује се са појмом боромејског чвора, кога чине три међусобно испреплетана прстена или петље. Логика структуре је таква да се читава конструкција распада издвајањем или пресецањем само једног од прстенова. У Ареопагитовој структури три прстена биле би три личности: Отац, Син, Свети дух/апофатична, симболична и катафатична теологија/небеска, црквена и земаљска хијерархија итд. На месту њиховог пресецања је унија, јединственост у мноштвености. Рефлектовано на поље архитектуре, тројични принцип, као однос „три ипостаси једносущног Бога“, у потпуности одговара органском склопу сакралне архитектуре византијског храма и ширег сакрализованог простора.

Као предмет оваквог истраживања намећу се основни аспекти архитектуре — форма, функција и конструкција. Сваки од аспеката се може посматрати одвојено са својим квалитативним разликама, али истовремено их је немогуће раздвојити јер чине архитектуру целовитом. Према томе, посматрајући ипостаси Тројице, Бог отац, као праузрок свих ствари, као несазнајан, неописив, несамерив, одговара функцији у архитектури. Она има

трансцендентални карактер: она је као идеја савршена, али се једино може испољити у конкретној форми, што у потпуности одговара откривању Бога оца кроз Бога сина — Богочовека. Дакле, Отац се испољава у Сину, као што се функција испољава кроз форму. Ипостас Христа одговара форми у архитектури. Постојање форме није одрживо уколико није прожето конструкцијом, јер у појавном смислу без конструкције ниједан облик не егзистира, те без Светог духа који прожима Сина, богочовека не би било.

Довођењем у зависност теологије и архитектуре, остварен је простор за препознавање тријадолошке структуре која је у аналитичком смислу обједињујућа у широком пољу семиотичких значења. Заправо, теолошки концепт конструише архитектонски простор, па се тријадолошко начело испољава кроз стваралачки чин.

Међутим, услов сваког разматрања хришћанске архитектуре јесте питање светости. Феномени сакралности или светости појмовно су дефинисани у материјализованим фигурама хришћанске, византијске, а тиме и српске културе. У источнохришћанској традицији идеја светости утемељена је на библијском персонализму, на идеји теоцентричности, односно, на личном односу са Богом, чије освећење зависи од слободне воље, благодати Бога. *Свето* је бескрајно, вечно божанско бивствовање. Хришћански мислиоци светост Бога тумаче и славе као три *свете* личности, те се стога Бог именује (у онтолошком смислу) као *Света* тројица.

При разумевању источнохришћанске, а тиме и српске средњовековне сакралне архитектуре у конституисању владарских задужбина као овоземаљских простора светости (*материјализације неба на земљи*), битну улогу имала је старозаветна света тријада. Концепт првобитног сакралног заснивања троделног простора Скинине утицао је на сакрализовање јудејске земље, града, народа. У том процесу створена је тријадична веза на релацији: владарска династија (Јесејева лоза) — Храм (место вечнобожанског присуства) — Јерусалим (свети, небески, есхатолошки град). Хришћански владари ће настојати, сходно теолошким премисама, да обезбеде светост свом месту у свету, али и својој држави и народу, а у крајњој инстанци и место свог починка за будућу „свету“ егзистенцију међу „светима“.

По том моделу се конституисала и светородна лоза Немањића, која подиже храмове и манастире као владарске задужбине и места на којима ће почивати и након смрти. Владар по могућству постаје светитељ, са намером да својим светим посредовањем сакрализује народ и државу зарад вечног спасења и живота у Царству небеском. Такво устројство читава катафатичност богомизабране династије на земљи, симболичност храма који укида

антиномичност земаљског, створеног и небеског не-створеног, са апофатичношћу наднебеске стварности Новог Јерусалима.

Архитект сложеног концепта сакралног заснивања средњовековне српске државе и остварења идеала светородне династије јесте принц и светогорски монах Сава Немањић. Градећи култ свога оца Симеона Немање, као оснивача династије, богом изабраног владара светородног порекла, монаха и на крају светитеља коме је узор био сам Христ, свети Сава је формирао образац по коме ће се владати и прослављати и будући владари средњовековне Србије. Он се у први мах састоји од тријадичне везе политичког система базираног на односу цркве, државе и народа. Међутим, систем се усложњава развојем светородне лозе, где владар за живота гради Храм, манастир, потом напушта престо и прима „анђеоски образ“ монашењем, да би у својој будућој егзистенцији, као свети краљ и посредник, своме народу обезбедио место у царству небеском. Овако установљен тријадолошки модел владар — монах — светитељ разумева се као лични однос владара са тројичним Богом, који се изражава кроз живот у виду егзистенцијалног кретања од земаљског ка небеском, од катафатичног преко симболичног до апофатичног, од световног преко монашког ка светом.

Целовито осмишљен идеолошко-теолошки програм Немањићких владара институционализовао је појам светости, који је до краја оличен у архитектонској артикулацији манастирске целине. Специфичним обликовањем остварена је спрега између хијерархијског компоновања простора који подржава монашки начин живота и места обитавања „светог краља“ у њему. Просторна композиција манастира са црквом у средишту и формирање приближно кружног облика манастирског обзиђа указује на симболичку представу Небеског Јерусалима (која је изразито кружна), као визије српских владара небеског града на земљи.

И у дефинисању просторних односа унутар кружно ограђеног светог простора присутан је један парадигматски принцип кога чине три функционалне целине: место литургије — црква, место продужене литургије — трпезарија, место сталне молитве — келије, радне просторије. Однос цркве, која чува мошти светитеља, трпезарије и осталих грађевина, њихова међусобна просторна условљеност, градила је сакралну хијерархију, чије су инстанце скупа чиниле натчулни свети простор. Тек у њиховој тријадолошкој јединствености могуће је сагледати природу и целовито значење владарских задужбина средњовековне Србије.

Најзначајније средњовековне манастирске целине вредноване су у XX веку као споменици културе од изузетног значаја, а велики број њих уписан је и на Листу светске културне и природне баштине. У историјској генези валоризације препознаје се

фокусирање на црквену грађевину, да би се тек у другој половини XX века спровела значајнија археолошка истраживања архитектуре манастирских целина. Овако дефинисани простори третирани су искључиво као археолошки локалитети. Трансформацију од рушевног споменика до живе манастирске целине доживели су Ђурђеви ступови. Бројне полемике вођене су и још увек се воде по питању тумачења религиозног наслеђа. Теоријским истраживањем идејног смисла манастирског простора потврђена је сложена тријадолошка природа испуњена многим материјалним и нематеријалним културно-историјским значењима.

У том саодносy наведених семиотичких, нематеријалних вредности и материјалних трагова, лежао је основ за израду пројекта ограничене обнове северозападних грађевина манастирског комплекса у Сопoћанима. Тежња је била усмерена на примену свих сазнања до којих се дошло теоријским истраживањем сакралног простора, да би се кроз заштиту целокупног градитељског ткива спровела јасна повезаност са историјским, обликовним, али и сакралним обележјима просторне целине.

Упознавањем и разумевањем просторне одређености храма и манастирске целине, њене бити и живота, историје и стања у коме се налази као споменик културе/духовности, односно сакралности коју поседује ограђени простор као такав, показује се да постоји оправдана могућност за реконструкцију, односно, поновну конструкцију одређеног начина живота подржаног ограниченом обновом архитектуре манастирских грађевина, који скупа доказују да понављање нечег реално непоновљивог доводи до јединства, заснованог на трагу особене топологије прошлости.

Summary

Serbian mediaeval architecture, the architecture of the rulers' endowments, was and still is a materialised testimony to how the Byzantine and consequently the Eastern Christian cultural tradition was being adopted, which brought an opposing blend of the classical and Hebrew thought, expressed in the doctrine of the Holy Trinity. Deciphering the trinity principle constitutes a premise to recognising a theoretical model for interpreting the mediaeval church architecture.

Development of the doctrine and solving the questions about God as a Trinity featured the Christian thought dependant on the most significant Judaistic ideas and on those of Late Antiquity, as well as the philosophical conceptual constructions. In analysing and following their adoption, we notice some advancement in solving the questions of understanding the One and the many, i.e. one God as the Trinity, which was made manifest already in the teachings of the Cappadocian Fathers in the 4th century. In a quite significant theological and philosophical text, *Corpus Areopagiticum*, dating from the 6th century, a triadological image of the universe was discovered and reconstructed. It showed an inherited division of theology into kataphatic, symbolic and apophatic. The Areopagite's system was constructed of relationships governing among the celestial, ecclesiastical and earthly hierarchies. Thus devised structure was recognised and assumed as a theoretical model which enables understanding of complex symbolic images of the Christian world.

For purposes of better understanding, the concept of Trinity is compared with the concept of the Borromean Rings or Knot made of three interlocking circles or loops. The logic of the structure is that cutting any loop or ring frees all the other loops so that no two loops can be directly linked. In the Areopagite's structure the three rings would be the three Persons: the Father, the Son and the Holy Spirit, the apophatic, symbolic and kataphatic theology, the celestial, the ecclesiastical and the earthly hierarchy, etc. In its centre, inside all the circles, is the Unity, the unity in multiplicity. Mirrored in the field of architecture, the Trinity principle, as a relationship of "Three Hypostases in one Ousia", completely corresponds to an organic structure of the Byzantine church architecture and a wider ecclesiastic world.

As a subject of such research, the basic aspects of architecture come first – the form, the function and the structure. Each of them could be viewed separately, with its qualitative differences, but at the same time, they could not be separated, as they make architecture complete.

Therefore, considering the hypostases of the Trinity, God the Father, as the First Cause, as unfathomable, indescribable, immeasurable, corresponds to the function in architecture. It is of a transcendental character, perfect as a concept, but can only be manifested in a concrete form, which corresponds completely to revealing God the Father, through God the Son – God-Man. So, God is manifested in the Son, like function is manifested through form. The hypostasis of Christ corresponds to form in architecture. Existence of form is not viable if not pervaded by structure, for in the terms of manifestation, no form can exist without structure, so without the Holy Spirit, pervading the Son, there would not be God-Man, as well.

By making theology and architecture mutually dependent, an area for recognising a triadological structure is created, which is in analytical terms a unifying factor in a vast field of semiotic meanings. Actually, a theological concept designs an architectural space, so the principle of triadology is manifested through an act of creation.

However, a condition for any consideration of the Christian architecture is the question of sanctity. The phenomena of sacredness or holiness are conceptually defined in the materialised figures of the Christian, the Byzantine and consequently the Serbian culture. In the Eastern Christian tradition, the concept of sanctity is grounded on the Biblical personalism, on the idea of theocentrism, on personal communion with God, whose sanctification depends on the free will, the grace of God. Sanctity is limitless, eternal divine existence. Christian philosophers interpret the sanctity of God as three holy persons, so God is named (in ontological terms) as the *Holy Trinity*.

In understanding the Eastern Christianity and consequently the Serbian mediaeval church architecture in structuring the rulers' endowments as the realms of sanctity in this world (*materialisation of Heaven on Earth*), the Holy Trinity of the Old Testament had its significant role. The concept of the first three divisions of the Tabernacle had its impact on sanctifying the Land of Hebrews, the city, the people. The process suggests a triadic relation between the ruling dynasty (the Josiah's lineage) – the Sanctuary (the place of the eternal Divine Presence) – Jerusalem (as a holy, celestial, eschatological city). The Christian rulers would try, in accordance with the theological postulates, to secure the sanctity of their position in the world, but also of their states, the people and eventually of the place of their eternal rest for the future "sacred" existence among the "holy ones".

The Nemanjic's sacred lineage was constituted upon that model, the rulers building temples and monasteries as endowments and places of eternal rest. If possible, the ruler becomes a saint, aspiring to sanctify his nation and the state by his sanctified mediation in order to secure eternal salvation and the life in the Heavenly Kingdom. Such a system manifests the kataphatic character of the God chosen dynasty on earth, the symbolic character of the temple which abolishes the antinomy of the earthly, the created and the heavenly, the non-created with the apophatic character of the New Jerusalem heavenly existence.

An architect of complex concepts in establishing the religious foundations of the Serbian mediaeval state and realising ideals of the sacred lineage dynasty was a prince and an Athos Mount monk, Sava Nemanjic. By building a cult of his father, Simeon Nemanjic, as a founder of the dynasty, a God chosen ruler of a sacred ancestry, a monk and finally a saint whose model had been Christ himself, St Sava formed a pattern of how the future Serbian mediaeval rulers would conduct themselves and be celebrated. Such a pattern, or a model, consisted of a triadic relation in a political system based upon the relations between the church, the state and the people. But the system becomes more complex as the sacred lineage develops, when an active ruler builds a Temple, a monastery, to subsequently leave the throne and assume an "image of a saint" by becoming a monk, so as to, in his future existence as a holy king and a mediator, secure a place in the Heavenly Kingdom for his nation. Thus established triadic model, a ruler – a monk – a saint, is understood as a ruler's personal relationship with the triune God, expressed in a life in a form of an existential movement from the earthly towards the heavenly, from the kataphatic via the symbolic towards the apophatic, from the secular via the monastic towards the sacred.

Integrally designed the Nemanjic rulers' ideological-theological programme actually institutionalised the concept of sacredness, fully manifested in an architectural articulation of a monasterial complex. Through special shaping, a relation was made between the hierarchical spatial design that supports the monastic way of life and the place where a "sacred king" resides. The spatial composition of a monastery and a church in its centre and a monasterial almost circular wall around it point to a symbolic image of the heavenly Jerusalem (itself being of circular shape), as the Serbian rulers envisaged the heavenly city on earth.

And again in defining the spatial relations within a circular enclosure of the sacred area there is a paradigmatic principle consisting of three functional units: the place of liturgy – the church, the place of the prolonged liturgy – the refectory, the place of continuous prayer – the cell,

the place of work. The relationship between the church, the refectory and other structures, their mutual spatial interdependence was building a religious hierarchy, together constituting the supersensory sacred area. Only in its triadological simplicity it would be possible to see the nature and the complete meaning of the Serbian mediaeval rulers' endowments.

The most significant mediaeval monasterial complexes were valorised in the 20th century as the cultural properties of outstanding value and many of them are now on the World Cultural and Natural Heritage List. In the historical process of valorisation, we notice that the focus was always on the church, and only in the 20th century valid archaeological investigations of the monasterial architecture started. In addition, the areas defined in that way were considered solely as archaeological sites. But the monastery of Djurdjevi Stupovi was the one that saw a transformation from the state of ruins to a live monasterial complex. There have been, and still are, numerous discussions of how the religious heritage should be interpreted. Theoretical research of the monasterial space conceptual sense confirms its complex triadological nature which bears a multitude of both tangible and intangible cultural and historical significations.

Such a correlation of the said semiotic, intangible values and tangible traces constituted a basis for a project of limited restoration of the north-west buildings in the Sopocani monasterial complex. The general idea was to implement all the knowledge that had been gathered through theoretical research of the religious area, and by protecting the entire architectural fabric, to make manifest a clear relationship with the historical and the structural, but also the religious features of the spatial complex.

Getting to know and understanding the spatial definition of the temple and the monasterial unit, its essence and its life, its history and the state of it as a cultural/spiritual property, the sacred attribute such an enclosure possesses, opens up a justifiable opportunity for a re-construction, a re-creation of a certain way of life. Furthermore, it is supported by a limited restoration of the monasterial buildings architecture, demonstrating that by repeating something really inimitable can lead to unity based upon the indications of a specific topology of the past.

САДРЖАЈ:

РЕЗИМЕ.....	I
SUMMARY.....	V

УВОДНА РАЗМАТРАЊА

Пролог.....	1
Проблем и предмет истраживања.....	3
Преглед претходне анализе извора и информација о предмету истраживања.....	9
Циљеви истраживања.....	19
Задаци истраживања.....	20
Полазне хипотезе.....	21
Методе истраживања.....	22
Научна оправданост дисертације, очекивани резултати и практична примена резултата.....	24

Први део:

1. МЕЃУСОБНА ПОВЕЗАНОСТ ПОЗНОАНТИЧКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ И ИСТОЧНОХРИШЋАНСКЕ ТЕОЛОГИЈЕ

Приказ и анализа тријадолошког аспекта.....	26
1.1 Позноантичка асимилација и хришћанска перцепција идеје о тројичности.....	28
1.2 Утемељење тријадолошког учења у теолошким списима патристичких писаца – Кристалисање догме о Св. Тројици.....	56
1.3 Три теологије – катафатична, симболична, апофатична у земаљском и небеском уређењу универзума теолошки систем Псеудо Дионисија Ареопагита.....	74
1.4 Тријадолошки модел у функцији тумачења архитектуре византијског света.....	99

Други део:

2. УТЕМЕЉЕЊЕ АРХИТЕКТУРЕ ВЛАДАРСКИХ ЗАДУЖБИНА У ПРОСТОРИМА ТЕОЛОШКЕ/ТРИЈАДОЛОШКЕ СТВАРНОСТИ

Узајамне везе тријадологија - идеологија - архитектура.....	124
2.1 Византијске рефлексije јудеохришћанских образаца светости св. Тројице.....	126
2.2 Тријадолошки корени владарске идеологије српске средњовековне државе.....	144
2.3 Преношење модела источнохришћанског монаштва на тло српске државе.....	156
2.4 Успостављање и генеза просторних односа између храма и других објеката као последица сакралних веза – аналитичко компаративна студија на примерима манастирских целина.....	169

Трећи део:

3. РЕАФИРМАЦИЈА ЗНАЧЕЊА СРЕДЊОВЕКОВНЕ МАНАСТИРСКЕ АРХИТЕКТУРЕ	
Интеграција природног - културног - духовног наслеђа	186
3.1 Српски средњовековни манастири XII и XIII века - валоризација.....	191
3.2 Археолошка истраживања и откривање урбане структуре средњовековних манастирских целина током XX века.....	196
3.3 Тумачење и проблематизација – критички процес у поимању манастирских целина.....	202
3.4 Примена тирјадолошке структуре у преиспитивању вредносних система и очувању историјске грађе Case Study манастир Сопоћани.....	207
4. ЗАКЉУЧАК	223
5. ИЗВОРИ	246
6. ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА	248
7. ПРИЛОЗИ	260
Први део.....	1-9
Други део.....	10-19
Трећи део.....	9-25

Пролог

Трагати за стварним извором, преузети улогу неког ко се изнова пита и ко преиспитује сва она бескрајна „тумачења тумачења“, сажимања целокупног смисла изабраног питања на коме почива хришћанска мисао — идеја о Једном, о Богу, о Тројици, у којима се скривају ставови и противставови, позитиви и негативи, тезе и антитезе, готово увек исказане магловитом и тешко појмљивом терминологијом, а обједињене свепрожимајућим Трећим (Духом), који укида снагу противречности узносећи их неосетно на раван универзалног — значи учинити напор да се *мисао* о Богу приближи *мисли* о архитектури, са стрепњом о оправданости таквог, ипак неизвесног, подухвата.

Две мисли овако претпостављене чиниле су дијалог, дијалошку противречност између *мисли* о Творцу и *мисли* о Творевини у славу Творца. Њихов дијалог, сходно општењу Бога и Сина, Сина и Човека, Човека и Бога, одвија се, посредовано Духом, у незавршеној отворености која открива блискост удаљеног, јер и град Божији и кућа Божија или храм Божији настају у блискости општења са Богом, у функцији удаљеног божанског свеприсутства.

Да ли је сам претпостављени однос загонетка, или се иза њега крије потреба за условним одгонетањем и спознајом шифроване и никад до краја разјашњене везне, кључне речи *Логос*, који посредује и омогућава тај и сваки други однос у времену (историји)? Логос као Ум? Као Мудрост? Као Реч („Слово“)? Као Објава? Логос као Бог, као друго лице Свете тројице или као недељивост лица Свете тројице? Логос, без кога нема бивствовања, ни (највишег) бивствујућег? Логос, као посредник у стварању и/или свеприсутан у трајању кроз стварање? ... И на крају, Логос, без кога је немогуће *дело* — уметничко/архитектонско или свако друго.

Овај задатак проницања у готово неупадљив саоднос усмераван је дискретним траговима културних традиција, у чијем се живом стварању и синхроним трајању тражио почетак или тренутак када је теологија постала и остала одређујући оквир за стварање сакралног у простору, архитектури.

Међутим, она је одређујућа не само за архитектонски простор, већ и за један сложен однос који архитектура доноси као појавни облик духовности. Као конструкција која чини спону између једног друштва и владања тим друштвом, у виду трајања државе, а овде — промишљане средњовековне државности. Ту архитектура гради идеологију на темељима теологије, а антропологија одређује свети карактер

савршеног владара, монаха и будућег светитеља. Тај тростепени идеал у основи је концепта сакрално засноване власти, који естетизира релогиозно и сакрализује световно. Израстањем свете лозе, од Немање, светог Симеона, који води пут небеског Јерусалима, утврђена је још једна тростепена лествица, она која проговара сама. Сакрализована династија говори о бивствовању чије најдубље импликације приказују свете „задужбине“ као знаци, симболи вечности који обликују сав смисао богомизабраног пута којим ходе монаси и светитељи куће Немањића, а залог су спасења читавог народа виђеног као „изабраног“.

У таквом склопу архитектура гради онај свети и танани однос између духа и материје, њена унутрашњост јесте *хора* — натчулни простор божанског присуства. У фактури текста чију граматику чине геометријски облици, остаје калк, простор у коме се, нагнути над словима његове бити, откривају закони, али они унутрашњи. Они једновремено самоследе унапред одређен метод, метод саздан пре свих времена, који аргументовано и опипљивим чињеницама, одмерава и објашњава, гради систем и устројство. У тој наизглед чврстој канонској тријадологији која скрива густо мисаоно и духовно збивање, открива се истина интеракције између светог текста (теолошког, историјског, архитектонског) и човека. Она (интеракција) остаје вечна, апсолутна и отворена и рађа изазове за нова тумачења.

Стога тријадолошки модел којим се разматра простор и архитектура остаје, као и лица Тројице, вечноотворен за даља стремљења и тражење нових поступака, који искључују искључивост, а укључују херменеутичку стрпљивост.

Отуда трагање за суштаством, за неухватљивим, за енергијама, за њеним трансцедентним и иманентним видовима у разноликом, не само архитектонском наслеђу, открива тајанствену силу саткану од прошлости — са рефлексјама препознатим и у садашњости — која истовремено означава дисконтинуитет, а заправо је присутна у континуитету; каткад је скривена и непојавна, а захваљујући клици која одређује трајање, упућује на своје вечноприсутно постојање.

А управо у њој и кроз њу могуће је пронаћи прикладне одговоре на увек присутну тензију у односу „старог“ и „новог“, „могућег“ и „немогућег“, „постојећег“ и „непостојећег“, те понављањем нечег реално непоновљивог, могуће је доћи до њиховог јединства, сагледаног кроз тајанствену тријаду засновану на односу и разлици катафатичног, симболичног и апофатичног, односно тријадолошког начела.

УВОДНА РАЗМАТРАЊА

ПРОБЛЕМ И ПРЕДМЕТ ИСТРАЖИВАЊА

Архитектура владарских задужбина, као сведочанства једне изузетне културне епохе, носи у себи дубок траг српске краљевске идеологије, на којој се темељи не само средњовековна мисао о држави, култури, уметности, већ и непрекинута тежња ка обнови српске државности, која је резултирала стварањем модерне српске државе у XIX веку. Формирање српског монархијског система представљало је активан оквир за развој култа, у средњовековној Србији проистекао из владарских претензија династије Немањића, формулисаних кроз самосталну владарску идеологију блиску средњовековним идејама о држави и тада, у европским земљама развијеном култу „светих краљевстава“, присутном још од раног средњег века. На раскршћу између латинског Запада и византијског Истока, у културном и институционалном прожимању, српска држава је створила особен систем „политичке теологије“ усмерене ка санктификацији династије из које су се рађали краљевски и кнежевски култови трајно означени византијским утицајем.

У том саоднесу култа и државе могу се препознати примарни знаци културе. Отуда сакрална архитектура заузима важно место: постаје функција која у себи сабира многоврсне структуриране садржаје (пред)одређене местом божанског.

У односу таквог поимања места као кулног оприсутњења трансцедентног и организације простора ствара се натчулни облик „сакрализованог“, на којем је утемељена симболична структура црквене архитектуре. У њој се огледају укрштаји теолошког, филозофског, политичког, идеолошког, друштвеног простора, али то је и место бројева и пропорција из којих проистиче архитектонско/уметничко начело.

Архитектура одређена као владарска задужбина овога пута се разматра са аспекта читања/читљивости, јер ма како била означена (као сакрална пре свега), она поседује властити језик којим истовремено говори и као теолошки, политички и идеолошки дискурс.

Вишеслојност архитектуре омогућила је да се ово истраживање заснује на односу архитектуре и филозофије/теологије, односно, као могуће тумачење које почива на претпоставци читања као креативног акта учествовања у самој бити текста,

архитектонског или писаног, позиционираног као трагање за могућим смислом неке (теолошке, политичке, идеолошке) структуре значења. На тај начин се преко импликација писаног текста, у архитектури могу сагледати теолошко/филозофске, политичке и друге карактеристике које су суделовале у формирању особености сваког појединачног архитектонског остварења и тумачити их тријадолошким обрасцем као начелом, које не генерализује већ омогућава разликовање у истом.

Средњовековни начин мишљења неретко је тумачен као нормативни, узрочно условљен границама „канонског“ обрасца, који строго управља мишљу филозофа/теолога, као и уметника, што, наизглед, при избору предмета истраживања, увек води истом правцу. Међутим, питање вишерелацијске условљености филозофије/теологије и уметности/архитектуре намеће се као примарно. Укључивањем рефлективне средњовековне мисли у токове одгонетања не само историјског материјала, у основи увек вишезначаног, отвара се могућност за многоврсна тумачења. Архитектура владарских задужбина у том смислу испуњава и креира сакрализоване простор, она га одређује, поседује језик који омогућава читање теолошког, али и идеолошко-политичког контекста. Такво читање изискује истраживање простора, стварајући нову могућност за реконструкцију средњовековних грађевина, а тиме и избор оних, хијерархијски вреднованих споменика, који би и одиста могли бити обновљени, а да се, при том, историјски слојеви самог (светог) места не ремете.

Ово истраживање фокусирано је на утврђивање и примену одређених теоријских поставки, које омогућавају сагледавање и тумачење сакралне архитектуре, не само кроз формалне, типолошке, техничке, стилске или иконографске карактеристике посматране најчешће у односу на историјско-политичке околности, на којима су се и заснивале досадашње научне тезе, већ и из перспективе препознавања једне универзалне, отворене филозофско-теолошке хијерархијске структуре, базиране на тријадолошкој матрици откривеној у списима патристичких писаца, а уобличеној кроз својеврсни хијерархијски систем у делу *Corpus areopagiticum* Псеудо-Дионисија Ареопагита. Он се препознаје у аналитичком смислу као обједињујући у сложеном систему значења, који поседује не само црква као архитектонско остварење, већ читав комплекс сакрализованог простора, али и друштвених појава које су довеле до формирања сакралног (светог). Откривена тријадолошка структурална матрица никако

не тежи да буде универзални метод, већ омогућава трагање за другим начинима да се појасне и размотре поједина питања и праксе.

Отуда се полази од претпоставке да сакрализован простор у саодносу са архитектонским појавним облицима, као што је то нпр. манастирски комплекс, није имао за циљ да само репрезентује владарску задужбину, него је, уједно са осталим артефактима и другим процесима, означавао владарску идеологију, у коју је дубоко инкорпорирана утврђена хијерархијска тријадолошка структура, визуелно приказивана кроз сакралну архитектуру.

Управо се са позиције отворене хијерархијске структуралне матрице могу проучити, компаративно спровести анализе, као и дескрипција архитектонске и уметничке праксе и проширити могућности за приближавање одговорима на међусобно условљена питања: о пореклу хијерархијског поретка (taxis) хришћанске екумене; о теолошки утемељеној политичкој идеологији српског краљевства (хијерархијско кретање/усхођење, катафатички представљено кроз владарство, симболички кроз монашење, а апофатички кроз светост као димензију владарске идеологије, видове култа); о српској политичкој филозофији/теологији у коју је утиснут дубок печат библијске традиције (концепт провиденцијалне улоге народа „Новог Израиља“); о значају идеје о политеји (politeia); о односу државе и власти према цркви као духовном и политичком субјекту у једној метафизичкој, метаисторијској пројекцији; о културној индивидуалности и др. — а кроз архитектуру, за сва претходно наведена питања обједињујућу и визуелно представљиву дисциплину, херметично условљену текстом.

Сумирање свега наведеног омогућава позиционирање владарских задужбина у данашњем тренутку и препознавање бројних нематеријалних, материјалних, друштвених вредности, које нису биле третиране у досадашњем систему валоризације и репрезентације, било као споменика културе, духовне баштине или модуса националне идентификације, а велики број ни у контексту Светске баштине.

Сва ова питања и све наведене теме чиниле су материјал за једно интердисциплинарно истраживање, базирано на херменеутичком интегративном и компаративном поступку, које је укључило посматрање више аспеката — историјског, политичког, теолошког, културног, естетичког, уметничког, онтолошког, па и

антрополошког, омогућавајући да се кроз архитектонску праксу реafirмише значај средњовековних задужбина кроз сам живот.

На тај начин су отворена питања која се изнова преиспитују и надовезују на досадашње бројне резултате постигнуте у разумевању историјских својствености и специфичних законитости средњовековне архитектуре и уметности, посматраних унутар филозофског, културног, идеолошко-политичког и друштвеног контекста.

Истраживање је спроведено кроз три фазе.

Прва је претпоставила теоријски концепт који представља бесконачно кретање између личносно означене Тројице, а усмерава на читање принципијелних теолошко-филозофских начела која својом свеприсутношћу одговарају уметничким остварењима у свим нијансама и варијацијама, без обзира на ком подручју или у ком времену су она настајала. Полазну основу за формулисање функционалног теоријског концепта чини првенствено приближавање и појашњавање става према јудаистичкој традицији и античкој, те позноантичкој филозофији у рановизантијској епохи. Интеракцијом филозофије и теологије кристалисала су се два правца у византијској традицији, спекулативни и мистички, који се сусрећу и узајамно допуњују, формирајући мистичну теологију источне цркве. Даље истраживање позноантичких и рановизантијских извора омогућило је да се кроз расветљавање филозофског садржаја инкорпорираног у теолошку доктрину представи генеза основних теолошких, али и естетичких идеја, где је тријадолошки концепт препознат као конститутивни, исказан теологијом Свете тројице, на којој је дефинитивно подељено источно и западно хришћанство.

Ова доминирајућа улога тринитарног мишљења дефинисала је теологију као катафатичну, симболичну и апофатичну и на тај начин предодредила могућност да се спроведе доказни поступак који је утврдио хијерархијски поредак преко модела симултано присутног у земаљском, колико и небеском, уређењу универзума, дозвољавајући теологији да означи катафатички — државу, цркву, политику; симболички — санкционисану идеологију на релацији земља-небо кроз уметност/архитектуру; апофатички — откривење Бога као Свете тројице. Кроз тако постављен динамички модел изведене су теоријске релације које објашњавају широк спектар чињеница које припадају домену симболичког, а утичу на формирање *органског јединства у сакралној архитектури*, наглашавајући структурални однос

између појмова и појава које прате историјске промене. Као предмет доказног поступка у тријадолошком заснивању теорије нашли су се основни аспекти архитектуре: форма, функција и конструкција. Ове аспекте (сваке могуће) архитектуре је немогуће раздвојити, а сакралну архитектуру чине целовитом и органском, сходно тријадолошком догмату, односно ипостасима Свете тројице. Доказни поступак који је спроведен тумачењем простора унутар црквене грађевине, шири се у даљем раду и на поље сакрализованог простора, чиме се утврђују релацијски односи тријадолошког устројства и архитектонског стварања, разјашњавајући и дефинишући природу проблема који је истраживан.

У другом делу појам светости и архитектуре храма као куће Божије, а потом и манастирске целине као Града божијег, нашли су се у средишту пажње. Порекло тријадолошког начела уочено је у старозаветној традицији у појмовима Храма, три-светости, као и у концепту лозе Јесевијеве, Храма и Небеског Јерусалима и/или Новог Израиља. Тријадолошко нечело се спознаје као конститутивно и у формирању „политичке теологије“ источнохришћанског света, а тиме и истог феномена у Србији средњег века. Својим теолошким рефлексијама оно је утицало на архитектуру као медијум у који је инкорпорирана слика идеолошких, политичких и културних претензија византијских царева, али и српских средњовјековних владара.

Преиспитивање одређеног историјског раздобља и његове сакралне архитектуре, суочено са проблемом трагања за пореклом, указало је на неодвојивост физичке структуре и филозофије/теологије, праксе и духовности. Фокусирање на ограђени сакрализовани простор, а не искључиво на цркву као доминирајућу грађевину у сложеној сакралној просторности, подстакао је на упознавање владарске задужбине из перспективе изражајног, хијерархијски детерминисаног „посвећеног простора“. Утврђивањем постојања хијеротопије (ἱερός τόπος), отворен је низ питања и проблема која укључују теолошка одређења као основ креативног акта у самој бити формирања просторне одређености урбане структуре манастирских целина и односа који унутар њих владају. Аналогно тројичном теолошком догмату, тројична хијерархијска структура кључна је у означању и стварању сакралног простора, те се „владарском задужбином“ не сматра само примарна црквена грађевина, већ и целокупан простор који она као таква сакрализује.

Тематски оквир истраживања везан за средњовековну Србију одређен је и хронолошким аспектом, мада не као примарним у разматрању наведених испитивања, где се трансформације архитектонског стваралаштва сагледавају у периоду између XII и XV века тј. од формирања државе Немањића до пада Деспотовине, са нагласком на првој фази, тј. формирању аутохтоног концепта у XII и XIII веку. Различити „стилски“ изрази који су се смењивали у архитектури наведеног периода нису мењали смисао и улогу цркве као објекта култне намене, као ни улогу која је градила и пропагирала краљевску идеологију. Зато се корпус знања о средњовековној архитектури разматра кроз семиотичке критеријуме у ширем пољу културе, чиме се стичу посебне врсте информација за даља истраживања, активности и инспирацију.

За потпуније тумачење архитектонских/уметничких остварења у средњовековној Србији, истраживање је укључило и писане изворе сачуване у рукописима српске редакције, тј. у српскословенској књижевној делатности која је усмерена на исказивање поштовања вере у Свету тројицу. Теолошка мисао уткана је у све књижевне родове: у похвале и хагиографије српских владара, у теолошке расправе и литургијске саставе, у повеље и правне споменике и њихове савремене интерпретације. Присуство динамички испреплетаног тријадолошког начела се на крају не сме се схватити статично — у смислу кумулативног повезивања информација из историје и историографије са оним из филологије, филозофије, теологије, него као спона читавих некомуникативно разведених формација духа, која омогућава да се досадашња сазнања о владарској идеологији, архитектури, уметности и наслеђу које оне чине, ставе у ужу, теоријски оправдану, међузависност.

У трећем делу разматрања су се тицала садашњег тренутка и места владарских задужбина као културно-историјских споменика, светиња српских и места која на особан начин изражавају светост а тиме и духовност. Намера је да се обједињени резултати теоријских истраживања прикажу кроз конкретне примере владарских задужбина, које су проживљавале драматичну историју, да би у XX веку изнова спроведеним археолошким истраживањима био дефинисан просторни контекст најзначајнијих средњовековних целина. Овако истражене целине вредноване су искључиво као артефакти, што је омогућило многа сазнања о манастирима као аутохтоном изразу културе српског средњег века. Да би се спровела ревалоризација оваквих простора, која у данашњем тренутку тежи да укључи живот, било је неопходно

оправдати теолошку димензију, која издваја посебни од општег простора наглашавајући значај унутрашњег устројства, његовог естетичког и семантичког поља и указујући на могућност успостављања функционално-архитектонског континуитета у очувању историјске грађе, али и открива духовне, нематеријалне, метаисторијске споне које би биле кључ за успостављање уравнотеженог односа између прошлости, садашњости и будућности.

Овакав приступ указао је на могућност тумачења простора и архитектуре која га креира другачију од досадашњих, отварајући процес који иницира ширење интересовања и акумулацију знања о идејама средњовековног српског краљевства, улоге архитектуре у сложеном процесу конституисања владарске идеологије, која, онда, оправдава међудејство теолошке мисли исказане кроз тријадолошко начело са бројним аспектима средњовековног стваралаштва и друштва у целини. Упознавањем светости и улоге светог простора добија се слика једне непоновљиве сакралне топографије настајале у средњем веку и уобличене као трајно обележје простора културе и духовности једног народа.

ПРЕГЛЕД ПРЕТХОДНЕ АНАЛИЗЕ ИЗВОРА И ИНФОРМАЦИЈА О ПРЕДМЕТУ ИСТРАЖИВАЊА

Број објављених радова аутора који се баве средњовековним градитељством, посебно у области црквене архитектуре, је изузетно велики. Сходно европским кретањима и обновљену српску државу захватио је национални романтизам утемељен у последњим деценијама XIX века. Примарна изучавања била су оријентисана на прикупљање историјских и материјалних података о уметничким и архитектонским особеностима црквеног градитељства. Трасирањем научне терминологије и методолошких поступака у проучавању српске средњовековне уметности и архитектуре, формирана је темељна грађа за многобројна и свеобухватна истраживања током 20. века. Ови резултати изузетне важности, била су обухваћена истраживања на пољу историографије, старе српске књижевности, архитектуре, иконографије, музикологије и др. Међусобно допуњавање сазнања у овим дисциплинама дало је свеобухватне приказе споменика владарских задужбина у контексту историјских и политичких прилика, у сазнања о њиховим ктиторима, о датумима градње, класификацијама грађевина према типу, просторном склопу, облицима, пропорцијским односима, примењеним иконографским

програмима, „стилским“ особеностима и сл. Истоветан или сличан методолошки приступ, пружао је селективне и неусаглашене резултате, у зависности од дисциплине која се истраживала.

С обзиром на бројне резултате у истраживању средњовековног градитељства и уметности изузетно је важно покренути примарно питање о могућности поимања свеукупног просторног склопа црквене грађевине у са-дејству са теолошким начелима и потребама које је испуњавала функција сакралног, водећи ка функцији богослужбеног, а репрезентујући санкционисану функцију идеолошко-политичког. Ово истраживање је усмерено на стварање јединственог става и повезивање резултата остварених у студијама средњовековне уметности и архитектуре, теолошко-филозофским и у историјско-политичким студијама.

Информације о предмету истраживања ради јаснијег сагледавања широког спектра међусобно условљених дисциплина, подељене су на :

- Теоријско-историјске изворе: теолошке, филозофске, књижевно-историјске и критичке студије о средњовековном писаном наслеђу, тј. примарне и секундарне изворе који се односе на литерарно стваралаштво у средњем веку;
- Студије и резултате истраживања средњовековне сакралне архитектуре и уметности;
- Историјску грађу историјско-политичке изворе и студије које се баве питањима историје, политике и идеологије;
- Опште изворе и литературу који се односе на уметност, архитектуру, језик, културу периода који се истражује, као и савремених паралела.

Примарни и секундарни извори који се односе на литерарно стваралаштво у средњем веку

Примарни извори за проучавање одабране теме јесу писани историјски извори, пре свега текстови који се у досадашњој науци појављују као зборници старе српске књижевности, изворници, житија, манастирски типичи. Посебан, изузетно важан корпус јесу извори рановизантијских теолога, већином преведени на француски језик, али и преводи теолошко/филозофских расправа византијских мислилаца на српски језик, на којима се базирају теоријске претпоставке, отварајући могућност за

одгонетање и прецизније дефинисање комплексне градитељске, уметничке, знаковне логике присутне у сакралном градитељству. Преглед грађе у вези са тумачењем теолошких/филозофских идеја, указује на кратке, често успутне коментаре, сведене на уопштена сазнања и мисли, везане непогрешиво за иконографски програм или промене (које се помињу, али се не истражују) у богослужбеним обредима, без систематских разматрања, нарочито у домену архитектонског обликовања црквених грађевина.

Издвојене су само студије и објављени текстови од општих ка посебним истраживањима у области филозофије, теологије, теорије и историје средњовековне књижевности, уметности и архитектуре.

Може се уочити да су се византијском мисаоном традицијом бавили већином филолози, историчари књижевности или теолози. Међутим важан аспект истраживања спроведен је кроз самеравање јудаистичке и грчке мисаоне традиције. Места сусрета и разлика грчког и јеврејског, а посебно грчког и хришћанског мишљења, приказани су код врсног познаваоца све три мисаоне традиције Клода Трмонтана, Claude Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris: Éditions du Seuil, 1968); Claude Tresmontant, *Les origines de la philosophie chrétienne* (Paris: Fayard, 1962). О овој врсти расправа незаобилазно уједно непролазно је Боманово дело Thorleif Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, trans. from the German Jules L. Morean (New York & London: Norton & Company, 1970)

Најобимнији преглед византијске мисли дат је у књизи В. Татакиса „*Византијска Филозофија*“ (1996), али и важни помаци у дефинисању теологије приказани су у тексту „*Два периода византијске филозофије*“ (1995). Међу филозофима истиче се Г. Мајоров дајући изузетан хронолошки преглед одређених филозофских категорија, које се из античке традиције преносе и развијају у хришћанској мисли, у делу „*Формирање средњовековне филозофије*“ (1982). Е. Жилсон, за разлику од других западних истраживача, даје, иако кратак, знатно објективнији приказ пресхоластичке филозофије у делу „*Филозофија у средњем веку*“ (1997), а веома драгоцену студију Ј. Либертона „*Histoire du Dogme de la Trinite*“ (1928) прецизно објашњава разлике тринитарног мишљења на Западу и на Истоку. Групе аутора међу којима је Е. Жилсон, у делу „*L'Esprit de la Philosophie Medievale*“ (1994), појашњава сложеност искуства хришћанског мишљења из бројних аспеката.

Интересовање филозофа за византијску мисао било је дуго занемаривано, што се може тумачити наметнутим западним системом мишљења, који је у основи изучавања филозофије код нас од самог оснивања. Тек се деведесетих година прошлог века ова проблематика појављује у сфери филозофских интересовања. На важна разматрања наилази се у текстовима С. Жуњића „Дамаскинов лук српске филозофије“ (1994); „Настава и систематика филозофије у Византији“ (1995); „О античком наслеђу у византијској филозофији“ (1996); П. Јевремовића „Персонологија и онтологија у списима Св. Максима Исповедника“; „О античком наслеђу у византијској филозофији“; И. Марића „О истраживању византијске филозофије“ (1994) и књигзи „Филозофија на истоку Европе“ (2002). Последња се бави питањем мисаоног наслеђа и његовог значаја у контексту дилема и смисла вредности целокупне традиције .

Незаобилазни изворни текстови рановизантијских теолога на којима се базира формирање теолошког-тринитарног система јесу: Areopagit: Gandillac, Maurice de, traduction, préface et note. *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. (1943) Paris: Aubier, 1980. односно Pseudo-Dionysius. *The Complete Works*, trans. Colm Luibhéid and Paul Rorem. London: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1987. Augustin: „*The City of God*“, book VI, XIV, XVI, XVII (1998) као и Cyrille d'Alexandrie: „*Dialogues sur la Trinité*“ (1976), 17. Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*. Translated by Abraham J. Malherbe, and Everett Ferguson. New York: Paulist Press, 1978.; Césarée, Basil de. *Sur le Saint-Esprit, Sources Chrétiennes*, vol. 17, ed. B. Purche. Paris: Édition du Cerf, 1968.

Примарни извори – житија и типичи у којима се сагледава значај тринитарног мишљења за српску средњовековну средину јесу: Свети Сава „*Сабрани списи*“ (приредио Д. Богдановић) (1986), Данило Други „*Животи краљева и архиепископа српских – Службе*“ (1988), Доментијан „*Живот Светога Саве и живот Светога Симеона*“, Теодосије „*Житија 5/1*“ (1988), М. Петровић „*Студенички типик и самосталност српске цркве*“, „*Хиландарски типик*“ (1935) и „*Типик архиепископа Никодима*“ из 1319. године (1946), (оба приредио Л. Мирковић).

Један од најважнијих подухвата у раду на византијском мисаоном наслеђу учињен је превођењем на српски језик филозофско/теолошки најрелевантнијих текстова неоплатонистичких и византијских аутора у нашој периодици последње три деценије, као што су: Плотин: „*Енеаде*“ (1984) превео С. Благојевић; Прокло: „*Основе теологије*“

(1997), предео С.Каленић; Псеудо Дионисије Ареопагит: „*О Мистичном Богословљу*“, предео А.Јефтић (1992); „*Пет Посланица*“ (1993), предео П. Јевремовић; Максим Исповедник „*Гностичка поглавља*“ предео П. Јевремовић; Јован Дамаскин „*Философска поглавља*“ и „*Дијалектика*“, предео С. Јакшић. У чланку „*Естетичка расправа Псеудо Дионисија Ареопагита у преводу Инока Исаије*“ (1982) од Ђ. Трифуновића, дат је и превод изабраног фрагмента „*О небеској хијерархији*“ П. Д. Ареопагита. У зборнику „*Дела древних отаца подвижника*“ (2006), стоји низ значајних изворних текстова од Макарија Великог, преко Григорија из Нисе, па до Григорија Паламе. „*Богословски списи о Светој Тројици*“ Св. Григорија Ниског темељ је проучавања тринитарних рефлексија уопште. Целокупан корпус изворних текстова Максима Исповедника преведених на српски језик, али и кључних, релевантних критичких и полемичких текстова у зборнику „*ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ – аспекти филозофске и теолошке мисли Максима Исповедника*“ (2006), чине непроцењив извор који омогућава јаснији увид у дела Ареопагита, самим тим и далеко прецизније дефинисање теолошког поступка којим се разлаже архитектонско стварање.

Студије и резултати истраживања српске средњовековне сакралне архитектуре и уметности

Када је реч о византијском манастиру као просторној целини и његовој архитектури, па и о манастирима источнохришћанског света који су снажно утицали на формирање манастира у средњовековној Србији, готово да не постоје целовите студије.

Валтровић и Милутиновић су формулисали и објавили прва научно утемељена сазнања о многим делима старог српског градитељства у којима су посебно место заузели споменици који карактеришу позносредњовековну епоху црквеног градитељства у Србији. Ова је грађа је систематизована и објављена у двотомном издању: „*Валтровић и Милутиновић, документи I, теренска грађа 1871-1884.*“ (2006), *Валтровић и Милутиновић, документи I- II, теренска грађа 1871-1907.*“ (2007). Овакав свеобухватни аналитички став методолошки је указао на поступак потпунијег сагледавања и далекосежнијих тумачења свих оних нијанси у којима се одсликава вишезначност коју носи средњовековни стваралачки концепт.

Незаобилазно полазиште, ипак се препознаје у синтези, српске уметности коју је сачинио Г. Мије – G. Millet, „*L’ancien art serbe. Les églises.*” (1910). Сви будући истраживачи су се мање или више везивали за поделе и појмове које предлаже Мије.

Први обимнији преглед манастира у нашој научној литератури, који се превасходно бави проучавањем појаве и развоја монаштва, његовом историјом на овим просторима, дат је у књизи Л. Мирковића „*Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*“ (1920). Истраживања А. Дерока и читав низ могућих паралела и непосредно угледање на градитељски опус Истока и Запада, могу се наћи у кључном и још увек коришћеном прегледу „*Монуменална и декоративна архитектура у средњовековној Србији*“ (1962).

Теренска истраживања у овој области немају дугу традицију. Археолошка ископавања одвијала су се у оквиру појединачних целина, а врло ретко се могу пронаћи у потпуности истражена подручја. Археолошка и архитектонска истраживања у задужбини цара Душана код Призрена (С. Ненадовић) са обимном објављеном грађом представљају почетак дуготрајног рада на проучавању манастирских целина. Међутим, систематска истраживања средњовековне манастирске архитектуре у Србији започета су у другој половини 20. века, да би значајнији археолошки подухвати у просторном дефинисању средњовековних манастирских комплекса били спроведени осамдесетих и почетком деведесетих година из којих је проистекла обимна археолошка и архитектонска грађа.

Корпус сакралног градитељства средњовековне Србије – представљен у вишетоном издању аутора Ђ. Бошковића, М. Чанак-Медић, О. Кандић, представља изузетан материјал искључиво о црквеном градитељству настајалом у доба владавине династије Немањића, у коме је дат систематичан приказ, пропорцијска истраживања као и начињена документација током дугог низа преданог рада на снимању, документовању и проучавању средњовековне архитектуре у првом реду. На другој страни резултати истраживачког пројекта „*Манастирске целине средњовековне Србије*“ (пре свега теренска грађа) који је трајао више од једне деценије (од 1980. до 1992.) под руководством Републичког завода за заштиту споменика културе. Из овог значајног подухвата настала је и студија С. Поповића „*Крст у кругу–Архитектура манастира у средњовековној Србији*“, (1994). Многа важна питања отворила је С. Поповић, дајући јасне поставке проблема будућим истраживачима. Треба поменути и њен рад о

трпезаријама киновијски уређених манастира у „Dumbarton Oaks Publication Office“ (Popivich,1995).

Појам хијеротопија једна од кључних новина у тумачењу светог простора, заокупља бројне истраживаче, па и С. Поповић, те су неке недоумице о овом питању разматрају у студији „*The Byzantine Monastery: “Its spatial iconography and the Question of Sacredness“*“ (2006), објављеном у зборнику под насловом „*Hierotopy. The creation of sacred spaces in Byzantium and Medieval Russia“*“, (ед. А. Лидов). У истом зборнику појављује се свеобухватан рад С. Ђурчића „*Cave and Church. An Eastern Christian hierotopical synthesis“*“. А. Лидов хијеротопију схвата као једну сасвим нову научну дисциплину, те се она појављује у више студија насталих последњих година које су допринеле и добрим делом инспирисале рад на овом истраживању, а то су, такође, зборник радова „*New Jerusalems: Hierotopy and iconography of sacred spaces“*“ (2009), чланак А. Лидова „*Hierotopy. Spatial Icons and Image–Paradigms in Byzantine Culture“*“ (2009).

Две изузетно драгоцене научне монографије објављене 2005. год, резултат су дугогодишњег рада на проучавању средњовековних манастира Градца и Дечана. О. Кандић, аутор монографије „*Градац“*“, посебну пажњу посвећује манастирској трпезарији, где објављује оригиналну архитектонску основу снимљену након археолошких истраживања са до тада необјављеним подацима. М. Чанак-Медић у делу монографије „*Манастир Дечани“*“ посвећене архитектури врло исцрпно даје податке, такође о манастирској трпезарији у Дечанима која представља и најмонументалнију међу трпезаријама владарских задужбина средњег века. Литургијске промене и ново устројство монашког живота у XIV веку утицали су на промену величине и облика трпезарије у Дечанима. Разлози за преиспитивање значаја манастирских устава–типика размотрени су кроз поглавље о манастирском насељу, са посебним нагласком у делу о трпезарији. Препознавање улоге филозофије/теологије и указивање на могућност надградње досадашњих сазнања кроз функционалну зависност апстрактних идеја са архитектонским обликовањем, уочено је тек у радовима М. Чанак Медић новијег датума. У том смислу теолошки извори и филозофски списи представљају важан сегмент у систематизацији библиографских јединица.

Историјска грађа, историјско-политички извори и студије који се баве питањима историје, политике и идеологије

Истаживање владарске идеологије у средњовековној Србији једна је од тема која се последњих деценија веома озбиљно проучава, доводећи у везу бројне историографске дисциплине. На владарској идеологији темељила се државна идеологија и устројство, сувереност владара/власти, а у извесном смислу и један специфичан облик „политичке филозофије“, као и сва уметничка стварања, нарочито архитектура којом је била репрезентована. Постоји обиље опште литературе посвећене владарској идеологији. У овом прегледу наведене су само студије које се сматрају кључним и незаобилазним у проучавању оних дисциплина које ће допринети да се доказни поступак, што је могуће више, приближи решењу постављених проблема.

У примарним цртама о владарској идеологији, расправљали су историчари у склопу историја српског народа, а један од најцитиранијих јесте К. Јиричек са својим значајним делом „Историја Срба II“ (1959). У књизи „Историја српског народа I“ (1970) М. Благојевић започиње сложenu расправу о владарској идеологији, да би 2004. била издата књига „Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност“ која доноси вишеслојна тумачења идеологије власти и особина владарства. Важно истраживање из ове области спроводиу својој дисертацији С. Марјановић- Душанић, објављеној 1997. год под називом „Владарска идеологија Немањића“. Ово дело показало се незаобилазним у свим даљим истраживањима српског средњег века, посебно и због приказане веома сложене библиографије о овој области која се односи на средњовековни Запад.

Питања у вези са „политичком филозофијом“ српског средњег века нису систематски обрађивана, али значајан и први рад ове врсте код нас јесте „Политичка филозофија средњовековне Србије“ (1988) Д. Богдановића, на коју се надовезују новија истраживања, међу њима и „Држава српских деспота“ (2006) А. Веселиновића, која читаво поглавље посвећује политичкој филозофији у доба Немањића. Значајну студију за основе византијске политичке филозофије представља Арвелерова „Политичка идеологија Византијског царства“ (1988), као и „Византијски Комонвелт“ (1991) Д. Оболенског. О византијској владарској идеологији као и о хијерархијском уређењу средњовековног друштва до сада непревазиђен историјски корпус чине „Сабрана дела“ Г. Острогорског, посебно у аспекти идеологије власти анализовани у петој књизи.

Развој светитељских култова, а нарочито владара светитеља који су у битној релацији са местом владарског гроба, а самим тим и са архитектуром владарских задужбина најбоље се може сагледати у књизи Д. Поповић, *Под окриљем светости – култ светих владара и реликвијара у средњовековној Србији*“ (2006) која представља збир чланака који се баве овом проблематиком. Још једна обимна студија „*Свети Краљ*“ (2007) С. Марјановић-Душанић изазвала је посебну пажњу, јер систематски образлаже моделе краљевске светости са посебно изложеном целовитом анализом о владавини Стефана Уроша III и важности манастира Дечани за развој култа.

Ипак се може констатовати да су поља књижевног опуса, а нарочито филозофског, тј. поља деловања филозофско/теолошке мисли чије су идеје остварене у делима византијске, али и српске уметности, остала готово неистражена у смислу њихове снажне и интерактивне улоге у архитектонском и уметничком стваралаштву. Отуда жеља да се пронађу они указатељи који су јасно дефинисани у текстовима средњовековних мислилаца и уочени као теоријски основ, те се могу препознавати и испитивати у уметничким остварењима отелотвореним кроз архитектуру манастира на макро и кроз архитектуру храма на микро плану.

Опште изворе и литературу који се односе на уметност, архитектуру, језик, културу периода који се истражује, као и савремених паралела.

У области историје, историје књижевности и теологије издвајају се: Л. Бреје „*Византијска цивилизација*“, нарочито поглавље „*Византијска мисао и уметност*“ (1976); Х. Г. Бек „*Путеви византијске књижевности*“ (1967); „*Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*“ (1967); С. Аверинцев „*Поетика рановизантијске књижевности*“ (1982); „*Еволуција византијске философије до VII века*“; „*Византијска философија од VIII до XII века*“; И.Медведев „*Византијски гуманизам XIV и XV вв*“ (1967); С. Авреницев, И.Медведев „*Преглед Византијске философије*“ (1996). Теолошке расправе Г. Флоровског „*Corpus Areopagiticum*“ (1986); „*Византијские Отци с V до VIII вв*“ (1933); „*The idea of Creation in Christian Philosophy*“ (1949); „*The Resurrection of life*“ (1952) и В. Лоског „*Мистична теологија источне цркве*“ (1990), као и Ј. Мајендорфа „*Византијско богословље*“ (1985), чине основ за свако продубљење и теоријски релевантно истраживање које се базира на византијском мисаоном наслеђу. Од теолошких расправа издвојене су такође и расправе Ј. Мајендорфа: „*Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*“

(1974); „*Introduction à l' étude de Grégoire Palamas*“ (1959); „*Св. Григорије Палама и православна мистика*“ (1983); као и две веома корисне Ј. Пеликана „*The Spirit of Eastern Christendom*“ Vol. 2: „*The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*“ (1974); G. Podskalsky „*Theologie und Philosophie in Byzanz*“ (1977).

Изузетан и плодноносан рад Д. Богдановића и Ђ. Трифуновића доносе велики број научних студија и расправа које могу бити подстицајне за решавање многобројних недоумица у разумевању смисла појединих изворних текстова, али веома често и прилика у којима су се извесни догађаји одвијали, као и утврђивање хронолошких оредница. Незаобилазна дела која су пре свега у вези са историјом српске средњовековне књижевности, а која се развијала под културним утицајем Византије јесу: „*Српска књижевност у средњем веку*“, (1976) М. Кашанина, „*Историја старе српске књижевности* (1980), Д. Богдановића, као и „*Стара српска књижевност. Основе.*“ (1994), Ђ. Трифуновића. За изабрану тему веома је важан и историјско-теолошки, као и књижевно-историјски приступ у тумачењу старе српске књижевности назначен у делима: „*Претече исихазма у српским зборницима 14. века*“ (1981); „*Литургијски ритам старе српске књижевности*“ (1983)лима; „*Политичка философија средњовековне Србије*“ (1984); „*Неоплатонизам у исихастичкој књижевности код Срба*“ (1985); „*Перцепција византијске књижевности у средњовековној Србији*“ (1987) од Д. Богдановића, али и „*Косовско страдање и небеско царство према средњовековним књижевним списима*“ (1971); „*Писац и преводилац инок Исија*“ (1980); „*Естетичка расправа Псеудо Дионисија Ареопагита у преводу Инока Исаије*“ (1982) од Ђ. Трифуновића.

Треба поминути и прву целовиту студију о естетичким схватањима у византијској култури В. Бичкова („*Византијска естетика*“, 1977), чији је превод на српски језик начињен 1991. године. У новије време савремена истраживања религиозног и естетичких категорија из постмодернистичке перспективе и преиспитивања бројних категорија (успостављање термина „*филозофија теологије*“), јесу две студије препознате као веома провокативне од К.Нарт и В.Валл, „*The Experience of God: A Postmodern Response*“ (2005) и Р. Карнија „*The God who May Be: A Hermeneutics of Religion*“ (2003).

Важна сазнања о симболичким категоријама, светлости, као и посебном истраживању унутрашње архитектуре и духовном поимању света, истражује и објављује А.

Стојаковић у својим радовима, а о значењу уметности и лепог у систему моралне и религиозне усмерености које су утицале на живот уметничког дела задовољавајући интересе владара, може се наћи у драгоценим расправама, студијама, па и монографијама В. Ђурића. Други важни истраживачи и њихова дела дата су у прелиминарном прегледу библиографских јединица.

ЦИЉЕВИ ИСТРАЖИВАЊА

Примарни циљ истраживања састојао се у препознавању теоријског приступа и формирању оквира истраживања где је објашњењем и тумачењем теолошких извора и историјске грађе, као и анализом резултата досадашњих истраживања средњовековне архитектуре, приказана генеза и тежња за синтезом архитектонских облика. Научно аргументованим утврђивањем успостављене су релације између теолошко-тријадолошких начела и архитектонског стваралаштва, а циљ је проширење поља могућности за међусобно повезивање и проблематизовање теоријских поставки о архитектури, цркви и држави, сувереној власти, њеном пореклу, функцији владара и њиховој међусобној условљености. Утврђена је конститутивна функција тријадолошког начела у хијерархијској субординацији средњовековних структура, те је на истом концепту развијен и модел присутан у архитектонском и уметничком стваралаштву инициран претензијама српских средњовековних владара.

С обзиром на то да је реч о комплексном процесу у који се укључује истраживање духовности у њеној идејној суштини и особеној феноменологији, а везује се за димензије тварног, за архитектуру која је у директној релацији са историјско-политичким околностима, у истраживању су постављени и следећи циљеви:

Да један драгоцен опус средњовековне културне традиције засноване на писаној речи буде сагледан „интегративно“, у склопу бројних уметничких дисциплина, као теоријски став којим је могуће утврдити дубље слојеве средњовековне естетике и уметности, где је архитектура обједињујућа, јер испуњава историјски простор, она га креира, те омогућава препознавање и тумачење вишезначног историјског контекста;

Да препознати критеријуми и карактеристике у склопу анализе тријадолошког начела укажу на присуство хијеротопије — хијерархијски дефинисаног простора, на

којем је формирана српска архитектура средњовековног периода, односно, да се научном аргументацијом утврде тријадолошка структура црквене грађевине и односи који владају унутар ограђеног простора, откривањем нивоа сакралности манастирске архитектуре, у међудејству са принципима теолошке хијерархије;

Да резултати теоријског истраживања и утврђивања тринитарног модела као конститутивне функције у формирању сакралног простора послуже за реафирмацију просторних, архитектонских, духовних, културних и других вредности реконструкцијом одабраних грађевина у омеђеном простору, које могу подржати изворни начин монашког живота као посебан вид нематеријалне баштине и на тај начин указати на правилну рехабилитацију историјских локалитета, као и очување карактера историјских слојева самог места.

ЗАДАЦИ ИСТРАЖИВАЊА

Према постављеним циљевима дефинисани су следећи задаци:

Идентификација тринитарних идеја у позноантичкој филозофији, генеза теолошких и естетичких разматрања догме о Светој тројници у рановизантијској и средњовековној епохи;

Дефинисање тријадолошког модела као полуге у дескрипцији и објашњењу широког спектра посматраних чињеница и његова примена при разјашњењу различитих уметничких и естетичких слојева;

Критичко, објективно историографско сагледавање улоге теолошких идеја, које се изражавају и преносе у симболичком облику, а суделују у формирању архитектуре владарских задужбина;

Анализа и тумачење просторних односа према степену сакралности унутар омеђене урбане структуре;

Систематизација и типолошка класификација најзначајнијих архитектонских остварења за истраживани период са освртом на првобитне узорне;

Примена тријадолошког концепта при реафирмацији културних и духовних вредности, која води исправној и ограниченој рехабилитацији историјских локалитета.

ПОЛАЗНЕ ХИПОТЕЗЕ

Теолошки дискурс — интерактиван у односу на архитектуру средњег века — јесте неодвојива компонента кроз коју се остварује концепт сакралног градитељства, те омогућава утврђивање међусобне повезаности духовних, политичких, идеолошких, уметничких и других феномена преко основних начела тријадолошког мишљења. Досадашња тумачења средњовековне архитектуре и уметности искључиво су се спроводила из перспективе историјске, архитектонске и/или иконографске анализе, те овакав приступ нуди низ концептуалних помака у којима су проблематизована четири основна корака у истраживању:

- 1) проблем идентификације и одређења изворних теолошких „текстова“ у односу на архитектонско и уметничко стваралаштво у средњем веку;
- 2) проблем разјашњења природе владарске идеологије кроз теолошке импликације у симболично-знаковној структури сакралног градитељства у Србији средњег века;
- 3) проблем вишезначности односа архитектонске функције, форме, конструкције и просторно-хијерархијских односа према физичком окружењу унутар ограђеног сакрализованог простора;
- 4) проблем практичне примене теоријских ставова у настојањима да се реafirмишу просторне, архитектонске, духовне, културне и друге вредности најзначајнијих средњовековних манастира као посредника између културног и духовног наслеђа.

Полазне претпоставке:

Сакрална архитектура је у једном хијерархизованом друштву средњег века настајала под окриљем власти/владара, са намером да испуни бројне функције успостављене дејством теолошке и идеолошке доктрине — као слава Богу, али и богоизабраном владару; као посредник између земаљског и небеског света, али и потврда двоструке моћи; као тело Христово, али и као место владарског гроба; као трезор Речи божије, али и сакрално исходиште Светог краља.

Спознаја тријадолошког начела при тумачењу теолошких извора омогућава теоријско утемељење сакралне архитектуре, при чему се хијерархијски концепт организације простора издваја као кључни у симболичкој представи макрокосмоса

/Небеског града — манастира (отуда је кружни концепт аутономан на овим просторима) и микрокосмоса — цркве.

Будући да јединство форме, функције и конструкције у сакралној архитектури средњег века одговара јединству лица Свете тројице, структура боромејског чвора одговара тријадолошкој структури. Три међусобно испреплетана прстена чине структуру боромејског чвора. Ако је логика структуре таква да се читава конструкција распада издвајањем једног од прстенова, онда се по истој логици поимања Бога као Тројице, потврђује органско јединство форме, функције и конструкције у архитектури средњег века.

У ревалоризацији најзначајнијих српских средњовековних манастира тријадолошки систем оправдава враћање аутентичног концепта монашког живота и омогућава да се путем хијерархијских односа у посвећеном простору одаберу грађевине које могу бити реконструисане а да се историјска грађа културног наслеђа не ремети.

МЕТОДЕ ИСТРАЖИВАЊА

У истраживачком процесу примењено је више научних метода истраживања које су суделовале у провери научне заснованости постављених хипотеза.

Почетну фазу рада чинила је идентификација и одређивање предмета и проблема истраживања, као и интерпретација основних теоријских сазнања прикупљених из извора и научне литературе више дисциплина које оперишу средњовековном теологијом, историографијом, уметношћу, архитектуром.

Методолошки поступак у овој фази заснован је на проучавању и прикупљању релевантних сазнања из филозофских и теолошких извора, а затим и шире литературе, са циљем разумевања текста на семантичком и теоријском нивоу, ради запажања, повезивања и систематичног истраживања више сродних дисциплина које су у уској вези са примарним питањем. Стога су и методе анализе, дескриптивне или експликативне — херменеутике и генеричког поступка — биле кључне за формирање теоријске основе истраживања.

Наредна фаза се односила на утврђивање повезаности и откривања узрочно-последичних односа између теолошких, идеолошко-политичких и уметничких начела која су саставни део архитектуре владарских задужбина.

Посматрање, снимање, прикупљање и обрада информација *in situ* о архитектури манастирских целина, послужила је при анализи техничке и фото документације, која је настајала паралелно са откривањем манастирских структура. Критеријуми за одабир јединица (случајева) за тумачење просторних односа и препознавање тријадолошке матрице, извршени су на основу расположиве документације, у којој су истражени и снимљени трагови средњовековне архитектуре — који су уједно и репрезенти владарских задужбина са специфичним обликом организације манастирског насеља, па се сличности и разлике важне за овај ниво истраживања могу дефинисати и систематизовати.

Компаративни метод се затим спроводи ради утврђивања тачности спознаје улоге тријадолошког обрасца заснованог на сакралности у формирању владарских задужбина, односно, врши се функционална реконструкција манастирских целина, упоређивање референтних примера источнохришћанског света, а затим се, напоредном анализом одабраних српских средњовековних манастирских комплекса и појединачних црквених грађевина, истраживање доводи до структуралне синтезе којом се закључује доказни поступак.

Аналитичке и херменеутичке методе биле су примењиване као конструктивне за овакву врсту истраживања, а оно се спроводило структурално од апстрактног ка конкретном, тј. од генеалогije и иконологије до студије појединачних случајева који омогућавају да се истраживање заокружи упоредном методом из које ће произаћи конкретни резултати битни за будућу праксу.

Последњу фазу чинила је имплементација резултата истраживања, као потврда потребе за реафирмацијом просторних, архитектонских, духовних, културних и других вредности које је могуће укључити кроз одабир, реконструкцију и ревитализацију оних грађевина у омеђеном манастирском простору које могу подржати изворни начин монашког живота као посебан вид нематеријалне баштине, не реметећи историјске слојеве при рехабилитацији историјских локалитета.

Закључне напомене приказују у сажетом облику нове и важне чињенице до којих се дошло током истраживања, које се могу уклопити у шире научне области, отварајући могућност новим генерацијама истраживача за даља трагања, у настојању да се, у извесном смислу, сачува прошлост.

НАУЧНА ОПРАВДАНОСТ ДИСЕРТАЦИЈЕ, ОЧЕКИВАНИ РЕЗУЛТАТИ И ПРАКТИЧНА ПРИМЕНА РЕЗУЛТАТА

Истраживање представља покушај да се расветли период српског средњег века кроз исходишта политичко-идеолошке слике коју оставља архитектура владарских задужбина, уз настојање да се, посматрајући појаве и процесе у ширем контексту — уравнотеженом рецепцијом метода и резултата различитих дисциплина, које су, досад, најчешће занемаривале аспект религиозног — дође до спознаје улоге теолошког, тријадолошког система, који је интегрисао поља мисаоности, уметности, архитектуре и средњовековног друштва у целини. Улога средњовековне архитектуре била је да ослика хармоничну структуру видљивог и невидљивог, чија креативна слика и сва уметничка стварања унутар ње настају у служби власти, одакле свејединство друштвеног устројства и уметности бива прожето овим теоријским системом, путем кога је могуће реконструисати артефакте, али и историјски контекст из кога они настају.

У резултатима досадашњих истраживања средњовековне уметности и архитектуре приметан је парцијални приступ, тематска разједињеност, стављање нагласка на формалне, типолошке, техничке, стилске или иконографске карактеристике, посматране најчешће у односу на историјско-политичке околности. Очекује се да резултати овог истраживања покрену низ нових научних и стручних полемичких питања, која би укључила теологију као високософистицирани склоп филозофских, социолошких, политичких и друштвених принципа и тиме допринела обогаћивању сазнања о пространом хоризонту који је имао српски средњи век, али и средњи век уопште.

Практична примена резултата препознаје се у потреби за реafirмацијом просторних, архитектонских, духовних, културних и других вредности културног наслеђа, односно манастирских целина, до скоро третираних искључиво као споменици

културе. Теолошки концепт који је постављен као основ истраживања може допринети схватању смисла и значења изворног начина монашког живота унутар ограђеног, посвећеног простора, као посебног вида нематеријалне баштине који суделује у очувању културних и других вредности споменичких целина, допуштајући да се живот улије у слику о прошлости. Осим тога хијерархијско устројство просторних односа и међусобних сакралних веза могу помоћи при одабиру оних објеката које је могуће реконструисати и ревитализовати, а да се при том не поремете историјски слојеви. Такав интегративни приступ заштити културног наслеђа налази своју теоријску оправданост која приближава српско наслеђе токовима и стратегијама којима се данас оперише у светским оквирима.

1. МЕЂУСОБНА ПОВЕЗАНОСТ ПОЗНОАНТИЧКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ И ИСТОЧНОХРИШЋАНСКЕ ТЕОЛОГИЈЕ ПРИКАЗ И АНАЛИЗА ТРИЈАДОЛОШКОГ АСПЕКТА

Сваки покушај да се начини поједностављени преглед проблема и питања који су од значаја при сагледавању „филозофских рефлексija“¹ (грчког и јеврејског мишљења) за формирање хришћанске теологије, а у конкретном истраживању, за догму о Светој тројници, без сумње би указао на немогућност разграничења филозофског унутар теолошког и/или обрнуто. Континуитет позноантичке филозофије и неоспорни ауторитет старозаветне литературе допринели су да у активној узајамној повезаности две најснажније, суштински супротстављене, културне традиције старог света, настане духовна култура хришћанства.

Питања „филозофских рефлексija“ могу се учинити тешко одредивим, нарочито ако се има у виду крајњи домет: концептуално разјашњење архитектонског изражавања обележеног сакралним значењима. Међутим, потреба да се проникне у везу повесног процеса мисаоног кретања, одређеног са више страна, лежи у интенцији ка одгонетању тријадолошког начела, појмљивог пре свега као мишљење, филозофски утемељено, а испољено кроз функцију религиозног, да би се потом могло препознати у концептуалној структури сакралне архитектуре средњовековног периода и њеним каснијим интерпретацијама.

У оваквој претпоставци, раздвајање филозофије и теологије није могуће — добијена синтеза чува своје аналогije и са филозофијом и са теологијом, али представља нов квалитет, који у једном новом мишљењу има разликовни потенцијал.

Чињеница је да, такође, тежећи смисленом излагању једне сложене теме засноване на досад неразјашњеном односу теолошких токова и архитектуре, постоји неопходност да се кроз истраживање феномена тројичности оквирно дотакну питања контекста, културних традиција, аутора и спорова, да би њихово условно сагледавање

¹ Theodor Adorno, *Filozofijska terminologija* (Sarajevo: Svijetlost, 1986), 122. У наслову поглавља које садржи синтагму „филозофске рефлексije“ Адорно полази од претпоставке да је филозофија у суштини рефлексija – „саморефлексija мишљења“. Аристотел: „мишљење мишљења“; Плотин: „које се пројављује као оно појединачно у духу“. У овом случају води ка могућности разумевања витално филозофског /саморефлектујућег у хришћанској мисаоној традицији.

и промишљање омогућило целовит увид у својеврстан тријадолошки склоп. У препознавању његовог претпостављеног почетка и даље генезе идеје о тројичности, упркос својој општости, биографски подаци о мислиоцима којих се дотиче ово истраживање, иако фрагментарни, имају намеру да, наизглед споредним путем, унесу траг живота и контекста настајања мисли одлучујућих за формирање простора који би померио оквир дотадашњег преплитања мисаоног и стваралачког.

Догматски развој и решавање идеје о тројичности био је обележен филозофским мисаоним и појмовним формама. Јединство хришћанске духовности Истока и Запада сломило се на различитом тумачењу пре свега онтолошких, али истовремено и гносеолошких, семантичких и других категорија у поимању тро-једног Бога, одредивши и иманентну зависност тријадолошког концепта архитектонског, а тиме и свеуметничког стварања.

Да би се ова зависност могла доказати, непоходно је утврдити и анализирати најзначајније филозофске позиције које су довеле до формулисања догме о Светој тројици, те пратити напредовање у решавању питања поимања/познања једног Бога као Тројице. Ради потпунијег схватања каснијих хришћанских концепција учења о Тројици/Тројству, биће упоредно приказане опште карактеристике старогрчког и јеврејског мишљења које су битне за даље разумевање предисторије и настанка основних хришћанских догмата (о Светој тројици и о Христу) и око којих су се током читавог средњег века водиле истанчане теолошке борбе. Расветљавање позноантичке мисли настале синтезом двеју мисаоних традиција, њених најзначајнијих представника и првих хришћанских мислилаца, довешће до једне могуће систематизације примарних онтолошких и гносеолошких категорија тријадолошке мисли Светих отаца. Ток њене даље разраде и праћење теолошке матрице треба да потврди полазишну премису о суштинској повезаности теолошке мисли са архитектонским стварањем.

Да би се проникло у разумевање односа два мисаона света — платонског (филозофског) и старозаветног (теолошког) — одлучујућих за формирање хришћанске духовне културе — неопходно је, бар у општим назнакама, дотаћи се начина ова два мишљења која се, са различитим идејним предзнацима, односе на примарна питања познања света и праузрока.

1.1 ПОЗНОАНТИЧКА АСИМИЛАЦИЈА И ХРИШЋАНАСКА ПЕРЦЕПЦИЈА ИДЕЈЕ О ТРОЈИЧНОСТИ

Питање којим је неопходно започети самеравање античког спрам јудаистичког² мисаоно-духовног начела јесте, пре свих, питање онтолошког јаза између *једног* и *мноштва*: једног Бога Јевреја и паганске теургије. Са овим ће се проблемом хришћанство сусрести већ при првим корацима.

У класичној античкој мисли логичко мишљење, интелектуално сазнање и спознаја истине подразумевали су онтолошко утемељење, што је одредило условљеност мишљења бићем, односно, логике онтологијом.³ Сам појам истине (*αλήθεια*) саприпадао је „бивствујућем“ или „бићу“, а за сазнавање или знање истине био је неопходан „умни увид“. Прожимање безвременог „бића“ и „мишљења“ *јесте* истина, где је „биће“ — „мислеће“, а „мишљење“ — „бивствујуће.“⁴ Насупрот томе старозаветни начин мишљења упућује на „личносну психологију“, „психолошко поимање“ као пут непосредног знања. У старозаветним текстовима Бог се као

² Јудаизам подразумева не само духовне, већ и културне и политичке праксе јеврејског народа засноване на библијском откровењу и тумачењу Старог завета.

³ Онтологија као филозофска дисциплина настаје тек у ново доба (почетак 17. века) и расправља о бићу као бивствујућем, односно, одређењима бивствујућег, мада се само заснивање онтолошке мисли приписује Платону, који је разликовао два начина манифестовања бића – кроз идеје (као вечне, непроменљиве) и чулне ствари (као не-вечне, пропадљиве). Начин постојања та два реда ствари говори о њиховом онтолошком, а начин сазнања о њиховом гносеолошком статусу. Аристотел онтологију шире разматра и систематизује у оквиру списка касније названих *Метафизика*, тврдећи да постоји наука која посматра бивствујуће као бивствујуће. Метафизика и онтологија унутар ње или обрнуто, током филозофске повести доносе различите концепције поимања бића и бивствујућег, нарочито у раном средњем веку (Свети оци), али и нововековну критику онтологије (Кант), што доводи до „кризе онтологије,“ а онда и поистовећивања бића и мишљења (Хегел). Онтологија, најзад, постаје флексибилнији тумач низа психолошких, логичких или језичких феномена. Мартин Хајдегер уноси нов приступ у тумачење метафизичке проблематике, те примарно онтолошко питање о бивствујућем као бивствујућем преусмерава на питање о смислу бивствовања, отварајући нови (егзистенцијални) приступ проблематици бивствовања (присутан и у средњовековној мисли). Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, прев. Hrvoje Šaranić (Zagreb: Naprijed, 1988), 58-66. О Аристотелу као заснивачу метафизике в. Милан Узелац, *Метафизика* (Нови Сад: Верис студио, 2007), 9-30. в. и Claude Tresmontant, *Les métaphysiques principale: essai de typologie* (Paris: O.E.I.L., 1989). Онтолошки и гносеолошки аспект биће кључни за даље разумевање хришћанског мишљења и његовог трага у сакралној архитектури, стога се овај осврт учинио потребним.

⁴ Вернер Бајервалтес, „DEUS EST VERITAS. О рецепцији старогрчког појма истине у ранохришћанској теологији,“ у *Платонизам у хришћанству*, прев. Часлав Копривица (Нови Сад: Академска књига, 2009), 28-38. Бајервалтерс испитује пре свега Платонов појам истине у дијалозима: *Менон* (истина бивствујућега у нама), *Кратил* (Платонова филозофија језика), *Федон* (умни увид као истина у мишљењу; истина бивствујућега или истина ствари) – са упућивањем на Аристотелову *Метафизику* и Плотина.

„динамичка сила“ обраћа свету кроз однос са конкретним личностима — Мојсијем, Давидом, Соломоном, те пророцима који учествују у одређеним *животним* догађајима, где вођени вишим силама достижу истину, савршенство и знање. Етичко одређење је било то које је посредовало у схватању човека као Божијег створења, „практично“ васпитаваног у истинској моралности, применом „практичне мудрости“ тј. „мишљења–делања“.⁵

Код грчких мислилаца, уопште узев, појам Бога, односно, „метафизички мишљеног Начела“ окарактерисан је као „без-личан“, док је старозаветни Бог увек *Бог Аврама, Исака и Јакова*. „Без-личном“ уједно и „статичном“ мишљењу старих Грка супротстављала се јеврејска мисао мишљена „личносно“ односно „динамично“.⁶

У вези с наведеним, и само стварање света, статус појмова простор — време — историја и њихово противречно разумевање, чине плодносно пра-тло за хришћански стваралачки процес.

Мисао о узроку космичког поретка (демијургу), у античком свету, усмерена је на стварање космоса из твари која постоји, из материје која је вечна, те све што постоји нужно мора потицати из неког узрока који уводи ред у претходно неуређену твар. Улога простора сматрала се примарном у грчком свету — Грци размишљају саусловно у просторним категоријама. Простор се објашњавао уз помоћ времена, време уз помоћ кретања, кретање путем космоса итд. Бивствовање се схватало као постојање на одређеном *месту* у космосу, те се разумевање простора тумачило и поистовећивало са категоријом места (τόπος)⁷. Може се рећи да појам времена у филозофији Грка добија на значају тек у опозицији времена према вечности, јер се оно схватало као циклично, а

⁵ Thorleif Boman, „Logical thinking and psychological understanding,” in *Hebrew Thought Compared with Greek*, trans. from the German Jules L. Morean (New York & London: Norton & Company, 1970), 193-197.

⁶ Места сусрета и разлика грчког и јеврејског, а посебно грчког и хришћанског мишљења, приказани су код врсног познаваоца све три мисаоне традиције Клода Трмонтана. В. Claude Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris: Éditions du Seuil, 1968); Claude Tresmontant, *Les origines de la philosophie chrétienne* (Paris: Fayard, 1962).

⁷ Тумачења суштине простора кретала су се од оних која су га окарактерисала апсолутним и идеалним у својој бексонанности (Леукип, Демокрит), преко схватања реалног празног простора идентификованог првом материјом – која је неодређена али потом све одређује (Платон) – све до разумевања простора као ограниченог места у облику кугле, изван које нема простора те до кретања долази променом места. Код Аристотела: свемир не може ићи напред већ се једино може окретати. Frederik Koplston, *Istorija filozofije, Grčka i Rim* (Beograd: BIGZ, 1988), 357-359.

историја као вечно понављање.⁸ Историјска истина открива се на онтолошком плану, а узрок за настанак времена је вечито живо биће, које „јесте“ (у смислу постојаности бића). Време се разумевало као „покретна слика вечности“, као „сада“ које је примарна временска димензија, место сусрета прошлости и будућности.

Старозаветни је свет, међутим, сав у временским одредницама, а бивствовање је учествовање у реци догађаја, времена. Јеврејски термин *olam* означава бесконачну реку времена (вечности) у коме је потребно деловати; она се не може видети, али се у њој може чути *глас* Бога. Деловање у времену (живот), које је линеарно и неповратно, чини историју, а историја је кретање ка циљу од Бога одређеном.⁹ Бог *који јесте*, верни Бог, својем се народу открива у времену — иако се налази изван њега — што говори да је, насупрот времену, Бог непроменљиво присутан и спреман да делује. Та непромењива изванвременска присутност омогућила је стварање света окарактерисаног првим речима из *Прве књиге Мојсијеве*: „У почетку Бог створи небо и земљу“, а затим све појаве које омогућавају живот, сва жива бића, сходно својим врстама и припадајућим местима, па тек онда човека¹⁰ унутар једног уређеног система — космоса. Овим чином свет почиње да постоји као нешто потпуно ново, што до тада није постојало. Читав стваралачки процес исходи из божанске промисли (намере).¹¹

Међутим, и пре чина стварања света *Премудрост* у књизи *Прича Соломонових*, приповеда о себи:

Господ ме је имао у почетку пута Својега, прије дјела својих, прије сваког времена Прије вијекова постављена сам, прије почетка, прије постања земље;¹²

⁸ О овим питањима, у ужем смислу, посебно код Аристотела, видети драгоцену студију: Richard Sorabji, *Time, Creation and Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 1983); такође: Виктор Бичков, „Раскршће културних традиција,” у *Естетика Отаца цркве*, прев. са рус. Радисав Маројевић (Београд: Службени гласник, 2010), 30.

⁹ Thorleif Boman, „Time and Space,” in *Hebrew Thought Compared with Greek*, 151-154.

¹⁰ *Библија или Свето писмо Старога и Новог завјета: Прва књига Мојсијева, Постање*, прев. Старога завета Ђура Даничић (Београд: Британско и инострано Библијско друштво, 1912), 1: 1, 2-25.

¹¹ Torstein Tollefsen, „The Logos, the logoi, and created beings,” in *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor* (New York: Oxford University Press Inc., 2008), 64.

¹² Изреке 8: 22, 2.

а у време стварања света наставља да о себи говори:

Кад је уређивао небеса, ондје бејаш, кад је размјеравао круг над безданом кад је постављао темеље земљи;¹³

да би се и у историји постојања самооткривала, и то опет кроз градитељски чин који прати егзистенцију:

Премудрост сазида себи кућу, и отеса седам ступова Покла стоку своју, раствори вино своје, и постави сто свој.¹⁴

Од тренутка стварања света он почиње да постоји као време. Стварањем света почиње историја, могло би се рећи, историјска егзистенција. И у самооткривању *Премудрости*, у самом тексту је јасно да се не ради о неком присутном апстрактном начелу, већ о изразито наглашеној, чак разумној личности: „Ја, мудрост, боравим са разборитошћу, и разумно знање налазим.“¹⁵ Она је сама *Начело* стварања, у самом акту стварања света Она се може разумети као праначело које постоји пре почетка времена, пре сваког творења.¹⁶

Хришћанство ће наследити и дати посебну важност личносним категоријама, али и егзистенцијалним — бивствујућим унутар света у коме је историјска димензија егзистенцијалног присутна у прошлости и у есхатолошки схваћеној будућности.

Међутим, хришћанство ће се засновати „на светим тајнама“ и „светим истинама,“ на

¹³ Изреке 8: 27, 29.

¹⁴ Изреке 9: 1, 2. У хришћанству се ово место тумачи као Богородичина утроба где „Премудрост сазда себи храм“ у који се сместио Син божији и/или често и као само тело Христово. Седам ступова имају симболички карактер светог броја седам, којим се (можда) указује на седам стубова храма – седам дана Стварања – седам дарова – седам слободних вештина. Хиполит у III веку везује ове стихове за Оваплоћење Логоса, док кућу на седам стубова тумачи као Небески Јерусалим, или Соломоново подизање Јерусалимског храма.

¹⁵ Изреке 8: 12.

¹⁶ *Мудрост/Премудрост/Софија* јесте један од најстаријих архетипова културе. Тумачења Књиге Соломонове из Старог завета имала су важан одраз у светоотачким интерпретацијама, али и у новоплатонизму, гностицизму, а врло често и у европској интерпретативној литератури уопште. Међутим, важан тренутак јесте онај у ком се догодило редефинисање Премудрости као ње саме. Из женског облика она је утопљена у мушки Логос. Христос је отелотворен у Логосу и Премудрости. Како је до тога дошло, тема је разних полемика, за чије раскривање овде нема простора. Ипак, питање шта се догодило с мудрошћу (нарочито њеним манифестацијама) остаје отворено.

неисказиво тајанственој истини о Светој тројници, која је од Бога могла бити објављена у један мах, али није.

Зато је важно кренути од нејасних, непотпуних назнака, одсутних делова постојања, тих који наговештавају траг онога што ће се тек догодити. Ако се пође од старозаветних текстова и претходно одбаци дословно тумачење Писма, могуће је уочити пред-знаке и улоге појединих божанских лица која су (пред)одређена бројем три. По тумачењима Светих отаца поједина места старозаветног текста показују да у Богу има више међусобно равних божанских лица.¹⁷

Значајно је за даље разумевање поменути место у књизи *Прича Соломонових*:

Вољу твоју ко би познао, да ти ниси дао Премудрост и послао твог Светог духа са висине.¹⁸

Бог је дао *Премудрост* (Логос, *Сина*) и послао *Духа* и они скупа чине једну вољу, једно господство, једну силу, *Који су увек били, јесу и биће*. Најчешће се спомиње догађај где се Бог у виду три путника јавља Авраму код Мавријског грма. Дијалог се одвија тако што се Господ као тројица јавља у име једног, а Аврам се такође обраћа тројници као једноме:

Послије му се јави Господ у равници Мамријској кад сјеђаше на вратима пред шатором својим у подне. Подигавши очи своје погледа, и гле, три човека стајаху према њему. И угледавши их потрча им на сусрет испред врата шатора својега, и поклони се до земље; И рече: Господе, ако сам нашао милост пред тобом, немој проћи слуге својега. И Господ отиде свршивши разговор с Аврамом; а Аврам се врати на своје место.¹⁹

Да су старозаветни текстови већ увелико сведочили „у назнакама“ о тројичности *Лица* у Богу, потврђује и готово незаобилазна серафимска песма коју је

¹⁷ Тачна места и имена Светих отаца који расправљају о овим питањима дао је Ава Јустин Поповић у својој *Догматици*, в. Јустин Поповић, *Догматика православне цркве* (Београд: Манастир хелије, 1980), 133-136.

¹⁸ Премудрости 9: 17.

¹⁹ 1 Мојсијева 18: 1-3, 33.

пророк Исаија чуо видевши Господа где седи на престолу²⁰. Да би потврдили своје теолошке ставове, хришћански мислиоци се осврћу управо на то место: „Узнеси славу с херувимима који сједињују три светлости у једно Господство“²¹ Различитост која је дата божанским Лицима у својству личности препознаје се и даље, у месијанским пророштвима, како у личности Сина и његовог божанства, тако и у личности *Духа*, мада замагљеније. У пренесеном значењу на њихове личности се указује и кроз *Реч*, *Премудрост*, *Анђела господњег* ... на бројним местима старозаветног текста.²²

Током прва два века хришћанство је своје упориште налазило у наслеђу блискоисточних култура, посебно старозаветне религије, односно, старозаветних религиозних текстова. Иако је однос између два Завета окупирао прве хришћанске егзегете, корпус библијских списа био је један од примарних извора, а сама хришћанска мисао у многоне условљена испуњењем пророчанства о доласку Месије, као и рецепцијом старозаветне свештеничке традиције.²³ Будући хришћански симболизам непосредно се надовезивао на јудаизам. Хришћанство је схватано пре свега као историјска религија, чије се порекло налази у исто тако историјској религији (као објави) Јевреја. Старозаветна повест је пре-повест хришћанства о чему су расправљали готово сви хришћански теолози.

Међутим, примарна теолошка питања која су заокупљала пажњу мислилаца првог века хришћанства односила су се, пре свих, на Оваплоћење Бога, на „вишесубјектност“ у Богу, односно, на питања о суштини Бога, који се открива кроз Христа као предвечно постојеће Цркве. До средине другог века Бог се није тумачио као

²⁰ Исаија 6: 3, 8.

²¹ Цитат припада једном од најзначајнијих теолога источног хришћанства, веома цењеног и на Западу. Преузето из: Иларион Алфејев, *Живот и учење св. Григорија Богослова*, прев. Никола Стојановић (Краљево: Епархија Жичка, 2009), 196.

²² Веома исцрпном, готово филигранском методом, Ава Јустин сабира сва она места из Старог завета која су Свети оци одмеравали, објашњавали и тумачили и у њима открива унутрашње законитости које су у складу са богооткривеном тајном Тројице.

²³ Вадим Миронович Лурје, *Историја византијске филозофије* (Нови Сад: ИК Зорана Стојановића, 2010), 41.

„Тројица“, а сами „субјекти“ су се разликовали од каснијег дефинисања Бога као Тројице.²⁴

О познању Бога се у том најранијем периоду расправљало најпре у категоријама Откровења, где је акценат био усмерен на идеју о пре-егзистенцији Цркве. Како се по јудејској традицији *Месија* поистовећивао са „Скинијом, Храмом божијим“, а у хришћанској Христос јесте *Месија* — оваплоћени *Син божији, Логос* (јн 20:31), отуда се и тело Христово сматрало Храмом божијим. О сакралном браку Христа и Цркве (црква = тело и невеста Христова) говори се у тзв. *Климентовој Другој посланици Коринћанима*, где се Христ даље поистовећује са Духом светим: „Црква пак и ако била духовна, јави се у телу Христовом ... јер је ово тело слика Духа“²⁵ ... „А ако говоримо да је тело црква, а дух Христос, онда онај ко увреди тело увредио је Цркву, такав дакле неће имати удела у Духу, Који је Христос“²⁶ — отуда је *Месија* = Христос = Црква/Храм божији = Дух.

Лутања и тешкоће у формулисању довољно уверљивих описа проблема, поставки питања и давања одговора, исказа — а то је све предстојало хришћанству — указала су на неопходност прихватања утицаја и усвајања грчке филозофске терминологије, која ће у наредним вековима обезбедити легитимитет хришћанској теолошкој мисли.

Мисао која је — у тежњи да формулише и тумачи бројна старозаветна питања о Богу — проистекла из сусрета јудаистичке религије и грчке филозофије, из њиховог међусобног самеравања и преплитања, „толерантног паралелизма“, приписује се Филону Александријском.²⁷ У I в.н.е Александрија је била један од најутицајнијих

²⁴ Лурје, *Историја византијске филозофије*, 45, 49. *Јермин Пастир* и тзв. *Друга посланица Коринћанима од св. Климента Римског* (оспорено ауторство) садрже најважније догматске концепције првог века хришћанства.

²⁵ *Дела Апостолских ученика, Климентова Коринћанима. Посланица Друга*, прир. еп. Атанасије херцеговачки (Никшић: Јасен, 2002), 14: 3. Стари завет брак тумачи као сједињавање у једно (заједничко) тело: „и биће двоје једно тјело,” Пост. 2: 24.

²⁶ *Климентова Коринћанима*, 14: 4.

²⁷ Филон Александријски представља незаобилазну личност раног хришћанства, кључну за приближавање античке мисли хришћанском свету у својим филозофским промишљањима религиозног. Рођен је 25. године пре Христа, а живео је до 40. године после Христа. Александрија је, у време када је стварао Филон, била један од најзначајнијих центара хеленистичке образованости, космополитски град у коме се догађала хеленизација александријских Јевреја, као и семитизација александријског Хеленства. Са освајањима Александра Великог ширио се и утицај грчке филозофске мисли. У Александрији су

културно-економских центара, у чијем је окриљу дошло до сусрета филозофије и објављене религије управо у Филоновим филозофско-религиозним тумачењима.²⁸

Старозаветна учења сматрана су изворно аутентичним, док су грчка бивала само њихов одраз који поседује сложен логичко-рационални репертоар филозофске терминологије, чинећи погодну оруђе за одбрану вере у Бога.

Управо у намери да изрази апологетски став у одбрану речи Божије од пагана, али и да пружи тумачење Библије филозофским појмовним апаратом, Филон је пажљиво вршио одабир оних елемената из грчке филозофије који су били у сагласју са јеврејском религијом, тврдећи да је „иста истина садржана и у грчкој филозофији и у јеврејском Светом писму“,²⁹ тј. да потиче из истог извора — *Логоса*/божанског *Ума*, са нагласком да је библијска мудрост исказана кроз *Реч* (Логос) Бога, док грчку чини људско подражавање (разумом) речи — слике божанског *Логоса*. Филонова усмереност ка смисаоном јединству насталом из свести о разликама у темељним питањима — о постојању Бога /*Првог узрока* и спознаји његове бити/суштине, довела је до настанка специфичног појмовног апарата, који је алегоријским методама тумачења, продирући у дубље слојеве текста, учврстио смисао вере у познање Бога. Суштински аспекти његове егзегетско-филозофске мисли концентрисани су на: доказе о постојању Бога, човекову спознају Божанског бића, дефинисање метафизичке структуре света, присуство и улогу Логоса у свету.³⁰

коегзистирали и различити религијски култови, тако да се с правом наглашава постојање религијско–филозофског синкретизма и духа еклектицизма, филологије (= алегоријско тумачење античке митологије) и коментаторства. У III в. п. н.е преведени су и библијски списи са хебрејског на грчки језик (*Septuaginta*, позната као *Превод над преводима*), стварајући тло библијској егзегетици, чији је најистакнутији представник био Филон Александријски.

²⁸ Веома исцрпан опис околности, догађаја, утицаја, економске и културне снаге Александрије, као и подробну анализу Филонових метода, његове теологије, филозофских рецепција, значаја и утицајности његових дела, видети у одабиру: Norman De Mattos Bentwich, *Philo – Judaeus of Alexandria* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1910), преузето 18.3.2009, <http://books.google.rs/books?id=CBZHAAAAIAAJ> ; Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria: An Introduction* (New York: Oxford University Press, 1979); Adam Kamesar, ed., *Cambridge Companion to Philo* (New York: Cambridge University Press, 2009).

²⁹ Коплстон, *Историја филозофије, Грчка и Рим*, 205. В. и: Ibid. 1–497.

³⁰ У најзначајнија Филонова дела убрајају се: *De opificio mundi*; *De specialibus legibus*; *Legum Allegoria*; *De Abrahamo*; *De vita Mosis*; *De fuga*; *Quis rerum divinarum heres sit* – она која се могу назвати и егзегетским, док филозофском штиву припадају: *De providentia*; *Quod omnis probus sit liber*; *De incorruptibilitate mundi*; *Ipothetica* ... James R. Roysse, „The Works of Philo,” in Kamesar, *Cambridge Companion to Philo*, 32-56.

Тек увидом у начине којима Филон даје назнаке апофатичке гносеологије, вишесубјектности/мноштвености старозаветног Бога, трасирајући учења о *Логосу*, и знаковно-симболичким комуникацијама — могуће је даље трагати за предусловима настанка тријадолошког аспекта (источно)хришћанске како мисли, тако и уметности.

Занимљиво је место на коме Филон постојање Бога доказује *светом*. Упоредљује га са добро уређеним градом и описује разноликост предела и живих бића, смену дана и ноћи, читав универзум, звезде и небо ... а затим указује на нужност постојања Оца/Створитеља овако сложеног система. Дакле, доказ полази од реда и „неизмерно добро распоређених делова“ у свету, да би свој поступак вратио на претпоставку божанског *Ума*, чије стварање пореди са уметничким стварањем: „...Јер не постоји уметничко дело захваљујући себи самом, а свет је у највећој мери уметничко дело... начињено од стране Онога који је способан и има највеће знање“.³¹

Да би се свет појмио као *остварење*, неопходна је способност (уобличавања) и знање (изван-знање, идеја), који скупа чине формирано јединство створено од *Једног* путем *Ума*; „то једно јесте Бог као такав“, „Подобје бога и његов одсјај јесте *λόγος*, ум који мисли, прворођени *син* који светом влада и одржава га у реду...тај *λόγος* јесте спој свих идеја“.³² Отуда би се Бог (*Једно*), према Филоновом методу, могао метафорички тумачити као *искон* из којег настаје све друго и испољава се, захваљујући *Уму* или *Логосу*, у коме се налазе све *идеје*, те он представља највише знање, којим гради свет.

Са друге стране, потврду постојања Бога, учвршћује неретким цитирањем места из књиге *Изласка*, где се Бог Мојсију претставља као „*онај који јесте*“. Насупрот томе, на питање „*Шта је(сте)Он?*“ могуће је одговорити или приближити се одговору једино путем одрицања, шта он није.³³ Таквом одричном редукцијом, тврди Филон,

³¹ Термин *Πατέρας* (*Dieu de Père*) преовлађује код Филона. Поређење створеног света са градом: Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus: 1-2*, trad. Suzanne Daniel, vol. 24 (Paris: Ed. du Cerf, 1975): 34-35.

³² Цитати припадају Филону, а преузети су из Хегелове историје филозофије; Хегел појашњава да Филон реч Бог ограничава само на чисто биће, а *λόγος* се као *Син* убраја у његово, *право суштество*, те то јединство (бића и логоса) садржи у себи оно што јесте. Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Istorija filozofije* (Beograd: BIGZ, 1983), 3: 21-25.

³³ Филон заступа мишљење о несазнатљивости бога и може се сматрати зачетником апофатичке (одричне/негативне) теологије, која путем одрицања долази до потврде Божијег свеприсутства. О знацима апофатичке теологије код Филона: John M. Dillon, *Middle Platonists*, 80 B.C. To A.D. 220 (Ithaca – New York: Duckworth, 1977), 155-158; David Winson, *Philo of Aleksandria* (New York: Paulist Press, 1981), 22-24.

дошло би до коначног исцрпљења сверазумног, преласком у виши степен сазнања, који пробија границе разума путем „екстатичке видовитости“ и води у виши мистички сазнајни степен. Пошто га је језиком, познатом људском разуму, немогуће изразити – „он нема имена”. Имена којима се приказује у Светом писму (бог Створитељ, бог Отац...), не означавају суштину Бога, већ његове манифестације у свету. Будући да поседује својство трансцендентности, Бог везу са светом остварује преко *Логоса*.³⁴

Трансцендентност одговара онтолошкој сфери тумачења божијих атрибута, непознатљивост гносеолошкој, а неизрецивост семантичкој. Специфичном компилацијом појмовних исказивања умно недокучивих истина божанске природе и тумачењем божанског откровења скривено утканог у текст *Писма*, Филон успева да оформи сопствени језички апарат, уводећи и именујући мноштво посредника. Тако се у његовим коментарима сусрећу посреднички појмови — *силе, херувими, идеје, енергије*, које су онтолошки неодређене, а истовремено стваралачке и дејствујуће у свету. Онтолошку противречност трансцендентне и иманентне сфере Божанства, он је покушао да укине увођењем посредника између Бога и света. Читав тај свет идеја, сила и енергија обједињен је божанским *Логосом*.³⁵

Филоново промишљање *Логоса* настало је, како је већ приказано, под извесним утицајем античких филозофских идеја, мада се у његовим концепцијама појављују поистовећивања са библијским (појмовним) посредницима — *Мудрошћу, Речју господњом, Анђелом господњим* и другим, укључујући ширу употребу и других старозаветних појмова.³⁶

³⁴ Genadij G. Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije* (Beograd: Grafos, 1982), 52-54. Бог се не може сазнати као биће; Wilhelm Windelband, *Povijest filozofije* (Zagreb: Naprijed, 1988), 280-28. Апофатичка или одрична теологија биће пресудна за каснији источнохришћански мистични пут ка познању Бога.

³⁵ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. 1, *Faith, Trinity, Incarnation*, 3rd ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970). Волфсон тврди да је Филонова мисао представљала темељан систем по коме се конституисала хришћанска филозофска мисао, нарочито његово учење о Логосу. Упориште за вредновање Филонове мисли Волфсон налази у Аристотелу и Платону. Улога Филона као систематичара, како га Волфсон приказује, није увек позитивно прихватана, мада је неоспоран и незаобилазан утицај његове мисли, нарочито у сфери естетичког. Систематичан преглед библиографије о Филону Александријском видети у Roberto Radice, David T. Runia, *Philo of Alexandria: an annotated bibliography, 1937-1986* (Leiden: E. J. Brill, 1988).

³⁶ Веома сложено испитивање појмовних логосних поистовећивања, поређења грчких и арамејских израза, видети у Родољуб Кубат, „Библијски теолог Филон Александријски,” *Богословље* 64, св. 1-2 (2005): 51. У сврху трагања за аспектима тријадолошког мишљења, пажња ће бити усмерена на тумачење Логоса као Анђела господњег који је доведен у везу са Логосом као другим Богом.

Стога је семиолошко читање текста (било писаног или ликовног), у коме се иза „лепоте форме“ налази „лепота садржаја“, један од примарних метода којима Филон барата. По његовим речима „Текст дословно схваћен, представља знак неке скривене природе коју раскрива алегорија“.³⁷ У тој алегоријско-метафоричној страни његовог мишљења могло би се наћи и оправдање бројним појмовним аналогијама које се оспољавају означеном речју *Логос*. Ипак, иза мноштва аналогија које приписује *Логосу*, стоје, са различитих аспекта приказани, описи „другог Бога“:

Ништа бесмртно не може бити створено, а да је слично најузвишенијем Оцу космоса, осим ако у себи не садржи другог Бога који је његов Логос.³⁸

Са овог становишта може се сагледати и Филоново тумачење Аврамовог *Гостољубља* (јављање три анђела праоцу Авраму у Маврији) у светлу тријадолошких назначења. Ево Филонових речи:

Онај у средини јесте Отац (Πατέρας) свега постојећег, који се у Светом писму назива одговарајућим именом *Онај који Јесте*, а са обе стране су највише и најближе силе Бивствујућег, стваралачка и владалачка сила; а стваралачка се зове Бог (Θεός), јер је њоме довео све у постојање и њоме уређује, владалачка је Господ (Κύριος), јер је јасно да Творац управља и влада над творевином. Праћен, дакле, овим двама силама Средњи се показује духу који гледа час као Један, час као тројица.³⁹

Ово није једино место где се препознају аспекти тријадолошке мисли код Филона, а ова се може схватити као идеја „мноштвености“ старозаветног Бога, развијена у лику *Анђела господњег*, односно три анђела. Поистовећивање *Логоса* са *Анђелом господњим* и мишљу о „другом“ Богу јесу само претпоставке, али не и доследне претече учења о *Логосу* као *Сину божјијем* или учењу о *Светој тројици*. Ипак, Филон наглашава да две

³⁷ Slobodan Grubačić, „Od Aleksandrijske škole do reformacije,” u *Aleksandrijski svetionik, tumačenje književnosti od aleksandrijske škole do postmoderne* (Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2006), 49.

³⁸ Quaest. Genesis 2: 62, преузето из Родољуб Кубат, „Библијски теолог Филон Александријски,” *Богословље* 64, св. 1-2 (2005): 53.

³⁹ Philon d'Alexandrie, *De Abrahamo*, trad. Jean Gorez, vol. 20 (Paris: Ed. du Cerf, 1966): 120. Уп. Филон Александријски, „Тумачење Постања 18,” прев. Павле Аничих, *Логос – часопис студената Богословског факултета*, 2003, 69-71, са: Родољуб Кубат, „Библијски теолог Филон Александријски, неки аспекти Филоновог схватања Логоса,” *Богословље* 64, св. 1-2 (2005): 49-65.

главне и највише силе бивствујућег симболички означавају стваралачку и владалачку силу. Бивствујуће се овде мора разумети као Бог, уз кога су две силе које скупа чине тријаду. Надаље он још помиње *Доброту* и *власт*, које су уједињене у *Логосу* као трећој (сили) и које чине једног Бога. *Доброта* и *власт* се симболички појављају као *херувими*, а симболом огњеног мача представљен је *Логос*.⁴⁰ Иста мисаона нит га је водила и у претходном наводу, када назначавала неопходност највећег знања и способности у поступку Онога који ствара свет.

Александријска школа је захваљујући Филону била центар најдоследнијег ликовно-симболичног мишљења. У мноштву значења и нијанси, у раскривању скривеног и трагању за смислом виших истина, Филон је проналазио лепоту. Појмови *Лепог* и *Доброг*, по познатој античкој формули, нису били одељени у његовим естетичким разматрањима. Тако читав материјални свет, уколико је прожет и уобличен божанским *Логосом*, може бити и јесте савршен и леп. Ипак, лепоту људског тела — која је била идеал античке традиције — Филон је у потпуности обезвређивао, дајући у иманентном свету примат уметничком стварању, које изједначава са лепотом стварања у природи, односно, лепотом природе. И у овим тзв. „естетичким“ размишљањима Филон говори о посреднику без кога се не би могла досећи лепота унутрашњег (садржаја). Филон поново размишља у форми тријаде као ступњевитим посредовањем на гносеолошкој равни. На сваком од ступњева сазнајног процеса *Лепог* (*Добро*) може се назрети само уз посредство светлости; природна светлост посредује на нивоу чулног, *Логос* је носилац светлости на нивоу духовног, а *Божанска светлост* је натчулна светлост и може се јавити једино „очима *Душе*“. Установљавајући категорије *Лепог* и *Светлости* Филон је покушао да успостави иманентност трансцедентног Божанства кроз идеју посредника.⁴¹

⁴⁰ Philon, *De Abrahamo*, 52. Не може се тврдити да Филонова мисао није посредовала ту идеју преко Климента Александријског и Оригена у овом, али и у многим другим аспектима или методама (алегоријска тумачења, филозофска терминологија, апофатичка гносеологија); вишезначна употреба и међусобно поистовећивање појмова доводе до извесне конфузије, међутим, потребно је нагласити да се у ликовном смислу осим приказа Аврамовог *Гостољубља* током читавог средњег века није могао изнаћи уверљивији и симболичнији иконографски приказ Свете тројице.

⁴¹ Виктор Бичков, *Византијска естетика* (Београд: Просвета, 1991), 88-89; Бичков, *Естетика Отаца цркве*, 56-58. Бичков детаљно разматра категорију светлости као најзначајнију категорију старозаветне естетике. Хегелова разматрања Филонове естетичке мисли, где разоткрива значај овог писца уз свој особен и донекле субјективан суд, видети у Hegel, *Istorija filozofije*, 3: 21-25.

Метафизика светлости као извора лепоте, у средњем се веку мењала. У схватањима светлосних метафора у свеуметничком (посебно архитектонском) стваралаштву, филозофски идеали лепог кретали су се од чулно опажајне лепоте — коју производе разни извори светлости — до метафизике светлости постављене на строго научне основе (у касном средњем веку на Западу). Међутим, неке естетичке концепције које је Филон установио, с правом се могу назвати претечама хришћанске симболично-знаковне комуникације, чији је носилац светлосна метафора божанског. Одрази Филонових списа у којима се налазе кључна питања произашла из сусрета религијског и филозофског — унутар кога је обитавала естетичка мисао — дали су особена решења, одговоре и даље смернице новоплатонској филозофији, коегзистирајућој са настајућом хришћанском теологијом.

Да би се могло схватити оно филозофски-ирационално, мистично, *не*-хришћанско у заснивању и развијању хришћанске теологије, неопходно је упутити се у тријадичне конструкције најмање два (у овом случају) познохеленистичка филозофа која *мисле паралелно* са хришћанским апологетама. Обојица су мислиоци, који су својим структурним аналогијама утицали на формирање догме о Светој тројници, као и тројичног устројства којим су се описивала познања бога и обожења и постављала и доказивала бројна питања и проблеми искуственог саодноса сусрета Бога и човека.

Новоплатонистичке концепције *Једног* (έν) и *мноштва* (πολλά), јединства у мноштву (тројичном јединству) и мистичног усхођења ка *Једном*, чине полазиште једне хијерархијски конструсане мисаоне структуре коју Плотин⁴² заснива, а два века касније Прокло из Дијадоха⁴³ развија у јединствен метод.

⁴² Плотин (204-270) се сматра најистакнутијим представником новоплатонизма који своје образовање стиче у Александрији. Свој формативни развој у духу платонизма дугује Амонију Сакасу (*Ammonius Saccas*), да би у Риму у својој 40 години основао новоплатонистичку школу. Његов нереализовани пројекат био је изградња *Платонополиса*, осмишљеног по узору на Платонов спис *Држава*. Платинову филозофску заоставштину систематизовао је и приредио његов ученик и биограф Порфирије, распоредивши рукописе у шест књига од по девет трактата под именом *Енеаде* (Деветице). У готово свим издањима *Енеада* постоји и Порфиријев *Живот Платинов* (*Vita Plotini*). У издању приређеном на српском језику, овог животописа на жалост нема, о њему се говори једино у предговору. Plotin, *Eneade*, prev. sa stgrč., Slobodan Blagojević (Beograd: NIRO Književne novine, 1984), 7-14. Цитати се наводе према овом преводу, уколико није другачије назначено.

⁴³ Прокло (412-485), рођен у Цариграду, прво образовање стекао је у Александрији, затим је у Атини студирао код Плутарха, да би потом постао схоларх атинске Академије у последњем раздобљу њеног постојања. Тумачећи Платонове дијалоге *Држава*, *Тимај*, *Парменид*, *Кратил* створио је изванредан корпус Платонове теолошке мисли (*Πλατωνική Θεολογία*, *Theologia Platonis*); поред ње, богатство песничког израза остаје забележено у *Химнама боговима*, а религиозна уверења Прокло истражује у

Плотинов мисони свет — прожет Платоновим учењима које обједињује — ствара особену целину, полазећи увек од *Једног* као извора, начела и узрока свега.⁴⁴ Поистовећивање Бога са *Једним* као *Узроком*, али и говор о *Једном* у одричним исказима, присутан је још код Филона — у чему га је, у извесном смислу, Плотин следио. У тежњи да схвати Бога, он је истицао негирање сваке могућности природне сазнатљивости Бога. Бога поистовећује са *Једним*, супротстављеним свету бића. *Једно* је оно заснивајуће, што путем *Једног јесте*, али различито од онога што из њега произилази, а опет опстојава у сталној повезаности проистеклог са оним узрокујућим (*Једним*) у-себи-остајућим извором. Остајање у себи се схвата као јединство, јер све што из *Једног* произилази, враћа се ономе из чега произилази.⁴⁵

Плотин развија тројичну форму кретања-изласка, односно, идеју о еманацији *Једног*. Њу објашњава као вечни прелазак скривене суштине *Једнога* и то кроз три хипостазе:⁴⁶ прва — *Једно* (έν) /*Добро по себи*, еманира у форму потенције — *Дух* (νοϋς) другу хипостазу, где из форме потенције еманира у форму енергије — *Душу* (ψυχή), трећу хипостазу. Из *Једног* настаје *Дух* (*Ум*) схваћен, као безвремена свеопшта хипостаза, која прожима све бивствујуће и *мисли* себе (биће самог *Ума* је у самомишљењу себе) и сва остала бића у јединству међусобно различитих идеја, остварујући — у себи непроменљиво али динамично — јединство бића и мишљења.⁴⁷

збирци фрагмената, скупљених и названих *Халдејска филозофија* или *О филозофији Халдејаца* и *О свештеним умећима код Јелина*. Proklo, *Osnove teologije*, sa grč. prev. Antun Slavko Kalenić (Naprijed: Zagreb, 1997).

⁴⁴ О Платиновој „егзегези“ Платонових списа, нарочито о тумачењу „теолошког“ Парменида и новоплатонистичком методу, видети у систематично изложеном штиву са богатим библиографским прилогом: Maria Luisa Gatti, „Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism,“ in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 10-35.

⁴⁵ Вернер Бајервалтес, „Дионисије Ареопажита - хришћански Прокло?,“ у *Платонизам у хришћанству*, 116.

⁴⁶ Плотин, *Енеаде* 5.2.11. У српском преводу *Енеада* говори се о три првобитне *супстанције*: ако је лат. *substantia*, онда је грчки *ουσία*, а овде је реч о *υπόστασι*. На разлици у превођењу, тумачењу и давању смисла ових појмова настаје догма о Св. тројници. Овде је коришћена реч „хипостаза“.

⁴⁷ Плотин, *Енеаде* 4.7.41.35-36. Учење о три вида *Једног* кроз еманацију ванвременског, вечитог истицања *Прво-Једнога* према споља, рађањем друге хипостазе – *Ума*, а затим треће – *Душе*. Касније је тумачено као рађање Бога-Сина од стране Бога-Оца, а рађање Св. духа бива објашњавано еманацијом божанске суштине Оца и Сина, сходно напред изложеном, што се у извесном смислу може повезати са западним тумачењем Св. тројства, али не и источнохришћанским тумачењем Бога као Свете тројице.

Отуда се *Ум*, *Дух* (*νοῦς*) може схватити као делатна сила, која јесте непосредан или директан *Узрок* облика. У том јединству налази се подручје уређеног поретка *чистих бића*, на којима се заснива свако друго бивствовање. *Душа* као трећа хипостаза производи из *Ума*, њена природа је умствена и она учествује у божанском.⁴⁸ *Душа* је бестелесна, али гради спону између чулног и натчулног света — чак је Плотин удваја као нижу, стварну душу појавног света и вишу, која је ближа *Уму* и ван је стварног света.

Сфера бивствујућег и у својим најнижим ступњевима безусловно је мноштвена и не поседује једноставност *Једног*. То би значило да је Бог несазнатљив — по основу своје једноставности, која је непомирљива са мноштвеношћу. *Једно* се по Плотину може спознати једино кроз не-спознају. Немоћ људског расуђивања спутаног мноштвеношћу, могуће је надићи једино интелектуалним путем — путем *очишћења*. То је први ступањ, где се душа ослобађа од власти тела, уздижући се изнад чулног опажања. Из себе-самог излазећи, приближавајући се *Уму*, свака мноштвеност се губи, а *душа* се сједињује са *Умом*, што Плотин карактерише као оно *прво-лепо*. Ова два ступња су предуслов или припрема за највиши ступањ мистичког сједињења са Богом или *Једним*, као надилажење лепоте. То стање назива *екстазом*⁴⁹. *Екстаза* је искуство, неописиво, изнад је знања, она је додир са *Једним*.

Плотин формира хијерархијску шему за начин сазнања путем „унутрашњег гледања”, пратећи иницијалну Платонову идеју „мистичког уздицања” ка *Једном/Добром*. Уздицање душе се код Платона догађало кроз сливање субјекта и објекта у процесу сазнања, водећи ка првом знању — оном које је душа некад знала и чији је предмет знања вечан, јер је душа по природи божанска и настоји да се врати у божанско царство.⁵⁰ Важан тренутак за уздицање душе ограничене светом — који јој се

⁴⁸ Плотин, *Енеаде* 4.2.1.5; 6.3.1.23.

⁴⁹ Коплстон, *Историја филозофије*, 508-509.

⁵⁰ Уздицање душе код Платона може се разумети и као потрага за бићем (*Федон*), за Добрим (*Држава*), за Лепотом (*Гозба*, *Федар*) за Једним (*Филеб*) итд., али увек као потрага за оним што превазилази променљиву и несталну природу овоземаљског, као потрага за знањем, вечним и непроменљивим. Алгоритмом „пећине“ из седме књиге *Државе* (514А-516С) може се сагледати пут душе и њен повратак свом постојању пре доласка у свет, в. Коплстон, *Историја филозофије*, 197-201.; За одељак о пећини в. Платон *Држава*, прев. са грч. Албин Вилдар и Бранко Павловић (Београд: БИГЗ, 2002).

на најнижем ступњу открива преко чула — представља одвајање од тела ради спознаје себе као духовног бића. Платон спутаност телом, односно чулима, описује:

...Онај који би у највећој мери самим умом приступио свему, а не би се у размишљању ослањао на вид, нити би потезао иједно друго чуло поред поимања, него би чистом мишљу, самом по себи, покушао да докучује свако биће само по себи, ослобођен што је могуће више очију, ушију и целога такорећи тела, јер оно душу збуњује и не да јој, кад је са њом, да постигне истину и сазнање.⁵¹

Јасно је да Плотин преузима Платонов став о путу ка вишим сферама сазнања са строгим ставовима према телесном. Али, у дуализму тела и душе, тело је подложно изопачењу и пропадљивости, док је душа непропадљива — иако може пасти, она се не може претворити у не-биће због своје бесмртности. Као таква, путем *Екстазе* у једном моменту ће постићи јединство са Богом, не губећи своју властитост. Плотин се пита: „Који је узрок томе што су душе заборавиле Оца бога, премда потичу оданде и у потпуности њему припадају, и што не препознају ни саме себе ни њега?“⁵², али и одговара да је то због „дрскости“, „првобитне другости“, дате им слободе да се одвоје од Бога и тиме укажу на вредност стварима овде. Тако и тело душу омета у потрази за правим знањем, оно је нагони на пад. Плотин у решавању проблема повратка или уздизања душе прибегава путу очишћења, моралном и умном — треба се сједити са „кормиларом душе“, Умом да би стигла на „наднебеско место“⁵³ сједињена са *Једним*. Са друге стране, читав космос упоређује са кућом којом управља њен градитељ, који „влада њоме повинујући се оном изнад“. *Душа* је присутна у космосу, она господари космосом а да му не припада, а да није њиме овладана. Посредством *Душе*, *Логос*

⁵¹ 65E-65A, цитирано према Платон, *Федон*, у *Дела* (Ијон, Гозба, Федар, Одбрана Сократова, Критон, Федон), прев. и нап. Милош Н. Ђурић (Београд: Дерета, 2006). У Платоновим списима се и уздизање ка *Лепом* поистовећује са *Добрим*, у коме се, путем апстраховања, у кретању од материјалног ка духовном, пролази кроз процес моралног и умног очишћења. Детаљније о овоме: Andrew Louth, „Plato,“ in *The Origins of the Christian Mystical Tradition, From Plato to Denis* (1981; New York: Oxford University Press, 2007), 1-18.

⁵² Плотин, *Eneade* 5.1.10.1.

⁵³ Платон, *Федар* 247C, цитирано према Ђурић, *Дела*.

образује биће космоса, васељену из царства *Ума*, где *он* у извесном смислу „преноси“ *Идеје* до створеног.⁵⁴

Плотин *Једно* описује искључиво одричућим исказима, те га тиме ставља изнад *Ума* и *Душе*, али не као савршеније од целокупног поретка бића.

Једно је све и није ниједно (од тог свега), јер као начело свега Оно није ништа (од тог свега), али тако (јесте Оно) све.⁵⁵

Када говори о уметности, он полази од *Једног* ка материји. Уметничко дело своје постојање дугује божанском, *Једном*, које се кроз *Еидос*, *Идеје*, *Логос* јавља (сједињује са *Умом*) у замисли уметника, а потом се реализује кроз материју. Међутим, важну улогу као стваралачки принцип има *Мудрост*, као онтолошко-естетичка категорија: „Све што је настало, било уметничко или природно дело, саздаје нека мудрост (софија), а стваралаштвом свагда управља мудрост“.⁵⁶

Плотин свако уметничко дело посматра као израз особено чулно опажљиве лепоте коју уметник ствара од бесформног материјала. Плотин путем „умног виђења“ објашњава могућност досезања и познања лепоте уметничких дела,⁵⁷ где нпр. хармонија, мера, симетрија итд. представљају само степен откривености *Идеје*. Он наглашава да је *Лепо* „различито од симетричности“⁵⁸ или да „збиља лепо односно надлепо не може поседовати меру“.⁵⁹ При стварању, уметничке форме морају зрачити сјај који је одсјај унутрашњег садржаја. Односно, сваки „лик“ или „форма“ носиоци су посебног, речима неизрецивог знања, који има функцију подражавања, изражавања и

⁵⁴ Плотин, *Eneade* 6.3.9.

⁵⁵ Плотин 5.2.11.1. Слично овоме, *Једно* није ни истоветно, ни различито, јер различитост одговара мноштву, које се познаје *Умом*, а сједињује их *Једно*. Бројна места изражавају апофатичко виђење *Једног* у *Енеадама*. Нека занимљива од њих су: 1.3.20; 5.1.10; 5.3.10; 5.4.7; 6.2.3; 6.9.9 итд.

⁵⁶ Плотин 6.8.5. О мудрости расправља у трактату *О умној лепоти* (6.8). Старозаветне идеје из књиге Премудрости присутне су очигледно и код Плотина, али се не ради о личносном начелу *Софије*.

⁵⁷ Виктор Бичков, „Основне тенденције развоја позноантичке културе и естетике,” у *Естетика Отаца цркве*, прев. са рус. Радисав Маројевић, (Београд: Службени гласник, 2010), 43.

⁵⁸ Плотин 1.6.1.38. Читаво поглавље 1.6 посвећено је питањима *Лепог* – искуствима *Лепог* у којима су присутна решења до којих су дошли антички филозофи у питању калокагатије.

⁵⁹ Плотин 6.7.33.20.

означавања датог објекта — кроз својеврсну *Светлост* која се пројављује кроз *Ейдос* или *Логос*. Лепота видљивог која је одраз лепоте невидљивог.⁶⁰

Може се приметити да је Плотин, можда не сасвим свесно, поставио и изложио, полазећи од своје „естетичке” концепције, неке од основа хришћанске уметности.

У новоплатонизму један и основни извор свега лежи у *Једном*, а о *Једном* се истовремено говори и као о *Уму, Истини, Добру, Богу... Из Једног*, монаде, све потиче, оно је *Узрок* свему и њему се све враћа. Свака мноштеност зависна је од тог првог начела, од тог извора исходи почетак и крај кретања. Код Плотина кроз кретање од *Једног*, апсолутно трансцедентног, настаје *Дух*, а из саморазвијања *Духа* настаје *Душа*.

Једно, као нешто трансцендентно, уједно и иманентно — представља важан моменат за неоплатонизам уопште. Прокло на један суптилан начин успева да систематизује кључне мисли Платона, а тиме и Плотина о *Једном/Добром*.

Ево како Прокло, као најуверљивији систематичар новоплатонистичких идеја говори:

Ако наине, мноштво не би ни на који начин имало дијела у Једноме, не би ни цијело Једно, нити би једно био икоји поједини дио од многих дијелова од којих се састоји мноштво, него би и сваки поједини од њих био мноштво; а то би било тако до у бесконачност и сваки би поједини био од тих бесконачно многих дијелова опет био бесконачно мноштво... Свако, дакле мноштво има на неки начин дијела у Једноме.⁶¹

Заправо, овде је реч о *Једном* (гр. *То έν*) као „истинском почелу свега“, извору; као божанском, аперсоналном; као онтолошкој одредници бића као бивствујућег. Отуда у *Једном* станује извесност бића, бића које по природи припада и сфери мноштвености. Међутим, *мноштво* је у функцији *Једног* и ако је *Једно* надређено сваком *мноштву*. *Једно* је надбивствено (у онтолошком смислу), али је и несазнатљиво, непојмљиво,

⁶⁰ Видети и избор фрагмента који одражава сагласје у архитектури појавности/форме и функције/садржаја: 6.7.32.40, у: Vladimir Мако, *Estetičke misli o arhitekturi – доба антике* (Београд: Архитектонски факултет, 2011), 74.

⁶¹ Прокло Дијадох, „Разматрања корисних излагања Платоновог *Кратила*,” у *Кратил*, Платон (Београд: Отачник, 2008). Проклов дар тумачења Платонових списа очитава се управо у комбиновању митолошких фантазија (*Халдејска филозофија, О свештеним умећима код Јелина*) и слагања појмова са мишљењем кроз увиђање порекла из већ постојећих знања, (пре свих, оних у Платона у *Држави, Тимају, Пармениду, Кратилу...*)

тима и неизрециво,⁶² што говори о његовој пуној трансценденцији. *Једно/Бог*⁶³ је недокучив по својој суштини, али је докучив кроз мноштвеност, кроз створено, бивствујуће.

Сапрожимање тварног и нетварног, божанског и људског, Прокло проблематизује концептом тријаде, концептом реда, поретка, који је могућ уз посредовање. Тријаде носе дијалектичко јединство захваљујући посреднику. Тему посредништва Прокло преузима од Плотина, који везу *Једног* и *мноштва*, односно, кретање од *Једног*, које је истовремено водило *мноштву*, решавао посредницима. На проблему посредовања Прокло гради своје тријадичне конструкције. Да би повезао две ствари, неопходан је трећи, који је посредник. За њега је стварност по себи троделне природе: биће, живот, интелигенција (према тријади *Једно — Ум — Душа*). Стварност је уређена по нивоима, који међусобно посредују и који су повезани. Идеја реда заснована је на хијерархији⁶⁴, сачињеној од тријада.

Још се код Платона сусрећу тројичне конструкције: јединство, мноштво, биће; граница, неограничено и помешано; почетак, средина, крај итд. Готово најуверљивије тумачење света синтетизује и конструише Прокло, где кроз тројичну формулу ређа низове у сложен систем, заснован на /динамици/кретању/ покрету, унутар кога се одвија прелаз од општег ка посебном, враћајући се у опште, од *Једног* ка *мноштву*, од савршенства кроз несавршено, које поново води савршенству. Он сваку од три одредбе, макар биле и апстрактне, схвата као један тоталитет — тројединство. Прокло уводи *тријадичан начин грађења сваког члана тријаде*.⁶⁵

Али сав небески поредак и кретање указују на углађено дејствовање богова:

Тако и деветка наставши од првог савршеног броја (тј. тројке), преко сличности и посебне истоветности с једне стране, те за све (узроке) који се завршавају у Једном савршенству, с друге. Како они порађају многоликост појмова, он

⁶² Proklo, *Osnove teologije* 17.2.6, 95, 16, in *Parmenid* 7.46.23, 24, 32.

⁶³ Proklo, *Parmenid* 641.10: „Бог и Једно су исто“.

⁶⁴ Термин хијерархија потиче од Дионисија Ареопагита, а овде се употребљава ради јасноће. Овај ће Проклов концепт наследити управо Дионисије Ареопагит. Ендрју Лаут, *Дионисије Ареопагит* (Београд: Отачник, 2009), 29.

⁶⁵ Хегел, *Историја филозофије*, 3: 63.

одражава и сједињује све њихово мноштво. Они деле прочитано по хармоничним логосима, а он садржи скривену и онострану хармонију. И он и они су у отпору, али они по броју, а он по сједињењу...а број је проистекао и раскрио један и прводејствујући Узрок складности целине...⁶⁶

На овом, али и на другим местима, Прокло објашњава мноштво тројки/јединица/деловања као последице *Узрока*, који је сваралачки, делујући извор свему (садржи скривену и онострану хармонију), истовремено остајући изнад свега, а које иступајући опет тежи повратку (тријада: *пробивање, происхођење и стремљење повратку*). Отуда је сав небески поредак, сав космос, сачињен, у основи, на тријадној структури у коме влада ред, поредак и динамика. Тријада је та која је у покрету, која се креће, где се све креће по кругу, јер сав космос се креће око свог центра, а тај центар је божански Ум. Тријаде као *једно-напредовање-преокрет, прво-средње-крајње и почетно-средње-довршено* проистичу из самог бивствовања, у истоветности и разликовању, ограничењу и безграничности. Граница, неограничено и помешано, промишљани су код Платона и у питагорејском наслеђу у спајању границе и безграничног, попут самостално приказаног круга.⁶⁷

У каснијим хришћанским рецепцијама Проклови тринитети ће бити форма у коју ће се преточити хришћански садржаји. Неспорни утицаји, па и преклапања, препознати су у мисли псеудо Дионисија Ареопагита и, нешто касније, Максима Исповедника, али ће се суштинске разлике одразити на онтолошком плану, на схватању *Једног* као *Узрока* и схватања Оца као првог лица Свете тројице. Новоплатонистичка идеја тријаде и апсолутна доминација *Једног* (који је изван сваке мноштвености) биће замењена учењем о монархији Оца, где је Бог једносуштна монада, али истовремено и Тројица. У хришћанској теологији Бог је *Један*, исто тако

⁶⁶ Прокло Дијадох, „Разматрања корисних излагања Платоновог *Кратила*,“ комен. на: *Кратил*, Платон, прев. Александар М. Петровић (Београд: Отачник, 2008), 187, посебно в. Прокло, „Коментари на *Тимеја*“ 12.2: 215; 8.3: 171; 1: 193; „Коментари на *Државу*“ 2: 4, 22 и др.

⁶⁷ Александар М. Петровић, „Тријадо-онто-логичка конституција,“ у *Претпоставке метафизике свејединства код Прокла*; ревидирано 13. децембар 2010, приступљено последњи пут: 23.03.2012, <http://www.rastko.rs/filosofija/apetrovic/apetrovic-proklo.html>.

стваралачки извор свему — истовремено остајући изнад свега — али у непомешаном јединству између бога и света.⁶⁸

Паралелно са новоплатонским школама, као опозиција, појављује се покушај да се хришћански поглед на свет оправда и заштити. Дела хришћанских аутора који означавају рани стадијум хришћанског мишљења су „апологије“. Тзв. апологете се нису толико бавиле откривањем, колико доказивањем истинитости хришћанског погледа на свет у очима још увек владајућег паганства.

За једног од најауторитативнијих апологета сматрао се Тертулијан,⁶⁹ који је трасирао и прецизирао бројне појмовне конструкције, присутне у грчком, али непознате латинском језику. Главни хришћански термин *trinitas* као *tria+unitas*, управо он формулише, мада су његове главне поставке у следећем: *tres unius substantiae u una substantia, tres personae*, али и већина његових идеја постају правила којих се придржавају будући латински теолози.⁷⁰ Тертулијан је веру видео као покретач знања, а тражење истине, сматрао је, бива обесмишљено доласком Христа, јер је Христ *пут, истина и живот*.⁷¹ И саму латинску формулацију *Символа вере* утврђује Тертулијан, а његову суштину своди на *Једног* бога, Творца света, који Речју божијом ствара свет ни из чега. Реч је у Светом писму, подсећа, означена као *Премудрост* (гр.) другог лица Бога, а Бог је један и тројичан истовремено. Тај, већ код апологета постављен антиномичан проблем, Тертулијан покушава да разложи:

Три су Отац, Син и Дух — не три по статусу (*status*), већ по степену (*gradus*), не по суштини (*substantia*), већ по форми (*forma*) — сва три имају исту суштину,

⁶⁸ Петар Јевремовић, „Прокло и свети Максим Исповедник“ у: *Патрологија у огледалу херменеутике*, (Београд: Отачник, 2011), 174-175.

⁶⁹ Тертулијан, латински апологета, рођен у Картагини око 155. године, усавршавао се у правним наукама у Риму. Хришћанство је у првом периоду свог живота сматрао безумљем. 194. се вратио у Картагину, изучавао филозофију, познавао грчки језик и у том периоду највероватније примио хришћанство. Аскетски карактер и одбрана хришћанске вере навеле су га да оснује своју секту, која се одржала до Августиновог времена. Написао је велики број дела, нека чак и на грчком, али нису сачувана. Тертулијан је први на латинском језику изложио главне поставке хришћанске вере. Најзначајнија дела су: *Apologeticus* (Апологета); *Ad uxorem* (Жени); *De carne Christi* (О телу Христовом); *De Anima* (О Души). Богат увид у Тертулијанова дела, преводе, као и многобројне критичке текстове в.у: www.tertullian.org.

⁷⁰ Бичков, *Естетика Отаца цркве*, 72.

⁷¹ Јован 14:6: „Рече му Исус: „Ја сам Пут, Истина и Живот; нико неће доћи к Оцу осим кроза Ме“.

један статус и једну моћ, јер је то један бог из којег произилазе ти степени и форме, и форме под именима Оца и Сина и Св. Духа⁷²

Идеја тројединства почиње да се проблематизује, а њему ће се од латинских мислилаца вратити тек Августин. Ипак, појам Тројице⁷³ међу ранохришћанским мислиоцима често бива тешко схватљив у својој принципијелно противречној датости Један=Тројица. Бројни цитати из Библије, представе материјалног и духовног у виду тројединства, представљали су јасне доказе исконског обитавања Тројице у свету. Не признавајући их, али ипак надовезујући се на обрасце тријада присутних у паралелним новоплатонским школама, ранохришћански Оци учинили су прве пред-поставке будуће догме о Светој тројици.

Међутим, питање које је у извесном смислу дало особени ауторитет Тертулијану, током средњег века, а извесно и у „религиозној филозофији новог века“ — а да се није односило само на искључивост у одвајању хришћанства од античке филозофије и веровања само вери — јесте питање односа Атине и Јерусалима:

Шта Атина има с Јерусалимом, шта Академија са црквом, шта јеретици са хришћанима? Наше учење долази из предворја Соломоновога, који сâм подучава да Господа треба тражити у простодушности срца. Ту би требало да се загледају они који би радије хтели стоичко или платоновско или дијалектичко хришћанство. Нама не треба радозналост по Христу, а не треба нам ни истраживање по Јеванђељу. Пошто верујемо да нема ничега у шта бисмо (осим јеванђеља) требали да верујемо.⁷⁴

Иако је овде јасан апологетски став, где Тертулијан брани хришћанску веру од филозофског обликовања, постаће јасно да питања о Богу, о Тројици, о Христу не би могла бити решавана нити разрешавана без обострано условљене мисаоне размене која

⁷² Јован 40. Преузет цит. из: Tertullian, *Adversus Praxeam* 2.

⁷³ Термин *Τριάς* (Тројица), као ознаку за три ипостаси Бога, први уводи Теофил Антиохијски (II век), мада су у том моменту ипостаси означаване као Бог, Његова реч и Његова премудрост.

⁷⁴ *De praescriptione haereticorum* 7, цитирано према Бајервалтерс, *Платонизам у хришћанству*, 7. Уп. и Бичков, *Естетика Отаца цркве*, 114. О значају и вишеслојности овог места, али и појму *trinitas*: René Braun, *Deus Christianorum: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2nd ed., Collection des études augustiniennes, série Antiquité, vol. 70 (1962; Paris: Études augustiniennes, 1977), http://openlibrary.org/search?q=Deus_Christianorum.

је омогућила формирање теологије и очување филозофије — без обзира на безбројне апорије, заплете, опасности и јереси.⁷⁵ Такође, међусобно укрштање путева вере и разума (знања), симболично изражених кроз Јерусалим и Атину, указиваће и на питања идентитета, смисла, па и циљева теологије и филозофије уопште.⁷⁶

Разумевање и оправдавање вере — уз неопходно присутну филозофију, њене појмовне рефлексије и мисаоне садржаје — може се пратити код зачетника хришћанске филозофске спекулације: Климента Александријског⁷⁷

Будући одгајани у духу Александријске школе и под утицајем Филоновог тумачења *Писма* и актуелног новоплатнизма, код оба мислиоца се истичу основни мисаони елементи везани за однос вере и знања, теологије и филозофије, али и *недостижног и у свему трансцендирајућег Бога* — који се као такав приписује каснијим патристичким писцима.

Мисао Климента Александријског се нереткосхвата као синкретистичка. У њој Климент преплиће старозаветно *Писмо*, грчку филозофију, па и источњачке мистерије из метода Филона Александријског, са сличним поступком, којим остварује везу са старозаветном, грчком филозофском мисли дајући јој новозаветни карактер.

⁷⁵ Volfhart Panenberg, „О односу филозофије и теологије“ у *Teologija i filozofija: njihov odnos u svetlosti njihove zajedničke istorije*, prev. Emina Peruničić (Београд: Plato, 2003).

⁷⁶ Бајервалтерс поставља занимљиву тезу, како каже, повесно и проблемски: „Шта би била хришћанска филозофија без Атине и Јерусалима?“, а затим даје смернице за разумевање двају „контрастних“ мисаоних и културолошких подручја кроз самопотврђивање у хришћанству, где читав повесни процес схвата као „стапање хоризоната“ и/или „јединство онога у себи различитога...“ Бајервалтерс, *Платонизам у хришћанству*, 9, 19.

⁷⁷ Климент Александријски (Тит Флавије пре примања хришћанства) рођен је око 150. године у Атини, где је стекао прво образовање. Из Атине одлази у Италију, затим путује по Сирији и Палестини, да би у Александрији постао Пантенов ученик (Пантен - стоичар, оснивач катехитске школе у Александрији). Наследио је катехитску катедру Александријске школе од свог учитеља. Напустио је Александрију након прогона Септимија Севера након чега се склонио у Кападокији, где је остао до краја живота. Три главна дела упоређује са три степена хришћанског гносиса: *Proteptikus*/Подстицаји (упућен незнабошцима ради обраћања у хришћанство); *Pedagogus*/Педагог (у три књиге – посвећен катихуменима као излагање хришћанске науке) и *Stromata*/Тканица (систематично излагање хришћанске истине у осам књига); в. Clément d'Alexandrie, *Les Oeuvres De Saint Clément d'Alexandrie, Traduites Du Grec, Avec Les Opuscules De Plusieurs Autres Pères Grecs*, French Edition (1st ed. chez Denys Mariette, 1701; Boston: Nabu Press, 2011) – ово значајно издање у репринту из 2011. нема *Стромаме*; Jacques-Paul Migne, ed. *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, vol. 8-9, *Clement of Alexandria* (Paris: Garnier Frères, 1857-1866); Eric Osborn, „Life and works,“ in: *Clement of Alexandria* (Cambridge, MA: Chicago University Press, 2005), 6-18.; Dillon, *Middle Platonists*, 14–35.

Инсистирајући на филозофском знању, Климент указује да се мора разликовати *права*, која је само једна, од *лажне* филозофије, али су путеви који до ње воде бројни. Пут „варварске филозофије“ и „пут хеленске филозофије“, довели су, сваки на особит начин, до „хришћанске филозофије“.⁷⁸ Пут ка хришћанском откровењу водио је од пророка међу Јеврејима и од филозофа међу Грцима, а сви су своју мудрост црпели из истог извора — *Логоса*, *Логоса* као *Речи* — непосредно, кроз Свето писмо код првих, и посредно, путем природних закона и морала,⁷⁹ код других. Климент је тврдио и да су Грци најважнији део својих учења преузели из Старог завета.⁸⁰

Упоришна тачка његове филозофије је у гнози — спознаји или познању највише истине које је на нивоу онтолошког сливања субјекта и објекта сазнања. Његова гносеологија се завршава мистичко-емоционалним опитом, односно, познањем Бога. Са друге стране, у делу су често присутне расправе о недокучивости, трансцендентности Бога по суштини, и неизразивости његове у језику. Он божанску суштину повезује са бесконачношћу и неодређеношћу, па тиме и неименошћу. Једини начин расуђивања је, по његовом мишљењу, путем апофатичне редукције:

Да бисмо схватили — шта је Бог, неопходно је апстраховати се од физичких димензија: дужине, ширине, дубине, улазећи у област чисто трансцендентног. Оно што остаје је биће ван простора и времена, ван изражајности, ван замисливог...⁸¹

На тај начин Климент утврђује основе будуће апофатичне теологије, која се у потпуности дефинише у радовима тзв. „патристичке традиције источне оријентације“.

Ослањајући се на Филонову филозофију, први хришћански мислилац који се подробније позабавио проблемима слике и симбола био је управо Климент

⁷⁸ Saint Clément d'Alexandrie, *Les Œuvres*, 1.5.

⁷⁹ Str. 6.5, 8.

⁸⁰ Овакве назнаке присутне су и код других апологета, али Климент инсистира на органском јединству истине до које се долази успињањем, а које је успоставило тек хришћанство, јер „...ниже науке прелазе први део пута, доводећи до филозофије, а филозофија води даље, доводећи до теологије...” Str. 6.11; Мајогов, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, 86.

⁸¹ Str. 5.11; PG 9.109A. Климент тврди да би познање неприступачности несазнатљивог Бога било немогуће без благодатног дејства *Премудрости*, која је дар Божији и сила Оца. В. и: Владимир Лоски, „Божански примрак,” *Луча* 3, 1-2 (1987): 39, 33-46.

Александријски. Код њега се открива ликовно-хијерархијско разумевање универзума. *Праузрок* је, по његовом суду, полазна тачка хијерархије лика — први лик за будуће приказе, док је *Логос* први архетипски лик, који је још невидљив и чулно неопажљив. Као слика *Логоса* јавља се *Ум* или душа човекова као „лик лика“. Човек у том устројству постаје тек „трећи лик Бога“ или „трећа слика Божија“. Зато Климент сматра да се и на трећем ступњу одсликава истина као „слика Бога у човеку“ и да човек мора, осим по природи ствари, да тежи „усличењу са Богом“ као религиозно-моралном усавршавању.⁸²

Он наглашава да је стваралачка сила Божија оформила, осим целокупног космоса, и човека по „законима лепоте и симетрије“. Стога је човек дужан да тежи спознању истине и да на путу ка познању Бога тежи „усличењу“ с Њим.

Када је уметност у питању, Климент је у најширем смислу схвата кроз духовни аспект. Као што веру сматра предусловом знања, тако и „истинска уметност“ мора да уздиже човека до „истинског познања“. Међутим, он идеал уметности проналази у односу науке и уметности, у геометрији и архитектури (која из геометрије потиче) — која изузетно појачава способности душе, посебно њене предиспозиције за схватање, душу чини способном да доспева до истине, да оповргава лаж, да разоткрива однос између хомологије и аналогije. Захваљујући управо архитектури запажамо сличност и разлику, можемо наћи дубину, не знајући ширину, површину која нема дубину, тачку која не подлеже дељивости, која нема димензије; на крају, она (архитектура) нас од чулних предмета уздиже до ствари умом постиживих⁸³

Зашто он науке као геометрију, аритметику, астрономију сматра утемељитељима сваке дубље „гнозе“? За познање Бога, неопходан је опит, мистичко-емоционално испитивање, а за свако испитивање потребно је знање, а знање је неопходно и сваком истинском „гностику“. Музика, према Клименовим мислима, својим хармонијама и ритмом учи човека „слагању са самим собом“. Ту је и поменута геометрија, која усађује тежњу за созерцањем посебног простора који се разликује од земаљског, док аритметика својим узрастајућим и опадајућим прогресијама доказује да

⁸² Бичков, *Естетика Отаца цркве*, 136.

⁸³ 6.90.4. Цитирано према Eugène de Faye, *Clément d'Alexandrie: étude sur les rapports du christianisme et de la grècque au II Siècle*, (1898; Paris: Ernest Leroux, 1906), 201, преузето фебруара 2011, copyright: 2007-2010, <http://www.archive.org/stream/clmentdalexand00fayeuoft>.

већина предмета и њихових односа потиче од закона пропорције. Отуда је његово вредновање науке имало филозофски карактер.

Важан тренутак за даљи развој хришћанске гносеологије може лежати и у Климентовом схватању дијалектике као опитне науке, где мисао експериментише над самом собом, градећи елементе дијалектичког процеса, који „гностику“ омогућавају да проникне у суштину ствари. Знање које се развија претпоставља неко друго знање, пре-знање (можда интуитивно знање), знање бића непосредно, мистичко. Зато је дијалектика важна јер представља метод (или пут).

„Истина се формира из (двају аспекта): сазнајног (гр.) и практичног (гр.) који проистичу из созерцања.“⁸⁴ Каснији византијски мислиоци развијају специфичну религиозну праксу мистичног опита којим се може досегнути искуство познања Бога, те се Климент сврстава међу прве доследне теоретичаре религиозне гносеологије.⁸⁵

На истом трагу Ориген⁸⁶ развија систем аскетског идеала заснован на личном религијском искуству, с тим да Бог човека обдараје у мањој или већој мери стремљењем ка досезању „истине о Богу и познању узрока ствари“. Покушавајући да своју мисао појасни, он користи често концепт аналогичности. Тако сматра да су људском познању доступни делићи божанског гносиса као пред-нацрт, „скица истине и знања“⁸⁷, и то само предодређенима за духовни живот. Гносис сматра даром од Бога

⁸⁴ *Clément d'Alexandrie* 6.91.2, цитирано према De Faye, 1906. Услов созерцања је то предсвесно знање, тај праоснов као непосредно знање; Osborn, *Clement of Alexandria*, 146-158.

⁸⁵ Бичков, *Естетика Отаца цркве*, 135.

⁸⁶ Ориген се сматра највећим александријским теологом, учеником Климента Александријског и доследним настављачем александријске катехитске школе. Рођен је 185. године у Александрији. Платинус је савременик, што у многоме има удела у његовој систематизацији хришћанског учења. Након Александрије одлази у Кесарију, Палестина, где оснива теолошку школу. Његово учење у VI веку бива проглашено за јерес у време владавине Јустинијана I. Године 254. умире у Тиру. Најважнија дела апологетског карактера су: *Contra Celsum* (Против Целса) – у осам књига и *De Principii* (О првим начелима), као и већи број егзегетских списа из Старог и Новог завета. Прва два најзначајнија Оригенова сачувана дела преведена на енглески језик могу се наћи на: <http://www.earlychristianwritings.com/origen.html>; Изузетна и незаобилазна студија о Оригеновом животу и делима: Pierre Nautin, *Origène: Sa vie, son oeuvre* (Paris: Beauchesne, 1977); Богат приказ библиографије (H. Crouzel, J. Daniélou, H. de Lubac, G. Gruber, W. Völker etc.), 413-441.

⁸⁷ Claudio Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, prev. Stjepan Kušar (Zagreb: Krišćanska sadašnjost, 2009), 39. Италијански истраживач патристике сажето расветљава појам гнозе као мисаоног правца где се, путем непосредног искуства објаве или путем иницијације у тајну, спознаје Божанска истина. Међутим, мора се имати у виду да је гноза схватана (II и III в.) пре свега као *мистички пут сазнања* којим се напредује полазећи од вере ка савршенству (према Оригену), односно, ка познању и сједињењу тј. обожењу (за патристичке писце).

као награду за љубав према истини. Очигледне су назнаке о постепеном напредовању ка просветљењу, од рационалног знања ка ирационалном, мистичном, изванразумском. Честа мисаона форма коју употребљава у својим текстовима везана је за посебну духовну светлост која омогућава созерцање Бога. Код њега је такође изразита антиномичност у погледу именована као носиоца суштине именованог. Са посебном пажњом се односи према речима, именима, лексичким конструкцијама у тумачењу Светог писма, које сматра „симболичком философијом битија“.⁸⁸ Код тумачења *Писма* открива три смисаона нивоа која одговарају трима нивоима људског опажања — телесном, душевном и духовном⁸⁹, те да су они по промислу божијем путем Светог духа уткани у текст. Даље, Ориген разликује три начина којима се у *Писму* изражава знање: лексички (у ужем смислу), енигматички (кроз загонетке) и алегоријски, али за сваки ниво тумачења неопходно је „мистичко созерцање“.⁹⁰ Једно од могућих тумачења у складу са поделом три смисаона нивоа је да телесном смислу одговара лексички, душевном загонетни, а духовном алегоријски смисао, мада је тешко утврдити да ли је у том смислу Ориген развијао своје тријадичне конструкције, иако је алегорија била у центру његових метода. Каснији патристички писци инсистираће на три теологије: катафатичној, симболичној и апофатичној, као на три степена путем којих се спознаје истина, а која скупа доводе до недокучиве узвишености Бога.

У један филозофско-теолошки метод подробног тумачења текстова Светог писма, Ориген уводи форму „уметничко-естетичког опита“ или „естетичке свести“.

Стварање света *ex nihilo* била је велика тема ранохришћанске космологије. Ориген указује да невидљиви и умом недокучиви Бог чије је вечно биће у „трима ипостасима“ јесте Творац али и *Архитект* читавог космоса.⁹¹ Акт стварања јесте уметничка активност из кога настају форме које су у стању да изражавају духовне суштине у коме савршеност и хармоничност као и усагласеност свих делова космоса

⁸⁸ Бичков, *Естетика Отаца цркве*, 298-307.

⁸⁹ Robert Donaldson english transl., према Руфиновом преводу на латински, <http://www.earlychristianwritings.com/origen.html>.

⁹⁰ Незаобилазна студија о путу ка мистичном познању код Оригена са увидом и у друге хришћанске мислиоце: Henri Crouzel, *Origène: et la „connaissance mystique“* (Paris: Aubier, 1961), посебно *Contre Celse*, 1: 50.

⁹¹ John Clark Smith, *The Ancient Wisdom of Origen* (Lewisburg: Bucknell University Press, 1992), 176-179. Ориген уводи метафору Бога као небеског архитекте.

чине свет једним узвишеним поретком. Непосредни творац јесте и *Реч божија/ Син божији* јер кроз њега, као кроз сопствену ипостас, Бог ствара.

Зато по његовом промишљању ипостаси (Отац, Син и Св. дух)⁹² нису истоветне једна другој. У Оригеновој тројичности присутна је субординација. Син је ниже у хијерархији од Оца, а Дух ниже од Сина. Ипостас Сина је нижа од Оца стога што је син само *Реч*, обличје, унутрашње самооткривење Оца, док је Отац скривено начело које се открива у Сину — рођењем као *вечно трајућем сакралном процесу*. Син је потенцијална енергија, ипостасно дејство силе Оца, његово објективизујуће хтеће, различито од бића Оца.⁹³

Бога Сина поистовећује са *Речју/Логосом*, а истовремено и са *Премудрошћу* (σοφία). *Софија* се јавља као носилац свеукупности божанских идеја. Она не само што ствара планове и пројекте, него и све доводи у испуњење. Поистовећивање *Софије* са другим лицем Свете тројице — богом Сином, јесте начин самооткривања Бога свету. У том знаку једнакости може се наслутити жеља за стапањем античког одређења мудрости као гносеолошке категорије и личносног карактера библијске *Премудрости* божије, које Син („који је *Премудрост* божија“) као обличје Оца објављује кроз *Реч* („која је Бог и слика невидљивог“) уз силу предзнања, предназначења.

Међутим, сам човек, тумачи Ориген, није саздан „по лику Божијем“ - откривајући, при том, дубљи смисао *лика Божијег* — он се не односи на бестелесно невидљиви лик, већ представља „лик лица Божијег“. На сличан начин је већ Климент разјашњавао место човека у свету. Улога Сина божијег је ту кључна, јер Христ прима обличје човека, да би човек био „лик лица Божијег“. Созерцање преображава човекову суштину, јер прилазећи Христу, крстећи се у име Оца, Сина и Светога духа, постаје „саобличан“ Христу, а за досезање јединства са Богом неопходно је дубоко мистично усавршавање и преображење.

⁹² Василий В. Болотов „Учение о Св. Троице Тертуллиана и Оригена и общая схема построения этого учения в доникейский период“ у *Лекции по Истории Древней Церкви*, том 2, *История церкви в период до Константина Великого* (Санкт Петербург: Типография М. Меркушева, 1910), 337-342, <http://pstgu.ru/download/1188477178.bolotov.pdf>. Појам ипостаси у релацији према Св. тројци који уводи, сматра се великим теолошким доприносом, међутим, због субординационизма, његово учење бива осуђено за јерес.

⁹³ Ibid.,341.Приметна је сличност са Платиновим *Једним* и његовим степенованим еманацијама.

Оригенова слободна тумачења, теолошко-естетички опити и знаковно-симболичне конструкције, сачињене у споју старозаветних, познохеленистичких и новозаветних садржаја, омогућиле су увид у ново хришћанско схватање света, као и у наглашени значај искуственог мистичног сазнавања божанских истина за формирање будућих специфичних теолошких концепција и система. Његово учење не тежи да успостави равнотежу између знања и вере — коју је Климент Александријски са напором у великој мери остварио, већ наговештава, трасира смернице за формирање суверене хришћанске догматике, које ће усмеравати надаље велика имена попут Григорија Ниског, Псеудо-Дионисија Ареопагита, Ериугене и других.

Овако замишљен досадашњи увид — иако сведен на ограничен одабир и, у извесном смислу, преглед главних идеја и контекста који је био нека врста предуслова и оправдања, а затим и утемељења хришћанске теологије — стоји у функцији разумевања идеја настајалих на релацији „вере“ Јерусалима и „разума“ Атине, указујући на постојање традиције учења о знању које претходи мисли, знању које је непосредно, мистичко, неусловљено вером.

1.2 УТЕМЕЉЕЊЕ ТРИЈАДОЛОШКОГ УЧЕЊА У ТЕОЛОШКИМ СПИСИМА ПАТРИСТИЧКИХ ПИСАЦА — КРИСТАЛИСАЊЕ ДОГМЕ О СВ. ТРОЈИЦИ

Скривене назнаке тројичне теологије уткане у старозаветни текст, присутне у платонизму и новоплатонизму, коначно оформљење добијају путем разрешења онтолошке и појмовне збрке, али сада у новозаветном кључу, захваљујући плодносној мисаоној традицији патристичких писаца. Постепено откривање тајне Тројице, одиграло се захваљујући усложњавању и обогаћивању језика којим је било могуће адекватно исказати тројични догмат.⁹⁴

Тројичност у Богу није се схватала као нека апстрактна идеја, већ као неусловљена скривена тајна јединства у Тројици, која се открива, самооткрива, бројем

⁹⁴ Свестрана синтеза старозаветне егзегезе, новоплатонистичке филозофије у хришћанској мисли, остварена је у делима Светих отаца, који су формулисали основне хришћанске догмате. Процват патристике почиње са делатношћу „кападокијског круга” – Василија Великог, Григорија (Богослова) из Назијанза, Григорија из Нисе – на Истоку и Августина на Западу.

три као недељивом реалношћу. Јединство у Тројици представљало је немогућност која је постала услов могућег, јасну очевитност која је недоказива $3=1$, математички аксиом, несхватљив, али појмљив, условљен јединством Оца: „Бог је један зато што је Отац један“ (Εἷς θεός ὅτι καὶ Πατέρας)⁹⁵, Син и Дух су равноправни и једносуштни Оцу, али то не умањује значење Оца као првог и јединог *Узрока*, тиме и главног извора јединства унутар Тројице.

Св. Григорије Богослов⁹⁶ уверава: „Реч Τριάς (Тројица) сједињује ствари које су сједињене по природи, и не дозвољава нераздељиво да се раздели бројем који раздваја“... „Два је број који раздваја, а три је број који надилази деобу: једно и мноштво се налазе сабрани и заокружени у тројичности“⁹⁷ Даље, св. Василије Велики⁹⁸ оспорава идеју броја три као бројивог, већ потврђује целовитост природе, апсолутно савршенство Бога тројице, где каже: „Ми не бројимо од један ка мноштву бројећи један, два, три, или први, други, трећи: Јер ја сам бог први, и ја сам последњи“⁹⁹ Јединица је за кападокијске Оце била Тројица, јединица 1 нумерички недељива, била је мноштво $1+1+1$, заједница три једнакочасних, једносуштних, али самосвојно различитих ипостаси (личности).

Насупрот овом, наизглед једноставном, тумачењу и доказивању Једног бога као Тројице, оно што је претходило кристалисању догмата била су, са једне стране — терминолошка питања која су морала решити односе између језика, међупросторе значења, могућности и немогућности представљања, означавања одређених појмова ради исказивања Једног бога у три Лица — а са друге — стојале су културолошке

⁹⁵ PG 31.605.

⁹⁶ св. Григорије Назијазин.

⁹⁷ Oratio (Беседе) 22: 8; 23: 10.

⁹⁸ св. Василије Велики.

⁹⁹ PG 36C. Василије Велики је инсистирао на немогућности примене логичких категорија пребројавања, јер је одбацујући субординационизам довео у питање позноантичко разумевање поретка бића. Видети: Basil de Césarée, *Sur le Saint-Esprit, Sources Chrétiennes*, vol. 17, ed. B. Purche (Paris: Éd. du Cerf, 1968), Chap. 17-18. Исти манускрипт може се наћи у енглеском преводу у ел. издању на <http://ixoyc.net/data/Fathers/501.pdf>, , Letter 36; To Theodore, 260.

разлике које су доводиле до најразнороднијих схватања и поимања откривења Бога, његове суштине, бића божијег, те су се јављале многобројне јереси током IV века.¹⁰⁰

Рат се водио под окриљем својеврсне теолошке херменеутике, за чију борбу нису били довољни поступци који би спољашњим знацима пројектовали духовни садржај водећи ка претпостављеној истини.¹⁰¹ Изнова су се постављала примарна онтолошка питања, питања о односу *Једног* и *мноштва*, али сада из перспективе личног, егзистенцијалног искуства. Однос бића и личности нашао се у центру свих расуђивања о Богу као Тројици.

Међутим, проблем превођења јавио се првобитно код примарних појмова грчке филозофске терминологије при транспоновању на латински језик, за који се с правом сматра „судбинским оптерећењем“ за изворно разумевање одређених идеја које су конституисале хришћански Запад исто колико и хришћански Исток. Преузимани су општи формални и структурни видови мишљења, елементи и категорије, но њима је морала бити исказана једна битно другачија, суштаствено другачија мисао. Тако је у латинском добијена извесна ограниченост, која је оскудевала у могућностима свеукупног поимања одређених појмова, те је *ἀλήθεια/veritas*, *φύσις/natura*, *νοῦς/intellectus*, *λόγος/verbum*, *οὐσία/substantia*¹⁰² итд.

Први проблем језичког уобличења тријадолошког концепта настао је на Западу, са већ конституисаним филозофским апаратом, усвојеним (преведеним) из грчког. Али у околностима пре свега оправдања вере, Тертулијан, већ помињаном формулацијом *una substantia - tres personae* — где је *una substantia* означавала Бога као Једног, а где су

¹⁰⁰ Бројни догматски спорови одвијали су се истовремено унутар самог хришћанства, али су настављани и сукоби хришћана и њихових нехришћанских савременика. В. John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th ed. (London: A&C Black, 1989), 17-22.

¹⁰¹ Важност IV века односи се превасходно на званично признавање хришћанства, где хришћански епископи на челу са царем објављују веру хришћанске цркве. Литургија се у то време обогаћује, постаје образац Христовог живота и место сусрета Бога и човека, евхаристија се допушта само крштеним хришћанима. Православност и јединство цркве се изражавају никејским Символом вере (325. г); John N. D. Kelly, „The Teaching And History Of Creed,” in *Early Christian Creeds*, 3rd ed. (London: Continuum, 1972), 348-358.

¹⁰² Бајервалтерс, *Платонизам*, 69, 77. Сам појам *οὐσία* је већ у Платоновој формулацији припадао једном спектру значења, док у Аристотеловим категоријама поприма сасвим другачији смисао. Употреба појма *substantia* била је у широкој употреби у учењима о категоријама и у анализи чулног света. Према: Pierre Aubenque, *Concept et categories dans la pense Antique* (Paris: Vrin, 1980), и: Colin Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991), 86-90 – запад посматра три засебне личности.

tres personae показивале мноштвеност/тројичност — довело је до забуне у тренутку обрнутог смера превођења. Покушај интерпретације ове значајне формулације на грчки језик, при чему је *substantia* преведена као *υπόστασις*, а *personae* као *προσωπον* учинио је нејасном читаву поставку. *Προσωπον* је у нехришћанском старогрчком означавао лице, појавност, маску коју глумци носе у позоришту, док је у Риму значило и друштвену или правну улогу која се ни у ком смислу не дотиче *онтологије* личности.¹⁰³ Међутим, Ориген је у употребу увео формулацију: „Ενας Θεός, τρεις υποστάσεις“¹⁰⁴. Појам *υποστάσεις* у грчком језику употребљаван је за означавање онога за кога се везује *постојање*, док је у новоплатонизму, нарочито код Плотина, употреба истог термина имала улогу да означи хипостазе, различите степене еманације *Једног*.

Ориген са *τρεις υποστασις* уводи нов садржај, садржај божијег Откровења кроз три ипостаси. У таквом поретку повратка на латински добила се „una substantia — tres substantie“ у којој смисао тројичности поприма карактер три аперсонална божанства. Проблемско приближавање грчком догађало се у извесном смислу насилно. *Substantia* је била прихватана и као еквивалент појму οὐσία-е (суштине). Мисао о три ипостаси разумевала се као учење о три суштине, што је довело до схватања Тројице као „трибожја“. Појмове „ипостаси“ (ή υποστασις) и „суштине“ (ή οὐσία) било је потребно разграничити. Атанасије Велики¹⁰⁵, незаобилазни хришћански мислилац у развоју тројичног догмата, када је говорио о јединству Тројице при различитости Лица, ова два термина третирао је као синониме.

На овом месту је важно скренути пажњу да оно што је карактерисало читав хришћански IV век јесте спор или спорови о Богу као Тројици у онтолошком смислу, а они су били донекле условљени терминолошким несугласицама.¹⁰⁶ Догма о Св.

¹⁰³ О овоме опширније видети: Јован Зизјулас, „Од маске до личности,“ прев. Амфилохије Радовић, *Богословље*, 1985, 1-2, приступљено 12. март 2010, http://www.verujem.org/teologija/ziziulas_identitet_od_maske_do_licnosti.htm.

¹⁰⁴ *Contre Celse* 8.12, цитирано према Crouzel, *Origène*. Један Бог, Три личности.

¹⁰⁵ Атанасије Велики /Александријски рођен је 295. год. За александријског епископа изабран је три године након Васељенског сабора у Никеји. Седам година касније бива прогнан од цара Константина. Сматра се једним од највећих посредника у развоју египатског монашког живота, али и истинским филозофом, хришћанским мудрацем који је на особит начин живео созерцање и делање. Похвалну беседу о Атанасију Александријском, дело које се сматра једним од најбољих овог жанра, написао је Григорије Богослов. Види: Алфејев, *Живот и учење*, 308-316 (в.погл. 1.1, н. 21).

¹⁰⁶ Још се почетком III века ширила монархијска јерес (монарходинамисти), где је једини Бог могао бити само Отац, а Син је само обичан човек кроз кога је деловала сила Божија. Из ове

тројици формирала се у супротстављању аријанству, које је Једно божанство делило на три различите неједнаке суштине и свелијанства, које је Бога тумачило као чисту и недељиву монаду, једно Лице које је названо „синоотац“ и јављало се у три различита облика, три аспекта, три модалитета којима се монада објављује у свету. Три Лица Свете тројице схватају се као три поступна пројављивања једног Бога, три улоге Бога — у старозаветно време, у улози творца и законодавца деловала је у лицу Оца, кроз Нови завет деловала у лицу Сина, у улози искупитеља — од Оваплоћења до Вазнесења, а након Вазнесења Христовог у улози осветитеља, онога који освећује, у лицу Св. духа.¹⁰⁷ Рецепција појма οὐσία и терминолошко обликовање у појам Бога који у себи садржава тројично сједињење, утврђена је Никејским Символом вере.¹⁰⁸ У њему су три ипостаси означене као три самосвојне реалности, потпуно самосталне, али и „једносушне“ (ὁμοούσιος) јер припадају једној те истој божанској суштини. Оваквим спојем добијено је јединство и разлика три самосталне реалности. То је први изузетно важан корак у покушају да се језичким апаратом на начин што ближи искуству искаже и одреди православно учење.

Разлог за улазак у далеко сложеније и суптилније расправе довео је појам „једносушности“. Многи од мислилаца који су делали након Никејског сабора давали су другачија решења, сматрајући необавезујућим исповедање вере озваничено на овом сабору. Као опозиција појавило се учење о „подобосушности“ на место „једносушности“, које је тврдило да је Син „неподобан“ (несличан /ανόμοιος) Оцу, те будући несличан Оцу, он је „иносуштан“ (ἑτερόσιος) односно друге је суштине. Одлика

претпоставке настало је аријанство, где је Син божији потчињен Оцу и није једне суштине с њим, док је из схватања Христа као Бога оца (монархомодалисти) своје упориште нашла јерес Савелија. Отац, Син, Дух су само други називи једне исте монаде. В. Јарослав Пеликан, *Хришћанско Предање, историја развоја догмата*, том 1, *Појава католичанског предања (од 100 до 600 године после Христа)*, прев. Бранко Босанчић (Београд: Службени гласник, 2009), 223-226, 201-205, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Bogoslovlje/SvetiVasilijeVeliki/Lat_SvetiVasilijeVeliki14.htm.

¹⁰⁷ Пеликан, *Хришћанско Предање*, 2. Монархијанску јерес Савелија на Западу, подржао је Павле из Самосате на Истоку, где је деловање сила назвао динамизмом, па је и читава јерес названа монарходинамистичком. Појам οὐμοούσιος „једносуштни“ уведен је тада као термин који изражава истоветност Оца и Сина.

¹⁰⁸ Први васељенски сабор у Никеји одржан је 325, када је утврђен један Символ вере и за Грке и за Латине.

божије суштине по том учењу је нерођеност (*το ἀγέννητον*), па према томе само Отац као нерођен јесте суштина божија док је Син иносуштан у односу на Оца.¹⁰⁹

Шта је значила, у свем том замршеном контексту схватања, тумачења садржаја и значења, преображаја, метаморфоза језичких форми на равни једног „дијалога“ и „сукоба“ са „старим светом“ — али и спора унутар настајућег „новог света“ — улога Св.отаца и њихових полемика за утврђивање догме о Светој тројници?

Занимљиво би било пратити — не толико саму улогу сваког појединачног мисаоног пута у разрешењу — већ пре језичку (пре)оскудност у третирању проблема, чија тешкоћа лежи у немоћи да се исказе (логички) неисказиво, а исто тако и врсте доказних поступака које су биле прихватљиве у расправама о Тројници. Радило се, најближе речено, о својеврсној математичкој природи проблема, о Тројници коју су православни сматрали аксиомом, а остали (јеретици) једначином у којој се мењало значење „променљивих“, мада је „константа“ — непромењива и код једних и код других, била идеја о спасењу, безусловна тежња ка бескначном сједињењу човека са Богом. Тај процес који води спасењу именован је термином „обожења“ (*θεώσις*).¹¹⁰

Извесно је да је појам суштине у хришћанству везан за ону суштину коју је Аристотел називао другом.¹¹¹ Питање разлике појмова „суштине“ и „ипостаси“ у учењу Светих отаца може се разумети као разлика између општег и посебног, а то је заправо водило ка разјашњењу разликовања у Богу онога што је опште (*substantia*,

¹⁰⁹Ово учење проповедао је епископ Евномије (333-393 AD) као оштро супротстављање Никејском „званичном“ учењу и једносуштности Бога. Никејци су били први који су се одважили у слободној употреби грчке филозофске терминологије, па Евномије прибегава употреби истог оружја за доказе против једносуштности. Једна од кључних полемика била је управо са Евномијем, представљајући истински подстрек за разраду појмовног апарата и настанак најплодоносније филозофско-теолошке литературе, где су појмови „суштина“ и „ипостас“ морали инкорпорирати идеју о спасењу, односно, циљу оваплоћења Сина/Христа. В. Лурје, *Историја византијске филозофије*, 72-73.

¹¹⁰Сам термин *θεώσις* појављује се у раној грчкој филозофској мисли, а среће се код Платона и у платонизму, мада преузето значење у хришћанству поприма сасвим нови смисао. Као обавезујућа, употреба овог термина у православну теологију ушла је са Григоријем Богословом. Али и у филозофији старих Грка тешко се може јасно поставити граница између религиозног и филозофског садржаја појединих термина, јер су бројни циљеви филозофских мисли имали религиозни карактер. Masagius W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (New York: Oxford University Press, 1947), 62; Culbert G. Rutenber, *The Doctrine of the Imitation of God in Plato* (New York: King's Crown, 1946), 108.

¹¹¹У IV веку била су популарна неоплатонистичка тумачења Аристотелових *Категорија*, којима је придодат Порфиријев увод као предговор. Аристотел у „Категорији о суштини“ расправља о двама суштинама: првој суштини и другој суштини. У хришћанској теологији суштина ће бити везивана за друге суштине, односно, појмове врста. Aristotel, *Analitika I-2: Категорије, О изразу*, са стгч. прев. Slobodan Blagojević (Beograd: Paideia, 2008), са грчко-српским појмовником.

οὐσία) и онога посебног (*persona, υποστασις*). Иако је око ових појмова предочен неспоразум у превођењу и одређивању значења, тајна о Тројници код Латина и Грка остала је у исповедању једна до поделе, мада су трајни трагови присутни већ у „методу“ излагања овог догмата. На Западу је даван онтолошки примат суштини над личним разликама лица у Богу (кретање је ишло од једне суштине ка три лица), док је на Истоку „Бог у исто време и монада и тријада“ (где су три лица, три ипостаси једносушне)¹¹² За „велике Кападокијце“ се тврди да су дали несамерив допринос у разумевању тајне Тројичног бога. Моћно оружје којима су поразили своје непријатеље лежало је у промени у значења речи *υποστασις*. Она је као појам већ садржала у себи онтолошку квалификацију „реално постојећег“, којој су јој бескомпромисно доделили значење личности. Али то више није само спољашња форма *προσωπον* већ значење са онтолошком снагом реално *постојеће* личности, чиме су непобитно разрешене тадашње тријадолошке недоумице. *Υποστασις* је од тада представљала оно појединачно, односно, начин постојања *οὐσία*. То је значило да *суштина* не постоји по себи већ мора имати своју *ипостас*, свој начин постојања. Ево како Григорије Ниски¹¹³ када мисли о разлици између суштине и ипостаси, о општем и посебном, разјашњава ствари:

Ово дакле, кажемо, да се оно што се односи на посебно, означавамо појмом „ипостас“. Онај, дакле, који би просто употребио реч „човек“, створио би код својих слушаалаца извесну забуну у одређењу појма, тако да иако је суштина означена речју, оно што постоји и што је посебно означено именом, није уочљиво. Насупрот томе, онај ко каже „Павле“ каже да под именом заиста постоји суштина. Ово је дакле ипостас: то није неодређени појам као што је суштина, који због своје општости нема облика. Она (ипостас) указује на посебна својства оних одређених ствари које су опште и неодређене... На који

¹¹² Цон Мајендорф, *Византијско богословље* (Крагујевац: Каленић, 1985), 225.

¹¹³ Григорије Ниски (око 335 – око 395), један од тројице кападокијских Отаца, млађи брат Василија Великог. Након избора Василија Великог за епископа у Кесарији и Григорије је био изабран за епископа у Ниси. Заједничка борба у одбрани православне вере донела је, несамерива по значају, теолошка дела која ће бити основ православне догматике. Најзначајнија дела показују свестраност филозофско-теолошке мисли, богатство језика и умеће уравнотежене употребе новоплатонистичких филозофских конструкција. Догматска дела: *Живот Мојсија* (PG 44.297-430); *Против Евномија* (дело сачињено у 4 целине и 12 списка, (PG 45.237-1122)); *Против Аполинарија Теофила епископу Александријском* (PG 45. 1224-1269); *Реч о Светом Духу* (PG 45.1302-1333); *Беседа против Арија и Савелија* (PG 45.1281-1301); *Јелинима о општим појмовима* (PG 45.176-185); *Разговор са Макрином* (PG 46.16-160) и најзначајније дело *Велика катихетичка реч* (PG 45.11-105). В. Атанасије Јевтић, *Патрологија* (Београд: Православни богословски факултет, 1984), 170-180.

год начин да разумеш биће Оца, на исти начин ћеш разумети и Сина исто тако и Духа Светога.¹¹⁴

Овде се уочава интенција да и унутар човека постоји, као и унутар Бога, разлика између суштине и ипостаси, јер као што постоји једна суштина а три личности (ипостаси) у Светој тројници, тако постоји једна и особита суштина у човеку унутар мноштва људских личности (ипостаси). Суштина је истозначна са природом, Бог је једна суштина или једна природа.

Поистовећење ипостаси (*υποστασις*) и личности (*προσωπον*) довело је до поимања бића као личности, личности која је биће по себи, а једновремено и „узрок“ бића; биће Божје се поистовећује са личношћу у својој тројичности. Бог је један по бићу, а тројичан по Лицима.¹¹⁵ За све Оце IV века онтолошко начело, односно, Узрок (*Αιτία*) / Почетак (*Αρχή*) / Извор (*Πηγή*) личног тројичног Бога не чини једна суштина (*οὐσία*) Божја него *ипостас, личност Оца*. Један Бог није једна суштина, него један Отац (*који јесте*) који је и „Узрок“ (*по слободној вољи*) рођења Сина и исхођења Духа светога.¹¹⁶ Личност Оца је „центар и свеза“ њиховог јединства. Према томе, Божанско биће се поистовећује са Тројицом (чињеницом заједнице) у слободној самопотврди божанског постојања, а не у нужној онтолошкој датости суштине као првоначелне категорије Бога. Разлог онтолошке слободе Бога дакле, није у његовој природи него у његовом личном постојању тј. начину постојања, јер он превазилази и укида онтолошку нужност суштине тиме што *јесте* Бог као Отац тј. онај који *рађа* Сина и *исходи* Св. духа.

Разумевање ове, могло би се рећи, теологије егзистенције (личности), чији су корени библијски (бог Аврама, Исака, Јакова), а хришћанско је откривење тајне личности, личне егзистенције, састоји се у томе да је личност појмљива као *постојећа*

¹¹⁴ Свети Григорије Ниски, *О Светој Тројници*, прев. сестринство Тројеручице (Шибеник: Истина, 2008), 75-76. Текст „О разлици између 'οὐσία' и 'υποστασις',“ дуго је био приписиван Василију Великом и још увек се цитира као „38. писмо брату Григорију“. Наука је доказала супротно – да писмо припада Григорију Ниском. Текст постоји у: Saint Basile, *Letters*, traduit par Yves Courtonne (Paris: Société d'édition „Les Belles Lettres“ 95, 1957), 3:81-92 (PG 32.325-340).

¹¹⁵ Поповић, *Догматика*, 152.

¹¹⁶ Зизјулас посвећује особиту пажњу „онтолошким“ питањима, где читава ствар сматра револуцијом у онтолошком смислу (поистовећивање бића и личности). Тумачење које је преовладало у западној теологији је постојање *прво* Бога (суштине или природе његове, његовог Бића), а тек онда постоји (наравно вечно) као Тројица, тј. као три лица, личности.

само у релацији с другим (личностима) у живом и опет личном односу, општењу, заједници. Читава тријадологија је незамислива без егзистенцијалног искуства живота у слободној заједници љубави, која потврђује особеност, непоновљивост сваке личности управо у отворености за однос са другим, односом у заједници.¹¹⁷

Ево још неких доказа у то име: св. Василије Велики путем нумеричког јединства суштине и путем онтолошке једнакости, акценат ставља на ту особеност Божанских ипостаси јер, *ипостас означава одликујући знак посебног, личног постојања*. Овај начин ипостасног постојања¹¹⁸ даље се тумачи као „Очинство“ (*Πατρότης*) или „нерођеност“ за Оца, „синовство“ (*Υιότης*) или „рођеност“ за Сина и „освећујућа-происходујућа сила“ (*Αγιασι□ή δύναμις*) за Св. дух.¹¹⁹ Отуда Отац на један неискazив и непредстављив начин вечито рађа Сина и вечито „производи“ Св. духа. На питање када је настало рођење, а када исхођење, Григорије Богослов одговара: „Пре сваког када... Никада није било да Оца није било, исто тако никада није било да Сина није било и да није било Св. Духа“¹²⁰ ... „Дух Свети [као и Отац и Син] је увек био и јесте и биће; он нити има почетка, нити ће имати краја, него се увек са Оцем и Сином сврстава и збраја...“¹²¹

Нерођеност, рођеност и исхођење су облици постојања који разликују лица Божија. Поредак ипостаси постоји само у погледу откривења Божијег, док у погледу унутрашњег живота Свете тројице поретка нема у смислу „прва“, „друга“ или „трећа“ ипостас, али постоји посебност у односу на друге (две). Тако и имена *Нерођен, Рођен, Происходећи, Отац, Син, Дух* означавају вечна својства ипостаси унутар саме Божанске природе, откривајући универзални тројични процес *Почетка, Средине* и

¹¹⁷ Атанасије Јевтић, „Онтологија библијске етике,” *Саборност* 9, 1-4 (2003): 70-71, в. и *Ibid.*, 61-73.

¹¹⁸ Реч постојање (*της επίδρασης*) у грчком језику представља дејство, те је управо због „начина постојања“ ова реч употребљена у блиској вези са ипостаси. Постојање ипостаси се разматра као дејство, односно, као енергија.

¹¹⁹ Писмо 214, 236; Беседа 24, цитирано према Поповић, *Догматика*.

¹²⁰ Orat. 29.5, цитирано према Поповић, *Догматика*, 166.

¹²¹ *Ibid.*, 178 (Orat. 41.9).

Краја/Бића, Кретања, Мировања, присутних у *Једном*, где из истог, непроменљивог *Једног* настаје сав мноштвени свет.¹²² Како такав став објашњава Григорије Богослов:

А ми поштујемо монархију, али не ону ограничену једним лицем, јер се и једно умножава ако је у раздору са самим собом, већ ону која Чини равноправност природа, једнодушност воља, истоветност и враћање Једноме оних који су од Једнога, што је немогуће за створене природе, тако да се они премда и разликују по броју, не раздељују по суштини. Оно што од почетка јесте монада — кретало се ка дијади и стиже до мировања у тријади.¹²³

Многи процеси даље бивају разрађивани у тројичној форми: пут уздицања човека ка Богу повезује кроз три ступња — Очишћење (*τὸ καθαίρειν*) Просветљење (*τὸ φωτίζειν*), Савршенство / Обожење (*τὸ τελειόυν*), док се у приступу крајњој истини, људски род развијао кроз три ступња: Паганин — Јеврејин — Хришћанин.¹²⁴ То би значило да постоји лествица у којој се кретање схвата као троструко успињање, те би очишћење на цивилизацијској равни било напуштање идола; просветљење је укључило напредујуће откривење Оца (монотеизам); просветљење је довело до откривења Сина, чијим доласком је означено успињање од Закона ка Јеванђељу (на коме је утемељена Црква) — кроз напуштање земаљске у корист небеске истине, узроковано откривењем Св. духа. Сваки од три ступња су у релацијском, посредујућем односу са наредна три ступња. Хијерархија која се овде наговештава, касније бива разрађена у јединствен систем.

¹²² Правећи поредбу са новоплатонским *Једним*, Григорије тврди да сви процеси почивају на тријадичности (Orat. 29.12.97.10-98; PG 36.43-3); (Orat. 29.16.91.1-2; PG36.89A-C). Arthur Hilary Armstrong, „The Cappadocians,” in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 438-456. Cambridge Histories Online. Cambridge University Press, приступ: 5. март 2012; <http://histories.cambridge.org/extract?id=chol9780521040549_CHOL9780521040549_root.

¹²³ Orat. 29.2.75.7-8; PG36.76B, цитирано према Алфејев, *Живот и учење*, 216. Овде се одиста осећа надахнутост Платиновим мисаоним формама из *Енеада*, али је код Григорија Богослова битна разлика у надређености *Једног* над *Умом*, *Ума* над *Душом*, где је аперсоналитет изврстан, а истошустност немогућа.

¹²⁴ Orat. 31.25.176.3-9; PG36.160B-161B, цитирано према Armstrong, „The Cappadocians,” 453-456.

Григорије Ниски¹²⁵ се, својим знатно суптилнијим или пре, поетичнијим исказима, надовезује на већ готово разрешен тријадолошки проблем својих старијих савременика. На откривеној истини он (доказује) могућност спознаје трансцедентности божанске природе. У свом трактату „Живот Мојсија“ описује Мојсијев излазак на Синај у примрак Божије несазнатљивости, али и наговештава пут поступног успињања, могло би се рећи од знања, ка незнању. Мојсију се Бог јавио прво у светлости, кроз божанско име *Yahweh* у пламеном огњу несагориве купине, док на Синају он ступа у примрак, напуштајући и остављајући за собом све могућно, видљиво и сазнатљиво. Пред њим се указало само невидљиво у чијој му се немогућности откривала апсолутна несазнатљивост Бога.¹²⁶

На уверљив начин, Григорије описује немогућност да се Бог позна, Мојсијевим уласком у примрак, у виђење без виђења, у поимање непојмљивости Бога:

Шта значи Мојсијев улазак у примрак и његово тамошње виђење Бога? Могуће је помислити како је то супротно првом богојављању, јер се онда Бог [Мојсију] указао у светлости, а сада у примраку. Немојмо, пак, помислити да је ово у нескладу са созрецаелним смислом поретка [мистичног] успињања. Тиме нас заправо реч [Св. писма] да благочестиво знање прво прима као светлост: Оно благочестију супротно тада се [схвата] као тама, а од таме одвраћање, као приступање светлости. Оставивши са собом све појавно, но притом не оставивши само чулно, већ и оно за шта мисао држи да схвата, оно продире још дубље, док његова радозналост не стигне до Невидљивог и Непојамног, а да Бога почиње да гледа. У том је истинско виђење Траженог: У виђењу невиђењем, јер сам Тражени надилази свако виђење, бивајући свуда опкољен непојамношћу као каквим примраком. Узвишени Јован доспевши у тај блистави

¹²⁵ Изузетно интересовање за мисао овог „хришћанског филозофа,” каквим га називају готово сви који су се сусрели са његовим текстовима, присутно је како у теолошким, тако и у филозофским круговима више од деценије. Зборник *Re-Thinking Gregory of Nyssa*, ed. Sarah Coakley (Malden, MA: Blackwell, 2003), говори томе у прилог. Преглед преведених дела са грчког на друге језике и велики број библиографских јединица, али и новијих истраживања о апофатичној теологији Григорија Ниског, видети на: <http://www.scribd.com/doc/111286305/19/BIBLIOGRAPHY>.

¹²⁶ PG 44.297-430, цитирано према Gregory of Nyssa: *The Life of Moses*, trans. Abraham J. Malherbe, and Everett Ferguson, (New York: Paulist Press, 1978). На овај манускрипт позивају се готово сви истраживачи који се дотичу апофатичке теологије, они који су мислили непосредно после Ниског и они који о тој теми говоре и данас. Владимир Лоски, „Божански примрак,” *Луча* 3, 1-2 (1987): 33-46, 39; Видети и исцрпну студију: Mariette Canévet, *Grégoire de Nyssa et l'herméneutique biblique: étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1984), посебно 58-64.

примрак рече да „Бога нико није видео никада (Јн. 1:18), потврђујући тако да познање божанске суштине није само човеку недоступно, већ и свим другим|умним| природама.¹²⁷

Стога Григорије Ниски тврди да је немогуће видети Бога, да је сједињење (обожење) пут који надилази виђење, знање..., који подразумева жудњу духовним чулима за Богом, која никада неће бити до краја задовољена, унутрашњу присутност Христа у огледалу душе, обитавање „Речи/Слова у души“, мистичко искуство које води ка усхођењу ка Недостиживом, бесконачну тежњу. Велико литерарно наслеђе овог мислиоца испуњено је тврдњама о несазнајности, непостиживости и неописивости Бога, а Бог као несазнатљиви открива да је несазнатљив, јер та несазнатљивост, непостиживост, неописивост почивају на откривању Тројице кроз учествовање у божанском животу.¹²⁸ „Природа Божија је неодредива и непостижива” или „Каквим речима да искажем неизрециво?”... Григорије у једном моменту, слажући се са Василијем и Григоријем Богословом, закључује да је Бог узвишенији од сваког имена, па позива да се: „Ћутањем поштује оно што превазилази и Реч/Слово и разумевање“¹²⁹

Посебну пажњу посвећује именима која се придодају Богу, која су у служби свеукупног поретка путем којих се могу откривати Божанска дејства (енергије) које се спуштају до човека а да не откривају, при том, његово „недодирљиво суштаство“... „јер Онај који је невидљив по природи бива видљив по дејствима, јер он је видљив и појмљив |само| у стварима које се односе на Њега.“¹³⁰ Овим Григорије Ниски

¹²⁷ Свети Григорије из Нисе, *Живот Мојсијев* 2.162-4, цитирано према „О божанском примраку,” са грч. прев. Петар Јевремовић, *Источник* 5 (1993): 64-65.

¹²⁸ Два угледна западна истраживача *дела* Григорија Ниског, у две већ класичне студије, блиска су кападокијском учењу, те се сматрају незаобилазном литературом и на хришћанском Истоку и на Западу. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, (Paris: Aubier, 1944). Аутор се позабавио посебно оним делом душе у којој *Реч* обитава, тражећи појам који би описао најдубљи део душе, у коме се Бог познаје изван знања – у примраку незнања (Ibid. 255-298). Hans Urs von Balthasar, Jean Robert Armogathe, *Présence et pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris: Beauchesne, 1988). Уп. нпр. са Хансоновом веома широком студијом у којој у поглављу о кападокијској теологији посебну пажњу посвећује сваком појединачно, док тријадолошку мисао Григорија из Нисе тумачи као есенцијалистичку, односно, субординалистичку – где је Син подређен Оцу, што свакако није тачно: Richard P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God, The Arian controversy* (London: T&T Clark, 2007), 715-730.

¹²⁹ Лоски, „Божански примрак,” *Луча* 3, 1-2 (1987): 33-46, 43.

¹³⁰ Hom. 6.1269A, цитирано према Louth, *The Origins*, 88 (в. погл. 1.1, нап. 51). У електронском издању: <http://ixouc.net/data/Fathers/525.pdf>.

омогућава решавање касније расправе о разлици између несазнатљиве суштине Бога и Његових спознатљивих енергија. Истовремено, говори и о катафатичном и о апофатичном путу тј. о истини Богопознања, која није божански гносис него сједињење, путем одрицања, путем незнања, а преваладавањем свега појмљивог, видљивог и сазнатљивог.¹³¹

Оно што Ниски увек потцртава, оно што одређује апофатичну мисао, теологију, јесте божанска трансцендијација, али и унутрашњи егзистенцијални са-однос са Богом, заједница са Богом. Апофатична теологија претпоставља катафатичну, иначе сама негација била би немогућа. Бог је у недодирљивости оног несазнајног непознат, али у чинодејствима познат, чиме се штити његова апсолутна трансцендентност. Али управо она указује да је божанско (биће) *неизрециво*... да надилази језик, тј. упућује на спознају о границама и извесној оскудности речи, тиме и човекове немоћи спрам Божанске неосвојивости.¹³² Описивање неописивог могуће је у антиномијама и симболичким знацима, стога се Бог не да именовати, те се позива да се ћутањем поштује оно што превазилази реч.

Апстрактна идеја трансцендентног Бога могла се досећи и стремљењем човека ка „невидљивој лепоти“ Бога,¹³³ а сама природа Бога јесте „лепота неизрецива“. Код Григорија Ниског се налази на специфична тумачења „лепоте материјалног света“, при чему је осетан негативан однос према телесном, ипак, чула, као што је вид нпр. имају значајну улогу у усмерењу психе човека кроз слике на путу ка познању Бога. Уметничко стварање су сви Оци тумачили као „одраз апсолутне лепоте“, који носи дубоко смисаона значења и суделује у човековом путу ка обожењу. Тако „уметничка дела не подражавају само оно што се види, него усходе (човека) према суштинама смисла — апсолутној лепоти, где се душа човекова чисти од страсти и преображава.“ У таквом свету, уметност/архитектура је носила у себи вишезначност, а њена се истинитост и лепота могла у потпуности појмити једино „унутрашњим погледом“.

¹³¹ Vladimir Lossky, *Vision de Dieu* (Neuchatel: Delachaux & Niestlé, 1962), 90-91.

¹³² Детаљнији увид у тумачење граница језика на апофатичној равни, а у контексту постмодерне мисли, видети: Henny Fiskå Hägg, ed., „Language and Negativity Apophaticism,“ in *Theology and Literature* (Oslo: Novus press, 2000).

¹³³ Бичков, *Византијска естетика*, 98 (в. погл. 1.1, нап. 41).

Несводива унутартројична равноправност, једносуштност лица Тројице, схватање Бога оца као узрочника, као самосвојне личности која у са-односу са друге две исто тако самосвојне личности, сопственим бићем надилази творевину, логику, мишљење, али и то да је Он са оне стране реалног (са)знања (...), била је не тако блиска теолошко-мистична „θεωρία“ која би могла задовољити „ratio“ латинске културне традиције. Најутицајнија и најауторитативнија личност западног хришћанства, Аурелије Августин,¹³⁴ покушао је да читав тај скуп проблемски дефинисаних питања сведе на успостављање хармоније између вере и разума, сматрајући веру рационалном, односно средством за досезање разумног сазнања Бога.¹³⁵

У свом делу *De Trinitate* он чини велики напор да пронађе начине којима би учинио разумљивим учење о тројединству Бога. Одређене аспекте материјалног и духовног света покушао је да представи у виду тријадичних конструкција као трагове „божанственог Тројства.“¹³⁶ Аналогијама у човековом постојању и процесе унутар човекове психе сврставао је у тројичне скупове, како би тешко прихватљиви догмат о Тројици/Тројству приближио човековој мислећој моћи (само)сазнања. На нивоу психе помиње: опажање, сазнање и мишљење; памћење, разум, вољу; код визуелног опажања даље претпоставља — објекат гледања, виђење и пажњу душе; у способности духа препознаје — памћење, контемплацију, љубав према Богу¹³⁷ итд;

Човекова се свест у саморефлексији Тројства показује као *imago trinitatis*¹³⁸, припремајући и омогућавајући човековом духу увид у назнаке тројичног бића божијег.

¹³⁴ Аурелије Августин (354-430) рођен је у Тагасту, у Нумидији. Сматра се „најутицајнијим мислиоцем западне интелектуалне традиције“. У почетку је био учитељ граматике и реторике, а касније прихвата хришћанство и постаје свештеник, а затим бискуп. Под снажним је утицајем Платона и новоплатонизма. У његовој филозофији Бог има средишње место. Као теолог, формирао се на латинском филозофско-теолошком знању. Заступао је теоцентризам, где Бог ствара својом вољом свет. Најзначајнија дела су: *Confessiones* (Исповести), *De Civitate Dei* (О држави божијој), *De Trinitate* (О Светом тројству), <http://www.thelatinlibrary.com/august.html>.

¹³⁵ Вера и разум су по Августиновом ставу нераскидиве, при чему вера није била условљена у сваком смислу религијским осећањем, в. Мајоров, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, 231 (в. погл. 1.1, н. 34).

¹³⁶ Нагласак на Светом тројству, код њега приметније него у досадашњим разматрањима Свете тројице, није случајан, јер управо од Августина постаје присутна разлика у поимању источнохришћанске персоналне Свете тројице и западног аперсоналног Св. тројства, што је утицало како на поделу хришћанске цркве, тако и на свеуметничко стваралаштво средњовековне епохе.

¹³⁷ Бичков, *Естетика Отаца цркве*, 412-415 (в. погл. 1.1, н. 8).

¹³⁸ Бајервалтерс, *Платонизам у хришћанству*, 61 (в. погл. 1.1, н. 4).

Према томе, он наглашава да: бити (*esse*), знати (*nosse*) и желети (*velle*) јесу људска својства која се могу докучити разумом и одговарају —, ја јесам, ја знам и ја хоћу...“¹³⁹ а на другом месту ту су и ум (*mens*), знање (*notitia*), љубав (*amor*): „И у ова три, када ум познаје себе и воли себе, ту остаје тројичност, ум, љубав и знање; и њу не збуњује никакво мешање; иако је свако по себи јако, и сва у потпуности једно у другоме, било да је једно у оба или оба у једноме, и тако све у свему“¹⁴⁰ Бог као умствено биће, као Ум, поседује знање, он је *извор* знања, знање које се црпи из сећања, памћења; *Логос* божији представља начин на који Бог зна; а Дух чини везу, љубав између Оца као сећања и Сина као знања.¹⁴¹ То су три начина, три делатности сваке којима се описују потврдна (позитивна) својства Тројства. И без уласка у посебну анализу, већ на први поглед очигледно је различито мисаоно деловање у исказивању кападокијског одрично прожимајућег мисаоног кретања у тумачењу Тројице, где Син није и не може бити Отац, Свети дух није и не може бити Син итд, те су ипостасна својства *непричасна*.¹⁴²

Међутим и са свим многобројним примерима и аналогијама Августин застаје пред питањем „Ко може схватити свемогуће Тројство?“¹⁴³

Своја тумачења наставља у духу трагања за Богом као јединственом формом бића и мишљења, Богом као апсолутном идејом, апсолутним појмом себе самог, који се унутар себе развија, из себе пројављује — „у себи и ка себи самоме“, који јесте пут ка самопросветљењу.¹⁴⁴ Кроз то самоисказивање, самомислеће биће које се у себи вечно креће, могуће је схватити божију суштину као биће *само* (*ipsum esse*), јер Један бог јесте једна суштина. Када образлаже тројично постојање, он Бога поистовећује са

¹³⁹ Confessiones 13.11.12.3, цитирано према Aurelije Avgustin, *Ispovesti*, Kršćanski klasici, sv. 3-4, prev. Stjepan Hosu (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1973): 320.

¹⁴⁰ De Trinitate 9.v.8, цитирано према Louth, *The Origins*, 149.

¹⁴¹ Читава конструкција блиска је Платиновом безвременом тројичном процесу остајања у себи у облику извора *Једнога* и *Духа*, једновремено уз посредовање *Душе*. Michel Fattal, *Plotin chez Augustin: Plotin face aux gnostique* (Paris: L'Harmattan, 2006), 27-35, са честим позивањем и упућивањем на Arthur Hilary Armstrong, *Saint Augustine and Christian Platonism* (Villanova: Villanova University Press, 1967) и на: John F. Callahan, *Augustine and the Greek Philosophers* (Pennsylvania: Villanova University, 1967).

¹⁴² Јован Зизјулас, *Догматске теме* (Нови Сад: Беседа, 2001), 156.

¹⁴³ Confessiones 13.11.12.1, цитирано према Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris: De Boccard Paper, 1950), 34; Aurelije Avgustin, *Ispovesti*, 320.

¹⁴⁴ Појам Бога Августин не поистовећује са Оцем, већ са суштином, са божанством (*Divinitas*) које има значење суштине и схвата се идентичним са бићем у апсолутном смислу.

(безличним) божанством Оца, које је једнозначно са суштином. Отуда се јавља Тројство, јер постоји најпре један Бог, једна суштина (а не личност Оца), а затим логично следују *три начина* на који тај један бог постоји као Тројство; они представљају односе и постоје унутар једне суштине.

О Богу се прво мисли као о једној *суштини*, а тек потом Син поистовећен са Логосом божијим представља и *знање* Божије, док Св. дух представља *љубав* Божију. У таквој теолошкој структури осетан је примат Сина, који претходи Св. духу, јер Син заједно са Оцем представља извор Духа, тј. заједно „производе“ Св. дух.¹⁴⁵ Будући да они заједно чине јединствену природу, Дух остаје (само) „веза између Оца и Сина“. Отуда ће се поставгустиновски Запад суштински надовезати на његову формулацију Св. тројства, која ће кроз проблем *Filioque*¹⁴⁶ довести до коначне поделе једне хришћанске цркве на две.

Утицај Августинове мисли био је осетан и у другим сферама поред строго догматских. Његова „теорија илуминације“, као и његово схватање броја или ритма као основне потврде разумне организације и поретка света, биће уткани у читав средњовековни концепт уметничког изражавања на Западу. Путем „озарења“ био је могућ процес спајања ума са једно-умно досезљивим Богом, постепеним уздизањем од нижих појава „светлосне енергије“ ка вишим, јер светлост истине (Божанска светлост/*lumen Dei*) обасјава, илуминира и сам људски ум, то је „интелигибилна светлост људског разума“ истинитог по сили стварања — од Бога.¹⁴⁷ Извесна хијерархичност присутна је и у поимању лепоте, а апсолутна, вечна, непромењива „свагда себи једнака“ лепота поистовећена је са Богом. Бог је „лепота свих лепота“ (*pulchritudo*

¹⁴⁵ Оваква поставка упућује на платонистичку традицију, где бог Отац и бог Син бивају названи Очевим умом. Видети: Бајервалтерс, *Платонизам у хришћанству*, 58. Велику разлику у односу на Источне оце чини психолошко поимање начела постојања тројства и то из перспективе људског искуства тј. преимућства знања у односу на љубав – што је по учењу Источних отаца управо супротно. Опет је у питању познање личности, што захтева љубав, тј. љубав је на истој равни са знањем.

¹⁴⁶ Термин *Filioque* значи „и од Сина,“ а то је указивало на теолошко схватање које потиче од Августина да Свети дух не исходи само од Оца, него и од Сина. У шестом веку у Шпанији, у Символ вере уноси се став да „Син јесте Бог и једнак је са Оцем“. Карло Велики је као велики аргумент стварања царства присвајао *Filioque* као назнаку наследства Римског царства. Међутим, тек у XI веку Рим по први пут уводи званично овај термин у *Символ вере*, те је чувене 1054. године дошло до коначног раскола између Рима и Константинопоља.

¹⁴⁷ Августинов илуминационизам неретко се назива хришћанском варијантом платонизма, где је гносеолошки извор у Платиновским хипостазама – путем контемплације прима се „истинска светлост,“ способна за опажање Једног/Бога. Мајоров, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, 265-67.

pulchrorum omnium),¹⁴⁸ из које производи све лепо. На нижем степену Августин види духовну, интелегибилну лепоту, која се може душом докучити, која почива у основи моралне, уметничке, научне лепоте. На најнижем степену налази се лепота материјалног света. Као опште обележје чулно опажљиве лепоте, структурну улогу има број. Без броја нема лепоте, сматрао је Августин. Законитост лепоте почива на броју и јединству. Они се налазе у души и уз њихово посредовање могуће је перципирати лепоту, јер су број и јединство производ највишег Уметника.¹⁴⁹

Управо овим припајањем броја Богу могуће је стићи до савршенства слике Божије — слике Св. тројства. *Душа* може досећи мудрост ако спозна број, слику Тројства сећањем, увиђањем и вољом који се испољавају у *Уму*, јер је тројичност била у *Уму* и пре него што је *Ум* стигао да учествује у Богу. *Лепота* и лепо су се у Августиновом систему мишљења везивала превасходно за гносеолошку равн, као израз највишег сазнања истине.

Начин на који су биле прихваћене представе о светлости, броју, поретку, Богу као највишем Уметнику, готово да се нису суштински мењале у средњовековном западном мишљењу, те се дела Августина, не без разлога, сматрају полазном тачком свих будућих теолошких, али и естетичких (у теолошком својству) размишљања.

Очигледна је разлика у предању „мистичне теологије“ на Истоку, и знатно прагматичније „разумске теологије“ на Западу. Августинов Бог је много мање трансцедентан и мистичан, него „апофатични“ Бог Кападокијаца. Формулисање догме о Светој тројци довело је до истовредновања разлике између ипостаси и суштине, где је Бог „подједнако и монада и тријада“ и као Несазнатљиви открива своју несазнатљивост усхођењем до краја пута који нема краја, где незнање постаје знање. Када се говори о Богу, тада је реч о Богу Аврама, Исака, Јакова; Богу који је увек Тројица — три личности: Отац, Син и Св. дух. Када насупрот овако схваћеном тројичном догмату са, примарно, заједничком природом, разликовање уступи место есенцијалистичком тумачењу света — где је мисао о Богу наглашено интелектуална, а идеја о блаженству у схватању, разумевању божанске суштине и где се човек не обраћа

¹⁴⁸ Confessiones 4.13.20, цитирано према Aurelije Avgustin, *Ispovesti*, 75.

¹⁴⁹ De ordine 2.14, 41-43; De Trinitate 10.1.1. Бројеви се по Августиновом виђењу могу схватити једино уз помоћ духовног виђења, они почивају у основи свих наука и уметности. Бичков, *Естетика Отаца цркве*, 442, 509.

Тројици, већ Христу, који чини јединствену суштину с Богом — онда се примат над личношћу даје суштини — рефлектованој у, кроз људску природу оваплоћени, Логос — што и остаје кључном одликом западног теолошког мишљења. Међутим, оно што је оштро делило патристику од слободног начина филозофирања је идеја Откривења. Иако је већ на први поглед јасна разлика у приступу код грчких и латинских мислилаца — овде се првенствено мисли на Августина — представе о Богу се у извесној мери стабилизују, а јаз између Бога и Човека се христологијом превладава.

Овај период одликује утврђивање хришћанске догме, но разлике које се већ овде јављају, вуку корене из античких културних традиција Грчке и Рима и остаће свеприсутне кроз целокупну историју хришћанске догматике.

Монотеизам је, насупрот паганском политеизму, као и гностичком дуализму, чинио оквир у коме се развијала патристичка мисао. Трагајући за „натприродном природом“ и трансцедентношћу Бога — који је у супротности са многобожачким светом касног новоплатонизма — те усвајањем тријадолошке концепције, у коју је уткана хришћанска идеја да Оваплоћењем Онај који је изнад сваког бића (Бог отац, заправо) узима биће у Христу — бива заокружен процес формирања кључних ставова хришћанске догматике.

У оваквом окружењу где још увек постоји Атинска академија у којој се и даље ради на расветљавању и развијању учења Платона и у коме је хришћански догмат о Св.тројици свеопште прихваћен и признат, појављује се писац, филозоф, теолог Псеудо-Дионисије Ареопагит. Он за собом оставља непоновљиво мисаоно (филозофско) дело — саткано од рефлексивних конструкција, универзално и непресушно за вишеслојна и разнородна тумачења, која су давно превазишла строго теолошки оквир — те овде свакако заслужује посебну пажњу. У његовом делу налази се кључ којим је могуће разумети, а затим и тумачити, уметност и архитектуру средњег века, на Истоку и на Западу, те се у њему проналази теоријски концепт присутан како у земаљском тако и у небеском уређењу универзума.

1.3 ТРИ ТЕОЛОГИЈЕ: — КАТАФАТИЧНА, СИМБОЛИЧНА, АПОФАТИЧНА, У ЗЕМАЉСКОМ И НЕБЕСКОМ УРЕЂЕЊУ УНИВЕРЗУМА

ТЕОЛОШКИ СИСТЕМ ПСЕУДО–ДИОНИСИЈА АРЕОПАГИТА

Ако би се тајна Бога као Тројице могла спознати „као кроз стакло |огледало| у загонетки“¹⁵⁰ онда би пут Богопознања који показује Псеудо-Дионисије Ареопagit¹⁵¹ било кретање без окончања, кретање које потврђује све-присутну тишину у несазнатљивом јединству скривеног живота Свете тројице. Несазнатљиви Бог открива се као Тројица, несазнатљивост се јавља као Тројица.

У тајни Свете тројице лежи читава теологија Дионисија Ареопagitа. У свом невеликом, али неизмерно снажном спису „О мистичној теологији“¹⁵² реч је о теологији, а „θεολογία“ јесте тријада, Отац, Син и Свети дух, апофатична (*αποφατική*) катафатична (*καταφατική*) и симболична (*συμβολική*); она је заснована на тајанственом разликовању и јединству, сходно трима Личностима. Бог се може познати у различитостима (*διακρίσεις*) изван своје природе, происходећи изван себе самог, кроз дејства, силе (*δυνάμεις*), које су његова јављања (*εκφάνσεις*) и у којима учествују створена бића. Оно што је „покретљивост“ (*δυνάμεις*) у сазданим бићима, у Богу је

¹⁵⁰ *Коринћанима посланица прва* 13:12 (в. погл. 1.1, н. 25).

¹⁵¹ Псеудо-Дионисије Ареопagit (VI в.) једна је од најтајанственијих личности раног средњовековља, која је, псеудо-епиграфском скривеношћу успела, у свесној или несвесној намери, да кроз име „другог,” заувек затре траг сопственог идентитета. Управо у тој чињеници налази се неисцрпна трагалачка тежња за раскривање мистериозног идентитета личности која је за собом оставила спис/текст „*Corpus Areopagiticum*,” који изнова, из века у век, побуђује пажњу филозофа, теолога, научника, уметника, па и архитеката. Предмет расправа и разнородних тумачења о аутентичности и самој личности овог мислиоца, кретала су се у најразличитијим правцима и претпоставкама. На самом крају овог поглавља биће приказан сажет приказ потраге за идентитетом и житијем овог мислиоца. Форма овог поглавља била би поремећена исцрпним излагањем трагања и лутања за Ареопagitом, која ни до данас нису окончана, те се кратак осврт прилаже на крају, ради целовитијег сагледавања важности дела (за ову тезу посебно) које доноси скривени аутор.

¹⁵² Овај спис се убраја у *Corpus Areopagiticum*, кога чине, претпоставља се, по редоследу настајања: *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, *De Divinis Nominibus* (О божанским именима); *Περὶ τῆς οὐρανιας ἱεραρχίας*, *De coelesti hierarchia* (О небеској хијерархији); *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, *De ecclesiastica hierarchia* (О црквеној хијерархији); *Περὶ μυστικῆς θεολογίας*, *De mystica theologia* (О мистичкој теологији) и збирка од десет писама и посланица (*Lettres: quatre lettres à Gaïos, une à Dorothee, une à Sosipater, une à Polycarre, une à Démophile, une à Tite*). Овом приликом биће у највећој мери коришћен француски превод: *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Traduction, préface et note Maurice de Gandillac (1943; Paris: Aubier, 1980), CPG 6600-6635, али и упоређиван са *Pseudo-Dionysius, The Complete Works*, trans. Colm Luibheid and Paul Rorem (London: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1987). Ознаке су: DN, CH, EH, MT., ел. изд., <http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/#SymThe>.

постојаност, с обзиром да је у Њему кретање (дејства, силе) уједно мировање (ησυχία).¹⁵³ У личностима Тројице су једновремени јединство и разликовања — ту стоји тежиште свих Дионисијевих поставки. Разликовање јесте различитост непознатљиве Божије *οὐσία*-е и њених *δυνάμεις*, а из њих произилазе и три теологије којима саопштава несаопштиво. Три теологије нису три пута познања (Бога) — потврдни, симболички и одрични, него један пут, чији се ток заснива у разлици, којом се излази из оквира бивствујућег — из суштине ка надсуштаствености.¹⁵⁴

Свој најзначајнији спис „О мистичној теологији“ Дионисије започиње молитвом Светој тројици, молитвом у подвигу, најинтимнијем (љубавном) обраћању (човека) Богу:

Тројице надсуштаствена и надбожанска и преблага, хришћанске богомудрости надзорнице, управи нас ка наднепознајном и надсветлом и највишем врху мистичких Речи (Светог Писма), где су просте и (од свега) одрешене и неизмењиве тајне богословља покривене (прикривене) у надсветлосном Мраку тајноскривеног Ћутања, које у најтамнијим, најпресветлије просијавају и у

¹⁵³ Vladimir Lossky, *Vision de Dieu* (Neuchatel: Delachaux & Niestlé, 1962), 93-104. Одабрани списи о источнохришћанској (мистичној) теологији Владимира Лоског могу се наћи на француском језику на: http://orthodoxie-france.iffrance.com/eglise_d'occident.htm, фрагмент овог списка преведен је на српски језик: Владимир Лоски, *Свети Дионисије Ареопагит и Свети Максим исповедник*, прев. Богдан Лубардић, ажурирано: 25. 11. 2008, приступљено: 23.03.2012, http://www.verujem.org/teologija/loski_maksim_dionisije.htm.

¹⁵⁴ На овом месту би требало застати, скренути пажњу на могуће довођење у везу појма различитости код Ареопагита, и смисла конструисаног појма *différance* kod Deride (Derrida). Већ у збирци есеја *L'écriture et la différence*, 2nd ed. (Paris: Éditions du Seuil, 1967), 269-70, Дерида упозорава да:... „différance не егзистира, да није неко бивствујуће-присутно (étant présent) па ма шта то било, те ћемо бити доведени до тога да назначимо све *што није*, а то значи *све* и да зато нема ни постојања, ни суштине...ако се негира предикат постојања за Бога, то се чини зато да би му се признао модус врховног, непојмљивог, неизрецивог [узрока]бића“; видети и: Jacques Derrida, *Pisanje i razlika*, прев. Vanda Mikšić (Sarajevo/Zagreb: Šahinpašić, 2007), 326. У даљем разоткривању могла би се (пред)поставити Деридина интуитивна уметност читања Дионисијевог текста на које се позива у својим јерусалимским предавањима „Comment ne pas parler. Dénégations,“ објављена у *Psyché: inventions de l'autre*, (Paris: Galilée, 1987), 535-595. Његов покушај да крене трећим путем није неки нови *la troisième voie* – трећи (по реду) пут (који истраживачи тумаче као „сведочанство сопствене немоћи“), већ онај исти, обједињујући, који на претпостављеној релацији између апофатичког и катафатичког посредује „кретање према надсуштаствености,“ Ibid. 564. Ова дигресија је значајна као доказ непресушне снаге Дионисијевих скривено утканих ванвремених поставки, које изнова чекају на тумачења, те су и у овом раду кључне у схватању теолошко-текстуално-архитектонске спреге.

свечелој недодирљивости и невидљивости, блистањима надлепотним преиспуњују умове без очију (Анђеле).¹⁵⁵

Читава Дионисијева теологија могла би се сместити у *ову* тајну хришћанску молитву, која сугерише позив на обожење, на ступање у однос човека са Богом, на ослобађање од „чула и умних делатности“, на општење уз посредовање симболичног при усхођењу у коме се скривају „неизмењиве тајне“ — молитву која призива слободну одлуку срца на уздицање ка „надсуштаственом Зраку божанске Таме“¹⁵⁶

Даље Ареопагит настоји да укаже на свезу три пута, (три теологије) која су заснована на тајанственом разликовању, водећи ка *Узроку* (Оцу, Једном сáмом), а тиме и ка крајњем циљу-без-краја — обожењу. Стога тврди да:

Треба Њему, као Узроку свега, придавати и потврдно, исказивати све тврдње (афирмације) постојећих бића, и опет све њих још више одрицати, као изнад свега Надсуштом; и не мислити да су одрицања супротна тврдњама, него да је далеко пре Он, који је изнад сваког одузимања (негације) и потврђивања (афирмације)¹⁵⁷

Подсећајући која су катафатичка, а која апофатичка богословља¹⁵⁸, Ареопагит се зауставља на „Символичком богословљу“¹⁵⁹ уводећи у „систем“ симболично, као услов целовитости, јединства. Он симболе формулише као преименовања, те пита:

¹⁵⁵ Навод преузет из: св. Дионисије Ареопагит, „О Мистичком богословљу“ са грч. прев. Атанасије Јевтић, *Луча* 3, 1-2 (1987): 5-15. Прев. „Мистичне теологије,” који је, са словеначког на српски језик, сачинио Павле Рак, може се наћи у целости у делу Горазда Коцијанчића. Горазд Коцијанчић, *Посредовања, увод у хришћанску филозофију* (Никшић: Јасен, 2001), 103-112. Први наведени превод на прикладнији начин приказује мисао Ареопагита јер је преводен са изворног, грчког. Битну различитост у терминологији могуће је увидети у преводу на француски: De Gandillac, *Oeuvres*, 1171C-1173A.

¹⁵⁶ МТ 997А, 1.997В.5, цитирано према De Gandillac, *Oeuvres*.

¹⁵⁷ МТ 2.1000В.7, цитирано према De Gandillac, *Oeuvres*.

¹⁵⁸ Апофатичка теологија јесте говор о Богу у одричним категоријама, а катафатичка, насупрот њој, о Богу даје потврдне исказе.

¹⁵⁹ У *Мистичној теологији* помиње списе *Богословски огледи* и *О Божанским именима*, у којима сумира све „најглавније тезе“ катафатичког богословља, а посебну пажњу скреће на спис „О симболичној теологији“. Како се он није нашао у *Ареопагитикуму*, о њему сведочи ово изузетно важно место.

Која су то преименовања од чулних на божанске; која су божанска обличја; које фигуре ... која су божанска места и украси ... који заноси и опијања ... који снови и будности; и толики други свештеносаздано облици што припадају символичком Богообразју?¹⁶⁰

Симболе схвата као многосмисленије од самих имена која нешто казују, потврђују, зато што: „Колико се ка узвишенијем уносимо, толико се речи сажимањима умним сужавају“, те улазећи у *Примрак* ступа се у безречје — „после свег узласка сва ће бити безгласна и сва ће се сјединити Неизрецивоме“.¹⁶¹

Међутим, главно питање, или одговор, остаје скривен у улози симболичног деловања: оно *изнутра* познаје откривене истине и са њима остаје у унутрашњој вези. То посредовање чини јединство, целовитост, истину. То је облик сазнања који омогућава истовременост јединства и разлике. Појавом симболичног најављује се неизрецивост тајне, јер сам симбол истовремено говори и скрива: „Која су то преименовања од чулних на Божанске?“ — овим се антиципира теза да човек мора прећи границу из сазнајног — чулног, у несазнајно — натчулно, тежећи Божанском. У „Симболичној теологији“ Дионисије потврђује створено са свим Божанским атрибутима, али симболима даје предност, јер се у њима назире (претпоставља) Божанска суштина.

Симбол је по себи чулна појава, јер постојањем открива тајну кроз сопствену егзистенцију, а тиме истовремено указује на неизрецивост те исте тајне.¹⁶² Оваква теологија би могла бити окарактерисана као катафатичка форма са мистичном садржином: појмовно-симболичка димензија садржи елементе како катафатичког (форма) тако и апофатичког (садржина) у себи. Симболичка теологија представља посредника, на прелазу катафатичне у мистичну теологију. Овај ступањ теологије заснован је на антиномичности, а управо ће се на њеној симболично-гносеолошкој равни изградити читав средњовековни систем теолошко-естетичке мисли.

¹⁶⁰ МТ 3.1033D.11., цитирано према De Gandillac, *Œuvres*.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² О религијској симболици видети непролазну студију: Мирча Елијаде, *Слике и симболи, огледи о магијско-религијској симболици*, прев. са франц. Душан Јанић (1980; Сремски Карловци: ИК Зорана Стојановића, 1999).

После увида у текстове Дионисија Ареопагита (а и оних који су их тумачили), постаје извесно да он своје теологије, свој теолошки концепт, гради из једног мисаоно-опитног сплета изворно хришћанског уверења, из читавог низа филозофски конструисаних појмовних форми и мистичног искуства. Његово схватање суштине |надсуштне| Бога и свега у свету, тумачи се и разумева као део једне особене филозофске стр.уктуре, која је допринела да се суштински одреди смисаони садржај хришћанске мисли¹⁶³

Заједничка црта новоплатонизма (пре свих у мисли Плотина и Прокла) и Дионисијево теолошке концепције јесте да *Једно* (Добро) *vs* Бог у себи остаје трансцедентан. Ту је разумевање филозофског става, најприближније теолошком и/или обрнуто и среће се у Платиновом виђењу да *Једно* јесте све, али никако није *Једно(свега)*¹⁶⁴, тј. да се *Једно* не сме суштински поистоветити са оним што из њега произилази, јер у себи остаје „надбивствујуће *Једно*“.

Међутим, мноштвеност (тријадична), код Прокла се развија *из* Једног, а код Дионисија *је* у Једном, те новоплатонизам уопште различитост уноси у првобитно Јединство(прво је постојало јединство, а онда из њега настаје различитост), док код Дионисија, а пре њега у кападокијском учењу, *односи* означавају и разлику и јединство (*Лица* и природа |суштина| постављени су истовремено).

Степени (*иерархија*) и покретљивост (*δυναμεις*) одређујући су и код једних и код других за обликовање животних егзистенцијалних форми, но истовремено омогућавају „повратни однос“, као повратак (*επιστροφή*) себи самима, враћање ка *Узроку*, сједињењу са Богом — за Дионисија сједињењу, али не и стапању, јер је непремостива

¹⁶³ Бајервалтес, „Хришћански Прокло?“, у *Платонизам*, 98. Бајервалтес (као и већина истраживача Дионисијевих дела, формираних на класично-западном образовању – Saffrey, Louth, Golitzin...) тврди да је по среди преузимање грчких философа – од појмовних конструкција до комплетних мисаоно-садржајних форми, почевши од језика до метафорике, при чему закључује да Дионисијево мишљење „ипак“ треба разумети као *теологију*, која је у својој суштини обележена новоплатонском, односно, Прокловом филозофијом. Неоспорне су блиске подударности са Прокловом и Платиновом филозофском оријентацијом, али скоро да је несхватљиво да познавалац патристике, макар и у основним назнакама, може веровати да се целокупној мисли овог дубоко теолошки оријентисаног писца „ипак“ може приписати теолошки предзнак. Такве строго разграничавајуће интенције доводе у питање свеукупно разумевање везе филозофије и теологије уопште.

¹⁶⁴ *Енеаде* 5.2.1.1 (в. погл. 1.1, н. 42).

граница Божанске неприсутности, која остаје ненарушена.¹⁶⁵ У словенским језицима постоји реч за сједињење (са Богом), а то је: уподобљење. Уподобљење се распростире на читав свет, на словесна и, у саобразној мери, сва друга бића која теже „боголикости свега бивствујућег“.¹⁶⁶ Уподобљењем се не губи личност која се уподобљава, већ она остаје самосвојна у сједињењу са Тројицом.

Неопходност човекове вечнотрагајуће тежње ка сједињењу са Богом јесте у општењу које се може тумачити као *однос*: релацијска условљеност двоструким кретањем — путем *усхођења* и *нисхођења* — у хијерархијски одређеним тројичним процесима. Он открива све створено и нестворено, што скупа чини живот, чији је циљ у *обожењу* (τὸ τελειοῦν).

Да би тај однос био могућ — јер подвиг сам по себи не открива Бога Оца — важан тренутак чини ступање у узајамно општење којим се остварује љубавна заједница тела и „Тела Сина Његовог“. Христово Оваплоћење Дионисије тематизује посебно у Трећој посланици монаху Гају:

„Изненада“ (Ἐξαίφνης) је оно што против очекивања из дотадашње непојавности ступи у очигледност (τὸ εμφανεῖς). Када је у питању Христова човекољубивост, Теологија је овим изразом на тајанствен начин скренула пажњу да је Он који је надбивствујући као човек постао бивствујући и тако ступио из скривености у видљивост нашег света...али он је скривен и после свог пројављивања (εμφανίσεις); ...Он је скривен и у свом пројављивању.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Бајервалтес, „Хришћански Прокло?“, 92-139. Бајервалтес приказује подробно све сличности у мисли Прокла и Дионисија, апстрахујући наслеђе кападокијских отаца или раније, Климента Александријског или још даље, зачетака апофатичког дефинисања *Једног* код Филона Александријског. „Ипак“ признаје да заједничке црте које повезују ова два мислиоца „у себи носе импликације које су различитије него што се чини“. Филозофске претпоставке хришћанске теологије и теолошке претпоставке религијског мишљења нису диференциране, оне су суживотне, симултано унутрашње повезане, где су филозофски методи и модели посредовали у развоју и признавању хришћанске мисли. Претходно поглавље је управо имало намеру да прикаже ту ненасилну, али трновиту симбиозу, која је, корак по корак, добијала једну сасвим уобличену форму, надилазећи спор око филозофског или теолошког идентитета.

¹⁶⁶ Георгије Флорофски, *Corpus Areopagiticum*, *Луча* 3, 1-2 (1987): 30.

¹⁶⁷ Дионисије Ареопагит, „Пет посланица,“ прев. са грч. Петар Јевремовић, *Источник* 2, 7-8 (1993): 96, 93-97.

Сама реч „изненада“ — неочекивано, следи једном безвременом трену у коме се, очекивани, Месија оваплотио „из непојавности у очигледност“. Тај прелазак или покрет из надбивствујућег у бивствујуће, из божанске бесконачности у људску коначност, јесте рађање бивствујућег Сина од надбивствујућег Оца у Духу светом, захваљујући коме остаје скривен и после свог пројављивања.

То кретање о коме говори, када говори о Христу, услов је и човековог општења које бива могуће једино „у Христу“ у заједници тела Христовог. Релацијски однос је сада обрнут: од бивствујућег ка надбивствујућем. Бог Отац са човеком остварује узајамни однос, бесконачни љубавни однос „у Христу“, посредован Духом светим. И ту се читава претпоставка у којој без учествовања личности човека (конкретног човека, а не човека уопште) у живом саодносу са *Личностима* тројице, нема ни пута, ни познања Бога. Мистерију Оваплоћења чини жртва остварена у телу Христовом, где је људска природа, кроз ипостас Логоса прожетог божанским енергијама, омогућила човековој природи ступање у однос са Богом.¹⁶⁸

Стога, међусобно прожимање *Личности* тројице — релациони преплет ипостаси са унутарбожанским разликовањем чији је Узрок личност Оца — основ је сваког даљег развијања тројично-ступњевитих формулација које Ареопагит изражава, стварајући (помоћу симбола и светих тајни) присне везе између Земалске и Небеске хијерархије, а то значи између човека и Бога. Све је у покрету, у два синхрона кретања: од Бога према човеку и од човека према Богу.

Питање које Ареопагит сам поставља јесте: која је сврха хијерархија и на који начин управо тројична форма одговара хијерархијским процесима, који су присутни како у земаљском (катафатичном), тако и у небеском (апофатичном), уређењу универзума.

Затим следи и одговор:

¹⁶⁸ Мајендорф, *Византијско богословље*, 229 (в. погл. 1.2, нап. 112). Ареопагит се у својих „Пет посланица,“ прецизније, у трећој и четвртој, занима Оваплоћењем Христове личности, али не и христологијом у ужем смислу. Тој проблематици ће се посветити најистакнутији тумач Дионисијевог дела већ у VII веку, св. Максим Исповедник, нарочито питањем приношења жртве: „Оваплоћени Логос приноси и прима жртву да буде човек и Бог и да буде са Оцем и духом актер енергија које карактеришу божанску природу“. *Суштина, ипостас и енергија* су тројични и ту-присутни у божијим створењима, али тек у заједници са Христом.

Хијерархија, по мом мишљењу, јесте свети чин |поредак| и дело које се по могућности уподобљава божанској красоти, и при просветљењу|озарењу| које добија од Бога даје правац |усходи| оне који теже уподобљењу Богу. Божанствена красота, као јединствена и као блага, као почетак сваког савршенства, мада и потпуно страна свакој несличности, саопштава светлост своју свакоме по достојанству, и они који јесу њени причасници кроз најбожанскије тајно-радње, усавршавају се саобразно својој непромењивости.¹⁶⁹

Важност хијерархија је у учествовању, у улогама које свако мора испунити, јер тек тада свако биће „колико је то могуће“ општи са Богом (*Ο Θεός συνέρχεται*), учествујући у објави божанске енергије (која је у сваком бићу), сходно своме месту у поретку. Дионисијева тежња је да докаже да се и кроз створени свет може остварити савршена теофанија, где свако биће по својој мери објављује славу Божију, односно, да су она услов сваког усхођења, сваког обожења. На тој тврдњи засновано је међусобно прожимање три теологије као теологије саме, која на све три равни учествује у функцији обожења као крајњег циља живота уопште.

Дионисије тај међусобно троструко узрочни процес, види у свету, али и изван њега:

... Чинови хијерархије захтевају да једни очишћавају, а да се други очишћују, да једни просвећују, а да се други просвећују, да једни усавршавају, а да се други усавршавају|обожују| и да уз то сваки, колико је то могуће, подражава Бога, јер божанско блаженство, казујући човечанским речима, страно је свакој несличности, испуњено је вечном светлошћу, савршено је и не треба никаквог усавршавања; оно собом |или само по себи| очишћава, просвећује и усавршава|обожује|и оно је узрок и начело сваког чина, а опет је одвојено својом трансцедентношћу...¹⁷⁰

¹⁶⁹ DN 3.1.164D, цитирано према *Les Noms Divins* (О Божанским именима) у De Gandillac, *Œuvres*. Термин „La beauté Divine,” преведен је са „Божанска красота,” јер појам „красота,” од стсл. *красьна* (< свесл. *kras-/krěs- „светлост од ватре“ [Скок]), значи „која надилази чулну лепоту,” „дивна“ (РМС), те се учинио прикладнијим од појма „лепота“. Овај спис може се наћи упоредно на грчком и француском у електронској форми: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/denys/noms.htm>.

¹⁷⁰ DN 3.1.165C, цитирано према De Gandillac, *Œuvres*.

Овај концепт *очишћење-просветљење-обожење* своје порекло дугује Платону, али и Плотину, који захтев за очишћењем постављају као припрему за филозофско трагање, уз помоћ средстава која воде просветљењу и затим доводе до познања истине, *Једног*. Хришћани су даље развијали овај троделни пут, који је присутан и код Климента Александријског, Оригена, Григорија Богослова, Григорија Ниског.¹⁷¹ Ареопагит је, највероватније, следио Григорија Богослова, његов већ утврђени образац о троступњевитости уздицања човека ка Богу.

Полазећи од чулног света, свих појава и свега створеног, Дионисије настоји да укаже на потребу одрицања од свега појавног, где је „очишћење“ (τὸ καθαίρειν) неопходан услов на том путу, јер они који се очишћавају „треба себе да учине савршено чистим“. Док се напушта чулни свет, стиче се свест о несазнатљивости, те се на другом ступњу долази до „просветљења“ (τὸ φωτίζειν) тј. „они који се просвећују дужни су да се испуне божанском светошћу, како би се узвисили и били способни за созрецавање“, да би се могло приступити трећем и највишем ступњу „мистичког усхођења/обожења“ (τὸ τελειοῦν), јер они који теже обожењу „потребно је да постану учесници усавршавајућем познавању созрецаваних тајни“.¹⁷²

Овај динамички захват сразмеран је божанској благодати која се подвигом прима, јер зависити од Бога, према Дионисијевом схватању, значило је зависити и од „других“. Зато Дионисије компонује облик хијерархије — повезаних ступњева чије чланове чине личности „које просвећују“ и „које се просвећују“: они који су ближи Богу, приводе друге (који су ниже) Богу.

Поредак се схвата као ступњевити ред света, где ступњеви одређују степен блискости са Богом, мада по својој природи, али и по благодати, није и не може све бити једнако блиско Богу. Чин хијерархије узрочно је условљен посредовањем од нижих ка вишим у дворелацијском кретању. Како је небеска хијерархија највиша у структури света, све информације од небеског чина ка земаљском предају се путем „духовне/божанске светлости“ као најважнијег посредника између трансцедентне и

¹⁷¹ О очишћењу код Платона и Плотина уп. Louth, „Plato,” у *Origins*, 7-10, „Plotinus,” 44-47, „Origen,” 58-60, „Gregory,” 84-85, такође и поглавље 1.1.

¹⁷² СН 3.3. Цитирано према *La Hiérarchie céleste*, у De Gandillac, *Œuvres*, 279-296. Електронско издање превода овог списка на француски са грчког, који је сачинио Georges Darbois 1845. године: http://fr.wikisource.org/wiki/La_Hi%C3%A9rarchie_c%C3%A9leste.

иманентне равни бића. Између чулног и духовног, од мноштва ка *Једном*, посредујућа је „сабирајуће-сједињујућа“ љубав (ἔρως/ἀγάπη). Духовна светлост, непосредно недоступна опажају, чини главни садржај симболичног, она је и љубав Бога и љубав према богу. Преко појма љубави (који, неретко, поистовећује са *Добрим* и *Лепим*) Дионисије појашњава кретање које полази од Бога и враћа се Богу, те љубав „спасава“, „испуњава“ и „сједињује“¹⁷³ Истовремено, присуство појмова *Доброта* и *Лепота*, *Божанствена светлост*, *Љубав*, које придодаје Богу, означава мноштвеност Његових излазака и дела не нарушавајући надмноштвеност његовог бића.

У систему катафатичких ознака које се приписују Богу, најзначајније место заузимају *Добро* и *Лепо* као узроцима свих стремљења, свих суштастава, свих различитости, сличности и несличности, свих енергија, осећања, знања. Све бивствујуће проистиче из *Лепог* и *Доброг*; све небивствујуће, надсуштаствено, садржано је у *Лепом* и *Добром*; оно је „начело изнад свега и остаје изнад сваког начела и сваког савршенства”.¹⁷⁴ Иначе, *Божанска лепота* би се могла тумачити као узрок стварања свега бивствујућега, извор све лепоте, узрок хармоније света, предмет љубави и свих тежњи.

Лепоту Ареопагит види у тријадичној форми, те се познају: апсолутна божанска лепота, лепота небеских суштастава — чинова небеске хијерархије и најниже: лепота предмета и појава материјалног света.¹⁷⁵ Сва три нивоа су обједињена присуством „духовне лепоте“ која се, у зависности од равни, одражава у различитом степену. На овај начин се афирмише онтолошко-гносеолошки аспект, где хијерархија лепоте одражава онтолошки аспект, а духовна лепота чини гносеолошку вредност свега лепог. *Лепота* је на овом катафатичком нивоу по свом одређењу савршена, она одражава лица Свете тројице и као таква, указује на пут ка обожењу.

¹⁷³ DN 4.10.155 и даље. О овом аспекту детаљније видети: Hilary A. Armstrong, „Platonic Eros and Christian Agape,” in *Downside Review* 79, no.255 (1961): 105-121, http://www.biblicalstudies.org.uk/articles_downside-rev_79.php; Catherine Osborne, *Eros Unveiled, Plato and the God of Love* (Oxford: Clarendon Press, 1994). У ел. издању: <http://booksgreatchoice.com/Eros-Unveiled-Plato-and-the-God-of-Love-Clarendon-Paperbacks/p299993/&id=221&sid=medwiki2>.

¹⁷⁴ Виктор Бичков, „Формирање основних начела византијске естетике,” прев. Илија Марић, у *Источник* 8, 23 (1997): 104.

¹⁷⁵ СН 2.2, 4, 5, цитирано према Бичков, *Византијска естетика*, 100.

Оваквим естетичким односом према Богу, пролази се пут „очишћења“ у коме проматрање свега лепог, и у материјалном свету и у Именима која се приписују Богу, наговештава Његову личност. То је непрестано подсећање ко је Творац и Узрок свега створеног, при чему сваки појединац мора бринути пре свега о лепоти своје душе тј. о моралним промислима и делима. Тек након упознавања и са естетичким појавама у свету, док схвата њихов духовни смисао, стање духа се пење на вишу раван, у којој је спреман да ишчитава/дешифрује симболичке наговештаје неизрецивости Божијих тајни, чиме се виша духовна светлост спушта, „просветљујући“ сваког ко је духовно спреман да ту светлост прими. На тој равни наступа свет симбола, знакова и ликова које открива симболична теологија — која је посредујућа и изражава се симболички.

Симболичка динамика је заснована на релацији између присутности и одсутности. Сваки симбол је вишезначан, у њему се преплиће неизрециво са изрецивим, те се Бог и његова својства могу изражавати у најразноврснијим антропоморфним, зооморфним и др. сликама. Тако сваки знак може имати низ значења и, у зависности од контекста у коме се налази, он има нову и другачију улогу.¹⁷⁶

И симболи су једна врста позива на читање/гледање у зависности од онога што у себи скривају. Јављају се, према Дионисијевом тумачењу: у форми знака — при чему је смисао доступан једино посвећенима; у форми лика — који је доступан свима и реализује се, најчешће, кроз уметност; непосредно — кад симбол означава и показује

¹⁷⁶ Ferdinand de Sosir, *Opšta lingvistika, Sazvežđa*, prev. Sreten Marić (Paris: Payot, 1916; Beograd: Nolit, 1989). Иако је семиологија релативно млада научна дисциплина потекла од лингвисте Де Сосира (Ferdinand de Saussure [1857-1913]), који успоставља релацију *језик yonime (le langage – који одређује предметом семиологије) – језички систем (la langue - предмет структуралне лингвистике) – говор (la parole – „жива реч“)*, показује уочљиве паралеле са Дионисијевим системом – Ibid., xviii, xix, 19-26. Оне привлаче пажњу не само својим бројем, него и сада већ познатом чињеницом да се Сосир интересовао за мистичку традицију раног (Јена) романтизма. Сежу ли ове интелектуално-духовне везе дубље у прошлост или се ради о акцидентима аналогија, могу утврдити само нека даља истраживања. (Уп. још једну Сосирову темељну тријаду: знак (*signe*) – *označitelj (signifié)* – означено (*signifiant*): нема означитеља одвојеног од означеног и ниједан не постоји изван облика који се назива знаком; даље, симболичка [„позитивна“] форма језика и апофатична [„празна“] садржина, одн. релацијско, негативно одређење знака и разрешење у позитивној лингвистичкој вредности итд.). Употреба знака у ширем смислу у средњовековној уметности била је саткана управо од концепта антиномија и њихове свесне неразрешивости. В. посебно нову студију проф. Бориса Гаспарова, поучну за историју научних идеја, у којој аутор, иза наизглед кохерентне и строго рационалне епистемологије структурализма, открива интелектуалну драму утемељитеља једне од најутицајнијих научних методологија двадесетог века, у напору да — кроз сталан и непрекинут дијалог са мистичком традицијом — изгради један конзистентан експланаторни модел. Boris Gasparov, *Beyond Pure Reason: Ferdinand de Saussure's Philosophy of Language and Its Early Romantic Antecedents*, Leonard Hastings Schoff Lectures (New York: University Press, 2013).

означено.¹⁷⁷ Функција знакова, ликова и симбола је код Дионисија, а и током средњег века, одређена да исказује духовне битности, да суделује у приближавању човека Богу, но и да пројављује свет надбића — што је било могуће јер је сваки знак својим означеним указивао на свет надбића, оспољених означитељем.¹⁷⁸ Знак сам по себи нема смисла ако се не уланчава са другим знацима који скупа производе духовно значење.¹⁷⁹ Означено у Дионисијевом систему није владало над означитељем јер су и знак и означитељ и означено једноначелни.¹⁸⁰

Посебну пажњу Дионисије је посветио развоју теорије о „лику“ и/или „слици“. Ликови и/или слике су неопходни да би се човек посредством чулних предмета успињао ка духовном, путем симболичних значења, ка једноставном савршенству небеске хијерархије. Складна је хијерархија ликова преко којих се преноси истина, са несаодносних равни — нивоа „надбића“, на ниво људског бивствовања. Приказивање духовних суштастава остварује се преко два типа ликова — „сличних“ и „несличних“.¹⁸¹ Слични ликови или слике заснивају се на катафатичном начину означавања — који представља свеукупност позитивних својстава и начела које поседују предмети и појаве материјалног света. У „сличним“ сликама су концентрисане све „видљиве лепоте“ света. Док су несличне слике — „несличне сличности“ — оне које одговарају апофатичком начину означавања божанства: „Један начин се састоји од изображења која су, по могућности, што сличнија са светим

¹⁷⁷ Бичков, *Византијска естетика*, 141-142.

¹⁷⁸ Терминологија „знак-означитељ-означено,“ овде је свесно употребљена за приказ Дионисијеве теорије знака, у чију се тријадолошку концепцију природно уклапа. Овде је: знак=структура, означитељ=форма, а означено=функција који, тек у равноправном саоднесу, скупа чине значење могућим. Pavel Aleksandrovič Florenski prev. Radoslav Božić, *Imena*, Ruski bogotražitelji, kolo 6 (Beograd: Logos: Zepet Book World, 1999), 9. Интересантно је како Флоренски у том светлу тумачи реч: „Природа речи је божанска, тријадолошка — као што син добија тело до Оца, као што је Отац присутан у Сину, тако и Дух као божанска енергија доводи до божанског самооткривања, то важи и за реч“.

¹⁷⁹ Уп. Sosir, *Opšta lingvistika*, 140: „Кад се каже да оне [језичке вредности] одговарају појмовима, подразумева се да су ти појмови чисто диференцијални, дефинисани не позитивно, својим садржајем, већ негативно, својим односима са другим терминима система. Њихова најтачнија карактеристика јесте да су оно што други нису“ — пример илуструје и апофатичку димензију језичког знака.

¹⁸⁰ Ibid., 144: „Тај систем је оно што чини стварну везу између фоничних и психичких елемената унутар сваког знака. Иако су означено и ознака, узети свако за себе, чисто диференцијални и негативни, њихов спој је позитивна чињеница“ — што је и симболичко разрешење знаковне антиномије, у појму лингвистичке вредности. Премда до краја у потрази за њом, Сосир није успео да изгради и једну лингвистику говора, што би — у Дионисијевом појмовном систему — одговарало катафатичном начелу.

¹⁸¹ СН 2.3.140С.

предметима, док је други у образима који ни најмање нису слични и који се у потпуности разликују ...“ То би значило да, ако су у односу на божанске предмете негативне ознаке ближе истини него позитивне, онда се откривању невидљивог више приближавају неслична приказивања.

Све што је лепо, хармонично, племенито, светлосно, у несличним сликама треба да одсуствује, позајмљујући на тај начин ликове од ниских и презрених предмета, као што су животиње, биљке, камење и др. који јасније и пре могу приказати сва духовна суштаства.¹⁸² Систем ових ликова је веома сложен и између осталог, има психолошку функцију. Та идеја уздизања људског ума помоћу ликова ка „истини“, водила је просветљењу, а истовремено постала једна од кључних идеја средњовековне естетике.

Досећи ниво просветљења — захваљујући стицању свести о свим лепотама Божанског стварања, али и знања која омогућавају дешифровање и ишчитавање скривених и алегоричних својстава које симболи носе — немогуће је без посредства светлости, јер се свака „информација“ у структури небеске хијерархије, и од небеске ка земаљској, предаје у форми духовне светлости.

Појам „фотодосије“ (*φωτοδοσία*), јесте Ареопагитова конструкција, дословно значи „давање светлости“ и најзначајнији је посредник између трансцедентне и иманентне равни бића. Тај бесконачни простор на релацији небеске и земаљске хијерархије испуњен је „зрацима фотодосије“ кроз три ипостасна бића Свете тројице, чинећи јединствени зрак божанске светлости. На тај начин духовна светлост, непосредно недоступна људском опажају, чини главни садржај материјалних ликова и симбола, који посебно постоје или настају у оквирима уметничких ликова или речи, да би је предавали из небеских сфера на земаљске.

Светлост која у праобразима и симболима нама казује о најблаженијим чиновима, никад не губи своје унутрашње јединство, мада се по своме својству

¹⁸² Такав се естетички приступ налази и у ранохришћанским приказивањима и проистиче из ранохришћанског симболизма. Неслични ликови поседују знаковно-симболичну природу, подражавањем тих нижих предмета или бића материјалног света, њихова недостојна форма бива обogaћена садржајима који немају ничег заједничког са самим предметима. На тај начин, посматрач кроз несличне ликове доживљава апсолутну духовност и лепоту. У архитектури се проналази обиље несличних форми које приказују управо овај концепт.

разлива, ради тога да би се сјединила са пролазним, те да би их поново узвисила на горе и сјединила их са Богом¹⁸³

Светлост се сматра вишом и духовнијом категоријом од самог лепог: „Твар обасјана божанском светлошћу постаје лепа, тј. ружно претвара у лепо.“¹⁸⁴ То је принцип „духовног гледања“, који се још код Филона и Плотина појављује, па је доступан опажању и физички слепог човека.

Читава мистична теологија обележена је „божанском светлошћу“ и њеним кретањима на релацији небо — земља. Све мистично усхођење на путу ка познању Бога проткано је „созерцањем“ божанске светлости. Преображење човека праћено је просветљењем, до стицања у „Божански примрак“ и сједињења са њим — обожења.¹⁸⁵

Аутор *Ареопагитика* сва своја трагања, све тежње ка истини смешта у тај тајанствени свет симбола, јер симболе представља као специфичне форме чувања истине, који у себи носе лепоту скривену унутар себе самих, водећи ка досезању Надсуштвеног.

Дионисије успоставља једну тријадолошку структуру која се развија на више равни, и није непромењиви систем, јер се њоме све мења, преображава. Свака тријада носи у себи рефлексивни систем разлика, а у исти мах је исто, једно. За сваки наредни ниво неизбежно је деловање претходног нивоа, јер се до коначног циља не може стићи ако не дејствује цео систем.

Читав систем је заснован на бивствовању, где су виши слојеви бивствовања повезани са нижим у једној органској зависности. Рушећи ниже слојеве само, укинули би се и виши, а све је саткано од три плана активности: видљивог, видљивог кроз знаке и невидљивог — који свеукупно откривају потпуно другачији слој бивствовања.

¹⁸³ СН 1.3.

¹⁸⁴ Бичков, *Византијска естетика*, 117.

¹⁸⁵ Концепција нестворене светлости, „преображавајуће,” оне која укида антиномију између трансцедентног и иманентног, остала је присутна као незамењиви естетички основ у византијској културној традицији. Чак и физички облици светлосних исијавања – осветљење храма сунчевом светлошћу, светлост свећа у току службе, трикирија и дикирија, каснијих полијелеја, злата, мозаика итд. потврђују значење неоспориве улоге светлости.

Створени свет дели на *чулни*, *црквену хијерархију* и *небеску хијерархију*. Сваки се даљом деобом степенује, па су на нивоу чулног света најниже *катихумени/покајници/*, затим *верујући* народ, и најближи Богу — *монаси*. У црквеној хијерархији сваки чин је задужен за претходни степен у чулном свету: *ђакони* имају улогу да упуте неупућене, тј. да поведу ка путу очишћења *катихумене /покајнике, свештеници* да воде верујуће, а *епископи* монахе.¹⁸⁶

Ове „човечије хијерархије“¹⁸⁷ структуриране су по тријадама. Међутим, Дионисије у разјашњење овако сложене структуре уводи трећу тријаду (или прву), различиту од претходне две, које се састоје од „бића“ (људи), а то су свете тајне (*τελεταί*)¹⁸⁸: *тајна крштења, тајна евхаристије и тајна миропомазања*. Важна улога ових тајни је у предаји неизрецивих, непојмовних информација од небеске земаљској хијерархији. Основа византијског црквеног богослужења, које се сматрало „другобићем“ вечног ванвременог живота, јесте у светим тајнама.¹⁸⁹

Дакле, постоје три свете тајне, три чина свештенства и три чина лаика. Најнижем реду лаика који се уводе у хришћанску заједницу неопходно је очишћење, те су за њих одговорни ђакони који их упућују и проповедају веру и *Писмо*, чиме се катихумени спремају за крштење; крштени, односно верујући се просвећују и у томе суделују свештеници, посебно кроз литургију у којој се одвија света тајна евхаристије; док монахе који су примили анђеоски образ, епископи као духовни оци посвећују тајном мира, мада се за тајну евхаристије и миропомазања сматра да су обожујуће.¹⁹⁰

¹⁸⁶ ЕН 5, цитирано према *La Hiérarchie céleste*, у De Gandillac, *Œuvres*.

¹⁸⁷ Ове хијерархије Дионисије назива „човечијим“ и упоређује их са анђеоским, где каже да одражавају исте принципе као и анђеоске, мада упозорава да су анђели чисто духовна бића, док је човек саздан од тела, духа и душе. Надаље он црквену хијерархију назива „нашом хијерархијом“ (СН 5.2). Лаут, „Наша јерархија“ у *Дионисије Ареопагит*, 83-87 (в. погл. 1.1, нап. 64).

¹⁸⁸ Бичков, *Византијска естетика*, 65. Тајна Свете тројице која доноси свете тајне јесте најважнији чин у земаљској или црквеној хијерархији, јер је он повезујући између две несводиве, неупоредиве равни бића: небеске и земаљске.

¹⁸⁹ Треба имати на уму да је на Западу тек у дванаестом веку сачињена листа седам светих тајни (крштење, евхаристија, миропомазање, брак, рукоположење, исповест и јелеоосвећење), док је на Истоку ова пракса постепено прихватана. О светим тајнама видети: Александар Шмеман, *За живот света* (Света гора Атонска: Манастир Хиландар, 2004), 95-107.

¹⁹⁰ Незаобилазна је студија „Дионисијев универзум“ Рене Рока за поимање нијанси у структури Дионисијевих хијерархија, а посебно код „Наше хијерархије“ – в. треће поглавље у: René Roques,

У спису *О црквеној хијерархији* пуна пажња била је посвећена нисхођењу Бога ка човеку у преображавајућој светлости, која се одвија кроз литургијско делање Цркве на земљи, где људи и анђели узносе славу Богу усходећи ка сједињењу. У *Небеској хијерархији*, Дионисије представља небески свет, саткан од нематеријалних бића, те о њима говори метафоричним језиком описујући ту нематеријалну стварност.

Анђели су посредничка бића, која посредују између земаљске и небеске равни. Сама реч *ἄγγελος* значи „весник“ и често се оваква бића назвају весницима са неба, посредницима између Бога и човека. Они постоје у античкој традицији као различита бића која посредују између богова и људи. У Библији се анђели појављују веома често — као анђеол Господњи из Аврамовог *Гостољубља* или у *Лествицама Јаковљевим* где се анђели крећу горе-доле преносећи поруке од Бога и молитве људи ка Богу. У Старом завету се још јављају серафими и херувими, затим Михајло, Гаврило, Рафаило, који су касније названи арханђелима, где арханђел Гаврило у Новом завету доноси вест — благовест Марији, а такође и анђели шире вест пастирима о Исусовом рођењу.¹⁹¹

Дионисије читав спис посвећује анђелима и пита се: који чин је први, који је средњи, а који последњи? Колико је чиновна небеских бића? О томе какви су они и на који начин објављују тајне зна једино Бог, мада и сама небеска бића знају своје сопствене силе — док су човеку недоступне тајне пренебесних умова, појашњава Дионисије. Такође указује да је Реч божија већ објавила та небеска бића и да их ради јасноће назива са девет имена, које „божанствени руководитељ“ дели даље на три тријаде.¹⁹² Највишу тријаду назива „многооким и многокрилим чиновима“ који се на језику Јевереја зову Херувими, Серафими и Престоли, а који су најближи првоначној божанској светлости. Серафиме описује као пламтеће (они који горе) и знањем и мудрошћу обливане Херувиме. Они су прожети неизрецивом светлошћу и откривају

L'Univers Dionysien: Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Editions Montagne (Paris: Aubier, 1954), 171-302.

¹⁹¹ У језгровитој студији о улози анђела, посебно тумачење анђела код Отаца цркве, али са освртом на античку и јудаистичку традицију, видети у: Jean Daniélou, *Les anges et leur mission* (Paris: Éditions de Chevetogne, 1953). Интересантна је и студија делимично доступна у електронском издању: Ellen Muehlberger: *Angels in the Religious Imagination of Late Antiquity* (Ann Arbor MI: ProQuest UMI Dissertation Publishing, 2008), http://books.google.rs/books?id=29vrZv9r89UC&dq=Ellen+Muehlberger:+Angels+in+the+Religious+Imagination+of+Late+Antiquity&source=gbs_navlinks_s.

¹⁹² СН 6.

директно и непосредно Божанске тајне. Од ове хијерархије нема „богоподобније“, она превазилази сваку видљиву и невидљиву створену силу.¹⁹³ Другу или средњу хијерархију сачињавају *Господства, Силе и Власти*, они посредују до прве и највише тријаде која стоји у „предворју Божанске тројице“. Они су богоподржавајући, такође их назива силама са непобедивом храброшћу и снажном устремљеношћу у подучавању и преношењу озарења онима који су испод њих.¹⁹⁴

Најнижи у лествици, су *Анђели, Арханђели и Начела*, где су анђели најближи земљи — „анђели света“, који предводе земаљску хијерархију „како би све било у поретку који је Бог устројио“. И управо зато: „богословље уздиже свештеноначелство анђела над нама и онда кад Михаила назива кнезом Јудејског народа.“¹⁹⁵ Преко анђеоских чинов земаљски свет се додирује са небеским.

Овом сложеном војском небеских бића Дионисије тумачи величанствени поредак небеске стварности, он та бића поистовећује са небеским умовима, а врло често назива их и небеским силама.¹⁹⁶ При казивању о анђелима велику улогу играју симболи као представе кроз речи и као представе кроз слике. Ту су огањ, огњена кола, огњена река; серафими су огњена бића. Копље и оружје симболишу силу, разна геометријска оруђа означавају њихову градитељску способност, анђели су означени и ветровима који симболишу брзину и покретљивост, али и подобије божанског у њима. Небеска бића су човекообразна, јер је човек обдарен разумом, па се тако представљају

¹⁹³ СН 7. Читаво седмо поглавље описује поредак прве свете хијерархије, али описује и њихове улоге, те сама имена означавају способност да пале и сажигу, да очишћавају и уништавају помраченост; описује и њихову силу, мудро искуство и моћ да примају вишњу светлост; означава и да они носе Бога и испуњавају његове заповести. Прва хијерархија, као богоподобна, предаје сва знања чиновима који следе за њом, те прослављају Бога који је Један и Триипостасан.

¹⁹⁴ СН 8. У осмом поглављу се расправља о средњој хијерархији, која је задужена за преношење мудрости и знања, али и о хијерархијском устројству анђела у опису страдања Израиља, дијалогу пророка Данила са анђелом.

¹⁹⁵ СН 9. Ово поглавље је посебно занимљиво јер се поред речи о последњој, најнижој хијерархији расправља темељно о питању удостојења Јеврејског народа божанским Откровењем, и опадањем оних народа који су веровали лажним боговима, јер су то чинили из самољубља и гордости те да томе нису криви анђели.

¹⁹⁶ Нарочито у поглављу СН 9. Флорофски, *Corpus Areopagiticum*, 114.

умствене силе које устремљују ка вишњем. Али Дионисије наглашава „да је сваки образ (симбол) употребљен да ми кроз њега барем донекле сазнамо истину“¹⁹⁷

Небеска хијерархија помоћу „небеских сила“, преко црквене хијерархије — свештених чинова, посредује до земаљске, те све од Бога путем нисходећих хијерархија силази до човека. Тријадолошка хијерархијска структура путем усхођења од земаљског ка небеском и нисхођењем од небеског ка земаљском јесте преношење светлости божанског открочења — чином стварања Бог у љубави излази изван себе самога, истовремено остајући у себи, док човек напушта све створено, све симболе и знаке и вођен светлосном љубављу, кроз порицање, превазилази хијерархије којима стиже до екстатичког изласка из себе самог, сједињујући се са Творцем.¹⁹⁸

Сумирајући Дионисијеве расправе и исказе безиране на хијерархијама и концепту пута ка познању Бога, могуће је успоставити однос између тростепеног уздицања и три теологије, те је на првом ступњу „очишћења“ неопходна *катафатична* (потврдна) теологија. Другим ступњем — „просветљењем“ закорачује се у тајанствени свет симбола, где је *симболична* теологија водила, а потпуним одрицањем, *апофатичном* теологијом, досеже се сједињење са Богом или „обожење“.

Катафатички приступ Дионисије потврђује и кроз спис *О Божанским именима*.¹⁹⁹ Симбол као појам претставља чворну тачку и у питању о именима Божијим. Симболи су спој два слоја, вишег и нижег, у коме нижи слој једновремено садржи виши слој, међусобно прожимајућих, значења. Овом проблематиком су се бавили готово сви мислиоци пре Дионисија. У Старом завету појам Имена божијег се поистовећивао са појмом Славе (у име личности) Божије, која је постојећа и стварна.²⁰⁰

¹⁹⁷ СН 15.5. У целокупном петнаестом поглављу приказана је систематична студија о симболичким представама анђеоских бића, улози симбола и анђела као нематеријалних бића, представљивих одређењем – речима и сликама.

¹⁹⁸ Лаут, *Дионисије Ареопагит*, 154-156.

¹⁹⁹ Овај спис доступан је у преводу на српски језик у електронској форми. Име преводиоца је непознато. http://www.4shared.com/office/SN2uYmp-/Dionisije_Areopagit_-_O_bozans.html?cau2=0759noursr; у преводу на енглески и на: <http://www.ccel.org/ccel/rolt/dionysius.html>

²⁰⁰ Пример који даје Павле Флоренски у расправи „О Имену Божијем,“ најближе (разуму) појашњава онтолошки карактер Славе: „Давид каже Голијату: 'Ти идеш са оружјем, а ја у име Господње'“... „Ја идем са Именом божијим“ исто је што и „Ја сам са мачем у рукама,“ а не у име апстрактне идеје. Овде Флоренски јасно указује да се призивајући Име божије излази из сфере иманентног и улази у сферу „Именованог“. В. Павле Флоренски, „О Имену Божијем,“ превод Лидија Суботин, *Источник* 3, 9 (1994): 11, 6-11.

Смисао именовања Ареопагит види као пут приближавања човековог ума божанској личности, за које се везују божанска имена. На то указује самоименовање Бога као „Онај који јесте“. Питање је *ко* је Онај који јесте?, а не *шта* је?. А на питање *где је?*-одговор је „[...] *с ону страну свега*[...] *изнад свег бивствовања и сазнања*“²⁰¹

Сам Дионисије скреће пажњу о чему се расправља у овом спису — о томе: „како се Бог назива *Добрим*, како *Суштим*, како *Животом* и *Мудрошћу* и *Силом*, и толиким другим именима која припадају умном Богоименовању.“²⁰² Бога назива *Добрим*, *Суштим*²⁰³ и *Саможивотом*, затим на Саможивот надовезује *Мудрост* и *Силу*. Божија природа, суштина се може назвати и Јединичном, али је јединство створеног одсјај јединства Личности Оца, као и јединство Лица Свете тројице.²⁰⁴ Ту Дионисије жели означити разлику у именовању: она која о Богу говоре јединствено и она која означавају унутрашње разлике између божанских енергија и божанске суштине тј. ипостасне разлике Тројице између трију божанских личности. Нека имена се баве јединством, а друга разликовањима. Јединства се односе на *Једног*, тако што се односе на неискazиви извор свега и та имена доликују јединству. То су: *биће*, *божанство* и *доброта*; та имена су уједињена као „нераздвојива Тројица“, као светлост која исијава, која је једна и не може бити подељена, те су: „ствари уједињене у разлици и различите у јединству“.²⁰⁵ Постоји и разликовање у говору о Богу који је изнад егзистенције и то на два начина: именима која се дају личностима да би их

²⁰¹ МТ 1000С1.3, 7: „Зато што је Он надсуштaствено изнад свега“.

²⁰² МТ 1033С 3.1. У спису *О мистичном богословљу* Дионисије сумира о чему је реч у *Божанским именима*.

²⁰³ Григорије Палама, *Тријаде*, прев. сестринство Тројеручице, (Шибеник: Истина, 2008) 186. Откривење божанског имена Мојсију на Синајској гори (2 Мојсијева, 3.14), када му се Господ обратио са „Ја сам Онај који јесте“ готово сви богослови тумаче као „Ја сам Сушти,“ дакле: „Сушти није из суштине, него је суштина из Суштог, с обзиром да је он Сведржитељ,“ те по Христовом доласку Бог ступа у непосредну заједницу са човеком, која је стварна и непосредна, а човек, будући „у Христу,“ остаје човек, остаје слободан за учествовање у бескрајном догађају остварења заједнице са Богом.

²⁰⁴ МТ 1033А 3.9.

²⁰⁵ DN 2.4:641А.

разликовали (Отац, Син, Св. дух) или *начинима* на који се Бог пројављује у творевини као: *биће, живот, мудрост*.²⁰⁶

Расправом о *Божанским именима* остварује се међувеза катафатичких и апофатичких нити веома битних за разумевање (Дионисијевог) универзума.

Све ове тврдње, како у свету тако и у именовану, пут су од највиших појмова који се могу приписати Богу, ка најнижим, који одређују постојеће ствари и особине у свету. На тај начин се стиже до краја сазнања, а са кретањем од таквог краја путем оног што се истовремено открива и скрива, са кретањем ума нагоре — *апофатичним* путем, број речи понестаје, претварајући се у „ћутање“:

А зашто уопште, рећи ћеш, стављајући (тј. додајући) божанске афирмације почињеш од најпрвога (највишега), а божанске негације почињемо од последњих? Зато што, афирмишући Оно што је изнад сваке афирмације, треба да наша основна катафаза (потврда) буде давана од онога што је Њему већима сродније. А говорећи пак одречно о Ономе што је изнад сваке негације, да негација пође од онога што је Њему већима удаљено. И зар(Бог) није већима Живот и Доброта, неголи ваздух или камен. И зар већима не опија и не жести се него што се не исказује (речима) или не замишља(мислима)²⁰⁷

Дионисије појашњава релацијски однос, односно, градацију и значај оваквих теолошких тврдњи тј. да потврдним путем, путем афирмације, свакако треба кретати од највишег, а одричним путем од најнижег, јер је истинитије да је Бог Доброта него да је Бог камен.

Признавањем и именовану свега Божанског, потврђивањем свега постојећег, дајући умнопостиживи одговор шта све Бог јесте, човек прелази пут „очишћења“, где му се наговештава тајанствени свет који треба разоткривати и где долази у посебно стање духа, које је приспело на виши ступањ. Симболичка теологија је та уз коју се може стићи до „просветљења“. Ова теологија обједињује у себи претходни и наредни

²⁰⁶ DN 4. Овде је очигледна сличност са Прокловом тријадом *биће-живот-Ум*; У овом поглављу поред речи о *Добром* велика пажња посвећена је битним питањима о проблему зла које такође има сличности са Прокловим поистовећивањем зла са небићем.

²⁰⁷ МТ 1033С 3.11-13.

ступањ. Заправо, за прелазак из чулног света — очишћењем, неопходно је ући у свет тајни путем симбола, да би уз помоћ црквеног предања и уз свете тајне човек доживео просветљење — катарзу, и ушао у духовни свет. Пут усхођења своје испуњење остварује кроз већ помињане свете тајне: крштења, евхаристије и миропомазања.

Какав треба бити пут усхођења Богу, Дионисије саопштава Тимотеју, епископу Ефеском, коме посећује спис *О мистичној теологији*:

А ти, о драги Тимотеје, у крепком подвигу ка мистичним виђењима остави и чула и умне делатности и све чувствено и умно, и све непостојеће и постојеће, и устреми се непознајно ка сједињењу, колико је могуће, са Оним који је изнад сваке суштине и познања. Јер ћеш се тим невезаним чистим изласком (екстазом) из себе и из свега, уздићи ка надсуштаственом Зраку божанске таме, све остављајући и од свега разрешујући се.²⁰⁸

Заправо, након „просветљења“ неопходна је *мистична — апофатична* теологија, као најзначајнија у процесу сједињења са Богом, јер се једино путем одрицања може стићи до „обожења“ и на врху мистичног усхођења примити тајна обожења – „ћутањем“, у „Примраку Божијем.“²⁰⁹ Дакле, све што се дотад о Богу тврдило сада се пориче.

Улазак у „Примрак Божији“, најсликовитије Дионисије описује у једној од *Пет посланица*. У посланици „Ђакону Доротеју“ он наводи:

Примрак је Божији светлост недоступна, у којој како се каже Бог пребива. Мада је због (свог) узвишеног сјаја несагледив и због преобиља светлостарности надсуштаствено неприступан, ту ће свак Бога достојан пронаћи и угледати. Такав ће не гледајући и не познајући, познати шта је изнад чулног и умног...²¹⁰

То би био крај пута који нема краја, завршетак усхођења без завршетка, где се у „примраку“ Несазнатљиви открива као Тројица. Смисао читавог пута усхођења није

²⁰⁸ МТ 1000А 1-5.

²⁰⁹ Denys Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 19–49.

²¹⁰ Дионисије Ареопагит, „Пет посланица,“ прев. са грч. Петар Јевремовић, *Источник* 2, 7-8(1993): 94.

пуко трагање за Божанском суштином, него, пре свега, комуникација при сједињењу са Божанским животом Свете тројице, ступање у однос са Богом „лицем к лицу, а не у загонеткама“.²¹¹

Апофатична теологија налази своје испуњење у Откривењу Свете тројице — „као почетног факта, прве датости, која не може бити изведена, објашњена или откривена, јер нема ничега што јој претходи“.²¹²

У мистичком „созерцању“ Дионисије види смисао и циљ „богопознања“, јер га тумачи као истинито сазнање, али сазнање без речи и појмова — несаопштиво. Свако тврђење је ограничено и делимично, а свако „не“ је заправо „над“:

И опет усходећи (од чувствених ка умним) говоримо да (Бог) нити је душа, нити је ум, нити схватање, нити реч или мишљење, нити се изруче [...] нити је број, нити ред, ни величина, ... нити светлост, нити суштина, нити време [...] није ни Једно, ни Јединство [...] јер је изнад сваке афирмације Свесавршени и Јединствени узрок свега, и изнад сваке је негације преузвишеност Онога који је просто слободан од свега и с ону страну је свега.²¹³

Искуство обожења из сусрета са трансцедентним и несазнатљивим је неизрециво. Тамо влада безречје. Апофатичка теологија покушава да путем антиномичних исказа приближи искуство, мистично искуство спознаје божанске трансцедентности, односно, сједињења са Оним који се може знати само у незнању.²¹⁴

Читава антиномија може се посматрати и са аспекта неисказивости, која се мора *казивати* као неисказива, те се у њему крије језичка (а тиме и катафатичка) форма мистичког сазнања. Међутим, антиномије имају три међусобно нераздвојиве равни деловања: онтолошка — која упућује на *трансцедентно, онострано*; гносеолошка —

²¹¹ На овај начин Григорије Палама тумачи Дионисија у тренутку обожења. в. Палама, *Тријаде*, 154.

²¹² Владимир Лоски, *Мистична теологија источне цркве* (Вршац: Св. Теодор Вршачки, 1995), 27.

²¹³ МТ 1040D 5-13.

²¹⁴ Turner, *Negativity in Christian Mysticism*, 19–20.

ту је реч о *несазнатљивости* и лингвистичка — која се односи на *неизрецивост*.²¹⁵ Оне даље одговарају теолошкој тријади — апофатичној, на нивоу трансценденције, симболичној, на равни несазнатљивости и катафатичној, на нивоу језика. Ту је јасна онтолошка надмоћ, јер несазнатљивост је, ипак, (неко несазнатљиво) знање о Богу, а неизрецивост — начин да се изрекне неизрецивост. Пошто је циљ богопознање или познање помоћу непознања, онда: „ако ово у потпуности будемо могли да докучимо, досегнућемо учено незнање“.²¹⁶

Међутим, у томе и јесте ствар да „не докучимо“, јер Дионисије говори о „излажењу из себе“ изван разума који докучује, о екстази као љубави, о слободи, сједињењу и обожењу:

. . . Јер ћеш се тим (ни за што) не везаним (и од свега) одрешеним чистим изласком (екстазом) из себе из свега уздићи ка надсуштасвеном зраку божанске Таме, све остављајући и од свега раздрешући се.²¹⁷

То мистичко искуство сједињења са Богом говори о трансцендентности, несазнатљивости и неизрецивости Бога који је створио свет ни из чега, али га је створио: његова иманенција је у творевини, у сваком створеном бићу. Хијерархије омогућавају да се изрази представа о универзуму и уједно су посредник који утиче на уподобљавање створеног Богу, помоћу светотајинских чинодејстава.

Дионисијева теологија је тријадологија: јединствена, вечнопрожимајућа свеза између Оца, Сина и Св. духа; између апофатичке, симболичке и катафатичке теологије; између трансцендентног, несазнатљивог и неизрецивог Бога, који обитава у надсуштасвеном Примраку; у обиљу знакова, симбола, ликова, слика, имена — изречених, приказаних, именованих; у небеским (духовним) и црквеним (земаљским)

²¹⁵ Богољуб Шијаковић, „Парадоксија мистичног богопознања“ у *Пред лицем Другог* (Никшић: Јасен, 2002), 47, 32-57.

²¹⁶ Николај Кузански, „О ученом незнању,“ прев. Мирјана Миленковић Крзнарић, *Источник 5* (1993): 78, 77-87. Никола Кузански (Nikolaus von Kues, 1401-1464) теолог, мистик, политичар у касном средњем веку под снажним утицајем Ареопагитског корпуса, живи искуство Божије несазнатљивости и оставља најважнија дела *De docta ignorantia* (О ученом незнању) и „О скривеном Богу“. Један мање познат, али изузетно важан спис за уметничко и архитектонско стварање, који би захтевао посебну пажњу је „*De ludo globi*“ (Игра лоптом) Утицао је неоспорно на развој мистицизма на западу, посебно на Екхарта (Meister Eckhart око 1260–1328) и Бемеа (Jakob Boehme 1575-1624).

²¹⁷ МТ 997В-1000А, 1-5.

хијерархијама — што све скупа чини узајамно бесконачно прожимајуће кретање од божанског ка људском, од изрицања ка порицању, од присутног ка одсутном, од бивствујућег ка надбивствујућем, посредовано нествореним енергијама.

Сложену теолошку структуру саткану Дионисијевом перцепцијом потребно је тражити, она није видљива у први мах. Она постоји, али вешто скривена, разбацана тамо-амо у његовим списима. Управо у тој скритој структуралности налази се тајна Дионисијевог утицаја, утицаја који и даље траје.²¹⁸

Његова тројична теологија у себи сабира разнородне слојеве мишљења, укрштања и супротстављања значења и смисла, који се повезују на оној равни где је могућ преображај, метаморфоза. Ту је Дионисије архитект, онај који гради један сложен *модел*, утврђујући јединствени садржај чији је крајњи циљ обожење у несазнатљивости, неизрецивости, потпуној трансцедентности.

Оваква теологија иманентна је одређеном месту — црквеној грађевини која претпоставља догађај-сусрет са Богом. Њена архитектура симболише Тело Христа богочовека, које показује (открива) читав универзум.

Откриће овог модела је самооткриће чињенице да сакрална архитектура не постоји изван теологије; архитектура је одређена не само неким унапред осмишљеним системом знакова, симбола и слика који суделују у остварењу функције којој је оваква

²¹⁸ Најранији утицај Дионисија везује се за тзв. схолије приписиване Максиму Исповеднику. Истраживања су показала да оне припадају Јовану Сипопољском. Ипак, св. Максим Исповедник (VIIв.) ствара увод у литургију цркве, коју раскрива читањем и тумачењем Ареопагитског корпуса, надахнут Дионисијевим ставовима, нарочито осетно у делу *Мистагогија*. Век касније рецепција овог корпуса присутна је код Јована Дамаскина (VII-VIIIв.). Ученик Симеона Новог Богослова, Никита Ститат (XIVв.), надовезује се на концепт хијерархија, да би у XIV в. Григорије Палама користио све аспекте Дионисијевог учења у одбрани мистичког созерцања срцем. Утицај Дионисија изразит је и на Западу и доста сложен – читао га је Тома Аквински, утицао је на Дантеа, помињани Никола Кузански је усвојио читав комплекс дионисијевих постојки. Међутим, посебан проблем у тумачењима Истока и Запада донео је Еуригена и његов превод ареопагитског корпуса, који је на запад стигао захваљујући Арапима. На преводу овог корпуса радио је Марсилије Фићано. Лутер се занимао ко је Дионисије Ареопагит. Мистичари су, преко Кузанског, наставили да тумаче ово непролазно дело. Чак и у прилично каснијем енглеском делу *The Cloud of Unknowing* (касни XIV в.), осетан је утицај *Мистичне теологије*. Међутим, његову сложеност чинила је изразита црта платонизма у ширем смислу, а новоплатонизма у ужем, што је наставило да живи у средњем веку. Тумачи XX века имали су најразличитије ставове по питању дела овог корпуса и личности која се иза њега скрива. Види Лаут, *Дионисије Ареопагит*, 192, 161-190; Флоровски, *Corpus Areopagiticum*, 43, 16-19. Утицај нарочито *Мистичне теологије* досеже и до данашње дане у филозофији деконструктивизма и теорији о границама језика код Мариона (Jean-Luc Marion), Дериде (Jacques Derrida), Тарнера (John D. Turner) и других.

архитектура намењена, већ је у њој, и пре њене изградње, уписан у уму (Створитеља), стајао концепт по коме се она „објављује“.

Архитектура је предодређена тројичним начелом; на овој тези почива расправа која ће покушати да докаже да је *тријадолошка мисао* — која је већ у IV веку досегла своју коначну форму, а у VI веку кроз мисао Дионисија Ареопагите постала кључ за тумачење света и досезање савршенстван — преведена (свесно или не-свесно) и на архитектуру, на трагање за савршеним обликом, који би на најубедљивији начин исказао, не само хришћанску идеју или мисао, већ и подржао испуњење мистичног догађаја. Тај догађај је литургијско усхођење повезано са светотајинским или евхаристијским чином у цркви. Ту, унутар ње (цркве као грађевине), човек се причешћује духотворним телом и крвљу Христа богочовека, и уподобљује божанским енергијама — истим оним божанским енергијама које конституишу унутарњу бит мистичног искуства о коме расправља Ареопагит.

Једна очигледност — а то је тренутак када архитектура храма досеже свој врхунац (изградњом Св. Софије, VI в) — навела је да се са испитивањем мисли Дионисија Ареопагита (а не нпр. Максима Исповедника [VIIв] који је надграђује и усавршава или неког другог) разоткрије суштинска веза једне теолошке структуре са структуром архитектуре византијског храма.

На овој хронолошкој аналогiji или пре асоцијацији, засновано је свеукупно читање и тумачење Ареопагитског корпуса и онога што му је претходило, а генеза архитектонских облика показаће да се не ради само о пукој случајности.

1.4 ТРИЈАДОЛОШКИ МОДЕЛ У ФУНКЦИЈИ ТУМАЧЕЊА АРХИТЕКТУРЕ ВИЗАНТИЈСКОГ СВЕТА

Питање односа сакралне архитектуре и теологије јесте питање изворног начела — *архи*. Теологија је иманентна таквој архитектури у коју је уписан модел, тријадолошки модел, који је вечан, изван сваког постојања. Источнохришћанско схватање јединства и разликовања, односно, јединства у мноштву одговара Тројици, те рефлектовано на поље сакралне архитектуре, тројични принцип, као персонални *са-однос три ипостаси једносушног Бога* могуће је тумачити кроз оспољење у органској²¹⁹ структури византијског храма.

За предмет овакве теолошке, или пре, тријадолошке претпоставке архитектуре, намећу се три примарна аспекта архитектуре - *функција, форма и конструкција*. Сваки аспект теоријски се може посматрати одвојено са својим квалитативним разликама, али истовремено, у пракси, немогуће их је раздвојити. Тек сва три аспекта скупа чине архитектуру целовитом, једном.

Посматрајући ипостаси Тројице, бог Отац, као праузрок свих ствари, као несазнајан, неизрецив, трансцедентан, одговара функцији у архитектури. Функција такође има трансцедентан карактер. Као идеја, она може бити савршена, али њено испољавање могуће је тек у конкретној форми, што сасвим одговара откривању Бога оца, кроз Бога сина, Богочовека (храм). Дакле, Отац се испољава у Сину као што се функција може испољити тек у форми или кроз њу. Ипостас Христа јесте *сџма* те одговара форми (храму). Међутим, форма у архитектури не постоји као таква, она је неодржива уколико није прожета конструкцијом, у појавном (архитектонска) форма без конструкције не егзистира. Без Св. духа којим је све прожето, који од Бога исходи, Сина, Богочовека не би било. То упућује да Св. дух одговара конструкцији у архитектури.²²⁰

²¹⁹ Cyril A. Mango, *Byzantine architecture* (New York: H. N. Abrams, 1976), 123.

²²⁰ У лингвистици је такође присутан тријадолошки склоп – функција, форма и конструкција: „Карактеристична улога *језика* у односу на *мисао* не састоји се у томе да створи материјално фонично средство за израз идеја, већ да служи као *посредник* између мисли и звука ...” De Sosir, *Opšta lingvistika*, 134 (в. погл. 1.3, нап. 176). Мисао одговара трансцедентном, глас је (материјално фонично средство) – форма, а језик је структура која све прожима и посредује.

Најпотпуније се архитектура као *Једна* у три аспекта може тумачити (византијским) храмом. Од изузетног значаја за архитектонски склоп јесте форма храма (Божије куће), која испољава функцију, а истовремено је и савршен конструктивни склоп (*τόπος*/боромејски чвор). Оваква архитектура ствара освећени међупростор између земаљског и небеског, унутрашњост у којој је могуће стварно искуство свеприсутства невидљивог Бога. Тек унутар тако детерминисаног простора могућ је догађај сједињења са „умом недостиживим и несазнајним“ — Богом.²²¹

Да би се ова тријадолошка (пред)поставка могла доказати, за полазну тачку узета је идеја о јединству²²², која је нематеријална по природи, а своје отелотворење остварује у материјалним аспектима архитектуре (конструкција, форма).²²³ Пут до органског јединства функције, форме и конструкције оствареног кроз храм, био је пут трагања, лутања, странпутица, али уједно и пут усавршавања људског духа.²²⁴ Тежња сједињења Бога и човека, неба и земље, симболички круга и квадрата, сфере и коцке које је решавано у архитектонској артикулацији, остварена је у специфичном облику куполне грађевине, за коју се сматра да је свака особена, те да нису постојале две исте у византијском свету.

Духовна култура Византије, нарочито у периоду владавине Јустинијана I, будући да је настала ослањајући се на античко наслеђе у целини, дала је један другачији систем погледа на свет који је омогућио настанак својеврсних облика

²²¹ Бичков, *Византијска естетика*, 35 (в. погл. 1.1, нап. 41).

²²² Идеја о јединствености сматра се архетипском и има утицај (у овој расправи битној за градитеље) у грађењу различитих култура, па и византијске. Важна улога припада истим симболичким структурама као архетипским, који се појављују у потпуно различитим културама, цивилизацијама или временима. О значају симбола и колективном несвесном битну теорију поставио је на пољу психоанализе Карл Густав Јунг (Carl Gustav Jung), в. Karl Gustav Jung, *Arhetipovi i kolektivno nesvesno* (Beograd: Atos, 2001).

²²³ В. уопште: Fil Hearn, *Ideas that Shaped Buildings* (Cambridge, MA-London: The MIT Press, 2003), 2-3.

²²⁴ Човек је такође тројично саздан. „У читавај природи постоје икониични обрасци Пресвете Тројице,” в. Амфилохије Радовић, *Тајна Пресвете Тројице по св. Григорију Палами* (Солун, 1973; Манастир Острог, 2006), 38. Човек је тријада састављена од тела, душе и духа: „И цео ваш дух и душа и тело да се сачува без кривице...” Прва посланица Солуњанима, 5: 23. Како је Бог тројичан – Ум (Нус), Слово (Реч, Логос) и Дух – исто тако и човекова душа има три силе: ум (нус), реч/разум(логос) и дух, в. св. Григорије Палама, *Добротољубље* 4 (Манастир Хиландар, 2009), 145-146.

уметничког и архитектонског стваралаштва.²²⁵ Са историјско теоријских позиција, процеси који су се одигравали у уметности пратили су филозофско-теолошке концепте, а архитектура је била обједињујућа за сва уметничка стварања.²²⁶ Посебан услов који је морао бити остварен јесте доживљај архитектуре, нарочито њене унутрашњости, као и доживљај светог места, изузетно битан у перцепцији идеја које су путем хришћанске мисли биле инкорпориране у архитектонско-уметнички склоп.²²⁷

Теологија је имала кључну улогу у повезивању духовног и материјалног света у јединствену целину. У архитектуру и уметност су утиснути импулси за искуствено поимање Бога и света, које се не свршава ту на једном месту, већ доживљај остаје присутан у бесконачном кретању које је водило ка досезању истине о Богу и сједињењу са њим.

Уобличење храмовне структуре и решење најсложенијих проблема везаних за ношење куполе, односно, симболичко спајање неба и земље, догађа се у време писања загонетне теолошко-тријадолошке расправе засноване на антиномичном тумачењу света као динамичног кретања од небеског ка земаљском и/или обрнуто (*Corpus Areopagiticum* VI век / сакралне грађевине настале под Јустинијановом владавином: VI век). Реч је о очигледној временској подударности између развоја тријадолошке мисли и развоја архитектуре византијског храма.²²⁸

²²⁵ James A. Evans, *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power* (New York: Routledge, 2000), 58-65; Michael Mass, „Roman questions, Byzantine Answers, contours of the age of Justinian,” in *The Cambridge Companion to the Age of Jystinian*, ed. Michael Mass (New York: Cambridge University Press, 2005), 3-27.

²²⁶ Нека од кључних питања односа филозофије, теологије и уметности в. у: Umberto Eco, *Art and Beauty in the Middle Ages* (New Haven: Yale University Press, 1986), 18-22, 55-58; André Grabar, „Plotin et les origines de l'esthetiqye medievale,” *Cahiers archeologiques*, Fasc. No. 1 (Paris: Vanoest, 1945): 15-34; Pierre M. Schyhl, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)* (Paris: P.U.F., 1952); Erwin Panofsky, *Idea. Contribytion à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art* (Paris: Gallimard, 1989) и једна новија студија која на специфичан начин успоставља односе између теолошких расправа Св. отаца и византијске уметности: Andreas Andreopoulos, *Metamorphosis: The Transfiguration in Byzantine Theology And Iconography* (New York: Crestwood, 2005).

²²⁷ О описима доживљаја светог места и црквене грађевине у византијским екфразисима в. Ruth Webb, „The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor and Motion in Ekphraseis of Church Buildings,” *Dumbarton Oaks Papers* 53 (1999): 59-74; Gervase Mathew, *Byzantine Aesthetics* (London: J. Murray, 1963); Michael L. Harrington, *Sacred Place in Early Medieval Neoplatonism* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 158-164.

²²⁸ Ервин Пановски (Erwin Panofsky) указује на хронолошку истоветност између развоја схоластичке теологије и готичке архитектуре, в. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, <http://lewebpedagogique.com/hida/files/2008/09/panofsky-scholastique-architecture-gothique.pdf>.

Трагања за идеалним просторним склопом пролазила су од првих векова хришћанства кроз мукотрпан процес решавања многих логичких, конструктивних (статичких, сеизмичких) проблема, ради остварења специфичне концепције унутрашњег простора са куполом у средишту, која је по својој бити, поред компоновања у симболичним облицима, на емпиријској равни морала имати гносеолошки карактер, а који се развијао у вези са литургијским гносисом.²²⁹

Како се теолошка мисао формирала у оквирима наслеђених конструкција филозофске терминологије, тако се конструкција као конструктивни аспект архитектуре претпоставља за тумачење путем поимања наслеђених облика, који теже да кроз решавање проблема архитектонског склопа остваре својеврсну симболичку синтезу са-односећи се једновремено са функцијом и формом.

Процес настајања и дефинисања конструктивног, обликовног, функционалног концепта источнохришћанске сакралне архитектуре прожет је усавршавањем конструктивних система засведених грађевина централног плана са куполом и базиликалних грађевина позноантичке и ранохришћанске традиције, које су скупа, укрштањем хоризонталног и вертикалног плана, могле одговорити на функционалне услове све сложеније хришћанске литургије.²³⁰

Познато је да су периодом до VI века доминирала углавном независно та два основна позноантичка архитектонска склопа — базиликални (подужни) и осносиметрични (централни), који су се затим на многим црквеним грађевинама појављивали у специфично оствареној синтези, стварајући небројене варијације, у бити једне сасвим уравнотежене архитектонске концепције.²³¹ Порекло конструктивних елемената средњовековне архитектуре најближе је елементима присутним у римским грађевинама, где је била учестала примена лукова и сводова, а тек прве кораке

²²⁹ В. кључно дело о развоју византијске литургије и значају литургијске гносеологије: Hans J. Schulz, *The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression* (New York: Pueblo, 1986).

²³⁰ Richard Krautheimer, Slobodan Ćurčić, *Early Christian and Byzantine Architecture*, 4th ed. (New Haven – London: Yale University Press, 1986). Иако проф. Краутхајмер (203) наглашава секундарни значај крстионица, мартријума и осталих засведених грађевина у развоју форме у односу на онај литургијски, овим одељком пажња се усмерава на неодвојивост једних аспеката спрам других у формирању целовитости архитектуре византијског храма.

²³¹ David T. Rice, *Umetnost vizantijskog doba* (Beograd: Jugoslavija, 1968), 54-60.

куполног пресводњавања пружа пример Пантеона.²³² Примена лучних конструкција је указала на могућност формирања полуобличастих сводних конструкција, а потом, њиховим укрштањем, решавани су проблеми крстастих сводова, затим мултициплирања сводних јединица итд. — мада је било потребно време да би се решило у потпуности питање полукружне куполе и куполе уопште, ка чијем су циљу тежили градитељи током првих векова настајања хришћанке архитектуре.²³³

Низ развојних околности као и стицање искуства, а нарочито присуство идеје о „царству небеском на земљи“, утицали су да се тајна ношења куполе — без које је незамислива сакрална архитектура источнохришћанске провенијенције — одгонетне, у тежњи ка како симболичком тако и конструктивном, али и геометријском савршенству. Циљ је био остварење јединства супротности или јединства и разликовања.

Тумачењем молитве Господње „Оче наш“, могуће је појмити синхроничну слику којој су тежили градитељи црквених здања настајалих под утицајем византијске културе.²³⁴

Оче наш који си на небесима — симболу неба одговара круг/сфера;

Нека дође царство твоје — јасно је упутство да небо треба да сиђе на земљу, симболички да се споје круг/небо и квадрат/земља;

Да се свети име Твоје — старозаветно име ЈХВХ указивање на прелаз, пут до решења;

Да буде воља Твоја, како на небу тако и на земљи — тежња ка органском повезивању неба и земље, круга и квадрата;

²³² John W. Stamper, „Hadrian's Pantheon”, у *The Architecture of Roman Temples: The Republic to the Middle Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 268-285. Стампер изнова преиспитује унутрашње карактеристике ове импозантне грађевине, имајући у виду име које означава сва божанства и смисао религиозног у Риму. Ова Хадријанова грађевина (иако није доказано ко је градитељ) имаће формални утицај на хришћанску архитектуру, те унутрашње акцентовање простора у хришћанским грађевинама постаје примарно.

²³³ Marguerite Rimpler, *La coupole dans l'architecture byzantine et musulmane* (Strasbourg: Éditions Le Tilleul, 1956), 11-17.

²³⁴ Православни молитвеник (Београд: БИГЗ, 1971), 4. Молитва је неодвојиви део св. Литургије која се обавља у заједници, али је и део личних стремљења човека ка Богу и општења с њим. О значају молитава у храму потврђује и Јеванђеље: „Где су два или три сабрана у моје име, онде сам и ја међу њима,” Матеј 18: 20.

Хлеб наш засушни дај нам данас — хлеб представља функцију, смисао литургије у храму, њен циљ — евхаристију.

Ова молитва говори, између осталог, о симболичкој функцији која се манифестовала кроз материјализоване облике (купола/небо која се уздиже над квадратном основом /земља), где се при укрштању хоризонталне и вертикалне осе (земаљско и небеско кретање) остварује динамични доживљај сливености, хармоније и равнотеже унутар црквене грађевине, а које има смисла једино у циљу обожења –евхаристије.

Отуда сваки појединачни елемент у структури, не само да је морао задовољавати сопствену симболичну улогу, већ је морао пренети тежину и уравнотежити се са осталим елементима, а у складу са сложеним обликом који се формира, односно функцијом која се мора испунити. Такав сложен систем конструкције имао је одговорити на два примарна, сасвим практична захтева — примање вертикалних сила од куполе/сводова, које су морале бити спроведене до темеља и тла а да при том не дође до краха конструкције, као и сузбијање присуства хоризонталних сила које настају услед сеизмичких утицаја и дејства ветра.

И на овој равни истраживања јасно је укрштање вертикалних и хоризонталних сила, чијим се решавањем истовремено рађао натчулни, трансцедентни простор унутар грађевине, који детерминишу конструктивни облици, појединачни елементи у целини. При процесу испитивања и решавања ових вишезначних питања, уочен је ток промена који је прогресивно, са сваком новом формом и конструкцијским решењем, све потпуније одражавао дух хришћанске идеје, те је већ у VI веку досегао и свој врхунац.²³⁵

Ради лакшег увида у решавање проблема „спуштања“ неба на земљу, односно, ношења куполе и сводова, биће само у обрисима приказано неколико претпостављених корака. Први корак се ослања на архитектонско наслеђе Рима (Пантеон).²³⁶ Заснован је на концепцији где хоризонталне силе примају зидови својом масом, а не геометријом својих опораца. Масивни зидови нису били најпогодније решење за сакралну

²³⁵ Mango, „The Age of Justinian,“ in *Byzantine architecture*, 97-161.

²³⁶ William L. MacDonald, *The Pantheon: Design, Meaning, and Progeny* (Harvard: Harvard University Press, 2002), 13-29. John Lowden, *Early Christian and Byzantine Art* (London: Phaidon Press, 1997).

архитектуру Истока. Неповољна особина масивног система је појава великог момента инерције, па је конструкција била подвргнута разорном дејству земљотреса, сеизмичких сила (табла I.1). Други корак представља олакшавање масивног система, тако да су се зидови трансформисали у конхе. Овакво решење знатно је смањило масу објеката и зидови су добили рационалну димензију. Кроз пресек оваквих објеката може се назрети пирамидална силуета, тако да хоризонтални утицаји наилазе на већи контрамоменат. Једном речју, оваква конструкција боље укрућује куполу у хоризонталном правцу (табла I.2). Даљи напредак у решавању утицаја хоризонталних сила довео је до формирања конструкције „дуплог“ прстена, односно, тзв. кружне базилике. Унутрашњи прстен прима већину вертикалних утицаја куполе, а околни прстен–брод хоризонталне, попут континуалне контрагреде (табла I.3). У наредном кораку околни брод прелази у облик октогона, тако да се и унутрашњи прстен дефинише као осмоугао, мада се јављају конструктивне „нечистоће“, јер одстојање околног брода од унутрашњег прстена варира, па је стога и потисак различит, али је ипак овај систем занемарљиво нестабилнији од претходног(табла I.4).

Проблем се усложњава када околни брод добија квадратни облик, па је зато разлика у потисцима по дијагонали и у средини занемарљива. Са овим проблемом неједнаких потисака околног брода сусрели су се градитељи цркви светог Сергија и Вакха у Цариграду²³⁷ (табла I.5). Решење овог проблема догађа се тек на крају, када се квадратна основа комбинује са четворолистом, тако да се на „најтањем“ месту конструкције појављују конхе, како у околном броду, тако и у унутрашњем прстену. На овај начин се хоризонтални потисци равномерно компензују. Силе ветра и земљотреса се са куполе једним делом преносе на конхе унутрашњег прстена, а другим делом на квадратни брод и на саме конхе спољњег брода. Дакле, троструко укрућење у хоризонталном смислу. Овим системом је разрађен план централних грађевина.

Међутим, решавање проблема примања вертикалних сила од куполе односило се на питање унутрашњег прстена која се у овом случају могу посматрати независно од укупног плана објекта. Код најранијих грађевина ношење куполе је решавано преко архитравног прстена кога подупире низ стубова. Мана оваквог система су управо стубови који се морају налазити на релативно малом растојању и самим тим у великом

²³⁷ Mango, *Byzantine architecture*, 101.

броју. Изразит пример овог типа конструкције је ротонда Св. Стефана у Риму (табла II.1).

Следећи корак у решавању ношења куполе експериментише са низом лукова. Овај систем садржи мноштво стубова због малог радијуса лукова. Један од примера је црква Св. Констанце у Риму²³⁸ (табла II.2). Успостављањем октогоналне основе, носећа конструкција куполе заснива се на систему од осам лукова. Ово решење конструктивно задовољава, а и омогућује бољу прегледност унутрашњости објекта. Најупечатљивији пример је Сан Витале у Равени (табла II.3).

Ношење куполе на неправилном октогону доводи до смањивања лукова с једне стране и повећања радијуса суседних лукова. Тиме се наговештава прелаз са октогоналног на квадратни план. Примери за овај тип конструкције могу се наћи код квадратно четворолисних основа²³⁹ (табла II.4).

У наредном кораку долази до спајања стубова који носе мање лукове, стварајући угаоне стубове „L“ профила, чиме се коначно поставља питање проблема засвођавања квадратне основе куполом. У овој фази питање ношења куполе се решава тромпама, али то је још увек решење које изискује ослањање куполе на осам тачака (табла II.5).

Коначни циљ је био ослањање куполе на четири тачке тј. стуба, али су се за прелаз „квadrата у круг“ и даље користиле тромпе. Саме тромпе као конструктивни елементи биле су извођене на два начина.²⁴⁰ Први начин подразумева мањи лук који се ослања на велике лукове, али не у тачкама ослањања, већ у средишњој зони лука, а простор између лука, тромпе и угла зида попуњава материјалом. Други начин настаје испуштањем конзолних плоча од опеке или камена и постепеним попуњавањем угла зида. Ни један ни други начин не спроводе оптерећење од куполе на стубове директно већ посредно, преко лукова. Тиме је конструкција лукова неравномерно оптерећена, чиме је умањивана носивост целог склопа.

²³⁸ Johannes G. Deckers, *Constantine the Great and Early Christian Art* (New Haven: Yale University Press, 2007), 94-96.

²³⁹ Armen Khatchatrian, *Les baptistères paléochrétiens: plans, notices et bibliographie* (Paris: École pratique des hautes études Impr. nationale, 1962).

²⁴⁰ Rumpler, „Rôle joué par les trompes d'angle dans l'ordenance générale”, у *La coupole*, 87-95.

И на крају, систем који у потпуности решава проблем равномерног преношења сила од куполе до стубова јесте решење путем пандантива који прате сливање сила и спроводе их до земље, при чему се не појављују „мртве тачке“. Овом конструкцијом се систем вертикалног ослањања куполе над квадратном основом доводи до савршенства. Први познати пример примене пандантива је црква Св. Мине у Александрији с почетка петог века.²⁴¹ Након тога главна струја византијске архитектуре преузима овај облик и обилато га користи све до краја свог трајања.

Са геометријског аспекта долази до прожимања кубуса и сфере који скупа чине троугаоне сферне исечке који сублимирају на стереометријској равни спајање земаљског и небеског кроз конкретну симболичну форму (табла III).

Како је постојала и друга струја тј. развој објеката подужног плана, тако су се основе централног плана постепено трансформисале, добијајући издужени облик са тенденцијом развоја ка форми уписаног крста, чиме је, на неки начин, централни план губио свој изворни облик.

Разлог томе јесте доживљај места, субјективно искуство простора, секвенционалност која значи пут, потреба за стремљењем и сједињењем. У просторним границама централног плана нема пута, постоји само прелаз из општег у посвећени простор. Стога је неопходан услов био симболичко кретање — пут који је пружала латинска базилика. Међутим, поред овога, тежња градитеља са Истока била је усмерена и на успостављање система психолошких асоцијација, компоновањем специфичног, тзв. „идеографског писма“, присутног колико у самим архитектонским облицима као просторним знацима, толико и у сликама које везују хришћанску идеју за човеков ум и подржавају њено отеловљење.²⁴² Да би облици произвели простор адекватан теологији мистичног искуства било је неопходно успоставити вишедимензионалне релације у простору.

²⁴¹ Krautheimer, Ćurčić, *Byzantine Architecture*, 111.

²⁴² Флоренски разматра значај и улогу свеукупног симболизма, са освртом на средњи век, у коме се идеографско писмо као јединствена номенклатура примењује за изражавање хришћанских идеја сматрајући га „писменим знаком или знаком писмености“ који поседује јединствен „речник“ облика и слика в. Pavel Florenski, *Sa one strane vizije. Ogledi, od konačnog do beskonačnog i natrag*, prev. Nada Uzelać (Београд: Службени гласник, 2008), 138-146.

Стога је класична базилика могла унети један нови ток који грађевине централног плана нису могле остварити, а то је кретање по хоризонтали. Сама базилика заснована је на правоугаоној основи, најчешће са три брода и апсидом са једне стране. Она је у прехришћанским временима имала профане намене, али је по величини и облику могла примити велики број људи, те је постала омиљени тип сакралног здања, чија се крајња тачка кретања завршавала у апсиди. Трансформације базилика одвијале су се у решавању углавном горње конструкције, која је првобитно била дрвена, те је временом усавршаван склоп сводних конструкција. Облику базилике остао је веран Запад током читавог средњовековног периода.²⁴³ Ове познате чињенице битне су као осврт у трагању за генезом у поимању кретања. Искуство кретања кроз простор и његовог доживљаја код базилика свих (стилских) епоха, одвијало се „на земљи“, у свега две секвенце. Врхунац се досезао на тзв. крају пута — у апсиди; недостајало је динамично ослобађање, усхођење к небу, тачка кулминације, место укрштања земаљског и небеског.

Тек комбиновањем подужног базиликалног брода са куполним средиштем централног плана, при укрштању две ортогоналне хоризонталне и треће вертикалне осе, остварена је архитектонска концепција која је надаље омогућила вишезначну просторну игру. Посматрано нпр. у хоризонталној равни, појављују се облици слободног крста, слободног крста конхалног типа, решења основа у облику уписаног крста који је затим дао бескрајан низ могућности комбиновања са другим облицима (табла 4).

Структура храма је настајала слагањем просторних конструкција које су градиле целовито „тело“, при чему ниједан елемент није имао предност над другим, те је и његово постојање било могуће само у односу са другим. Смисао таквог архитектонског склопа афирмисао је оностраност кроз разликовање.²⁴⁴

²⁴³ Студија која обогаћује досадашња разматрања формативног периода у развоју хришћанске, пре свега, базиликалне архитектуре на Западу, са бројним примерима оригиналних планова и новијих археолошких истраживања која померају оквире досадашњих генеза: Hugo Brandenburg, *Ancient churches of Rome from the fourth to the seventh century: the dawn of Christian architecture in the West* (Turnhout: Brepols, 2005).

²⁴⁴ Разликовање, растављање и супротстављање у Источној цркви никада није прихваћено као дуалистичко, јер материјална стварност пројављује божанске енергије, представља их чулима и осетима. Разликовање се заснива на разлици између суштине и енергија Божијих, на одсутној-присутности, на

Ово истраживање грађења, било је уистину један опит над материјом,²⁴⁵ разоткривање могућности које су садржане у природном материјалу путем уравнотежења тежине материјалних елемената остварених као архитектонска творевина. Купола се градила „на конач“ слободно над празнином, као „уређивање небеса“ размеравање „круга над безданом“. Природни материјали у појединачним, различитим конструкцијским елементима губили су сопствену тежину, (дематеријализовали су се) тек у процесу грађења целовите структуре; тежина се сливала од куполе преко пандантива и лукова, стубаца; од сводова на полусводове или крстасте сводове, лукове, зидове, дотичући неосетно тло. То распоређивање и губитак материјалне тежине је, заправо, процес преображења материје.²⁴⁶

Храм је стога био израз божанске замисли универзума, непосредно и осетно, чулима доступно (са)знање теологије, тражење Бога, једна стварност у којој се узима лично учешће у преображењу и обожењу, а зарад есхатолошке наде у будуће спасење.²⁴⁷

Испитивањем било које сакралне грађевине у својим просторно-временским варијацијама од VI века на даље, могуће је доћи до потврде тријадолошког „искона“ архитектуре, уколико се трагање настави са ишчитавањем Дионисијевих теолошких премиса заснованих на раскривању тајне о Св. тројици.

Ма како се то откривање, као и само откривање Дионисијеве структуре, чини непрозирном у први мах, намера је да се анализа спроведе почев од Свете тројице који

апофатичком начелу које претпоставља катафатичко. То што други облици *нису* зависе од божанских енергија, и сваки је особен, заснован на личном карактеру и улози.

²⁴⁵ Реч „опит“ долази од речи „питати, испитивати, разоткривати,” в. Флоренски, *С оне стране визије*, 65.

²⁴⁶ Јанарас тврди да материјал уграђен у храм „више није објективно неутралан, није више предмет, објекат, него ствар, дело, творевина, лично дејство,” да је материја претворена у „логос,” в. Христо Јанарас, „Апофатичко богословље и византијска архитектура,” прев. Иринеј Буловић, *Градац*, 82, 83, 84 (Чачак, 1988): 101, 104; *Ibid.*, 100-105.

²⁴⁷ Георгије Флоровски, „Отачко доба и есхатологија,” у *Црква је живот. Изабране беседе, есеји и студије*, прир. Матеј Арсенијевић (Београд: Образ светачки, 2005), 579. Флоровски даје један значајан осврт на разумевање есхатологије у смислу неодвојивости од самог живота: „Есхатологија није тек напросто један посебан одељак унутар хришћанског богословског система, већ пре његов основ и темељ, његов водећи и надахњујући принцип или рекли бисмо поднебље, свеукупност хришћанског мишљења,” *ibid.*

продире у сфере бивствовања (егзистенције), те из њега постаје видљив изворни модел који се подудара са функцијом, откривајући просторну геометрију храма.

Будући да је тешко тврдити да Дионисијев текст претходи архитектури храма, а будући и да сваки храм показује оно што се о Богу „зна“, који је „тело оваплоћеног логоса“, „покрет нагнутог неба ка земљи“²⁴⁸, онда ни текст, ни архитектура не постоје *пре*, већ следе једновремено један другог, употпуњавајући загонетно и вечно искуство присуства троједног Бога.

Хијерархијска структура храма стога није мишљена као унапред дата шема, где се теолошким методом може тумачити однос Бога и света (човека). Сакрална (света) архитектура као структура није се могла рационализовати хијерархијским устројством, већ обрнуто, она је својим грађењем потврђивала истинско трансцедентно присуство одсуствујућег Бога, који својим учествовањем у творевини и *односом* са створеним остварује блискост или удаљеност у једном синхроничном тријадолошком устројству. Храм је често био упоређиван са *Лествицом Јаковљево*, која од видљивог усходи ка невидљивом, која није хијерархијски утврђени пут ка искуству Бога као коначног циља, већ је циљ увек даљи пошто искуство не може бити окончано.²⁴⁹

Како је онда баш Дионисијев тријадолошки концепт манифестован у архитектонској структури црквене грађевине?

Ово питање је методолошки оправдано само ако се за полазиште узме установљена догма о Св. тројци коју је Дионисије развијао на више равни, успоставивши једну тријадолошку матрицу одрживу кроз дејства, енергије, искуства.²⁵⁰

Кроз разоткривен модел Ареопагита, може се проблематизовати однос теологије и структуре византијског храма кроз форму која одсликава хришћански

²⁴⁸ Јанарас, „Апофатичко богословље,” 101, 104.

²⁴⁹ Павел Флоренски, *Иконостас* (Београд: Јасен, 1990), 36.

²⁵⁰ Mary Carruthers, *The Craft of Thought: Mediation, Rhetoric, and Making of Images 400-1200* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 1-3. У уводној расправи овог дела појављује се појам *orthopraxy*, који се објашњава као скуп искустава која не могу до краја бити артикулисана кроз писани текст или „канон,” али се као концепт пројављују било кроз писану било уметничку праксу, посебно кроз живот хришћана. Овим се покушава дати предност искуству, односно, благодатима од Бога, над знањем, у стварању сакралних дела.

универзум, читаву „васељену“, људско друштво, место служења и прослављања Бога, кроз хваљење Свете тројице.

Ако се крене од Дионисијеве претпоставке да је Бог у свом надуштаственом бићу „несазнатљив и неизрецив“, а да се Несазнаљиви открива као Тројица (Отац, Син и Св. дух), бива јасно да је базу свих својих, исто тако откривених конструкција, нашао у овој основној тринитарној форми. Пре свега, ту је наслеђена подела теологије на катафатичну, симболичну и апофатичну. Тој првој карактеризацији теологије могу се прилагодити сви даљи кораци анализе.

Најнижи ниво чулног света припада катафази, потврдној теологији, а одрицањем од њега постиже се први степен у духовном напредовању — *очишћење*. Други ступањ могуће је досећи закорачењем у тајанствени свет симбола, у којем је још увек испреплетана сфера чулне са натчулном сфером а води ка *просветљењу*. Потпуним одрицањем свега стварног и нестварног приступило би се највишем степену мистичног усхођења тј. сједињењу са Богом — *обожењу*.²⁵¹

Јасно је да се ради о личном искуству, њега је могуће постићи једино уз откривање светих тајни у чину крштења, евхаристије и миропомazaња. Мистично искуство се може догодити (унутар храма) уз присуство *земаљске хијерархије* — катихумени, верујући, монаси; *црквене* — ђакони, свештеници, епископи и *небеске* — начела, власти, престоли, а све уз чин свете литургије.²⁵² Овакво устројство које Ареопagit успоставља могуће је тумачити (из данашње перспективе) појмом боромејског чвора.²⁵³ Структуру боромејског чвора чине три међусобно испреплетена прстена/петље. Логика структуре је таква да се читава конструкција распада издвајањем једног од прстенова. На тај начин постаје јасно јединство мноштвености.²⁵⁴

²⁵¹ В. поглавље 1.3, стр. 57 и нап. 172.

²⁵² В. погл. 1.3, стр. 55 и нап. 169, 170.

²⁵³ Лакан (Jacques Lacan) појам боромејског чвора уводи у психоанализу за тумачење религиозно несвесног, као бесконачног кретања унутар три петље, које чине: le Réel (реално) /катафатично, le Symbolique (симболично), l'Imaginaire (имагинарно) /апофатично, назначено као „tripode R.S.I“. Лакан упозорава да ако се једна од три петље што чине боромејски чвор прекине, чвор ће се распасти. Jacques Lacan, *Encore* (Paris: Seuil, 1975), 117. Предавање на тему R.S.I. одржано у оквиру Лакановог семинара 1974/75, доступно је на: http://gaogoa.free.fr/Seminares_HTML/22-RSI/RSI14011975.htm.

²⁵⁴ *Ibid.*, 118.

У Дионисијевој структури, три прстена биле би три личности: Отац, Син, Св. дух. На месту њиховог пресецања је *јединство у мноштву* — Св. тројица.

У једном француском манускрипту из Шартра са почетка 13. века, постоји иконографска минијатура Свете тројице, која је приказана посредством трију прстенова који се међусобно преплићу.²⁵⁵ Дакле, боромејски чвор. Осим саме форме ту су и речи које прате структуру. Реч *Trinitas* подељена је на слоге: TRI-NI-TAS, а сваки слог је смештен у по један од прстенова. Само ако је структура потпуна TRI-NI-TAS јесте Trinitas (Тројица). На месту пресецања прстенова стоји UNITAS. Следи да је *Trinitas=Unitas*. Тројица је јединица и обрнуто. Ово је визуелизовани приказ *јединствености у мноштвености и мноштвености у јединствености*, односно, њених релационих успостављености и условности.

При том је смисао боромејског чвора у бесконачним варијаблама. Однос прстенова увек остаје исти, речи се мењају. Тако нпр. прстенове могу испуњавати речи *Отац, Син, Свети дух*, а у зони њихових пресека чита се *Св. тројица* или било која од тројичних конструкција — нпр. ђакони, свештеници, епископи = црквена *хијерархија*; или функција, форма, конструкција = архитектура итд. У сваком случају, смисао структуре остаје непромењен.

У данас мање познатом манускрипту Константина Палеокапа појављује се поново сплет прстенова, источнохришћанска варијанта схватања тројичног догмата. Поново *јединство* и *мноштво*, троипостасност и једносушност. Међусобне кретње прстенова прати ток писаног текста. То су речи, изводи из схолија св. Максима Исповедника (најсвестранијег тумача Ареопагита) писани у VII веку.²⁵⁶ Текст садржи, у најкраћем, суштину да је Бог један (монада) у три независне и слободне личности и њиховом саодносу.²⁵⁷ (слика 4).

²⁵⁵ Овај симбол Свете тројице који се чува у библиотеци у Шартру, репродукован је у Дидроновој *Иконографији*, в. Adolphe N. Didron, *Iconographie Chretienne* (Paris: Imprimerie Royale, 1843), у ел. издању: <http://archive.org/stream/iconographiechr00didrgoog#page/n7/mode/2up>.

²⁵⁶ Приказ тајне Свете тројице по Максиму Исповеднику (рукопис Константина Палеокапа 1539–40 г.), cod. Paris. 887, лист 1. Детаљно тумачење текста унутар прстенова може се наћи на <http://www.bogoslov.ru/text/2722340.html>.

²⁵⁷ Максим Исповедник често парафразира Григорија из Нисе говорећи да је природа божија Отац, Син и Дух свети, а и Григорија Богослова где каже: „Отац није име ни за суштину ни за енерију, већ за *однос* што га Отац има са Сином и Син са Оцем“; PG 91,1265D, цитат преузет од Петар

Светој тројници, који учествује у творби укупне структуре храма очито је одговарало катафатично, симболично и апофатично начело. Света литургија²⁵⁸ одређивала је грађење, унутрашње компоновање простора и његову намену. Храм је често схватан као „прилика“ која укида противречност између трансцедентне и иманентне сфере, који је „нарочита слика васељене“, „лепота васељене“, који је свето место где се обавља најсветија жртва Христова — Света евхаристија.²⁵⁹

Просторна структура храма у тројично хијерархијској ознаци, по хоризонталном правцу кретања, састоји се из три дела: нартекса (νάρθηκας), наоса (κύριος ναός), олтара (βωμόс). Сагласно симболичким ознакама храма, нартекс је место одређено за оглашене, катихумене, покајнике (очишћење/катафаза), наос за верујуће (просветљење/символика), а олтар је место невидљивога, област одвојена од света, намењена свештеницима (обожење/апофаза).²⁶⁰

Врата између нартекса и наоса су двокрилна, а симболисала су два завета, често украшена сценама из Старог и Новог завета. Простор брода, лађе или наоса такође је троделно означен — десни, јужни брод, одређен је за мушкарце, а леви, северни, за жене, у средишњем делу налазио се на узвишеном месту амвон за литургијска читања, над којим је бдио у куполи Христ Пантократор.²⁶¹

Границу између земаљског и небеског, видљивога и невидљивога, цркве и олтара, чини олтарска преграда — иконостас. На њему се пројављују троја врата: северна,

Јевремовић, „Персонологија и онтологија у списима св. Максима Исповедника,” у *Патрологија у огледалу херменеутике* (Београд: Отачник, 2011), 81.

²⁵⁸ Света литургија или богослужење састоји се из три „облика“ то су: *реч* (као говор или појање), *радња* (свете радње нпр. крштење, евхаристија, миропомазање, освећење дарова итд.), *символ* (знак који носи духовни, невидљиви дар Божији нпр. благослов, освећење, фигуре, тропе, тамјан, одежде и сл.) Ова три облика нису одељена већ делују уједно у литургијском чину. в. Лазар Мирковић, *Православна литургија* (1918; Београд: САС СПЦ, 1965), 12-15.

²⁵⁹ Јован Геометар (X в), подражавајући мисли ранијих византијских мислилаца о храму који има функцију да укине противречност духовног и материјалног, неба и земље, у опису Студитског манастира каже: „Ако постоји неко сливање против положности целога света горњег и доњег, оно је овде!” PG106, 943-944A, в. Бичков, *Византијска естетика*, 74-75 (в. погл. 11, нап. 41).

²⁶⁰ Мирковић, „Главни делови храма и његово уређење у старини,” у *Православна литургија*, 98-101.

²⁶¹ Ibid., 100.

јужна и царске двери у средини.²⁶² Принцип тројичности се даље рефлектује, па олтарски простор такође има троједну — хијерархијску поделу. Највише у хијерархији је „горње место“ и престо, северно је проскомидија и јужно ђаконикон.²⁶³ Чак се појава трифоре у олтарском простору поистовећује са три зрака светлости којима се у олтару јавља Света тројица.²⁶⁴

У овом сагласју, тело цркве или брод у коме бораве верни за време молитве и литургије изражава катафатични смисао; олтарска преграда исказана „видљивим сведоцима невидљивог“ — где су Богородица, Христ, Светитељи, као при прелазу из једног света у други — јесте симболична; олтар је место апофазе коју сачињавају мистичне тајне — евхаристије, то је место где материја бива обожена. „Олтар представља тајну суштински непостиживе Тројице, а храм — њену промисао која се да познати у свету и њене силе.“²⁶⁵

У литургијско функционалном смислу храм је седиште сусрета *земаљске хијерархије* (покајници, верујући, монаси) и *небеске* (начела, власти, престоли), посредством *црквене хијерархије* (ђакони, свештеници, епископи).

Над средишњим делом храма, наосом, уздиже се купола као највиши смисао симболичког карактера сакралне архитектуре. Она представља небеску сферу кроз нисхођење од Божанског ка земаљском, од трансцедентног ка иманентном. Ступивши у просторну унутрашњост, човек улази у лично општење са Богом, по слободној вољи, откривајући тајне путем симбола као носиоца често супротних значења, која говоре

²⁶² Cyril Mango, „Paulus Silentarius, Descr. St. Sophiae,“ in *The Art of The Byzantine Empire, 312-1453* (New Jersey: Englewood Cliffs, 1972), 87-88, у ел. издању: <http://www.scribd.com/doc/52615360/The-Art-of-the-Byzantine-Empire-312-1453-Sources-and-Documents-by-Cyril-Mango>. Царске двери се називају царским, јер код њих, за време преношења светих дарова са жртвеника на св. престо, пролази цар и Господ неба и земље да постане причест вернима. У време цара Јустинијана олтарска преграда добија специфичан облик са стубићима и хоризонталном архитравном гредом (епистиљон), у коју је уклесан крст као симбол и знак победе хришћанства. Опис једне од најрепрезентативнијих олтарских преграда из цариградске Свете Софије дат је у стиховима од стране Павла Силенцијарија (Paulus Silentarius).

²⁶³ Олтарски простор је најсветији део храма јер се у његовом средишту налази свети и часни престо или часна трпеза, симбол гроба Христовог и/или стола господњег при Тајној вечери, уједно симбол и крста и распећа: на њему се „свршава“ бескрвна жртва за све људе са четири краја небеска. в. Мирковић, „Олтар и његови предмети,“ у *Православна литургија*, 101-104.

²⁶⁴ Бичков, *Византијска естетика*, 207.

²⁶⁵ Флоренски, *Иконостас*, 37.

уједно о смрти и васкрсењу, тежећи сједињењу — обожењу. Унутрашњост храма позива на унутрашњи живот и у свему подржава идеју *усхођења* човека Богу и *нисхођења* Бога ка човеку.

Форме горње конструкције (небеског) — куполе, сводови, полусводови, подстичу апофатично начело теолошке гносеологије (симболично: круг као савршен геометријски лик); стубови, зидови, тамбур представљају четвороугаоне форме везане за земаљско па испољавају катафатично начело (квадрат/земља); у међупростору храма у свођењу куполе место је пандантива — што је простор деловања симболичног начела (симболични прелаз из квадрата у круг).

Сам храм је у служби преображења човека и света, где се у првом сусрету са храмом човек упознаје са божанским атрибутима. Ступивши у просторну унутрашњост, човек улази у лично општење са Богом, откривајући тајне кроз симболе као знакове и носиоце значења често супротстављених између доживљаја смрти и васкрсења, у хијерархији сликовних приказа који суделују на путу ка сједињењу — обожењу.

Сва Дионисијева тријадолошка устројства присутна су у византијском храму како у екстеријеру тако и у обради зидних површина, у шта се уклапају и сва његова суђења о Лепоти и Светлости, односно, о присуству божанских енергија кроз слике, симболе, боје и светлост. Светлост има изузетну функцију. Пробија се кроз отворе на куполи или апсиди, исијава кроз ликове светаца и читаве небеске хијерархије, а појављује се и у литургији примањем тајни.²⁶⁶

Унутрашњост храма се јавља као „хармонична јерархија слика путем којих се и предаје истинска информација са равни надбића на раван људског постојања, и живописане слике у њој заузимају своје одређено место — на равни тајне.тј. између небеских и земаљских степена јерархије.“²⁶⁷

²⁶⁶ Liz James, *Light and colour in Byzantine art* (London: Clarendon Press, 1996). У опису Св.Софије Силентијарије посебну пажњу посвећује улози мистичне светлости, иако се нигде експлицитно не позива на Ареопагита. Paulus Silentarius, „Descr. S. Sophiae,“ у Mango, *Byzantine Empire 312-1453*, 80-91.

²⁶⁷ Бичков, *Византијска естетика*, 207.

У теолошком смислу, кроз живопис се остварује са-однос између принципијелно не-саодносних и неповезивих равни „бића“ и „надбића“. Путем сликаних представа и њиховим посредовањем могуће је умопостижно јединство трансцедентности божанства. Сагласно дубоко теолошким идејама живопис оваплоћује „богооткривене истине“, које се приказују у визуелним, чулно-опажљивим сликама. У живопису је симболично ипостатичко, личносно представљање које позива на трансцедентирање знаковно-симболичног, на „заједницу“ у ипостаси, у приближавању Божанској недостиживости. Светлост која исијава било из живописа или икона превазилази чула и разум, она је нематеријална и нетварна. Она исијава и она се познаје „духовним“ очима. Византијске слике се одликују апофазом.

У таквој атмосфери било спољашња или унутрашња светлост симболизују Божанске енергије, благодат Св. духа која се *нисхођењем* преноси од Бога, преко читаве хијерархије ликова, до човека. Унутрашња светлост живописа поседује исијаност која долази по благодати од личности Оца и има свој вечити живот независно од тварне светлости која долази споља.

Према облику византијског храма, унутрашњи архитектонски простор постаје носилац теолошких идеја, које су створиле сложен, целовити, изражајни ентеријер. У раном периоду зидови у храмовима обрађивани су и мозаицима и фрескама, изражавајући симболичко-метафорични карактер, све до велике иконоборачке кризе (трајала 120 год), где се водила велика теолошка борба. Тек након победе у борби за иконе, установљен је положај фресака и икона унутар иконографског циклуса у храму.²⁶⁸

Живописање храма у идејно-композиционом смислу захтевало је битно другачију конституцију од самог приказивања слика компоновањем ликова и догађаја. Оно је морало задовољити његов егзистенцијални карактер, иницијално, његова улога

²⁶⁸ Велики број студија бави се како историјским, тако и уметничким аспектима периода пре и после иконоборачке кризе (711-843), ставовима са Шестог васељенског сабора и победе над иконоклазмом. О значају Ареопагитских списа за овај пресудни моменат у византијској култури и уметности уопште и Дионисијевој аргументацији код других иконофила в. Andrew Louth, „Cappadocian Fathers and Dionysius in Iconoclasm,” in *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, ed. Jostein Bortnes and Tomas Hägg (Copenhagen: University of Copenhagen, 2006), 271-281; Filip Ivanović, *Symbol and Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis* (Eugene, OR: Pickwick, 2010).

је да изазове доживљај приказан у рефлексији.²⁶⁹ Имајући у виду да се храм развија по хоризонтали и ветикали, сусрет двеју имагинарних равни представља крст, сусрет земаљског и небеског. У том смислу, хоризонтално кретање кроз главни брод има своје заустављење у апсиди, из које се пројављује лик Пресвете богородице објављујући небо на земљи, људску природу у Христу, али и човекову тежњу ка надилажењу граница своје људскости, са узором у Богу и његовој речи. Сва се Божанска енергија слива из куполе на земљу, кроз божанску природу Христа сведржитеља, који се живописује у куполи, што опет указује, охрабрује и подсећа да је човек створен „према слици Божијој“. Нисхођењем, спуштањем богочовека, небеске сфере — куполе на земљу, а преко пандантива у којима се пројављују четири јеванђелиста, остварује се смисао апофазе кроз небеско: симболичне везе између неба и земље преко јеванђелиста (у прво време тетраморфа и једних и других из чинова небеске хијерархије). Спуштањем до земље преко четири ступца на којима су свети ратници, одражава се земаљска катафатичка борба. Иконографски систем не само да је био тројично (хијерархијски) условљен, него је, сагласно положају по коме су се сцене распоређивале, објављивана и прослављана тајна оваплоћеног Логоса кроз „слике које говоре“, указујући на аспект свеукупног преображења кроз разнопросторне, разновременске и једновремене догађаје, у чијем је центру преображење људске фигуре — што је стварало, у свој својој разнородности, један затворени свет слике.²⁷⁰

О византијским храмовима у теоријском смислу писало се у форми екфразиса, сходно духу времена и храму који се описивао.²⁷¹ Подражавајући апофатичко начело опис ремек-дела византијске архитектуре показује оскудност речи, неописивост божанско-уметничког процеса грађења храма:

²⁶⁹ Andreas Andreopoulos, *Metamorphosis: The Transfiguration in Byzantine Theology And Iconography* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2005), 67-75, 145-155.

²⁷⁰ Christopher Walter, *Pictures as language: how the Byzantines exploited them* (London: Pindar, 2000). У прилогу је дат исцрпан преглед библиографије која се тиче византијске иконографије.

²⁷¹ Коментаторски екфразис такође настаје на богатој традицији античких описа и библијске егзегезе првих векова после Христа. Прокопије Кесаријски у трактату *О изградњама императора Јустинијана* даје један од најутицајнијих екфразиса, где описује храм Св. Софије. Procopius, *Buildings*, прев. Henry B. Dewing, ed. Jeffrey Henderson (1914; Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 15-78. О теоријском значају екфразиса в. Ruth Webb, „The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor and Motion in Ekphraseis of Church Buildings”, *Dumbarton Oaks Papers*, 53 (1999): 59-74, у ел.изд. <http://www.doaks.org/resources/publications/dumbarton-oaks-papers/dop53/dp53ch4.pdf>; Liz James and Ruth Webb, „To Understand Ultimate Things and Enter Secret Places: Ekphrasis and Art in Byzantium,” *Art History*, 14 (1991): 1-17; Henry Maguire, „Truth and Convention in Byzantine Descriptions of Works of Art,” *Dumbarton Oaks Papers*, 28 (1974): 111-140.

Мени се чини да о свима њима (начелима грађења храма) сазнати то је посао недоступан, а то пренети речима немогуће је . . . никаквим језиком, ма како био многоречит и красноречит неће бити могуће све то описати . . .²⁷²

Непознати аутор у сиријској химни из VI века такође покушава да нађе адекватне речи за опис храма у Едеси: „Невелика по димензијама грађевина у себи садржи огроман свијет...Њен свод се простире слично небесима“ ... Његова висока купола може се упоредити са „небом над небесима“...Са сваке стране (храм) има идентичне стране, облик свих трију је један, исто што је и једна форма Свете тројице.²⁷³

Доживљај простора храма²⁷⁴ у супротстављању вертикале и хоризонтале, у покрету од куполе перфориране светлосним сноповима ка земљи, нисхођењем од Бога ка човеку, али и усхођењем човека ка Богу, у кретњи од запада ка истоку, од уласка у храм до заустављања испред олтара, посредованог унутрашњим симболичним формама и живописаним лепотама, Дионисије у једној, опет скривеној форми, описује тај чин, тај покрет вечно и свуда присутан, овде схваћен на месту догађања мистичног искуства:

Као да постоји велики ланац светла који виси са висине небеса и досеже до земље, а ми као да хватамо прво једном руком, па другом и тиме га вучемо на доле, али он заправо остаје тамо где јесте и ми смо ти који се уздижемо његовим најузвишенијим лепотама помоћу његових светлих зрака. Или је слично као да смо у чамцу (брод цркве) вукући канапе бачене нам са стране да помогну: ми не привлачимо стену ка нама, већ себе и чамац ка стени...²⁷⁵

²⁷² Цитат према: Бичков, *Византијска естетика*, 211. Прокопије се, очигледно, служи појмовним конструкцијама којима Ареопагит барата када је реч о Божанским именима, тако храм поистовећује са апофатичким начелом божанског бића које је уткано у структуру храма.

²⁷³ *Ibid.* 206-207.

²⁷⁴ Ареопагит нигде не помиње цркву као архитектонску грађевину, нити експлицитно говори о живопису у својим естетичким расправама, али говорећи о Божанским именима он уједно говори о три имена, три цркве које су саграђене у Константинопољу: црква Св.Софије, Св.Сила и Св.Мира, о тријади мудрост-сила-мир или биће-живот-мудрост, Лаут, *Дионисије Ареопагит*, 134-135 (в. погл. 1.1, нап. 64).

²⁷⁵ DN 3.1: 680C.

Емоционално-естетски карактер гносеолошког система, као један особен „облик мишљења“ утврђен на „опитној“ равни (у византијској култури уопште), заснован је, може се на крају закључити, на успостављању „лествица“ које остварују везу између трансцедентне сфере и сфере света бића. Ова, могла би се назвати „теорија хијерархија“, дело је Дионисија Ареопагита.²⁷⁶ Идеја „уподобљења“ као онтолошко-естетски акт јесте отискивање, траг (одсутство присутности) Бога самог. Оно се остварује на сваком ступњу, а у склопу литургије, која уподобљује, развија и практично испуњава „искон“ Свете тројице, како кроз литургијски опит, који укида теолошку антиномију трансцедентно-иманентно путем „тајне над тајнама“, тако и остварењем визуелно-мирисно-гласовне атмосфере унутар тројично сазданог храма.

Известан је путоказ који доносе анализирана филозофско-теолошка разматрања — као упут на далекосежнија тумачења свих оних нијанси у којима се осликава вишезначност раних хришћанских мислилаца — за разумевање Псеудо-Дионисијеве теологије. Она је утицајна у свим сферама источнохришћанске културе, али се не сме заобићи, бар у назнакама, несумњиви значај који је, захваљујући пре свега Ериугени²⁷⁷, остварила на европском Западу.

Корпус Ареопагитикум превођењем на латински језик имао је сасвим различит одраз у формирању архитектонских и уметничких концепција. Кратак прелаз на западно средњовековље биће дато не само да би се увидео несамерив значај Дионисијевих списа, већ да би се, бар општим цртама, потврдио смисао вишезначности који овако сложени текст доноси преводом на други језик, а у контексту западне културне традиције.

²⁷⁶ У теолошкој формулацији реч *ιєραρχία* први уводи управо Ареопагит као божанско уређење и кључни концепт његове теологије. Саму реч чине две грчке речи *ιєρός* — свето + *αρχω* – принцип, начело, извор. Његов појмовни речник пун је „архија“ – теархија, агатархија, таксиархија, а из ових именица изводи и придеве и глаголе. За Дионисија су хијерархије знање, средство откривења, па су стога Црква, њени обреди и деловања носиоци теофаније. Лаут, *Дионисије Ареопагит*, 65-66.

²⁷⁷ Јован Ериугена (Johannes Scotus Eriugena, 810-877) сматра се првим великим филозофом средњовековне хришћанске схоластике. Преводац је Ареопагитовог корпуса на латински језик. У свом превођењу и тумачењу Дионисијевих списа омогућен је уплив термилошких конструкција које ће конституисати појмове средњовековне естетике, касније и мистике и на латинском Западу. В. Edouard Jeuneau, *La philosophie médiévale, "Que sais-je ?"* (Paris: Presses universitaires de France, 1963), 19.

О томе да је целокупна латинска мисао, још од Августина, гајила другачији приступ у теолошким разматрањима Бога и човека, говори преовладавање разумног поимања над ирационалним, нарочито са рађањем западноевропске схоластике.²⁷⁸

Једна од главних категорија која је раздвојила, сад и формално, Исток од Запада је *Филиокве*, којим је тумачење Свете тројице схваћено као Тројство. Дух свети производи и од Оца и од Сина, а читаво Тројство, подређено је некој вишој есенцијалнијој сили. Таква, у својој бити различита, тријадолошка разматрања довела су и до другачијих концепција у архитектонском и уметничком стваралаштву.

У црквеном градитељству посебно у „романички“ означеној архитектури која је добрим делом била и територијално блиска са Византијом, уочавају се трагови мистичних одредница у уметничким и естетичким формулацијама. Сам храм штити божанску тајанственост, те уским прорезима наговештава суштину симболике божанске светлости. Унутрашњу таму светлост свећа симболички материјализује. Тај простор окован тешким и масивним зидовима означава посвећеност простора и одвојеност од профаног живота. Торњеви се у спољашњој структури грађевина појављују да би се јасније уочила снага божанског стварања и моћ сведржитеља. У оваквој архитектури могу се приметити наговештаји идеја о хијерархији светлосних метафора. Фигурална пластика и у унутрашњости, а знатно више на спољашњој декорацији, сасвим и дословно преузела је Дионисијеву теорију о „несличним сликама“, које омогућавају лакшу спознају божанске суштине. Својом разноврсношћу и многострукошћу очовечавају Божанско и дематеријализују материјално, узводећи контемплацијом (а није у питању созерцање) сагледавање неке више истине. Према оваквом схватању лепоте и њене сврховитости, ствара се појам „естетике ружног“ чији се настанак приписује Дионисијевом утицају.²⁷⁹

Колико год да се у „готичкој“ уметности много јасније осећа теолошка различитост Истока и Запада, нарочито у архитектонском изражавању, схватање

²⁷⁸ Поред августиновских идеја, у уметничком стварању био је присутан нарочит утицај метафизике Дионисија и Ериугене, посебно у конституисању и изједначавању идеала лепоте и светлости. В. Розарио Асунто, *Теорија о лепом у средњем веку* (Београд: СКЗ, 1975), 84-85.

²⁷⁹ *Ibid.* 88-89. У рецепцији западних истраживача центар пажње није на свеукупном сагледавању Дионисијеве теолошке концепције, већ се пре може схватити као фрагментарно извлачење оних аспеката који би потврдили већ трасиран есенцијалистички систем мишљења.

целовитости односи се пре свега на вредновање *материјалне* структуре архитектуре и примене рационалистичких система у пропорционисању и слагању архитектонских делова у целину.²⁸⁰

У таквој архитектури је приметно надлично начело — начело објективне истине. То се апсолутно поклапа са разматрањима схоластичара тога доба.²⁸¹ Све је потчињено употреби материје да би се изразиле истине објективно дате споља. Ту је, кроз архитектонско обликовање, спроведена ауторитативност *видљивог тела цркве* која очарава човека помоћу упадљиве грандиозности својих остварења.

Пут ка обожењу није личносно откривење и искуство сједињења, већ пут којим управља ауторитативна воља црквене хијерархије.²⁸² Ту се Дионисијева „Црквена хијерархија“ тумачи сходно намерама превладавања катафатичног — земаљског, дајући црквеном поглаварству сву власт. Присуство рационалистичког духа који непрестано анализира и промишља, много више изражава сопствену вољу, неголи особеност природе материјала у којем гради, при чему се ствара утисак да је функција материјала ту да изрази одређене теоретски установљене истине.

Догма о Светом тројству изнедрила је једну сасвим другачију концепцију архитектуре од архитектуре византијске куполне грађевине и догме о Светој тројци. У готичкој архитектури²⁸³ је видљиво одвајање конструкције од форме у виду скелетне конструкције, која представља систем контрафора. Та конструкција није у садејству са формом, него конструкција са спољашње стране „придржава“ форму, односно зидове, те се ствара утисак да су, посматрано изнутра, зидови нереални, јер нема видљивих

²⁸⁰ Vladimir Mako, *Estetičke misli o arhitekturi. Srednji vek* (Beograd: Arhitektonski fakultet, 2012), 60.

²⁸¹ Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, rev.ed. (Paris: Les Editions de Minuit, 1967).

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ Прва међу готичким катедралама посвећена је Сен Денију, Дионисију са Ареопага који се до 19. века поистовећивао са Аеропагитом. Панофски успоставља релацију између назива прве готичке катедрале, опата Сижера (Suger), који се сматра оцем готичке архитектуре и Ареопагитових списа који су извршили снажан утицај на овог свештеника, в. *Abbot Suger on the Abbey Church of St Denis and Its Art Treasures*, ed. Erwin Panofsky (Princeton: Princeton University Press, 1979), 17-26. Аутор који је наглашавао утицај Ареопагитових идеја у стварању готичке архитектуре позивајући се ту и тамо на утицаје који су долазили из Византије: Otto von Simson, *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order* (New York: Pantheon Books, 1962), 150-15; у ел. издању http://www.ebook3000.com/Otto-von-Simson---The-Gothic-Cathedral_107684.html.

конструктивних елемената у храму. То би у тријадолошкој формулацији значило да нема сагледавања Светог духа у Оцу и Сину, а ни Оца и Сина у Духу.

Посматрани елементи овакве архитектуре су аналитички рашчлањени сходно њиховом духу. Међутим, оно што супротставља два тринитарна учења је идеја о „есенцији“, која искључује личност у лицима Тројице. У западној теолошкој мисли она су подређена вишем принципу *есенцији* (светлост), чиме се личност бога Оца губи, и све бива подређено безличном принципу.

Снажан теолошки одраз присутан је како у архитектури тако и у формирању естетичких ставова. Читав архитектонски концепт подређен је светлости, конструкција се издваја из форме, а зидови добијају грандиозне стаклене површине — витраже. Оваква архитектура форсира спољашњу светлост — есенцију, путем витражних платана на којима се сусрећу изображени ликови светаца, те и живот витража зависи од спољашњег извора — сунчеве светлости. Уколико нема спољашње светлости, витражи нестају. То такође јасно указује на подређеност безличном принципу.²⁸⁴ Рецепција Дионисијевих теолошких списа извршила је неоспоран утицај на срењовековну не само архитектуру и уметност²⁸⁵, већ и културу Истока подједнако колико и Запада.

Кратак критички осврт на средњовековну западну архитектуру учињен је у циљу сагледавања значаја теолошких струјања која се појављују у најранијем стадијуму формирања теолошке доктрине, а која су довела до поделе цркве и сугестивно утицала на испољавање теолошких схватања кроз архитектуру и уметност уопште.

Несумњиво је да би било могуће на сваком нивоу развоја филозофије и уметности пратити трансформације које су се одвијале у њиховој међусобној условљености. Тежња читања, разумевања и тумачења бројних теолошких расправа и

²⁸⁴ О сложености приступа вредновања архитектуре у схоластичким текстовима у којима су се смењивали ставови о грандиозности, скулптуралности, стваралачком процесу, симболичним тумачењима в. у: Мако, *Естетичке мисли о архитектури*, 54-71.

²⁸⁵ Аутор који је наглашавао утицај Ареопагитових идеја у стварању готичке архитектуре позивајући се, ту и тамо, на утицаје који су долазили из Византије: Otto von Simson, *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order* (New York: Pantheon Books, 1962), 150-15, у ел. издању http://www.ebook3000.com/Otto-von-Simson---The-Gothic-Cathedral_107684.html.

изворних текстова и стављања у однос са архитектонским стваралаштвом била је усмерена на расветљавање теолошких и естетичких ставова, које је, схваћено као парадигма, омогућило делима средњовековне уметности да поприме карактер непоновљивих архитектонских и уметничких остварења, без обзира на којој страни света настајале.

Ипак, структура коју Дионисије конструише темељећи је на тројичности и хијерархијама, течно се и свеукупно може читати кроз архитектонски текст византијског храма. Тројична теологија аналогна је боромејском чвору. Доказано је да се издвајањем једног од прстенова боромејског чвора структура распада тј. издвајањем било којег елемента и/или тројичне структуре из Дионисијеве супра-структуре, читав би се теолошки систем распао. То конструктивно својство обојено тајном Тројичног бога даје могућност да се, из века у век, овај текст изнова преиспитује и тумачи. Овог пута то је остварено у циљу дефинисања теоријских аспеката средњовековне архитектуре и њене рефлексивне иконичности са транскултуралне позиције.

2. УТЕМЕЉЕЊЕ АРХИТЕКТУРЕ ВЛАДАРСКИХ ЗАДУЖБИНА У ПРОСТОРИМА ТЕОЛОШКЕ — ТРИЈАДОЛОШКЕ СТВАРНОСТИ

Бројне научне студије посвећене су праћењу зависности српске средњовековне културе од византијске, или у односу на византијску²⁸⁶, која је следила своје узоре и поштовала већ установљене јудео-хришћанске обрасце у готово свим сферама деловања људског духа — а где је српска култура давала „особене оригиналности“ свакој сфери појединачно, било да је то схватање односа државе и цркве, настанак српског правног кодекса, српске литерарне делатности, архитектуре, уметности или музике.²⁸⁷

Довођење у везу догматског, а тиме и културолошког позиционирања и идентификовања српске средњовековне архитектуре као одуховљене репрезентације земаљско-небеског идеала са (рано)византијским концептом духовности тумаченим у тријадолошком кључу, иницирано је досадашњим оскудним тумачењима теолошког смисла битних обележја архитектонског простора и сакралних грађевина. У вишедеценијским истраживањима, дела српске сакралне архитектуре пажљиво су посматрана, описивана, класификована и хронолошки одређена, при чему су се готово сва тумачења кретала у оквирима тзв. „стилских група“ или „школа“.²⁸⁸ Веома ретко и спорадично се укључивао смисао „литургијских промена“ које су доводиле до

²⁸⁶ Појам Византија, а тиме и *византијске* културе, настао је око сто година након пада Константинопоља под Турке. Реч је о новим Ромејима и „Новом (хришћанском) Риму“. Како је у науци остала присутна Византија као културна и територијална целина, тако и овде остаје терминологија коју је увео немачки историчар Хероним Вулф (Hieronymus Wolf) у делу *Corpus Historiae Byzantinae* настојећи да етимолошки одвоји антички Рим од јудео-хришћанске историје.

²⁸⁷ Изузетно важни и незаобилазни резултати таквих истраживања могу се наћи често диференцирани по научним областима - у историјским наукама, у изучавању старе српске књижевности, филологије, музикологије, историје уметности, архитектуре, нарочито плодносном током XX века.

²⁸⁸ У разумевању и сагледавању поступака при тумачењу сакралне архитектуре средњег века готово сви истраживачи, чак и у приказивању нових датости, везују се за модел Мијеовог тумачења српске архитектуре средњег века који је остао доминирајући до данас; Неоспорна је Мијеова заслуга у методолошки јасном сагледавању и еволутивном приказу српског средњовековног градитељства, које је одредио како временски и просторно тако и стилски, презентујући значај и улогу српске сакралне архитектуре. Иако су каснији истраживачи указивали на извесне методолошке недостатке, ипак су остајали у оквирима Мијеове интерпретације српске средњовековне уметности. Габријел Мије (Gabriel Millet) био је француски академик, дописни члан САНУ, почасни члан Београдског универзитета, један од утемељивача византологије као науке. Mallette Général, Millet Gabriel, Dayot Armand, *La Serbie glorieuse* (Paris: L'Art et Les Artistes, 1917), а затим и Gabriel Millet, *L'ancien art serbe: les églises* (Paris: Vossard, 1919), учинили су велики искорак у приказивању цивилизацијских и уметничких достигнућа српског наслеђа, која припадају корпусу европске културе.

извесних измена у програмским решењима, а тиме и у компоновању архитектонских облика.²⁸⁹ Иконографски програми довођени су у везу са архитектуром као оквирном формом у којој се одређени иконографски садржај интерпретирао у смислу распореда, описа, упоредбе и тумачења његовог места, без посебног сагледавања свеукупног простора, односно, међусобне условљености просторних облика, функције и језика фрески, речју — простора литургије као узрока свих уметничких стварања. Велики искорак учинило је препознавање просторне симболике и тумачење положаја и врста грађевина унутар манастирских комплекса као „простора специфичне намене“, где се читав „ограђени“ простор тумачио као „свети“.²⁹⁰

Овом приликом досадашња разматрања и сазнања о сакралној архитектури (у средњовековној Србији) биће коришћени као оквир за испитивање теолошког карактера архитектонског простора, његове сакралности и објеката и њихових богослужбених, али и идеолошких функција, који су скупа чинили један „божански микрокосмос“ на земљи, манифестован кроз конституисање просторне структуре храма, а шире и манастирских целина,²⁹¹ чинећи својеврстан културно-политичко-религиозни репрезент средњовековних тежњи српских владара.

²⁸⁹ Александар Дероко, *Монументална и декоративна архитектура у средњовековној Србији*, (Београд: Научна књига, 1962), 179; Војислав Ј. Турић, „Настанак градитељског стила моравске школе,” *ЗЛУМС 1* (1965): 33-66; Војислав Кораћ, „L'école de la Morava: dernière renaissance dans l'art du monde byzantine,” in *Byzantium and Serbia in the 14th Century*, ed. Nicolas Oikonomides (Athens: National Hellenic Research Foundation, Institute of Byzantine Research, 1996), 380-391; Владислав Ристић, *Моравска архитектура* (Крушевац: Народни музеј, 1996), 34-35; Војислав Кораћ, Марица Шупут, *Архитектура византијског света* (Београд: ЗУНС, 2005), 357. Питање појаве нпр. триконхосне основе у облику уписаног крста (XIV в.) тумачено је као утицај са Атоса „због примања одређене црквене церемоније“ или „прихватања опште светогорске праксе“ без икаквих дубљих разматрања функције службе или литургијских промена у односу на просторно обликовање архитектуре храма.

²⁹⁰ Једно од најзначајнијих дела о манастирској архитектури јесте студија Светлане Поповић-Мојсиловић *Крст у кругу*, која обухвата систематично обрађене резултате археолошких истраживања манастирске архитектуре спроведене у другој половини XX века, са анализом архитектуре појединачних грађевина, хронологијом градње, анализом порекла облика, тумачењем извора и др. Ради се о делу које је незаобилазно полазиште за сва даља размишљања о просторним целинама монашких насеобина, а које је свакако било подстицајно и у овом истраживању за проширивање граница тумачења сакралности на архитектонски простор. В. Светлана Поповић-Мојсиловић, *Крст у кругу: архитектура манастира у средњовековној Србији* (Београд: Просвета–РЗЗЗСК, 1994), 500, 46.

²⁹¹ Најчешће аналогije микрокосмичког одређења везују се за саму црквену грађевину: Kathleen E. McVey, „The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of An Architectural Symbol,” *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983): 91-121 – са старијом библиографијом на ову тему. Аналогije су се уочавале и у унутрашњости цркава описиваних и византијским екфразисима: Ruth Webb, „The aesthetics of sacred space: narrative, metaphor and motion in ekphraseis of church buildings,” *Dumbarton Oaks Papers* 53 (1999): 59-74. Међутим, новија истраживања показују интересовање за шири контекст светости, посебно у разматрању светог простора, те се уводи појам *хијеротоније* (hierotory) сачињен од две грчке речи: ἱερός и τόπος. Појам означава посебан вид стваралаштва којим доминира просторни аспект, то је „светошћу

Преиспитивањем и увођењем познатих датости и њиховим уклапањем у шири контекст од оног којим су одређиване у историјама архитектуре и уметности, са укључивањем испитивања односа светости и простора при том, могуће је остварити потпуније сагледавање не само комплексне структуре значења цркве/храма као архитектонског дела, већ и тумачење просторних карактеристика кроз контекст тријадолошких спона, који преносе, односно, саопштавају у релационом односу катафатично-симболично-апофатично — што и допушта померање граница архитектонске интерпретације и сагледавање ширег хоризонта значења, тј. релација које чине архитектуру текстуалном.²⁹² Овако претпостављено тумачење архитектуре владарских задужбина као „светиња српских“ препознаје више нивоа сведочења (друштвених, политичких, идеолошких, хагиографских итд, те обједињених сакрално-есхатолошко-сотериолошким значењима), која не поричу опције историјских, иконографских и стилских приступа, већ их интегришу кроз успостављање структурних односа заснованих на теологији „светости“ Свете тројице.

2.1 ВИЗАНТИЈСКЕ РЕФЛЕКСИЈЕ ЈУДЕО-ХРИШЋАНСКИХ ОБРАЗАЦА СВЕТОСТИ | СВЕТЕ | ТРОЈИЦЕ

Питање које је несумњиво учавано као дато, али непојмљиво, те је и често заобилажено, а ипак је услов сваког разматрања хришћанске „сакралне“ или „свете“ архитектуре, простора, земље, историје, личности, уметности, јесте питање светости — светости Свете тројице или светости као такве. Сагледавањем једног сложеног комплекса онога што „владарску задужбину“ чини светињом, важно је појмити шта је

детерминисани простор“: Alexei Lidov, „Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces as a form of Creativity and Subject of Cultural History,“ in *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, ed. Alexei Lidov (Moscow: Progress-tradition, 2006), 9-31, <http://www.imk.msu.ru/Publications/lidov/01-Lidov-eng.pdf>; Alexei Lidov, „Creator of Sacred Space as a Phenomenon of Byzantine Culture,“ in *L'artista a Bisanzio e nel mondo cristiano-orientale*, ed. Michele Bacci (Pisa: Scuola Normale Superiore, 2007), 136-176, http://hierotopy.ru/contents/ArtistaByzancio_Lidov_CreatorsOfSacredSpaces_2007_Eng.pdf.

²⁹² О аналогичности архитектуре са вербалним / визуелним језиком – које полазе од односа језика и текста као кохерентног комплекса знакова и чија се значења могу ишчитавати кроз архитектонско остварење, те доводе до усвајања архитектуре као особеног језика, а архитектонског дела као текста који се чита – William Whyte наводи истраживања која упућују на препознавање архитектонске граматике и синтаксе. Он одлази и корак даље у сагледавању и тумачењу сложеног процеса настанка архитектонског дела, интерпретирајући га као серију *превођења*, а архитектонска остварења кроз историју као низ *транспозиција* (модел транспозиција преузет је од Михаила Бахтина, вероватно и уз претпоставку аналогичности транспонована геометријских форми у својеврсне архитектонске облике са обличким транспонованом речи у реченице). в. William Whyte, „How Do Buildings Mean? Some Issues of Interpretation in the History of Architecture,“ *History and Theory*, vol. 45, no. 2 (Malden, 2006): 153-177.

то „свето“: да ли је профано услов светом и ко посредује између светог и не-светог; одакле „извире“ свети простор, како се гради; да ли сакрални објекат/храм који заузима простор, а и сам чини одређени простор, сакрализује шири простор; на који начин такав простор и/или место институционализује „светост“ (кроз тријадолошки концепт) унутар друштвеног и политичког контекста (српског) средњег века — у тежњи једног владара ка светости, а тиме и народа (државе) ка „светој заједници“.²⁹³

Да би се могли разумети феномени сакралности или светости појмовно дефинисани у материјализованим фигурама хришћанске културе, тиме и српске²⁹⁴, неопходно је на основу свега до сада реченог, испитати шта претходи идеји светости у источнохришћанској традицији — да ли хришћански тријадолошки образац оспорава строгост дуализма артикулишући везе између појавног и непојавног, профаног и светог и онога што чини непосредно искуство *одсуства присутног Бога*|Тројице|?

Важан корак у приближавању одговорима на постављена питања чини поимање рефлексија светости из јудаистичке традиције у хришћанску — тријадолошку, а затим разматрање и повезивање просторних одређења са космолошким димензијама теологије кроз евхаристијско учествовање/искуство, које се остварује унутар „светог простора“, а који одређује архитектура креирана тежњама (земаљског) владара ка „светости“. Сваки од наведених проблемских аспеката биће приказани у оној мери којом се могу у идејном смислу трасирати даљи токови за шири разматрања и дубља истраживања.

У источнохришћанској традицији идеја светости утемељена је на библијском персонализму, на идеји „Господа Бога светог“²⁹⁵, на идеји теоцентричности, односно,

²⁹³ Ова питања су постављена у односу на хришћанско (тријадолошко) предање и поимање светог, са свешћу о немогућности давања коначних одговора, али и са намером проблематизовања зависности владарских задужбина као сакралног наслеђа, од „светости“ – као начина постојања и трајања које је одређено трансцедентно-есхатолошким смислом.

²⁹⁴ Конституисање српске културе одвијало се кроз пријем хришћанских/византијских начела у целини, при чему су наслеђене основне тековине античке и јудаистичке цивилизације (државно уређење, писменост, зачетак науке, етички и морални кодекси итд.), а српски феудални друштвени и државни поредак формирао се у идентификацији са православним тумачењем хришћанске вере, која је „трансплантована“ из источнохришћанске развијене културне традиције. „Хришћански и византијски тада се у пракси сматрало исто; оно што је било по хришћански било је по византијски“ в. Стојан Новаковић, *Законик Стефана Душана цара српског: 1349. и 1354* (Београд: Државна штампарија, 1898), 7.

²⁹⁵ 1 Самуил. 6.20.

на личном односу са Богом, чије освећење зависи од слободне воље, благодати Бога.²⁹⁶ Светост је старозаветна, библијска, теолошка. У Библији стоји: „Јер ја сам Господ Бог ваш; будите свети; јер ја сам свет“.²⁹⁷

У Старом завету (у Septuaginti) реч која је на грчки преведана са *ἅγιος*²⁹⁸ (свет) јесте *qadoš* (кадош или годеш), а значи „раздвајати, разликовати коренито, очистити“, што указује на оног који је издвојен, различит, чист и невин, те означава различитост, чистоту Божију у односу на све створено и истовремено припадање свега створеног Богу.²⁹⁹ Међутим, и *ἱερός* (лат. *sacer, sacrum*) значи такође „свет“, у смислу посвећености (Богу), такође, означава и оно што припада Божјој моћи или је њоме испуњено; међутим и *ἅγιος* (лат. *sanctus*) означава светост у смислу достојности, побожности којом је (у Septuaginti) преведен израз *hasid*, а значи побожан. *Hasaid*, односно *ἅγιος* је онај који живи по Божјим заповестима, који у се држи речи Божје и живи у складу са њом.³⁰⁰ Испољавање светог у просторном, природном, материјалном или највишем облику хијерофаније у Христу, јесте увек испољавање „нечег сасвим

²⁹⁶ Јован Зизијулас, „Обожјење Светих као икона Царства Божијег,“ превео са грчког Максим Васиљевић, *Видослов* 20 (2000): 20-21, http://verujem.org/teologija/ziziulas_svetitelj.html.

²⁹⁷ 3 Мој. 11.44 ; 3 Мој. 19.2; 1 Петр. 1.16. Тако и Христ преко апостола позива: „ви будите свети у свему живљењу“ 1. Петр. 1.15. Образац поистовећења са Христом указује на светост његових ученика, то се назире у речима апостола Павла: „А ја више не живим, него живи у мени Христос“ Гал. 2. 20, а то даље указује да живот у Христу обезбеђује светост човеку који бивствује као телесно и духовно биће, освештано Св. духом.

²⁹⁸ У античко доба *hágios* је у етимолошком смислу значило чист, али и трепет, страх пред скривеном и моћном (вишом) силом или њеним носиоцем, а односи се на психолошки моменат, осећање; в. Gerhard Kittel Gerhard Friedrich, Geoffrey William Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume (Michigan: WEPSC, 2003), 14-15. У Старом и Новом завету најчешће се везује за Дух свети, за светитеље и за хришћане које апостол Павле назива светим.*

²⁹⁹ Rudolf Otto, *Sveto: o vanrazumskom u pojmu božanskog i njegovom odnosu prema razumskom*, прев. са немачког Vladimir Premec (1917; Sarajevo: Svjetlost, 1983), 12; Зизијулас, „Обожјење Светих,“ 19. В. и: Максим Васиљевић, „Светост и другост: од светости као етичког појма до светости као ипостасног појма,“ *Богословље*, вол. 64, св. 1-2 (2005): 156.

³⁰⁰ Значењска нијансирања светог као нпр. свето(ст) или освећено(ст) постоје у српском језику, као и у другим језицима нпр. француском, енглеском – *saint, holy /sacré, sacred*. Суптилност у разликовању значења *saint* и *sacré* у етичком и метафизичком смислу разматра Левинас (Emmanuel Levinas) указујући на значај усменог предања забележеног у јеврејском Талмуду, односно, на усмене расправе које су водили рабини о јеврејском праву, етици, обичајима, историји. Уочава да је *saint* релација етичка и морална, а да *sacré* јесте мера мистична, дубока, светлосна, која испуњава, те открива да је у тумачењу талмудских расправа које чине „ехо Старог завета“ могуће препознати прелаз од *sacré* ка *saint*, којим се показује „екстремна зрелост античког Израела“; в. Emmanuel Lévinas, *Du sacré au Saint: cinq nouvelles lectures talmudiques* (Paris: Edition de Minuit, 1977), <http://www.ina.fr/audio/P12040300/emmanuel-levinas-du-sacre-au-saint.fr.html>.

другог“ „манифестујући свето, где ма који предмет постаје нешто друго, не престајући да буде оно што јесте.“³⁰¹

У својој трансцедентности Бог је *свет* и из њега, из односа са њим, „извире“ свака могућа светост. То би значило да је за светост недовољно само психолошко осећање као „*mysterium tremendum*“ или „*mysterium fascinans*“³⁰², нити је свето неко својство које се може приписати Богу, већ је *свето* бескрајно, вечно божанско бивствовање.³⁰³

О томе приповеда Свето писмо, то потврђују и Свети оци у својим списима. Посебно важно место је тумачење серафимске песме као тријадолошко постојање, коју је пророк Исаија чуо приликом боговиђења, обожења: „Свет, свет, свет је Господ“³⁰⁴ где хришћански мислиоци ову трисветост тумаче и славе као три *свете* личности: Оца, Сина и Св. духа, као три ипостаси једносуштног Бога. Опет је у питању не атрибут или својство које се приписује Богу, него одлика сваке од Личности тројице и Јединства тројице, те се стога Бог именује (у онтолошком смислу) као *Света* тројица. Ово име божије означава начин постојања Свете тројице кроз лични однос у заједници три ипостаси.³⁰⁵ У том степену личног односа са личним Богом Пре-*света* (Υπεραγία)

³⁰¹ Мирча Елијаде, *Свето и профано*, превео са француског Зоран Стојановић (Сремски Карловци – Нови Сад: ИКЗС, 2003), 69.

³⁰² Otto, *Sveto*, 31, 56. Рудолф Ото *свето* поистовећује са „страшном тајном“ (*mysterium tremendum*) или као „нешто очаравајуће“ (*mysterium fascinans*). Његов приступ је (западни) есенцијалистички јер свето чине *tremens* и *fascinans*, откривајући религиозни страх, а сва та искуства које „изазива“ свето су „нуминозна“. О недовољности психологизације светог в. Елијаде, *Свето и профано*, 67-68.

³⁰³ Мора се имати у виду да се о *светом* расправља у контексту тумачења хришћанске рецепције, иако је јасно да је свето „старије“ од јудејског или античког, стога и од хришћанског поимања светог. Међутим, треба имати у виду да се свето, без обзира којој религијској традицији припада, пројављује из бивствовања, које одређује све бивствујуће, те се у том светлу расправља о хришћански одређеној светости.

³⁰⁴ Ис. 6.3; Јустин Поповић, *Догматика* (Ваљево: Манастир ћелије, 2004), 135; Зизијулас, „Обожење Светих,” 20. Зизијулас указује да троструко понављање „свет“ значи бесконачно *свет*, јер се у јеврејској традицији понављањем једног броја три пута указује на бесконачност тог броја: „нпр. број седам који је број савршенства за Јевреје, кад се понови три пута, чини бесконачност савршенства“.

³⁰⁵ В. поглавље 1.2. Догмат о Богу као *Светој* тројици одговорио је на питање *на који начин* постоји Бог онтологијом личности и слободе, слободног односа, одређујући и суштствено постојање светости; в. и: „Света тројица су однос, комуникација, за-Једница три личности. У овој заједници љубави хришћанин у *онтолошком* смислу учествује пре свега у евхаристији. Отуда су хришћани 'свети', што нема превасходно морално значење да су они безгрешни, већ има онтолошко значење да је њихов идентитет одређен учествовањем у новој заједници сабраних у Христу, у заједници оних који се причешћују Христом.“ Богољуб Шијаковић, „Светост, Аутономност, Одговорност“ у *Пред лицем другог* (Београд–Никшић: Службени гласник–Јасен, 2002), 60.

Богородица у сједињењу са (Светим) Богом оцем, рађа тело Сина божијег освећено Духом светим.³⁰⁶ Тај однос се даље у свету пројављује тако што свака енергија исходи од Оца, а саопштава се кроз Сина у Духу светом.³⁰⁷ Енергије Божије не еманирају (Плотин), већ се освећујућим енергијама открива личносни Бог-Тројица. Тај догађај, доживљај или искуство сусрета са светим Богом догађа се у литургијском, евхаристијском односу са Христом као персоналном и релационом бићу и другим лицем Свете тројице. Пре самог чина евхаристије пева се „трисвета химна“ део евхаристијских молитви (још од IV века): „Свет, свет, свет је Господ Саваот; Пуно је небо и земља славе твоје; Осана на висинама, благословен који долази у име твоје; Осана на висинама“. Овде се помињу небо и земља, а не „земља цела“ као код Исаије, те је ова кључна песма/молитва тумачена као тријадолошка, јер појци свештенику на њу одговарају: „Један је Отац свет; Један Син је свет; Један Дух је свет“, те је свето тело Христово посредник и задобијању трисвете светости при евхаристији.³⁰⁸

Из идеје релационе светости, из евхаристијског општења, које је општење у Тројици и које није нека фактичка датост, настаје поимање светости личности. Сам однос чини „једну личну егзистенцију зависну од друге“, па тако и светост постаје увек у сусрету, општењу са јединим *светим* Христом, односно Тројицом.³⁰⁹ Отуда су и целокупне хијерархије троструко односне и представљају „свети чин“ на путу обожења коме претходе просветљење и очишћење.³¹⁰ Свака божанска (света) личност је „тајно давање себе другим двома Личностима у кругу Свете тројице. Свака је окренута ка Другој Личности, а то значи са-битисати: Личност је ту за тријединствено општење,

³⁰⁶ Мт. 1.20 „јер оно што се у њој зачело од Духа је светога“.

³⁰⁷ Владимир Лоски, *Оглед о мистичком богословљу источне Цркве (Света гора Атонска:* Хиландар, 2003), 69.

³⁰⁸ Себастијан Брок, „Трисвета химна у литургији“ у „Теологија богослужбених симбола,“ *Отачник*, вол. 3, св. 1 (2009): 114, 121. У литургији Јована Златоустог трисвета химна везује се за Ис. 6.3.

³⁰⁹ Васиљевић, „Светост и другост,“ 166. У овом чланку је назначено проширивање тумачења Буберове (Martin Buber) концепције односа „ја,“ које не постоји због „ти,“ већ због односа и блискости са Ти. Међутим, Бубер уводи тријаду Ја-Ти-Оно: Martin Buber, *Ja i ti* (Beograd: Vuk Karadžić, 1977). У овом контексту важно је указати и на Левинасов став да у релацији са „другим“ „ја сам“ увек у релацији са „трећим,“ те се код њега препознаје тријада са личносном димензијом Ја-Други-Трећи, а сам Левинас се позива на Ис. 57, 19. „Поредак појављивање, феноменалност, бивство, догађају се у значењу – у близини полазећи од трећег. Избијање трећег сам је извор појављивања, а то значи извор извора,“ Емануел Левинас, *Другачије од бивства или с ону страну бивствовања* (Никшић: Јасен, 1999), 237, 240.

³¹⁰ Ареопагит наводи да хијерархијски односи јесу свети чин. В.поглавље 1.3, стр. 56-57.

Она је суштински вечна кроз вечно општење³¹¹; те је она једини темељ истинске светости.³¹² Отуда се и Црква у најранијим исповедањима вере назива „светом“, а из тајне Свете тројице следи неисцрпан извор светости. Издвајање појединих хришћана као *светих* из заједнице светих — Цркве, било мученика који су пострадали за веру, преподобних, учитеља, теолога или пак царева, догађало се, при том, не само због индивидуалних заслуга или врлина, већ и због своје непоновљиве улоге *сведока вере, заштитника Цркве или руководиоца Црквом*, остварене кроз лични однос са Богом. У таквом поретку светитељ постаје симбол, икона у хришћанској заједници, као посебан „извор надахнућа и онтолошке наде“. Са проглашењем одређене личности за свету, она постаје општеприхваћени посредник у „хијерархијском кругу“ односа човека и Бога, нарочито у литургијском чину и прослављању светитеља у времену.³¹³ Ипак, потребно је нагласити да је чин установљења светитеља, нарочито краља или цара, поред религиозне праксе било и моћно средство династичке и владарске пропаганде, која је била изразита у средњовековној Србији.

Међутим, за схватање источнохришћанске, а тиме и српске средњовековне сакралне архитектуре и конституисања владарских задужбина као овоземаљских простора светости, односно, материјализације „неба на земљи“ — одређеном храмом као „телом оваплоћеног Логоса“, где се читав простор манастира метафорички поистовећује са „Градом Божијим“ или „Небеским рајским градом“, па и „Божијом државом“³¹⁴ и где сам владар постаје светитељ — неопходно је указати на улогу старозаветних идеја „Ковчега завета“, „Скиније“, затим „Храма“, а потом и „Светог града“, те „династије или лозе“. Њима ће бити прожет концепт светости источнохришћанске културе, а посредно и српске. Хришћански образац ће унети, сходно теолошким премисама, извесне особености којима ће владари настојати да обезбеде светост свом месту у свету, али и својој држави, народу (са политичким

³¹¹ Павле Евдокимов, „Тајна човекове личности,” *Теолошки погледи*, год. 10, св. 4 (1977): 239.

³¹² Максим Васиљевић, „Свети, свето, светост и светитељи у Новом Завету и раној Цркви,” у *Светост: божанска и људска* (Београд: ПБФ, 2010), 25, 47.

³¹³ Детаљно о улози светитеља у друштву, тумачењима житија светих, о култу светитеља и њихових одраза у уметности в. зборник радова: *Византијски светитељ*, приредио Сергеј Хекел, (Београд: ПБФ, 2008).

³¹⁴ Saint Augustin, *The City of God*, trans. by Marcus Dods (1950; New York: Random House Inc., 1999), 14, 420.

претензијама), а у крајњој истанци и место свог починка за будућу „свету“ егзистенцију међу „светима“.

У текстовима Старог завета, светост простора била је условљена знаком божанског присуства (*shekinah*).³¹⁵ Идеја *Светог места* и *Божанског присуства* имала је суштинску улогу у конституисању *Светог града*, *свете земље* који је формиран захваљујући *Светој историји*.³¹⁶ Процес конституисања светог простора подразумевао је „теофанију“ или „хијерофанију“ као знак, „излив светог“, који одваја, чини различитим одређено место у односу на средину којој припада. Феномен сакрализације простора и тог, наизглед парадаксалног, прелаза из једног начина бивствовања у други, илуструје се често односом који Бог успоставља са човеком, те догађајем јављања Бога у сну Јаковљевом.³¹⁷

Сан о небеским лествама, које од земље сежу до неба, и кретање анђела који се пењу и спуштају успостављајући спону између земљског и небеског, на чијем врху стоји сам Господ — тумачи се као пројава божанских енергија које усходе од земаљском ка небеском и од небеског ка земаљском.³¹⁸ Но, тренутак буђења из сна указао је Мојсију на божије присуство: „Како је страшно ово место! Овдје је доиста кућа Божија и ово су врата небеска“.³¹⁹ Свестан Божијег јављања и његове присутности у сну али и на јави, а у жељи да свој сан обзнани, положио је камен који му је стајао под главом док је сневао сан на земљу преливши га уљем, за спомен доживљеном искуству, дајући му име Ветил (Betel), што значи „Кућа божија“.³²⁰ Овим чином означено је освећено место Божијег присуства. Два такође важна догађаја која су у вези са Мојсијем, а учествују у историјском току стварања светости на земљи, јесте јављање

³¹⁵ Појмом *shekinah* испуњени су библијски списи, а односи се на видљиву манифестацију божанског присуства, <http://www.thefreedictionary.com/Shekinah>.

³¹⁶ Henry W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (New York: Oxford University Press, 1946), 123. Појам „свете“ историје у Старом завету схвата се у двоструком смислу: као *догађај* и као *запис догађаја*.

³¹⁷ Елијаде, „Свети простор и сакрализација света,” у *Свето и профано*, 79-80; Lidov, „Hierotopy,” in Lidov, *Hierotopy*, 33.

³¹⁸ Иста матрица на путу ка обожењу јавља се код Ареопагита. в. погл. 1.3, стр. 54.

³¹⁹ 1 Мојс. 28.17.

³²⁰ Принцип утемељења храма полагањем камена темељца или усађивањем крста, па и постављањем светих моштију, порекло води управо у Мојсијевом утемељењу куће Божије.

анђела Господњег Мојсију. Оно је указало на постојање Свете земље, где се присуство Божије објавило кроз *глас Бога* — Бога Аврамовог, Исаковог и Јаковљевог у светлости несагориве купине.³²¹ Други пут се на Синају Господ Мојсију јавио у примраку божијем као несазнатљиви Бог, примивши Закон божији у виду камених таблица са исписаним заповестима.³²²

Божанско присуство је значило присуство и општење Господа бога *светог* са старозаветним личностима, те је по *светој* речи Господњој и указаном му *плану Господа*, Мојсије саздао покретни шатор — шатор сведочанства, место сусрета Бога и човека, *Скинију*, кућу Божијег свеприсуства — али и *Ковчег завјета*³²³, у кога су положене таблице Закона божијег, као материјализовани доказ *shekinah* и залог Савеза склопљеног између Бога (Jahve) и Израиља.

Веома прецизан опис у Другој књизи Мојсијевој дат је о креативном акту разапињања Скиније, са јасно израженом мерном јединицом (лакрат), односно, мерним системом, избором материјала и уређењем унутрашњег простора.³²⁴ На посебан начин исказано је и откривење или конституисање простора храма у *три* дела: дела који се састојао од трема или предворја, светиње и светиње над светињама. Мојсије је по наредби Божијој за служење у Скинији поставио првосвештеника, свештенике и левите — саслужитеље који су изабрани народ. Предворје је било одређено као место за молитву левитског народа, али и приношење жртви; у светињу су могли ући само свештеници и у том простору налазили су се свети предмети; најсветији простор назван је „светињом над светињама“, скривен од погледа, одељен завесом, где је само једном у години могао ући једино првосвештеник, јер је у њему чуван Ковчег завјета.³²⁵

³²¹ 2 Мојс. 3.5, 6.4. Први Савез, бог (Јахве) склопио је са Нојем, а други Бог је склопио са Аврамом (десето колена од Ноја), чија се лоза наставља преко Исака, те Јакова — кога је Бог означио праоцем Земље и народа чије ће име Израел носити: „обећана земља и Божији народ“.

³²² 2 Мојс. 19, 20, 24. Ова места Свети оци узимају као доказ о несазнајности, непостиживости и неописивости Бога, али и о његовој свеприсутности, в.поглавље 1.3, стр. 42.

³²³ 2 Мојс. 25.

³²⁴ 2 Мојс. 26.

³²⁵ Marie Isaacs, „A Preoccupation with Sacred Space,” in *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 62.

Међутим, догађај који се одиграо на Синају прилагањем таблица у ковчег, учинио је Гору синајску светом планином, те је читава Синајска гора „пренета“, уз Ковчег, у Скинију, шатор сведочанства, а касније и у Соломонов храм, одакле потиче поистовећивање „пустиње“ (где Реч господња обитава „у простору прашине и праха“) са „градом“ у коме обитава Господ. Бог је своје присуство пројављивао путем светлости или у виду облака који надвија светињу, а то ће у хришћанству бити важно симболичко место за појам светости у простору. У јудаистичкој религиозној и културној традицији иза појмова „Ковчега завета“ и „Скиније“ налазио се кључ јеврејског идентитета у коме је оличено тајно и трајно присуство Бога.³²⁶

Пут лутања ковчега од Синаја до Обећане земље учиниће један нејеврејски град у Канаану симболом „светог града“³²⁷, који осваја (уз вољу самог Господа³²⁸) цар Давид и преноси „Ковчег завета“. Обраћањем пророка Натана цару Давиду³²⁹ упућен је знак о потреби или жељи Бога за подизањем „првог храма“, вечно-божанског обитавалишта, чије ће се остварење, по промисли Божијој, догодити тек под окриљем Давидовог сина, праведномудрог цара Соломона. Ту се потврђује генеалогски појам династије или лозе Јесејеве.³³⁰

Цар Давид, по вољи Господа, одабира „место“ на коме подиже олтар за приношење жртве паљенице и жртве захвалне³³¹, да би, касније, на истом том

³²⁶ Ис.Н. 3.11; 1 Самуил.; 2 Самуил. 7.6. в. Bianca Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millennium* (Rom–Freiburg–Wien: 1987), 21-22.

³²⁷ О теми Јерусалима као кључног топоса за конструисање идентитета хришћанских престоних градова код јужнословенских народа и Цариграда као најзначајнијег примера „*translatio Hierosolymi*” в. Јелена Ердељан „Идеја Јерусалима и градови-престонице држава православних Словена у позном средњем веку“ (PhD diss. Филозофски факултет Универзитета у Београду, 2008). Детаљна дескрипција Друге књиге Самуилове и Прве књиге Царева о настанку и улози лозе Давидове и стварању савеза између Бога и Израиља, у политичко-идеолошком контексту, као и улози Новог Јерусалима в. погл. „Јерусалим – град и идеја,” са референтним библиографским јединицама, 17-34.

³²⁸ 2 Самуил. 5.1-10.

³²⁹ 2 Самуил. 7.12-13.

³³⁰ Од Јесеја (оца цара Давида) почиње владарска лоза из које се родио Исус Христ, те се Јесејева лоза често назива и месијанска: „Али ће изаћи шибљика из стабла Јесејева, и изданак из корена његова изникнуће! . . . И на њему ће почивати дух Господњи...” (Ис.Н. 11.1, 2).

³³¹ 2 Самуил. 7.20, 18-25; Kühnel, *Heavenly Jerusalem*, 21.

богомодабраном месту његов син божанску промисао и спровео³³², изградивши Храм.³³³ Коначним чином уношења Ковчега завета сада и у Храм, опет у део назван „светиња над светињама“ — са истим циљем који је имао и Мојсије при ширењу Скиније, уз истоветну шему просторне и функционалне поделе храма на три дела — учињен је свети чин којим је као свето обележен не само храм, већ и град, народ, Израил. На тај начин Јерусалим као град постаје пустиња, станиште Господње, као „прво и основно место божанског присуства (shekinah)“.³³⁴

Идеја о Божанској изабраности Јерусалима као Дома господњег потиче од Давидове династије, чиме се статус политичког и религиозног карактера овог града мења, односно, идеологизује. Тек након низа историјских крахова, страдања, вавилонског ропства и рушења Храма³³⁵, а затим и поновне обнове Израиља,³³⁶ идеја „светог града“, у жудњи за обновом савршене прошлости, биће пренета из домена овоземаљског историјског, у форму есхатолошког небеског, као града који се у својој будућој слави описује као град вечите светлости: „Устани (Јерусалиме), свијетли се, јер дође свејтлост, и слава Господња обасја те . . . И народи ће доћи к виделу твојему и ка светлости која ће те обасјати.“³³⁷

Читав предочени процес трајања једне свеопште сакрализације створио је неразлучиву тријадичну везу сачињену од Давидове династије (Јесејеве лозе), идеалног Храма³³⁸ и Јерусалима, али Небеског, оног који ће тек доћи, који је од Бога изабран за

³³²1 Дн. 29.23. Тиме је изразито наглашена од Бога изабрана династија Давидова као светородна, Ibid. 21-22.

³³³ 1 Цар. 8, 24.

³³⁴ в. Ердџан, *Идеја Јерусалима*, 21.

³³⁵ Дејвид Ц. Голдберг, Цон Рајнер, *Јевреји – историја и религија*, прев. Ђорђе Трајковић (Београд: Клио, 2003), 62-64. Период после рушења Другог храма припада добу фарисеја, стварања јеврејске апокалиптичке књижевности, есхатолошком духу и развоју месијанских идеја.

³³⁶ Бог обнавља Израил да би обновио град и храм, в. Kühnel, *Heavenly Jerusalem*, 29.

³³⁷ Ис.Н. 60.1-4. У Посланици Јеврејима св. Павле описује приступање, тј. јединство земаљске Цркве (предукус Царства божијег) са небеском Црквом (Царство божије): „Него приступите к Сионској гори и ка граду Бога живог, Јерусалиму небескоме и многијем хиљадама анђела“ (Јев. 12.22).

³³⁸ Јез. 40-42. Реч је о храму овоземаљском, али и о визији храма који описује пророк Језекиљ након порушеног Соломоновог храма, као идеалног храма, који ће се реализовати у есхатолошкој реалности. У визији су јасно изражене мерне јединице и приметан број три у опису. Однос владара Давидове лозе, Храма и устројства успостављеног унутар Храма – који је градио једно ванвременско устројство истовремено условљено ритуалом и кретањем и строго дефинисаним хијерархијским

све векове. У корену будућих хришћанских политичко-религиозних претензија биће живо присутна кореспонденција ове три свезане петље као пра-образне у стварању слике о Божијом промишљу одређеном процесу којим владар (краљ или цар) подиже Храм — тело оваплоћеног Логоса, настојећи да сакрализује народ и државу зарад вечног спасења и живота у Царству небеском. У такво устројство могуће је учитати катафатичност богомизабране династије на земљи, симболичност Храма који укида антиномичност земаљског, створеног и небеског не-створеног, са апофатичношћу над-небеске стварности.³³⁹

У хришћанском свету биће кључно тумачење прошлости као најаву будућности, нарочито у политичко-идеолошком контексту конституисања идентитета и есхатолошких схватања идеје Новог Јерусалима као остварења Новог завета, односно, Новог Израиља. Из јеврејске традиције, која се и историјски претапа у хришћанску, улазе бројне идеје као пра-образне, тумачене у духу Христа као Месије и живота у Христу и Тројици, те су оне утицале и на тумачење и схватање простора светости.

Једна посебна очевидност уочава се у концепту који је „дошао писан (исцртан) руком Господњом“³⁴⁰ као образац или просторни план за изградњу куће Божије. Он се препознаје у покрету, прелазу од световног (левитског), преко светог, ка најсветијем простору, што се одражава у хоризонтално-троделној подели простора, прво унутар Скиније, а потом у преношењу истоветне концепције у први и други Храм. Тројичној шеми функционалне подељености простора Скиније блиска је шема православног храма тумачена Ареопагитовим хијерархијским устројством, односно, прелазом од катафатичног преко симболичног до апофатичног³⁴¹:

односима – било је транспоновано на читав поредак који се развијао унутар града, земље. Исцрпна анализа описа Храма и хијерархијске структуре: Jonathan Z. Smith, „To put in Place,“ in *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 47-73.

³³⁹ Целокупну повест могуће је тумачити тријадолошки: Стари завет оличен је у Оцу – функцији; Нови завет у доласку Месије, Сину – форми; целокупна античка филозофска традиција и терминологија, која чини конструкцију, у Духу светом (нап. аутора).

³⁴⁰ 1 Дн. 28.19.

³⁴¹ В. погл 1.4. Ова аналогија односи се искључиво на концептуални израз хоризонтално-просторног одређења, а не обликовног, у смислу конкретних геометријских шема.

1.предворје/левитски народ ~ нартекс/катихумени; 2.светилиште/свештеници ~наос/верујући; 3.светиња над светињама/првосвештеник~олтар/свештенство одељено завесом, олтарском преградом.

Код препознавања оваквих сличности неопходно је оградити се у доношењу исхитрених закључака, јер се морају узети у обзир битне разлике у теолошком одређењу јудаизма и хришћанства, а посебно ритуалних, односно, литургијских особености. Но, могуће је на овој равни расправљати о идејној и симболичкој, у бити хијерархизованој замисли, у којој се није напуштала претходећа традиција, већ је бивала интегрисана кроз принцип линеарне повести која се не понавља, а која је довела до Откривења у Духу светом, те је и простор и човеково живо општење са Богом, доласком Месије, оваплоћењем Сина божијег, добијало један другачији вид егзистенције која се наставља, али у новим (новозаветним) околностима. Стога је тек Дух свети онај који је учинио могућим спајање створеног и нествореног, а које се остварује у личности Сина својим кеносисом и Оваплоћењем, због чега је Црква тело Христово, Тело сина, а не тело Оца или Духа, а царство Божије или Небеско јесте сједињење у Христу, и истовремено уједињење у Духу животом Свете тројице.

Како је једна таква „теолошка повест”, уз снажну присутност античке традиције са једне и јудаистичке са друге, утицала на формирање *светошћу* утемељених религиозно-политичко-културних особености византијског света?

Утицаји античког Рима, али без сумње и Јерусалима, присутни су у настајању, стварању и трајању Византијског царства. Цар Константин, примајући хришћанство, почиње да влада по угледу на Христа, кога својим молитвама подржавају сва браћа у Христу, али и светитељи као најважнији посредници, нарочито у биткама које су се водиле за победу Христа. Сневањем сна „појави му се Христос, син Божији, са истим знаком који је видео на небу [победнички знак крста у светлости] и заповеди му да уради копију знака који му се на небу указао и да у борбама прибегава његовим моћима.”³⁴²

³⁴² Евсевије, *Живот Константинов*, originally published as *The Life of Blessed Emperor Constantine: From AD 306 to AD 337* (London: Samuel Bagster and Sons, 1845), преузето из Жан Клод Шене, Бернар Филзен, *Византија, историја и цивилизација*, прев. са франц. Јасна Видић (Београд: Клио, 2010), 15.

Под тим знаком признајући хришћанство, легитимизована је власт добијена од Бога, чиме је сакрализован царски положај, те је земаљски поредак био представљан као одраз Божијег поретка на небу. Поред знака ту је важан и тренутак приспећа реликвије Часног крста³⁴³ из Свете земље којом се успоставља једна присна веза између крста и цара Константина. Наиме, делић реликвије био је уграђен у Константинов стуб са статуом цара, који је створио један специфичан облик империјалног култа.³⁴⁴ Касније установљавање култа Богородице (Θεοτόκου) у доба владавине Теодосија II као Новог Константина, преношење реликвија, пре свих Богородичине иконе из Јерусалима у Цариград (дело руку самог јеванђелисте), утицало је на формирање изразите теолошке улоге иконе која је зрачила и значила чисту светост.³⁴⁵ Посебној атмосфери светости допринело је интензивно ширење култа Пресвете богородице, те ће скоро два века Богородица уживати посебан статус, који је у великој мери партиципирао у стварању идентитета Цариграда као Богородичиног града, али и ширења култа Пресвете богородице по свим крајевима царства.³⁴⁶

Угледајући се на владаре старог света (нарочито, важних старозаветних личности Давида и Соломона) средњовековни монарси, почев од цара Константина надаље, били су дубоко уверени да између Бога и владара постоји мистична веза, којом се утврђује божанска природа земаљске власти и која се преноси с колена на колена — где се владар сматрао Божијим представником на земљи и посредником између небеске и земаљске сфере бивствовања, оличене у хијерархијским односима и успостављеним релацијама једног јединственог структурираног система.³⁴⁷ Цареви су

³⁴³ Проучавање реликвије Часног крста везано за откривање и чудотворно потврђивање његове моћи дало је бројне документоване чињенице и велики број студија. Једна занимљива, која интегрише бројна размишљања али даје и важне документе о овој реликвији у: Stephan Borgehammar, *How the Holy Cross was found: from event to medieval legend with an appendix of texts* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1991).

³⁴⁴ Anatole Frolov, *La relique de la vraie Croix: recherches sur le développement d'un culte* (Phd diss. Paris, 1960; Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1961), 73. Сматра се да је мајка Константинова Јелена у Јерусалиму пронашла Часни крст. Истом приликом, донесени су и ексери којима је био распет Христ, а које је Константин уградио у свој шлем.

³⁴⁵ Cyril A. Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1972), 40. Теодосијева жена Евдокија послала је Богородичину икону из Јерусалима, сестри свога супруга у Цариград, тврдећи да ју је насликао апостол Лука према „живом моделу“.

³⁴⁶ Ердељан, *Идеја Јерусалима*, 75-80. Тренутак доношења богородичине иконе сматра се изразитим примером „*translatio Hierosolymi*“ у тежњи за формирањем Новог Јерусалима.

³⁴⁷ Fransice Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* (Prague: Commissionnaire Orbis, 1933), 77-78, http://archive.org/stream/MN5148ucmf_2#page/n3/mode/2up.

настојали да преношењем власти на своју децу пренесу и ту мистичну везу са Богом, као што је то већ забележено у Старом завету.³⁴⁸

Посебна пажња поклањала се и посвети храма, која је симболички суделовала у репрезентацији земаљско-небеске кореспонденције. Тако цар Константин једној од првих својих цркава које гради у Константинопољу даје име Ἀγία Δύναμις, а потом име Ἀγία Σοφία добија црква изграђена у доба Констанција II, чиме се и кроз именовање, симболички желело обзнанити присуство божанске силе и мудрости. Ту је и Јустинијанова Ἀγία Ειρήνη која указује на божански мир који је донела обнова царства.³⁴⁹

На таквом схватању градила се царска идеологија, која је визуелним и чулним сведочанствима уподобљавала, а тиме и сакрализовала земаљско царство небеском, вођена увек божанском промишљу, која трасира пут ка спасењу људског рода. Мноштво црквених грађевина учествовало је у „материјализацији“ царства небеског на земљи, или „сакрализацији“ земаљског царства у тежњи ка небеском. У том и таквом процесу учествовала је не само изградња, специфично обликовање и иконографско саопштавање „истина несаопштивих људском разуму, али доступних сазнању“, као сведочанстава уподобљења Богу, већ и укупан програм литургијских предмета, икона и реликвија.³⁵⁰

У изградњи и обнови сакралних здања, која су била симболи сведочанства односа и везе хришћанског цара и Бога, цар Јустинијан није могао бити надмашен. Поред подизања неизрециво чудесне Св. Софије, цар је посебну пажњу усмеравао и на

³⁴⁸ Мора се нагласити да се у историји се догађао велики број покушаја узурпације власти.

³⁴⁹ Ова три имена се изузетно често јављају у Божанским именима Дионисија Ареопагита, в. погл. 1.1, нап. 64 и погл. 1.4 нап. 274.

³⁵⁰ Сви ови елементи партиципирани су у стварању средњовековне владарске идеологије, односно специфичне, у данашњем смислу речено, политичке теологије. У доба цара Јустинијана, али и у време читавог рановизантијског периода, приметна је изузетна улога цара, где је црква као институција признавала цара-теолога за свог поглавара. Међутим, велики број црквених Отаца тражило је и борило се за разграничење црквене и царске власти, а један од страствених бораца био је св. Максим Исповедник. У каснијој историји уочен је нагли пораст утицаја црквене власти, нарочито у IX веку. В. Григорије Острогорски, „Однос цркве и државе у Византији,“ у *О веровањима и схватањима Византинаца* (Београд: Просвета, 1970), 224-237. О аспектима средњовековне владарске идеологије в. Elen Arveler, *Politička ideologija Vizantijskog carstva* (Београд: Filip Višnjić, 1988).

оснивање и обнову манастира.³⁵¹ То доба, познато и као *апокалиптично*, утицало је на обнову Царства — у припреми за остваривање царства Небеског на земљи и са тежњом хришћанског цара да лично преда власт Богу — о чему говоре иконографски исказане династичке конотације.³⁵² Догађај Другог Христовог доласка везивао се за Велику цркву, а он ће се збити у славу Оца и Сина и Св. духа. Црква Свете Софије виђена је као *идеални Храм Соломонов*³⁵³, један универзум, место стапања неба и земље, али и место сублимирања простора и времена, обасуто светлошћу Свете тројице, где Бог нисходи ка земљи човеку, али и човек усходи ка Богу.³⁵⁴

О цару Јустинијану као посебној личности на коју ће се угледати бројни будући владари, говоре архитектонска и високо уметничка дела непоновљиве снаге, али и кодификација Римског права (која је основ савремених грађанских права цивилизације), као и његово изузетно познавање теолошких питања.³⁵⁵

Да је познавање догме о Светој тројици и дубока вера у Бога као Тројицу суделовала у материјализовању славе у њено име, потврђује и дубоко теолошка расправа цара Јустинијана *Исповедање вере*, коју започиње речима:

Исповедамо, дакле, веру у једног Оца и Сина и Светога Духа, Тројицу јединосустну, једно божанство или славећи природу и суштину и силу и моћ у три ипостаси или лица у којима смо крштени, у које верујемо, са којима се сједињујемо растајући се са сопственим и уједињујући се са божанским. Поштујемо, наиме, јединицу у Тројици и Тројицу у јединици. . . Једно је, дакле, божанство у Тројици и Тројица су једно у којима је божанство. . . Због тога

³⁵¹ Cyril A. Mango, „The Age of Justinian“ у *Byzantine architecture* (1974; New York: H.N. Abrams, 1976), 97-161. Обнову царства под Јустинијаном пратило је и мноштво обнављаних и изграђених цркава, попут главне цркве посвећене Богородици, св. Ирине, св. Михаилу Анапулском. . . У унутрашњости царства изграђена је црква Св. Марије у Јерусалиму, а на Синају манастир Св. Катарине, обновљен је манастир Св. Јована Ефеског, као и антиохијски манастири.

³⁵² Paul Magdalino, „The End of Time in Byzantium,“ in *Endzeiten*, ed. Wolfram Brandes and Felicitas Schmieder, Millennium Studies 16 (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008), 125-29.

³⁵³ Ктитор цркве, цар Јустинијан, изјавио је „Соломоне, надмашио сам те,“ в. Ердељан, *Идеја Јерусалима*, 86.

³⁵⁴ В. погл. 1.4.

³⁵⁵ James Allan Stewart Evans, *The Emperor Justinian And The Byzantine Empire* (Westport: Greenwood Press, 2005), 49, 69.

треба исповедати једног Бога и *славити три ипостаси* или три лица, свако са својом особеношћу. . . Један је, стога, Бог Отац *из кога* је све, један јединородни Син *кроз кога* је све и један Дух Свети *у коме* је све.“³⁵⁶

И управо разумевајући исповедање једног Бога и слављење три ипостаси *из, кроз* и *у* коме је *све*, могуће је појмити светост и како све друго постаје свето. То је засигурно веома дубоко схватао цар Јустинијан при замисли и реализацији храма Св. Софије, као земаљског одраза царства Небеског, „спуштајући небеса на земљу“. Али тек у служењу и слављењу, Бого-служењу, могао је бити остварен простор светости. Тек у својој литургијској функцији, учествовањем и односом у „заједници верних“ кроз литургијски „гносис“ или „опит“, било је могуће укинути противречност трансцедентне и иманентне равни и тиме омогућити подражавање једног небески схватаног микрокосмоса.

Јустинијан, а по угледању на њега и други владари, морали су бити свесни такве чињенице, нарочито имајући у виду да се обредом владарског миропомазања примала божанска природа, те се земаљска власт пропагирала као служба Богу. Литургија је имала истакнуто место у склопу церемонија које су биле важан део репрезентације царева богоизабраности, посебно улазак у цркву и његово присуство у обреду.³⁵⁷

По царском налогу, а по божијој промисли, стварана је у храму једна хармонична ступњевитост простора чију светост потенцира догађај евхаристијске мистерије. Она се одвијала у границама тела храма, уз присуство божанских сила, у простору тајног општења небеских и земаљских чинова хијерархије, као преносиоца божанских истина са равни над-бића на раван човекове егзистенције. У том бесконачном саодношењу „прва хијерархија, као просвећена божанственом благошћу и богословским знањем, предаје га чиновима који следе за њом. Наиме, она их учи како богопричасни умови треба да на достојан и њима приличан начин прослављају

³⁵⁶ *Исповедање вере* се бави свим кључним теолошким питањима, па и питањима две природе Христа. Исповедање вере је на српски језик са старогрчког језика превела Душица Петровић, ажурирано 23. фебруара 2011, http://www.verujem.org/sveti_oci/justinijan_ispovedanje.htm.

³⁵⁷ Hans J. Schulz, *The Byzantine Liturgy: Symbolic Structure and Faith Expression*, trans. Matthew J. O'Connell (New York: Pueblo Publishing Company, 1986), 32. О значају литургије у контексту церемонијалне репрезентације в. и: Averil Cameron, David Cannadine, Simon R. F. Price, *The Construction of Court Ritual: The Byzantine Book of Ceremonies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), са старијом литературом и изворима.

преблагословеног и свехвалног Бога који је Један и Триипостасан, да Он промишља о свему, почев од пренебесних бића па све до последњих; да Он јесте прво начало и да је творац свега што постоји и да све обухвата Својом непојмљиво обилном љубављу“.³⁵⁸

Велика Јустинијанова црква се стога може тумачити као образац вишезначног светог простора у који се уклапа теза о тројичном устројству, о поретку уопште, који се рефлектује кроз (ре)презентовање места и улоге цара, улоге храма/литургије и остваривања царства небеског и на земљи.

Светост разматраног простора храма и стварање специфичног литургијског простора може се појмити до краја једино ако се у читав контекст укључи и појам времена.³⁵⁹ У принципијелно противречној форми *χρονος*(времена) и *αἰών*(вечности) образована је структура богослужења.³⁶⁰ Конкретно, у тајнама се збивао мистични акт реалности „Царства божијег“. Читава есхатолошка димензија хришћанства као континуирано очекивање „царства“ збивала се и реализовала јављањем царства небеског у тајни. „Смисао тајни . . . је у томе да оно што се врши као понављање у времену, оно у њему јавља непоновљиву и надвременску реалност“.³⁶¹ У тајни евхаристије као „небеске литургије“ догађало се понављање вечне евхаристијске жртве као „тајанствено жртвоприношење које се продужава у вечност“, а завршава се у храму. Реално обожење човекове личности тајном евхаристије, прати време које је у исто време и надвременско.³⁶²

³⁵⁸ СН 7.4.

³⁵⁹ Бичков, *Византијска естетика*, 67 (в. погл. 1.1, нап. 41). У хришћанској култури са развојем литургијске праксе дошло је до стварања „јединства цикличног и линијски схватаног времена,“ односно, до својеврсне синтезе библијског, старозаветног, неповратног времена и античког цикличног.

³⁶⁰ Ареопагит је конструкцију *време вечности* тумачио слично новчићу, где *оно* што је са једне стране учествује у *αἰών*, а са друге у *χρονος*-у: „Бога ми певамо као 'еон' и као вријеме, као узрок свих времена и еона...такође и као онога који постоји и пре еона и царство његово се јавља као царство свих еона“.

DN 10.3. 940A

³⁶¹ Schylz, *The Byzantine Liturgy*, 69.

³⁶² Сав евхаристијски чин симболички изражава земаљски живот Христов. Први део литургије сматра се симболом оваплоћења – рођења Христовог; део „литургије оглашених“ означава живот Христа у Назарету до јављања народу; „мали вход“ – крштење и слава Св. тројици и почетак Спаситељеве проповеди; затим се поје „Трисвето“ – песма анђеоских сила пред престолом Божијим и на крају „велики вход,“ који чине страдање, распеће, смрт, а затим преношење дарова на престо и освештање Светих дарова, што се сматра најдубљом тајном сакрализације. Св. Иринеј Лионски, „Света Евхаристија

Стога црквена архитектура и сва уметничка изражавања, па и више него позната „обрнута перспектива“, која преображава простор не укидајући га, одражава истоветан принцип кроз литургијску радњу у коме „филозофија времена“ не одражава линеарни поредак догађаја, него њен вечни смисао који спаја прошло и будуће. Тако „свето“ јесте и време које освећује, јер носи различити карактер — пројављује Есхатологију као „други долазак Долазећег“, коме претходе „историјски“ догађаји чији је коначни циљ царство божије.³⁶³

На тај начин оствариван је један специфични литургијски простор у времену, везиван за присуство одсутног (Бога), за Свети дух који посредује између нествореног и створеног, за *невидљив* прелазак у *видљиво*, а тај прелазак јесте Χώρα³⁶⁴ (хора). Улога Хоре особита је у стварању литургијског „метафоричног“ простора.³⁶⁵ Она означава траг присуства Бога, силазак Духа светог који обожује твар. Тај простор је негација, калуп, просторно биће Бога које постоји изван простора, то је такође и простор чуда оваплоћења.³⁶⁶

Црква се назива простором Божијим, јер смо га Њему у славу принели на дар, као нешто заветовано и посвећено, у коме творимо и молитве Њему упућене. На

– Правило вере и залог васкрсења,” прев. еп. Атанасије, *Каленић* 3 (2007): 5-7, доступно и на сајту ажурираном 23. фебруара 2011, http://www.verujem.org/sveti_oci/irinej_lionski_evharistija_veta.htm.

³⁶³ Јован Мајендорф, „О литургијској перцепцији простора и времена,” *Отачник: Теологија богослужбених симбола*, бр. 3, св. 1(2009): 63.

³⁶⁴ О пореклу и тумачењима Χώρα, *Chôra* изван теолошких дискурса код Платона (Тимај), Хомера (*Одисеја*, *Илијада*), в. Maria Teodorou, „Prostor kao iskustvo: Hore/Horos,” у *Теорија архитектуре и урбанизма*, приг. Петар Војанић и Владимир Ђокић (Београд: АФ, 2009), 174-190.

³⁶⁵ О иконичном простору *Chôra* у Византији се расправљало у контексту специфичног простора иконе и представљало је снажну аргументацију против иконокласта у раном IX в: Хора је „силнија од сваког *αἴγιος-τόπος* (светог места)“; међутим, новија истраживања указују управо на важност покрета, игре, литургијског кретања, које сваки пут изнова доводи до оваплоћења. Nicoletta Isar, „Chorography (Chôra, Chorós) – A Performative Paradigm of Creation of Sacred Space in Byzantium,” in Lidov, *Hierotopy*, 77.

³⁶⁶ Сматра се да је Хора једно од Божанских имена. Хора је дубоко укореењена у византијској традицији означавања светости. Почетком XIV века Теодор Метохит ствара сложен иконографски програм у цркви манастира посвећеној Хори. У унутрашњости храма на више места се појављују представе Богородице и Христа са натписима истих речи „Chôra tou achôgêtou,” више о томе в. Lidov, „Hierotopy,” in Lidov, *Hierotopy*, 39-40.

сличан начин се и света места, где нам Његово дејство бива видно, било у плоти, било без тела, називају просторима Божијим.³⁶⁷

На основу свега изложеног могуће је утврдити да тријадолошки карактер светог извире из библијског схватања три-светости, односно, новозаветног схватања Бога тројице као јединог светог, који се открио свету у личности Христа. Из старозаветне традиције потиче и концепт сакралног заснивања троделног простора Скиније и Ковчега завета као места трајног присуства Бога, које се преносило у први, а затим и други Храм, утичући на сакрализовање, народа, града, земље. У том процесу створена је тријадична веза на релацији владарска династија-Храм-Небески Јерусалим, а ће бити у основи политичко-религиозних претензија хришћанских владара, па и српских.

Успостављање сакрално мистичних веза владара, а преко њега и верујућих са Богом, било је могуће остварити тек унутар простора који детерминише архитектура храма вешто компонованим геометријским облицима, језиком слика, фунерарним и реликвијарним програмима — зарад достизања царства небеског упоређиваног са Небеским Јерусалимом. Тек у Бого-служењу могао је бити у потпуности остварен простор светости и то у догађају евхаристијске мистерије оствариве у сусрету синхроног и дијахроног времена. То би значило да и сви облици испољавања људског духа кроз царство земаљско нису били повезани само синхроно, у једној временској равни, већ и дијахроно, кроз вечни ток времена, којим се омогућава метафизичка негација фактора пролазећег времена, где се прошлост схавтала непосредно духовно, а историјско у данашњем смислу речи, као мета-историјско.

Сакрално заснивање средњовековне Србије одвијало се идејним посредством свих наведених елемената, кроз пажљиво осмишљен градитељски, иконографски, реликвијарни, али и фунерарни програм, саопштавајући битне есхатолошке поруке, апстрактне видове светости, али и моћне одразе владарске идеологије.

2.2 ТРИЈАДОЛОШКИ КОРЕНИ ВЛАДАРСКЕ ИДЕОЛОГИЈЕ

СРПСКЕ СРЕДЊОВЕКОВНЕ ДРЖАВЕ

³⁶⁷ Јован Дамаскин, „Тачно изложење православне вере“ (13.0), у *Источник знања*, прев. са грч. изворника С. Јакшић (Никшић: Јасен, 1997), 173.

Развој културне и политичке моћи, ширење и развој православне свести, оснивање и постојање монашких заједница у Србији средњег века, припада слави династије Немањића. Значајна политичка и културна снага Византије, чији је утицај несумњив у визијама и остварењима немањићких владара, у многоне доприносе успостављању међусобно јаким релацијама на културно-политичко-религиозном пољу, дајући и Србији оснажени карактер.

Преузимајући модел византијских царских породица у обнављању и подизању манастира као упоришта вере и државе, српски владари такође, по избору, манастире подижу и као места у којима ће почивати након смрти, што је као обележје територија којима су владали доприносило стварању угледа и, посебно, настанку и развоју култа династичке светости.³⁶⁸

Поред градње Хиландара и неколико манастира по Србији, Стефан Немања оснива Студенички манастир, по чијем ће угледу бити грађене све велике задужбине у Србији средњег века. Блиске везе Стефана Немање са Византијом, а тиме и Светом гором, изнедриле су дубоку побожност у породици, што је и светог Саву одвело на подвижнички пут. Одласком у монахе он постаје стожер подвижништва, а након Немањиног монашења³⁶⁹, затим и преношења моштију Немање као св. Симеона из Хиландара, готово сви Немањићи свој животни пут окончавају као монаси, зарад дубоке вере, али и, показаће се, идеолошко-политичке потребе за установљењем култа националних светитеља, односно, првог међу њима, „светог оснивача.“³⁷⁰

³⁶⁸ Василије Марковић, *Православно српско монаштво и манастири у средњовековној Србији* (Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1920), 54-57.

³⁶⁹ Након што се Немања повукао са власти и замонашио узевши име Симеон, заједно са Савом подиже 1198. године српски манастир Хиландар. Хиландар је од византијског цара добио положај царског манастира и због тога независност од атонске централне власти — протата, а заједно с тим, за разлику од свих осталих царских манастира, стварну независност. Свети Сава, „О слободи манастира,“ у *Хиландарски титик*, гл. 12, ажурирано: Monday, December 13, 2010, rastko.rs/knjizevnost/liturgicka/svsava-sabrana/svsava-sabrana_04.html.

³⁷⁰ Читав процес установљавања култа светог као идеолошког обрасца првог српског светитеља в. Даница Поповић, „О настанку култа светог Симеона,“ у *Стефан Немања-свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, ур. Јованка Калић-Мијушковић. Међународни научни скуп, септембар 1996 (Београд: САНУ, 2000), 347-369.

Савин монашки живот отпочиње на Светој гори, међутим, његова превелика жеља да се што више приближи аскетском идеалу, одводи га у најстарије монашке центре Палестине, Египта, Сирије Мале Азије.³⁷¹ Непроцењива је улога светог Саве у успостављању, организовању и напредовању српског монаштва, а свакако и у постављању темеља црквеној аутономији.

Веома важна догађања за православну оријентацију и монаштво одвијају се након доласка светог Саве у манастир Студеницу и преносом у Србију моштију светог Симеона.³⁷² За те догађаје везује се појава Студеничког типика, којим се уводи и нови вид управљања, чији је домаћај излазио из манастирских оквира, иако типик утврђује, веома значајне за манастир, црквеноправне одредбе. Оне се односе на правила везана за хијерархију управљања манастиром: на постављење и дужности настојатеља и осталих манастирских чинова, као и ступање у манастирску заједницу; на делокруг братског сабора; оснивање и аутономију манастира; киновијски карактер манастирског уређења; на дужности монаха итд.³⁷³

Између осталог, свети Сава се у Типику обраћа владару све српске земље да штити слободу манастира и да буде „осветитељ ономе који би хтео да погази било које манастирско право“ као што „заповеда“ свом владару да поставља архимандрита за игумана у Студеници, водећи са собом игумане одређених манастира.³⁷⁴ Такви преображаји у српској цркви и држави водили су ка самосталности. Студенички типик је представљао први устав српске цркве, који је на свој начин партиципирао у веома значајном периоду учвршћивања српске црквености и државности.³⁷⁵

³⁷¹ Узор му је био по много чему свети Сава Јерусалимски (Освећени), палестински подвижник на прелазу из V у VI век, који је такође у 17. години положио монашки завет, а касније основао манастир Велика лавра у пустињи југоисточно од Јерусалима.

³⁷² Миодраг Петровић, *Студенички типик и самосталност српске цркве* (Горњи Милановац: Дечије новине, 1986), 21.

³⁷³ Франо Гранић, „Црквеноправне одредбе Хиландарског типика св. Саве,“ *Богословље* 10 (1935), 171-188.

³⁷⁴ Петровић, *Студенички типик*, 45-46.

³⁷⁵ *Ibid.* 78.

Схватање црквено-државних односа у Србији преузето је као идеја у потпуности из византијског поимања односа световне и црквене власти. У карактеризацији друштва у целини јављају се три саставна чиниоца друштва: личност владара, личност патријарха и народ.³⁷⁶ Занимљив је моменат да је у овој тријади народ онај који заправо чини друштво целовитим, јер је недељив и припада и држави и цркви, док је владар носилац световне власти, а патријарх духовне. На тим основама постављен је и развијен однос симфоније³⁷⁷ (*συμφωνία*), односно сагласја, складности и узајамности (*συναλληλία*) цркве и државе, коју чини народ; то је јединство саткано од политичког, религиозног и социјалног аспекта као модела по коме су се владали српски владари и владари у осталим православним земљама.

На овој спрези политичко-духовно-социјалне обједињености заснована је средњовековна држава, која је захваљујући светом Сави и његовом ентузијазму стекла црквену самосталност, те добила први црквено-световни законик — *Номоканон* или *Законоправило*.³⁷⁸ Сложеност овог кодекса заувек је Србију оријентисала ка Истоку, те су се и изводи зборника Јустинијановог закона тзв. *Collectio tripartita* и други, нашли у комплацији коју је сачинио свети Сава.³⁷⁹

Делатност светог Саве је темељито проучена у свим доменама, нарочито, у последњим деценијама, кроз призму политичко-државних и националних идеја, међутим, изостављано је сагледавање једне свеукупне визије света која је била на уму овој снажној личности, прожете вером у Бога као Тројицу. То потврђује и његово

³⁷⁶ По мишљењу Острогорског савез царства и свештенства у Византији је схватан као идеал сједињавања православне државе са православном црквом уз руковођење православних цара и православних патријарха, те да је дат савез осмислио патријарх Фотије (858-867 и 877-886 AD), в. Острогорски, „Однос цркве и државе,“ 235 (в.погл. 2.1, нап. 350).

³⁷⁷ Ibid. 127-128. Оригинална идеја симфоније садржана је у уводу Четврте новеле цара Јустинијана, али је она уобличена тек у IX веку радом патријарха Фотија, који потврђује у још изразитијем облику законодавни споменик из IX века *Епанагогу*, која захтева равноправност световне и духовне власти.

³⁷⁸ Миодраг Петровић, *О Законоправило или Номоканону Светога Саве* (Београд: Култура, 1990), 112. Иако се међу историчарима XX века водила оштра полемика о ауторству, *Номоканон* се сматра компилаторским подухватом светог Саве, који је „читао законе Јусти[ни]јанове“ и ослањао се на „Мојсијеву строгост над Јеврејима,“ али је и говорио „о социјалној правди“. Ова кодификација је значајна као темељ српске државности, правне мисли и логике; са њом, Србија већ на почетку XII века добија чврсти правни поредак и постаје „правна држава“.

³⁷⁹ Димитрије Богдановић, „Крмчија Светога Саве,“ у *Сава Немањић — Свети Сава. Историја и предање*, 1, ур. Војислав Ђурић, Међународни научни скуп, децембар 1976 (Београд: САНУ—Председништво, 1978), 92-94.

исповедање вере у „Поученију“, које доноси Теодосије³⁸⁰ а пре њега Доментијан у Савином *Житију*.³⁸¹ Његова нит-водиља била је Христова заповест „Идите и поучите све народе крстећи их у име Оца и Сина и св. Духа.“³⁸² Кроз његова дела провејава верно следствовање Светим апостолима и Светим оцима, што се, свакако, односи и на Ћирила и Методија, јер каже да „по истој тој првој заповести и истим начином по науци и проповеди Светих апостола уздиже и мене на ово светитељство,“³⁸³ мислећи на своје архиепископско богом одређено место у Цркви божијој. Сва хришћанка вера Цркве почивала је на богооткривеној истини о Светој тројници и оваплоћењу једног од Тројице, што чини бит православне вере која је у основи свеукупног поимања источнохришћанске мисли, утиснуте и у бит српске културне традиције. То догматско утемељење Сава је изразио као „обновљење свете истините божанске вере у Оца и Сина и Светога Духа,“³⁸⁴ након чега се помиње Символ вере.

На првом великом сабору самосталне српске Архиепископије³⁸⁵ срж *Беседе о правој вери*, којом се архиепископ српски обратио народу, била је усмерена на исповедање догме о Светој тројници и о Оваплоћењу Христовом, чиме потврђује јасну и прецизно формулисану православну оријентацију:

Верујемо, дакле, у Оца и Сина и Светога Духа, певајући Тројицу Божанску, Узрок и Саздатеља свега проузрокованог, видљивог и невидљивог. [Тројицу] Која је једне суштине, то јест природе, и у три Лица, то јест говоримо Ипостаси и Личности, чиме нећемо да подразумевамо обличјем или разликом три Бога или три природе или суштине, него исповедамо једнога Бога и једну просту и бестелесну природу и суштину, а разликом Лица различитост Ипостаси

³⁸⁰ Теодосије, *Живот Светог Саве*, у *Житија*, књ. 5, прир. Димитрије Богдановић (Београд: Просвета—СКЗ, 1988), 144-151. У научној литератури ова беседа се назива „Беседа о правој вери.“

³⁸¹ Доментијан, „Житије Светог Саве,“ у *Стара српска књижевност*, књ. 1, прир. Драгољуб Павловић, Српска књижевност у сто књига (Нови Сад—Београд: Матица српска—СКЗ, 1970), 1: 233-242.

³⁸² Мт. 28.19. О овом месту расправља епископ Атанасије, в. Атанасије Јевтић, „Жичка беседа Светог Саве о правој вери,“ у *Бог Отаца наших* (Света гора: Хиландар, 2000), 89-121.

³⁸³ Ibid. 2.94.

³⁸⁴ Доментијан, „Житије Светог Саве,“ 234. Символ вере јесте кратко исповедање о Светој тројници и Оваплоћењу Христовом.

³⁸⁵ Сабор јеодржан у манастиру Жича 1221. године.

означавамо; клањајући се [на тај начин] Тројици у Јединици и Јединици у Тројици, Јединици Триипостасној и Тројици Једносуштној и једномоћној и сабеспочетној. Њу једину познајемо вечнопостојећу, беспочетну, нестворену, бесмртну, непропадљиву, нестрадалну, свезадатељну и [све]држећу и [све]промислитељну.³⁸⁶

Као што је у *Номоканону* уочен и научно утврђен удео Јустинијановог закона о цркви, тако се, при поређењу, Јустинијаново исповедање вере у параграфу о Тројици у знатној мери поклапа са језгровитошћу којом свети Сава излаже све аспекте тријадолошке теологије.³⁸⁷ Јасна је и готово истоветна терминологија, чије порекло свакако припада кападокијским учитељима: „Тројица (је) у Јединици и Јединица у Тројици“, „Јединица Триипостасна и Тројица једносуштна.“³⁸⁸

Савино исповедање вере у „једнога Бога“ усмерено је на исповедање Свете тројице која је једини „узрок и саздатељ свега створеног, видљивог и невидљивог“ материјалног и нематеријалног, која је „вечнопостојећа, беспочетна, свепромислитељна“ тј. „о свему промишља“.³⁸⁹

Може се на основу целокупне делатности Саве Немањића препознати једно опште правило хришћанског начина мишљења, које се заснивало на тространој оријентацији између *закона* Божијег (старозаветних заповести), *догмата*, који уводе у познање истина доступних сазнању и *вере*, која доводи до созерцања Свете тројице.³⁹⁰

³⁸⁶ Јевтић, „Жичка беседа,” 95-97.

³⁸⁷ В. погл. 2.1, нап. 71. Ово поређење захтева испитивања која се могу безирати на уоченим аналогијама, али то свакако није довољно за потврду овако постављене претпоставке.

³⁸⁸ В. погл. 1.2.

³⁸⁹ У то доба харале су бројне дуалистичке јереси; манихејци, нарочито богумили, тврдили су да је материјални свет саздан од стране зла. Тројичном теологијом и јасном христологијом, која је божанство Христово одређивала као место у Тројици, свети Сава се јасно одредио у борби за православље.

³⁹⁰ Још је св. Максим Исповедник (VII в.) свестрани тумач Ареопагитових списа „практичну филозофију“ препознао код Римљана, „физичку филозофију“ код Грка, а „теолошку филозофију“ искључиво код Јеврејског народа. О трострукости се може говорити и у антици, у подели филозофије на физичку, етичку и логичку, али и у старозаветној традицији, где је старозаветна мудрост исказана кроз три дела: закон, пророке и мудрост.

Међутим, Црква је та која је чинила целост једне заједнице, једног народа, која је видљива а уједно и невидљива, која је стварала један особен вид друштвене свести и тежила божанском, *светом*, као нечему апсолутном и једноставном у свој својој сложености. Црква као „тело Христово“ представљала је спој физичког са метафизичким, у коме се преображава егзистенција бивствујућих, у личном односу са Богом, где то лично није издвајано из католичанског.

Доживљај светог поистовећивао се са доживљајем надистинског. Идеал је у светости; доживљај светог, сакралног, темељ је и основни мотив свих стваралачких процеса који се заснивају на светом предању, на тексту Светог писма — о чему сведочи и стварање српске државе, која се приписује Божијој милости. Кроз њу настају сва архитектонска, уметничка, литургичка, песничка дела, у акту служења Богу или светоме — то је значило прослављање Бога као вид испољавања религиозног бића.

Оснивањем српске аутокефалне архиепископије и добијањем краљевске титуле за Стефана Првовенчаног Србија је постала „самодржавна“ и „самоосвећена“, те је стицањем својеврсног ауторитета, тежња краља и архиепископа била усмерена на остварење визије „Новог Израиља“, односно, поистовећивање српског народа са „народом изабраним“, чему је претходило установљивање култа националних светитеља.

Да би један културни и територијални простор постао „освећен“, било је неопходно утврдити божијом промишљу одређене три кључне тачке — *владарску династију* (као потомке лозе Јесевијеве), *храм* (као визију Скиније или Соломоновог Храма) и државе (као Новог Израиља и/или изабраног народа), а све скупа кроз Оваплоћење Сина божијег и у славу Светој тројици. Тај процес је морао поштовати след извесних догађаја: установљење династије, подизање храмова, формирање самосталне државе и цркве, установљивање култа светитеља као заштитника, а иза свега стајала је мисао о живој личности Бога као Творца и Сведржитеља, уједно и личности Сина као оваплоћеног вечног Логоса и Светог духа, без кога нема ни живота ни светости.

Међутим, идеја о божанском пореклу власти захтевала је испуњење одређених врлина и дужности, а то су служење и слављење Бога, односно, служење цркви и вери, али и брига за народ и старање о његовом добру, а све зарад есхатолошке наде и

спасења. У *Другој студеничкој беседи* свети Сава, тада већ архиепископ, указује на значај цркве Христове, као предвечног божанског плана или тајне, односно, *дела* Свете тројице, која је кроз друго лице Сина божијег Христа, дошла зарад спасења света и човека и до њега (богомизабраног пастира), зарад спасења његовог народа у средњовековној Србији³⁹¹:

Овај богосмишљени домострој о нашем спасењу, припремљен пре векова, и Светим Духом кроз свете Пророке проречен, (а то је) — долазак Сина Божјег нама (људима) — и од светих Апостола истинитих очевидаца Логоса још више јавно објављен, и од богоносних Светитеља и преподобних Отаца подједнако потврђен, и после њих опет нама предан тим истим Духом светим — да напомињемо вашој правоверности; а нарочито је од светог апостола Павла, учитеља све васељене, објављен и нама заповеђен. Јер (он) вели: „Пазите на разумно стадо своје, у којем вас Дух свети постави за пастире и учитеље“ (Д.Ап.20.28) . Тако и мени, уздигнутом Богом на овај степен (апостолско-епископски), не приличи ми од сад ћутати, нити, на своје (само) гледајући, бити најамник, а не истински пастир (Цркве Христове).³⁹²

Осликавање дубоко хришћанског карактера средњовековне државе која је тежила сакрализацији у сваком погледу, на прелазу из XII у XIII век, није се догађало спонтано, већ је, још са подизањем првих цркава и манастира Стефана Немање, бивао трасиран пут остварења једне вишестрано осмишљене и програмски утемељене идеологије, која би у свему одговарала уподобљавању свете речи Божије кроз старозаветне узоре или кроз постулате јеванђеља и других светих текстова.³⁹³

Архитект сложеног концепта не само сакралног заснивања средњовековне српске државе, већ и остварења идеала светородне династије, јесте принц и

³⁹¹ Атанасије Јевтић, „Богословље и духовни живот у Студеници,“ у *Осам векова Студенице* (Београд: Свети Синод СПЦ, 1986), 109.

³⁹² „Две студеничке беседе Светог Саве,“ прев. на савремени српски Атанасије Јевтић, у *Бог отаца наших — руковети са њиве Господње*, аутор Атанасије Јевтић (Света гора: Хиландар, 2000), 133-135.

³⁹³ О владарској идеологији Немањића је пуно писано; најобухватнији приказ са богатом библиографијом в. Смиља Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића* (Београд: Клио, 1997) и у студији Бошко И. Бојовић, *Краљевство и светост: политичка филозофија средњовековне Србије* (Београд: Службени лист СРЈ, 1999).

светогорски монах, свестрана и широкообразована личност Сава Немањић. Градећи култ свога оца Симеона Немање, као оснивача динстије, ратника-победника, богом изабраног владара светородног порекла, монаха и на крају, светитеља коме је узор био сам Христ, св. Сава формира образац по коме ће се прослављати и будући владари средњовековне Србије, а који се састоји из ступњевито изграђене тријаде владар-монах-светитељ.³⁹⁴ Овако установљен тријадолошки модел, са специфичним нагласком на примању „анђеоског образа“ — монашењу, остварењем монашког идеала на путу ка светости биће, и у ширим оквирима христијанизованог света, аутентичност култа „светог краља“ — везана за династију Немањића.³⁹⁵

И ова егзистенцијална тријада може се тумачити помоћу наслеђене теолошке тријадичне конструкције катафатично, симболично и апофатично, што по свему одговара путу ка савршенству, а у датом случају, путу ка вечносавршеној егзистенцији у светости. По свом назначењу пут богопознања и обожења једног владара мора проћи овај троструки процес у току овоземаљске егзистенције, чији крајњи циљ наступа нек посмртно.

Први ступањ пута од владара до светитеља припада току оствареном у овоземаљској хијерархији владарских врлина које усавшава за обављања земаљских дужности владара.³⁹⁶ Оне одговарају нивоу чулног света — потврдној теологији, која почиње владаревим крштењем, затим миропомазањем за богомизабраног владара, а потом, као највиши ступањ у земаљској егзистенцији, примањем монашког образа. Одрцањем од света и свега световног, владар се одриче свих владарских и земаљских добара, чиме закорачује у свет одрицатељске егзистенције у којој упражњава три вида „духовних вежби“ у приближењу монашком идеалу, односно Богу: послушност, испосништво и молитва. То стање симболичног прелаза из једног облика бивствовања у други предуслов је и припрема за могуће примање у свет небески. Да би се у лествици тежње за вечним обожењем његово егзистенцијално биће у телу након његове

³⁹⁴ Поповић, „О настанку култа,“ 356.

³⁹⁵ Даница Поповић, *Под окриљем светости: култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији* (Београд: САНУ—БИ, 2006), 19.

³⁹⁶ Свесно грађење личности богомизабраног владара сагледава се у хагиографским списима, односно, житјима и оснивачким повељама, али и у сликаним представама. За детаљно тумачење в. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 266-436.

смрти „јавило“ као свето, било је неопходно потврђење његовог крајњег мистичног усхођења и сједињења са Богом, где се улази у сазвежђе светитеља, односно, становника апофатичке небеске хијерархије.³⁹⁷ Читав овај пут представља лични однос владара са тројичним Богом одражен кроз живот и егзистенцијално кретање од земаљског ка небеском, од катафатичног преко симболичног до апофатичног, од световног преко монашког ка светом.

Целовито заснован идеолошки програм Немањићких владара може се тумачити утврђеним тријадолошким исконом, који је свеприсутан и којим се може исказати свеукупна идеолошка слика једне династије и њених претензија, оличених кроз архитектонску артикулацију „задужбине“.

Идејни и прототипски модел једног оваквог устројства јесте манастир Студеница, који представља језгро сакралности и утврђеног сакралног простора.

Задужбинарство српских владара односило се на оснивање манастира, са црквом као вечним исходиштем владаревог тела након напуштања овоземаљског живота. Догађало се да и у већ прослављеним манастирима светородних предака, поједини владари оставе градитељски траг и по сопственом избору утврде место свом вечном почивалишту, следећи већ установљени пут светог „прародитеља“, оснивача династије, Стефана Немање.³⁹⁸

О овом феномену и данас сведоче манастир Жича, чију је цркву Вазнесења Христовог подигао Стефан Првовенчани; манастир Милешева, са црквом такође посвећеној Вазнесењу, коју је још као принц изградио краљ Владислав; Урош Први је са истом намером подигао цркву посвећену Светој тројици у Сопоћанима; краљ Драгутин је обновио и оставио градитељског трага у манастиру Ђурђеви ступови; један од највећих градитеља и најмоћнијих владара свога доба краљ Милутин у то име подиже манастир Бањску, са црквом посвећеној св. Стефану, док Урош Трећи, ктитор

³⁹⁷ В. погл. 1.3, 55-57 и 1.4, 88.

³⁹⁸ Даница Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку* (Београд: Филозофски факултет, 1992).

манастира Дечани (који се у изворима поистовећује са градом) и монументалне цркве посвећене Вазнесењу, оставља снажно сведочанство династичке светости.³⁹⁹

Идејни и прототипски модел једног оваквог устројства свакако је био манастир Студеница, који је изграђен на теолошким, а тиме и христолошким темељима.⁴⁰⁰ Превасходна сврха градње манастира била је заштита вероисповести, једно свеопште визуелно објављење јеванђеоске мисли и поруке, али и исказивање божанског ауторитета, односно, божанске промисли по којој су изграђени легитимитет династичке власти, институција⁴⁰¹ манастира као институција етичке аскетике, која својим устројством, начином живота, води уподобљењу Богу и институционализовању светости, а све у тежњи (човека/народа/територије) ка обожењу и откривењу есхатолошке димензије царства Божијег.

Акцент на сувереној власти личности на којој почива функција владара одређен је апсолутом божанске воље, која чини легитимитет средњовековне српске државе.⁴⁰² У славу Бога, а по божијој промисли, владар(и) подиже(у) манастире, са намером да строги аскетски поредак буде морално-етички узор држави, док изразито монашка компонента, која се имплицира унутар политичког контекста, ствара простор

³⁹⁹ О улози и функцији светог краља Стефана Дечанског сачињена је незаобилазна студија, која у најширем смислу говори о интерпретацији културног модела српског средњег века, колективном памћењу и настајању идентитета једне заједнице: Смиља Марјановић-Душанић, *Свети краљ: култ Стефана Дечанског* (Београд: Слио, 2007). О манастиру Дечани написана је до сада једина целовита научна монографија која на свеобухватан начин третира архитектуру и смисао манастирске целине Немањинских задужбина, колико и тумачења уметничких достигнућа, богатог фунерарног и реликвијарног програма: Бранислав Тодић, Милка Чанак-Медић, *Манастир Дечани* (Београд: Музеј у Приштини, 2005).

⁴⁰⁰ В. Милош Благојевић „Студеница — манастир заштитника српске државе,“ у *Немањини и Лазаревићи и српска средњовековна државност*, ур. Милош Благојевић et al. (Београд: ЗУНС, 2004), 51-74. Рад у коме историчар Милош Благојевић на дескриптиван начин показује улогу и значај манастира Студенице, позивајући се на све релевантне изворе и ширу литературу о Студеници.

⁴⁰¹ „Институција' подразумева неколико дела или чинова: да је нешто изграђено на земљи (земљи господара); да је у функцији и да функционише; то је чин којим се неко обележава и одређује за свога наследника; институционализовати по Калвину|Calvin| значи створити државу; дати почетак нечему. . . Институција или Задужбина . . . институција је оно што је отворено за друго, што прихвата друго, другога. . .“ Petar Bojanić, „In-statuere institucije filozofije,“ у *Glas i pismo: Žak Derida u odjecima*, ur. Petar Bojanić, Naučni skup Instituta za filozofiju i društvenu teoriju i Narodne biblioteke Srbije u Beogradu, 8-9. decembra 2004 (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2005), 163, ажурирано, 20. јуна 2006, http://www.komunikacija.org.rs/komunikacija/knjige/index_html/knjiga18/21_PBojanic_GIP_161-167.pdf.

⁴⁰² Читав склоп питања — којима предстоји још трагања за одговорима — идеје српске средњовековне државе и њеног порекла; владара, његове власти, функције и легитимитета, односа према народу; цркви као политичком субјекту и њеном односу према земаљском али и небеском устројству, скицирао је и проблематизовао Димитрије Богдановић у својој невеликој, али изузетно драгоцену студији о политичкој филозофији, в. Димитрије Богдановић, „Политичка филозофија средњовековне Србије,“ *Филозофске студије* 14 (1988), 7-28; в. и Бојовић, *Краљевство и светост*, посебно 27-45.

који се испуњава покајањем, вером и богопознањем, оличених кроз посредовање свете владарске личности. Читава конструкција религиозно-политичке идеологије српских владара одговара идејама које подржава политичка теологија.⁴⁰³ У таквим околностима стварана је плодносна свеуметничка култура усмерена на испољавање идеја које говоре о човековој богосличности и која на различите начине утичу на човеково преображење.

Узимајући у обзир јаку монашку димензију у схватању идеала средњовековне Србије постаје јасније зашто само црква као здање није репрезентовала владарску идеологију, већ је кроз идеал манастира као места испуњења *закона* Божијих и људских, многоврских *сазнања* и познања истине прожетих *вером*, била изражавана духовна оријентација стваралачког, која је доприносила и утемељењу светости једне династије, народа, простора. Стога се целокупан манастирски простор, живот и стваралаштво који се у њему одвијају разумева као владарска задужбина.

У манастирима су настајале оснивачке повеље и теолошке аренге, из пера монаха потичу хагиографски и литургијски списи посвећени српским владарима и архиепископима, уз које неприметно настаје и установљава се култ светих владара⁴⁰⁴; литургије у манастирским црквама служене су и празноване континуирано, у славу и помен владара; чудесно сликарство у црквама омогућавало је да се и са ликовно-симболичке равни доживи свети простор унутар храма, који је једини био у стању да раскрије теолошко устројство духовног садржаја и дубоког смисла који се одражавао кроз језик архитектонских форми. Стварању једне сакралне ауре у многоме је доприносило тело светог владара, смештено у наосу цркве заједно са портретима

⁴⁰³ Политичка теологија је савремена идејна и термилошка синтагма која се први пут спомиње у есеју „Политичка теологија: Четири поглавља о концепту суверенитета“ Карла Шмита (Carl Schmitt, „Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität“). Њен циљ, у најкраћем, тежи да испољи импликације религијских постулата и њихов значај унутар политичко-друштвеног контекста, в. Никола Кнежевић, *Савремена политичка теологија на Западу: дијалектика политичке трансформације друштва* (Београд: Отачник, 2012), 5-8. У могућем тумачењу средњовековне политичке теологије основно полазиште била би непрекинута тежња владара да теолошке истине инкорпорира у легитимне политичко-социолошке образце делујући подстицајно на читаво средњовековно друштво.

⁴⁰⁴ В. Димитрије Богдановић, *Историја старе српске књижевности* (Београд: СКЗ, 1980), 161-163. Наративни списи хагиографског садржаја као и литургијски списи настали су захваљујући монаху и архиепископу Сави Немањићу, Стефану Првовенчаном, монаху Доментијану, светогорском монаху Теодосију, касније Данилу Другом (Пећком) и његовим настављачима.

владара, као приказивање лозе династичке светости, које осликава симболичко приношење собом и своје земље, кроз архитектуру храма, Христу сведржитељу.⁴⁰⁵

Владарске задужбине су доследно и снажно репрезентовале све појаве српске културе чија је потпора несумњиво стизала са разних крајева источнохришћанског света. Сав архитектонско-ликовно-литерарни склоп храма (са посебним присуством светлости која је стварала зачуђујуће лепоте), саздан људском руком, одредио је центар града Божијег на земљи, сместивши се у нетакнути природни предео. У тако замишљеном простору остварено је јединство, сливање или уједињење двају супротних светова, земаљског и небеског, које симболизује живот у виду егзистенцијалног кретања од земаљског ка небеском, од катафатичног преко симболичног до апофатичног, од световног кроз црквено ка светом, заснованом на хришћанском тријадолошком устројству.

2.3 ПРНОШЕЊЕ МОДЕЛА ИСТОЧНОХРИШЋАНСКОГ МОНАШТВА НА ТЛО СРПСКЕ ДРЖАВЕ

Непорецива је улога Стефана Немање, а затим и св. Саве у успостављању, организовању и стварању културно-религиозног печата у српској цркви и држави средњег века, у намери да Србију уведу у правоверје.⁴⁰⁶ Снажна посвећеност цркви и јачању монаштва, дубока духовност којом се св. Сава напајао боравећи по далеким светим местима Палестине, Египта, Сирије, Мале Азије и свакако Свете горе, усадила је јаку веру и оснаживала труд и подвизања у намери да српску земљу преобрази и спроведе велике планове у свом „отачству“.⁴⁰⁷

Делатност Немање, а нарочито однос према обнављању и подизању манастира — који постају обележје владарске породице и области којима су

⁴⁰⁵ Светозар Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку* (Скопље: Музеј јужне Србије, 1934); Војислав Ђурић, „Историјске композиције у српском сликарству средњег века и њихове књижевне паралеле“, *ЗРВИ* 10 (1967), 121-148.

⁴⁰⁶ Василије Марковић *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*, (Сремски Карловци: Српска манастирска штампа, 1920), 54-57. Бројна религиозна превирања везују се за период владавине Стефана Немање, када су јеретички покрети претили преовладавањем; насупротив томе, веома промишљено делују отац и син подижући и обнављајући манастире, где су снажењем монаштва утврђивани центри који су превладали тадашња превирања.

⁴⁰⁷ Теодосије, *Живот Светог Саве*, 88.

владали, али и упоришта вере и оличење српске државе — остаје дубоко укореена у свести потоњих Немањића, а и свих српских владара.⁴⁰⁸ Овакве градитељске интенције, које су подразумевале монашки облик живота као ослонац, остаће веома присутне у јачању религиозне, културне и политичке моћи средњовековне Србије.

Отуда је манастир најзначајнији архитектонски склоп у средњем веку, јер је специфичним обликовањем своје урбане структуре изражавао спрегу хијерархијско-теолошког компоновања простора, снаге монашког живота, као одраза најдубље духовности, али и места обитавања „светог краља“⁴⁰⁹ у њему. Хијерархијски систем који влада унутар манастирског простора, као најприближнији земаљски одраз савршеног небеског света (идеала небеског Јерусалима/Новог Израиља), служио је као модел у уређењу српске државе. Но, свест о манастиру као водећој снази у домену духа, морала и праве вере, представљала је темељ за утврђивање јасних позиција и стварање специфичног културног идентитета, оствареног у оригиналној непоновљеној *кружној* форми манастирских целина српског средњег века.

Религиозне узоре не треба тражити само у обликовним концептима и блискости са византијским манастирима, већ и у удаљеним монашким центрима који су се развијали вековима и којима је био надахнут монах Сава. Осим тежње да борави на светим местима, као упориштима борбе за *праву веру*, често називаним „пустињским универзитетима“, из којих су излазила највећа имена хришћанске теологије, те постајали светитељи — св. Сава је био усмерен и на сакупљање теолошких знања и искустава о монашком облику живота које је крила источнохришћанска традиција. Такође важно сведочанство из живота светог Саве говори да је са путовања по Светој земљи био дариван разним реликвијама које су послужиле за *излив светости* у својој земљи, као *translatio sacre*, а које су учествовале у конституисању светих места и идентификацији српских цркава, манастира и читаве земље српске са светошћу Свете земље:

⁴⁰⁸ Габријел Мије наводи и просторне области као обележја владарских породица, в. Марковић *Православно монаштво*, 5.

⁴⁰⁹ Краљ-монах-светитељ, *passim*. (в. погл. 2.1).

Јер сву Палестину, Сирију, Персију, Вавилон и Египат, Азију и Тракију и остале крајеве усрдно обиђе слично сунцу или птицама, јер много жељаше да се где поклони било светоме, било светим местима. Ако би чуо где за строге монахе, због њих се нарочито труђаше, хотећи их видети и од њих тачно научити се духовним стварима . . . јер дошавши до *светих* и до светих места, поклони се, и виде строге и изванредне монахе у телу као анђеле, и њиховим светим речима наслади се... Обогатио се много свима добрим и души корисним стварима и моштима светих, и часним сасудама, и црквеним потребама, хотећи све ово донети у своје отачаство.⁴¹⁰

Да би се у потпуности сагледао свеукупни контекст намера градитеља да кроз материјализацију примарних начела теолошке идеје конституишу и простор „који се разликовао“, а који је могао да одговори на потребе и захтеве једног другачијег вида егзистенције, показало се неопходним враћање на места настанка великих монашких центара у којима су била присутна два облика бивствовања — *κοινόβιον* (киновијски, „у заједници“) и *ἰδιουρθμία* (анахоретски, „пустињски“). Пажња је усмерена на киновијски облик живота, мада је од изузетне важности чињеница да су уз велике киновије увек ишле и испоснице које су на тешко приступачним местима грађене,⁴¹¹ чинећи јединствен склоп у исказивању аскетских идеала источнохришћанског света.

Источно монашко предање може се пратити од древног египатског, сиријског и кападокијског, преко палестинског и синајског, до цариградског, светогорског, исихастичког, балканског и руског (православног) монаштва, а да се при том не изгуби непроменљива срж и континуитет у еволуцији монаштва и манастирског живота. Такав облик живота неминовно су пратили простори издвојени из света, места на којима се одвијало духовно преображење, али у коме

⁴¹⁰ Теодосије, *Живот Светог Саве*, 246-47.

⁴¹¹ Даница Поповић, „Пустиње и свете горе средњовековне Србије- писани извори, просторни обрасци, градитељска решења,” *Зборник радова Византолошког института* 44 (2007): 253-278. „Скитским”, пустињачким или усамљеничким видовима монашког подвижништва посебну пажњу посвећивао св. Сава, о томе говори и Карејски типик (Карејски типик се налази у архиву манастира Хиландара под сигнатуром АС 132/134). Истраживање односа киновијског и анахоретског живота захтева посебну пажњу, нарочито ако се има у виду да су готово сви српски манастири у својој близини имали и испоснице.

се водила велика и стална борба са световним искушењима. Стога такве просторе прате особена архитектонска здања која су увек у функцији тежње ка савршеном (светом). Но, такав живот се одвијао по унапред одређеним, писаним правилима живота, која су такође суделовала у концептуалном заснивању простора намењених животу и стварању структурираног система. Реч је о правилнику о богослужењима и животу монаха у манастирима, који је издавао ктирор или оснивач манастира и који су налик црквеним уставима, а то говори о својеврсној институционализацији манастира.

Пахомије Велики се сматра оснивачем првих организованих монашких заједница (општељства) — киновије у Египту. Са појавом првих манастира утврђивала су се и прва правила према којима су се владали сви египатски манастири. Једно од правила се односило и на понашање и распоред у трпезарији за време заједничког обедовања, што представља и најраније доказе о постојању манастирских трпезарија као специфичних грађевина у којима се одвијао заједнички обед свих монаха.⁴¹² Пахомијански манастири су извршили веома јак и снажан пробој у Египту, одакле се монаштво раширило по Сирији, Палестини и другим провинцијама Источног римског царства. Поред Пахомија, неизоставно се морају поменути имена св. Антонија Великог и св. Макарија Великог, који су поставили темељ монашком животу у пустињама мисирским, св. Илариона, св. Јевтимија, св. Теодосија, у палестинској земљи. Св. Василије Велики је писањем правилника монашког живота кападокијским монасима, приредио правила која су се преносила по читавој Источној цркви. Литургијска и канонска делатност овог великог монаха — аскете, свештеника и теолога, обележила је сав даљи живот Цркве на Истоку.⁴¹³

Важно је напоменути да су монашка правила св. Василија имала два одељка — Велика правила, правила подвижничког живљења, и Мала правила, њих 313,

⁴¹² Philip Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt* (Los Angeles: University of California Press, 1999) 34-45; Antoine Guillaumont, *La conception du desert chez les moines d'Egypte: Aux origines du monachisme chretien* (Paris: P.U.F., 1979), 67-87. Пахомије Велики се назива родоначелником монастицизма уопште. Окупивши пустињаке у манастиру Табена у Египту основао је прву монашку заједницу киновијског типа.

⁴¹³ Joseph Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries* (Washington: Dumbarton Oaks, 1995), 3-37.

која говоре о појединим питањима свакодневног живота у манастирској киновији. Мала правила, касније научно названа Мали аскетикон, садржавала су сва правила која су се морала поштовати у киновији, како у цркви тако и у другим објектима, те се помиње и трпезарија где се обављао заједнички обед са утврђеним хијерархијским редоследом, који се са литургије преносио и у трпезарију као продужетак литургије. Као писац *Божанствене литургије*, Василије Велики у канону Евхаристије, која је верни израз његовог Тројичног богословља, још једном указује на суштину примања жртве и истиче дубок литургијски смисао који је заједничка трпеза имала за општежитије. Сав монашки живот условљен је трпезом која прати дане и празнике, пост по Правилнику — Типику, веома битном у подвижништву, испосништву.⁴¹⁴ Василијев Аскетикон у целости је кроз векове живота Источне цркве играо веома значајну улогу, нарочито у цариградском, светогорском, балканском и руском монаштву. Сходно Типицима као уставним актима, манастирске заједнице су имале строго уређен хијерархијски систем монаштва, са игуманом на челу.⁴¹⁵ Сачувани уставни појединих манастира у многоме говоре о уређењу и правилима по којима се одвијао живот у манастиру, али представљају и важан извор у тумачењу намена просторија у монашком насељу.

Правила св. Василија Великог, послужила су као узор многим оснивачким уставима — Типицима. Најраспрострањенији и најкоришћенији устав био је кратки Типик Студиског манастира (789. г), за који се каже да је синтеза Монашких правила св. Василија Великог, Јерусалимских устава св. Теодосија Киновиарха и св. Саве Освећеног — Јерусалимског (560. г). Типик Теодора Студита, као утемељивача византијског монаштва, представљао је основу за многобројне типике у најширем смислу.⁴¹⁶ Типик Евергетидског манастира из Цариграда је у основи Типика манастира

⁴¹⁴ Атанасије Јевтић, *Литургија и Богословље* (Београд: Богословље, 1976), 99-101.

⁴¹⁵ Атанасије Јевтић, *Патрологија*, св. 2 (Београд: СПЦ, 1984), 91. Западна црква се веома дуго опирала оснивању манастира и тек у 6. веку се у Италији појављује први манастир на челу са Бенедиктом из Нурсије. Он се сматра оснивачем бенедиктанског монашког реда. Познато је да су Монашка правила св. Василија, преко Руфиновог превода на латински крајем IV века, извршила значајан утицај на велике монашке законодавце св. Јована Касјана и поменутог Бенедикта Нурсијског.

⁴¹⁶ Јустин Поповић, *Монашки живот по Светим Оцима*, (Београд: Манастир Ђелије, 1981), 119-120. Отац Јустин Поповић преводио је и објавио подвижничке монашке текстове из богате ризнице Теодора Студита.

Студенице, а и Хиландара.⁴¹⁷ Типик као скуп правила живота и понашања у заједници, са строго утврђеном хијерархијом, поседује сваки манастир. Посебно поглавље Типика било је посвећено монашком обеду, заједничкој трпези. У киновији заједничка трпеза представља саставни чин литургије, која се састоји из обавезне службе у цркви, а затим се наставља у трпезарији уз заједнички обед. Правила која се односе на монашки обед углавном упућују на дубоко теолошки смисао Божанствене литургије као понављања Тајне вечере Христове која јавља смрт Господњу, уз подсећање да „Ако не једете тела Сина човечијег и не пијете крви његове, нећете имати живота у себи.“⁴¹⁸ Поред литургијског значаја ту су и упутства о поретку братије у трпезарији, о понашању, о количини и врсти хране према монашком календару и сл.

У то рано монашко доба, када је био заступљен строги аскетизам, а пустињаштво као најизразитији облик подвижничког живота привлачио велики број монаха, заједнички обед је представљао завршни део литургије, па су се и пустињски монаси два пута недељно окупљали са братијом у заједничкој цркви. Обично су то били дани празновања мученика који су имали и комеморативни смисао. Најсвечанији био је чин уздизања панагијара са просфором, на којем је био отиснут лик Богородице, што је такође представљало ритуал комеморативног карактера, а одвијао се уз читање богородичних молитви. Континуитет овог обреда може се потврдити и преузимањем облика трпезаријских столова, познатих као *менсе мартуриум*, коришћених за евхаристијске агапе.⁴¹⁹ Такви столови постојали су и у истодобним триклинџима.

Теолошки аспект заједничког обеда, као изразите карактеристике киновијски уређених манастира, кроз продужену литургију, објављивао је сав смисао подвижништва, суштину монашког живота на једном месту.⁴²⁰

⁴¹⁷ Мирјана Живојиновић, „Хиландарски и Евергетидски типик. Подударности и разлике,” *Зборник радова византолошког института* 33 (1994): 85–101; Paul Gautier, „Le typikon de la Théotokos Évergétis,” *REB* 40 (1982): 5-101; *Хиландарски типик: рукопис: CHIL AS 156*, прир. Димитрије Богдановић, Љиљана Јухас-Георгиевска (Београд: Народна библиотека Србије, 1995), <http://digital.nb.rs/document/RU-studenicki>.

⁴¹⁸ Јов. 6.53.

⁴¹⁹ Svetlana Popović, „The Trapeza in Cenobitic Monasteries: Architectural and Spiritual Context,” *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1995): 300.

⁴²⁰ Поповић, *Монашки живот*, 178, 181.

Хијерархијска структура братства, тачно одређене дужности и одговорности појединих функција, њихова међусобна потчињеност, били су неопходни за правилно одвијање дисциплинованог живота општежитељства, које се преносило од цркве, у трпезарију, а потом у келије. Након литургије у цркви, њен продужетак обављао се у трпезарији. Пре обеда су читани псалми и мале молитве, а за време обеда житија светитеља по календарском реду, а на почетку месеца читао се и манастирски типик.⁴²¹ Значај литургије, продужене литургије и молитве у монашком животу указује на неоспориву сакралну улогу коју имају све грађевине у простору, најпре црква, потом трпезарија, али и остале грађевине намењене животу. У хијерархији градње манастирског насеља читавају се сви аспекти монашког живота, који су у потпуности транспоновани на тло српске државе.⁴²²

На Четвртм васељенском сабору у Халкидону 451. године, манастир добија правни статус⁴²³, а истом приликом бива признато јединство човечности и божанствености у Христу као *испостасно јединство*. То је значило да божанска и човечанска природа у јединственој личности Христа нису ни помешане, ни измењене, ни раздвојене:⁴²⁴ „И Логос постаде тијело и настани се међу нама, и видесмо славу његову, славу као Јединороднога оца Оца, пун благодати и истине“. ⁴²⁵ Отуда и физички простор манастира посредством Духа светог поприма „ологошен“ карактер. Сам начин монашког живота у Христу и кроз Христа, удаљавајући се од света и природе зарад напредовања у „ономе што је изнад природе“, ⁴²⁶ пребивајући у

⁴²¹ Лазар Мирковић, прев. *Хиландарски типик*, Годишњица Николе Чупића 44 (Београд: Српска манастирска епархија књига, 1935), 181, 187, 217.

⁴²² Невена Дебљовић-Ристић, „Порекло и улога трпезарија при сакрализовану архитектонског постора у манастирима средњовековне Србије,“ *Саопштења* 41 (2009): 107-110.

⁴²³ Георгије Острогорски, *Историја Византије* (Београд: Просвета, 1970), 181.

⁴²⁴ Томас Хопко, *Православна вера, 3: Библија и црквена историја* (Крагујевац: Каленић, 1999), 136.

⁴²⁵ Јн. 1.14.

⁴²⁶ Св. Јован Лествичник, *Лествица* (Света гора Атонска: Хиландар 2008). Јован Лествичник (VI в.) дефинише суштину монаштва у непорочности и прочишћеном уму, где је потребно да монах прође тридесет ступњева (тридесет поука у лествици) у свом подвигу да би досегао савршенство и обожење; књигу посвећену монашкој филозофији, односно, монашком облику бивствовања названу *Лествица* или *Рајска Лествица по узору на сан Јаковљев*, као спону између неба и земље, пише игуман Синајске горе Јован по коме је добио име Лествичник.

заједници, у молитвеном животу као главном феномену подвижничког живота, омогућавао је превазилажење парадокса реалног положаја људске природе и њене егзистенције, примањем анђеоског образа и тиме њеним усмерењем да се путем сталног духовног напредовања оствари у вечности сједињеној са Богом.

Ако се има у виду да су прве скупине хришћанских монаха, чији су избор обитавалишта биле пустиње или пећине Египта, Сирије и Палестине⁴²⁷ — организованих киновјски или анахоретски — поникле у IV веку, постаје јасније зашто је баш IV век окарактерисан као век утврђивања кључних догматских начела и догме о Св. тројници.⁴²⁸ Смисао монашког начина живота усмерен је на одрицање од света и свега световног, где је у тајни природе удаљене од стварности бирано место за отелотворење монашког станишта формирало посебан простор који се одвајао од општег.

Појавом првих манастирских насеобина концепт „светог места“ просторно се развијао и усложњавао испољавајући симболички смисао теолошких замисли. Међутим, иако су се богослужбене радње Источне цркве разликовале међусобно и територијално и хронолошки, што је у великој мери проистицало из специфичности подручја и непосредно се одражавало на архитектонске концепције просторног уређења манастирских целина, срж хришћанске идеје остајала је непромењена. Тако се препознају египатски, сиријски и византијски тип литургије или уже, јерусалимски или цариградски⁴²⁹, а према њима и различито формиране архитектонске схеме просторних и обликовних концепција сакралних здања у градовима, и манастира, као издвојених светих простора који су уживали посебан статус.

⁴²⁷ Derwas James Chitty, *The Desert a City, An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (New York: Crestwood, 2008), 31-73.

⁴²⁸ Rousseau, *Pachomius*, 34-45. Сва имена великих теолога тројичног IV века примили су монашки образ, а затим напредовали у чиновима „земаљске хијерархије,” в. поглавље 1.2. Пахомије Велики се назива родоначелником монастицизма уопште. Окупивши пустињаке у манастиру Табена у Египту, основао је прву монашку заједницу киновјског типа.

⁴²⁹ О улози литургије, њеном пореклу и значењу, у коме се преплићу литургија, топографија и историјске прилике у конструисању простора хришћанских места уз семиотичко тумачење в. John F. Baldwin, *The Urban Character of Christian Worship: the Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1987).

Формирање просторних целина намењених монашком начину живота у првим вековима хришћанства, кретало је од топоса, места пострадања мученика, бораца за исповедање хришћанске вере, над чијим се моштима градило сакрално здање, мартирејум или црква — након чега се усложњавало манастирско насеље, а затим реализовало кроз процес трансформације просторног склопа из световних станишта у киновије. Често је то било наслеђено, природном појавношћу предодређено свето место претхришћанских времена, које је имало пре свих симболичку улогу. Овакви природни означитељи наглашавали су тежњу ка превазилажењу свега земаљског и спајању са царством небеским.⁴³⁰ Пејзаж и природне особености, топографија, клима, као и природним карактеристикама назначени путеви, такође су учествовали у конституисању манастирских целина. Топографије локација, чија се разноликост може тумачити космологијским аршинима, изражавају и компонују природни пејзаж у којима се препознаје „место“⁴³¹. Сам карактер природне морфологије, воде као симбола вечности и сунца као рајске светлости, Атос је, на пример, учинило државом монаштва. Просторне одлике у који се смештао манастир као специфично насеље, имплицирале су и присуство духовних значења која потичу од божанских енергија које поседује природа. Тако пустиња још из старозаветног доба представља оличење божанског присуства, а планина је сматрана за *axis mundi*, што није само центар света, већ веза између три космичка царства — небеског, земаљског и царства подземља или пакла; међутим, у појавном смислу, на оба места на хоризонту или у вертикалној оси света, сусрећу се небо и земља и означавају место стапања земаљског и небеског, односно, спасења.⁴³² Света гора, чије визуелно и етимолошко значење упућује на свету планину⁴³³ која се издиже изнад мора, најближа је тачка на којој се додирују небо и земља. Визуелна структура манастирског простора у садејству са природним

⁴³⁰ Поповић-Мојсиловић, „Оснивање манастира и њихово уређење,” у *Крст у кругу*, 51–57; Svetlana Popović, „Divining the Indivisible, The Monastery space—Secular and Sacred,” *ЗПВИ*, vol. 44, no. 1 (2007): 47–64.

⁴³¹ О феноменима који су одређивали карактер светилишта видети у: Sir Banister Fletcher, *History of architecture on the comparative method* (London:University of London, Athlone Press, 1961).

⁴³² Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York: Sheed and Ward, 1958), 111, 380. Света гора је изразит пример свете планине; Mircea Eliade, *Symbolism the Sacred and the Arts* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1986).

⁴³³ О значајним светским светим планинама, а и хришћанским и њиховој семиотици в. Edwin Bernbaum, *Sacred Mountains of the World* (Berkeley—Los Angeles—London: University of California Press, 1997).

особеностима имала је улогу да одрази метафизичку суштину Цркве схваћене као ванвремено и ванпросторно неизмењиве реалности.⁴³⁴

Ипак, физичка граница је та која је одређивала манастир као место посвећеног простора, где је освећење/утемељење цркве било примарно у планској градњи оваквог комплекса.⁴³⁵ Зидане спољашњег зида се односило на просторно одвајање *светог* од *световног*. Испуњавањем тог основног предуслова синхронно се одвијала градња обзида са грађењем цркве. Препознаје се да је трпезарија била најзначајнија грађевина после цркве и добијала је врло брзо своје просторне одреднице, чинећи заједно са црквом приоритетну „сакралну зону“ у просторном склопу манастира.⁴³⁶ Архтектонски, манастир се усложњавао, па се препознају, поред сакралне, стамбена и радна зона, које такође имају особен карактер. Обликовне трансформације манастира постоје и у хронолошком и територијалном смислу, али се одржао један парадигматски принцип или пре константа која је присутна од IV века, а њу чине — обзид манастира, црква и трпезарија, односно, три функционалне целине: место литургије — црква, место продужене литургије — трпезарија, место сталне молитве — келије, радне просторије.⁴³⁷ Однос цркве, трпезарије и осталих грађевина, њихова међусобна просторна условљеност, препознаје се још у најраније формираним киновијским заједницама.

На макро нивоу, разноликост природе се сматрала делом које је саздано Божијом промишљу. Са својим енергијама она је на подједнаком удаљењу између светог и световног. Граница између предела као створеног и цркве као изграђене, место је посвећеног простора, док је сама црква означена као свето место.⁴³⁸ У хијерархијско-симболичном смислу, простор изван границе манастирског обзида је

⁴³⁴ Бичков, *Византијска естетика*, 298 (в. погл. 1.1, нап. 41). О феноменима који су одређивали карактер светилишта видети у: Fletcher, *History of architecture*; Елијаде, *Свето и профано*, 85-87 (в. погл. 2.1, нап. 16).

⁴³⁵ Оливера Кандић, „Утемељење цркава у средњем веку,” *Зограф* 9 (1978): 12-14. Пре градње цркве полагале су се свете мошти, камен темељац или дрвени крст, о томе говоре и српска средњовековна правила.

⁴³⁶ Поповић-Мојсиловић, „Манастирско насеље,” у *Крст у кругу*, 80.

⁴³⁷ Светлана Мојсиловић, „Просторна структура манастира средњовековне Србије,” *Саопштења* 13 (1981): 10, 21.

⁴³⁸ Eliade, *Symbolism*, 105-109.

природно окружење, односно, предео и створени свет који припада катафатичким одређењима, границу светог и профаног саздаје манастирски обзид, са улазом као симболичким прелазом из општег у посвећени простор, а сакрално здање се налази у средишту и јесте свети простор који се заснива на апофатичким начелима, односно, вечној духовној тежњи сједињењу са Богом.⁴³⁹

Колико је већ уобличени теолошки темељ источнохришћанске мисли о јединству Тројице и ипостасним разликама трију божанских лица као највише тачке Откровења, утицала да се читава теологија дефинише кроз тројични принцип, показала је подела теологије на катафатичну, симболичну и апофатичну. Катафатична теологија (позитивна или афирмативна) означена је као манифестација Бога у створеним бићима, материјалним стварима и она је услов за човеково „успињање“ ка Богу. Симболична теологија истовремено казује и скрива, саткана је од знакова и значења која се препознају тек на вишем степену духовног спознања, тј. у себи обједињује претходни и наредни ступањ, да би се на највишем ступњу једино путем одрицања могло стићи „ћутањем до Божанског примрака“, „обожења“ — јединства са Богом, тако да је апофатична (негативна) теологија најзначајнија у назначеној хијерархији.⁴⁴⁰

У хијерархијско-симболичном смислу, а према установљеној теолошкој подели хришћанског догмата, простор изван границе — манастирског обзида, створени је свет — простор световног и он припада катафатичким одређењима. На граници светог и не-светог је манастирски обзид, са улазом као симболичним прелазом из општег у посвећени простор, а сакрално здање се налази у средишту и *јесте* свети простор који се заснива на апофатичким начелима, тј. вечитој тежњи сједињења са Богом које се огледа у чину Евхаристије /Литургије.

У разматрању просторне одређености појединачних манастира, без обзира ком времену и подручју припадала, може се уочити ова тројична хијерархијска структура аналогна тројичном теолошком догмату. Сакрализација простора уочава се на релацији

⁴³⁹ Дебљовић-Ристић, „Порекло и улога трпезарија,” 102, 101-120.

⁴⁴⁰ В. погл 1.3.

катафатично—симболично—апофатично.⁴⁴¹ Само обзиђивање (материјално), а тиме и обележавање (симболично) посебног, светог од општег простора, једна је од примарних двојних одлика/функција манастирских простора. Унутар ограђеног простора, архитектонске грађевине објављују једновремено егзистенцијални — бивствујући и симболично-сакрални — надбивствујући карактер. Келије и радионице су намењене становању монаха, али су и места молитве и подвижништва; трпезарија је место обедовања, али се у њој врши и продужена литургија.⁴⁴²

Манастир, унутар границе коју формира манастирски обзид, место је посвећеног простора. Свето место сакрализује простор чинећи га посвећеним. Дефинисање манастира као просторно детерминисане целине подређено је хијерархијском компоновању, које се може тумачити аналогно тројичној подели теологије и тројичном принципу, свеприсутном у теолошким поставкама на којима се темељи хришћанска црква.

Манастири су већином формирано као тип структуре централног плана, у коме је сакрални објекат први и примарни означитељ светог места који и иницијално утиче на стварање ограђеног посвећеног простора.⁴⁴³ Трпезарија је наредна у хијерархији која саздаје функционално континуирани простор култне намене.⁴⁴⁴ Ситуација унутар ограђеног простора — према истој хијерархијској условљености, а односи се на архитектонско-функционалне целине које одговарају захтевима монашког живота — сврстава их од највише ка најнижој у хијерархији. Црква као место по себи сакрално, најизразитије је поље деловања Св. духа, те имплицира *апофатичка* означања, то је место мистичног сједињења са Богом,⁴⁴⁵ трпезарија је затим место *симболичног* понављања Тајне вечере, којом се

⁴⁴¹ Дебљовић-Ристић, „Порекло и улога трпезарија,” 102–104.

⁴⁴² Поповић, „Divining the Indivisible,” 47–64.

⁴⁴³ Lidov, „Hierotopy,” in Lidov, *Hierotopy* (в. погл. 2.1, нап. 6). Да постоји хијерархијски установљен „степен“ сакралности простора потврђује научно установљена област хијеротопија-агиотопија.

⁴⁴⁴ Мојсиловић, „Просторна структура манастира,” 30-31. Култну зону чине три кључне тачке као константе: црква, трпезарија и улазна капија, све у западној зони. Улаз има снажну симболику, јер је место прелаза из профаног у свето.

⁴⁴⁵ Лоски, „Божански мрак,” у *Мистична теологија источне цркве*, 26-7 (в. погл. 1.3, нап. 212).

континуирано, примањем жртве, људска природа приближава Богу,⁴⁴⁶ да би се остали простор организовао за општежитељство, из којег подржава људску природу и њене потребе, па су ове структуре сагласне *катафатичким* значењима.

Смисао монашког начина живота изражавају три јасне особености: *молитва, испосништво и безусловна послушност*.⁴⁴⁷ Оне су рефлексија организације архитектонског простора, тиме и живота унутар киновијски уређеног манастира. Значај *молитве* одговара значају саме *цркве*. Молитва је свеприсутна, али тек кроз Св. литургију и богослужење она се остварује у свом најснажнијем облику. Отуда је грађевина којом се дефинише одређеност простора унутар манастира, као и живота у манастиру, свакако црква.

Архитектонски концепт *трпезарије* као неодвојиве компоненте у манастирској просторној схеми, условљена је *испосништом*, као основном монашког живота. Читав се монашки живот уређује по правилнику, па је и трапеза условљена трајним одрицањем кроз пост — према Типику. Строга функционална хијерархија присутна је и у трпезарији.

Просторије намењене раду, *економске просторије*, становању — *келије*, у функцији су монашке безусловне *послушности*, сједињене са свеприсутном молитвом. Ове грађевине служе свакодневним активностима заснованим на послушности, чинећи предрадњу за знатно теже духовне вежбе, практиковане у тежњи за перманентним општењем са Богом.⁴⁴⁸ У том је смислу интеракција између садржаја монашког живота и грађевина у којима се тај живот одвијао несумњива, а смисао те органске везе проистиче из тежње за постизањем унутрашње организације, дисциплине и искрене покорности пред Богом.⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ Андреј Муравјов, *О служби божијој у православној цркви* (Београд: Храст, 1993), 33.

⁴⁴⁷ Поповић, *Монашки живот*, 210-211.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, 71.

⁴⁴⁹ Ове аналогije препознате су тек након упознавања и систематичног проучавања рановизантијског мисаоног наслеђа. Принцип тројичности је као начело у цркви, али пошто то није тема овог рада, анализа ће бити изостављена.

Свест о манастиру као најприближнијем земаљском одразу савреног небеског света, даје одговор на питање, условно речено, „компоновања“ сакралности оваквих места и континуираном облику живота који је у бити киновијски уређених манастира. Религиозна садржина изражена кроз специфичне форме сложеног просторног уређења представљена је непоновљивим архитектонским остварењима; све грађевине у простору имају специфично сакралну функцију и њихов се континуитет може пратити од појаве хришћанства, преко настанка првих манастира, до средњовековних, па и оних који и дан-данас живе.

2.4 УСПОСТАВЉАЊЕ И ГЕНЕЗА ПРОСТОРНИХ ОДНОСА ИЗМЕЂУ ХРАМА И ДРУГИХ ОБЈЕКТА КАО ПОСЛЕДИЦА САКРАЛНИХ ВЕЗА

Да би се у потпуности сагледала сва разноликост манастирских решења, а истовремено потврдила архитектонска константа изражена кроз три просторне компоненте које чине манастир, приступиће се прегледу и анализи међусобног односа цркве, трпезарије и осталих грађевина које су чиниле могућим смањивање природне удаљености човековог бића од Бога, односно, приближавање, а на крају и сједињење са њим.

Сакралне везе настају као одраз оваплоћења Логоса, које остварује „исијавање“ заједничке енергије Свете тројице, чиме је очувана јединственост Божија: јединство божанског живота кроз Сина, односно, кроз катафатичка одређења, божанских енергија кроз Дух, односно, симболичка одређења и „скривеност божанске суштине“ кроз Оца, тј. кроз апофатичка одређења.

Читаво устројство монашког живота почива на овој тријадичности чији је циљ богопознање као чин и чињеница учествовања у једном другачијем облику постојања, што се може изразити и као „егзистенцијална промена“, која се догађа свакодневно, кроз искуство живота евхаристијског тела, односно, живота који се одвија уз помоћ Духа светог. Тако се аскеза сматра учествовањем „у нетварној светлости познања

Бога“, за шта је неопходно релационо кретање између келија/делатних просторија, трпезарије, и цркве, као простора на различите начине испуњеног сакралношћу.

Такав облик бивствовања појављује се најпре у формирању манастирских насеобина у просторствима египатских и мисирских пустиња.⁴⁵⁰ У просторној схеми првих египатских монашких заједница уочава се сложеност језгра у оквиру манастирског комплекса. Египатски манастири су компоновани према ортогоналној схеми у систем сакралних здања организованих у посебне групације које образују језгро, око кога се усложњава просторни склоп. Често се таква групација налази у центру манастирског окружења, са трпезаријом у блиској вези или у оквиру спољашње оградне зоне. Језгро се, обично, састојало из јединственог склопа цркве и трпезарије, које су у међусобно интерактивној вези чиниле спрегу литургије и продужене литургије. Један од манастира који потиче из најранијих времена из IV века је Анба Бишои. (Anba Bichoï) (прилог 2.3.1). Централно језгро манастира дефинишу црква и трпезарија, које су у веома блиској вези и чине јединствен склоп. Централни положај две грађевине у односу на остале просторије у оквиру обзића манастира указује на сакралност оваквог композиционог решења, односно, на важан аспект сакралности трпезаријског здања.

Нешто касније, у V веку у манастиру Деир ел Суриани (Deir al Surian) (прилог 2.3.2), понавља се концепција интегрисано изграђеног простора, кроз везу цркве и трпезарије која је заузимала положај западно од цркве, односно, наспрамно улазу/излазу из цркве, тј. преласку са литургије на продужетак литургије која се одвија кроз агапе (αγάπη).⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Guillaumont, *La conception du desert*, 67–87.

⁴⁵¹ Муравјов, *О служби божјијој*, 14. Продужена литургија потиче од заједничке трпезе љубави из првих векова. Приликом окупљања у цркви свако је према својим могућностима приносио хлеб и вино за причест и заједничку трпезу љубави. Тако прикупљени дарови — просфоре (просфора), одлагани су на особито место, одакле би презвитер бирао један хлеб за тајну, часну трпезу, а остали су након освештања постављани на трпезу љубави. Трпеза братске љубави се налазила на западном крају тадашње цркве (која је, неретко, била одабрана кућа), за коју су верујући седали тек након причеста и молитве, чиме се завршавала литургија — служба Божија. Није познато када је укинута трпеза љубави за вернике, али је несумњиво да је за прве хришћане заједнички обед био веома битан, јер је у њему садржан дубок симболично-теолошки смисао, који се одразио и у монашком животу. Познато је да агапе своје порекло дугује јудаизму, али се у хришћанству иконолошки везује за причешће апостола — Тајну вечеру.

Специфичност овог решења је у наспрамном односу улаза у цркву и трпезарију. У овом случају се уочава скраћење трпезарије на западном крају и лоцирање управно на западну страну цркве. Оно што и ово решење може сврстати у групу интегрисане структуре објеката цркве и трпезарије је заједничка јужна страна узидана у оквир манастирског обзиђа, преко пута које се изграђују келије и друге просторије.

По сличном архитектонском концепту лоцирана је сакрална зона *црква — трпезарија* у манастиру Деир ел Барамус (Deir el Baramus), (прилог 2.3.3). Трпезарија је ексцентрично померена, па се ослања на југозападну страну цркве. Структура насеља се временом усложњавала. Однос цркве и трпезарије остао је непромењен у односу на претходне случаје, што говори о принципијелном начелу обједињене просторне споне цркве и трпезарије као две најзначајније грађевине у компоновању структуре манастира у Египту. То свакако потврђује веома изражену литургијску условљеност на релацији црква — трпезарија.

Нешто другачију просторну организацију манастира показују примери настјали на подручју Палестине.⁴⁵²

Црква као слободностојећа просторна доминанта лоцирана у средиште манастира појављује се у IV веку у Палестини и води порекло од анахоретских заједница. За палестински монашки свет карактеристична су оба типа монашких заједница и идиоритмија и киновија. Огледање таквог, анахоретског типа у композиционом принципу у потпуности се уочава на примеру једног од најзначајнијих монашких центара — манастиру св. Катарине Синајске из VI века, који потврђује концепцију храма као самосталне централне грађевине која доминира манастирском структуром (прилог 2.3.4).

Већина манастира конституисала се око посвећених места. Најчешће су то биле пећине у којима су живели монаси касније проглашавани за свеце, или околина гробова оснивача манастира који су били лоцирани у мањим сакралним здањима — капелама. За великог монаха, утемељивача монашког живота у јудејским пустињама, св. Јефтимија⁵, зна се да је сахрањен у подземној пећини, а

⁴⁵² Popović, „The Trapeza in Cenobitic Monasteries,” 284.

да је након његове смрти саграђена капела у коју је премештено његово тело. Око капеле је саграђен манастир окружен зидинама, као и нова црква уз капелу, а стара црква је претворена у трпезарију. Овај опис одговара многим манастирима који су се формирали на тлу Свете земље.⁴⁵³

Међу најстарије манастире Палестине убраја се манастир Св. Мартирија (прилог 2.3.5). Око пећине у којој је боравио св. Мартирије, оформљена је веома сложена архитектонска организација простора, готово квадратног облика. Црква је у средишту, док је трпезарија лоцирана северозападно од цркве, уз оградни зид. Положај трпезарије се одређивао према сакралним творевинама, било да су у питању пећине, капеле или цркве. У манастиру св. Мартирија црква и трпезарија су повезане континуираним ходником. Ова трпезарија спада у ред најбоље очуваних и најмонументалнијих трпезарија у Палестини. То је тробродна базилика завидних размера, чији је под урађен у мозаику, а сачувани су и делови мобилијара чији положај остаје непознат.⁴⁵⁴

Наспрам групе сакралних грађевина — цркве у пећини, гроба оснивача и сл. налази се трпезарија манастира Кирбет ел Деир (прилог 2.3.6). Западно од цркве, у пећини, налази се нешто другачији облик трпезарије, подељен луковима на осам ниша које се ослањају на стубиће постављене испред равни дужих страна зидова трпезарије.

У манастирима Палестине, као и у Египатским примерима, више је него уочљива веза сакралних објеката и трпезарије. Иако је просторна шема нешто другачија, исти принципи владају и за једну и за другу групу манастира.

Још једна веома блиска област везана за рани период источнохришћанског света односи се на Сирију. У сиријским манастирима IV-VI века, црква се претежно налазила у оквиру манастирског обзића у склопу осталих садржаја, али

⁴⁵³ Yizhar Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period* (New Haven: Yale University Press, 1992), 22-27.

⁴⁵⁴ Popović, „The Trapeza in Cenobitic Monasteries,” 291.

је морфолошким особинама локације добијала своје централно место.⁴⁵⁵ Битна разлика у односу на претходне примере уочава се у положају и облику трпезарије у односу на већ утврђено правило лоцирања такве намене близу сакралних здања. Овде се ради о вишенаменској грађевини које је била лоцирана западно или северно од цркве. Осим обедовања, намена се мењала у зависности од потреба. Она је служила за свакодневни ручни рад монаха или окупљање ради заједничких духовних вежби. Ове грађевине су обавезно имале низ једноставних правоугаоних стубова са једне или више страна затвореног једнопросторног или вишепросторног правоугаоног здања, који је формирао тзв. веранде. Функционални значај тако наткривених простора није познат. Мноштво је примера сиријских манастира код којих су овакве вишенаменске просторије истовремено служиле за заједнички обед монаха и биле у непосредној вези са црквом, гробним местом-капелом или пећином, слично као и у јудејским манастирима.

Један сиријски манастир из V века, близу града Кефр Фенч, јасно приказује грађевину правоугаоног облика окружену низом стубова са три стране, лоцирану унутар погребне капеле која се налазила у источном делу грађевине. (прилог 2.3.7). Сличан принцип је примењен и у манастиру Дар Кита. Трпезарија се у овом случају наслања на гробно свето место, а истовремено је у веома блиској вези са самом црквом⁴⁵⁶ (прилог 2.3.8).

У IV и V веку на ширем подручју Византије, догађају се значајне промене у архитектури, а са VI веком формирају се нове концепције. Када је реч о манастирским центрима, несумњиво је да се монашки покрет пренео и на ове просторе. Велика имена монаха и теолога св. Василија Великог, св. Григорија из Назијанза, св. Григорија из Нисе⁴⁵⁷, у многоступе доприносе да манастири постану водећа снага у цркви. Мали је број материјалних остатака манастирских целина на подручју Византије из тог раног периода. Постоји област у данашњој Малој Азији

⁴⁵⁵ Ignace Peña, Pascal Castellana, Romuald Fernández, *Les cénobites syriens* (Jerusalem: Franciscan Print Press, 1983), 102-105.

⁴⁵⁶ Ibid. 182.

⁴⁵⁷ В. погл. 1.2.

познатој као Бир бин Килис (Bin Bir Kilisse)⁴⁵⁸, хиљаду и једна црква из V и VI века. Просторна схема ових манастира групише манастирске грађевине ободно и трпезарије имају уобичајени правоугаони облик. У првом случају, трпезарија је на југозападној страни, а велика удаљеност од цркве и њен облик упућује на каснију изградњу, док је у другом случају (прилог 2.3.10), трпезарија лоцирана на западној страни, али оба указују на постојање релационих односа у простору и постојаност у одређивању намене и положаја грађевина (прилог 2.3.11).

За период од краја VI до VII века, готово да нема истражених подручја са подацима о просторном развоју манастира. Дубоки немири, догматски спорови, прогони у иконоборачком периоду, знатно су утицали на разбијање манастирских језгара и растурања монашких заједница.⁴⁵⁹ Поновна тзв. ренесанса монашког покрета јавља се крајем VIII века. Развој византијских манастира добија свој нови статус у IX веку. Обновом и оживљавањем полунапуштеног Студиоса, под вођством Теодора Студита, овај манастир постаје узор православном монаштву, на кога су се угледали манастири наредних векова.

Византијски манастир свој уобличени концепт добија након проласка кроз тешки период за историју Византије, тек у IX веку, када се велики број манастира обнавља и монашке заједнице умножавају. Ако би се уопште узев анализирао „византијски тип“ манастира, могла би се уочити генеза манастирске композиционе схеме, где се, са једне стране, преузима изолована, затворена грађевинска структура, док је са друге стране преузет концепт издвојене слободностојеће централно лоциране цркве, као доминанте, трпезарије непосредно уз улаз/излаз из цркве и осталих грађевина распоређених по ободу. Облик ограђеног простора је полигоналан, октогоналан.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ William Mitchell Ramsay, Gertude L. Bell, „The Buildings,” in *The Thousand and One Churches* (1907; New York: Cambridge University Press, 2012), 43-115.

⁴⁵⁹ Више о периоду иконоклазма и последицама спора в. John F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, rev. ed (Cambridge—New York: Cambridge University Press, 1997), 65-106.

⁴⁶⁰ Svetlana Popović, „The Byzantine Monastery: Its Spatial Iconography and The Question of Sacredness,” in Lidov, *Hierotopy*, 150-185.

Овакав приступ имаће и манастири на Атосу у X веку, чији ће се директан утицај пренети на подручје Балкана, а самим тим и на Србију.⁴⁶¹ На Атосу отпочиње нагли процват манастирског живота, што ће Свету гору учинити најјезгровитијим подручјем подвижништва у византијском свету. Оснивањем Велике лавре св. Атанасија, почиње ширење веома значајног манастирског уређења и умножавање манастира на Светој гори.⁴⁶² У просторној организацији овог манастира уочавају се већ препознатљиве одреднице у композицији манастирског комплекса. Веза цркве и трпезарије је веома блиска. Крстати облик трпезарије је оригинално решење које ће бити узор за градњу монументалних трпезарија (прилог 2.3.11). Директно наспрам улаза, што је бивао чест случај у египатским киновијама, лоцирана је трпезарија манастира Велике лавре. Просторна диспозиција цркве и трпезарије наглашава јаку узјамну везу ових двеју грађевина, које су окружене осталим грађевинама у монашком насељу. Централно место цркве и наспрамне трпезарије тежи да издвоји ове две грађевине као интегрисану целину, најзначајнију за киновијски уређени манастир, чиме се још једном указује на грађење функционалне сакралности у ограђеном посвећеном простору манастира. Ово је пример који ће послужити као модел византијског манастира, како на Атосу тако и у другим подручјима под утицајем византијске културе, где се готово по правилу утврђује сакрални однос цркве и трпезарије, која се постављала у западном делу утврђења, наспрам или близу улаза у цркву.

Готово истоветан принцип преузима светогорски манастир Ватопед (прилог 2.3.12). Крстата трпезарија наспрам улаза у католикон — главну цркву, лоцирана у центру манастира, потврђује исте ставове успостављене код Велике лавре. Блиска просторна организација уочава се у манастиру Хиландар (прилог 2.3.13). Положај трпезарије западно од католикона, са улазом блиским вратима главне цркве, подсећа на просторни распоред Велике лавре; иако хиландарска трпезарија нема трансепт и једнопросторна је, она преузима организацију унутрашњег простора Велике лавре. До XVIII века коришћени су исти мермерни столови потковичастог

⁴⁶¹ Popović, „The Trapeza in Cenobitic Monasteries,” 294-296; Поповић-Мојсиловић, „Архитектура манастирских грађевина,” у *Крст у кругу*, 242-262.

⁴⁶² William Dalrymple, *From The Holy Mountain: A Journey Among the Christians of the Middle East* (New York: Henry Holt and Co., 1997).

облика, који су касније замењени дрвеним. Хиландар, као и други манастири са Атоса, имаће своје значајне паралеле у манастирима седњовековне Србије.

Известан број манастира Византије из XI века има јасно дефинисан положај цркве као централне грађевине, блиску везу трпезарије и ограђивање манастира у полигоналној форми, са пратећим садржајима у склопу обзића. У манастиру Св. Лука у Фокиди (прилог 2.3.14), трпезарија је саграђена паралелно са јужном страном цркве. Иако њена просторна диспозиција није типична, близина цркве и трпезарије говори о просторној и функционалној вези ове две грађевине. По сличном просторном плану су грађене и трпезарије у Неа Мони на Кијосу, као и у манастиру Мелетиос Осиос (прилог 2.3.15). У XI веку основана је монашка заједница и на острву Патмос. У манастиру Св. Јована Теолога трпезарија је изграђена у XII веку и постављена југоисточно од комплекса цркве. Трпезарија има на половини источне стране полукружну апсиду која је одвојена од главног простора зидом са уграђеним вратима на апсиди. По просторном положају заузима јасно место, међутим, специфичност ове трпезарије је у положају апсиде на половини дуге стране. Под снажним утицајем Византије, нарочито Св. горе развили су се манастири у краљевствима севера Балкана.

У Србији се интензивно гради од краја XII па до XV века. Манастирска насеља у просторном смислу имају аутентичан приближно кружни облик. Општежиће је прихваћено у Србији тако да и манастири у свом склопу по правилу имају заједничку трпезарију.

Може се утврдити да просторни концепт манастира готово увек настаје у функцији цркве, као просторне и смисаоне доминанте. При разматрању развоја манастира и дефинисању сакралних веза црква — трпезарија — остале грађевине, указује се константан просторни однос цркве и трпезарије, као органски и функционално условљених грађевина. Присутан је континуитет у идејном и теолошком смислу, али су крајња комплексност и јасно дефинисани облици и садржаји прошли изван еволутивни процес, доводећи просторни систем манастирског насеља до коначног уобличења.

Период генерисања просторног модела манастира трајао је вековима, а крајем IX века и у X веку византијски манастир бива „кодификован“.⁴⁶³ Означење простора детерминисао је манастирски обзид, а сакрална функција цркве у садејству са трпезаријом и осталим грађевинама, простор унутар манастира чинила је посвећеним. У просторној хијерархији, аналогно тројичној светој хијерархији, црква је представљала апофатичко сакралну функцију, трпезарија симболичну, а остале грађевине и сам обзид катафатичку. Као најнижи у просторно сакралној хијерархији манастирски обзид је означавао и ограђивао посвећени простор, али је имао и одбрамбени карактер, монашке келије су служиле за боравиште, али и подвизивање монаха, те се антиномија светог и световног као с правом карактерише као „деоба недељивог“.⁴⁶⁴

Са оснивањем утврђених монашких центара на територији средњовековне Србије, архитектура манастирских насеобина формирала се према киновијском/општежитељском начину живота. По свом просторном концепту манастир се састојао из манастирског утврђења и многобројних поседа, чинећи просторну структуру монашких заједница средњовековне Србије.⁴⁶⁵ Знајући за блиске везе и директне утицаје који су стизали из Византије и са Свете горе, јасно се може потврдити просторна симболика цркве као средишта и манастирског обзиђа, која се среће код првих манастирских заједница у Египту, Сирији, Палестини, Малој Азији, до појаве уобличеног манастирског концепта у Византији. Централни план као концепт решавања манастира је присутан од најранијих монашких насеобина, али тежња за формирањем приближно кружног облика манастирског обзиђа са црквом у средишту, постаје аутентични приступ градње манастира у Србији средњег века.

О пореклу и симболици кружног просторног концепта расправљало се са више аспеката, при чему се паралеле своде на старије градитељске традиције прстенастог решавања код Словена.⁴⁶⁶ Можда се симболичка представа небеског Јерусалима, која је изричито кружна, одразила на тлу Србије као хришћанска визија небеске државе на

⁴⁶³ О истраживањима в. Поповић, „Dividing the Indivisible,” 48.

⁴⁶⁴ Ibid. 60.

⁴⁶⁵ Мојсиловић, „Просторна структура манастира,” 22.

⁴⁶⁶ Поповић-Мојсиловић, „Оснивање манастира и њихово уређење,” у *Крст у кругу*, 60-65.

земљи, с обзиром на државно-политичку моћ и религиозну снагу заштитника српске државе Стефана Немање, који оснива „намастир краљевски“⁴⁶⁷ Студеницу, у потпуно кружној форми, са Богородичином црквом у центру. Овакав принцип кружног ограђивања манастирским обзидом са црквом у средишту биће понављан у планирању и градњи манастира као аутохтони израз српске манастирске градње у средњем веку.

Архитектура која је настајала у склопу манастира на тлу Србије свакако се базирала на формирању грађевина које би испуниле функције везане за принципе монашког живота. Из данашњег угла посматрања наилази се на сведочанства о трансформацијама и вишеслојним градњама у оквиру манастирских зидина, које су потврдила археолошка истраживања спроведена током XX века. Ако се изузму појединачне анализе манастира у хронологији градње и посматрају само најзначајније грађевине у просторном компоновању, може се утврдити да су најраније фазе градње везане за манастирски обзид, цркву и трпезарију.⁴⁶⁸ То су архитектонски објекти који сведоче о времену у коме се манастирски комплекс формирао. Идентификација ових елемената манастира спроведена је у манастирима Ђурђеви ступови и Студеници из XII века, Милешеви, Сопоћанима и Градцу из XIII века, Бањској, Дечанима, Св. Арханђелима из XIV века и Манасији из XV века.

Поред чињенице да се киновијски уређени манастир не може замислити без трпезарије, на значај овог здања упућују и просторне димензије које говоре о репрезентативности и важности постојања монашке трпезарије, као и о броју монаха. Архитектонска форма манастирских трпезарија у Србији нема своја аутентична обележја. Такви облици су формирану у византијској средини, на Атосу и са свим својим обележјима се транспоновали у српску монашку средину. У свим манастирима се ради о генерално истом типу манастирске трпезарије, са извесним модификацијама које се односе на положај трпезарије, облик апсиде, материјал од које је грађена и сл, али у погледу просторног облика ради се о једнопросторној правоугаоној грађевини са полукружном апсидом на краћој страни, која у многome подсећа на базиликално решење првих једнобродних хришћанских цркава.⁴⁶⁹ У трпезаријама из XII — XIII века, спољашњи зид је

⁴⁶⁷ Лазар Марковић, *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији* (Сремски Карловци: СМЕП, 1920), 2. Као „намастир краљевски“ Студеница се први пут помиње у Жичкој повељи.

⁴⁶⁸ Поповић-Мојсиловић, *Крст у кругу*, 241-245, са старијом литературом.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, 241-243. Враћајући се на почетак и разматрање о значају првобитне трпезе, може се у симболичком смислу схватити обликовни концепт трпезарије као првобитног хришћанског храма.

једновремено представљао и подужни зид манастирске трпезарије, а зид који је чинио главну фасаду трпезарије са отворима, одсликавао је карактер обликовања ових грађевина. Код већине трпезарија приметни су трагови тремова, веома битних у функционалној организацији — преласка из цркве у трпезарију.

О сакралности не говори само апсидални простор трпезарије већ и остаци фресака,⁴⁷⁰ а монументалност, поред димензија, одређују монофоре пројектоване у хармоничном ритму. Унутрашња организација простора понавља уобичајени модел ентеријера византијских и светогорских трпезарија. Столови и седишта рађени од камена, постављани су уз подужне стране зидова, а у апсиди се налазио сто за игумана и лево и десно столови за најближе игуману по хијерархији. Столови су према светогорском узору имали потковичасти облик. Не постоје свуда трагови каменог намештаја. Све ове чињенице указују на изузетно битну улогу коју је имала трпезарија у српским средњовековним манастирима.

Најстарија трпезарија откривена је у манастиру Стефана Немање Ђурђеви ступови из XII века, а крајем XIII века, у доба краља Драгутина, изграђена је и друга трпезарија, па се претпоставља да је прва променила намену. Међутим, у хронолошком смислу, значајнија би била трпезарија из Немањиног времена, јер и по својим димензијама и по облику припада типу трпезарије аутентичном за српски средњовековни манастир. Правоугаони облик и апсида узидана у источни зид трпезарије, као и јужни подужни зид трпезарије који је истовремено и спољашњи зид, одређује положај трпезарије јужно од манастирске цркве. У току археолошких истраживања пронађени су делови довратника и каменог лука од главног улаза са западне стране манастира, при чему је откривен још један улаз на источној страни. Као и код већине српских манастирских трпезарија, спољашњи зид, као ни распоред прозорских отвора, нису сачувани, али су пронађени значајни комади стубића и капитела који упућују на прозоре обликоване као бифоре.⁴⁷¹ Иако се не зна број прозорских отвора и њихов распоред, као ни обрада венаца, може се наслутити да је ова трпезарија претендовала на монументалну архитектонску материјализацију, блиску

⁴⁷⁰ Теодосије, *Живот Светог Саве*, 148. О траговима живописа постоје сведочења и у писаним изворима. Теодосије Хиландарац говори о Немањиним портрету насликаном у трпезарији. Програм живописа везан је за литургијски смисао монашког обода, тако да се у апсиди најчешће појављује приказ Тајне вечере.

⁴⁷¹ Нешковић, „Ђурђеви ступови у Расу,” 203-207 (в. погл. 3.2, нап. 25).

стилској обради манастирске цркве. Трпезарија је више пута обнављана, али се претпоставља да је њена првобитна градња завршена са градњом манастирске цркве.

Крајем XII века изграђена је трпезарија у манастиру Студеница, о чему делимично говори и унутрашњи зид трпезарије откривен приликом првих истраживања трпезарије, док се за ободни зид тврди да је више пута рушен и обнављан.⁴⁷² Поред археолошких података, било би незамисливо за време у којем је градио Стефан Немања и живео св. Сава замислити општежиће у манастиру без трпезарије. Оно што битно одређује студеничку трпезарију су зидана постоља трпезаријског намештаја налик оним из Велике лавре. Положај столова и клупа за седење уз подужне зидове одређују и распон трпезарије из XII века. У овој трпезарији су сачувана подножја једанаест столова, а могло их је бити и више.⁴⁷³ Трпезарија је поседовала и трем. Да је манастир Студеница био у жижи интересовања кроз све векове свог живота, говоре и многобројне обнове трпезарије за чију се хронологију грађевинских измена не могу утврдити тачни датуми.⁴⁷⁴ Једно је сигурно, трпезарија се по познатом принципу из ранијих традиција налазила западно од улаза у цркву, што је условило и положај главног улаза у трпезарију. Сазидана као једнопросторна, са апсидом на северној страни, потврђује исте принципе градње као код претходне у Ђурђевим ступовима. За разлику од осталих, студеничка трпезарија је доживела своју обнову, за чију се реконструкцију може указати да је недовршена.

Остаци манастирске трпезарије из треће деценије XIII откривени су и у Милешеви. Изузетно грандиозна, а са претпоставком да је имала апсиду на јужној страни, потврђује да је и у овом угледном монашком центру и светилишту, трпезарија важила за једну од најзначајнијих грађевина у комплексу. Притесани камен је коришћен за градњу милешевске трпезарије. Постоје и трагови који указују на постојање трема. Облик апсиде је остао непознат, као и присуство живописа на зидовима. Откриће ове трпезарије потврђује концепт монументалне градње и снагу

⁴⁷² Ненадовић, *Студенички проблеми*, 53 (погл. 3.2, нап. 25).

⁴⁷³ Марија Радан-Јовин, „Манастир Студеница,” *Саопштења* 12 (1979): 70-82.

⁴⁷⁴ Поповић-Мојсиловић, *Крст у кругу*, 243-249. Хронолошки преглед покушала је да прикаже Светлана Поповић, при чему признаје потешкоће.

манастира као развијеног монашког центра у средњовековној Србији.⁴⁷⁵ За крај XII и прву половину XIII века се може рећи да се градња манастира наставља у континуитету, али нема свеобухватних података који одређују трpezарије, већ их наговештавају.

Потпуну слику о већ утврђеном присуству манастирске трpezарије даје сопоћански пример. Друга половина XIII века везује се за градњу трpezарије у Сопоћанима. Димензије и положај северозападно од цркве са јасно израженом просторном путањом црква — трpezарија, говоре о снази и значају који је овај манастир имао као монашки центар. Ако се има у виду да је Урош Први ктитор манастира и унук Стефана Немање, нимало није зачуђујуће што облик и димензије трpezарије у Сопоћанима упућују на трpezарије у Ђурђевим ступовима и Студеници.

Све карактеристике претходних примера важе и овде. Манастирска трpezарија је једнопросторна грађевина, са остацима испред главне фасаде окренуте ка цркви, који наговештавају да се ту налазио дубок трем. Главни улаз се препознаје наспрам главног улаза у цркву. Елементи који би дефинисали број и распоред прозорских отвора остали су непознати. Грађена је од полутесаног камена, са слободно изграђеном апсидом, а нађени су и трагови живописа, али не и трагови зиданог намештаја. Ова трpezарија је, такође, временом мењала и функцију и величину. Видљиве промене обележиле су живот трpezарије, а и манастира. Преграђивање и евентуална етажа о којој сведоче места дрвених гред у спољашњем зиду, дрвени стубови по осовини трpezарије, као и врата која су накнадно пробијена уз апсиду, представљају поуздане податке о изменама.⁴⁷⁶ Првобитни облик трpezарије у Сопоћанима само потврђује преузети модел трpezарија из византијске средине. Нешто касније, крајем XIII века, у задужбини жене Уроша Првог, Јелене Анжујске, у манастиру Градац, по угледу на Сопоћане сазидана је, југозападно од цркве, манастирска трpezарија која се није значајно разликовала од својих претходница. Правоугаоног облика, једнопросторна са знатном висином и улазом на источном подужном зиду, понавља принцип претходних трpezарија. Са јужне, краће стране налази се споља слободна полукружно обликована апсида.

⁴⁷⁵ Марина Бунарџић, Радован Бунарџић, „Милешева — 'нови конак' — Археолошка истраживања 2004. године,” *Саопштења* 37 — 38 (2006): 11-32.

⁴⁷⁶ Јуришић, „Сопоћани,” 63-72 (в. погл. 3.2, нап. 36). Кандић, „Истраживање архитектуре,” 7-28 (в. погл. 3.2, нап. 25).

Трпезарија је, као и црква, зидана од правилно исклесаних квадера од сиге. И овде су препознати трагови живописа. Својим положајем, монументалношћу, а и начином на који је зидана, указује на значај који је имала у градачком манастиру.⁴⁷⁷

Са XIV веком долази до измена у обликовању манастирских трпезарија. Трпезарија се гради као самосталан слободностојећи објект са три слободне фасаде, ослобођене од масивног спољашњег зида. Пример трпезарије у манастиру Бањској, задужбини краља Милутина из прве половине XIV века, говори о таквој новини. Са специфичностима у градњи сакралних здања и употреби камена и опеке у алтернацији, што је изразито примењивано у овом периоду, трпезарија у Бањској не заостаје у погледу обраде ни у употреби ових материјала. Зидана је у правилном слогу, где су се смењивали ред камена са редом опеке. Апсида је већих димензија, а са спољашње стране је слободна и октогонално обликована као петострана. У свим осталим особеностима владају исти принципи. Димензије, облик, положај западно од цркве, сачувани трем испред трпезарије указују да се смисаоно није променио однос према градњи овог здања.

Овде су у већој мери него на другим местима откривени делови каменог намештаја. Озидане клупе постављене су уз подужне зидове трпезарије, тако да са три стране обезбеђује простор за седење око стола, чија се камена плоча ослањала на три стубића управно постављена у односу на подужни зид трпезарије. За ову трпезарију се зна да је имала четрнаест столова и петнаести игуманов. И овде су у унутрашњости доње зоне зидова пронађени трагови живописа, а положај величина и облик отвора такође остају непознати, али се зна да су фасаде биле издељене пиластрима. Као једнопросторна завршавала се, по претпоставци, дрвеним гредним системом, као двоводни кров, покривен оловом или црепом.⁴⁷⁸

Изузетно грандиозна дечанска трпезарија, спада међу највеће у српској манастирској архитектури. Трпезарија у манастиру Дечани је пример слободностојећег

⁴⁷⁷ Александра Јуришић, *Градац — Резултати археолошких истраживања* (Београд: РЗСК — Посебна издања, 1989); Оливера Кандић, *Градац — Историја и архитектура манастира* (Београд: РЗСК — Посебна издања, 2005), 177-179.

⁴⁷⁸ Georgije Kovaljov, „Banjska, srednjovekovni manastir,” *Arheološki pregled* 25-26 (1985/86): 168-169. Dragoljub Todorović, „Master Builders and Building Techniques in Serbia in the first Half of the Fourteenth Century,” *Starinar*, vol. 49, no. 9 (1998): 243-252. Археолошка истраживања су настављена и донела су нове податке који, нажалост, нису објављени.

објекта, где су са изузетном пажњом пројектоване фасаде издељене пиластрима, повезаним у горњој зони слепим луковима и прозорским отворима у једнаким растерима. Својим мерама превазилази и хиландарску трпезарију, која је била предвиђена за велико монашко братство. Цамблак је описао Дечанску трпезарију речима: „А начини велику трпезарију, по здању највећу, уметништвом делатеља, мањере и мањупница устројено у пространство.“ Трпезарија је смештена у оквиру унутрашњег простора манастира, са западне стране цркве. По облику је истоветна као и у Бањској, али је апсида полукружна и са спољашње стране. Обе трпезарије имају исти просторни концепт, а и грађене су каменом и опеком, на начин како се градило у византијској средини. Дечанска трпезарија има краће закошене стране, а на источној краћој страни је пространа полукружна апсида и споља и изнутра. Од унутрашње опреме из средњовековног периода сачуван је игуманов сто са каменим престолом у средишту апсиде. Величина и програм дечанске трпезарије јасно одражавају литургијске промене настале почетком XIV века, када се при обедовању уводе посебне молитве и сам обед добија још свечанији карактер.⁴⁷⁹

Неопходно је напоменути разлоге који су утицали да се у Србији граде трпезарије као самостална здања. Још увек веома јаки утицаји преко Свете горе стизали су до градитеља у средњовековној Србији. Трпезарије које се подижу у светогорским манастирима Велике лавре, Ватопеда, Ивирона и других, јесу искључиво самостални слободностојећи објекти у манастирском насељу. Најизразитији пример паралеле са трпезаријама Велике лавре и Ватопеда је свакако трпезарија у Светим арханђелима код Призрена. Изграђена је у облику слободног крста, западно од манастирске цркве. Фасадни зидови били су издељени пиластрима. О завршној конструкцији постоје различити ставови.⁴⁸⁰ Ова трпезарија говори о монументалности, али и о царској моћи и претензијама које је њен ктитор Стефан Душан имао трагајући за узорима великих византијских царева.

⁴⁷⁹ Милка Чанак-Медић и Бранислав Тодић, *Манастир Дечани* (Београд: Центар за очување наслеђа Косова и Метохије — Мпemosyne, 2005), 146-152; Слободан Ненадовић, „Трпезарија протомајстора Ђорђа у Дечанима,” *Споменици Косова и Метохије* 1 (1961): 293-310; С. Поповић-Мојсиловић, „Архитектура манастирског насеља Дечани,” у *Дечани и византијска уметност средином 14. века*, уред. Војислав Ј.Ђурић, т. 13 (Београд: SANU, 1989), 239-250.

⁴⁸⁰ Слободан Ненадовић, *Грађевинска техника у средњовековној Србији* (Београд: Просвета, 2003). Поповић-Мојсиловић, *Крст у кругу*, цртеж на стр. 26. Према Слободану Ненадовићу трпезарија је била обликована као тробродна базилика. Међутим, истраживања Велике лавре указују на решење кровних површина, где је крст базиса поновљен у конструкцији крова, као код крстатих базилика.

Почетком XV века подигнута је трпезарија у манастиру Манасија. Изузетно великих размера, трпезарија у Манасији приближавала се димензијама саме цркве. Положај трпезарије у односу на цркву је нешто другачији. Северна страна трпезарије била је окренута према цркви, на којој се налазио широк лучни улаз. Трагови трема видљиви су и са северне и са јужне стране. Ова трпезарија је имала две етажe. На спрат се пело дрвеним степеницама из трема. Познато је и да је спратна трпезарија била осветљена са шест полукружних отвора. Трпезарија је плански грађена као спратна, па се могу препознати и утицаји на млађе обнове трпезарија из XII и XIII века, које су накнадно добијале спратове. Специфичан западни утицај који се препознаје како на цркви тако и на трпезарији, у начину градње и обликовању, створиле су аутентичну архитектуру која се везује за доба владавине деспота Стефана Лазаревића.⁴⁸¹

Трпезарије средњовековних манастира у Србији у просторно-архитектонском смислу понављају модел правоугаоне основе са апсидом на краћој страни, лоциране у близини западне стране манастирске цркве. Положај који заузимају кроз читав период средњег века говори о непромењивим теолошким ставовима који су се односили на значај монашког обеда у процесу литургијског чина као најзначајнијег обележја монашког живота. Промене које се у архитектонском, али не и теолошком смислу уочавају су уграђене трпезарије у манастирски обзид у XII и XIII веку, као појава ослобођених од спољашњих зидина у XIX и XX веку. Тај процес трансформације се може пратити и кроз промене које су се одвијале у обликовању апсидалног простора. Првобитно у XII веку апсида бива уграђена у зидну масу, већ у XIII веку се препознаје апсида са спољашњом контуром, иако трпезарија и даље има уграђену једну страну у зидну масу, док у XIV па и XV веку, апсида добија своју слободну форму, као октогонална или полукружна. Видљиве су и промене у обликовном смислу, као и у употреби материјала за градњу. То се може приписати историјским приликама и стилским особеностима које су стизале са подручја Византије, стварајући аутохтони израз, остварен кроз сакралну архитектуру средњовековне Србије. У спољашњој обради и обликовању, трпезарије су биле скромније од црквених здања, али је у овом хронолошком прегледу присутна истоветност у принципијелним начелима градње и

⁴⁸¹ *Manastir Resava: istorija i umetnost*, Naučni skup „Manastir Manasija i njego doba,” Despotovac, 21-22. 8. 1994, ur. Vojislav J. Đurić, Mihajlo Pantić i Pavle Ivić (Despotovac: Narodna biblioteka „Resavska škola,” 1995), 175- 185. О истраживањима трпезарије у Манасији писао је Ђурђе Бошковић. Предлог реконструкције дао је Драгољуб Тодоровић: „Трпезарија Манастира Ресаве“.

секундарној пластици, па се промене у стилским обележјима сакралних здања могу уочити и на трпезаријским објектима. Остаје чињеница да су средњовековни остаци омогућили да ове важне грађевине — које су у својим животима мењале функцију, биле преграђиване, добијале спратове и слично — говоре макар и у траговима о снази и јаком религиозном карактеру средњовековне Србије, осведоченом кроз бројно монашко братство, о коме најјасније говоре манастирске трпезарије. Реконструисане су само трпезарије у манастирима Студеница и Дечани, али нису у функцији свакодневног монашког живота (Слика 6).

Просторни концепт манастира у средњовековној Србији, по византијском моделу, настаје у функцији цркве, као сакралне, просторне и смисаоне доминанте. Дефинисање односа црква — трпезарија, који се креће оријентационо у кругу југозапад — запад — северозапад, намеће константан просторни однос цркве и трпезарије, али и распоред других грађевина, са органски и функционално условљеним позицијама. Континуитет у идејном смислу потврђује теоријску претпоставку о теолошким рефлексијама које су могле утицати на хијерархијско сакрализовање архитектонског простора, присутно и у српским средњовековним манастирима. Сложеност и нијансе у обликовању прошле су кроз изванредан еволутивни процес, доводећи просторни систем манастира до јединственог уобличења. Архитектура манастира се појављује као логос, а њене манифестације могуће је тумачити архитектуралним језиком и/или архитектонским текстом. Са друге стране писани текст, изворни текст, а кроз њега космологија, тријадологија, христорологија, слике и представе бића, форме мишљења, па и фасцинације, припадају теологији. Отуда сакрална, а тиме и манастирска архитектура са једне и теологија са друге стране, представљају два низа означитеља са сопственим структурама значења, које говоре истим језиком, у теорији (филозофија/теологија) и пракси (архитектура).

3. РЕАФИРМАЦИЈА ЗНАЧЕЊА СРЕДЊОВЕКОВНЕ МАНАСТИРСКЕ АРХИТЕКТУРЕ ИНТЕГРАЦИЈА ПРИРОДНОГ — КУЛТУРНОГ — ДУХОВНОГ НАСЛЕЂА

Религијска схватања су одувек представљала неодвојиви део људске културе, те је вера преношена у кругу саме заједнице и као таква постајала особитост сопствене традиције, чије су вредности изражаване су кроз мит, ритуал, доктрину, богослужење. У тој и таквој логици обредног – нематеријалног, налазио се залог за грађење материјалних датости. Данас постоји мноштво религија и многе од њих су базиране на дугој традицији која им је даривала идентитет. Током преношења са генерације на генерацију, основне вредности и поруке религиозних схватања остајале су чврсто укорене у бити друштва. Функција (религиозног) условљавала је структуру, форму, материјализацију, најчешће оличену кроз архитектонско стваралаштво.

Тако се и културни простор није изграђивао подвојено и независно од религије, од односа Бога и човека, односно, религије и заједнице. Та интеракција проистицала је из нужности живота. Свест о култури једног народа укорене је у људском уму, те из *нематеријалних* одредница *траје* онолико дуго колико опстаје у просторима свести. Но, схватање онога што чини културу није само у уму, већ култура оставља приказиве трагове неприказивог. Оприсутњење трансцедентног исказивано је најчешће путем „симболичког“ кроз архитектонске облике који су суделовали у градњи, надграђивању и трајању одређене културе.

Појмови *наслеђе*, *баштина*, *patrimoine*, *heritage* итд, на различитим језицима дефинишу различите реалности, различите културолошке идентитете, задржавајући

пак, сваки понаособ, универзалност онога што одређену културу детерминише.⁴⁸² Утврдити *mise en valeur*⁴⁸³ кроз одређену историју и памћење, материјалне, али и духовне, метафизичке и религиозне вредности, значи изнова вредновати, посматрати наслеђе као „биће“, као свеукупност једне културе, где акценат није стављен само на оно спољашње, видљиво, материјално, већ и на унутрашње, неопипљиво, на семантичке просторе њеног трајања.

Дугогодишње разумевање културног наслеђа кроз појавност материјалних артефакта, одвојено од нематеријалне културе дало је непроцењиве и бројне резултате у разним доменима. Међутим, уколико се не спозна и не схвати један сложен узајамни однос неопипљивих процеса који леже у основи материјално еманираног наслеђа, схватање културне историје једног народа, али и културе уопште, остаће и даље неприродно подвојено као материјално са једне стране и нематеријално са друге.⁴⁸⁴

Укидање дистинкције материјално-нематеријално⁴⁸⁵ покушала је дати Јамато декларација о интегралном приступу заштити материјалног (опипљивог) и нематеријалног (неопипљивог) културног наслеђа истичући интегрално схватање културе и реалност сваке појединачне културне традиције, у којој материјално и

⁴⁸² Опсежну студију о потешкоћама схватања синонима речи „patrimoine“ (наслеђа) даје Жаде узимајући у обзир њену етимологију и свеобухватност значења које се тиче културе и духовности. Mariannick Jadé, *Patrimoine immatériel, perspectives d'interprétation du concept de patrimoine* (Paris: L'Harmattan, 2006), 29-32.

⁴⁸³ Израз „mise en valeur“ користи се у филозофији рестаурације и не преводи се на друге језике, а односи се на облик очувања културних и свих других вредности које доприносе читљивости оригиналног смисла, значења, функције, структуре културног добра, в. Bernard Filden, Juka Jokileto, *Smjernice za upravljanje područjima Svjetskog kulturnog nasljeđa* (Kotor: Projektor—Centar za kulturno nasljeđe, 2005), 62.

⁴⁸⁴ О важности поимања наслеђа у својој целовитости, где је потребно водити рачуна о разноликости културних идентитета које у великој мери чине и нематеријални чиниоци, указао је још Документ из Наге: Knut Einar Larsen, ed. *Proceedings, Nara Conference on Authenticity, Japan, 1994* (Trondheim: UNESCO World Heritage Centre, ICCROM, ICOMOS, 1995); в. и „Документ о аутентичности из Наге,” *Гласник ДКС* 35 (2011): 42-44.

⁴⁸⁵ Милош Матић, „Концептуализација културе у херитолошкој парадигми – музејско надмудривање с материјалним,” *Антропологија*, бр. 11, св.1 (2011): 129. Појам *неопипљиво* знатно је ближи етимолошком појашњењу значења нематеријалног наслеђа; међутим, та два појма сматрају се синонимним, на шта упућује и употреба у другим светским језицима (*Tangible –Intangible Heritage/Patrimoine, matériel –immatériel; материјално –нематеријално, неопипљиво наслеђе*).

нематеријално у својој бити не могу бити раздвојени због своје структурне повезаности.⁴⁸⁶

„Наслеђе се налази пред више питања него одговора, пред више брига, него уверења, пред стратешким и политичким изборима, где је редефиниција *mise en valeur* више него неопходна.“⁴⁸⁷ Сами појмови *patrimoine*, *heritage*, *наслеђе* садрже бројна значења која се и даље развијају, те се о културном наслеђу говори не само у контексту материјалних датости које се наслеђују, оно значи и процесе којим се разумева и мења наслеђени свет, а у себи садржи егзистенцију човека као и његову друшвену и културну интеракцију са светом.⁴⁸⁸

Померање фокуса вредновања и разумевања наслеђа са градитељског и материјалног на шире аспекте, довело је до неопходности редефинисања појма „споменичког“ наслеђа⁴⁸⁹, као и размишљања о потреби издвајања религијског наслеђа као посебне категорије, у којој би историјска, уметничка, релigioзно-духовна, али и вредности које одређује природно окружење, чиниле скупа општекултуралну вредност која допушта уплив живота и трајање кроз живот.⁴⁹⁰ У таквом комплексу вредности где религијско уједно разликује и спаја могу се препознати кључне одреднице

⁴⁸⁶ *Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage*, http://portal.unesco.org/culture/en/files/23863/10988742599Yamato_Declaration.pdf/Yamato_Declaration.pdf. Декларација је донесена у октобру 2004. у Нари. У Конвенцији о заштити нематеријалног културног наслеђа (*Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris: UNESCO, 2003), још увек је присутна подвојеност између материјалног и нематеријалног наслеђа, нарочито у чл. 2 Конвенције, који се односи на дефиницију нематеријалног културног наслеђа. [www.unesco.org.uk/convention_on_safeguarding_of_the_intangible_cultural_heritage_\(2003\)](http://www.unesco.org.uk/convention_on_safeguarding_of_the_intangible_cultural_heritage_(2003)).

⁴⁸⁷ Pierre Nora, dir., *Science et conscience du patrimoine*, Actes des Entretiens du patrimoine, 28-30 novembre, 1994 (Paris: Fayard/ Éditions du Patrimoine, 1997): 12. Пјер Нора, француски историчар, с правом је упозорио на проблемску тему вредновања наслеђа.

⁴⁸⁸ Грејм Ферклаф, „Нове границе наслеђа“, *Више од наслеђа*, (Смедерево: Савет Европе, 2012), 29.

⁴⁸⁹ Ноел Фојт, „Филозофски, политички и прагматични корени Конвенције“, у: *Више од наслеђа*, (Смедерево: Савет Европе, 2012), 15.

⁴⁹⁰ Енглеска у својој пракси издваја религијско наслеђе као посебан и специфичан облик наслеђа. *Future Religious Heritage* је једина европска мрежа која у свом саставу садржи различите актере (државне, универзитетске, верске, добротворне организације) који раде на заштити објеката верског наслеђа широм Европе, са циљем промовисања богатства различитости ове врсте наслеђа, подизања свести о претњама са којима се суочава овај облик наслеђа широм Европе, идентификовања проблема и давања адекватних препорука, обезбеђивања платформе за оне који у својој надлежности брину, штите и чувају ово наслеђе као и размене стручности и искустава разних земаља и њихових стручњака, <http://www.futurereligiousheritage.eu/>.

културног диверзитета, које афирмишу културни идентитет као сложен конструкт саткан од циклуса историјских искустава и особених утицаја међу културама.⁴⁹¹

Потреба за преиспитивањем суштине сопственог наслеђа, захтевало је откривање не нових, већ потиснутих духовно-историјских хоризоната. Културно-историјски споменици који припадају сакралном или, прецизније, религијском наслеђу⁴⁹² —кога свакако чине манастирске целине и црквено градитељство — подлежу захтеву за ре-валоризацијом.

Почеци научног проучавања српског средњовековног градитељства се најпре односило на црквену архитектуру, а везује се за последње деценије XIX века. Прикупљање историјских и материјалних података о уметничким и архитектонским особеностима црквеног градитељства утицали су на трасирање научне терминологије и методолошких поступака у проучавању српске средњовековне уметности и архитектуре при чему је формирана је темељна грађа⁴⁹³ за многобројна и свеобухватна истраживања током XX века, која су дала резултате изузетне важности. Посебан допринос у дефинисању и потврди аутентичности модела по коме су грађени српски

⁴⁹¹ У оквиру *Monitoring the Granada Convention* (Paris, 2009) дискутовало се, између осталог, и о важности духовних вредности при валоризацији архитектонског наслеђа и дате су студије случаја као примери добре праксе. Од пет примера који се тичу духовних вредности изабран је — уз истицање значаја културног диверзитета и суживота на једном простору — Фрањевачки самостан и манастир Бођани у Бачу, те су они у оквиру Регионалног програма за културно и природно наслеђе у југоисточној Европи 2003-2008 (RPSEE) представљени у Стразбуру маја 2009. У оквиру пројекта „Векови Бача“ којим руководи и чији је аутор арх. Славица Вујовић, препознате су духовне вредности две манастирске целине који коегзистирају на истом простору дајући снажан духовни карактер подручју коме припадају. http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/heritage/cdpatep/plenary_session/3_2010_may/CDPATEP_2010_4_EN_ADDENDUM.pdf.

⁴⁹² У Риму је 2003. године под покровитељством ICCROM-а одржан форум под називом *Living Religious Heritage: conserving the sacred*, где је у резимеу Херб Стовел (Herb Stovel), један од најпознатијих светских стручњака у заштити и очувању културног наслеђа, проблематизовао однос светог и наслеђа у њиховој заједничкој одрживости, указујући на изазов усклађивања религиозних аспеката (вере) и очувања(заштите). Том приликом је изнео шест препознатих проблема са којима се треба суочити у приближавању религиозног, светог и наслеђа, при њиховом очувању: 1.Суочавање са променама литургијских и функционалних потреба; 2.Суочавање са конкурентским условима сарадње постојећих верских заједница; 3.Суочавање са променљивим интересима у религији; 4. Суочавање са растућим секуларним притисцима на пољима религијских вредности; 5.Суочавање са музеификацијом по питању религијских места и/или објеката; 6. Суочавање са конзерваторским интервенцијама: континуитет вере versus 'научна'конзервација. Herb Stovel, Introduction to *Conservation of Living Religious Heritage*, edited by Herb Stovel, Nicholas Stanley—Price and Robert Killick, Papers from the ICCROM Forum on Living Religious Heritage: conserving the sacred, Rome, 20—22 October, 2003 (Rome: ICCROM, 2005): 1—11, http://www.iccrom.org/pdf/ICCROM_ICCS03_ReligiousHeritage_en.pdf.

⁴⁹³ Михаило Валтровић, Драгутин Милутиновић, *Документи I – теренска грађа 1871–1884; Документи II — теренска грађа 1872-1904*, ур.Тања Дамљановић (Београд: ИМС, 2006-2008).

манастири XII и XIII века омогућен је систематским археолошким истраживањима манастирске архитектуре спроведеним средином XX века.

Међутим, вишедеценијски прекид са религиозним, не само начином мишљења, већ са посебним обликом бивствовања, утицао је на одабир критеријума при интерпретацији црквеног наслеђа, његових споменичких вредности и откривених градитељских трагова манастирске архитектуре. Монашки и литургијски живот се нису разумевали као део културног (религијског) наслеђа, те су нужно остајали изван оквира институционалног деловања. Стога се као битна намећу питања која би расветлила сазнања о смислу монашког живота спрам простора у којима се он изворно одвијао.

Истраживање теолошких аспеката који су суделовали у настанку и трајању *владарских задужбина* као монашких центара⁴⁹⁴, указује на неопходност испитивања вишеслојних значења која упућују и на компоненте које су бивале релативизоване при истраживањима и истицању културно историјских вредности. Очуваност великог броја средњовековних манастира и хомогеност њиховог положаја у *природном пределу* допринело је препознавању бројних вредности у које спадају и природне карактеристике, јер читавају симболички смисао места на коме су подизани.

Логика којом су се водили владари и монаси при избору места за формирање манастирских насеобина проистицала је из вишезначности и дихотомије коју природа поседује, из њене космичке моћи, њене приступачности или недоступности, питомости или дивљине, богатства или сиромаштва. Промене које су се одигравале на културно-политичком пољу, као и измене просторних граница државе, рефлектовале су се и на избор места и традицију градње манастира.⁴⁹⁵

Културно, природно и духовно не ретко се посматрају као одређена подручја или феномени који се тематски могу раздвојити у циљу засебних истраживања и сазнања о наслеђу. Међутим, схватање наслеђа кроз повест духа упућује на постојање

⁴⁹⁴ У наставку текста *владарске задужбине* ће се третирати као манастирске целине или комплекси у којима се и данас одвија монашки начин живота установљен Типиком још у средњем веку; иако све манастирске целине не носе то обележје, реч ће бити о неколицини оних које то јесу и биће третиране властитим именима, превасходно због улоге коју у својој сложеној артикулацији оне данас репрезентују.

⁴⁹⁵ В. погл. 2.3.

спреге која омогућава целовитије разумевање нарочито срењовековних манастира, излазећи изван граница заштите ткива које детерминише манастирски простор. Установљавањем културног пејзажа⁴⁹⁶ као јединственог облика наслеђа померен је приступ којим се контекстуализују аспекти природе, културе и духовности, те „мноштво вредности“ бива заокружено у „јединствену целину“ егзистенцијалног искуства, где је „прошлост присутна у садашњости и обновљива у будућности“.⁴⁹⁷

Уколико се природно, културно и духовно схвате, не као врсте наслеђа, већ као облици постојања, који унутар *наслеђа* откривају универзални процес, могуће је установити унутартројичну мноштвеност природе као катафатичне, културе и њених креација које симболички рефлектују прошлост, и апофатичке неисказивости и непредодредивости духовног живота.

Према томе одвајање егзистенције од материјалних објеката — цркве и других архитектонских здања која чине манастирски комплекс, може се тумачити као раздвајање идеје/садржине/функције од форме односно структуре. Тек ослобађањем оног трансцедентног могуће је изразити ту вечнопрожимајућу везу где је *духовно*, кроз трајање, дакле кроз време, посредник који повезује природно са изграђеним у јединствену целину. Тако схваћено наслеђе средњовековних манастира коме су унутар ограђеног „светог“ простора остали тек конзервирани трагови „одсутних“ грађевина намењених животу (монаха), захтева успостављање функција које би могле повезати и спојити наслеђено и будуће кроз временску одреницу трајања кроз живот.

3.1 СРПСКИ СРЕДЊОВЕКОВНИ МАНАСТИРИ XII И XIII ВЕКА — ВАЛОРИЗАЦИЈА ЂУРЂЕВИ СТУПОВИ — СТУДЕНИЦА — СОПОЋАНИ

Без намере да се умање сведочанства којима су описани културно-историјски споменици и по којима су вредновани у својој, већ историјској, генези валоризације,

⁴⁹⁶ О настанку и генези културног пејзажа као посебног облика наслеђа в. у: Nevena Debljović-Ristić, Anica Tufegdžić, „Recognition and Identification of Cultural Landscape as Method of Advancement for Sustainable Spatial Development,“ Regional Development Spatial Planning and Strategic Governance, International Scientific Conference, Belgrade, Serbia, 7-8. December, 2009, 439-453.

⁴⁹⁷ Фаро конвенција или *Оквирна конвенција Савета Европе о вредности културног наслеђа за друштво* свеобухватно третира начине вредновања културног наслеђа где се лично искуство и сам живот стављају у средиште разумевања узајамне везе између наслеђа поред кога се одвија живот и самог живота, односно људи и њиховог постојања; (*The Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society (2005)*)

<http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=199&CM=8&CL=ENG;>

указивање на њихову вишезначност и слојевита својства омогућава увид у целовитије сагледавање како његове прошлости, тако и интенција усмерених ка будућности. Разматрање средњовековних манастира као специфичних просторних целина, нарочито оних које су својим вредностима уврштени у ред споменика културе од изузетног значаја, али и у ред споменика уписаних на Листу светског културног и природног наслеђа, обавезује на критичку проверу примењених метода и поступака у њиховом очувању, заштити и презентацији у протеклим деценијама и стања у коме се они данас налазе.

Порекло идеје о чувању и обнови наслеђа сеже у далеки средњи век, где је уз Законик цара Душана остао забележен први правни акт преведен са грчког који се тичао бриге око старих цркава. Брига је била усмерена на црквене грађевине створене „по Божијој промисли“ те се мора водити рачуна о њеном првобитном изгледу.⁴⁹⁸ У време Османлијских освајања страдала су бројна оригинална сведочанства славног српског средњег века, те је тек након обнове Пећке патријаршије (средина XVI века), било могуће „поправљати“ храмове и то под посебним условима.⁴⁹⁹ Формирањем кнежевине Србије почетком, а нарочито средином XIX века, учињени су и први кораци у спасавању преосталих материјалних сведочанстава средњовековних задужбина.⁵⁰⁰ Заснивање институционализованог система обнове и заштите градитељског наслеђа везује се за крај XIX века, када најзначајнији споменици средњовековног градитељства бивају препознати и документовани. Пре Другог светског рата учињени су први кораци на техничком спасавању овог вредног наслеђа од даљег пропадања. Након Другог светског рата црквена здања немањићког периода бивају валоризована због својих посебних одлика, те 1946. године добијају статус споменика културе. Истраживачки и конзерваторски радови на овим споменицима трајали су дуги низ година, те се са

⁴⁹⁸ Tomislav Marasović, *Zaštita graditeljskog nasljeđa. Povjesni pregled s izborom tekstova i dokumenata* (Zagreb—Split: Društvo konzervatora Hrvatske, 1983), 30.

⁴⁹⁹ Олга Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године* (Београд: Историјски институт—Народна књига, 1984), 24-36. За поправке цркава и њима припадајућих објеката било је неопходно прибавити дозволе, а за изградњу нових цркава могло се добити одобрење само ако се место налазило далеко од муслиманског живља, чиме је српско становништво потискивано из урбаних подручја, а бележи се да су патријарси и епископи били најчешће ктитори који су тежили средњовековним узорима.

⁵⁰⁰ Валтровић, Милутиновић, *Документи*; Svetislav Vučenović, *Urbana i arhitektonska konzervacija, tom 2, Jugoslavija — Srbija* (Beograd: DKS, 2012).

откривањем нових датости подизао и статус у њиховом вредновању, да би највећи број њих био увршћен у споменике културе од изузетног значаја.⁵⁰¹

Институционализован рад на проучавању, истраживању, обнови и заштити средњовјековног црквеног градитељства трајао је више деценија.⁵⁰² Иако се свака научна дисциплина бавила сопственим предметом истраживања, међусобно допуњавање сазнања доводило је у зависност различите области дајући свеобухватне приказе појединачних споменика - од историјско-политичких до архитектонско уметничких. Добијена су изузетно важна сазнања о околностима при којима су подизана сакрална здања, о њиховим ктиторима, о датумима градње итд., до класификације цркава према типу, просторном склопу, облицима, те резултата истраживања пропорцијских анализа, иконографских програма, «стилских» особености, аналогича.

Планско трагање за остацима архитектуре манастирских целина где је црква својим доминантним положајем указивала на просторно средиште, отпочело је тек у другој половини XX века. Положај црквене грађевине омогућио је тумачење просторне дефиниције манастирског насеља. Утврђено је да су манастири у средњовековној Србији формиран према специфичном кружно дефинисаном концепту простора, где су међусобни односи грађевина унутар њега, са унапред одређеним распоредом, стварали специфични просторни склоп.⁵⁰³

Систематска археолошка истраживања најзначајнијих средњовековних манастирских комплекса у Србији донела су бројне налазе о сложеној хронологији грађења, настајања и нестајања манастирске архитектуре. Избор локалитета и рад на

⁵⁰¹ Миладин Лукић, „Заштита, конзервација и рестаурација у Србији — историјски преглед,” у *Студија изводљивости за Централни институт за конзервацију у Београду* (Београд: Италијанска кооперација, 2007), 20-41. Године 1947. долази до институционализације, доношења правних аката и стварања јединствене службе за заштиту и научно проучавање споменика културе Народне Републике Србије у Београду. Служба заштите је била јединствена, регулисана заједничким законом. Савезни институт за заштиту споменика културе основан је 1950, а преименован у Југословенски институт 1963. Под његовим окриљем настајало је златно доба научног проучавања, али и целокупног деловања на просторима целе Југославије, где је сакрално наслеђе имало посебан статус.

⁵⁰² Милка Чанак-Медић, „Обнова црквених грађевина после Другог светског рата,” *Саопштења* 35-36 (2003-2004): 279-301. Архитектура и уметност црквених здања представљала је посебно поље проучавања о коме су остала не само писана дела, већ и резултати конкретних радова на очувању, обнови и заштити утканих у њихову бит и структуру.

⁵⁰³ Поповић-Мојсиловић, *Крст у кругу*, 51 (в. погл. 2, нап. 5); Дебљовић-Ристић, „Порекло и улога трпезарија,” 51 (в. погл. 2.2, нап. 99).

структурирању археолошких трагова допринео је разумевању просторне геометрије и концепата по којима су овакве целине настајале.⁵⁰⁴ Конзервацијом археолошких остатака презентован је корпус грађевина; функције простора су назначаване обновом особених елемената које се везују за намену просторија, а приказиване су и историјске везе са различитим периодима који говоре о њиховом трајању.

Конзерваторски и рестаураторски радови извођени су уз поштовање свих релевантних материјалних података. Проширивањем обухвата културног добра са цркве на шире непосредно окружење, дат је нов интегритет за целовитије сагледавање, пре свега материјалног сведочења трагова архитектуре кроз археолошке матрице, идентификацију аутентичности просторно-обликовног концепта, материјала и техника грађења, али и посебног односа према природној средини у којој се налазе.⁵⁰⁵ Сачињавани су Планови одржавања појединачних комплекса који су се односили сада на цркву, али и археолошки локалитет који је попримао карактер „споменика у рушевном стању“. Циљеви тако замишљених планова били су усмерени пре свега се на практичне и техничке мере заштите ради очувања одговарајућег концепта и презентације споменика.

Међутим, сама црквена здања су неретко третирана као „галерије фресака“ и њихов споменички карактер утицао је на тумачење вредности историјских или уметничких, најчешће заснованих на научној, критичко-историјској процени, која је формулисала став према културном добру.

Са откривањем трагова манастирских целина категорија споменика културе трпела је извесне трансформације. Црква је третирана у прво време као споменик, да

⁵⁰⁴ У најзначајније подухвате спада рад на откривању и презентацији манастирских комплекса Ђурђеви ступови (XII век), Студеница (XII век), Милешева (XIII век), Сопоћани (XIII век), Градац (XIII век), Бањска (XIV век) и др.

⁵⁰⁵ „Међународна повеља о конзервацији и рестаурацији споменика и споменичких целина,” *Зборник заштите споменика културе* 17 (1966): 5-9; „Венецијанска декларација INTBAU – за очување споменика културе и целина у 21-ом веку,” *Инфо – урбанистички завод Београда* 20 (2007): 32 – 34. Венецијанска повеља о рестаурацији и конзервацији споменика („The Venice Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites,” 1964) у члану 11. указала је на поштовање свих епоха у историјском трајању споменика, где се уклањање елемената једног периода да би се у целости открили елементи (старијег) периода, могла оправдати у изузетним случајевима. Међутим, равноправност остатака свих епоха у пракси често није могао бити подржан у нашој средини, као ни у европским оквирима. Код археолошких остатака манастирских грађевина тај принцип је у великој мери подржан, те се тежило репрезентацији историјске генезе.

би археолошким траговима архитектуре манастирских грађевина и обзидом који га је дефинисао као урбану структуру, прерастао у споменичку целину. У случају подручја „Стари Рас са Сопоћанима“, основни критеријум споменичке валоризације утврђени су на основу просторно-функционалне и историјске повезаности већег броја изузетно значајних појединачних културних добара.⁵⁰⁶ Ту је вреднован како сваки појединачни споменик тако и значај територије као управног средишта средњовековне Србије. Критеријуми на основу којих је ово подручје стављено на Листу светске културне и природне баштине су да: i. представља ремек-дело људског креативног генија; ii. представља јединствено или изузетно сведочење о одређеној културној традицији или цивилизацији која живи или која је нестала.⁵⁰⁷ На основу препознате *изузетне универзалне вредности* низ споменика и споменичких целина обухваћених *аутентичним* историјским и природним подручјем уврштено је на Листу светског културног и природног наслеђа.⁵⁰⁸

Изучавање и валоризовање материјалних трагова културе потиснуло је и занемарило поимање свеукупног семиотичког склопа црквене грађевине као „светог места“ на коме почива читав концепт просторних одредница манастирског комплекса. Ако се има у виду да је устројство „светог“ простора настајало у садејству са теолошким начелима, те да је функција сакралног, водила ка функцији богослужбеног и репрезентовала санкционисану функцију идеолошко-политичког — онда се свако даље истраживање, као и вредновање, мора спроводити имајући у виду препознавање

⁵⁰⁶ У оквиру споменичког подручја „Стари Рас са Сопоћанима“ које је 1978. године проглашено за културно добро, просторно — културно — историјску целину, налазе се тврђава Рас са трговиштем, Петрова црква, манастири Ђурђеви ступови и Сопоћани. „Стари Рас са Сопоћанима“ на Листу светског културног и природног наслеђа уписана је 1979. године. Ово подручје спада међу прве споменичке целине уписане на Унескову Листу светског наслеђа, уврштене само пет година после доношења и усвајања Конвенције о заштити Светског културног и природног наслеђа (*Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* (Adopted on the General Conference of the UNESCO Meeting, Paris, November 16, 1972) и три године након усвајања УНЕСКО-ве Препоруке о очувању и савременој улози историјских подручја из 1976, формулисаних у Најробију, која је указала да се историјска подручја морају посматрати као део незамењивог универзалног наслеђа (*Recommendation concerning the Safeguarding and Contemporary Role of Historic Areas*, adopted on the 19th Session of The General Conference of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Nairobi, 26 October–30 November 1976); Манастир Студеница са својом непосредном околином уписана је на Листу 1986. године.

⁵⁰⁷ Марина Нешковић, „Стари Рас са Сопоћанима, истраживања и заштита,” *Саопштења* 43 (2011): 139, 137-158.

⁵⁰⁸ Манастир Студеница са својом непосредном околином уписана је на Листу 1986. године, од недавно и манастири Дечани, Грачаница и Пећка Патријаршија, као наслеђе у опасности.

бројних неопипљивих, а ипак изразивих вредности у склопу ширег схватања културних значења, као и оних материјалних које нису биле третиране у досадашњем систему валоризације и репрезентације манастира третираних у својству споменика културе.⁵⁰⁹ Брига за наслеђе уопште, а посебно сакрално, захтева уочавање или спознају изворног смисла који се налази у међупростору створеног и нествореног.

Ипак, данас се концепт манастира као културно-историјске целине схвата у знатно ширем смислу. То се пре свега односи на разматрање пејзажа као спреге природе и наслеђа, али и „садржаја“ онога што манастир означава као саставни део друштва коме припада, чиме категорија овог облика наслеђа тежи да се прошири у категорију културног пејзажа.⁵¹⁰

Стога и претпоставка „односа“ између „бића“ (наслеђа) и „постојања“, односно „трајања“ (наслеђа) постаје евидентна кроз тополошко исходиште за схватање идеје о сакрализацији и границама средњовековних територија. Полицентрични распоред ових важних сакралних простора (карта 1.), који су данас не припадају границама једне територије, које су се мењале, шириле и сужавале током векова, чине читљивим један историјски простор исписан језиком сакралне топографије и на тај начин схваћене могу дати извесне помаке битне за њихово будуће трајање.

3.2 АРХЕОЛОШКА ИСТРАЖИВАЊА И ОТКРИВАЊЕ УРБАНЕ СТРУКТУРЕ СРЕДЊОВЕКОВНИХ МАНАСТИРСКИХ ЦЕЛИНА ТОКОМ XX ВЕКА ЂУРЂЕВИ СТУПОВИ — СТУДЕНИЦА — СОПОЋАНИ

⁵⁰⁹ Потпуно разумевање Конвенције о заштити нематеријалног културног наслеђа из 2003. могуће је у односу на друге релевантне УНЕСКО-ве документе, а пре свега на *Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* (1972) — Конвенцију о заштити светског културног и природног наслеђа из 1972. године. Стога је важно указати на процес ревалоризације управо на споменицима који се налазе на Листи.

⁵¹⁰ Nevena Debljović-Ristić, „Srpski srednjovekovni manastiri – mesta stapanja kulture i predela,” *Zbornik radova sa Prve regionalne konferencije o integrativnoj zaštiti: Kulturni pejzaž – savremeni pristup zaštiti kulturnog i prirodnog nasleđa na Balkanu* (Beograd : Evropski centar za mir i razvoj (ECPD) Univerziteta za mir Ujedinjenih nacija, 2008): 227—237. *Paysage culturale/ Cultural Landscape* води порекло из дефиниције о заштити културног и природног наслеђа из поменуте Конвенције о светском наслеђу и доводи се у везу са Европском конвенцијом о пределу (*European Landscape Convention*), која третира у првом реду природно наслеђе, доводећи га у везу са културним наслеђем — из чега је настала нова категорија наслеђа за упис на Листу.

Судбина најзначајнијих задужбина српских владара била је праћена честим рушењима и обнављанима, презиђивањима и доградњама која се недвосмислено надграђивала над остацима претходних времена. Најчешће је страдала архитектура манастирских зграда, док су цркве успевале бар у извесном смислу да задрже свој првобитни облик. Систематска истраживања средњовековне манастирске архитектуре у Србији започела су тек у другој половини XX века, да би значајнији археолошки подухвати у просторном дефинисању и конзервацији средњовековних манастирских комплекса били спроведени знатно касније, што је био изузетан допринос за српску културу и науку. Резултати систематских археолошких истраживања најзначајнијих средњовековних манастирских комплекса у Србији, допринели су разумевању просторне геометрије и концепата по којима су овакве целине настајале. Археолошки остаци су конзервирани, чиме су презентоване различите фазе и датовања градитељског опуса истраживаних манастирских целина.⁵¹¹ Конзервација археолошких локалитета подразумевала је приказивање историјских веза са различитим периодима из њихових живота, као и јасно дефинисање првобитног просторног контекста. Обимни конзерваторски и рестаураторски радови извођени су уз поштовање свих релевантних материјалних података. Замисао при приказивању археолошких остатака у комплексу није третирао трасе грађевина само као остатке неког производа људске активности, већ се у контексту конзервације и рестаурације подразумевао јасно дефинисан низ акција које се морају предузимати за њихово очување/конзервацију.⁵¹² Презентација археолошких остатака извршена је са намером да истакне и околно окружење, што је представљало квалитет више целокупном пејзажу, наглашавајући природне особености подручја.

Систематска археолошка и архитектонска истраживања на цркви Св. Ђорђа у манастиру Ђурђеви ступови спровођена су више деценија. У том периоду изведени су сложени конзерваторско-рестаураторски радови како на цркви тако и на утврђивању манастирског комплекса. Након средњег века, доба турске власти бележи присутни

⁵¹¹ Подробније о истраживањима манастира о којима ће овде бити речи видети у: Слободан Ненадовић, *Студенички проблеми* (Београд: РЗЗСК, 1957); Јован Нешковић, *Ђурђеви Ступови у Расу, постанак архитектуре Св. Ђорђа и стварање рашког типа споменика у архитектури средњовековне Србије* (Краљево: ЗЗЗСК 1984); Оливера Кандић, „Истраживања архитектуре и конзерваторски радови у манастиру Сопоћани,” *Саопштења* 16 (1984): 7—29; Поповић-Мојсиловић, *Крст у кругу*.

⁵¹² Чезаре Бранди, *Теорија рестаурације* (Београд: Италијанска кооперација, 2007), 61—67, 88—91.

континуитет живота у манастиру све до краја XVII века, затим напуштање манастира пред сам крај XVII века. Његова страдања наступају након аустријско-турских ратова после којих следи дуги период урушавања, а затим и рушења током Другог светског рата. Драматична историја манастира оставља за собом поједине делове цркве, са незнатним делом куполе, док су манастирске грађевине затечене под земљом. Сложени истраживачки радови започети су 1960. године.⁵¹³ Ово је једна од првих манастирских целина на којима су извршена систематска архитектонска и археолошка истраживања након Другог светског рата. Резултати тих истраживања, уз коришћење документације настале још крајем XIX века, били су добар основ за детаљно проучавање и утврђивање првобитних облика црквене грађевине и манастирских здања. Упоредна изучавања територијално, обликовно, стилски аналогних пре свега црквених објеката, уз трагање за првобитним мерама и пропорцијским системима, омогућили су утврђивање метода којима се средњовековни градитељ могао служити при пројектовању, а затим и градњи цркве и комплекса око ње. Обим свих радова је пажљиво одмераван са намером да се очува историјско аутентично ткиво споменика.

Препознате су функционалне и обликовне особености у заснивању грађевина за становање и живот монаха и изузетно важна диспозиција манастирских трпезарија, којих је у овом комплексу било две: једна са источне стране, старија или првобитна и друга, са јужне стране. Само становање било је организовано на спратној етажи са североисточне стране комплекса. Преношење одређених архитектонских и симболичких мотива, као и трансформације које су градиле један особени архитектонски израз, могу се уочити управо на овој манастирској целини. Остаци манастирских грађевина отворили су могућност за међусобно проучавање односа храма и осталих објеката, чији је распоред у извесној мери предодредила конфигурација терена. Подаци о хронологији грађења манастира указали су на једновремену градњу како цркве тако и осталих грађевина, што је показао сам рукопис мајстора и технике градње по којима је саздано читаво здање.⁵¹⁴ Међутим, позиција

⁵¹³ Ђурђеви ступови у Старом Расу један је од најстаријих манастира средњовековне Србије, а црква Светог Ђорђа са својим архитектонским особеностима спада међу најзначајније сакралне грађевине у историји српске средњовековне архитектуре. Ова изузетно сложена истраживања и конзерваторско—рестаураторске радове водио је проф. др Јован Нешковић. Кратка али језгровита генеза свих радова: Јован Нешковић, „Архитектура Ђурђевих Ступова — Истраживања, заштита и обнова манастира“ у: *Манастир Ђурђеви Ступови у Старом Расу* (Крагујевац: Манастир Ђурђеви Ступови, 2010), 18-29.

⁵¹⁴ Нешковић, *Ђурђеви Ступови у Расу, постанак архитектуре рашког типа*.

самог споменика након завршених археолошко-архитектонских радова, поседовала је значајан археолошки потенцијал те су у новом друштвеном контексту надјачане његове културно-историјске споменичке вредности.

Манастир Студеница се сматра прототипом српског манастира и утврђења XII века и оличењем градитељства династије Немањића.⁵¹⁵ Идеална кружна шема са храмом у средишту и већим бројем сакралних здања, унапред јасно дефинисаним и наглашеним улазима у подужном правцу храма оријентације запад-исток, одредила је унутрашњу диспозицију грађевина намењених животу монаха. Систематска археолошка и архитектонска истраживања донела су бројне информације о просторном контексту најугледније манастирске целине, али многи подаци из живота споменичке целине остали су веома скромни.⁵¹⁶ Претпоставља се да је становање било организовано на спратовима грађевина уз ободни манастирски зид, а да су приземља коришћена као оставе и радионице. На северној страни се највероватније налазило велико здање, названо „Велике келије“. На источном делу насеља, уз оградни зид, идентификован је и мањи параклис у склопу североисточних грађевина.⁵¹⁷ На југоисточној страни је објекат за који се такође претпоставља да је био намењен становању, а зидан је у средњовековном периоду. Јужне грађевине потврђују континуирано задовољење егзистенцијалних функција у манастирском насељу, доносећи низ материјалних остатака и покретног археолошког материјала, што је допринело тумачењу свакодневног живота у разним историјским периодима (прилог 3).

Иако се остаци најстарије монашке трпезарије могу наћи у манастиру Ђурђеви ступови, крајем XII века изграђена је и трпезарија у Студеници, на западној страни

⁵¹⁵ Поповић-Мојсиловић, *Крст у кругу*, 131. Манастир је подигнут између 1183. и 1196. године.

⁵¹⁶ Од 1950. до 1963. године радове у Студеници водио је проф. Слободан Ненадовић, када су изведени ургентни радови на цркви и конацима и делимично је реконструисана трпезарија са делом трема из 18. века. Од 1964. до 1989. године радовима руководи арх. Марија Радан Јовин, када су спроведена делимична археолошка истраживања, као и конзервација откривених остатака, санација конака за становање монаха, уређени порта и непосредна околина манастира. Изведени су и контраверзни радови на куполи Богородичине цркве, калкану Радослављеве припрате, а демонтиран је и трем трпезарије. Од 1989. године радовима руководи архитекта Слободан Баришић, а за археологију бива задужен др Марко Поповић. Дуги низ година обављају се рестаураторски радови на фасадама Богородичине цркве, који се приводе крају.

⁵¹⁷ Марко Поповић, „Археолошка истраживања у Студеници, 2,” *Гласник ДКС* 15 (1991): 44—46. Претходна вишегодишња археолошка истраживања видети у: Милица Јанковић, „Затворене археолошке целине манастира Студенице,” *Саопштења* 18 (1986): 7—20.

комплекса, непосредно уз главну улазну капију. Археолошка истраживања су донела низ података о првобитној архитектури ове више пута обнављане грађевине значајне у дефинисању архитектонског простора. Данашњи изглед трпезарије резултат је бројних полемика које су вођене по питању изворне архитектуре ове грађевине.⁵¹⁸ Студенички манастирски комплекс се сматрао једним од најмање археолошки истражених целина. Након дугог низа година, радови на ископавању „Великих келија“ последње две године донели су значајне податке по питању просторне геометрије, распореда и намена просторија, техника зидања, као и фаза у животу ових грађевина.⁵¹⁹

Архитектура манастира Сопоћани по свом просторном концепту припада истом аутохтоном планском и градитељском изразу. Централно решавање приближно кружног облика обзиђа са црквом у средишту, понавља примарну обликовну схему манастирског градитељског опуса чији је узор свакако Студеница. Претпоставља се да овај манастир свој уобличени карактер добија до краја XIII века.⁵²⁰ Са градњом цркве Свете тројице, утврђено је да су грађене и просторије за живот монаха. Ту је свакако изграђена и трпезарија, чије димензије упућују на значај који је овај манастир имао у своје време, са свим осталим просторијама, као и оним намењеним становању монаха. Прва страдања задесила су манастир након продора Турака у Србију, када манастирске зграде бивају спаљене и порушене. У време деспота Стефана долази до оживљавања Сопоћана, са приметним грађевинским изменама које сведоче о снази коју је манастир уживао у то доба. Почетком XVI века манастир бива напуштен због опасности од турских најезда, али након обнове Пећке патријаршије, у Сопоћанима се такође осећа дух обнове манастирког живота, а тиме и грађевина. Крајем XVII века још један поход турских освајача наново пустоши и спаљује све пред собом, при чему манастир задуго оставља без живота. Тек почетак XX века бележи поновно интересовање и бригу за овај манастир. Његова судбина била је у јакој спрези са политичким приликама које су

⁵¹⁸ В. Ненадовић, *Студенички проблеми*, 48—75; Милка Чанак—Медић, „Време првих промена облика студеничке Богородичине цркве,” *Студеница и византијска уметност око 1200. године* (Београд: САНУ, 1988), 517—518; Марија Радан—Јовин, „Однос утврђења и објеката у комплексу манастира Студеница,” *Саопштења* 8 (1969): 63—74.

⁵¹⁹ Археолошка ископавања иницирао је и спровео археолог др Марко Поповић 2010. године, који је уједно и руководилац радова на откривању „Великих келија,” чија ће се истраживања наставити и окончати у 2011. години.

⁵²⁰ Трећи син Стевана Првовенчаног, Урош Први, подигао је у Расу, према Светостефанској Хрисовуљи, један од три најзначајнија манастира српске средњовековне државе – после Студенице и Милешеве.

се смењивале у Србији. Обнова монашког живота спроводила се споро и тешко након Другог светског рата, али је од непроцењиве вредности био рад на спасавању манастира, једног од најдрагоценијих сведочанстава немањићке династије, што се одвијало у свим годинама које су обележиле његов живот у XX веку.⁵²¹

Почетак XX века затиче цркву, након двестагодишњег пропадања, у незавидном положају. Средином двадесетих година извршени су радови на реконструкцији цркве, али у то време нема трагова осталих манастирских зграда. Тек од 1973. систематска археолошка истраживања доносе прве резултате о манастирском беду и просторијама које га следе. Више од десет година трајала су археолошка истраживања на манастирском комплексу, након којих је сагледан целокупан опус и распоред грађевина. На северозападној страни откривена је у потпуности трпезарија. Над свим откривеним грађевинама, након археолошких истраживања, извршени су конзерваторско-рестаураторски радови и дефинисане фазе градње од друге половине XIII до XVII века.⁵²² У том периоду дограђен је ван манастирског обзида конак за становање монаха. Подаци до којих се дошло када је реч о просторном склопу од непроцењивог су значаја, али су истовремено информације о манастирским зградама веома оскудне.

И код овог споменика принцип минималних интервенција био је општеприхваћен као најбољи приступ у очувању споменика. Конзерваторска пракса показала је сложене интервенције различитог обима, нарочито када је реч о цркви, али споменик је третиран као целина. Истовремено са откривањем грађевина у комплексу, на цркви су извођени сложени конзерваторско-рестаураторски радови, који су били усмерени како на реконструкцију звоника, првобитних облика и архитектонске декорације на бродовима цркве и калоте куполе тако и на поновну конзервацију свих оних делова грађевине који су обнављани током првих радова на спасавању цркве, често спроведених брзо и неадекватним третманима. Више од десет година трајала су археолошка ископавања на манастирском комплексу, након којих су извршени

⁴⁰Поповић-Мојсиловић, *Крст у кругу*, в. погл. „Заштита манастира и манастирско утврђење,” 171-174.

⁵²² Кандић, „Сопоћани,” 7-28; Александра Јуришић, „Сопоћани — археолошка истраживања,” *Новоназарски зборник* 1 (1977): 63-72. Радове на истраживању, конзервацији и рестаурацији водила је до почетка 70-тих арх. Марија Радан-Јовин, а затим више од две деценије мр арх. Оливера Кандић, док су археолошка ископавања била поверена археологу Александри Јуришић.

конзерваторско-рестаураторски радови. Године 1997. окончано је питање затварања егзонартекса.⁵²³ Тек након дванаест година завршени су радови на затварању манастирског комплекса, који је једино на источној страни остао неистражен, при чему је поново успостављена давно покидана веза прелаза из световног у свети простор.⁵²⁴ Последњих година изведени су радови на обнови мермерне архитектонске пластике на бифорама цркве Свете тројице, као и обимни конзерваторско-рестаураторски радови на свим прозорским отворима.⁵²⁵ Ова целина захтева систематично планирање будућих интервенција, као даљег третмана остатака манастирских грађевина и њихове могуће обнове.

3.3 ТУМАЧЕЊЕ И ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЈА — КРИТИЧКИ ПРОЦЕС У ПОИМАЊУ МОНАСТИРСКИХ ЦЕЛИНА ЂУРЂЕВИ СТУПОВИ — СТУДЕНИЦА — СОПОЊАНИ

Манастир Ђурђеви ступови представља специфичан пример на коме се може пратити увођење постепених промена у просторни концепт. Тежње усмерене на очување оригиналног стања, са увођењем минималних интервенција обновом изгубљених облика, довеле су до ревитализације споменичке целине која се спроводила кроз функционалну адаптацију. Очување историјског ткива споменика био је циљ који је диктирао обим и методолошке поступке који су пажљиво примењивани. Међутим, позиција самог манастирског комплекса након завршених археолошко-архитектонских радова поседовала је раскривене трагове грађевина које су говориле о првобитној геометрији и намени просторија. Нове околности утицале су да културно-историјске вредности рушевног споменика буду потенцијални основ за могућност обнове цркве, а тиме и повратак литургијског живота у оквиру манастирског простора. Приступило се разматрањима метода и третмана који се односе на максимално очување аутентичности, уколико би се приступило обнови појединих објеката, а

⁵²³ Оливера Кандић, „Конзерваторско-рестаураторски радови у Сопоњанима 1997,” *Гласник ДКС* 22 (1998): 68.

⁵²⁴ Невена Дебљовић-Ристић, Ненад Шекуларац, „Реконструкција и статичка санација оградног зида са источне стране манастирског комплекса Сопоњани,” *Гласник ДКС* 34 (2010): 74-80.

⁵²⁵ Невена Дебљовић-Ристић, „Обнова дводелних прозора на цркви Св. Тројице у манастиру Сопоњани,” *Гласник ДКС* 35 (2010): 86; Невена Дебљовић-Ристић, „Рестаурација и конзервација монофора са цркве Св. Тројице у манастиру Сопоњани,” *Гласник ДКС* 36 (2012): 50-56.

неопходност ревалоризације простора била је обележена искључиво захтевима упућеним од црквених институција.

Међутим, важан аспект који није смео бити занемарен је да су Ђурђеви ступови уписани на Листу, а да Светско наслеђе представља изузетно *осетљив, необновљив и незамењив ресурс*, чији је примарни циљ очување аутентичности и вредности; третмани при дугогодишњој конзервацији и презентацији били су у том смислу базирани на принципу минималних интервенција.⁵²⁶ Приступило се разматрањима метода и третмана који се односе на максимално очување аутентичности при обнови појединих објеката, након којих су дата прва прелиминарна архитектонска решења са предлогом могућег обима интервенција у простору.

Израда пројекта ревитализације подразумевала је делимичну обнову конака за становање монаха, укључујући и трпезарију краља Драгутина. Идеја обнове грађевина за становање отворила је вишезначна питања о могућностима предузимања нових радова и на цркви. Живот у манастиру, свакако незамислив без примарне култне, богослужбене функције, потенцирао је радове који су изискивали нове интервенције на цркви (обнављање олтарског простора, као најзначајнијег у храмовној хијерархији при обављању богослужења, обнову северног вестибила важног у просторно-функционалном смислу повезивања цркве са конаком, решавање питања западног pročеља цркве итд).

Првобитне функције су инкорпориране у нове грађевине кроз концепт очувања историјске грађе споменика. Динамично смењивање висина архитектонских облика и уклапање у постојећу конзервирану матрицу представљали су идејно полазиште. Манастирски конак и трпезарија су први обновљени. Завршетак објеката је омогућио настањивање монашког братства, чиме су посредно бивали интезивирани радови на обнови цркве. Спровођење радова како на цркви тако и на обнови грађевина за становање и трпезарије, одвијало се путем два метода — методом рестаурације за све оне архитектонске елементе за које су постојали сигурни материјални подаци и методом „рекомпозиције“ основних облика, уз поштовање бити оригиналних материјала, са потенцирањем разлике у техникама зидања и употреби материјала када су нове интервенције у питању. Приступило се разматрањима метода и третмана који

⁵²⁶ Fildén i Jokileto, *Smernice*, 73-74 (в. погл. 3, нап. 3).

се односе на максимално очување аутентичности при обнови појединих објеката⁵²⁷ (прилог 2). Повратак живота у границе овог манастирског комплекса са успостављањем богослужбених и духовно-егзистенцијалних функција, показао је позитиван искорак у погледу одржавања, коришћења, одрживости, посећености манастиру, што је имало и позитиван ефекат на сам споменик културе.

Манастирски простор по свом пореклу подржава монашки начин живота, а археолошки истражен простор унутар манастира, који је изнова омеђен, разрађен, признат као такав, са свим препознатим функцијама, омогућио је да у датом тренутку буде реконструисан, обновљен и поново настањен.⁵²⁸

Зачајну разлику у односу на пример Ђурђевих ступова представља манастир Студеница чији се континуитет може пратити и у функционалном и егзистенцијалном смислу. „Милошев конак“ и део грађевине са јужне стране у себи садрже готово све неопходне намене за неометани живот монаха, што је у извесном смислу представљало олакшавајућу околност за очување аутентичности ове споменичке целине. Значајна аутентична обнова манастирске трпезарије представља визуелну презентацију овог важног објекта у сакралној хијерархији манастирског простора, али не и литургичко-функционалну. Такав однос изискивала је пре свих споменичка презентација грађевина у простору која је таква остала до данашњих дана.

Међутим, историјска функција заштићеног подручја је била угрожена захтевима за проширивање капацитета манастирских грађевина. Како археолошки радови на северној страни комплекса нису били спроведени, то је донекле онемогућило изградњу нових манастирских грађевина.

Зато су јужно од манастирских зидина, у тзв. „башти“ пројектоване, а затим и изграђене манастирске грађевине стамбеног карактера. Захтев за изградњу је иницирао манастир деведесетих година, са изношењем потреба везаних прво за живот монашког братства, а затим као потребе за објектом тзв. гостопријемнице, који је данас намењен

⁵²⁷ *Образложење Главног пројекта обнове цркве Светог Ђорђа* из 2004. год, по ауторском пројекту проф. др Јована Нешковића и арх. Марине Нешковић. Носилац израде пројекта био је Завод за заштиту споменика културе Краљево.

⁵²⁸ За увид у овај изузетно сложен поступак обнове, израде пројекта и његове реализације в. Нешковић: *Архитектура Ђурђевих Ступова*, 18-29.

угоститељству, а управа тим објектом припада манастиру. Све интервенције у простору извршене су у сарадњи са службом за заштиту споменика културе. Задовољавање примарних функција прилагођено је постојећим објектима намењеним за живот унутар манастирског језгра. Усложњавање проблема, појава комерцијалних вредности и усмеравање тзв. задовољења потреба на економске аспекте који подстичу туризам, трговину, услуге, комфор, могу довести до несамеривих последица уколико сви ови аспекти нису генерисани самим културним добром или процесом његове заштите. Континуитет традиционалне намене простора може појачати значење споменика, али је јасно да она може имати и позитиван и негативан утицај по културно-историјски споменик. Нове интервенције у простору не смеју парирати оригиналном ткиву, већ се морају прилагодити препознатљивом карактеру подручја и остварити равнотежу са аутентичним вредностима споменика.⁵²⁹

При анализирању просторне организације манастирског комплекса Сопоћани могу се уочити проблеми препознати и присутни како на Ђурђевим ступовима тако и у Студеници. Сложеност оваквог пиомања тежи уравнотеженом односу између значења и материјалних датости, не занемарујући присуство религијског у манифестацијама које пружа један манастир споменичка целина али и духовно седиште и у исти мах. Обновом литургијског живота у манастиру Ђурђеви ступови, иницијално је покренуто питање опстанка археолошких матрица. Скоро две деценије од конзервације откривених грађевина, утврђен је незавидан положај у коме се оне данас налазе.⁵³⁰ Такво стање се може приписати и недовољној бризи и нејасним односима по питању управљања и надлежности, али свакако упозорава да се опстанак и очување овако презентираних остатака мора преиспитати. Обнова грађевина може бити једно од решења које би допринело успостављању јединства манастирске целине кроз функционални аспект који омогућава очување суштинске одређености оваквих простора.

Захтеви цркве били су усмерени на прекомерну обнову грађевина, велику изграђеност, непоштовање археолошке матрице и јасно уништење свих сведочанстава из

⁵²⁹ Filden i Jokileto, *Smernice*, 59.

⁵³⁰ Невена Дебљовић-Ристић, „Санација лица оградног зида на месту мађупнице у манастиру Сопоћани,” *Гласник ДКС* 36 (2012): 56-58. Стихијско препуштање конзервираних матрица зубу времена довело је до обрушавања читавих лица зидова са унутрашње стране комплекса. Први радови на реконзервацији манастирског обзида извршени су 2011. год.

прошлости, чиме би се променио карактер непосредне околине која окружује цркву Свете тројице. Угрожен би био и сам храм, чиме би се обезвредиле све оне непроцењиве вредности које ова целина поседује. За најзначајнију вредност манастира Сопоћани, сматране су веома добро очуване фреске цркве настале у другој половини XIII века, које ово сликарство сврстава у ремек-дела светских размера. Између осталог, аутентичност сликарског израза, узвишеност композиционих решења, неизрециви колорит али и очуваност и поред веконог пропадања на овом „споменику“ су препознате изузетне универзалне вредности због којих је завредео статус баштине која припада свету.

Један тако хармоничан и умерен архитектонски склад скоро кубистичких форми, који је обележен романичким својствима, у својој унутрашњости скрива право благо. Архитектура која би га окружила не би смела ни на који начин да угрози такав склад. Познавање и разумевање просторне одрђености манастира, његове бити и живота, али и његове историје и стања у коме се налази као споменик културе, било је полазиште за идентификовање свих позитивних и негативних последица до којих се могло доћи током пажљивог проучавања и анализе великог броја супротстављених полазишта, на основу којих је дат предлог ограничене обнове грађевина унутар манастирског језгра у Сопоћанима.⁵³¹

Сви наведени проблеми, нијансе које граниче ризично од прихватљиво, могуће од немогућег, када је у питању наслеђе вредновано највишим критеријумима, доводе у питање очување постојеће историјске грађе, али указују и на могућност поновног успостављања функционалног и архитектонског континуитета који претпоставља све елементе за одрживост споменичке целине, али и егзистенцијалне просторности коју формира живот (монаха). Интегрално схватање културне баштине сагледано кроз призму неопипљивих вредности, али и знања и вештина које се кроз њу обнављају и интерпретирају, може допринети конституисању отворенијих присуца у очувању наслеђеног.

Примери Ђурђевих ступова и Сопоћана говоре о једном подручју, о рефлексијама, о заједничком идентитету, о хомогености њихових положаја у природом

⁵³¹ Пројекат је израђен од стране Републичког завода за заштиту споменика културе, а аутор је Невена Дебљовић-Ристић.

осликаном пејзажу, што такође може допринети препознавању посебних вредности, јер представља јединствено сведочење о српском културном, природном и духовном наслеђу. Уочавање нераскидиве везе између њих указује на могућност успостављања нових релација у разумевању и валоризацији простора средњовековних манастира који говоре о давно успостављеној вези духовности, природе и природе грађења.

Ради јаснијег увида и могућности ревалоризације споменичких целина, неопходно је да се тај процес употпуњава симболичким, неопипљивим реперима, који постоје невидљиви у први мах. Проучавањем и разумевањем сложене семиотике оваквих простора могуће је савладати јаз између културно-историјског и религиозног карактера споменика који говори својим особеним језиком светости. За једно целовито тумачење оваквих споменичких целина неопходно је освестити и кључне метафизичке одреднице, нематеријализоване манифестације религиозног, које не могу бити као такве презентоване и визуелно појавне, већ кроз појавно спознате као унутар-присутне.

Наизглед присутну дистинкцију материјално — нематеријално могуће је надићи допуштењем уплива чулно осетљивих мирисних, звучних, мисаоних процеса, фикција, унутрашњих осећања, која могу довести до перцепције „живог“ манастира (споменика) кроз доживљај онога што је некад било, што је сада и што ће бити у својој тежњи ка вечношћу, који читаву стварност карактерише трајањем.

3.4 ПРИМЕНА ТРИЈАДОЛОШКЕ СТРУКТУРЕ У ПРЕИСПИТИВАЊУ ВРЕДНОСНИХ СИСТЕМА И ОЧУВАЊУ ИСТОРИЈСКЕ ГРАЂЕ CASE STUDY — МАНАСТИР СОПОЋАНИ

Један од три најзначајнија манастира после Студенице и Милешеве у српској средњовековној држави био је манастир Сопоћани. Трећи син Стефана Првовенчаног, Урош Први, подиже — „у Расу” према Светостефановској хрисовуљи, следећи узор свога деде Стефана Немање — манастирско утврђење, са црквом посвећеном светој Тројици.⁵³²

⁵³² Марковић, *Православно српско монаштво*, 56 (в. погл 2.2, нап. 368).

Замишљена као гробна црква, црква Св. тројице била је место у којој су сахрањена веома значајна имена породице Уроша Првог, као и сам краљ.⁵³³ Не реметећи традицију Немањића и краљ Урош свој животни век окончава као монах. Његова верност православној цркви и поред женидбе француском принцемом, као и васпитања које му је пружила мајка Млечанка, остаје снажна до последњих дана његовог живота. Историјске прилике, довеле су у опасност аутокефалност српске цркве, па и до претње уједињењем са католичком, што се свакако да приписати верности краљице Јелене латинској цркви.⁵³⁴

Политичка снага, ратнички дух, способност и образовање које је поседовао овај веома одмерен српски краљ, омогућили су Србији чврсте границе, економски и привредни успон, као и културни развој који се огледа у синтези хришћанског духа израженог у архитектури и уметности фреско-сликарства, који црква Свете тројице чува у својој унутрашњости. Без сумње се може тврдити да је Урош Први био један од најзначајнијих владара династије Немањића. Сам манастир приповеда о развоју културе, градитељства и уметности тога времена. Та визуелна испреплетаност духа Запада и наслеђа Византије јасно одражавају како живот краља тако и прилике и успон који је Србија остварила у периоду од 1243. до 1276. године, господарењем Уроша Првог.⁵³⁵

Тачно време градње манастирске цркве није утврђено, али је, као и код многобројних манастирских целина, јасно да је свакако била прва у низу градње манастирских здања.⁵³⁶ Помиње се друга половина XIII века, без ближег одређења. Две су јасно изражене фазе у градњи манастирске цркве посвећене Светој тројици. Првој припада сама црква, која је везана за ктиторство Уроша Првог, а другој — спољна

⁵³³ Иако се у научној литератури водила полемика по питању фунерарне замисли Сопоћана, због историјских околности неповољних по Уроша Првог, ипак чињенице говоре о томе да нема сумње да је Краљ подигао цркву као гробну. в. Бранислав Тодић, „Сопоћани и Градац, узајамност фунерарних програма две цркве,“ *Зограф* 31 (2006-2007): 59-60.

⁵³⁴ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских-службе* (Београд: Просвета, 1988), 176.

⁵³⁵ Војислав Ђурић, „Ктитор Сопоћана и његово доба,“ у *Сопоћани*, аутор Војислав Ђурић (Београд: Просвета—РЗЗСК, 1991), 17-23.

⁵³⁶ Поповић, *Крст у кругу*, 67 (в. погл. 2, нап. 290).

припрата са звоником, чије се грађење везује за сам крај XIII века.⁵³⁷ Особеност сопоћанске цркве огледа се у њеној тежњи да у спољашњем обликовању укаже на просторни облик тробродне базилике, са изразитом наглашеношћу средњег и два сукцесивно изграђена бочна дела која се, мада не у првобитној замисли, обједињују стварајући слику тзв. лажне базилике.⁵³⁸

Очигледна је намера градитеља да ово остварење у свом спољашњем обликовању досегне романичке катедралне цркве. Иако грађена квадерима од сиге, а затим малтерисана, оквири портала и прозора израђени су од белог мермера чиме се карактер монументалности пројављује и у спољашњим облицима. Кроз целокупно здање провејава дух западног укуса, преплитање дотадашње традиције, снаге византијског утицаја и дубоке побожности ктитора о коме сведочи благо њене унутрашњости.

Важан моменат који овај манастир посебно везује за целокупно истраживање догме о Светој тројници јесте управо њено посвећење. Оно има својих историјских значења, али и оних који потврђују тријумф схватања Бога оца као узрочника, као самосвојне личности која у саодносу са друге две исто тако самосвојне личности, сопственим бићем надилази творевину, логику, мишљење, кроз несводиву унутартројичну равноправност, једносустност лица Тројице, на супрот безличном начелу Светог тројства.⁵³⁹ У тренутку посвете цркве Светој тројници стоје два века од званичног спора цркава Истока и Запада о природи Тројице/Тројства, које је довело до раздвајања ионако већ више векова присутног формалног заједништва.

Улазак у Цариград, 1261. године и његово ослобађање од Латина после више од пола века, на челу са Михаилом VIII Палеологом, дало је за право поновном и јавном истицању православних, суштине о Богу као Тројици. Вера у Бога као Тројицу помогла је наследницима Источноримског царства да врате углед пређашњих царева. Може се

⁵³⁷ Данило Други, *Животи краљева*, 35.

⁵³⁸ В. погл 1.4, илустрација–табла 6.

⁵³⁹ В. погл 1.2, 44-49.

претпоставити да су исти разлози навели краља Уроша Првог да цркву посвети Светој тројници, у славу победе Тројичног бога над латинским Тројством.⁵⁴⁰

Са градњом цркве Свете тројице утврђено је да су грађене и просторије за живот монаха, и то у приближно кружном распореду, својственом свим српским манастирима.⁵⁴¹ Ту је свакако изграђена и трпезарија, чије димензије упућују на значај који је овај манастир имао у своје време, као што то чине и остале просторије намењене становању и раду монаха. До Косовске битке, монашки живот у овом манастиру се одвијао по законима општежића. Не постоје трагови који упућују на манастирски типик писан за Сопоћане, али је несумњиви ауторитет Студеничког типика присутан у свим српским манастирима.⁵⁴²

Прва страдања задесила су манастир након продора Турака у Србију, када су манастирске зграде порушене и спаљене. У време деспота Стефана долази до оживљавања Сопоћана, са приметним грађевинским изменама, али се препознаје да је и тада манастир био веома јак. Почетком XVI века манастир бива напуштен због опасности од турске најезде, али крај XVI и почетак XVII века изнова обележава манастир духом обнове. Још једна најезда Турака крајем XVII века, када је спаљен, потпуно је опустошила манастир, да би тек почетак XX века забележио трагове бриге за ово здање.⁵⁴³

Судбина манастира била је условљена политичким приликама које су се смењивале у Србији. Обнова монаштва била је тешка у периоду након Другог светског рата, али је од непроцењиве вредности рад на спасавању овог најдрагоценијег сведочанства немањићке династије XIII века, који је спровођен у свим годинама које су обележиле живот Сопоћана у XX веку. Поред многоврсних удара који су се смењивали у животу овог манастира, он остаје и опстаје у духу општежића до данашњих дана.

⁵⁴⁰ На смисао правоверја Свете тројице указао је Војислав Ђурић на маргинама омота своје монографије о цркви Свете тројице у Сопоћанима, мада се у самом тексту на тај моменат више није освртао.

⁵⁴¹ Кандић, „Истраживање архитектуре,“ (в. погл. 2.4, нап. 468).

⁵⁴² Петровић, *Студенички типик*, 5 (в. погл. 2.2, нап. 372).

⁵⁴³ Милорад Панић-Суреп, „Заштита Сопоћана,“ *Саопштења* 1 (1956): 15-27.

Може се рећи да са првим Немањићима бива оформљен „образац“ који се може препознати у животу и стваралаштву многих владара у разнородним границама српских земаља током средњег века, чије задужбине говоре језиком културе, историје и уметности.

На примеру сопоћанског манастира могуће је сагледати све поставке до којих се дошло током истраживања о присутности идеје о тројичном устројству. Уколико се крене од функције владара, од које потиче идејни концепт задужбине, те се утврди постојање свих препознатих веза и њихових одраза у архитектонском и уметничком стваралаштву оствареном унутар храма Свете тројице, могуће је даље потврдити сакрално-хијерархијски склоп манастирског комплекса.

Државотворно-политички програм краља Уроша Првог у једној заокружености потврђује концепт заснован на три *кључне тачке у идеолошким тежњама* претензија владарске породице Немањића, а то су: продужетак *владарске династије* (као потомка лозе Јесевијеве), подизање *храма/манастира у славу Светој тројици* (као визију Скиније/божијег града на земљи) и јачања идеје изабраности у борби за очување територија и правоверја (као Новог Израиља и/или изабраног народа).⁵⁴⁴

У функцији подршке оваквом програму претпоставља се да Доментијан пише житија светих Симеона и Саве, у којима наглашава значај односа државе-цркве и народа, но у коме можда и најважније место заузима, идеолошки конструисано, заједничко прослављање Саве, Симеона и оца краља Уроша Првог Стефана Првовенчаног, који остварују вољу Свете тројице на земљи.⁵⁴⁵ У Савином житију Доментијан указује на св. Симеона и његове синове упоредивши их са „три помоћника Христова“.⁵⁴⁶

Изразито идеолошко поистовећивање светородности српских владара, односно, лозе Немањића са лозом Христових предака Јесеја, Давида, Соломона, могло је бити

⁵⁴⁴ В. погл. 2.2, 145.

⁵⁴⁵ Марјановић-Душанић, „Обрасци владарске светости,“ у *Свети краљ*, 119, 148 (в. погл. 2.2, нап. 399).

⁵⁴⁶ Доментијан, *Житије св. Саве*, прир. Радмила Маринковић (Београд: СКЗ, 1988), 249.

остварено тек након установљења култа оснивача лозе Немањића св. Симеона.⁵⁴⁷ У време када Урош Први влада српским земљама и када иза себе има светородне претке деду, стрица и оца, вероватно уз захтев самог краља, појављује се у Доментијановом делу управо на овакав начин оформљена идеја о светородној лози Немањића. Јер, у низу три света претка лежи и легитимна жеља за утврђивањем светородне лозе, изражене кроз Доментијанову похвалу Тројици, која се може упоредити са помињаним исповедањем вере у Бога као Тројицу, а коју је на дубоко теолошки начин изложио св. Сава.⁵⁴⁸ Важан упоредни доказ оваквој тврдњи свакако је појава мотива лозе Јесејеве у унутрашњој припрати сопоћанске цркве, први пут у српској средњовековној иконографији. У хришћанском свету, и на истоку и на западу, била је усвојена иконографска шема која је одражавала старозаветно стабло јеврејских царева, пророка и свештеника, предака Богородице и Христа,⁵⁴⁹ са намером прослављања Христовог Оваплоћења, симболично назначеном у тексту Старог, а потом и оствареном у Новом завету. Мотив лозе Јесејеве у српској средњовековној уметности имала је двоструку симболичку улогу: прву — као прослављање свете лозе Христових предака, али и другу — династичко-пропагандну, која указује на светородну лозу Немањића у тежњама ка стварању Новог Израиља. Идеолошке поруке носиле су и друге композиције фресака сопоћанске припрате, као што су васељенски сабори, који се завршавају српским сабором или циклус из живота прекрасног Јосифа, као симбол за врлине земаљског краља.⁵⁵⁰ Појава тројице у ктиторској композицији, где краљ Урош следи св. Симеону и св. Симону (Стефану Првовенчаном), на јужном зиду западног травеја у наосу, у сваком смислу потврђује значај светородне лозе. Свакако, ове паралеле у књижевности и сликарству показују да су уметничка стварања била медијум за изражавање и преношење дубоко теолошких, али и пропагандно-политичких порука. Архитектура храма је у том смислу градила простор унутар кога се

⁵⁴⁷ Изузетан допринос расветљавању суштинских чињеница о настанку култа св. Симеона и будућих српских светитеља дала је Даница Поповић; в. у Поповић, *Под окриљем светости* (в. погл. 2.2, нап. 395).

⁵⁴⁸ В. полавље 2.2, стр.146. уп. са Марјановић-Душанић, „Обрасци владарске светости,“ 119, 148.

⁵⁴⁹ Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, 217-218 (в. погл. 2.1, нап. 345). Овај мотив је у науци подробно испитан, његово прво иконографско појављивање у источнохришћанском свету везује се за мотив изведен у мозаику у цркви Рођења Христовог у Витлејему.

⁵⁵⁰ Марјановић-Душанић, „Светородни корен и њени изданци,“ у *Владарска идеологија*, 114-116 (в. погл. 2.2, нап. 393).

текст преносио кроз слике и симболичне представе, које су садејствовале са укупном изражајноћу троделно раздeљеног унутрашњег простора.

Сопоћанска црква у сваком погледу одговара идеји „уподобљења“, кроз онтолошко-естетски акт креирања простора, Ареопагитовим речником исказано: одсуство присутности Бога самог. Такав простор остварен је у ступњевитој функционалној организацији првобитне основне схеме храма Свете тројице.

Сваки храм, иако наизглед прати траг примене одређеног плана, концепцију просторног обликовања или „стилског“ обележја за које се везује, у својој бити носи део „личне“ замисли ктитора и/или градитеља. Поред текста житија,⁵⁵¹ личност краља се може одгонетати и задужбином коју оставља. Овај Храм својим јединственим карактером истовремено говори о строгости и једноставности спољашњих обележја, али и о богатству унутрашњег простора — као одраза дубоке духовности са једне стране, али и репрезентације династичког континуитета и легитимитета власти краља Уроша као унука Стефана Немање, светог Симеона, са друге.

Овај умногоме „просвећени“ владар, веома је суптилно сугерисао преплитање живописаних композиција, иконографски везаних за владарску династију, са другим библијским и новозаветним сценама и личностима, истичући достојност лози којој припада.⁵⁵² Избор иконографских решења, поред историјских извора и не до краја археолошки истражене унутрашњости цркве, потврдили су да је црква Свете тројице замишљена као краљев маузолеј у коме ће почивати и његови најближи.⁵⁵³ Само место краљеве гробнице налази се у простору јужног дела западног травеја, у којем се у српским владарским задужбинама налазио гроб ктитора.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ Данило Други, *Животи краљева*, 45-48.

⁵⁵² Зага Гавриловић, „Премудрост и човекољубље владара у личности Стефана Немање. Примери у српској уметности средњег века,“ *Међународни научни скуп-Стефан Немања-Свети Симеон Мироточиви — историја и предање*, септембар 1996 (Београд: САНУ, 2000), 284-285.

⁵⁵³ Ђурић, *Сопоћани*, 27-31; Тодић, *Сопоћани и Градац*, 59.

⁵⁵⁴ О значају фунерарне уметности и сложености значења владарског гроба у средњовековној Србији видети у кључном одељку: Поповић, „Сопоћани,“ у *Српски владарски гроб*, 61-78 (в. погл. 2.2, нап. 398); Slobodan Ćurčić, *Medieval Royal Tombs in the Balkans. An Aspect of the „East or West“ Question*, *The Greek Orthodox Theological Review* vol. 29, no 2 (1984): 184:175-194.

У таквој веома сложеној знаковно-симболичној замисли, посебна улога и значај припадала је саркофазима, који су по својој сепулкралној намени давали и дају специфично значење храму.⁵⁵⁵ Одражавајући једновремено низ идеолошко-теолошких значења, саркофази су својим положајем унутар храма, начином обраде, врстом материјала, величином, указивали на припадност, те се у сопоћанском храму и данас разазнају саркофаг краља Уроша I, краљице Ане, архиепископа Јоаникија, а познато је да је у припрати откривен још један гроб, као и уломци предње плоче саркофага, који је представљао надгробно обележје места где почива први сопоћански игуман.⁵⁵⁶

Дубоко познавање смисла подизања храма у славу Бога и свих симболичних својстава, као и избор наоса за место починка краља Уроша, никако није непромишљен, а ослоњен је у свему на дотадашњу владарску традицију, која је са сваком новом подигнутом задужбином потврђивала сакралну генеологију династије и на тај начин одређивала своје место и место свог народа у светој историји. Улога и дужност владара као изабраног заступника божанске власти и Богом повереног му народа — за живота на земљи, као и духовног, светитељског идеала које је требало да му припадне посмртно — предодредили су место где се божанска и људска природа сједињују подражавајући и пратећи лик Сведржитеља.

Теолошка димензија сакралности места починка краља имала је сложен симболички смисао, који је одређен хијерархијским усхођењем богоизабраног владара који за живота напушта овоземаљски свет, узимајући анђеоски образ монашењем, да би након смрти био проглашен за светитеља, који је унапред био предвиђен у замисли краља Уроша Првог.⁵⁵⁷

Већ је указано на сложеност узајамних просторних веза живописа и намене храма. Све наведене сцене које се налазе у простору нартекса цркве Свете тројице

²⁴ Поповић, „Сопоћани,“ у *Српски владарски гроб*, 61-78.

⁵⁵⁶ в. Невена Дебљовић-Ристић, „Рестаурација саркофага краља Уроша I и краљице Ане у цркви Свете Тројице — манастир Сопоћани,“ *Гласник Друштва конзерватора Србије* 35 (2011): 85-89. Положај саркофага краља Уроша више деценија је стајао уз југоисточни пиластар западног травеја, што је и било место на коме су реконструкцију саркофага извршили конзерватори средином шездесетих година прошлог века; међутим, сама ктиторска композиција и обликовање бочних плоча саркофага указивали су на његов првобитни положај. Враћање саркофага на изворно место, као и његова рестаурација, извршене су 2011. године.

⁵⁵⁷ О историјским околностима које су пореметиле идеално замишљен пут краља Уроша в. у Тодић, *Сопоћани и Градац*.

сведоче о земаљским потврдама и гносеолошким симболичним представама, у којима се катихумени или оглашени на визуелно прихватљив начин упознају са догађајима који су се збили на земљи, који припадају катафатичком егзистенцијалном поретку, са недвосмисленом тежњом ка исказивању важности изабране лозе Христове — светородног посредника између земаљског и царства небеског. То је и место приказа смртности овоземаљског, зарад приступа царству небескоме, исказано и кроз гробно обележје и гробницу мајке краља Уроша, Ане Дандоло, изнад којег се налази приказ њене смрти по узору на сцену Успења Богородичиног. У наосу је, не без разлога, са већ установљеном традицијом, изабрано место починка светог краља, у коме се налази и његова гробница са династичком назнаком о светости будућег краља. Наос је место које припада заједници крштених које предводи свети краљ и у коме се симболички прима део божанске природе, сједињује са Христом; то је и место у коме се збива просветљење и обожење у литургијском чину. То је место где се небо „спушта“ на земљу, у коме пантократор својом двојном природом надгледа свет земаљски нисходећи кроз благодат духа своје божанске енергије, којима се омогућава просветљење⁵⁵⁸; са источног зида наоса представа силаска Светог духа на апостоле симболички указује на човеково обожење. На западном зиду наоса налази се Успење Пресвете богородице, које прати читава небеска хијерархија анђела. У јужној певници наоса приказана је Света тројица кроз Аврамово гостољубље.⁵⁵⁹ Читав простор наоса се може описати као простор симболичког пространства, које је многозначно, живо и покретљиво, јер садржи отворено хијерархијско устројство топографски одређено. И на крају, ту је троделни олтарски простор, где се на зидовима апсиде налазе слике обожења — чисте апофазе, места причешћа апотола и поворке архијереја.

Унутрашњи простор сопоћанске цркве практично испуњава „искон“ Свете тројице, остварењем натчулног простора унутар тројично сазданог храма, хијерархијски устројеног, у коме се у невероватном складу оствареном између

⁵⁵⁸ Купола манастира Сопоћани је у потпуности страдала, тако да се по аналогијама са другим храмовма предпоставља место пантократора кога је морала имати и купола сопоћанске цркве.

⁵⁵⁹ Ђурић, *Сопоћани*, 100. Ова фреска је у великој мери оштећена те се разазнаје лик свега једног анђела.

архитектонских облика, функционалне одређености и живописа, испуњава замисао Ареопагитовог тријадолошког универзума.⁵⁶⁰

Храм или дом Свете тројице по свом архитектонском концепту манифестује имагинарне ипостаси Тројице. Кроз функцију као узрок сваком стварању, она у трансцедентном простору испољава савршену конструктивну свепрожимајућу структуру која настаје транспозицијом геометријских облика у јединствен архитектонски склоп. Претпоставка од које се кренуло да „органику“ јединственост византијског храма чини неразлучива тријада функције, форме и конструкције потврђена је и у сопоћанском храму кроз хармонијску сливеност *спуштања* неба на земљу у својој функционалној трансцедентности, оствареној у реалној, а ипак имагинарној материјалности, која конструише конкретан архитектонски простор чулних и натчулних стваралачких израза. Свакако јединствен и непоновљив, Који се остварио „из непојавности у очигледност“, храм Свете тројице суптилно истиче ступњевити поредак — „свети чин“, „као дело које уподобљава божанској красоти“.⁵⁶¹

Соларни или кружни знак по коме је дефинисан и сопоћански манастир, недвосмислено по узору на студенички, одражава симбол вечног, у себе затвореног небеског савршенства, савршенства поистовећиваног са Јерусалимом небеским. Оприсутњењем постојећег центра са црквом у средишту, „шестарење“ куполе као небеса, концентично се шири оцртавајући ограђени простор, онако како је Бог измеравао „круг над безданом“.⁵⁶²

У просторно-сакралној хијерархији црква чини сакрално средиште, међутим, тек је археологија поново открила трагове кружно трасираног облика, када су откривени и трагови монашке трпезарије, грандиозне по својој размери, на чијим су се

⁵⁶⁰ Иако је јасно да Ареопагитови списи нису ни на који начин могли директно утицати на замисао ктитора Сопоћанског храма — с обзиром да су његови списи први пут на српскословенски преведени тек после Маричке битке 1371. године захваљујући светогорском иноку Исаји — могло би се утврдити једно вишевековно трајање умногоне развијених Дионисијевих естетичких идеја, које су се провлачиле кроз теолошке списе других, утичући посредно на бројна архитектонска и уметничка остварења. О преводу Ареопагитових списа на српскословенски в. ЂорђеТрифунувић, *Писац и преводилац инок Исаја* (Крушевац: Багдала, 1980); ЂорђеТрифунувић, „Зборници са делима Псеудо-Дионисија Ареопагита у преводу инока Исаје,“ *Cyrrilomethodianum* 5 (1981): 166–171; ЂорђеТрифунувић, „Естетичка расправа Псеудо-Дионисија Ареопагита у преводу инока Исаје,“ *Зборник за ликовне уметности Матице српске* 18 (1982): 153–169.

⁵⁶¹ *DN 3.1.164D* (в. погл. 1.3, стр. 68).

⁵⁶² Изреке 8.27, 29 (в. погл. 1.1, стр. 18).

зидовима очитале малтерне површине живописа, које свакако указују на њено сакрално порекло, као и њено обликовање по обрасцу једнобродне базилике са апсидом. Грађевине за становање су у археолошким остацима показале један симболично-сакрални моменат, који указује на зидано постојање малих олтарских ниша.⁵⁶³ Све ове чињенице говоре у прилог особеном креирању сакралних веза у простору и њиховом објављивању, које се препознаје и у овако откривеним археолошким траговима манастирске архитектуре.

Испреплетаност и узајамна повезаност неопипљивих процеса може се раскривати тумачењем сакралног простора, просторних односа који унутар њега владају, са једне стране, али, неизоставно, и кроз живи карактер симболичког изражавања у раду и молитви, литургији/богослужењу, ипосништву и продуженој литургији. Ове везе давно су покидане. Монашки облик живота се одвија и данас, али изван симболички утврђеног простора светости.

У том саодносу замишљених релација у простору свих наведених семиотичких, нематеријалних вредности и материјалних трагова, који говоре о одсуству, о материјалним датостима, али и нематеријалном, лежао је основ за истаживање могућности ограничене обнове северозападних грађевина манастирског комплекса у Сопоћанима.

Свеобухватне детаљне анализе, како у погледу облика појединачних грађевина тако и у погледу решавања, компоновања, уређења и презентације целокупног манастирског комплекса, уследиле су након разматрања и дефинисања уравнотеженог односа будућег изграђеног и археолошки дефинисаног, неизграђеног простора. Првобитне примарне функције требало је инкорпорирати у нове грађевине кроз надградњу трагова археолошке матрице у коју је уписана историјска грађа споменика. Примењени пројектантски поступци односили су се на одређивање средњовековних мера и пропорцијских анализа грађевина. Читав процес промишљања морао је примарно заштитити целокупно градитељско ткиво кроз јасну повезаност са историјским, обликовним, па и „стилским“ обележјима споменичке целине, као и одредити адекватну употребу материјала и јасну диференцијацију у односу на оригиналну матрицу.

⁵⁶³ Кандић, *Истраживање архитектуре*, 12-19.

Имајући у виду сва истраживања спроведена у теоријском смислу када је реч о манастирским целинама, али ослањајући се и на интуитивно приближавање обликовним концептима манастирске архитектуре, први објекат који је био узор и подстицај за композиционо решавање грађевина које би могле бити обновљене била је манастирска трпезарија.

Међусобна литургијска условљеност трпезарије спрема цркве, одредила је просторну хијерархију грађевина намењених животу монаха. Испитивањем семиотичких показатеља, као и порекла трпезарија и интерпретације односа цркве и трпезарије у различитим географским подручјима источнохришћанског света, омогућило је успостављање једне типолошке генезе, а потом и анализе ових грађевина у обликовном и просторном смислу.(Т1,Т2). На који начин је остваривана њихова материјализација није било могуће утврдити са сигурношћу, али је свакако увидом у пропорцијске законитости било могуће повезати међусобне односе дужине, ширине и волумена некадашње трпезарије.

Посредовањем система мера по којима су пре свих зидана црквена здања, изражавана је хармонија делова који су повезивани у једну целину, те је пропорцијски систем представљао битну категорију у поступку архитектонског стваралаштва.⁵⁶⁴

Да би се утврдила концепција по којој је стари градитељ могао одредити пропорцијске односе, требало је поћи од трагова аутентичних габарита манастирских трпезарија. Њихово размаравање било је засновано на одређеном модуларном систему. Путем пројектног модула, као основног модула у коме је садржана мерна јединица било је могуће одредити коначне димензије и сразмеру ових грађевина.

Ако се крене од познатих чињеница- дужине и ширине трпезарије, па се по логици претпостави да је систем размаравања у вертикалној равни сагласан хоризонталном размаравању, могуће је утврдити основни волумен грађевине.⁵⁶⁵ Према томе, јасно је да ширина грађевине као прва конкретна мера и краћа страна је била непромењива димензија на основу које се успостављао модуларни систем.

⁵⁶⁴ Невенка Спремо Петровић, Пропорцијски односи у базиликама илирске префектуре, (Београд: Археолошки институт,1971):11-14.

⁵⁶⁵ Слободан Ненадовић, „Грађење и грађевине,“ у *Осам векова Хиландара* (Београд: Манастир Хиландар, 1998), 182-184. Поповић, „Архитектура манастирског насеља,“ у *Крст у кругу*, 259; Годић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 147-149 (в. погл. 2.4, нап. 471).

Мерне јединице средњовековне градње у Србији везивале су се за важеће средњовековне мере — стопу и лакат.⁵⁶⁶ Код пропорционисања трпезарија утврђено је да конструктивним и просторним решењима трпезарија доминира један методолошки систем заснован на примарној геометријској фигури- квадрату. Систем међусобних димензионалних односа највероватније је успостављан понављањем геометријске схеме квадрата.

Испитивањем пропорцијских односа архитектонског типа трпезарија који је готово истоветан са обликом једнобродне базилике, утврђено је да се однос дужине према ширини кретао од 1: 2,5 до 1: 3. код средњовековних трпезарија у Србији.⁵⁶⁷ Типолошке карактеристике указују да се ради о једнопросторним грађевинама уграђеним у ободни зид манастирског комплекса, правоугаоног облика код којих се мењао једино начин обликовања апсиде, да би тек у XIV веку под снажним утицајем решења трпезарија са Св.горе, био пренешен тип слободностојећег објекта у основи облика слободног крста. (Т3).

Имајући у виду оскудност података којим се располагало при анализама спроведеним над планом откривених средњовековних трагова трпезарије у манастиру Сопоћани, поступак типолошке и упоредне анализе био је први и примарни корак у процесу реконструисања основне форме. Поступак пропорцијске анализе потом послужио је за утврђивање форме горње конструкције објекта, а поступак рекомпозиције примењен је за све непознате и недостајуће елементе, док је поступак реминисценције према познатим и сачуваним објектима манастирске архитектуре омогућио целовито успостављање просторног склопа.

Упуштајући се у испитивање и претпоставку могућег склопа трпезарије у Сопоћанима, са свешћу о немогућности доласка до првобитног решења, полазште које је омогућило разматрање основног облика грађевине биле су контуре на основу којих је утврђен општи композициони модел. Успостављањем односа ширине и дужине грађевине, утврђен је пропорцијски однос—1: 3. На основу унутрашњих димензија и

⁵⁶⁶ Димензија стопе се кретала од 29, 3 до 34 цм, а лакат од 44 до 48 цм, а путем њих су размераване како цркве тако највероватније и друге грађевине; Поповић, „Архитектура манастирских грађевина,“ у *Крст у кругу*, 366.

⁵⁶⁷ Ibid., 367.

дебљине зида и димензије стопе стуба која се налазила испред трпезарије, утврђена је димензија стопе која износи 33 цм.

Унутрашња просторна мера чини основну пројектантску меру и износи 27 стопа. Однос дужине и ширине износи према томе 27: 81 стопу. Димензионално усаглашавање се препознаје у идентичним мерама претпостављеним за висину грађевине која износи, такође, 27 стопа. Улога броја три у меревању ове грађевине, показала је да пропорционална дељивост доводи до јединице у математичком низу. Карактер система пропорционисања у сразмери 1: 3 говори о једноставности и јасну очевидност која указује на појмљив математички аксиом условљен односом бројева 1 и 3.

Стога је поступак извођења висине заснован је на успостављању јасног односа три пута поновљене геометријске форме квадрата у хоризонталној равни, која је транспонована у вертикални план, дајући висину сразмерну ширини објекта. Јасан просторни однос омогућио је дефинисање једноставног конструктивног склопа, чија се горња конструкција, аналогно горњим конструкцијама које су од најранијих времена примењиване на базиликама наметнула као прикладно решење. Када је било неопходно пребродити веће распоне најчешће је примењиван систем дрвене решетке који се примењивао и код трпезаријских здања.

Података о горњим конструкцијама у Србији има веома мало, мада се за пример студеничке трпезарије може тврдити да је по извесним карактеристикама била узор сопоћанској у које се може убројати и решавање кровне конструкције.⁵⁶⁸ Међутим, приликом радова на студеничкој трпезарији нађени елементи зиданог трема, делови камених стубова и капитела, за који се претпостављало да припада каснијем периоду од оног у коме је трпезарија грађена. Зидани трем је карактеристичани на бањској трпезарији, а чињенице говоре у прилог да је и трпезарија у Манасији имала зидани трем.⁵⁶⁹

⁵⁶⁸ Ненадовић, „Да ли је Немања подигао трпезарију у Студеници и како је она изгледала ?“ у *Студенички проблеми*, 48-75 (в.погл. 3.2, нап. 498).

⁵⁶⁹ Слободан Ненадовић, *Студенички проблеми*, 53; Dragoljub Todorović, „Трпезарија manastira Resave,“ у *Manastir Resava, istorija i umetnost*, ur. Vojislav J. Đurić, Miroslav Pantić i Pavle Ivić. Naučni skup Manastir Manasija i njegovo doba, Despotovac, 21-22. avgust 1994 (Despotovac: Narodna biblioteka „Resavska škola“, 1995): 183.

У Сопоћанима података о постојању зиданог трема није било, али је једна камена стопа указала да је трем могао бити саставни део ове грађевине. Ако се узме у обзир дубина на којој се налази једина предпостављена стопа, поделом основног квадрата на три, димензија од 9 стопа се сложила би са дужином могуће конструкције трема.

Модуларни систем квадратуре послужио је и за одређивање места и броја прозорских отвора, који аналогно студеничком примеру износи седам отвора. Положај улазног портала у трпезарију је дефинисан приликом археолошких и конзерваторских радова, те се уклопио у композициони план решавања примарне фасаде сопоћанске трпезарије.

Да би се уопште могао разматрати концепт обнове овог значајног здања било је неопходно применити низ методолошких корака који би приближили, а никако са тврђом поновили основни концепт грађевине, њене сразмере, ритмичка својства отвора проистекла из модуларног растера. Исти методолошки поступак примењен је и код одређивања габарита, ритма, пропорција и других објеката.⁵⁷⁰

Ова анализа упућује на размишљање о постојању правила, брижљиво бираних односа, по којима су биле грађене не само цркве, већ и друге грађевине, посебно трпезарије унутар манастирских целина у средњовековној Србији. Она потврђује и да све грађевине настају у функцији цркве као сакралне, просторне и смисаоне доминанте, која својим теолошко-симболичним устројством утиче на хијерархијско компоновање манастирског простора. Међутим, сакрално се манифестује узајамним односима, који предпостављају човека, његово постојање и његово присуство. У том степену дефинисању простора стоји непосредна светост коју историја памти као

⁵⁷⁰ Прелиминарно програмско решење сачињено је у сврху разматрања могућности обнове манастирских грађевина око којих се водила и још увек води стручна полемика. Пројекат „The Monastery Complex of Sopocani — Restoration and Arrangments Preliminary Plan” (2009), аутора Невене Дебљовић-Ристић, презентован је саветодавној мисији ICOMOS-а која делује при UNESCO-у приликом позивног мониторинга за споменике уписане на Листу светске баштине у Србији. За Идејно програмско решење обнове грађевина у манастиру Сопоћани који је предложио Републички завод за заштиту споменика културе речено је: „да је постигнута равнотежа између аутентично конзервиране цркве, остатака јужног крила, које као историјско сведочанство стоји и данас и новог северног крила, реконструисаног на темељима старих зидина, са зеленом падином у позадини. Посетилац ће бити у прилици да у потпуности препозна све три фазе.“ в. Alkiviades Prepis, „Izveštaj savetodavne misije za Stari Ras sa Sopocanima,“ Marija Đorđević, overeni prevod sa engleskog jezika, 23–27. novembar 2009, *WHS* (SRBIJA): 39–46 (у прилогу је дат концептуални предлог из предложеног пројекта).

несводиво јединство, као „схему“-„испуњену божанским присуством“ једино у корелацији са човеком.

Архитектонским концептом који се ослонио на сва сазнања до којих се дошло током истраживања принципијелних начела, бити и живота, историје и светости, проблематизовано је основно питање — који су темељи религиозног наслеђа? Није ли трансцедентна недоступност (Бога) она која је у стању да трансформише, да трансфигурише прошлост и одреди будућност —она која потврђује да сакралност није само место, да сакралност настаје тамо где постоји однос Бога и човека, да је смисао сакралног у човеку, да без њега нема светости, прошлости нити будућности; да материјални трагови нестају, те да је потребно усудити се, успоставити поредак, поновити функције и непонољиве облике, али полезећи од извора – јединства, од оног недодирљивог које захтева, заповеда савесно деловање допуштајући једном облику живота да *„помери памћење сопствене баштине.“*

ЗАКЉУЧАК

Круг задатих истраживања се затворио, иако се, како то са кругом обично бива, изнова стоји пред једним почетком. На питање може ли се објективно оправдати испитивање граница перцепције и поимања Бога (*узрока, начела*) у простору, архитектури, уметности, историји — поимања Бога као Тројице, његово недокучиво и неизрециво, мистично и тајанствено бивствовање у свету и изван света — одговор даје његово „предметно бивствовање“, у оном појавном аспектима који се може разумети као унутрашња реалност која се кроз то дато и видљиво споља и открива.

Хришћанско поимање тројичног Бога манифестовано је кроз читав сложени ток позноантичке мисли самераване кроз антиномичну повезаност религиозног јудаизма и грчког платонизма (потоњи је под плаштом новоплатонизма остварио дубинске везе са хришћанском мишљу). Паралелно праћење две различите мисаоне и духовне традиције, две „филозофије“, две противречне тежње ка истини — оне онтолошки утемељене, статичне, која је водила ка без-личном Божанству, са оном личносно оријентисаном, динамичном, усмереном ка једном Богу, довело је до расветљавања и систематизације примарних онтолошких и гносеолошких категорија битних за разумевање јазга између Једног (*έν*) и мноштва (*πολλά*).

Даље, упоредбом два искуства, онтолошког и религиозно-етичког издвојено је место где се Бог представља као *онај који јесте*. У основи овог старозаветног става (имајући у виду Бога као највишег бивствујућег) нашло се питање „шта јесте Он“? Филон Александријски својом синкретистичком мишљу долази до начина и могућности приближавања одговору на претпостављено питање путем одрицања тј. одговорима шта он није. Његова теолошка оријентација се схвата као зачетак апофатичног мишљења. Утврђено је и да идеју „мноштвености“ старозаветног Бога Филон развија кроз лик *Анђела господњег*, односно три анђела, али и наглашава да две главне и највише силе бивствујућег симболички означавају стваралачку и владалачку силу. Бивствујући се овде разумева као Бог, уз кога су две силе које скупа чине тријаду. Извор филозофије код Филона налази се у библијским искуствима укрштеним са грчким појмовним и естетичким формама, те је његова мисаона делатност била путоказ за даља трагања за новоплатонским концепцијама *Једног* и *мноштва* — јединства у мноштву као тројичном јединству и мистичном усхођењу ка Једном (Богу) кроз апофатичку редукацију.

Филонову мисаону нит о поистовећивању Бога са *Једним* као *Узроком*, наставио је у извесној мери да развија Плотин. Рецепцијом новоплатонизма у ширем смислу, уочено је да извор свега лежи у *Једном*, а о *Једном* се истовремено говори и као о *Уму*, *Истини*, *Добру*, *Богу*. Из *Једног*, монаде, потиче све, оно је *Узрок* свему и њему се све враћа. Мноштеност је зависна од тог првог начела, од тог извора исходи почетак и крај кретања. Платиновом идејом да путем кретања од *Једног* (*έν*), апсолутно трансцедентног, настаје *Дух* (*νοῦς*), а из саморазвијања *Духа* настаје *Душа* (*ψυχής*) развијена је тројична форма кретања-изласка, односно, идеја о еманацији *Једног* кроз три хипостазе. Отуда се *Дух* (*νοῦς*) схвата као делатна сила, која јесте непосредан или директан *Узрок* облика. *Душа* као трећа хипостаза происходи из *Ума*, њена природа је умствена, те она учествује у божанском. У том јединству налази се подручје уређеног поретка *чистих бића*, на којима се заснива свако друго бивствовање.

Други важан аспект уочен код Плотина изграђен је на трагу Филоновог одричног метода. То је спознаја *Једног* кроз *не*-спознају и то путем „унутрашњег гледања”, које одрицањем доводи до екстазе, као тростепеног искуства које надилази знање, касније схватаног као мистично усхођење ка Богу. Међутим, код Плотина се кроз „умно виђење“ објашњава и могућност досезања и познања лепоте уметничких дела. Уметничко дело, стога, своје постојање дугује божанском, *Једном*, где се кроз *Ейдос* — Идеје, *Логос* јавља (сједињује са *Умом*) у замисли уметника, а потом се реализује кроз материју. Са тог аспекта уметничке форме зраче сјај који је одсјај унутрашњег садржаја. Односно, сваки „лик” или „форма” носилац је посебног, неизрецивог знања, које има функцију подражавања, изражавања и означавања датог објекта путем *Светлости* коју пројављује посредник *Ейдос* или *Логос*, те се лепота видљивог схвата као одраз лепоте невидљивог. Платинова расуђивања схваћена су као претпоставка касније хришћанске филозофске, посебно естетичке мисли.

Иако је након Плотина новоплатонизам дао плодноне филозофске конструкције, за тему о којој је овде реч мислилац који се, иако два века касније, надовезује на Платинове иницијалне тријаде и развија их дајући им пун потенцијал јесте Прокло из Дијадоха. Његово питање о изворности *Једног*, које је тумачио као „истинско почело свега“ (док је *мноштво* ту да ослободи могућности *Једног* иако је *Једно* надређено сваком *мноштву*), било је кључна спона у искораку новоплатонске мисли ка хришћанству. *Једно*, односно Бог недокучив је по својој суштини, али је докучив кроз мноштеност, кроз створено, бивствујуће. Важно место за даље трагање

за смислом идеје о тројичности огледало се у сапрожимању тварног и нетварног, божанског и људског. Проклова мисао послужила је да се кроз изворно онтолошко искуство проблематизује концепт тријаде, концепт реда, поретка који је могућ уз посредовање, а који је за каснија разматрања хришћанских мислилаца био основ за дубља теолошка тумачења. Тему посредништва Прокло је преузео од Плотина. Да би се две ствари могле повезати, неопходан је трећи, те је стварност по себи схваћена троделно: биће, живот, интелигенција (према тријади *Једно — Ум — Душа*). Тако је процесе који проистичу из самог бивствовања Прокло именовао кроз тријаде: *једно-напредовање-преокрет; прво-средње-крајње; почетно-средње-довршено; пребивање, происхођење и стремљење повратку*. На тријадној структури у коме влада ред, поредак и динамика сачињен је у основи сав небески поредак, сав космос. Утврђено је и да је тријада та која је у покрету, која се вечно креће и која чини темељну структуру свега бивствујућег, чији је Узрок=Једно.

Природу Проклових тринитета открили су каснији хришћански мислиоци, али кроз нову димензију, нови налог и нови циљ у које су се преточили хришћански садржаји. Суштинске разлике и поред неоспорних утицаја (изразито видљивих код Дионисија Ареопагита, Максима Исповедника), одразили су се на онтолошком плану тј. на разлици схватања *Једног* као *Узрока* и схватања Оца као првог лица Свете тројице. Новоплатонска идеја тријаде и апсолутна доминација *Једног* (који је изван сваке мноштвености) биће замењена учењем о монархији Оца, где је Бог једносуетна монада, али истовремено и тријада коју чине три личности. У хришћанској теологији Бог је *Један*, исто тако стваралачки извор свему — истовремено остајући изнад свега — али у непомешаном јединству између бога и света.

При праћењу филозофског тока новоплатонске мисли коегзистентне са почецима хришћанске религије, препознају се појмовне и садржајне рефлексивне премисе за стварање хришћанске филозофске спекулације. У делима Климента Александријског — методолошки блиским Филону Александријском, преплићу се старозаветно *Писмо* и грчка филозофија, али овог пута са изразитим новозаветним карактером. Важан тренутак за даљи развој хришћанске гносеологије, чији је Климент значајан представник, лежи у схватању дијалектике као опитне науке, где мисао експериментише над самом собом, градећи елементе антиномичног процеса, који омогућава проницање у суштину ствари. Знање које се развија претпоставља неко друго знање, пре-знање (можда интуитивно знање), знање бића непосредно, мистички.

Зато је дијалектика важна јер представља метод (или пут). Опет се увидело да без свеодношења са искуственим мистичним сазнањем божанских истина, чији је значај сада наглашен, не би било простора за формирање будућих специфичних теолошких концепција и система које је изнедрила хришћанска мисао.

Иако сведен на ограничен одабир прегледа главних идеја и контекста који су били нека врста предуслова и оправдања утемељењу хришћанске теологије, овако замишљен увид у функцији је разумевања мисли настајалих на релацији „вере“ Јерусалима и „разума“ Атине, а циљ му је да укаже на постојање традиције учења о знању које претходи мисли, знању које је непосредно, мистичко.

Полазну основу за даље формулисање функционалног теоријског концепта првенствено је чинило приближавање и појашњавање става према јудаистичкој мисаоној традицији и античкој, те позноантичкој филозофији у рановизантијској епохи. Стога је прво поглавље првог дела рада добило назив *Позноантичка асимилација и хришћанска перцепција идеје о тројичности*. Кроз један, ипак субјективни одабир, приказана је интеракција филозофије и теологије, путем које су препознати спекулативни и мистички правац у мисаоној делатности, а њихов сусрет и узајамно преплитање и чини религиозно-филозофски контекст формирања мистичне теологије источнохришћанске цркве.

Даље истраживање рановизантијских извора омогућило је да се кроз расветљавање филозофског садржаја инкорпорираних у теолошку доктрину представи генеза основних теолошких, али и естетичких идеја, где је тријадолошки концепт исказан теологијом Свете тројице препознат као конститутивни, те се другим поглављем представља теоријско *Утемељење тријадолошког учења у теолошким списима патристичких писаца – (као) кристалисање догме о Св. тројици*.

Назнаке тројичне теологије препознате у старозаветном тексту, а присутне и у платонизму и новоплатонизму, своје коначно оформљење добиле су захваљујући плодносној мисаоној традицији патристичких писаца. „Велики Кападокијци“ — св. Василије Велики, св. Григорије Богослов и св. Григорије Ниски својом сложеном мисаоном делатношћу довели су до праве онтолошке револуције. Питања о односу *Једног* и *мноштва* Кападокијци су поставили из перспективе личног, егзистенцијалног искуства. Однос бића и личности био је у центру свих расуђивања о Богу као Тројици. Разликовање појмова „суштине“ и „ипостаси“ у учењу Светих отаца, онога што је опште (*substantia, οὐσία*) и онога посебног (*persona, υποστάσις*), створило је у првом

моменту појмовну збрку, али и неспоразуме у превођењу и одређивању значења. Важан аспект пре свега за препознавање, а потом разумевање и анализирање разлике која је настала у формирању догме о Св. тројници и догме о Св. тројству било је уочавање онтолошког примата суштине (*substantia*) над разликама лица у Богу (кретање је ишло од једне суштине ка три лица) — код латинских писаца, док су на Истоку три личности, односно три ипостаси једносуштне, те је Бог истовремено и монада и тријада.

Променом значења речи *υποστασις*, која је као појам већ садржала у себи онтолошку квалификацију „реално постојећег“, додељено јој је значење личности, и то реално *постојеће* личности, чиме су непобитно разрешене тадашње тријадолошке недоумице. То је значило да *суштина* не постоји по себи, већ мора имати своју *ипостас*, свој начин постојања, оно појединачно, односно, начин постојања, *οὐσία*.

Бог је један по бићу, а тројичан по ипостасима (личностима), према томе онтолошко начело, односно, Узрок (*Αιτία*)/ Почетак (*Αρχή*) / Извор (*Πηγή*) личног тројичног Бога не чини једна суштина (*οὐσία*) Божја него *ипостас*, *личност Оца*. Од непроцењиве је важности било разумети да (Један) Бог није једна суштина, него један Отац (*Онај који јесте*), који је и „Узрок“ (*по слободној вољи*) рођења Сина и исхођења Духа светог. Из свега предоченог следи да је Божанско биће поистовећено са Тројицом (чињеницом заједнице три личности) у слободној самопотврди божанског постојања, а не у нужној онтолошкој датости суштине као првоначелне категорије Бога. Дакле, онтолошка слобода Бога није тражена у његовој природи него у његовом личном постојању тј. начину постојања, чиме је превазиђена и укинута онтолошка нужност суштине.

Хришћанско откривење тајне личности, личне егзистенције, састојало се у томе да је личност појмљива као *постојећа* само у релацији и отворености према другим (личностима) у живом и опет личном односу, општењу, заједници. Читава тријадологија је незамислива без егзистенцијалног искуства живота, без одговора на питања *како* — Личност се није схватала као индивидуа изолована у одајама ума, нити као могућа улога која јој припада у једној заједници или друштву, већ као личност у слободној заједници љубави, која потврђује особеност и непоновљивост.

Из овако схваћене тријадолошке концепције унутрашњи егзистенцијални са-однос са Богом, заједница са Богом одредила је апофатичну мисао и теологију кападокијских отаца. Бог је у недодирљивости оног несазнајног непознат а у

чинодејствима познат, чиме се штитила његова апсолутна трансцедентност. Управо она указује да је божанско (биће) *неизрециво*, али се утврђује и да Бог као несазнатљиви открива да је несазнатљив, јер несазнатљивост, непостиживост, неописивост почивају на откривању Тројице кроз учествовање у божанском животу. Стога апофатичка теологија претпоставља катафатичку, што је био кључ за разумевање свих тројичних конструкција будућих хришћанских мислилаца.

Поређењем кападокијских учења са оним обликованим на латинском Западу — оличеним, на пример, у стваралаштву свог најзначајнијег представника оца Августина — долази се до закључка да је Августинов Бог много мање трансцедентан и мистичан него „апофатични“ Бог Кападокијаца. Мисао о Богу код њега је наглашено интелектуална, а идеја о блаженству у схватању божанске суштине окренута је Христу који чини *јединствену суштину* с Богом. Тако се примат даје суштини која је аперсонална, што и остаје кључна одлика западног теолошког мишљења. Осетна је рационална индивидуалност и примат Сина, који претходи Св. духу. Син *заједно* са Оцем представља извор Духа, тј. заједно „производе“ Св. дух. На овој суштинској разлици, где Дух не исходи само од Оца већ „и од Сина“, поставгустињски Запад темељи своју формулацију Св. тројства и кроз проблем *Filioque* доводи до коначне поделе хришћанске цркве, што ће даље имати изразитог утицаја на манифестовање теолошких искустава у свим доменима људског стваралаштва.

Поред строго догматског, Августинов утицај је разматран и у другим сферама. Његово схватање броја или ритма као основне потврде разумне организације и поретка света, као и његова „теорија илуминације“, биће уткани у читав средњовековни концепт уметничког изражавања на Западу. Број и јединство су производ највишег Уметника и на њима почива законитост лепоте, сматрао је Августин. Начин на који су биле прихваћене представе о светлости, броју, поретку, Богу као највишем Уметнику, готово да се нису суштински мењале у средњовековном западном мишљењу, те су дела Августина, не без разлога, полазна и кључна тачка каснијих теолошких, али и естетичких (у теолошком својству) расправа.

Утврђивањем тријадолошких концепција у поимању хришћанског Бога, те усвајањем тријадичног концепта развијеног кроз новолатонску мисао — која се у извесном смислу преточила у хришћанску — идеја о Оцу, Сину и Св. духу заокружује процес формирања кључних ставова хришћанске догматике.

Уколико се не би схватила та суптилна теолошка синхронизија тројичности и уколико би се још суптилнија разлика у поимању Бога као Тројице, односно Тројства оставила по страни, и иначе неупоредива стварност изражена кроз стваралачки израз две културне традиције развијане под окриљем једног хришћанства — остала би нерзјашњена.

Ипак доминирајућа, улога тринитарног мишљења утицала је да се теологија дефинише као катафатична, симболична и апофатична, а на њиховој међусобној условљености темељи се и могућност да се овај мисаони концепт докаже и то кроз хијерархијски поредак унутар модела — симултано присутног у земаљском, а тако и у небеском уређењу универзума. Разумевање и разјашњење тријадолошке матрице, исказане у списима патристичких писаца у хришћанском кључу, послужило је за реконструкцију својеврсног хијерархијског система у делу *Corpus areopagiticum* Псеудо-Дионисија Ареопагита. Утврђивањем и раскривањем тријадолошке структуре коју је Ареопагит развио на више равни, сумиран је концепт перманентне променљивости и преображаја. Треће поглавље *Три теологије — катафатична, симболична, апофатична, у земаљском и небеском уређењу универзума — теолошки систем Псеудо-Дионисија Ареопагита* приказало је теоријске премисе којима се обашњава широк спектар чињеница које припадају домену катафатичког, симболичког, а истовремено и апофатичког деловања.

Дионисије Ареопагит је своје теологије, свој теолошки концепт, градио из једног мисаоно-опитног сплета изворно хришћанског уверења, из читавог низа филозофски конструисаних појмовних форми и мистичког искуства. При утврђивању заједничких црта новоплатонизма (пре свих у мисли Плотина и Прокла) и Дионисијевој теолошкој концепцији да *Једно* (Добро) наспрам Бога у себи остаје вечно трансцедентно и само разумевање филозофског става постаје блиско теолошком и/или обрнуто. У Платиновом виђењу *Једно* јесте све, али никако није *Једно* свега, тј. *Једно* се не сме суштински поистоветити са оним што из њега произилази, јер у себи остаје „надбивствујуће *Једно*“. Мноштвеност (тријадична) се код Прокла развијала из *Једног*, код Дионисија је у *Једном*, а новоплатонизам уопште разликовност уноси у првобитно *Јединство* (прво је постојало *јединство*, а онда из њега настаје разликовност). Међутим, код Дионисија, а пре њега у кападокијском учењу, *односи* означавају и разлику и *јединство* једновремено (*Личности* и природа |суштина| постављени су истовремено). Зато и неопходност човекове вечнотрагајуће тежње сједињењу са Богом код Дионисија

бива приказано кроз општење, које је овде тумачено као *однос*, као релацијска условљеност двоструким кретањем — путем *усхођења* и *нисхођења* — у хијерархијски одређеним тројичним процесима. Кроз тај однос могуће је открити све створено и нестворено, што скупа чини живот чији је циљ препознат у *обожењу*.

На трагу међусобног прожимања *Личности* Тројице — који је поставио као релациони преплет ипостаси са унутарбожанским разликовањем и чији је Узрок личност Оца — засновано је тројично-ступњевито формулисање присних веза (помоћу симбола и светих тајни) између Земаљске и Небеске хијерархије, а то значи између човека и Бога. У покрету и поретку, у два синхрона кретања: од Бога према човеку и од човека према Богу успостављена је хијерархија учествовања. Тек када свако биће општи са Богом, сходно своме месту у поретку, могуће је остварити савршену теофанију, где свако биће по својој мери објављује славу Божију. Она су услов сваког усхођења, сваког обожења. На тој тврдњи засновано је међусобно прожимање три теологије које на све три равни учествују у функцији обожења као крајњег циља егзистенције уопште.

У чиновима хијерархије даље је препозната узрочна условљеност посредовањем и то од нижих ка вишим степенима у дворелацијском кретању. Како је небеска хијерархија највиша у структури света, све информације од небеског чина ка земаљском предају се путем „духовне/божанске светлости“ као најважнијег посредника између трансцедентне и иманентне равни бића. Између чулног и духовног, од мноштва ка *Једном*, посредујућа је „сабирајуће-сједињујућа“ љубав. Духовна светлост, непосредно недоступна опажају, чини главни садржај симболичног у Дионисијевој мисли, у поретку који успоставља. Светлост је и љубав Бога и љубав према богу. Отуда појам „фотодосије“, који уводи Ареопагит значи „давање светлости“, а она је посредник између трансцедентне и иманентне равни бића. Тај бесконачни простор на релацији небеске и земаљске хијерархије испуњен је „зрацима фотодосије“ кроз три ипостасна бића Свете тројице, чинећи јединствени зрак божанске светлости. На тај начин духовна светлост, непосредно недоступна људском опажају, постаје главни садржај материјалних ликова и симбола, који особено постоје или настају у оквирима уметничких ликова или речи да би је предавали из небеских сфера земаљским.

У најважнијем, Дионисијева расправа јасно исказује зависност између три теологије и тростепеног човековог пута ка обожењу. За први степен „очишћења“

неопходна је катафатичка теологија, другим ступњем, „просветљењем“, закорачује се у тајанствени свет симбола а симболична је теологија водила, док се потпуним одрицањем, апофатичном теологијом досеже сједињење са Богом или „обожење“.

Круцијални корак у истраживању тријадолошке мисли чинило је управо расветљавање и повезивање Дионисијеве тријадолошке мисли у јединствен систем. Откривање структуре у његовим појмовним и егзистенцијалним конструкцијама потпомогла су сазнања, тумачења и увиди до којих се дошло истраживањем и анализирањем идеје о тројичности.

Ако се крене од тога да свака тријада носи у себи рефлексивни систем разлика, а у исти мах остаје исто, једно, налази се да је сваки наредни ниво неизбежно условљен деловањем претходног нивоа, а да је до коначног циља могуће стићи једино кроз дејствовање читавог система заснованог на бивствовању. Ту су виши слојеви бивствовања повезани са нижим у једној органској зависности. Доказни поступак је такође потврдио да уколико се уруше нижи слојеви само, укинули би се и виши, јер је све саткано од три плана активности: видљивог, видљивог кроз симболе и невидљивог — који свеукупно откривају потпуно другачији слој бивствовања. Такав систем присутан је у сакралној архитектури у којој је наглашен структурални однос делова и целине. У конституисању једне тријадолошке слике универзума Ареопагит је изградио модел одиста истоветан боромејском чвору. Тим моделом јасно се поричу дистинкције и дуалитети, он је обједињући и чини јединствену структуру за теоријско промишљање средњовековног стваралаштва.

Архитектура је предодређена тројичним начелом — на овој тези заснована је расправа четвртог поглавља названог *Тријадолошки модел у функцији тумачења архитектуре византијског света*. У њему се тежило да се докаже како је тријадолошка мисао — која је већ у IV веку досегла своју коначну форму, а у VI веку кроз дела Дионисија Ареопагите постала кључ за тумачење света — преведена, свесно или несвесно и на архитектуру, преобразивши је у трагање за савршеним обликом који би на најверљивији начин исказао, не само хришћанску идеју или мисао, већ и подржао испуњење мистичног догађаја. Тај догађај је литургијско усхођење повезано са светотајинским или евхаристијским чином у цркви. Разазнавањем и поновним конструисањем структуре која је у Ареопагитовим списима вешто скривена, оспољена је невидљива веза између религиозне мисли и сакралне архитектуре, Бога као Тројице, спрам тројично саздане архитектуре.

Ареопагитово устројство тумачено је у овом раду аналошки, појмом боромејског чвора, односно логиком структуре која се распада пресецањем једне петље. Реконструкција Дионисијевог модела открива три претпостављена прстена или петље које овде одговарају трима личностима: Оцу, Сину, Св. духу. На месту њиховог пресецања је *јединство у мноштву* — Св. тројица. Међутим, боромејски чвор се схвата као метафора апстрактног универзалног тријадолошког принципа у једном метафизичком смислу. Као предмет доказног поступка за тријадолошко заснивање теорије нашли су се основни аспекти архитектуре: форма, функција и конструкција. Ове аспекте (сваке могуће) архитектуре није могуће раздвојити. Посматране су ипостаси Тројице — бог Отац, као праузрок свих ствари, као несазнајан, неизрецив, трансцедентан, одговара функцији у архитектури. Њено испољавање могуће је тек у конкретној форми, што сасвим одговара откривању Бога оца, кроз Бога сина — Богочовека (храм). Дакле, Отац се испољава у Сину као што се функција може испољити тек у форми или кроз њу. Ипостас Христа јесте *σώμα* те одговара форми (храму). Како архитектонска форма не постоји сама за себе већ мора бити прожета конструкцијом, у појавном (архитектонска) форма без конструкције не егзистира. Без Св. духа којим је све прожето, који од Бога исходи, Сина, Богочовека не би било. То упућује да Св. дух одговара конструкцији у архитектури. Дакле, архитектонски склоп храма (Божије куће), јесте форма која испољава функцију, а истовремено је и савршен конструктивни склоп (*τόπος*/боромејски чвор). Архитектура се стога схвата фрактално, без обзира на начине њене манифестације. Она је у целини, али и сваки њен део сачињена од функције, форме и конструкције. Пројекција симбола боромејског чвора усваја се ради схватања апстрактне идеје *Јединства и мноштва* исказане тријадолошки, као принцип вишег реда који је иманентан архитектури.

Тријадолошки постављена теорија потврђује да у архитектури храма постоји функционално-конструктивно-обликовна зависност делова и целине, па се и средњовековна црквена архитектура, не без разлога, назива „органском“. У садејству хоризонталне и вертикалне равни (у којима влада тростепена хијерархија) налази се просторно јединство храма.

Међутим, спроведеном типолошком и компаративном анализом показано је да је пут до органског јединства функције, форме и конструкције оствареног кроз храм, био пут трагања, лутања, странпутица, али уједно и пут усавршавања људског духа. Реконструкција хијерархијске структуре Ареопагита показује да се начин на који је она

заснована на идеји о Св. тројници испољава (свесно или несвесно) и у архитектури византијског храма, са ширим аналогијама у оним концептима простора који га чине сакралним.

Као што је напредовање у разрешењу питања Једног и мноштва заокупљало мислиоце двају културних традиција на чијим се основама утврдила хришћанска мисао, тако је и кроз формирање архитектуре храма решавано питање међусобне испреплетаности форме/облика, функције и конструкције — што је довело до стварања савреног склопа који је измирио супротности између неба и земље, круга и квадрата. Исти методолошки поступак примењен је и код тумачења простора унутар црквене грађевине, а проширен је и на поље сакрализованог простора, чиме су потврђени релацијски односи тријадолошког устројства и архитектонског стварања, који на уверљив начин разјашњавају и дефинишу природу истраживаног проблема.

Утемељење архитектуре владарских задужбина у просторима теолошке/тријадолошке стварности — узајамне везе тријадологија - идеологија – архитектура назив је другог дела рада, који је кроз догматско, а тиме и културолошко позиционирање и идентификовање, српску средњовековну архитектуру као одуховљену репрезентацију земаљско-небеског идеала довео у везу са (рано)византијским концептом духовности тумаченим у тријадолошком кључу. Овако претпостављено тумачење архитектуре владарских задужбина као „светиња српских“ указало је на више нивоа сведочења: друштвени, политички, идеолошки, хагиографски итд. Обједињени сакрално-есхатолошко-сотериолошким значењима, она не поричу опције историјских, иконографских и стилских приступа, већ их интегришу кроз успостављање структурних односа заснованих на теологији „светости“ Свете тројице.

Порекло тријадолошког начела уочено је у старозаветној традицији и анализирано кроз појмове три-светости — Храма, лозе Јесевијеве и Небеског Јерусалима / Новог Израиља. Светост је старозаветна, библијска, теолошка. У Библији стоји: „Јер ја сам Господ Бог ваш; будите свети; јер ја сам свет“. Хришћански свет детерминисан је тумачењем прошлости као најаве будућности, нарочито у политичко-идеолошком контексту, у конституисању идентитета и есхатолошких схватања идеје Новог Јерусалима као остварења Новог завета, односно, Новог Израиља. Указивањем на чињеницу да су из јеврејске традиције, која се и историјски претопила у хришћанску, ушле бројне идеје као праобразне, приказано је вишеслојно схватање простора светости. Поимање рефлексивности светости из јудаистичке традиције у

хришћанској — тријадолошкој, а затим разматрање и повезивање просторних одређења са космолошким димензијама теологије (кроз евхаристијско учествовање/искуство, које се остварује унутар „светог простора“), дефинисало је архитектуру креирану тежњама (земаљског) владара ка „светости“.

У текстовима Старог завета, светост простора била је условљена знаком божанског присуства (*shekinah*). Идеја *Светог места* и *Божанског присуства* имала је суштинску улогу у конституисању *Светог града*, *Свете земље* која је формирана захваљујући *Светој историји*. Процес конституисања светог простора подразумевао је „теофанију“ или „хијерофанију“ као знак, „излив светог“, који одваја, чини различитим одређено место у односу на средину којој припада. Феномен сакрализације простора и тог, наизглед парадоксалног, прелаза из једног начина бивствовања у други, илуструје се често односом који Бог успоставља са човеком, те догађајем јављања Бога у сну Јаковљевом.

Сан о небеским лествама, које од земље сежу до неба, и кретање анђела који се пењу и спуштају представљајући спону између земаљског и небеског, на чијем врху стоји сам Господ — тумачи се као пројава божанских енергија које усходе од земаљског ка небеском и од небеског ка земаљском. Божанско присуство је значило присуство и општење Господа бога *светог* са старозаветним личностима, те је по *светој* речи Господњој и указаном му *плану Господа*, Мојсије саздао покретни шатор — шатор сведочанства, место сусрета Бога и човека, *Скинију*, кућу Божијег свеприсуства — али и *Ковчег завјета*, у кога су положене таблице Закона божијег, као материјализовани доказ *shekinah* и залог Савеза склопљеног између Бога (*Jahve*) и Израиља.

Из старозаветне традиције потиче и концепт сакралног заснивања троделног простора Скиније и Ковчега завета као места трајног присуства Бога, које се преносило у први, а затим и други Храм, утичући на сакрализовање, народа, града, земље. У том процесу препозната је тријадична веза на релацији владарска династија-Храм-Небески Јерусалим, која се налази у основи политичко-религиозних претензија хришћанских владара, па и српских. У даљој расправи праћено је и установљено у којој мери и на који начин је рефлектована неразлучива тријадична веза сачињена од Давидове династије (Јесејеве лозе), идеалног Храма и Јерусалима, али Небеског. Овакав концепт трансплантован је у конструисање слике о Божијој промисли којом владар подиже Храм — тело оваплоћеног Логоса, настојећи да сакрализује народ и државу зарад

вечног спасења и живота у Царству небеском. Такво устројство тумачено је катафатичношћу богомизабране династије на земљи, симболичношћу Храма који укида антиномичност земаљског, створеног и небеског нествореног и апофатичношћу наднебеске стварности — чиме се потврђује универзално тријадолошко начело.

Тројична схема функционалне подељености простора Скинине блиска је схеми православног храма тумачена Ареопагитовим хијерархијским устројством, односно, прелазом од катафатичног преко симболичног до апофатичног.

Угледајући се на владаре старог света (нарочито, важних старозаветних личности Давида и Соломона) средњовековни монарси, почев од цара Константина надаље, били су дубоко уверени да између Бога и владара постоји мистична веза којом се утврђује божанска природа земаљске власти и која се преноси с колена на колена — владар се сматрао Божијим представником на земљи и посредником између небеске и земаљске сфере бивствовања, оличеним у хијерархијским односима и успостављеним релацијама једног јединственог структурираног система.

На таквом схватању градила се царска идеологија, која је визуелним и чулним сведочанствима уподобљавала, а тиме и сакрализовала, земаљско царство небеском, вођена увек божанском промишљу која трасира пут ка спасењу људског рода. Мноштво црквених грађевина учествовало је у „материјализацији“ царства небеског на земљи, или „сакрализацији“ земаљског царства у тежњи небеском. У том и таквом процесу није само изградња утицала на специфично обликовање и иконографско саопштавање „истина несаопштивих људском разуму, али доступних сазнању“, већ и укупан програм литургијских предмета, икона и реликвија који је служио уподобљењу богу као Тројици.

Кроз тумачење и разумевање исповедања једног Бога и слављење три ипостаси *било је* могуће појмити светост и како све друго постаје свето. То је засигурно веома дубоко схватао цар Јустинијан при замисли и реализацији храма Св. Софије, као земаљског одраза царства Небеског, „спуштајући небеса на земљу“. Али тек у служењу и слављењу, Бого-служењу, могао је бити остварен простор светости. Тек у својој литургијској функцији, учествовањем и односом у „заједници верних“ кроз литургијски „гносис“ или „опит“, било је могуће укинути противречност трансцедентне и иманентне равни и тиме омогућити подражавање једног небески схватаног микрокосмоса.

Читаво поглавље названо *Византијске рефлексије јудео-хришћанских образаца светости* |*свете*| *Тројице* показује да је успостављање сакрално-мистичких веза владара, а преко њега и верујућих, са Богом било могуће остварити тек унутар простора који детерминише архитектура храма, вешто компонованим геометријским облицима, језиком слика, фунерарним и реликвијарним програмима — зарад достизања царства небеског упоређиваног са Небеским Јерусалимом. Тек у Бого-служењу могао је бити у потпуности остварен простор светости и то у догађају евхаристијске мистерије оствариве у сусрету синхроног и дијахроног времена. То би значило да и сви облици испољавања људског духа кроз царство земаљско нису били повезани само синхроно, у једној временској равни, већ и дијахроно, кроз вечни ток времена, којим се омогућава метафизичка негација фактора пролазећег времена, где се прошлост схватала непосредно духовно, а историјско у данашњем смислу речи, као метаисторијско.

Хришћански карактер српске средњовековне државе изражаван је тежњом ка сакрализацији у сваком погледу, где је са подизањем првих цркава и манастира, још од Стефана Немање, утврђен пут остварења једне вишестрано осмишљене и програмски утемељене идеологије, која је у свему одговарала уподобљавању свете речи Божије, било кроз старозаветне узоре или кроз постулате јеванђеља или других светих текстова. Да би један културни и територијални простор постао „освећен“, било је неопходно утврдити три кључне тачке — *владарску династију* (као потомке лозе Јесевијеве), *храм* (као визију Скинине или Соломоновог Храма) и државе (као Новог Израиља и/или изабраног народа), а све скупа кроз Оваплоћење Сина божијег и у славу Светој тројици. Тај процес је морао поштовати след извесних догађаја: установљење династије, подизање храмова, формирање самосталне државе и цркве, потом и успостављање култа светитеља као заштитника народа. Утврђујући сложен концепт не само сакралног заснивања средњовековне српске државе, већ и остварења идеала светородне династије, расветљен је и утврђен још један образац по коме су прослављани владари средњовековне Србије. Он је сачињен из ступњевито изграђене тријаде владар-монах-светитељ. Тумачење ове егзистенцијалне тријаде спроведено је кроз теолошку конструкцију катафатично, симболично, апофатично, чиме је потврђено да пут до обожења једног владара мора проћи троструки процес у току овоземаљске егзистенције као кретање од земаљског ка небеском, од световног преко монашког ка светом. Кроз поглавље *Тријадолошки корени владарске идеологије српске*

средњовековне државе сагледан је целовито заснован идеолошки програм Немањићких владара, у који је инкорпорирана слика политичких и културних претензија српских владара у средњем веку и то, кроз архитектонску артикулацију „задужбине“.

Тај триплет показао се на методолошкој равни кључним за разумевање српског средњег века. Читав сплет веза и односа заснован је на личности владара, на његовој суверености и његовој моћи, чији легитимитет почива на вољи самог Бога. Стога у славу воље Божије суверен гради не само храм или манастир, већ твори читаву државу на строгом аскетском морално-етичком узору. Он као први, у политичком поретку имплицира монашку компоненту, напуштајући овоземаљски живот зарад задобијања царства небеског, али не личног већ заједничког, читаве заједнице, творећи као светитељ есхатолошку наду и утирући пут своме народу ка небеском Јерусалиму.

Тријада владар—монах—светитељ чини кључни моменат за схватање средњовековног стваралачког акта у целини. Она је усмерена на читав простор преображења човековог бића, на тренутак обожења, ка оном истом циљу, дакле, којим Ареопагит гради читаво устројство посредника од земаљског ка небеском свету, оличенима у архитектури храма. Један од њих (посредника) јесте краљ који припада земаљској хијерархији и као одраз сагласја цркве и државе, стога он узима анђеоски образ у кретњи ка свету у коме се посмртном егзистенцијом јавља као светитељ и приступа војсци небеске хијерархије. Тек тада он постаје свети посредник, који својом светошћу освећује и просвећује свој народ и своје потомство, али и простор у коме обитава његово преображено свето биће, манифестовано у реликвијама свога прошлог тела. Отуда владарска задужбина у читавом низу значења које објављује потврђује постојање структуре засноване на тројичности, у својој просторној, архитектонској, онтолошко-гносеолошкој и антрополошкој равни.

Поглавље *Преношење модела источнохришћанског монаштва на тло српске државе* проблематизовало је спрегу између хијерархијско-теолошког компоновања простора „који се разликовао“ од општег. Тај је простор морао одговорити на потребе и захтеве једног другачијег вида егзистенције и самог монашког начина живота, који познаје два основна облика: киновийски и анахоретски. Враћањем на места настанка великих монашких центара утврђено је да од древног египатског, преко сиријског, кападокијског, цариградског, светогорског, балканског и руског монаштва није промењена бит и контитнутет у развоју монаштва и манастирског живота. Пуна пажња у истраживању била је усмерена на киновийски живот.

Такав начин живота одвијао се по унапред одређеним, писаним правилима, која су такође суделовала у концептуалном заснивању простора намењених животу и стварању структурираног система. Анализом правилника о богослужењима и животу монаха у манастирима, који је издавао ктирор или оснивач манастира и који је био налик црквеном уставу, утврђено је да је сам типик био основ својеврсној институционализацији манастира.

Кроз призму те свеприсутне репетиције идеје триједног начела сагледан је монашки живот и архитектонски склоп који прати његово устројство. Компаративна анализа манастирских целина од најранијих монашких заједница на даље, у времену, потврђује готово истоветни просторно-хијерархијски низ грађевина, које одговарају земаљско егзистенцијалним функцијама на најнижој потврдној равни (келије/радионице), симболичном кроћењу људске природе испосништвом (трпезарија) и најузвишенијој, духовој функцији обожења стварности кроз литургијску молитву и евхаристију (црква у оприсутњеном центру).

Дефинисање манастира као просторно детерминисане целине одређено је његовом хијерархијском композицијом, која се може тумачити аналогно тројичној подели теологије и тројичном принципу, свеприсутном у теолошким поставкама на којима се темељи хришћанска црква.

У четвртном поглављу *Успостављање и генеза просторних односа између храма и других објеката као последица сакралних веза — аналитичко-компаративна студија на примерима манастирских целина* приказан је развојни пут монашких насеобина које су се суочиле са проблемом трагања за пореклом и указано је на то да постоји нераздвојива веза између физичке структуре и филозофије/теологије, праксе и духовности. Фокус је овде на ограђеном сакрализованом хијерархијски детерминисаном „посвећеном простору“. Са утврђивањем постојања хијеротопије (ἱερός τόπος) отворен је и низ питања и проблема која укључују теолошка одређења која учествују у самој бити формирања просторне одређености урбане структуре манастирских целина и односа који унутар њих владају. Аналогно тројичном теолошком догмату, тројична хијерархијска структура препозната је као кључна у значењу и стварању сакралног простора. Утврђено је да просторни концепт манастира настаје готово увек у функцији цркве, али и да положај цркве и трпезарије потврђује константан просторни однос. Упоредјујући етапе у генерисању просторног модела манастира уочено је да је просторна хијерархија аналогна тројичној светој хијерархији

где је црква је испуњавала апофатичку сакралну функцију, трпезарија симболичну, а остале грађевине и сам обзид катафатичку. Тематски оквир истраживања везан за средњовековну Србију одређен је и хронолошким аспектом, мада није био од примарног значаја у разматрању наведених испитивања. Трансформације манастирске архитектуре анализирани су у периоду између XII и XV века. Приказано је да различити „стилски“ изрази који су се смењивали у архитектури наведеног периода нису мењали смисао и улогу цркве као објекта култне намене, као ни улогу која је градила и пропагирала краљевску идеологију. Зато се корпус знања о средњовековној архитектури разматрао кроз семиотичке критеријуме у ширем пољу културе, чиме су стечени нови увиди за даља истраживања.

Потврђивање сакралних веза које чине простор посвећеним охрабриле су намере да се задужбини краља Уроша Првог врати, бар у архитектонској замисли, његово некадашње обличје, са свешћу о немоћи понављања његових првобитних форми, али и о моћи коју крије функција записана у траговима одсутне архитектуре и недостајућег живота. Стога је трећи део рада назван *Реафирмација значења средњовековне манастирске архитектуре—интеграција природног - културног - духовног наслеђа*. Разматрања овог дела рада тицала су се садашњег тренутка и места владарских задужбина као културно-историјских споменика, светиња српских и места која на особен начин изражавају светост, а тиме и духовност. Померање фокуса вредновања и разумевања наслеђа са градитељског и материјалног на шире аспекте, показало је неопходност редефинисања појма „споменичког“ наслеђа. Поставка да се природно, културно и духовно не схватају као врсте наслеђа, већ као облици постојања, довела је до препознавања универзалног процеса који унутар наслеђа влада, у коме нема подвојености између материјалних и нематеријалних аспеката. Намера је била да се обједињени резултати теоријских истраживања прикажу кроз конкретне примере владарских задужбина које су проживљавале драматичну историју. У XX веку изнова спроведеним археолошким истраживањима дефинисан је просторни контекст најзначајнијих средњовековних целина, да би у данашњем тренутку истраживања тежила да укључе живот унутар посвећеног простора.

Поглавље названо *Српски средњовековни манастири XII и XIII века – валоризација*, дало је систематски преглед институционализованог рада на проучавању, истраживању, обнови и заштити средњовековног сакралног градитељства. Утврђено је да је у првој половини XX века сва пажња усмерена на спасавање, а потом и

обнављање црквених здања. У другој половини XX спроведена су истраживања манастирске архитектуре, а на тај начин су истражене целине вредноване искључиво као артефакти — што је и омогућило многа сазнања о манастирима као аутохтоном изразу културе српског средњег века. Показало се да се појам споменика трансформисао у појам споменичке целине, те се и контекст валоризовања простора мењао. Увиди да је устројство „светог“ простора настајало у садејству са теолошким начелима, да је функција сакралног водила функцији богослужбеног и репрезентовала санкционисану функцију идеолошко-политичког, указали су да се свако даље истраживање, као и вредновање, мора спроводити кроз препознавање бројних неопипљивих, а ипак изразивих вредности у склопу ширег схватања културних значења, као и оних материјалних која нису била третирана у досадашњем систему валоризације.

Померање фокуса вредновања и разумевања наслеђа са градитељског и материјалног на шире аспекте, довело је до неопходности редефинисања појма „споменичког“ наслеђа, као и размишљања о потреби издвајања религијског наслеђа као посебне категорије, у којој би историјска, уметничка, релigioзно-духовна димензија, али и она одређена природним окружењем, чиниле скупа општекултуралну вредност која допушта уплив живота и трајање кроз живот. У таквом комплексу вредности, где религијско уједно разликује и спаја, препознате су кључне одреднице које афирмишу културни идентитет као сложен конструкт саткан од циклуса историјских искустава и особених утицаја међу културама.

Истраживање теолошких аспеката који су суделовали у настанку и трајању *владарских задужбина* као монашких центара, указало је на неопходност испитивања вишеслојних значења која упућују и на компоненте које су бивале релативизоване при истраживањима и истицању културно-историјских вредности. Очуваност великог броја средњовековних манастира и хомогеност њиховог положаја у природном пределу допринело је препознавању бројних вредности у које спадају и природне карактеристике, јер читавају симболички смисао места на коме су подизани.

Изучавање и валоризовање материјалних трагова културе потиснуло је и занемарило поимање свеукупног семиотичког склопа црквене грађевине као „светог места“ на коме почива читав концепт просторних одредница манастирског комплекса. Ако се има у виду да је устројство „светог“ простора настајало у садејству са теолошким начелима — онда се свако даље истраживање, као и вредновање, мора спроводити а да се има у виду препознавање бројних неопипљивих, а ипак изразивих

вредности у склопу ширег схватања културних значења, укључујући и она материјална, која нису била третирана у досадашњем систему валоризације и репрезентације манастира посматраних искључиво као споменици културе. Брига за наслеђе уопште, а посебно сакрално, захтева уочавање или спознају изворног смисла који се налази у међупростору створеног и нествореног — што се мора разумети као важан циљ у поступку ревалоризације наслеђених вредности.

Археолошка истраживања и откривање урбане структуре средњовековних манастирских целина током XX века је поглавље које је приказало ток откривања манастирских целина на три изабрана примера, а то су манастири Ђурђеви ступови, Студеница и Сопоћани. Резултати систематских археолошких истраживања најзначајнијих средњовековних манастирских комплекса у Србији допринели су разумевању просторне геометрије и концепата по којима су овакве целине настајале. Над археолошким остацима примењивани су методи конзервације, чиме су презентоване различите фазе и датовања градитељског опуса истраживаних манастирских целина. Конзервација археолошких локалитета подразумевала је приказивање историјских веза са различитим периодима из њихових живота, као и јасно дефинисање првобитног просторног контекста. Конзерваторски и рестаураторски поступци извођени су уз поштовање свих релевантних материјалних података. Важан аспект при приказивању археолошких остатака којим је дефинисан манастирски комплекс је динамички: трасе грађевина нису третиране само као остаци неког производа људске активности, већ се у контексту примењене методологије подразумевао јасно дефинисан низ акција које се морају предузимати за њихово очување/конзервацију. У одабиру критеријума за презентацију археолошких остатака околно окружење је имало истакнуто место, што је давало квалитет више целокупном пејзажу, наглашавајући изворне особености природног окружења.

Хронолошко и упоредно сагледавање примењених метода и тумачења трансформација које су се током вековног трајања одвијале, показало је различите околности под којима се одвијао живот у ова три манастира. Анализа и тумачење међусобних веза, преношења утицаја, уочавање сличности у просторним концептуалним решењима и у примарном обликовању, показали су да постоје истоветни принципи по којима су компоноване ове целине. Методи примењивани у репрезентацији простора у свем обиму истраживања показали су извесну блискост. Конзерваторска пракса показала је сложене интервенције различитог обима, нарочито

када је реч о црквама, а са откривањем грађевина у комплексу остварен је археолошки потенцијал који омогућава даља разматрања у процесу ревалоризације.

Треће поглавље *Тумачење и проблематизација — критички процес у поимању манастирских целина* логично се надовезало на претходна разматрања и на истим примерима је спроведена анализа њиховог стања у функционалном и егзистенцијалном смислу у садашњем времену. Манастирски простор по свом пореклу подржава монашки начин живота, а археолошки истражен простор унутар манастира, који је изнова омеђен, разрађен, признат као такав, са свим препознатим функцијама, омогућио је да у датом тренутку буде иксазана жеља за његовом реконструкцијом, обновом и поновним настањивањем.

Манастир Ђурђеви ступови изабран је као специфичан пример на коме је испраћено увођење постепених промена у просторни концепт. Овај манастир био је презентован као споменик у рушевном стању. Његова просторна диспозиција, симболички значај просторне одређености, али и важност духовног седишта које му је припадало — биле су смернице које су указивале на потенцијал за могућу ревитализацију. У датом тренутку приступило се делимичној обнови грађевина намењених становању монаха. Тежње су биле усмерене очувању оригиналног стања и са увођењем минималних интервенција и обновом изгубљених облика довеле су до ревитализације споменичке целине која се спроводила кроз функционалну адаптацију. Очување историјског ткива споменика био је циљ који је диктирао обим и методолошке поступке који су пажљиво примењивани. Међутим, позиција самог манастирског комплекса након завршених археолошко-архитектонских радова поседовала је раскривене трагове грађевина које су говориле о првобитној геометрији и намени просторија. Нове околности утицале су да културно-историјске вредности рушевног споменика буду основ и могућност за обнову цркве, а тиме и повратак литургијског живота у оквиру манастирског простора. На крају, примењене методе и третмани тежили су максималном очувању аутентичности.

Повратак живота у границе овог манастирског комплекса је са успостављањем богослужбених и духовно-егзистенцијалних функција показао позитиван искорак, што се одражава кроз добре ефекте на сам споменик културе.

Значајну разлику у односу на пример Ђурђевих ступова представљао је манастир Студеница, чији је континуитет праћен и у функционалном и егзистенцијалном смислу, с обзиром да су постојеће обновљене грађевине у себи

садржале готово све неопходне намене за неометани живот монаха. Утврђено је да је управо у континуитету очуваних функција унутар манастирског простора допринос аутентичности ове споменичке целине. Манастирска трпезарија је реконструисана и представља визуелну презентацију овог важног објекта у сакралној хијерархији манастирског простора, али не и литургичко-функционалну. Такав искључиви однос последица је, пре свих, споменичке презентације грађевина у простору, а такав је остао до данашњих дана. Ипак је констатовано да је историјска функција заштићеног подручја била угрожена захтевима за проширивање капацитета манастирских грађевина. Изградња нових објеката је спроведена изван аутентичног кружног комплекса, што је допринело очувању историјске грађе.

Обновом литургијског живота у манастиру Ђурђеви ступови и обновом грађевина за становање монаха унутар манастирске матрице покренута је иницијатива која би омогућила исти третман и манастира Сопоћани. Скоро две деценије од конзервације откривених грађевина, утврђен је незавидан положај у коме се оне данас налазе. Обнова грађевина разматрана је са аспекта успостављања јединства манастирске целине кроз функционални аспект који би омогућио очување суштинске детерминисаности оваквих простора. Међутим, захтеви су готово увек били усмерени на прекомерну обнову грађевина, непоштовање археолошке матрице и уништење свих сведочанаства из прошлости, чиме би се угрозио и променио карактер непосредне околине која окружује цркву Свете тројице.

Овај део рада је покушао да на адекватан начин проблематизује однос корисника-цркве и њених захтева и стварних могућности, што би допринело свеукупном сагледавању вредности у очувању манастирских целина. Бројни проблеми на граници ризичног и прихватљивог, могућег и немогућег, када је у питању наслеђе вредновано највишим критеријумима, доводе у питање очување постојеће историјске грађе. Ипак, бројне одреднице указују на могућност промишљања поновног успостављања функционалног и архитектонског континуитета, а он би претпоставио све оне елементе неопходне за одржање споменичке целине, али и егзистенцијалне просторности коју формира живот (монаха). Посебан допринос представља схватање културне баштине сагледане кроз призму неопипљивих вредности, али и знања и вештина које се кроз њу обнављају и интерпретирају, што омогућава отвореније приступе очувању наслеђених целина. Природно, културно и духовно се разумевају као тријадолошки свезани облици са-постојања који чине конститутивни део

универзалног процеса у коме нема подвојености између материјалних и нематеријалних аспеката које повезују симболички схваћене датости простора.

Последње поглавље трећег дела рада *Примена тријадолошке структуре у преиспитивању вредносних система и очувању историјске грађе — Case Study манастир Сопоћани* представља синтезу свих претходних сегмената истраживања. На примеру сопоћанског манастира сагледане су све поставке до којих се дошло током истраживања присутности идеје тројичног устројства. Разматрање функције владара, од које потиче идејни концепт задужбине и утврђивање постојања свих препознатих веза и њихових одраза у архитектонском и уметничком стваралаштву оствареном унутар храма Свете тројице, потврђује сакрално-хијерархијски склоп манастирског комплекса. Храм или дом Свете тројице по свом архитектонском концепту и просторној композицији манифестује имагинарне ипостаси Тројице кроз функционално и формално јединство. Претпоставка од које се кренуло — да „органску“ целовитост византијског храма чини неразлучива тријада функције, форме и конструкције — потврђена је и у сопоћанском храму, кроз хармонијску сливеност спуштања неба на земљу и своју функционалну трансцедентност, остварену у реалној, а ипак метафизичкој структуралности, која конструише конкретан архитектонски простор чулних и натчулних стваралачких израза.

Соларни или кружни знак по коме је дефинисан и сопоћански манастир, недвосмислено одражава симбол вечног, у себе затвореног небеског савршенства, поистовећиваног са Јерусалимом небеским. У просторно-сакралној хијерархији црква чини сакрално средиште, а археологија тек поново открива трагове кружно трасираног обзиђа и манастирских грађевина, али и потврђује тријадолошку поставку. У том саодносу замишљених релација у простору и свих наведених семиотичких, нематеријалних вредности и материјалних трагова, спроведено је истраживање могућности за ограничену обнову манастирских грађевина, чији је крајњи циљ повратак монашког живота у границе посвећеног простора.

Да би се спровела ревалоризација оваквих простора, која у данашњем тренутку тежи да укључи живот, било је неопходно оправдати теолошку димензију. Она издваја посебни од општег простора, наглашавајући значај унутрашњег устројства, његовог естетичког и семантичког поља; указује на могућност успостављања функционално-архитектонског континуитета у очувању историјске грађе; открива духовне,

нематеријалне, метаисторијске споне које могу успоставити уравнотежен однос између наслеђеног, садашњег и будућег.

У настојању да се многоврсне појаве и процеси посматрају у ширем контексту, уравнотеженом рецепцијом метода и резултата различитих дисциплина које су најчешће занемаривале аспект религиозног, учињен је напор којим је приближена улога теолошког, тријадолошког начела обједињујућег у читавом сплету поља мисаоности, уметности, архитектуре као и просторне одређености, чинећи полазиште за разматрање могућности и примене свих стечених увида у заштити и будућем трајању религиозног наслеђа кроз сам живот.

Тематизовање спроведеног истраживања кроз оптику тријадолошког начела открива вишерелацијске односе изражене кроз стваралачку пројекцију изучених и интерпретираних увида, који су на својствен начин повезали несводиву заједницу трију личности — Тројицу у Јединици, са архитектонском артикулацијом уопште. Однос који тријадологија гради може се схватити и као недоступна светлост која чини видљивим различите форме бивствовања и његовог манифестовања. Она се разумева као праизвор скривеног јединства који је омогућио да се кроз мисаони повратак у оно изворно тек отворе могућности за нова тумачења и интерпретације. Тако се и изнова стоји пред једним неоткривеним почетком.

ИЗВОРИ

1. Ареопагит, Дионисије. „О Мистичком богословљу.“ Са грчког превео Атанасије Јевтић. *Луча*, том 3, св. 1-2 (1987): 5-15.
2. ———. „Пет посланица.“ Превео са грчког Петар Јевремовић. *Источник* том 2, св. 7-8 (1993): 93-97.
3. Aristotel. *Analitika 1-2: Kategorije, O izrazu*. Sa starogrčkog preveo Slobodan Blagojević. Београд: Paideia, 2008.
4. Augustine, Saint. *The City of God*, trans. by Marcus Dods. New York: Random House Inc., 1999 (1950).
5. Avgustin, Aurelije. *Ispovesti*. Preveo Stjepan Hosu. Kršćanski klasici, sv. 3-4. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1973.
6. Basile, Saint. *Letters*. Traduit par Yves Courtonne. Paris: Société d'édition „Les Belles Lettres” 95, 1957.
7. Библија или Свето писмо Старога и Новога завјета: Прва књига Мојсијева, Постање. Превод Старога завета Ђура Даничић. Београд: Британско и инострано Библијско друштво, 1912.
8. Богдановић, Димитрије. „Крмчија Светога Саве.“ У *Сава Немањић — Свети Сава. Историја и предање*, 1, ур. Војислав Ђурић, 92-94. Међународни научни скуп, децембар 1976. Научни скупови (САНУ), том 7. Београд: САНУ—Председништво, 1979.
9. ——— и Љиљана Јухас-Георгиевска, прир. Хиландарски типик: *рукопис: CHIL AS 156*. Београд: Народна библиотека Србије, 1995. <http://digital.nb.rs/document/RU-studenicki>.
10. Césarée, Basil de. *Sour le Saint-Esprit, Sources Chrétiennes*, vol. 17, ed. V. Purche. Paris: Édition du Cerf, 1968.
11. Дамаскин, Јован. *Источник знања*. Никшић: Јасен, 2001.
12. Данило Други. *Животи краљева и архиепископа српских-службе*. Београд: Просвета, 1988.
13. *Дела Апостолских ученика, Климентова Коринћанима. Посланица Друга*. Приредио епископ Атанасије херцеговачки. Никшић: Јасен, 2002.
14. Доментијан. *Житије Светог Саве*. У *Стара српска књижевност*, књ. 1, прир. Драгољуб Павловић, Српска књижевност у сто књига. Нови Сад—Београд: Матица српска—СКЗ, 1970, 1: 233-242.
15. ———. *Житије св. Саве*, прир. Радмила Маринковић. Београд: СКЗ, 1988.
16. Gandillac, Maurice de, traduction, préface et note. *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. (1943) Paris: Aubier, 1980.
17. Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*. Translated by Abraham J. Malherbe, and Everett Ferguson. New York: Paulist Press, 1978.
18. ———. *Живот Мојсијев*. Цитирано према „О божанском примраку.” Са грчког превео Петар Јевремовић. *Источник* 5 (1993): 64-65.
19. Јевтић, Атанасије, прев. „Две студеничке беседе Светог Саве.” У *Бог отаца наших — руковети са њиве Господње*, аутор Атанасије Јевтић, 133-135. Света гора: Хиландар, 2000.
20. Лествичник, свети Јован. *Лествица*. Света гора Атонска: Хиландар 2008.
21. Лионски, Иринеј свети. „Света Евхаристија – Правило вере и залог васкрсења.” Превео епископ Атанасије. *Каленић* 3 (2007): 5-7.
22. Migne, Jacques-Paul, ed. *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca. Vol. 8-9 of *Clement of Alexandria*. Paris: Garnier Frères, 1857-1866.

23. Мирковић, Лазар, прев. *Хиландарски типик*. Годишњица Николе Чупића 44. Београд: Српска манастирска епархија књига, 1935.
24. Новаковић, Стојан. *Законик Стефана Душана цара српског: 1349. и 1354*. Београд: Државна штампарија, 1898.
25. Палама, Григорије. *Тријаде*. Превело сестринство Тројеручице. Шибеник: Истина, 2008.
26. ———. *Добротолубље 4* (Манастир Хиландар, 2009): 145-146.
27. Philon, d'Alexandrie. *De Abrahamo*. Introduction, traduction et notes par Jean Gorez. Vol. 20 de Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. Paris: Edition du Cerf, 1966.
28. ———. *De specialibus legibus: 1-2*. Introduction, traduction et notes par Suzanne Daniel. Vol. 24 de Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. Paris: Edition du Cerf, 1975.
29. ———. „Тумачење Постања 18.” Превео Павле Анчић. *Логос – часопис студената Богословског факултета* (2003): 69-71.
30. Платон. *Држава*. Превели са грчког Албин Вилдар и Бранко Павловић. Београд: БИГЗ, 2002.
31. ———. *Дела (Ијон, Гозба, Федар, Одбрана Сократова, Критон, Федон)*. Превод и напомене Милош Н. Ђурић. Београд: Дерета, 2006.
32. ———. Прокло Дијадох. *Кратил. Разматрања корисних излагања Платоновог Кратила*. Превео Александар М. Петровић. Београд: Отачник, 2008.
33. Plotin. *Eneade*. Preveo sa starogrčkog Slobodan Blagojević. Beograd: NIRO Književne novine, 1984. Originalno izdanje Paul Henry, Hans-Rudlof Schwyzer, eds., *Plotini Opera*, 3 vols. New York: Oxford University Press, 1964-1982.
34. ———. *Osnove teologije*. Sa grčkog preveo Antun Slavko Kalenić. Zagreb: Naprijed, 1997.
35. Поповић, Јустин. *Догматика православне цркве*. Београд: Манастир ћелије, 1980.
36. ———. *Монашки живот по Светим Оцима*. Београд: Манастир Ћелије, 1981.
37. Православни молитвеник. Београд: БИГЗ, 1971.
38. Proklo. *Osnove teologije*. Sa grčkog preveo Antun Slavko Kalenić. Zagreb: Naprijed, 1997.
39. ———. „Разматрања корисних излагања Платоновог *Кратила*.” У *Кратил*, Платон Београд: Отачник, 2008.
40. Procopius. *Buildings*. Translated by Henry B. Dewing, ed. Jeffrey Henderson. 1914; Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
41. Pseudo-Dionysius. *The Complete Works*, trans. Colm Luibhéid and Paul Rorem. London: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1987. <http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/#SymThe>.
42. Теодосије. *Житија*, 5. Приредио Димитрије Богдановић. Београд: Просвета—СКЗ, 1988.

ЦИТИРАНА И ПОЗИВНА ЛИТЕРАТУРА

1. Adorno, Theodor. *Filozofijska terminologija*. Sarajevo: Svijetlost, 1986.
2. Allan, James, Stewart Evans. *The Emperor Justinian And The Byzantine Empire*. Westport: Greenwood Press, 2005.
3. Alexandrie, Clément de. *Les Oeuvres De Saint Clément d'Alexandrie, Traduites Du Grec, Avec Les Opuscules De Plusieurs Autres Pères Grecs*. French Edition. Boston: Nabu Press, 2011. (Paris: chez Denys Mariette, 1701).
4. Алфејев, Иларион. *Живот и учење св. Григорија Богослова*. Превео Никола Стојановић. Краљево: Епархија Жичка, 2009.
5. Andreopoulos, Andreas. *Metamorphosis: The Transfiguration in Byzantine Theology And Iconography*. New York: Crestwood, 2005.
6. Armstrong, Arthur Hilary. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. Cambridge Histories Online. Cambridge University Press, приступ: 5. март 2012, <http://histories.cambridge.org/extract?id=chol9780521040549_CHOL9780521040549_root.
7. ———. *Saint Augustine and Christian Platonism*. Villanova: Villanova University Press, 1967.
8. ———. „Platonic Eros and Christian Agape.“ *Downside Review* vol. 79, no. 255 (1961): 105-121. http://www.biblicalstudies.org.uk/articles_downside-rev_79.php.
9. Arveler, Elen. *Politička ideologija Vizantijskog carstva*. Beograd: Filip Višnjić, 1988.
10. Асунто, Розарио. *Теорија о лепом у средњем веку*. Београд: СКЗ, 1975.
11. Aubenque, Pierre. *Concept et categories dans la pense Antique*. Paris: Vrin, 1980.
12. Бајервалтес, Вернер. *Платонизам у хришћанству*. Превео Часлав Копривица. Нови Сад: Академска књига, 2009.
13. Baldovin, John F. *The Urban Character of Christian Worship: the Origins, Development, and Meaning of Stational Liturg*. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1987.
14. Balthasar, Hans Urs von et Jean Robert Armogathe. *Présence et pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesene, 1988.
15. Bentwich, Norman De Mattos. *Philo –Judaeus of Alexandria*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1910.
16. Bernbaum, Edwin. *Sacred Mountains of the World*. Berkeley—Los Angeles—London: University of California Press, 1997.
17. Бичков, Виктор. *Естетика Отаца цркве*. Превео са руског Радисав Маројевић. Београд: Службени гласник, 2010.
18. ———. *Византијска естетика*. Београд: Просвета, 1991.
19. ———. „Формирање основних начела византијске естетике.“ Превео Илија Марић. *Источник* том 8, св. 23 (1997): 104.
20. Благојевић, Милош, ... [и др.]. *Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2004.
21. Богдановић, Димитрије. *Историја старе српске књижевности*. Београд: СКЗ, 1980.
22. ———. „Политичка филозофија средњовековне Србије.“ *Филозофске студије* 14 (1988): 7-28.
23. Војанић, Петар. „In-statuerе институције филозофије.“ У *Глас и писмо: Жак Дерида у одјецима*, ур. Петар Бојанић, 161-167. Научни skup Instituta за филозофију и друштвену теорију и Народне библиотеке Србије у Београду, 8-9. децембра 2004. Београд: Insrtitut за филозофију и друштвену теорију, 2005.

24. Бојовић, Бошко И. *Краљевство и светост: политичка филозофија средњовековне Србије* Београд: Службени лист СРЈ, 1999.
25. Болотов, Василий В. *Лекции по Истории Древней Церкви. Том 2, История церкви в период до Константина Великого.* Санкт Петербург: Типография М. Меркушева, 1910. <http://pstgu.ru/download/1188477178.bolotov.pdf>.
26. Boman, Thorleif . *Hebrew Thought Compared with Greek.* Translated from the German by Jules L. Morean. New York & London: Norton & Company, 1970.
27. Borgehammar, Stephan. *How the Holy Cross was found: from event to medieval legend with an appendix of texts.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1991.
28. Brandenburg, Hugo. *Ancient churches of Rome from the fourth to the seventh century: the dawn of Christian architecture in the West.* Turnhout: Brepols, 2005.
29. Бранди, Чезаре. *Теорија рестаурације.* Београд: Италијанска кооперација, 2007.
30. Braun, René. *Deus Christianorum: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien.* 2nd ed. Vol. 70 de Collection des études augustiniennes, série Antiquité. Paris: Études augustiniennes, 1977. Last modified February 12, 2010, http://openlibrary.org/search?q=Deus_Christianorum.
31. Брок, Себастијан. „Теологија богослужбених симбола.” *Отачник*, вол. 3, св. 1(2009): 114-123.
32. Buber, Martin. *Ja i ti.* Beograd: Vuk Karadžić, 1977.
33. Бунарџић, Марина и Радован Бунарџић. „Милешева — 'нови конак'— Археолошка истраживања 2004. године.” *Саопштења* 37-38 (2006): 11-32.
34. Callahan, John F. *Augustine and the Greek Philosophers.* Pennsylvania: Villanova University, 1967.
35. Cameron, Averil, David Cannadine, Simon R. F. Price. *The Construction of Court Ritual: The Byzantine Book of Ceremonies.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
36. Canévet, Mariette. *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique: étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu.* Paris: Etudes Augustiniennes, 1984.
37. Carruthers, Mary. *The Craft of Thought: Mediation, Rhetoric, and Making of Images 400-1200.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
38. Chitty, Derwas James. *The Desert a City, An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire.* New York: Crestwood, 2008.
39. Coakley, Sarah, ed. *Re-Thinking Gregory of Nyssa.* Malden, MA: Blackwell, 2003.
40. *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage.* Adopted on the General Conference of the UNESCO Meeting, Paris, November 16, 1972.
41. *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage,* Paris: UNESCO, 2003.
42. Courcelle, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin.* Paris: De Boccard Paper, 1950.
43. Crouzel, Henri. *Origène: et la „connaissance mystique.”* Paris: Aubier, 1961.
44. Чанак-Медић, Милка. „Време првих промена облика студеничке Богородичине цркве.” *Студеница и византијска уметност око 1200. године*, 517-518. Зборник реферата са међународног научног скупа поводом 800 година манастира Студеница и стогодишњице САНУ, Београд—Студеница, септембар 1986. Београд: САНУ, Научни скупови, књ. 41, Одељење историјских наука, књ. 11, 1988.
45. ———. „Обнова црквених грађевина после Другог светског рата.” *Саопштења* 35-36 (2003-2004): 279-301.
46. ———, Бранислав Тодић, *Манастир Дечани.* Београд: Центар за очување наслеђа Косова и Метохије — Mnemosyne, 2005.

47. Ćurčić, Slobodan. „Medieval Royal Tombs in the Balkans. An Aspect of the ‘East or West’ Question.” *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 29, no 2 (1984): 175-194.
48. Dalrymple, William. *From The Holy Mountain: A Journey Among the Christians of the Middle East*. New York: Henry Holt and Co., 1997.
49. Daniélou, Jean. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier, 1944.
50. ———. *Les anges et leur mission*. Paris: Éditions de Chevetogne, 1953.
51. Дебљовић-Ристић, Невена. „Srpski srednjovekovni manastiri — mesta stapanja kulture i predela.” *Kulturni pejzaž – savremeni pristup zaštiti kulturnog i prirodnog nasleđa na Balkanu*, prir. Anika Skovran, 227-237. Prva regionalna konferencija o integrativnoj zaštiti, Banja Luka, 30.oktobar–1. novembar 2006. Beograd : Evropski centar za mir i razvoj (ECPD) Univerziteta za mir Ujedinjenih nacija, 2008.
52. ———. „Порекло и улога трпезарија при сакрализовању архитектонског простора у манастирима средњовековне Србије.” *Саопштења* 41 (2009): 51.
53. ———. „Обнова дводелних прозора на цркви Св. Тројице у манастиру Сопоћани.” *Гласник Друштва конзерватора Србије* 35 (2010): 86.
54. ———, Ненад Шекуларац. „Реконструкција и статичка санација оградног зида са источне стране манастирског комплекса Сопоћани.” *Гласник Друштва конзерватора Србије* 34 (2010): 74-80.
55. ———. „Рестаурација саркофага краља Уроша I и краљице Ане у цркви Свете Тројице — манастир Сопоћани.” *Гласник Друштва конзерватора Србије* 35 (2011): 85-89.
56. ———. „Рестаурација и конзервација монофора са цркве Св. Тројице у манастиру Сопоћани.” *Гласник Друштва конзерватора Србије* 36 (2012): 50-56.
57. ———. „Санација лица оградног зида на месту мађупнице у манастиру Сопоћани.” *Гласник Друштва конзерватора Србије* 36 (2012): 56-58.
58. Deckers, Johannes G. *Constantine the Great and Early Christian Art*. New Haven: Yale University Press, 2007.
59. Дероко, Александар. *Монументална и декоративна архитектура у средњовековној Србији*. Београд: Научна књига, 1962.
60. Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*, 2nd ed. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
61. ———. *Pisanje i razlika*. Prevela Vanda Mikšić. Sarajevo/Zagreb: Šahinpašić, 2007.
62. ———. „Comment ne pas parler. Dénégations.” Dans *Psyché: inventions de l'autre*, 535-595. Paris: Galilée, 1987.
63. Didron, Adolphe N. *Iconographie Chretienne*. Paris: Imprimerie Royale, 1843.
64. Dillon, John M. *Middle Platonists, 80 B.C. To A.D. 220*. Ithaca – New York: Cornell University Press, 1977.
65. „Документ о аутентичности из Наре.” *Гласник ДКС* 35 (2011): 42-44.
66. Dvornik, Fransice. *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*. Prague: Commissionnaire Orbis, 1933.
http://archive.org/stream/MN5148ucmf_2#page/n3/mode/2up.
67. Ђурић, Војислав Ј. „Настанак градитељског стила моравске школе.” *Зборник ликовних уметника Србије* 1 (1965): 33-66.
68. ———. „Историјске композиције у српском сликарству средњег века и њихове књижевне паралеле.” *Зборник радова Византолошког института* 10 (1967), 121-148.
69. ———. *Сопоћани*. Београд: Просвета—Републички завод за заштиту споменика културе, 1991, 17-23.

70. Eco, Umberto. *Art and Beauty in the Middle Ages*. New Haven: Yale University Press, 1986.
71. Елијаде, Мирча. *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed and Ward, 1958.
72. ———. *Symbolism the Sacred and the Arts*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1986.
73. ———. *Слике и симболи: огледи о магијско-религијској симболици*. Предео са француског Душан Јанић. (1980) Сремски Карловци: ИК Зорана Стојановића, 1999.
74. ———. *Свето и профано*. Предео са француског Зоран Стојановић. Сремски Карловци—Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2003.
75. Ердељан, Јелена. „Идеја Јерусалима и градови-престонице држава православних Словена у позном средњем веку.” PhD diss. Филозофски факултет Универзитета у Београду, 2008.
76. Evans, James Allan Stewart. *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*. New York: Routledge, 2000.
77. ———. *The Emperor Justinian And The Byzantine Empire*. Westport: Greenwood Press, 2005.
78. Евдокимов, Павле. „Тајна човекове личности.” *Теолошки погледи*, год. 10, св. 4 (1977): 232-243.
79. Fattal, Michel. *Plotin chez Augustin: Plotin face aux gnostique*. Paris: L'Harmattan, 2006.
80. Faye, Eugène de. *Clément d'Alexandrie: étude sur les rapports du christianisme et de la grècque au II Siècl*. 2nd ed. Paris: Ernest Leroux, 1906. Преузето фебруара 2011, copyright: 2007-2010. <http://www.archive.org/stream/clmentdalexand00fayeuoft>.
81. Filden, Bernard i Juka Jokileto. *Smjernice za upravljanje područjima Svjetskog kulturnog nasljeđa*. Kotor: Projektor—Centar za kulturno nasljeđe, 2005.
82. Fletcher, Banister. *History of architecture on the comparative method*. London: University of London—Athlone Press, 1961.
83. Флоренски, Павел. *Иконостаc*. Београд: Јасен, 1990.
84. ———. „О Имену Божијем.” Превела Лидија Суботин. *Источник*, том 3, св. 9 (1994): 6-11.
85. ———. *Имена*. Предео Radoslav Božić. Ruski bogotražitelji, kolo 6. Београд: Logos: Zepter Book World, 1999.
86. ———. *Sa one strane vizije. Ogledi, od konačnog do beskonačnog i natrag*. Prev. Nada Uzelac Београд: Službeni glasnik, 2008.
87. Флорофски, Георгије. „Corpus Areopagiticum.“ *Луца*, том 3, св. 1-2 (1987): 30.
88. ———. „Отачко доба и есхатологија.” У *Црква је живот. Изабране беседе, есеји и студије*, прир. Матеј Арсенијевић. Београд: Образ светачки, 2005.
89. Friedrich, Gerhard Kittel Gerhard and Geoffrey William Bromiley. *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*. Michigan: WEPC, 2003.
90. Frolow, Anatole. *La relique de la vraie Croix: recherches sur le développement d'un culte*. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1961. Phd diss. (Paris, 1960).
91. Gasparov, Boris. *Beyond Pure Reason: Ferdinand de Saussure's Philosophy of Language and Its Early Romantic Antecedents*. Leonard Hastings Schoff Lectures. New York: University Press, 2013.
92. Gatti, Maria Luisa. „Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism.“ In *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
93. Gautier, Paul. „Le typikon de la Théotokos Évergétis.” *REB* 40 (1982): 5-101.
94. Гавриловић, Зага. „Премудрост и човекољубље владара у личности Стефана Немање. Примери у српској уметности средњег века.“ *Међународни научни*

- скуп-Стефан Немања-Свети Симеон Мироточиви — историја и предање, септембар 1996, 281-291. Београд: САНУ, 2000.
95. Général, Malleterre, Millet Gabriel, Dayot Armand. *La Serbie glorieuse*. Numéro spécial, vol. 22, no. 1. Paris: L'Art et Les Artistes, 1917.
 96. Голдберг, Дејвид Ц. и Џон Рајнер. *Јевреји — историја и религија*. Превео Ђорђе Трајковић. Београд: Клио, 2003.
 97. Grabar, André. „Plotin et les origines de l'esthétique médiévale.” *Cahiers archéologiques*, Fasc. No. 1 (Paris: Vanoest, 1945): 15-34.
 98. Гранић, Франо. „Црквеноправне одредбе Хиландарског типика св. Саве.“ *Богословље* 10 (1935): 171-188.
 99. Grubačić, Slobodan. *Aleksandrijski svetionik, tumačenje književnosti od aleksandrijske škole do postmoderne*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2006.
 100. Guillaumont, Antoine. *La conception du desert chez les moines d'Egypte: Aux origines du monachisme chrétien*. Paris: P.U.F., 1979.
 101. Gunton, Colin. *The Promise of Trinitarian Theology*. Edinburgh: T & T Clark, 1991.
 102. Hägg, Henny Fiskå, ed. *Theology and Literature*. Oslo: Novus press, 2000.
 103. Haldon, John F. *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*. Revised edition. Cambridge—New York: Cambridge University Press, 1997.
 104. Hanson, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God, The Arian controversy* London: T&T Clark, 2007.
 105. Harrington, Michael L. *Sacred Place in Early Medieval Neoplatonism*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
 106. Hearn, Fil. *Ideas that Shaped Buildings*. Cambridge, MA-London: The MIT Press, 2003.
 107. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih. *Istorija filozofije*, 3. Београд: Београдски издаваčko-графички завод, 1983.
 108. Heidegger, Martin. *Bitak i vrijeme*. Превео Hrvoje Šaranić. Zagreb: Naprijed, 1988.
 109. Хекел, Сергеј, прир. *Византијски светитељ*. Београд: Православни богословски факултет, 2008.
 110. Hirschfeld, Yizhar. *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*. New Haven: Yale University Press, 1992.
 111. Хопко, Томас. *Православна вера*, 3: *Библија и црквена историја*. Крагујевац: Издавачка установа Епархије шумадијске „Каленић“, 1999.
 112. Isaacs, Marie. „A Preoccupation with Sacred Space.” In *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*, 15-67. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
 113. Isar, Nicoletta. „Chorography (Chôra, Chorós) — A Performative Paradigm of Creation of Sacred Space in Byzantium.” In Lidov, *Hierotopy*, 59-90.
 114. Jadé, Mariannick. *Patrimoine immatériel, perspectives d'interprétation du concept de patrimoine*. Paris: L'Harmattan, 2006.
 115. Jaeger, Macarius W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. New York: Oxford University Press, 1947.
 116. James, Liz and Ruth Webb. „To Understand Ultimate Things and Enter Secret Places: Ekphrasis and Art in Byzantium.” *Art History*, 14 (1991): 1–17.
 117. Јанарас, Христо. „Апофатичко богословље и византијска архитектура.” Превео Иринеј Буловић. *Градац* 82, 83, 84 (Чачак, 1988): 101, 104.
 118. Јанковић, Милица. „Затворене археолошке целине манастира Студенице.” *Саопштења* 18 (1986): 7-20.
 119. Јевремовић, Петар. *Патрологија у огледалу херменеутике*. Београд: Отачник, 2011.

120. Јевтић, Атанасије. *Литургија и Богословље*. Београд: Богословље, 1976.
121. ———. Патрологија. Београд: Православни богословски факултет, 1984.
122. ———. *Патрологија*, св. 2. Београд: СПЦ, 1984.
123. ———. „Богословље и духовни живот у Студеници.“ У *Осам векова Студенице*, ур. епископ жички Стефан, Атанасије Јевтић, Душан Кашић, 109. Београд: Свети Синод СПЦ, 1986.
124. ———. „Онтологија библијске етике.“ *Саборност* том. 9, св. 1-4 (2003): 61-73.
125. Jeauneau, Edouard. *La philosophie médiévale, "Que sais-je ?"*. Paris: Presses universitaires de France, 1963.
126. Јовин, Радан Марија. „Однос утврђења и објеката у комплексу манастира Студеница.“ *Саопштења* 8 (1969): 63-74.
127. Jung, Karl Gustav. *Arhetipovi i kolektivno nesvesno*. Београд: Atos, 2001.
128. Јуришић, Александра. „Сопоћани—археолошка истраживања.“ *Новопазарски зборник* 1 (1977): 63-71.
129. ———. *Градац — Резултати археолошких истраживања*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе — Посебна издања, 1989.
130. Kamesar, Adam, ed. *Cambridge Companion to Philo*. New York: Cambridge University Press, 2009.
131. Кандић, Оливера. „Утемељење црква у средњем веку.“ *Зограф* 9 (1978): 12-14.
132. ———. „Истраживања архитектуре и конзерватрски радови у манастиру Сопоћани.“ *Саопштења* 16 (1984): 7-29.
133. ———. „Конзерваторско-рестаураторски радови у Сопоћанима 1997.“ *Гласник Друштва конзерватора Србије* 22 (1998): 68.
134. ———. *Градац — Историја и архитектура манастира*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе — Посебна издања, 2005.
135. Kelly, John N. D. *Early Christian Doctrines*, 5th ed. London: A&C Black, 1989.
136. ———. *Early Christian Creeds*. 3rd ed. London: Continuum, 1972.
137. Khatchatrian, Armen. *Les baptistères paléochrétiens: plans, notices et bibliographie*. Paris: École pratique des hautes études Impr. nationale, 1962.
138. Kirby, Peter. „Origen.“ *Early Christian Writings*. English Translation by Roberts-Donaldson. Copyright 2001-2012. <http://www.earlychristianwritings.com/origen.html>.
139. Kittel, Gerhard, Gerhard Friedrich, Geoffrey William Bromiley. *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*. Michigan: WEPSC, 2003.
140. Кнежевић, Никола. *Савремена политичка теологија на Западу: дијалектика политичке трансформације друштва*. Београд: Отачник, 2012.
141. Коцијанчић, Горазд. *Посредовања, увод у хришћанску филозофију*. Никшић: Јасен, 2001.
142. Koplston, Frederik. *Istorija filozofije, Grčka i Rim*. Београд: BIGZ, 1988.
143. Кораћ, Војислав. „L'école de la Morava: dernière renaissance dans l'art du monde byzantine.“ In *Byzantium and Serbia in the 14th Century*. International Symposium 3 (12–14 November 1993), ed. Nicolas Oikonomides, 380-391. Athens: National Hellenic Research Foundation, Institute of Byzantine Research, 1996.
144. ———, Марица Шупут. *Архитектура византијског света*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2005.
145. Kovaljov, Georgije. „Banjska, srednjovekovni manastir.“ *Arheološki pregled* 25-26 (1985/86): 168-169.
146. Krautheimer, Richard and Slobodan Ćurčić. *Early Christian and Byzantine Architecture*, 4th ed. New Haven – London: Yale University Press, 1986.

147. Кубат, Родољуб. „Библијски теолог Филон Александријски.” *Богословље* 64, св. 1-2 (2005): 49-65.
148. Кузански, Николај. „О ученом незнању.” Превела Мирјана Миленковић-Крзнарић. *Источник* 5 (1993): 77-87.
149. Kühnel, Bianca. *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millennium.* Rom—Freiburg—Wien, 1987.
150. Lacan, Jacques. *Encor.* Paris: Seuil, 1975.
151. Larsen, Knut Einar, ed. *Proceedings.* Nara Conference on Authenticity, Japan, 1994. Trondheim: UNESCO World Heritage Centre, ICCROM, ICOMOS, 1995.
152. Лаут, Ендрју. *Дионисије Ареопагит.* Београд: Отачник, 2009.
153. ———. [Louth, Andrew]. *The Origins of the Christian Mystical Tradition, From Plato to Denis.* 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2007.
154. Lévinas, Emmanuel. *Du sacré au Saint: cinq nouvelles lectures talmudiques.* Paris: Edition de Minuit, 1977.
155. ———. *Другачије од бивства или с ону страну бивствовања.* Никшић: Јасен, 1999.
156. Lidov, Alexei, ed. *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia,* Moscow: Progress-tradition, 2006.
157. ———. „Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces as a form of Creativity and Subject of Cultural History.“ In Lidov, *Hierotopy,* 9-31. <http://www.imk.msu.ru/Publications/lidov/01-Lidov-eng.pdf>.
158. ———. „Creator of Sacred Space as a Phenomenon of Byzantine Culture.” In *L'artista a Bisanzio e nel mondo cristiano-orientale,* edited by Michele Bacci 136-176. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2007. http://hierotopy.ru/contents/ArtistaByzancio_Lidov_CreatorsOfSacredSpaces_2007_Eng.pdf.
159. Лоски, Владимир. „Божански примрак“, *Луча* 3, св. 1-2 (1987): 33-46.
160. ———. [Lossky, Vladimir]. *Vision de Dieu.* Neuchatel: Delachaux & Niestlé, 1962.
161. ———. *Свети Дионисије Ареопагит и Свети Максим исповедник.* Превео Богдан Лубардић. Ажурирано: 25. 11. 2008, приступљено: 23.03.2012, http://www.verujem.org/teologija/loski_maksim_dionisije.htm.
162. ———. *Оглед о мистичком богословљу источне Цркве.* Света гора Атонска: Хиландар, 2003.
163. ———. *Мистична теологија источне цркве.* Вршац: Св. Теодор Вршачки, 1995.
164. Lowden, John. *Early Christian and Byzantine Art.* London: Phaidon Press, 1997.
165. Лурје, Вадим Миронович. *Историја византијске филозофије.* Нови Сад: ИК Зорана Стојановића, 2010.
166. MacDonald, William L. *The Pantheon: Design, Meaning, and Progeny.* Harvard: Harvard University Press, 2002
167. Magdalino, Paul. „The End of Time in Byzantium.“ In *Endzeiten,* edited by Wolfram Brandes and Felicitas Schmieder, 119-33. Millennium Studies 16. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008.
168. Maguire, Henry. „Truth and Convention in Byzantine Descriptions of Works of Art.” *Dumbarton Oaks Papers,* 28 (1974): 111-140.
169. Мајендорф, Цон. *Византијско богословље.* Крагујевац: Каленић, 1985.
170. Мајендорф, Јован. „О литургијској перцепцији простора и времена.“ *Отачник: Теологија богослужбених симбола,* бр. 3, св. 1(2009): 56-63.
171. Majorov, Genadij G. *Formiranje srednjovekovne filozofije.* Beograd: Grafos, 1982.

172. Мако, Владимир. *Estetičke misli o arhitekturi – доба антике*. Београд: Архитектонски факултет, 2011.
173. ———. *Estetičke misli o arhitekturi. Srednji vek*. Београд: Архитектонски факултет, 2012.
174. *Manastir Resava: istorija i umetnost*. Naučni skup „Manastir Manasija i njegovo doba.“ Despotovac, 21-22. 8. 1994, ur. Vojislav J. Đurić, Mihajlo Pantić i Pavle Ivić. Narodna biblioteka „Resavska škola“, 1995.
175. Mango, Cyril. *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453. Sources and documents in the history of art*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1972.
176. ———. *Byzantine architecture*. New York: H. N. Abrams, 1976.
177. Marasović, Tomislav. *Zaštita graditeljskog nasljeđa. Povjesni pregled s izborom tekstova i dokumenata*. Zagreb–Split: Društvo konzervatora Hrvatske, 1983.
178. Марјановић-Душанић, Смиља. *Владарска идеологија Немањића*. Београд: Клио, 1997.
179. ———. *Свети краљ: култ Стефана Дечанског*. Београд: Клио, 2007.
180. Марковић, Лазар. *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*. Сремски Карловци: СМЕП, 1920.
181. Марковић, Василије. *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампа, 1920.
182. Mass, Michael. „Roman questions, Byzantine Answers, contours of the age of Justinian.” In *The Cambridge Companion to the Age of Jystinian*, ed. Michael Mass, 3-27. New York: Cambridge University Press, 2005.
183. Mathew, Gervase. *Byzantine Aesthetics*. London: J. Murray, 1963.
184. McVey, Kathleen E. „The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of An Architectural Symbol.” *Dumbarton Oaks Papers*, 37 (1983): 91-121.
185. „Међународна повеља о конзервацији и рестаурацији споменика и споменичких целина“, *Зборник заштите споменика културе* 17 (1966): 5-9.
186. Millet, Gabriel. *La Serbie glorieuse, l'art et les artistes*. Paris: 1917.
187. ———. *L'ancien art serbe: les églises*. Paris: Boccard, 1919.
188. Мирковић, Лазар. *Православна литургија*. 1918; Београд: САС СПЦ, 1965.
189. Мојсиловић, Светлана. „Просторна структура манастира средњовековне Србије.” *Саопштења* 13 (1981): 7-35. Види: Поповић-Мојсиловић, Светлана.
190. Moreschini, Claudio. *Povijest patrističke filozofije*. Preveo Stjepan Kušar. Zagreb: Krišćanska sadašnjost, 2009.
191. ———. *Byzantine architecture*. History of world architecture (Abrams). New York: H.N. Abrams, 1976 (1974).
192. Muehlberger, Ellen. *Angels in the Religious Imagination of Late Antiquity*. Ann Arbor MI: ProQuest UMI Dissertation Publishing, 2008. http://books.google.rs/books?id=29vrZv9r89UC&dq=Ellen+Muehlberger:+Angels+in+the+Religious+Imagination+of+Late+Antiquity&source=gbs_navlinks_s.
193. Муравјов, Андреј. *О служби божијој у православној цркви*. Београд: Храст, 1993.
194. Nautin, Pierre. *Origèn: Sa vie, son oeuvre*. Paris: Beauchesne, 1977.
195. Ненадовић, Слободан М. *Студенички проблеми*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе, 1957.
196. ———. „Трпезарија протомајстора Ђорђа у Дечанима.” *Споменици Косова и Метохије* 1 (1961): 293-310.
197. ———. *Грађевинска техника у средњовековној Србији*. Београд: Просвета, 2003.
198. Нешковић, Јован. *Ђурђеви Ступови у Расу*. Краљево: Завод за заштиту споменика културе, 1984.

199. ———. *Манастир Бурђеви Ступови у Старом Расу*. Крагујевац: Манастир Бурђеви Ступови, 2010.
200. Нешковић, Марина. „Стари Рас са Сопоћанима, истраживања и заштита.” *Саопштења* 43 (2011): 137-158.
201. Nora, Pierre, dir. *Science et conscience du patrimoine*. Actes des Entretien du patrimoine, 28-30 novembre, 1994. Paris: Fayard/ Éditions du Patrimoine, 1997.
202. Osborn, Eric. *Clement of Alexandria*. Cambridge, MA: Chicago University Press, 2005.
203. Osborne, Catherine. *Eros Unveiled, Plato and the God of Love*. Oxford: Clarendon Press, 1994. <http://booksgreatchoice.com/Eros-Unveiled-Plato-and-the-God-of-Love-Clarendon-Paperbacks/p299993/&id=221&sid=medwiki2>.
204. Острогорски, Георгије. „Однос цркве и државе у Византији.” У *О веровањима и схватањима Византинаца*, 224-237. Београд: Просвета, 1970.
205. Otto, Rudolf. *Sveto: o vanrazumskom u pojmu božanskog i njegovom odnosu prema razumskom*. Preveo sa nemačkog Vladimir Premec. Sarajevo: Svjetlost, 1983. Originalno izdanje: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. (Breslau: Trewendt & Granier, 1917).
206. Panenberg, Volfhart. *Teologija i filozofija: njihov odnos u svetlosti njihove zajedničke istorije*. Prevela Emina Peruničić. Beograd: Plato, 2003.
207. Панић-Суреп, Милорад. „Заштита Сопоћана.” *Саопштења* 1 (1956): 15-27.
208. Panofsky, Erwin. *Architecture gothique et pensée scolastique*, rev.ed. Paris: Les Editions de Minuit, 1967.
209. ———, ed. *Abbot Suger on the Abbey Church of St Denis and Its Art Treasures*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
210. ———. *Idea. Contribytion à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*. Paris: Gallimard, 1989.
211. Patrich, Joseph. *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*. Washinton: Dumbarton Oaks, 1995.
212. Пеликан, Јарослав. *Хришћанско Предање, историја развоја догмата*. Том 1, *Појава католичанског предања (од 100 до 600 године после Христа)*, прев. Бранко Босанчић, 201-205. Београд: Службени гласник, 2009. http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Bogoslovlje/SvetiVasilijeVeliki/Lat_SvetiVasilijeVeliki14.htm.
213. Peña, Ignace, Pascal Castellana, Romuald Fernández. *Les Cénobites syriens*. Jerusalem: Franciscan Print Press, 1983.
214. Петровић, Александар М. „Тријадо-онто-логичка конституција.” У *Претпоставке метафизике свејединства код Прокла Дијадоха*. Београд: Пројекат Растко — Библиотека српске културе на интернету, 2001. Ревидирано 13. децембар, 2010. <http://www.rastko.rs/filosofija/apetrovic/apetrovic-proklo.html>.
215. Петровић, Миодраг. *Студенички типик и самосталност српске цркве*. Горњи Милановац: Дечије новине, 1986.
216. ———. *О Законоправилу или Номоканону Светога Саве*. Београд: Култура, 1990.
217. Поповић, Даница. *Српски владарски гроб у средњем веку*. Београд: Филозофски факултет, 1992.
218. ———. „О настанку култа светог Симеона.” У *Стефан Немања-свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, ур. Јованка Калић-Мијушковић, 347-369.

- Међународни научни скуп, септембар 1996. Научни скупови, књ. 94, Научни скупови Одељење историјских наука, књ. 26. Београд: САНУ, 2000.
219. ———. *Под окриљем светости: култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*. Београд: САНУ—БИ, 2006.
 220. ———. „Пустиње и свете горе средњовековне Србије — писани извори, просторни обрасци, градитељска решења.“ *Зборник радова Византолошког института* 44 (2007): 253-278.
 221. Поповић, Марко. „Археолошка истраживања у Студеници, 2.“ *Гласник ДКС* 15 (1991): 44-46.
 222. Поповић-Мојсиловић, Светлана. „Архитектура манастирског насеља Дечани.“ У *Дечани и византијска уметност средином 14. века*. Међународни научни скуп поводом 650 година манастира Дечана, септембар 1985. Примљено на 9. скупу Одељења историјских наука, одржаном 25. новембра 1987. Уредник Војислав Ј. Ђурић, том 13, 239-250. (Београд: САНУ, 1989).
 223. ———. *Крст у кругу: архитектура манастира у средњовековној Србији*. Београд: Просвета — Републички завод за заштиту споменика културе, 1994.
 224. ———. „The Trapeza in Cenobitic Monasteries: Architectural and Spiritual Context.“ *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1995): 281-303.
 225. ———. „The Byzantine Monastery: Its Spatial Iconography and The Question of Sacredness.“ In *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, edited by Alexei Lidov, 150-185. Moscow: Progress-tradition, 2006.
 226. ———. „Divining the Indivisible, The Monastery space—Secular and Sacred.“ *Зборник радова Византолошког института*, vol. 44, no. 1 (2007): 47–64.
 227. ———. „Просторна структура манастира средњовековне Србије.“ Види: Мојсиловић, Светлана.
 228. Prepis, Alkiviades. „Izveštaj savetodavne misije za Stari Ras sa Sopoćanima.“ *Marija Đorđević, overeni prevod sa engleskog jezika*. 23–27. novembar 2009. *WHS (SRBIJA)*: 39–46.
 229. Радан-Јовин, Марија. „Манастир Студеница.“ *Саопштења* 12 (1979): 70-82.
 230. Radice, Roberto, David T. Runia. *Philo of Alexandria: an annotated bibliography, 1937-1986*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
 231. Радојчић, Светозар. *Портрети српских владара у средњем веку*. Скопље: Музеј јужне Србије, 1934.
 232. Радовић, Амфилохије. *Тајна Пресвете Тројице по св. Григорију Палами*. Солун, 1973; Манастир Острог, 2006.
 233. Ramsay, Mitchell and Gertude L. Bell. *The Thousand and One Churches*. New York: Cambridge University Press, 2012. (New York—London: Hodder and Stoughton, 1909).
 234. *Recommendation concerning the Safeguarding and Contemporary Role of Historic Areas*. Adopted on the 19th Session of The General Conference of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Nairobi, 26 October – 30 November 1976.
 235. Rice, David T. *Umetnost vizantijskog doba*. Београд: Jugoslavija, 1968.
 236. Ристић, Владислав. *Моравска архитектура*. Крушевац: Народни музеј, 1996.
 237. Robinson, Henry W. *Inspiration and Revelation in the Old Testament*. New York: Oxford University Press, 1946.
 238. Roques, René. *L'Univers Dionysien: Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Editions Montagne. Paris: Aubier, 1954.
 239. Rousseau, Philip. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

240. Royse, James R. „The Works of Philo.” In *Cambridge Companion to Philo*, edited by Adam Kamesar, 32-56. New York: Cambridge University Press, 2009.
241. Rumpler, Marguerite. *La coupole dans l'architecture byzantine et musulmane*. Strasbourg: Éditions Le Tilleul, 1956.
242. Rutenber, Culbert G. *The Doctrine of the Imitation of God in Plato*. New York: King's Crown, 1946.
243. Sandmel, Samuel. *Philo of Alexandria: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 1979.
244. Schulz, Hans J. *The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression*. New York: Pueblo, 1986.
245. Schyhl, Pierre M. *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*. Paris: P.U.F., 1952.
246. Simson, Otto von. *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*. New York: Pantheon Books, 1962.
247. Smith, John Clark. *The Ancient Wisdom of Origen*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1992.
248. Smith, Jonathan Z. „To put in Place.“ In *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, 47-73. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
249. Sorabji, Richard. *Time, Creation and Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
250. Sosir, Ferdinand de. *Opšta lingvistika*. Preveo Sreten Marić. Sazvežđa. Paris: Payot, 1916; Beograd: Nolit, 1989.
251. Stamper, John W. *The Architecture of Roman Temples: The Republic to the Middle Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
252. Steering Committee for Cultural Heritage and Landscape (CDPATER), Strasbourg, May, 2009.
http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/heritage/cdpatep/plenary_session/3_2010_may/CDPATER_2010_4_EN_ADDENDUM.pdf.
253. Storvel, Herb. Introduction to *Conservation of Living Religious Heritage*, edited by Herb Storvel, Nicholas Stanley-Price and Robert Killick, 1-11. Papers from the ICCROM Forum on Living Religious Heritage: conserving the sacred, Rome, 20-22 October, 2003 (Rome: ICCROM, 2005).
254. Schulz, Hans J. *The Byzantine Liturgy: Symbolic Structure and Faith Expression*. Translated by Matthew J. O'Connell. New York: Pueblo Publishing Company, 1986.
255. Шене, Жан Клод и Бернар Филзен. *Византија, историја и цивилизација*. Превела са француског Јасна Видић. Београд: Слио, 2010.
256. Шијаковић, Богољуб. *Пред лицем другог*. Београд–Никшић: Службени гласник–Јасен, 2002.
257. Шмеман, Александар. *За живот света*. Света гора Атонска: Манастир Хиландар, 2004.
258. Teodorou, Maria. „Prostor kao iskustvo: Hore/Horos.” U *Teorija arhitekture i urbanizma*, priredili Petar Bojanić i Vladimir Đokić, 174-190. Beograd: Arhitektonski fakultet, 2009.
259. Тодић, Бранислав. „Сопоћани и Градац, узајамност фунерарних програма две цркве.“ *Зограф* 31 (2006-2007): 59-77.
260. ——— и Милка Чанак-Медић. *Манастир Дечани*. Београд: Музеј у Приштини, 2005.
261. Todorović, Dragoljub. „Trpezarija manastira Resave.“ U *Manastir Resava, istorija i umetnost*, ur. Vojislav J. Đurić, Miroslav Pantić i Pavle Ivić. Naučni skup Manastir Manasija i njegovo doba, Despotovac, 21-22. avgust 1994 (Despotovac: Narodna biblioteka „Resavska škola“, 1995):175-185.

262. ———. „Master Builders and Building Techniques in Serbia in the first Half of the Fourteenth Century.“ *Starinar*, vol. 49, no. 9 (1998): 243-252.
263. Tollefsen, Torstein. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*. New York: Oxford University Press Inc., 2008.
264. Tresmontant, Claude. *Les origines de la philosophie chrétienne*. Paris: Fayard, 1962.
265. ———. *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1968.
266. ———. *Les métaphysiques principale: essai de typologie*. Paris: O.E.I.L., 1989.
267. Трифуновић, Ђорђе. *Писац и преводилац инок Исаија*. Крушевац: Багдала, 1980.
268. ———. „Зборници са делима Псеудо-Дионисија Аеропагита у преводу инока Исаије.“ *Cyrrillomethodianum* 5 (1981): 166–171.
269. ———. „Естетичка расправа Псеудо-Дионисија Аеропагита у преводу инока Исаије.“ *Зборник за ликовне уметности Матице српске* 18 (1982): 153–169.
270. Turner, Denys. *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
271. Узелац, Милан. *Метафизика*. Нови Сад: Верис студио, 2007.
272. Валтровић, Михаило и Драгутин Милутиновић. *Документи I – теренска грађа 1871–1884; Документи II — теренска грађа 1872-1904*. Уредник Тања Дамљановић. Београд: Историјски музеј Србије, 2006-2008.
273. Васиљевић, Максим. „Светост и другост: од светости као етичког појма до светости као ипостасног појма.“ *Богословље* 64, св. 1-2 (2005): 155-171.
274. ———. „Свети, свето, светост и светитељи у Новом Завету и раној Цркви.“ У *Светост: божанска и људска*, 24-73. Београд: Православни богословски Факултет, 2010.
275. „Венецијанска декларација INTBAU – за очување споменика културе и целина у 21-ом веку.“ *Инфо – урбанистички завод Београда* 20 (2007): 32 – 34.
276. Vučenović, Svetislav. *Urbana i arhitektonska konzervacija, tom 2, Jugoslavija – Srbija*. Београд: Друштво конзерватора Србије, 2012.
277. Webb, Ruth. „The aesthetics of sacred space: narrative, metaphor and motion in ekphraseis of church buildings.“ *Dumbarton Oaks Papers*, 53 (1999): 59-74.
278. Whyte, William. „How Do Buildings Mean? Some Issues of Interpretation in the History of Architecture.“ *History and Theory* vol. 45, no. 2 (Malden, 2006): 153-177.
279. Windelband, Wilhelm. *Povijest filozofije*. Sa dodatkom Filozofija u 20. stoljeću od Heinza Heimsoetha, 14. rev. izdanje. Zagreb: Naprijed, 1988, 2 toma.
280. Winson, David. Introduction to *Philo of Aleksandria*. New York: Paulist Press, 1981.
281. Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Church Fathers: Vol. 1, Faith, Trinity, Incarnation*. Third edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.
282. Зизјулас, Јован. „Од маске до личности.“ Превео Амфилохије Радовић. *Богословље* 1-2 (1985). Ажурирано 23. фебруара 2011. http://www.verujem.org/teologija/ziziulas_identitet_od_maske_do_licnosti.htm.htm.
283. ———. „Обожјење Светих као икона Царства Божијег.“ Превео са грчког Максим Васиљевић. *Видослов* 20 (2000): 17-28. http://verujem.org/teologija/ziziulas_svetitelji.
284. ———. *Догматске теме*. Нови Сад: Беседа, 2001.
285. Живојиновић, Мирјана. „Хиландарски и Евергетидски типик. Подударности и разлике.“ *Зборник радова византолошког института* 33 (1994): 85–101.

286. *Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage*, pristupljeno: Sunday, February 10, 2013, http://portal.unesco.org/pv_obj_cache/pv_obj_id_F2CE15286EB126C20F149760BA1C74E03D8B0000/filename/Yamato_Declaration.pdf.