

# ПРАВОСЛАВЉЕ И ИДЕНТИТЕТ ПРАВОСЛАВНИХ НАРОДА

приредио  
Зоран Милошевић



НАУЧНИ СКУП



**ПРАВОСЛАВЉЕ  
И  
ИДЕНТИТЕТ ПРАВОСЛАВНИХ НАРОДА**

*Православље и идентитет православних народа*  
зборник научних радова, прво издање.

Приредио Зоран Милошевић (1959)

**Издавач**

Институт за политичке студије, Београд

[www.ips.ac.rs](http://www.ips.ac.rs)

**За издавача**

Др Живојин Ђурић, научни саветник

**Уређивачки одбор**

Живојин Ђурић, Александар Гронски (Белорусија), Николај  
Фомичев (Русија), Лазо Ристић (Босна и Херцеговина),  
Зоран Милошевић, Момчило Суботић,  
Сања Шуљагић, Игор Шорников (Молдавија)

**Пословни секретар**

Смиљана Пауновић

**Прелом и штампа**

Ситопринт, Житиште

**Тираж**

70

ISBN 978-86-7419-312-9

**ПРАВОСЛАВЉЕ  
И  
ИДЕНТИТЕТ ПРАВОСЛАВНИХ  
НАРОДА**

Материјали са националне конференције са међународним  
учешћем (Београд, 9 – 10. септембар 2019)

**ПРИРЕДИО  
Зоран Милошевић**

**ИНСТИТУТ ЗА ПОЛИТИЧКЕ СТУДИЈЕ  
Београд, 7528 (2019.)**





**Митрополит Иосиф 1850-е гг.**

Сборник посвящен 180-летию Полоцкого церковного собора 1839 года и воссоединению западнорусских униатов с Русской Православной Церковью.

Зборник је посвећен 180-годишњици Полоцког црквеног сабора 1839. године и уједињењу западноруских унијата са Руском православном црквом.



---

## САДРЖАЈ

---

ПРЕДГОВОР	13-20
-----------	-------

---

### I ПРАВОСЛАВЉЕ И ИДЕНТИТЕТ

Раде Јанковић, ОД ИДЕНТИТЕТА КА СОПСТВУ	23-49
--	-------

---

Љупка Катана ДОПРИНОС ВЛАДИКЕ НИКОЛАЈА ВЕЛИМИРОВИЋА ИЗГРАДЊИ ПРАВОСЛАВНОГ (СРПСКОГ) ИДЕНТИТЕТА	50-68
---	-------

---

Владимир Букарски ПРАВОСЛАВЉЕ КАО ОПРЕДЕЉУЈУЋИ ФАКТОР ЦИВИЛИЗАЦИЈСКОГ ИДЕНТИТЕТА МОЛДАВИЈЕ	69-77
---	-------

---

Каплан Буровић ДОПРИНОС СРБА ИЗГРАЂИВАЊУ ИДЕНТИТЕТА АЛБАНСКЕ НАЦИЈЕ И ИЗГРАДЊИ АЛБАНСКЕ ДРЖАВЕ	78-100
---	--------

---

Олег Генадјевич Казак КОНФЕСИОНАЛНИ ОДНОСИ У БУКОВИНИ, ГАЛИЦИЈИ И УГАРСКОЈ РУСИЈИ У СВЕТЛУ ПИСАЊА ЛИСТА «РУСКА ИСТИНА» (Черновцы, 1910–1913 гг.)	101-112
--	---------

---



---

Александар Јурјевич Бендин  
РИМОКАТОЛИЧКО СВЕШТЕНСТВО  
СЕВЕРОЗАПАДНОГ КРАЈА РУСКЕ ИМПЕРИЈЕ  
ТОКОМ ПОЉСКОГ УСТАНКА 1863. ГОДИНЕ 113-148

---

---

Александар Загорнов  
ЦРКВА И ДРЖАВА У СУДСКИМ УСТАВИМА  
1864. У РУСКОЈ ИМПЕРИЈИ 149-158

---

---

Олег Генадјевич Казак  
ИСТОРИЈСКЕ СУДБИНЕ ТРАНСИЛВАНИЈЕ У  
ОЦЕНАМА МАЂАРСКИХ ИНТЕЛЕКТУАЛЦА  
МЕЂУРАТНОГ ПЕРИОДА 159-167

---

---

Младен Радуловић  
ФОРМИРАЊЕ БОШЊАЧКОГ  
ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА МЕТОДОМ  
„ВЈЕШТАЧКОГ ГЕНЕРИСАЊА“  
НЕЗАВИСНОГ БОШЊАЧКОГ ЈЕЗИКА У  
БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ 168-191

---

---

Драган Колев  
О ШОПЛИКУ И ШОПИМА КАО ФАКТОРУ  
ИНТЕГРАЦИЈЕ БАЛКАНА 192-223

---

**II**  
**УТИЦАЈ ЦРКВЕНЕ УНИЈЕ НА**  
**ИДЕНТИТЕТ ПРАВОСЛАВНИХ НАРОДА**

---

Зоран Милошевић, Живојин Ђурић  
ЦРКВЕНА УНИЈА У ЕРДЕЉСКОМ  
(ТРАНСИЛВАНИЈСКОМ) БЕОГРАДУ 1700.  
ГОДИНЕ И ИЗГРАДЊА ИДЕНТИТЕТА  
РУМУНСКЕ ДРЖАВЕ И НАРОДА 227-254

---

Лев Криштапович	
ЦРКВЕНА УНИЈА 1596. ГОДИНЕ КАО ПОЉСКО-ЈЕЗУИТСКИ ПРОЈЕКАТ ЕТНОЦИДА (ЗАПАДНОРУСКОГ) БЕЛОРУСКОГ НАРОДА: прошлост и будућност	255-268
Протојереј Александар Романчук	
МИТРОПОЛИТ ЈОСИФ (СЕМАШКО) – лични и религиозни разлози за рад на раскидању Бретске уније	269-287
Срђан Новаковић	
БУРАЂ БРАНКОВИЋ И ОДБИЈАЊЕ УНИЈЕ	288-309
Кирил Шевченко	
УНИЈАТСКА ЦРКВА У УГОРСКОЈ РУСИЈИ ТОКОМ XIX И ПОЧЕТКОМ XX ВЕКА КАО ОРУЖЈЕ МАЂАРИЗАЦИЈЕ КАРПАТСКИХ РУСИНА	310-320
Протојереј Александр Романчук	
ПРЕТПОСТАВКЕ УСПЕШНОГ РУШЕЊА БРЕСКЕ УНИЈЕ НА ТЕРИТОРИЈИ РУСКЕ ИМПЕРИЈЕ 1839. ГОДИНЕ	321-351
Јереј Сергиј Карамишев	
ПОТЧИЊАВАЊЕ ФАНАРУ – СКРИВЕНА УНИЈА СА ПАПИЗМОМ	352-358
Срђан Новаковић	
ПОЉСКО-РИМОКАТОЛИЧКА ПРОПАГАНДА ОД СРБИЈЕ ДО МОЛДАВИЈЕ	359-417

---

# CONTENT

---

---

FOREWORD	13-20
----------	-------

---

## I ORTHODOXY AND IDENTITY

---

Rade Janković	
FROM IDENTITY TO SELFHOOD	23-49

---

---

Ljupka Katana	
CONTRIBUTION OF BISHOP NIKOLAJ VELIMIROVIĆ TO THE PRESERVATION OF ORTHODOX (SERBIAN) IDENTITY	50-68

---

---

Vladimir Bukarski	
ORTHODOXY AS THE DETERMINING FACTOR OF CIVILIZATIONAL IDENTITY OF MOLDOVA	69-77

---

---

Kaplan Burović	
CONTRIBUTION OF SERBS TO THE CREATION OF ALBANIAN NATIONAL IDENTITY AND FORMATION OF ALBANIAN STATE	78-100

---

---

Oleg Genadjevič Kazak	
CONFESSIONAL RELATIONS IN БУКОВИНА, GALICIA AND HUNGARIAN RUSSIA IN THE LIGHT OF THE «RUSSIAN TRUTH» NEWSPAPER-WRITINGS (Chernivtsi, 1910–1913)	101-112

---

---

Aleksandar Jurjevič Bendin  
ROMAN CATHOLIC CLERGY OF THE NORTH-  
WESTERN REGION OF THE RUSSIAN EMPIRE  
DURING THE POLISH UPRISING OF 1863 113-148

---

Aleksandr Zagornov  
THE CHURCH AND THE STATE IN THE  
JUDICIAL CONSTITUTIONS IN THE  
RUSSIAN EMPIRE IN 1864 149-158

---

Oleg Genadjevič Kazak  
ASSESSMENT OF THE HISTORICAL DESTINIES  
OF TRANSYLVANIA BY HUNGARIAN  
INTELLECTUALS OF THE INTERWAR PERIOD 159-167

---

Mladen Radulović  
FORMING OF THE BOSNIAK ETHNONATION-  
AL IDENTITY BY THE METHOD OF  
“ARTIFICIAL GENERATION” OF INDEPEN-  
DENT BOSNIAK LANGUAGE IN  
BOSNIA AND HERZEGOVINA 168-191

---

Dragan Kolev  
ABOUT SHOPS AND SHOPLUK AS A FACTOR  
OF THE BALKAN INTEGRATION 192-223

---

**II**  
**THE INFLUENCE OF THE CHURCH**  
**UNION ON THE IDENTITY OF ORTHODOX**  
**NATIONS**

---

Zoran Milošević, Živojin Đurić  
CHURCH UNION IN ERDELYAN  
(TRANSYLVANIAN) BELGRADE IN 1700 AND  
THE CREATION OF ROMANIAN IDENTITY 227-254

---

---

Lev Krištapovič

CHURCH UNION OF 1596 AS A POLISH-JESUIT  
PROJECT OF ETHNOCIDE OF THE (WEST  
RUSSIAN) BELARUSIAN NATION:  
the past and the future 255-268

---

archpriest Aleksandr Romančuk

METROPOLITAN (BISHOP) JOSEPH  
(SEMAŠKO) – personal and religious reasons for  
working on the separation from The Union of Brest 269-287

---

Srđan Novaković

ĐURAĐ BRANKOVIĆ AND THE REJECTION  
OF THE UNION 288-309

---

Kiril Ševčenko

UNIATE CHURCH IN HUNGARIAN RUSSIA  
DURING THE NINETEENTH AND THE  
BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY  
AS A WEAPON OF HUNGARIZATION OF THE  
CARPATHIAN RUSYNS 310-320

---

archpriest Aleksandr Romančuk

PREREQUISITES FOR THE SUCCESSFUL  
DESTRUCTION OF THE UNION OF BREST  
ON THE TERRITORY OF THE RUSSIAN  
EMPIRE IN 1839 321-351

---

priest Sergij Karamišev

SUBORDINATION TO PHANARIOTS – A  
SECRET UNION WITH PAPISM 352-358

---

Srđan Novaković

POLISH-ROMAN CATHOLIC PROPAGANDA –  
FROM SERBIA TO MOLDOVA 359-417

---

## ПРЕДГОВОР

У српској и руској политичкој традицији постоји значајан број радова<sup>1</sup> који говоре о стварању вештачких нација и лажних идентитета, а уз помоћ социјалних технологија. Истини за вољу, у првим променама идентитета делова ова два словенска народа, велику, ако не и главну улогу имала је религија<sup>2</sup>, те отуда и велика борба за очување православља као гаранта традиционалног, народног идентитета, односно, борба против наметања уније (признавања папе за врховног поглавара уз задржавање православне литургије) и повратак већ поунијаћених у православље. Успех ове борбе увек је био ограничен, тако да бројне заједнице нису враћене својим коренима, него су постале део других народа. Како смо већ раније приметили, користећи податке из листа „Аналитическая газета“, бр. 2, из 2013. године, словенски свет данас има између 300 и 350 милиона људи, а у друге народе асимиловано је исто толико.<sup>3</sup>

Дакле, иако овај процес траје вековима, Срби (а и Руси) као да још увек нису научили ову лекцију (иако код Руса у њиховим пограничним крајевима и на територијама већински насељеним Русима има помака, што се не може рећи за метрополе), те се и даље догађа асимиловање српског и руског народа од стране других народа (као и присвајање њихових вековних територија), док за идентитет и једних

---

1 Овде бисмо подсетили на зборник научних радова коме се није посвећивало довољно пажње, али са изванредним научним чланцима, Института за политичке студије из Београда, *Национални идентитет и религија*, приредили Зоран Милошевић, Живојин Ђурић, Институт за политичке студије, Београд, 2013, са 21 научним радом.

2 Између осталих, један од убедљивијих описа који се тиче утицаја религије на свест појединца и његов идентитет дао је Хасан Ребац, анализирајући промене које су настале код Срба у БиХ који су примили ислам. Због тога су «наши муслимани српске крви и језика били под Турцима носиоци турске државне идеје у нашим крајевима, јер је то била у исто доба муслиманска државна идеја». Види Хасан Ребац, *Срби исламске вере*, Изабрани есеји и чланци. Избор текстова и предговор Владимир Максимовић, Центар академске речи, Шабац, 2015, стр. 18-19. Упореди: Зоран Милошевић, *Религија и идентитети*, ЈУ Народна и универзитетска библиотека Републике Српске, Бања Лука, 2013.

3 Зоран Милошевић, Асимилација словенских народа и њихово нестајање, *Култура. Политика. Разумевање. Култура, нација, држава – проблеми идентитета у контексту савремене политике, Материјали VI научне међународне конференције*, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (НИУ „БелГУ“), Институт за политичке студије, Београд, 2018, стр. 128-134.

и других и даље нема назнака опоравка.<sup>4</sup> Русији је отета Малорусија и на тој територији формиран нови украјински народ, подразумева се са русофобном идеологијом и системом вредности, у чему предњаче унијати, свакако уз помоћ неких спољних политичких фактора.<sup>5</sup> Истине ради на овој територији асимиловани су и Русини са Карпата и Закарпатја који су што силом, што терором, а што унијаћењем „денационализовани“ и претворени у дио мађарске нације, о чему убедљиво пишу Кирил Шевченко и Олег Казак. Сличан процес се запажа и у Белорусији, а митрополит Јосиф Семашко који је успео да врати становништво ове сада независне државе из окриља уније (и дела Украјине), никако да добије заслужено место у црквеном календару и црквено-народној историји Руса и Руске православне цркве.

Што се тиче Срба ситуација са идентитетом је још трагичнија. У не тако давној прошлости, догодило се преузимање дела српске територије и делимичног асимиловања српског народа (наиме, осећај припадности српском националном идентитету је још увек јак у бројним општинама Црне Горе, упркос вештачком моделирању црногорског идентитета и настојањима актуелних власти да негирају заједничке српске корене), уз помоћ формирања новог, вештачког идентитета на територији Црне Горе, наравно, захваљујући свесрдној помоћи НАТО алијансе и целокупног Запада (САД-а и Европске уније, пре свега). Наравно, претходно су исти спољни фактори заслужни за одузимање Космета из српских руку, као и ширења њиховог утицаја на рачун аутохтоног идентитета у Македонији (данас Северној Македонији). Уједињењем у Краљевину СХС Хрватској су произвољном методом предате Далмација и Славонија у којима новостворени народ Хрвата није имао већину. Уз ћутање званичног Београда (у обе Југославије), асимилацијом, геноцидом и прогоном, српски народ је сведен на безначајну мањину у овој сада независној држави руковођеној усташком

---

4 Види: Зоран Милошевић, *Политичка модернизација*, Институт за политичке студије, Београд, 2010, стр. 15-42.

5 Види: Зоран Милошевич, Россия, Украина и новая Хазария: геополитический аспект, *Россия и славянские народы в XIX – XXI веке*, Сборник статей. Международная научная конференция г. Новозыбков, Брянская область, 2 марта 2019 г. Часть 1. Брянск 2019, стр 168-178.

идеологијом и системом вредности. Грци су, како сведочи, Александар Митић<sup>6</sup> успешно хеленизовани на територији савремене Грчке, као и на територији данашње Албаније, о чему у овом зборнику Каплан Буровић, при чему су Срби имали главну улогу у изградњи новог албанског идентитета и албанске државе. Срби у Бугарској су такође асимиловани, а Срби из Влашке, Молдавије и Ердеља (Трансилваније) су унијаћењем и социјалним инжењерингом претворени у некакве Румуне<sup>7</sup> (о чему се између осталог говори и у овом зборнику), са геополитичким задатком трајног раздвајања Срба и Руса (како у физичком, тако и у духовном смислу).

И када помислимо да би био ред да престане однарођавање Срба и Руса, онда се суочимо са новим пројектима који чине спектар нових насртаја на руски и остатке српског идентитета, наравно и преко вере. Зато, на пример, на патриотским порталима имамо чланке типа „Нови расколи у православљу најчешће су повезани са стварањем вештачких нација“.<sup>8</sup> „НАТО десант на институцију која је главна претња „завршавању посла“ на Балкану“<sup>9</sup>. „Опасно грађанистичко насртање на Српску православну цркву и све њене вернике“.<sup>10</sup> „Мило објавио рат Православљу у Црној Гори!“<sup>11</sup> итд, итд.

Јасно је да је на људску хуманост и национални идентитет насрнула и глобализација, подржавајући хибридне идеологије и вредности. А. А. Оганова, на пример, сматра да је време глобализације довело човечанство до ивице понора, јер је поставило питање о непотребности националних култура,

6 Срби у Грчкој, Трагови Срба и Словена на територији савремене Грчке, Балканска геополитика, Примапро/Балканска геополитика, Бања Лука, 7527 (2019), стр. 245 и даље.

7 О овој теми треба погледати рад «Румынизам, Молдавија и Србија», у зборнику: *Румынски експанзионизам вчера и сасеодна*, материјали Међународној научно-практичкој конференцији !100-летие аннексије Бессаравије Румыније, Испирр, Тираспол, 2018, стр. 4150.

8 Јереј Миладин Митровић, Нови расколи у православљу најчешће су повезани са стварањем вештачких нација, <http://fakti.org/svetosavlje/novi-raskoli-u-pravoslavlju-najcesce-su-povezani-sa-pravljenjem-vestackih-nacija>

9 Душан Пророковић, НАТО десант на институцију која је главна претња „завршавању посла“ на Балкану, <https://rs.sputniknews.com/autori/201907281120485543-nato-desant-na-instituciju-koja-je-glavna-pretnja-zavravanju-posla-na-balkanu/>

10 Слободан Антонић, Опасно грађанистичко насртање на Српску православну цркву и све њене вернике, <http://sveosrpskoj.com/komentari/antonic-opasno-gradjanisticko-nasrtanje-na-srpsku-pravoslavnu-crkvu-i-sve-njene-vernike/>

11 Бошко Вукићевић, Мило објавио рат Православљу у Црној Гори!, <https://www.in4s.net/vukicevic-milo-objavio-rat-pravoslavlu-u-crnoj-gori/>



а самим тим и идентитета који проистичу из њих. Наравно, глобалистичка политика прети опстанку националних култура и идентитета, због чега процес глобализације и наилази на њихову реакцију, односно отпор. Глобализација је „заборавила“ да се општечовечанско пројављује преко националних култура и идентитета, а вредности сваке од њих зависе од степена поклапања њихових вредности са општељудским.

Идентитет је представа човека о самом себи, а јавља се као резултат сталног односа са социокултурном средином и усвојеним идејама, вредностима и представама које се црпе из културе друштва. Процес „прихватања утицаја другог“, како је то утврдио Џ. Мид, у оквиру којег индивидуум гледа на себе „са стране“ или „очима другог“, има велику улогу у формирању идентитета. Заправо, прву информацију о себи човек добија од друштвене средине, а током живота има потребу непрекидног потврђивања (исправности) свог идентитета од стране других људи. Управо је ово тачка где почиње потврђивање или криза идентитета. Наиме, уколико се људима стално понавља да припадају злом, „геноцидном“ или „злочиначком“ народу, јасно је да ће део нападнуте популације потражити алтернативни идентитет.<sup>12</sup>

Овим смо се дотакли и поља које се данас означава синтагмом „рат идентитетима“, а скована је да значи нови вид хибридног рата. Велику заслугу у проучавању „рата идентитетима“, имају професор политичких наука из Дагестана (Руска Федерација) Дибиров Абдул-Насир Зирарович и Евгениј Васиљевич Белоусов, пре свега у контексту распада Совјетског Савеза и појаве „нових идентитета тамо где је било најмање потребе да се јаве“, а чија је кулминација била рат у Украјини.

Данас се ова синтаagma користи више у контексту тумачења Семјуела П. Хантингтона и његове визије „сукоба цивилизација“, тј. за тумачење (исламског) тероризма.

На крају, постоји ли одговор на питање „Шта није у реду са нашим идентитетом?“ (при чему мислимо на све православне словенске народе). Одговор на ово питање дат је у првом раду нашег зборника, аутора Радета Јанковића,

<sup>12</sup> Милан Дамјанац, *Самомрежи Срби*, Центар академске речи, Шабац, 2015.

„Од идентитета ка сопству“. Цитирамо: „Тражећи идентитет у прабини коју је подигао ветар Новог доба, ми смо се у ствари поистовећивали, изједначавали и мешали са садржајима и моделима понашања који, не само да нису православни, него су и дубоко супротни свему што чини нашу сопствену духовну традицију. Желимо ли да променимо наметнуту нам парадигму, морамо најпре да променимо терминологију. Неадекватни изрази воде нас ка погрешном закључивању, а погрешни закључци никад нас неће довести до истине. Зато, уместо израза идентитет предлажемо израз сопство, израз који је дубљи и слојевитији, самим тим и погоднији за оно што желимо да кажемо.“ Надаље, Јанковић каже да идентитет води порекло из француског језика и да се у француској транскрипцији појам *identitas* појављује у неколико облика: као глагол *identifier*, што значи - поистоветити, изједначити, али може и да значи - мешати, смешати, помешати. „*Идентитет је стално тражење; сопство је стално стражарење. Као што глумац стално трага за улогом која ће га прославити у тзв. „културном свету“, тако и онај који трага за идентитетом у сталној је потрази за тим ликом који га заводи и маме, али му, истовремено, стално измиче као фатаморгана. Сопство је, међутим, стално бдење, будност и стражарење над духовним благом које нам је предато да га умножимо и, неукаљано и неокрњено, предамо нашим наследницима. Сопство се не тражи, оно се стиче: као кућа, као огњиште, као крсна слава, као породично име.*“

Нећемо даље указивати на важност Јанковићеве студије, али је јасно да је поменути рад на правом трагу у одгонетању „злехуде судбине православних народа“. Наиме, ко буде читао чланке из зборника увериће се да је методологија однарођавања, односно стварања нових идентитета била и остала иста (од Белорусије, Малорусије-Украјине, Молдавије, Влашке, Ердeља – Трансилваније, Мађарске, Албаније, Грчке, Хрватске, Македоније, Црне Горе, Босне и Херцеговине). Допринос овог зборника сагледавању проблема идентитета јесте, између осталог, и у поменутој чињеници.

Наметање идентитета по правилу се догађало у условима када је држава (како руска, тако и српска) била слаба. Пад Источног римског царства оставио је бројне православне

Словене без државне заштите, што су искористили римокатолици (преко Пољске, потом Аустроугарске, Хрватске итд.) да државном репресијом (порезима, отмицом имовине, спречавањем напредовања у државној служби, законима...) поданицима наметну жељени нови идентитет.

Спортским жаргоном речено, постигли смо аутогол након ослобађања из османлијског ропства (Османско царство) када смо уместо сопства и наше политичке културе прихватили западну, чиме смо широм отворили врата самодеструкцији. Стратешка грешка, према мишљењу К. Н. Леонтјева начињена је одмах након стицања независности од Турске, јер су се балканске земље, добивши независност, почеле преображавати у „филијале“ европских демократија, процес на који није остала имуна ни Србија. Наиме, Леонтјев је средином 1870-их приметио да „Срби не само што нису могли створити у себи неке нове карактерне и посебне културне знаке славизма (правне религиозне, умјетничке итд.), већ су у последње време почели да губе и оне словенске особине које су код њих постојале од давнина. Они до данас не само што нису били творци било чега новословенског, већ су били и лоши чувари ичега старосрпског.“<sup>13</sup> (Ово и јесте разлог што смо указали на Јанковићев рад). Корисно је за све модернизаторе и реформаторе да прочитају цитиране и указане ауторе и радове, наравно и за оне који би да бране свој идентитет.

Осим тога, ослобођење из турског ропства брзо је замењено падом под власт Запада. Све новоформиране државе (Румунија, Бугарска и Грчка) добиле су немачке династије. Србија је била изузетак, што није потрајало дуго. Ликвидацијом династије Обреновић (123 члана ове породице) и доласком на власт масона, Срби и Србија постају народ и држава које су жртвоване.<sup>14</sup> Занимљиво је, међутим, да и после пројаве самосазнања о томе да смо „жртвован народ“ нема

13 Артем Павлович Соловјов, К. Н. Леонтјев о три стадијума развоја културе, балканском питању и будућности Србије: поглед из XIX века, у зборнику: *Србија и евроазијски савез*, приредио Зоран Милошевић, Центар академске речи, Шабац, 2017. стр. 12-13.

14 Борис Субашић, Срби, народ који је жртвован, <http://www.novosti.rs/%D0%B2%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B8/%D0%BD%D0%B0%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D0%B0/%D0%B4%D1%80%D1%83%D1%88%D1%82%D0%B2%D0%BE.395.html:528299-Srbi-narod-koji-je-zrtvovan>; Срђан Новаковић, Влашка, Каравлашка, Цинцари и настанак масонске Србије, у зборнику: *Румунија и румунизација Срба*, приредио Зоран Милошевић, Центар академске речи, 2018, стр. 216 – 264

адекватног одговора политичких актера који и даље остају у том „зачараном кругу“. Наиме, кад ово кажемо, мислимо на чињеницу да наше политичке партије, уз један изузетак, редом заговарају евроинтеграције.<sup>15</sup>

Научној заједници (и свим заинтересованим читаоцима предајемо зборник са 17 научних чланака да се још једном „погледамо у очи“ и, између осталог, подсетимо како је вршена и како се врши денационализација и изградња нових вештачких идентитета, али и да помогнемо у откривању узрока кризе нашег идентитета.

Зборник смо посветили 180-ој годишњици Полоцког црквеног сабора одржаног 1839. године и уједињењу западноруских унијата са Руском православном црквом, који је организовао митрополит Јосиф Семашко. Саборским одлукама унијати из Белорусије и дела Украјине прихватили су да се врате у окриље Руске православне цркве (радило се о 1600 парохија и око 1.600.000 верника) из које су отети Брестском унијом 1596. године. Ово је највећа победа православља над унијом, односно Ватиканом, али и највећа победа православног идентитета.

О митрополиту Семашку се у Србији мало зна (што можда и није случајно), што је донекле разумљиво, али није разумљиво да се рад митрополита Семашка и данас оспорава, како у Белорусији, тако и у самој Русији. Наиме, бројни верници и православни интелектуалци, монаси и свештенство мишљења су да је митрополит заслужио да буде канонизован међу свете, јер његово дело заиста има таква обележја. У ту сврху упутили су и званичан предлог...

Нажалост, већина увек не побеђује. Присталице уније „као традиционалног идентитета Белоруса“ делују и у оквиру Руске православне цркве и све чине да се митрополит Семашко не прогласи светим, али и да се и о самој унији, као превари православних и услову промене идентитета не говори критички (о чему приређивач има и упечатљиво лично искуство).

---

15 Види: Зоран Милошевич, Евразийский союз в контексте славянского взаимодействия, *Духовно-нравственные концепты русской словесности в современной языковой, культурной и образовательной практике Российско-Белорусско-Украинского пограничья* : Материалы международной научной конференции, Новозыбков 2016, стр. 25 – 38.

Због свега реченог овај зборник посвећујемо 180-ој годишњици Полоцког црквеног сабора, као мало подсећање на његов велики значај, као и велики подвиг митрополита Јосифа Семашка.

Нека му је слава и вечна хвала!

*Приређивач*

**I**

**ПРАВОСЛАВЉЕ**

**И**

**ИДЕНТИТЕТ**



---

## ОД ИДЕНТИТЕТА КА СОПСТВУ

---

---

### Резиме

---

Тражећи идентитет у прашини коју је подигао ветар Новог доба, ми смо се у ствари поистовећивали, изједначавали и мешали са садржајима и моделима понашања који, не само да нису православни, него су и дубоко супротни свему што чини нашу сопствену духовну традицију. Желимо ли да променимо наметнуту нам парадигму, морамо најпре да променимо терминологију. Неадекватни изрази воде нас ка погрешном закључивању, а погрешни закључци никад нас неће довести до истине. Зато уместо израза идентитета предлажемо израз сопство, израз који је дубљи и слојевитији, самим тим и погоднији за оно што желимо да кажемо.

Два су централна питања око којих се врти овај оглед. Прво: како је сопство устукнуло пред идентитетом?; друго: зашто смо тако лако одустајали од сопства и кроз историју тако често мењали идентитет, док нисмо дошли до овог стања када више не знамо ни ко смо, ни шта смо, ни куда идемо? Оба питања враћају нас у прошлост, јер садашњост није ништа друго до заматак прошлости. Прошлост је зрно, а садашњост је клас. Какво смо зрно посејали такав и плод жањемо данас.

---

\* Дипломирани правник, адвокат, аутор неколико монографија из области геополитике, политичке историје и политичке социологије.



Већ на први поглед може се уочити да постоји историјски континуитет у кретању „ниже све ниже“ и дисконтинуитет у идентитету. Као река која јури низ стрму планинску литицу прескачући преко каскада и водопада: дух труљења и пропадања константан је и не мења се, мењају се само облици и начини његовог испољавања. Прекиди у континуитету труљења и пропадања стварају шупљине у којима се одиграва процес који је Освалд Шпенглер дефинисао као псеудоморфоза.

Владимир Вујић, био је први који је уочио дејство псеудоморфозе на наше културно и духовно сопство. Овај процес се одиграо на прелазу из XVIII у XIX век, а његов главни протагонист био је Доситеј Обрадовић.

Био је то преломни тренутак у нашој новијој историји када је сопство замењено идентитетом; када је световност заменила светосавље. Вујић је то овако исказао: „Два велика симбола су та два бекства: за манастир и из манастира. Прво бекство, Савино, зачело је овај духовни правац којим се засновала христорокост као узор живљења; друго бекство зачело је онај духовни правац којим се засновао рационализам. Онај је пошао за светлошћу озго; овај је слеп прошао мимо њу и пошао за жишком људског гордог ума.“ Млади Немањић се одриче имена Растко да би заувек остао монах Сава; Обрадовић се одриче Доситеја да би се вратио Димитрију. Свети Сава хоће да се човек обожи; Доситеј хоће да се човек обожава. У основи, ту се налази граница између сопства и идентитета. Идентитет је увек каскање за ликом, за облицима, за химером; сопство је мировање у пуноћи вечности. Идентитет има глумца кад се враћа у XIII век да оживи лик данског принца по имену Хамлет; сопство имају они који су на своја плећа натоварили бреме предака да би га пронели кроз живот до следећег поколења. Идентитет је стално тражење; сопство је стално стражарење.

Кључне речи: Идентитет, сопство, православље, геополитика, Срби, држава, интеграција

---

## 1.

Желим најпре да похвалим идеју приређивача да проблем тзв. „православног идентитета“ изложи јавном дискурсу. Тиме је и мојој маленкости пружена прилика да кажем коју реч о томе. Заиста је вредна пажње и за похвалу ова идеја, јер у последње време није било нити једне књиге ни публикације која се бавила овим проблемом на један свеобухватан начин, као што се то чини сада са овим зборником. Ако томе додамо и чињеницу да смо сведоци свакодневног организованог настрјаја на православно предање и живот у Господу Исусу Христосу, то онда напор приређивача и значај теме подиже на један виши ниво, тиме и обавезу да се размишљање о овом проблему подигне на ниво раван значају теме и уложеном труду приређивача. А проблем је, рекао бих, већ и сама употреба речи „идентитет“ у контексту са православљем.

Реч „идентитет“ долази из француског језика, а корен јој је у латинској речи *identitas* која има више значења. У логици она представља подударност значења ( $A=A$ ; сваки предмет значи то што значи); у филозофији она чини правац који сматра да материја и дух, телесност и душевност, мишљење и биће, субјекат и објекат нису две различите ствари него су идентичне, истоветне, само се појављују на два различита начина (Спиноза, Шелинг, Фехнер и др.); у психологији она означава стабилност и непроменљивост личности упркос променљивим условима који притискају човека (супротно од тога: криза идентитета, када се личност слама под притиском промењених животних услова или животне средине). У француској транскрипцији *identitas* се појављује у неколико облика: као глагол *identifier*, што значи - поистоветити, изједначити, али може и да значи - мешати, смешати, помешати (*s'identifier*: поистоветити се, изједначити се, помешати се); као прилог *identique* значи: истоветан, једнак, сличан; као именица *identité* значи: истоветност, једнакост.

Очигледно је, дакле, да амбивалентност овог појма, у свом изворном значењу не може да покрије смисао који желимо да му дамо у синтагми „православни идентитет“, када заправо хоћемо да означимо чување и преношење православног предања. Штавише, у наведеном значењу (поистоветити се, изједначити се, помешати се) може чак и да нас одведе на криви пут, на странпутицу, што се заправо и догодило у последња два века наше историје. Тражећи идентитет у прабини коју је подигао ветар Новог доба, ми смо се у ствари поистовећивали, изједначавали и мешали са садржајима и моделима понашања који, не само да нису православни, него су и дубоко супротни свему што чини нашу *сопствену* духовну традицију. Желимо ли да променимо наметнуту нам парадигму, морамо најпре да променимо терминологију. Неадекватни изрази воде нас ка погрешном закључивању, а погрешни закључци никад нас неће довести до истине. Зато уместо израза идентитет предлажемо израз *сопство*, израз који је дубљи и слојевитији, самим тим и погоднији за оно што хоћу да кажем.<sup>1</sup>

## 2.

Два су питања централна око којих се врти овај оглед. Прво: како је сопство устукнуло пред идентитетом?; друго: зашто смо тако лако одустајали од сопства и кроз историју тако често мењали идентитет, док нисмо дошли до овог стања када више не знамо ни ко смо, ни шта смо, ни куда идемо? Оба питања враћају нас у прошлост, јер садашњост није ништа друго до заметак прошлости. Прошлост је зрно, а садашњост је клас. Какво смо зрно посејали такав и плод жањемо данас. А ови презрели, гњили плодови, могли су да се уоче још пре једног века, док су још били само заметак који клија. Један оштроуман и добронамеран странац, Швајцарац, др Арчибалд Рајс, уочио је ово труљење и упозорио нас на последице још двадесетих година прошлог века. Он је, треба ли да нагласим - сасвим исправно! - проблем видео у нашој *однарођеној* друштвеној елити, тзв. „интелигенцији“. „Љубоморни су – вели – на од себе образованије, отменије и напредније странце. Неподношљиво им је кад морају признати да су ти људи изнад њих. Онда их

---

<sup>1</sup> Аутор овог израза је мој драги пријатељ Момчило Селић. Са његовим допуштењем, преузео сам овај израз и дао му сопствено значење.

мрзе, презиру, па ако им се не исплати да их отерају, изналазе све могуће начине да их прогоне. /.../ Та љубомора касте зване 'интелигенција' српског народа не исказује се само према странцима. 'Отмено друштво' тако не дозвољава неком свом члану да се уздигне изнад просека. Свим средствима настоји да препречи пут ономе ко се осмели и пожели да иступи из његових редова. Ако је, пак, немоћно да га у томе спречи, прогониће га сплеткама, чак и клеветима. /.../ Љубомора је узрок једне друге мане: недостатка мере и претеривања. /.../ Желите да се изједначите са другима, чак да их надмашите, а претерујете подржавајући их. /.../ Ваша интелигенција ропски прати сва застрањивања и све глупости такозваног савременог живота, и у томе још претерује, било то у моди, сликарству, вајарству, спорту итд. /.../ Љубомора ваше 'интелигенције' се добро слаже са зачуђујућом површношћу. Људи виде само спољни сјај, а садржајем се не баве. /.../ Површност се показује свуда, како у обичном, тако и у интелектуалном животу. /.../ Та површност вас наводи и да прецењујете дипломе, бар своје, јер често из зависти нећете да признате стране дипломе.<sup>42</sup> Верујте ми, ништа се није променило. И данас је све исто, само се зло умножило.

Али није одувек било тако! Један други странац, Бугарин, Константин Филозоф, у свом *Житију деспота Стефана Лазаревића* наводи занимљив детаљ. „А још после Васкрса – вели – угарски свештеници, с оне стране, на превару, када беху сабори у црквама, дођоше по своме чину са народом и своје иконе пронесоше градом. Њих благочестиви разљути, јер беху његове слуге; а још од запада на хартији насликане иконе, као да су на крсту распети Отац и Син, и остало; ове иконе послаше деспоту. А он као у сну, не гледавши на ово, заповеди да се на сваку икону стави ознака и да се разделе по градским црквама.“<sup>43</sup> Било је, дакле, неко време када су наши преци имали у себи осећање *сопства*, толико снажно и истанчано да су одмах, напречац, могли да разазнају оно што је добро и душекорисно од онога што је зло и наопако. Нису се дали лако преварити, не зато што су били само опрезни, или, не дај Боже, презриви према свему што је туђе, него пре свега

2 Др Арчибалд Рајс: *Чујте Срб: чувајте се себе*, Београд, 2006, стр. 26-32.

3 Константин Филозоф: *Житије деспота Стефана Лазаревића*, Београд, 1989, стр. 128.

и изнад свега зато што њихово сопство беше испуњено снагом *отпора* утемељеног на исправном тумачењу и исповедању православне вере у Господа Исуса Христа, Сина Божјег. Ево како је мудрољубиви и благоразумни Константин Филозоф, почетком XV века сведочио о нашим прецима. „Храбри су – вели – тако да такав глас у васељени нико други нема, од којег часнијег по Соломону нема међу људима. А добропотребни су и у послушности, да им нема равних у васељени. Где је потреба, брзи су на послушност, а спори на говор. А где је потребно нешто противно, брзи су на одговор свакоме који пита, наоружани оружјем у десницама и левицама. А телесном чистотом превазилазе друге народе; исто тако и лаком и светлом крвљу. А уз то су и милостиви и дружељубиви. Ако би ко од њих осиротео у потребама, остали му све потребно дају, не само појединцу, него сваком и свагда; и не само давањем но двоструком милостињом, тако да се може применити Соломонова реч: 'Поштујући ништега, чини милостињу.' А живот у тој земљи је као црква Божја, и не живе као остали народи скотски и против природе, и сваки час не спомиње се име Божје, него установљено је да се не моле од малога до великога више од два пута на дан. Љубочасно је како син, мада је и у своме дому, када је заједно са родитељима, као слуга стоји пред њима. А ово се може видети не само код богатих, него и код најгрубљих и код последње сиротиње. Где се чуло код њих да је неко озлобио оца свога или матер? Ваистину никако, но по Христу врши се закон, чинећи један другог бољим од себе, господином називајући, откривене главе, како је у старини било и како је сада у јужним земљама...“<sup>4</sup> Пет векова касније, међутим, све се изопачило. На Светог Саву 1966. године, Свети Јустин Ћелиски са тугом опомиње и горко рида над судбином српског народа. „Ти земаљска Србијо, куда идеш? Шта је твој крај? Шта ако не пропаст, погибија? /.../ Срби неће у монахе, Срби кренули за Европом, за културом, за модом. Жене трче за париском модом, и по вароши и по селима. Младићи, омладина, Срби зрели, родитељи, чиновници, службеници, све то се дало на уживање. Биоскопи пре свега, и позоришта изнад свега. /.../ О лешеве српски! Шта вам даје та култура и цивилизација? Шта, осим лажи? Шта, осим лажног задовољства? /.../ Пуна је Српска земља лешева духовних. Душа до душе, ох, леш до

4 Исто, стр. 79-80

леша! То су мање више данашњи Срби.“<sup>5</sup> Шта се то десило са нама? Куд се деде снага оног отпора?

### 3.

Већ на први поглед може се уочити да постоје: историјски континуитет у кретању „ниже све ниже“ и дисконтинуитет у идентитету. Као река која јури низ стрму планинску литицу прескачући преко каскада и водопада: дух труљења и пропадања константан је и не мења се, мењају се само облици и начин његовог испољавања. Прекиди у континуитету труљења и пропадања стварају шупљине у којима се одиграва процес који је Освалд Шпенглер дефинисао као *псеудоморфоза*.<sup>6</sup> Нови обрасци културног и духовног идентитета испуњавају ове шупљине и под притиском старе, традиционалне културе и духовности, не могу да се до краја развију у свом потпуном облику. Тако се рађају нови али *смешани* облици, нека врста културних и духовних *мелеза*. Владимир Вујић, који је трудом др Владимира Димитријевића поново враћен у нашу културну баштину са славом која му припада, био је први који је уочио дејство псеудоморфозе на наше културно и духовно *сопство*. Овај процес се одиграо на прелазу из XVIII у XIX век, а његов главни протагонист био је Доситеј Обрадовић.<sup>7</sup>

5 Св Јустин Ћелијски: *Где су Срби?* (Објављено у зборнику: *Тајна Светосавља*, Београд, 2013, стр. 252-255.

6 О псеудоморфози и њеном утицају на нашу духовност и културу опширно сам писао у књизи *Доба раз-ума* (Издање: ЦАРСА, Шабац, 2018), посебно у одељку под насловом *Псеудоморфоза православне традиције*, стр. 158-188. Није случајно, напомињем, да поменута књига носи поднаслов *Псеудоморфоза православља у последњим временима*. Зато се овде нећу посебно задржавати на детаљнијем објашњењу овог појма.

7 Додуше, истине ради, морамо да приметимо да се већ пред крај владавине деспота Стефана Лазаревића осетило извесно кварење, толеранција и снажан утицај Запада на нашу културну баштину утемељену на православљу и ромејском цивилизацијском обрасцу. Види се то делимично из поменутог навода о угарским свештеницима који дођоше с оне стране Саве и Дунава, али и другде: кад рецимо Константин Филозоф описује прилике на двору деспота Стефана Лазаревића, који, додуше, није напуштао ромејски образац али је увео многе „добре обичаје“ преузете са Запада. „Живео је – вели Константин Филозоф – заједно са источнима и западнима; беше изабрао све добре обичаје, све до самога одела, које је на корист и украс, као и оружје и јахање и посађивање за трпезу по чину, и ред на божанској служби, чувајући читања и молитве, ловљења и саветовања, изласке и уласке – у свему свагда по достојању одајући част чину...“ (*Житије деспота Стефана Лазаревића*) Али у својој расправи *Повест о словима* он више није тако благонаклон, сада је љут и огорчен на „овај народ“ који, додуше, још види „као надарен и добар у свему, као и било који други што је, чак у људској мудрости и више, али о светим књигама“ – вели – „старање није довољно.“ Зато пише: „како је овај народ у свему врло mudar, а једино у писању немаран“, те саветује: „како је потребно сваку плеву

Био је то преломни тренутак у нашој новијој историји када је сопство замењено идентитетом; када је *световност* заменила *светосавље*. Вујић је то овако исказао. „Два велика симбола су та два бекства: за манастир и из манастира. Прво бекство, Савино, зачело је овај духовни правац којим се засновала христороликост као узор живљења; друго бекство зачело је онај духовни правац којим се засновао рационализам. Онај је пошао за светлошћу озго; овај је слеп прошао мимо њу и пошао за жишком људског гордог ума.“<sup>8</sup> Млади Немањић се одриче имена Растко да би заувек остао монах Сава; Обрадовић се одриче Доситеја да би се вратио Димитрију. Свети Сава хоће да се човек *обожи*; Доситеј хоће да се човек *обожава*.<sup>9</sup> У основи, ту се налази граница између сопства и идентитета. Идентитет је увек каскање за ликом, за обликом, за химером; сопство је мировање у пуноћи вечности. Идентитет има глумац кад се враћа у XIII век да оживи лик данског принца по имену Хамлет; сопство имају они који су на своја плећа натоварили бреме предака да би га пронели кроз живот до следећег поколења. Идентитет је стално *тражење*; сопство је стално *стражарење*. Као што глумац стално трага за улогом која ће га прославити у тзв. „културном свету“, тако и онај који трага за

---

отребити од пшенице господње“. И још пише: „О ономе што сада пушта корење и што ће у своје време високи раст захтевати“, „јер се многа неваљалства укоренише у светим књигама.“ Те закључује: „Због тога и кажем да се све погасило, кад здравог поучавања нигде нема.“ Са доласком Турака све је стало. Погасило се здраво поучавање. Додуше, тиме се зауставило и кварење услед погрешног поучавања. Од тог доба онај део српског народа који је живео јужно од Саве и Дунава нашао се одсечен од утицаја са Запада. Ако има ишта позитивно у турском ропству онда је то управо ово: што се наше колективно културно и духовно биће, наше *сопство*, конзервирало на нивоу који је достигнут средином XV века. Наша модерна историографија још није ни начела ово питање: у којој мери је ово била предност и шта смо све добили тиме што смо избегли: развратне папе, распад римокатоличке јереси, протестантизам, верске ратове и грађанске револуције. У тренутку када смо почели да се ослобађамо од Турака ми смо, дакле, имали један савим очуван и заокружен образац друштвеног живота, и требало је само да се поправи и допуни тамо где је заостајао за ондашњим приликама. Душанов *Законик* и *Законоправило* Светога Саве беху сасвим довољни у том тренутку, на том нивоу културе на којем смо се затекли. Али наша браћа са севера похиташе да нас *просветле* и науче: прво што нам треба, то је *Конституција*. А шта је то Конституција никоме не беше сасвим јасно, свеједно, сви углас прихватише овај предлог. И тако нам читав XIX век пропаде у јаловом надметању за *уставност* и *законитост*, као да нисмо били словесни људи са богатом законодавном традицијом него дивље племе које је од увек живело без реда и закона.

8 Владимир Вујић: *Повратак Сави Светитељу* (Објављено у зборнику *Тајна светосавља*, Београд, 2013, стр. 65)

9 Крајње су неукусни његови хвалоспеви упућени Леополду II, царици Катарини и Петру Великом. Обожавао је Волтера и француске просветитеље. Волео је и себе, и сасвим непримерено наденуо је себи надимак „сербски Сократе“.

идентитетом у сталној је потрази за тим ликом који га заводи и мами, али му, истовремено, стално измиче као фатаморгана. Сопство је, међутим, стално бдење, будност и стражарење над духовним благом које нам је предато да га умножимо и, неукаљано и неокрњено, предамо нашим наследницима. Сопство се не тражи, оно се стиче: као кућа, као огњиште, као крсна слава, као породично име.

Из оваквог одређења сопства проистичу извесна права, али, што је много важније, и извесне обавезе: рад, напор и пожртвовање. Имати сопство значи имати обавезу да се чувају и бране оне вредности које чине целину живота. Бити православни Србин, рецимо, значи бранити православље и Српство и до смрти ако треба; значи умрети „за крст часни и слободу златну“. Реч сопство долази од речи *сопственост* што, као што се види, у значење сопства укључује и извешан власнички однос према вредностима које одређују целину човековог битисања. Зато сопство не може да се једноставно одбаци као што може идентитет. Али може да се изгуби ако се покидају оне fine духовне нити које нас повезују са прошлим и будућим генерацијама. Вредности које чине сопство стичу се, дакле, наслеђем и преносе се с колена на колена, од оца на сина (*traditio*). Зато говоримо о духовној и културној традицији. Сопство је зато услов традиције: онај ко нема сопство нема шта ни да преда потомцима. Будући да је услов традиције, сопство упућује на *другога*, на *ближњег*, на *сродника* и *сународника*. Зато је сопство услов *саборности*. Истински облик *саборности* постоји када се окупимо у име Господа Исуса Христа и испунимо се силом Светог Духа. Тада се око нас ствара невидљиви заштитни прстен а сила Светог Духа у нама, као каква невидљива нит, повезује нас у једно недељиво мистично тело Христово. Све изван тога, па и секуларизована култура, на овај или онај начин јесте политика, а политика тражи политички идентитет. Будући да политички идентитети настају саображавањем са мноштвом иностраних и инословних узора, увезених, међусобно супротстављених, резултат је поражавајући: политички идентитети су разорни за једну свету и саборну православну екумену, јер, услед супротности, садрже у себи енергију потенцијалног сукоба.



## 4.

Ако би средином XIV века, рецимо, неки наш предак одлучио да посети Преслав, Кијев или Москву, могао је бити сигуран да ће га на том пропутовању свуда дочекати људи слични њему, да ће га ти људи разумети, и да ће свуда препознати културне обрасце и вредности који су доминирали и на овим нашим просторима. Свуда би присуствовао истој литургији и могао је да се причести у било којој цркви или манастиру одавде до Финског залива. За столом се свуда изговарала иста молитва и постило се свуда у исте дане. Књиге су се свуда писале истим писмом (*ћирилицом*) и на истом језику (*старословенском*). Васкрс је за све био у истом дану, тако и Божић и остали свети празници. Свуда се време рачунало по једном, јулијанском календару. Друштвени живот био је свуда уређен на исти начин, свуда је владала хармонија световне и духовне власти. Сви су се молили истим свецима, и њихови ликови беху свуда изображени на исти начин. Једном речју, ма где да се затекао, у Тифлису, Серу или Јашу, осећао би свуда исту духовну атмосферу као и код своје куће. Није му ништа указивало да је у туђини, и није се осећао као странац. Била је то истинска православна екумена. Византијски комонвелт!<sup>10</sup> Срце му беше у Константинопољу, а билô је у свим деловима равномерно одзвањало у ритму црквених звона: у Смедереву, Трнову и у Кијеву; на Светој Гори, Валаму и у пустињи Гареди. У то доба бити Рус, Србин или Бугарин није било ништа друго него одредиште, као кад данас кажете да сте из Ниша, Призрена или Сарајева. Темељи овог јединства нису били уклесани у камену нити су почивали на материјалном богатству, него на чисто духовним вредностима: икони, фрески и старословенском језику.

Замислимо сада да на почетку XX века неки далеки потомак овог средњовековног намерника крене овим истим путем. Ево шта ће видети. Константинопољ је сада Истанбул. Уместо крсташ-барјака вијори се застава са полумесецом. Света Софија, у којој су некада устоличавани васељенски патријарси и крунисани ромејски цареви, у којој

---

<sup>10</sup> Овај назив дугујемо Димитрију Оболенском. (Види: *Византијски комонвелт*), Београд, 1996)

је проповедао Св. Јован Залтоусти и појали монаси, сада је дамија окружена минаретима. Васељенски патријарх, некада славан и поштован, први по рангу у православној васељени, сада је само убоги заточеник стешњен у малом сокаку по имену Фанар. Говори се турски, арапски, понегде и грчки и јерменски, али за старословенски се не зна ни да ли постоји. Ни Сердика више није Средец, сада је то Софија, престоница Бугарске, на чијем престолу седи цар немачке крви, католик по рођењу, Фердинанд I Сакс-Кобург-Гота. Петроград је сада престоница Русије, али у њему ништа није руско. Зграде, дворци, јавне установе и надлештва, мода, булевари, кочије и аутомобили, ресторани, тротоари, паркови, дрвореди, све је то „као на Западу“ - преузето са Запада, прекопирано и смешано, прилагођено западњачком укусу и саображено западном моделу. Тешки камени блокови, коринтски стубови, поплочани тргови, канделабри и китњаста барокна орнаментика, све је то налик на неку огромну надгробну плочу која притиска руску земљу да се из гроба случајно не подигне древни руски, руско-татарски и ромејски градитељски стил. На престолу је цар Николај II Романов, истински ревнитељ за веру православну, али шта то вреди! – кад је окружен масонима: министрима, официрима и дворском свитом који су огрезли у окултизам и некромантију.<sup>11</sup> У отменим круговима говори се француски

11 „Масони су били велики кнежеви Николај Михајлович и Александар Михајлович; стално су сарађивали са масонима и велики кнежеви Николај Николајевич и Димитрије Павлович. Масон је био генерал Молосов, начелник канцеларије министра царског двора. /.../ Полованов (војни министар), Наумов (министар земљорадње), Кутлер и Брак (министарство финансија), Џунковски и Урусов (министарство унутрашњих послова), Фјодоров (министарство трговине и индустрије. /.../ Чланови масонских ложа били су начелник генералштаба Русије Алексејев, представници Врховног генералитета – генерали Рузски, Гурко, Кримов, Кузмин-Каравајев, Теплов, адмирал Вердеревски и официри – Самарин, Половин, Полковников, Манилевски. /.../ дипломати – Гуљкевич, Фон Мек (Шведска), Стахович (Шпанија), Поклевски-Козел (Румунија), Лорис-Меликов (Шведска, Норвешка), Кудашов (Кина), Шчербацки (Латинска Америка), Забело (Италија), Иславин (Црна Гора).“ – Олег Платонов: *Живот за цара*, Нови Сад, 1996, стр. 93-94. А руски масони, Платонов наводи речи извесног Г. Аронсона: „ као да су светлили позајмљеним светлом са Запада.“ И не само „као да су светлили“ него су истински радили све да подрију духовне темеље Руске Империје и наметну руском човеку, уместо *соства* у православној традицији - уместо историјске Русије - нови, антируске, космополитски и неправославни идентитет. „Од самог почетка – каже Платонов - ствара се зависност руских ложа од Запада. /.../ Масонске ложе се уређују као тајни политички центри окупљања антируске снаге. Оне окупљају око себе представнике владајућих слојева и образованог друштва лишене националне свести, мрзитеље историјске Русије који маштају о њеној пропасти.“ (Исто, стр. 92) На другом једном месту Платонов је посебно истакао њихов однос према православљу. „Масонски завереници маштају о уништењу Руске православне цркве и постављање на њено место новог култа Врховног бића, по узору на масонског

или немачки. Понекад замирише тамјан али, углавном се осећа мирис крви и барута.

У Београду, Карађорђевићев унук тек што је засео на окрвављени српски престо, крунисан као краљ Петар I. Група официра и политичара - углавном масони!<sup>12</sup> - измасакирали су краља коме су се заклели на верност, његову супругу и њена два брата. Сада се управо спремају да донесу нови Устав који ће бити једна некритичка рецепција Швајцарског устава - као да је Србија Швајцарска!? – због чега се сваком „великом Србину“ и данас надимају груди од поноса. Војска се устројава по угледу на Немачку; парламент по угледу на Енглеску; политичке партије по угледу на Француску; администрација по угледу на Аустроугарску. Најдаље у том копирању, у изједначавању са „развијеном Европом“, у губитку *сопства*, отишли су они најмодернији – Српска социјалдемократска партија. Они су на оснивачком конгресу 1903. године једноставно - као *свој* програм! - усвојили *копију* Ерфуртског програма Немачке социјалдемократске партије. На челу владе је масон, Никола Пашић. О његовој политичкој мудрости шире се кафанске приче од којих ће касније настати митови и легенде који трају све до данас. О његовој похлепи и притворности, о медиокритетима којима се окружио и корупцији коју је претворио у систем, углавном се ћути; као и о његовом расипничком сину који иде из скандала у скандал, док његов отац јури за њим и покрива његове дугове новцем „позајмљеним“ из државне касе<sup>13</sup>. Народ све то гледа, учи се на овим примерима и труди се да ухвати корак са „духом

---

Архитекту васељене. /.../ Замисао масона да потчини себи Руску православну цркву била је просто чудовишна. У суштини, то је значило преврат Цркве, а идеје против којих се она борила, учинити владајућим и на тај начин разрушити Православље.“ (Олег Платонов: *Трнов венац Русије*, Београд, 2011, стр. 106 и 125)

12 Масони су били: официри Александар Машин, Лука Лазаревић и Дамњан Поповић; политичар Ђорђе Генчић; идустријалац Ђорђе Вајферт. Коначно, масон је био и новоустоличени краљ Петар Први.

13 Ево какву нам је успомену на Пашића оставио др Арчибалд Рајс. „Пашић је био велики човек али је имао врло мало срца. /.../ Сигурно је један од оних ваших државника који су највише учинили. Међутим, он је то учинио зато што су му се лични интереси поклапали са интересима земље. Да су му интереси били супротни, он би своју велику интелигенцију – у великом делу саткану од лукавства и спонтане интуиције – користио против вас. /.../ А Пашићево окружење?! Људи сиромашна духа, али корумпирани. Профитери и мутиводје којима је дозвољено да се богате под условом да служе његовим интересима. /.../ Створио је те безобразне политичаре, профитере који државу често сматрају кравом музаром чијим је млеком хране.“ – др Арчибалд Рајс: *Чујте Срби чувајте се себе*, Београд, 2006, стр. 81-83.

времена“. Све је то похитало да скине гуњ, опанак и шубару, да навуче ципеле, кариране панталоне, лептир машну и жирадо шешир. У моду улазе: фудбал, велосипед, грамофон, картање, проститутке, теревенке, лактање и странчарење. Све иде наопако, а сви говоре о напретку.

## 5.

Тако је мање-више свуда: у Букурешту, Атини и у Москви. Барокна уметност протутњала је православном васељеном и разорила је јединствени образац византијског иконописања и фрескописа<sup>14</sup>. Сакрална архитектура нашег моравско-византијског стила умире без наследника. У ову празнину, као уљез, увлачи се барокна црквена архитектура. Уместо да копирају Грачаницу, Студеницу, Каленић или Манасију наши нововековни неимари копирају - и то дословно! - римокатолички и протестански барокни храм. То није била пука естетска иновација него чист прозелитизам; језуитско-масонска субверзија православне градитељске традиције. Ишчезавају црквено-народни и државни сабори. Уводи се синодални облик унутрашњег црквеног уређења. Псеудоморфоza је у пуном замаху. Православни Румуни и Албанци прелазе на латинично писмо; православни Грци, Бугари и Румуни ускоро ће прећи на грегоријански календар. Старословенски језик и ћирилично писмо придављено је рукама „језичких реформатора“. Свима је наметнут дух „верске толеранције“ и један нови, *космополитски идентитет*: „Брат је мио ма које вере био!“ Све је припремљено за унијаћење само се чека тренутак када ће то, *urbi et orbi*, бити свима обзнањено.

Такозвана Вукова „језичка реформа“ није била никаква поправка, поправка без промене суштине, што би реформа (лат. *reforma*) по етимологији требала да значи, него напротив! – била је то радикална духовна револуција, промена управо суштине, парадигме, која је до тог доба била чврст стуб нашег сопства: старословенског језика и ћириличног писма. Дакле, превара! Превара Бечког двора, тачније „Илирске дворске канцеларије“; превара коју је осмислио професор језуитског

<sup>14</sup> Опширније о утицају барока на традиционалну византијску иконографију читалац може да се информше у већ поменутој књизи *Доба разума*, посебно у одељку под насловом *Окултне замке наше барокне иконографије*, стр. 117-157.

колеца у Риму, Јернеј Копитар. Била је то политичка диверзија високог стила у којој је Вук Стефановић Караџић одиграо улогу „нашег човека“ на терену, улогу плаћеног „агента од утицаја“; плаћеног да нам по први пут у историји креира један сасвим нови идентитет по западноевропском, ватиканском шниту, који је толико еластичан и прилагодљив сваком времену тако да ни данас, два века касније, још не излази из моде. У тренутку када су почеле да се назире, и не само да се назире него и да постепено настају, могућности за поновно уједињење свих балканских православних народа у облику једне „Нове Византије“, наметнута нам је „језичка реформа“ као камен спотицања на том путу обнове нашег сопства, која је наговештавала једну истински нову православну „Ренесансу“. Трагедија нашег сопства и васколиког православља у томе је, што је ова диверзија потпуно успела. Прво: одвојили су нас од наше духовне браће у Бугарској, Влашкој, Молдавији, Русији; друго: покидали су оне танане нити које су нас везивале за наш златни средњи век, за Светог Саву, Доментијана, Теодосија, Глигорија Цамблака;<sup>15</sup> треће: изместили су средиште нашег националног бића западно од реке Лима и Дрине, тиме што су читавом Српству наметнули дијалекат Западне Херцеговине и Конавља као језички стандард новог српског језика.<sup>16</sup>

Језик једног народа сувише је озбиљна ствар да би се препустио полуобразованом чобанину из Тршића. „Језик је кућа бића.“ – каже Хајдегер. „У њеној окућници станује

15 Од тог доба, захваљујући Вуковој „језичкој реформи“, ми више не можемо да читамо наше средњовековне рукописе без преводиоца. О дубини овог преврата сведочи и чињеница: капитално дело Светог Саве, *Законоправило*, ни два века после „Вукове реформе“ још није у целости преведено на савремени српски језик, преведен је само први део а на други се још чека. До када?... Кад се једном народу подсеку корени онда се његове гране суше. А на сасушене гране могу се накалемити свакакви вештачки плодови, идентитети, па и отровни. То је истинска трагедија овог народа. Можете ли, рецимо, да замислите Јеврејина који не може да чита *Тору* без превода?

16 Тиме је велики део српског народа - косовски Горанци, данашњи Македонци, Мијаци, Брсјаци, Срби из Албаније и Шопи из западне Бугарске (од данашње српско-бугарске границе до реке Лом и Марице) – отпао од Српства само зато што су говорили архаичним српским дијалектом којим се у средњем веку говорило и на двору краља Милутина, најстаријем српском дијалекту на Балкану који данас препознајемо у тзв. тимочком-лужничком дијалекту. И пошто се нису уклапали у нови језички стандард препуштени су тихом одрођавању, асимилацији и нестајању, иако су они, до „Вукове реформе“ па и касније, све до Берлинског конгреса, себе увек сматрали само Србима и ничим другим. Данас су то, међутим, узорни Бугари, Македонци, Шиптари. Можда ће се неком учинити прејака ова квалификација али ја то називам: *етнолингвистички геноцид* над сопственим народом!

човек.<sup>17</sup> Отуда је сопство: бивствовање које борави у језику. А „*свето* и *профано* - уочава Мирча Елијаде - представљају два начина бивствовања у свету“.<sup>18</sup> Зато је кварење језика више од естетске и моралне декаденције. „Пустошење језика – како каже Хајдегер – долази из угрожавања бити човека.“<sup>19</sup> Свако насиље над језиком, дакле, као замена светог профаним или њихова синкретизација на пример, угрожава сопство - јер сопство је бит човека. Идентитет је *профано*, а сопство је *свето*, сакрално бивствовање, које се исказује у обредима, празницима и светим списима. Оно што је *свето*, сакрално, обредно, не може се правилно изразити профаним језиком. Да би се изразило то *сакрално*, мора да постоји и *сакрални језик* и *сакрално писмо*, који, опет, морају да буду одвојени и заштићени од утицаја свакодневног профаног језика. Старословенски језик и ћирилично писмо били су један такав сакрални језик и сакрално писмо. Вуковом „језичком реформом“ они су одбачени и замењени профаним језиком „простих паора“, чиме је и наше сопство које је, будући да је сакрално, вредносно један виши облик бивствовања - *десакрализовано*. „Сада су речи – каже Сергеј Кара-Мурза – постале рационалне, очишћене од мноштва значења који вуку корене из дубине векова. Изгубиле су светост и вредност (заузврат стекавши цену).“<sup>20</sup> То је био дубоки расцеп у читавој нашој историји. Некада је језик био најсветија од свих вредности, сада се претворио у један упрошћен, сиромашан, непродуховљен инструмент општења. Из света *значења* нашли смо се одједном изгубљени међу *стварима*. Некада смо имали доживљај *неизрецивог*, сада имамо само приближан *опис ствари*. Постали смо лак плен за потчињавање секуларној култури Новог доба.<sup>21</sup>

## 6.

Оно што нису постигли они „угарски свештеници“ са својим „иконама од папира“, постигли су бечки културтрегери

17 Мартин Хајдегер: *О хуманизму*, Ниш, 1998, стр. 5.

18 Мирча Елијаде: *Свето и профано*, Сремски Карловци, 2003, стр.71.

19 Мартин Хајдегер: *Исто*, стр. 10.

20 Сергеј Кара-Мурза: *Манипулација свешћу* – Београд, 2011, стр. 81.

21 “Уопште – каже Сергеј Кара-Мурза – читав свет знакова прва је мета за манипулаторе.“ (Исто, стр. 79)

са својим „реформама“. Ми Срби већ два века слаavimo резултате Вукове „језичке реформе“ и поносимо се што имамо најпростије писмо на свету, зато што наша културна елита још није поставила питање: да ли још станујемо у кући бића или смо већ одавно истерани и из окућнице? Нисмо ли са постваривањем језика и сами постали ствар? Монета за поткусуривање и манипулацију?... „Нека на просто негована употреба језика – упозорава Мартин Хајдегер – још не доказује да смо већ избегли тој битној погибелји. Она би данас чак пре могла да говори у прилог томе да погибелј уопште још не видимо и видети не можемо, јер се још никада нисмо подвргли њеном погледу.“<sup>22</sup>

Идеја „сионских мудраца“ из „Илирске дворске канцеларије“ у Бечу била је да се стандардизацијом језика и секуларизацијом културе поравна терен за изградњу једне „заједнице јужнословенских народа на Балкану“, која би била под културном, а тиме и политичком хегемонијом Бечког двора. Тако смо добили српско-хрватски језик и Југославију. Дobili смо, како каже Св. Николај Жички, државу без Божјег благослова; школу без вере; политику без поштења; војску без родољубља.<sup>23</sup> 1. децембра 1918. године у Београду учињен је још један одклон од сопства и огроман корак ка новом културном и политичком идентитету. Био је то историјски преседан *par excellence*. Никада се у историји света није догодило да једна држава, у овом случају Краљевина Србија, буде ликвидирана руком сопственог престолонаследника и председника владе у тренутку своје највеће славе, када из рата у којем је жртвовала трећину своје популације излази као победник! - нити је свет икада видео да самоукинута држава улази у државни савез са пораженом нацијом под условима који одговарају пораженој нацији. Аустроугарска царевина била је разбијена снагом сопства које се беше очувало у души, у срцу и у свести обичног српског војника и официра, листом сељака и сељачких синова, а ипак, њима је српска политичка и културна елита – тзв. „интелигенција“ – наметнула *идентитет југословенства* који су осмислили „сионски мудраци“ из „Илирске дворске канцеларије“. Тако је Бечки двор наставио да влада из гроба,

22 Мартин Хајдегер: Исто, стр. 10.

23 Св. Николај Жички: *Кроз тамнички прозор*, Шабац, 1999, стр. 3 („Имали смо школу без вере, политику без поштења, војску без родољубља, државу без Божјег благослова.“)

ширећи при томе преко својих културтрегера, преко левих и десних „Еугена“<sup>24</sup>, бесрамну пропаганду о тзв. „великосрпској хегемонији“. „Двадесет година ругања прецима – каже Св. Николај Жички – што су се приволели царству небеском... Двадесет година патили смо се да не будемо своји, зато су нас туђинци поклопили својим мраком.“<sup>25</sup>

Двадесет година батргања. Група српских национално отрежњених интелектуалаца (Црњански, Вујић, Деврња, Велмар-Јанковић, Ксенија Анастасијевић и др.) окупљена око часописа „Идеје“ увиђа разорну активност хрватског елемента. Они виде да се темељи Југославије урушавају, али никако не могу да се ослободе југословенства. Југословенство је било зла коб српске интелигенције. Као и свако зло и југословенство је имало свој век трајања који није зависио од њене воље него од воље онога који је креирао тај модел идентитета. Кад се једном одрекнеш сопства и прихватиш неки идентитет онда мораш да га носиш до краја, као што глумац који је пристао да игра одређену улогу мора да носи и костим до краја представе. „Ова чаша жучи мора да се испије до дна!“ – наређује режисер представе и већ замахује батином. У тој представи посебно је трагична испала улога српске десне интелигенције која је до краја остала верна идеји југословенства. Довијали су се и допуштали себи да буду усхићени или обманути, зависно од ситуације у којој би се нашли. За све су криви хрватски франковци, а хрватски сељак? – он је питом и добар и воли Југославију као и ми Срби. „После једног пута – пише Милош Црњански 1934. године – ових кобних и тешких дана, ја сам у Загребу осетио све то још једном, занет његовом прошлoшћу и његовом садашњом, јесењом лепотом. Пред ковчегом блаженопочившег Краља Александра, Загреб је одао почаст, онај прави наш Загреб, коме не припадају само неколико издајица и шачица бедних плаћеника. Загорје, са својим сеоским мирисом и тишином, у сељачком руху, плакало је над одром највишег оличења наше државне идеје као и Шумадија.“<sup>26</sup> Седам година касније тај

24 Милош Црњански: „Еуген, то је инкарнација франковлука, мржње на Србију, мржње на све што је народно, а нарочито сеоско, наше, сељачко.“ (*О национализму и српском становишту*), Београд, 2012, стр. 164.

25 Исто, стр. 3.

26 Милош Црњански: *Наш Загреб (О национализму и српском становишту)*, Београд, 2012, стр. 168.



исти „наш Загреб“ дочекаће са одушевљењем немачку војску као ослободиоце, а хрватски сељак који „плаче над одром“ похитаће да попуни редове у усташким војним постројбама. Загорје, уместо „свога мириса и тишине“, послало нам је „Тита за маршала“. Он ће 1944. године тријумфално ући у Београд јашући на коњу *југословенства*, којег су, тако је бар испало, за њега чували, тимарили и коначно оседлали: Краљ Александар I Карађорђевић са својим интегралним *југословенством*, комунисти са својим федералистичким *југословенством* и десна интелигенција са својим прагматичним *југословенством*. Пола века касније „наш Загреб“ је опет „плакао над одром“. Да ли и овог пута „искрено“ као 1934? А Београд? Београд је шмрцао сасвим искрено. И не само Београд, шмрцала је цела Србија – за својим целатом.

## 7.

Ту се више није радило само о промени идентитета. Комунисти су отишли корак даље: променили су *свест* овом народу. Вековима су наши преци живели у стању стабилне равнотеже између простора и времена, знали су где су, ко су и куда иду. Читав XIX и почетак XX века ми смо провели у борби за свој животни простор, да се читав српски народ уједини у границама једне природне и историјске целине. Али дошли су комунисти и разбили су овај простор; уститнили га на низ мањих топонима и од њих створили засебне етничке целине: Македонија, Војводина, Босна и Херцеговина, Црна Гора, Косово и Метохија. Тако смо се нашли у безваздушном простору, ни на небу ни на земљи. У свести обичног човека настао је вакуум, празнина, дезоријентација. Ми више нисмо знали шта је то права Србија и где су њене стварне границе, знали смо само за лажне, наметнуте нам еуфемизме: „Остатак Србије“, „Ужа Србија“, „Србија без покрајина“. Са губитком просторне оријентације нарушена је вековна равнотежа у свести овог народа. Одједном, ми смо се нашли бачени у време, али без чврстог ослонца на земљи коју су нам преци завештали. А додатно смо оскађени тиме што смо бачени само у једну димензију времена, у будућност која ће доћи, која сигурно долази, која само што није дошла.

Одузета нам је веза са прошлошћу и наметнута једна лажна есхатологија о „рају на земљи“ – „бескласно друштво“ – која траје све до данас. Шта значи и чему служи овај циркус под називом „Будућност Србије“? Ја немам дилему: то је наставак *комунистичке квазиесхатологије* „о рају на земљи“ у режији једне необољшевичке, *криптокомунистичке клике*, само са једним циљем: да се помућена свест овог народа одржи на достигнутом нивоу.

Овај деструктивни рад комуниста и њихових криптокомунистичких наследника није дошао сасвим изненада, како то приказује наша званична историографија. Комунистичка псеудоморфоза нашег сопства има своју генезу и своју предисторију која сеже све до 1918. године. „Недуго после Првог светског рата – пише др Драган Крстић у својим дневничким белешкама које је тајно водио од 1960-1975. године - Цвијић и други су приметили да је Београдски универзитет изгубио своју интелектуалну аутономију, да је изгубио свој стваралачки замах и да је постао расадник репродуктивних туђих идеја. За разлику од периода пре тог рата, када је Универзитет био посвећен сопственој култури, када се страним културама бавио као извором информација, и када је стварао оригинална и изузетна дела, у послератном раздобљу почеле су да се јављају голе репродукције страних извора.“<sup>27</sup> Проницљивији посматрач, какав је био и отац Јустин Поповић, могао је да уочи ово кретање у беспуће још двадесетих година прошлог века. „Нашу интелигенцију – пише 1926. отац Јустин – ствара наша школа. А крајеугаони камен данашње школе није ли атеизам? Њен дух – није ли систематско ратовање против цркве? У њој је наука о Богу сведена на минимум, да би се ваљда добило више времена за науку о бубашвабама и рододендронима... Наша школа плански сужава човека, смањује га, снижава га, јер систематски изгони из њега све што је вечно, све што симболизује бесконачност и бесмртност, све што носи у себи дубину и висину, а због тога је наш интелигент постао човечуљак, *homunculus*, крњ човек, непотпун и очајно недовољан.“<sup>28</sup> Секуларизација образовања и науке створила је, дакле, већ тридесетих година прошлог века, упрошћеног,

27 Др Драган Крстић: *Психолошке белешке 1968-1973*, Београд, 2015, стр. 41.

28 Јустин Поповић: *Наша интелигенција и наша Црква (О духу времена)*, Београд, 2005, стр. 138, 139.

окрњеног и једнодимензионалног интелектуалца. „Привидно – каже др Крстић – то је била ’наука‘ и то ’модерна’, а стварно то је претворило Београдски универзитет у преносну станицу иностраних визија света. Са интелектуалног становишта то је значило преовлађивање менталитета медиокритета...“<sup>29</sup>

Интелектуалац са таквом свешћу идеалан је тип за духовну и културну колонизацију нације. Против ове колонизације и интелигенције која проводи ту колонизацију домаће културе устао је 1932. године Милош Црњански. У свом антологијском чланку под насловом *Ми постајемо колонија стране књиге*, Црњански протестује против дискриминације наше домаће књижевности у односу на инострану, коју проводе издавачи и њихови плаћени критичари чак и кад инострана публикација заостаје по квалитету далеко иза наше домаће књиге. „Менталитет идућег поколења – пророчки говори Црњански – да не говоримо о садашњем, ствара се на основу туђинске књиге у туђинској атмосфери.“<sup>30</sup> Тим поводом развила се полемика са тзв. „марксистима“. У одговору Милану Богдановићу, у чланку под насловом *У одбрану наше књижевности*, Црњански пише: „Борба против марксистичке литературе, напротив, треба да постане наша, националистичка воља и у њој не сме бити обзира. /.../ Ја ћу дати отпор тој литератури и онда ако ме сви пријатељи назову ’конфидентом‘.“<sup>31</sup> Али узалуд! Изгледа да је и сам био свестан те узалудности кад је, онако узгред, на једном месту додао: „Свакако против послератног нашег снобизма ништа се не може.“ Као ни против „цинизма наших издавача“ и корумпираности самих „људи од пера“.<sup>32</sup>

## 8.

Тако се десило управо оно што је прорекао отац Јустин Поповић: дошли су људи без душе! Тридесетих година прошлог века Београдски универзитет био је потпуно окупиран

29 Др Драган Крстић: Исто, стр.41

30 Милош Црњански: *Ми постајемо колонија стране књиге (О национализму и српском становишту)*, Београд, 2012, стр. 18 (Занимљиво је да су га тим поводом напали управо интелектуалци „са левеце“! - Милан Богдановић, Ото Бихаљи Мерин, Густав Крклец.)

31 Исто, стр. 30

32 Исто, стр. 19

од стране масона и тзв. „леве“ интелигенције. „Практично – вели др Крстић – у међуратном периоду на Универзитету није могао бити изабран нико уколико није био масон, или за кога масонска организација није дала сагласност, а она се могла добити само ако кандидат није устајао против масонских утицаја у друштву, или ако је кандидат за чланство у масонерији.“<sup>33</sup> Друга група окупатора били су интелектуалци са тзв. „левице“ који су наступали као „марксистички“. „И ова филијала иностраних политичких центара – каже др Крстић – била је добро организована. Она је приликом избора људи на Универзитету сарађивала са масонима, имала је снажну подршку из целокупног иностранства, нарочито оне 'напредне' јавности на Западу...“<sup>34</sup>

Много више него на селу, у тзв. „простом народу“, отпадништво од сопства види се овде, на овој хриди, где треба да стоје светионици наше науке и културе – Универзитет и Академија наука – који би српском народу требали да осветљавају пут у будућност, трасиран вековном традицијом. Уместо тога, они га воде на странпутицу, у тзв. „развијену и цивилизовану Европу“, скидајући успут са њега слој по слој прошлости. Доласком комуниста на власт тај процес одбацивања српске прошлости само се још више интензивирао. Седамдесетих година прошлог века, чему сам и сâм био сведок, у моди су биле италијанске фармерке, амерички блуз и индијска конопља. Говорило се о праксису, егзистенцијализму и социјализму са људским ликом; о Камију, Сартру и Џимију Хендриксу. Шапутало се о Солжењичину, Бродском и Владимиру Буковском. Ћутало се о Светом Сави, о патријарху Варнави, о Јустину Поповићу и Николају Велимировићу. О Милошу С. Милојевићу није се знало ништа. „У универзитетској јавности, која је заједно са Академијом наука требало да буде репрезент српских интелектуалаца, све што је аутономно, аутохтоно и аутентично почело је да губи своје вредности, а све што је инострано, увезено и колонијално почело је да добија тежину и значај.“<sup>35</sup>

У Академији наука седели су бивши политички комесари,

33 Др Драган Крстић: Исто, стр.43

34 Исто, стр. 44

35 Исто, стр. 44

агитпроповци и официри КОС-а – Михајло Марковић, Владимир Дедијер, Добрица Ћосић, Антоније Исаковић. Милош Црњански је лутао по Лондону, Владимир Велмар-Јанковић скривао се у Шпанији, др Слободан Јовановић у Америци. Владимир Вујић је просто-напросто ишчезао у Аргентини. „Ранији масонски утицаји – примећује др Драган Крстић – у померању критеријума при избору у научна звања сада су скоро у целости померени према критеријуму политичке припадности. Раније парцијално везивање Београдског универзитета за политичке партије, нарочито ‘леве’, и ‘прогресивни запад’, тобоже ради одбране аутономије, сада се претворило у апсолутну послушност једној партији, која је програмски обзнанила колонијални однос према другим културама и која је у складу са тим програмски предвиђала потискивање културе Срба.“<sup>36</sup>

Сећам се тог времена. Били смо преплављени америчким филмовима, апстрактним сликарством, филозофијом апсурда и француским „новим романом“. И сâм сам био захваћен том поамом. Нама се тада говорило да управо то значи бити савремени интелектуалац. А заправо смо били оно што је отац Јустин Поповић видео још 1926. године. Били смо окрњени и сужени, без дубине и без осећаја за духовну вертикалу. Нудило се све што је непотребно и лажно, а крило све што је душекорисно и важно. „Зато је наш интелегент постао времен и привремен; зато је кратких мисли, сушичавих осећања, анемичних жеља. Разлио је душу у плићак, који не могу не постати бара. Обездужени школом, робови релативизма, када се пробуде за виши смисао живота, за Христа, где ће га наћи?“<sup>37</sup>

## 9.

Од самог почетка овај оглед тежи да оствари једну намеру, да читаоца увери како су наш нововековни духовни живот и наша култура још од 1807. године - од оног дана када је Димитрије Обрадовић, некадашњи калуђер Доситеј, крочио на српско тло - били усмерени и вођени у правцу

36 Исто, стр. 51

37 Јустин Поповић: *Наша интелигенција и наша Црква (О духу времена)*, Београд, 2005, стр. 139)

десакрализације свега што беше некада свето и благословено, што нас је вековима красило и било темељ нашег сопства.<sup>38</sup> Све је било вођено неком логиком која нас је на крају довела до отпадништва. Под тежином нових садржаја ствара се притисак у процесу псеудоморфозе и тај притисак обликује нову друштвену структуру. Тежина, пак, има сталну тенденцију пропадања. То је једини правац за који тежина зна, јер свака наредна тачка увек је нижа од тачке на којој је тежина претходно била. Тежина се никад не зауставља али ни Свети Дух се никад не предаје јаловим компромисима. Не можемо, дакле, да се обмањујемо више, да можемо да десакрализујемо све<sup>39</sup> и да истовремено верујемо, да служимо Богу и да је Свети Дух са нама.

Комунизам није пуко неверовање, безверје – није *атеизам* него *антиатеизам* - активно *богоборство* - борба свим средствима, прљавим и подмуклим, да се православље искорени и да се замени идеологијом, секуларизованим симулакрумом вере: догмом о историјској свемоћи дијалектичког материјализма. Оно што је за Хегела био „Апсолутни дух“ то је за комунисте било „Вечито кружење материје“. Свеједно! И једно и друго је секуларизација Светог Духа и противно је православном предању. Тиме се полако приближавамо крају описане духовне и културне регресије. Код нас се комунизам појавио као резултат једне прости историјске једначине која и није могла другачије да се реши, будући да су више од једног века у ову једначину уношене оне вредности које могу да дају само резултат супротан свему што чини наше сопство, темељ нашег бића и нашег трајања. Ако закључите Конкордат са Ватиканом, на пример, као Краљевина Југославија 1937. године, онда можете логично да очекујете појаву цезаропапизма у форми „диктатуре пролетаријата“, која ће, опет логично, бити окренута против православља.<sup>40</sup>

38 Ова кривуља опадања у вези је са оним снагама које то опадање квалификују као напредак. Али молим читаоца да се уздржи од пребрзе квалификације: то је теорија завере! Ја, као и ви, знам да *теорија завере* не постоји, али то не значи да нема *завере*. Савремена наука још нема јединствену теорију поља, на пример, која би објединила гравитациону, магнетну и силу електрицитета. Али то не значи да гравитација, магнетизам и електрицитет не постоје!

39 Овде нисам ни дотакао проблем десакрализације нашег породичног живота јер је то толико обимна и значајна тема да заслужије један посебан оглед ништа мањи од овога.

40 Све је ту било подешено по угледу на праву веру: постојали су „пророци“ (Маркс, Енгелс, Лењин); постојало је „јеванђеље“ (*Комунистички манифест*); постојала је „црква“

Комунисти су изменили стварност тиме што су у људску свест унели пројекцију будућности; унели су све оно што је изван свести: циљ, намеру, усмерење – све што је у времену које још не постоји, које се још није одиграло али које ће, по њиховом веровању, по „светим списима“ Маркса и Лењина, сигурно доћи. Тако су у свест модерног човека унели моменат ишчекивања, предвидљивости и једну лажну - *псеудохришћанску есхатологију*. Све иде глатко као подмазано, ако прихватите да је циљ тзв. „светске револуције“ – „светска власт пролетаријата“ са једним вођом револуције на челу власти. Тада сте тихо и неопажено упали у замку једне псеудоесхатологије о „изабраном народу“ (Пролетаријат) и „помазанику божјем“ (Месија), али која више није хришћанска, већ *антихришћанска есхатологија*. Ова псеудоесхатологија коју је комунизам оставио у свести модерног човека као своје наслеђе, обнавља се данас у форми *екуменизма*.<sup>41</sup> Коначни циљ светске духовне револуције која се одиграва пред нашим очима јесте: зацарење једног светског господара (Антихриста) и једне светске антицркве (Светски савет цркава). Испоставља се, дакле, да је екуменизам првенствено комунистички пројекат, те да је и сам комунизам пројектован да припреми пут Антихристу. Тада, пред нас неочекивано искрсава једно непријатно сазнање: могуће је да се Антихрист појави управо тамо где га нико не очекује, где је некада била „сџ земље“, сџ која је у међувремену „обљутавила“. Још само мало па нећемо имати чиме да „земљу осолимо“. Могуће је, дакле, да се Антихрист појави баш у окриљу православних цркава које су дуго биле под комунистичком окупацијом. А тада, вели Господ: „избљуваћу те из уста својих.“<sup>42</sup>

---

(Комунистичка партија); постојао је „Свети синод“ (Политбиро ЦККП); постојали су „оглашени“ и „верни“ (Кандидати и чланови КП); постојали су „апостоли“ и „мученици“ (Народни хероји); постојали су „обреди“, „свети списи“, „житија светих“... Не указује ли и ова формална подударност са православљем, на намеру да комунизам постане нова вера Новог доба?

41 За детаљније обавештење о мом ставу у погледу екуменистичких процеса у савременом свету, читаоца опет упућујем на књигу *Доба разума*, посебно на одељке: *Девети круг* (стр. 47-57); *Православни језуит као икона звери* (стр.189-209); *Сверправославни сабор или масонски конгрес?* (стр. 213-237) и *Рупе за памћење* (стр. 238-251)

42 Св. Јован Богослов: *Откривење Јованово*: 3; 16.

## ЛИТЕРАТУРА

- Рајс, Арчибалд: *Чујте Срби: чувајте се себе*, Београд, 2006.
- Константин Филозоф: *Житије деспота Стефана Лазаревића*, Београд, 1989.
- Св. Јустин Ћелијски, Где су Срби?, у зборнику: *Тајна светосавља*, Београд, 2013.
- Јанковић, Раде: *Доба разума*, Центар академске речи, Шабац, 2018.
- Вујић, Владимир: „Повратак Сави Светитељу“, у зборнику: *Тајна светосавља*, Београд, 2013.
- Оболенски, Димитриј: *Византијски комонвелт*, Београд, 1996.
- Платонов, Олег: *Трнов венац Русије*, Београд, 2011.
- Хајдегер, Мартин: *О хуманизму*, Ниш, 1998.
- Елијаде, Мирча: *Свето и профано*, Сремски Карловци, 2003.
- Кара-Мурза, Сергеј: *Манипулација свеићу*, Београд, 2011.
- Св. Николај Жички: *Кроз тамнички прозор*, Шабац, 1999.
- Црњански, Милош: *О национализму и српском становишту*, Београд, 2012.
- Црњански, Милош: *Наш Загреб, О национализму и српском становишту*, Београд, 2012.
- Крстић, Драган: *Психолошке белешке 1968-1973.*, Београд, 2015.
- Поповић, Јустин: *Наша интелигенција и наша Црква (О духу времена)*, Београд, 2005.



**Rade Janković**

## **FROM IDENTITY TO SELFHOOD**

---

Abstract

---

While seeking our own identity in the cloud of dust whirled up by the wind of the New Age, we have actually identified, equated and blended ourselves with the contents and models of behavior which not only distance us from the Orthodox way of life, but which are deeply contrary to everything that constitutes our religious tradition. If we want to transform the paradigm imposed on us, first we need to change the terminology we use to describe this paradigmatic model. Inadequate terms lead us to the wrong conclusion which can never lead us to the truth. Therefore, instead of the term identity we suggest the use of the term selfhood, an expression that is more appropriate and more layered, and therefore, more suitable for what we want to say.

There are two central issues around which this research revolves itself. The first issue can be summarized in a question: How did selfhood succumb to identity? The second issue can be expressed through the following question: Why did we give up so easily on our selfhood and why did we so frequently change our identity throughout the course of history, until we reached the point when we don't know who we are, what we are and in what direction we are going anymore? Both questions bring us back to the past because the past plants its seeds which will eventually sprout in the present. The past is a grain of seed and the present is an ear of that same grain. What you sow is what you reap.

At first sight it can be noticed that there is a historical continuity in the "downward" movement and discontinuity in identity. Like a river that runs down a steep mountain cliff by flowing over cascades and waterfalls: the spirit of rotting and decaying is constant and unchangeable, while only the forms and

modes of its manifestation change. Discontinuities in rotting and decaying create hollows in which process, defined by Oswald Spengler as pseudomorphosis, takes place.

Vladimir Vujić was the first who noticed the effect of pseudomorphism on our cultural and religious selfhood. This process took place at the transition from the 18<sup>th</sup> century to the 19<sup>th</sup> century and its main protagonist was Dositej Obradović.

It was a crucial moment in our recent history when our selfhood was replaced by ecumenical identity; when secularity replaced St. Sava's Cult. Vujić identified this key moment in the following way: "The two great symbols are those two historical movements: towards and from the monastery. The first movement, that of St. Sava, set us on the right religious path based on Christlikeness as a model of life; the second movement we took in the wrong spiritual direction based on rationalism. Those who followed the footsteps of St. Sava were moving towards the divine light; while those blind ones to the divine light ignored it and followed the sparkle of the haughty human mind." Young Nemanjić renounces his worldly name Rastko so that he would forever remain a monk Sava; Obradović renounces his church name Dositej only to accept again his secular name Dimitrije. Saint Sava wants a man to be godlike; Dositej wants a man to be adored. Basically, there is a clear difference between selfhood and identity. Identity is always trotting behind the image, behind the false pretence of life, behind the chimera; selfhood is resting in the fullness of eternity. Identity has an actor when he tries to revive the character of Danish prince Hamlet from the 13<sup>th</sup> century; selfhood have those who carry through life the burden of their ancestors on their shoulders to pass it on to the next generation. Identity is a constant seeking; selfhood is a permanent standing guard.

Keywords: identity, selfhood, Orthodoxy, geopolitics, the Serbs, state, integration

УДК 271.222(497.11)-726.2-36 Nikolaj Velimirović,  
sveti: 323.1(=163.41)

**Љупка Катана\***

*Универзитет у Београду, Србија*

---

## **ДОПРИНОС ВЛАДИКЕ НИКОЛАЈА ВЕЛИМИРОВИЋА ИЗГРАДЊИ ПРАВОСЛАВНОГ (СРПСКОГ) ИДЕНТИТЕТА**

---

Сажетак

---

Предмет овог рада јесте сагледавање утицаја једног од највећих српских узора свих времена какав је Свети Николај Велимировић и његовог јединственог доприноса развоју српског православног идентитета. Полазећи од синтагме – *српски идентитет*, као појма од којег креће наша анализа, сагледавамо деловање из угла најпре, националног, а потом и православног идентитета, који је битнији за нашу аналитику. Тиме, истраживачки опус сводимо, тако да нас доводи до циља рада.

Циљ је објаснити смисао и указати на историјску и националну важност таквог деловања, анализирајући утицај какав је неоспорно имао владика у градњи и изградњи српског идентитета.

Ретроспективном анализом историје, сагледане првенствено кроз литературу писану пером самог владике, а потом и кроз писања појединих аутора о њему, дата је метода рада.

---

\* email:lj.katana@gmail.com

Резултати нам дају оквиран резиме неоспорног утицаја владике и светитеља Велимировића на православни идентитет српског народа, не дајући места икаквој врсти национализма, већ напротив, опште љубави према свим народима и нацијама од којих су многи изузетно ценили његов живот и рад.

Кључне речи Владика Николај Велимировић, српски идентитет, православље, Срби, народи.

---

## 1. УВОД

Сагледавајући домен православне хришћанске религије ка путевима којима је ишла српска историја, истраживање почињемо од периода који је временска тачка поимања света, сагледана очима великог српског светитеља и мисионара, какав је био владика Николај, темељећи тако анализу на утицају који је имао за време свог живота и, након своје смрти. Овакви изузетни појединци имали су као примарне циљеве, првенствено опште добробити народа чији су припадници. Тиме, њихове примере неопходно је посматрати и анализирати што више, писати о њима и говорити што чешће, не би ли се снага њихове разумске природе, (која као чврсто упориште држи веру), зарила и у наш спознајни систем и укотвила као непобитна истина.

У складу са тим, проћи ћемо кроз теоријске опите појединих аутора који су писали о српском националном идентитету да бисмо потом прешли на сагледавање сфере православног (српског) идентитета, као битнијег за истраживање у овом раду. Све то - сагледаном кроз визуру оца Николаја, чији живот и стваралачки опус, кратким освртом, описујемо у овом раду.

Национални идентитет народа представља – узорног и првобитног - васпитача, полазећи од раних дана човековог живота (јер се у том народу/нацији родио). Поруке које добијамо још у детињству, не само од родитеља него и из

школе и окружења какви су град и држава, односно народ који их чине, битно утичу на наш спознајни систем. Такве поруке заривају се дубоко у нашу подсвест стварајући тако уверења. А шта су уверења него – јака вера.

Тако, стварана уверења, настају под утицајем колективне свести (и колективне несвести) и ми их тако, разумемо, прихватамо као непобитну – истину. У складу са тим, од велике је важности, поред васпитања у примарној породици, радити и на суочавању (ако је то потребно) са истинама које се стварају и преносе на нивоу колективног – националног и градити на улози својеврсног спасиоца у себи.<sup>1</sup>

Дакле, уколико су поруке добре, ваља их усвојити. Уколико нису, не треба их преузимати као истине, јер једном створене, градиће тако даље колективну свест заједно са осталим негативним свестима појединаца и тако сачињавати – националну колективну свест, односно национални идентитет који би, у овом случају, био мање добар. С тим у вези, аутор Јеротић пише да се велика борба бије у човеку и за човека и да је очигледно слабљење идентитета човека и човечанства јер су све смелија и опаснија кретања и његова делања која се крећу изван граница устаљеног континуитета.<sup>2</sup>

Како пише аутор Калезић, “није циљ ход уназад и регресија”, – него чување идентитета кроз “чување онога што гарантује озбиљност и утемељеност.” Стога, управо – духовност, душевност, осећаји, умност и памћење – то је оно што остаје и развија се, јер се идентитет и чува почевши од најранијег па све до савременог стања.<sup>3</sup>

Како религија, као спона духовног и душевног, спознајног (емпиријом) и *a priori* категоријом, одувек представља значајну сферу утицајности на свест (надсвест и подсвест), тако је неопходна и анализа таквог утицаја на национални идентитет једног народа.

---

1 Јунг би то назвао архетипом спасиоца у човеку, односно његовим *Јаством*.

2 Владета Јеротић, *Човек и његов идентитет*, Задужбина Владете Јеротића, Београд, 2011, стр. 14.

3 Димитрије М. Калезић, *Из философије II*, Издавачки фонд српске православне цркве архиепископије београдско-карловачке, Београд, 2009, стр. 5.

Свакако, национална религија, односно у нашем случају православна може битно утицати на изградњу, односно доградњу идентитета са народом. Тако, православље, са својим постулатима, неопходно је у изградњи здраве свести и добре (хумане) акције и реакције на све живо и неживо, у својим најдубљим поимањима.

Њене (православне) поруке су чиста добробит и светлост свету, уколико их разумемо правилно. Враћајући се, изнова, на све мудрости које су записане у једној књизи, названој *Библија* (Свето писмо)<sup>4</sup>, ниједна мука не би могла омести ни појединца ни нацију. А уколико сагледамо још дубље, разумећемо да никакве муке неће ни постојати у животу оног који разматра светлост, води се светлошћу, чини и живи светлост у свим сегментима свог живота.

Тако, у раду и разматрамо приказ стања српског идентитета, описујући светлећу смисленост и утицај православља као хришћанске религије, кроз живот какав је имао Владика Николај Велимировић, у испољавању исте, не само на подручју Србије већ (можда још и више) ван њених граница.

”И све што је рекао-небеско је благо. Све што је написао-непропадљиво, небеско, вечно злато.”<sup>5</sup>

## 2. НАЦИОНАЛНИ ИДЕНТИТЕТ

Национални идентитет представља особитост једног народа, његову видљиву личну карту којом се приказује другим народима.

Како смо споменули, велики утицај (и највећи) на стварање цивилизација, имале су религије, односно доминантна религија једног народа. Тиме, како пише Владика Велимировић, веровање у Озириса, довело је до стварања египатске цивилизације. Религија Зевса и других грчких божанстава довели су до стварања грчке, али и словенске, а

4 Тако, исти аутор пише да је “само *Библија* откривање првога и последњег смисла”... Видети више у: Димитрије М. Калезић, *Из философије I*, Издавачки фонд Српске православне цркве Архиепископије београдско-карловачке, Београд, 2009, стр. 11.

5 Ава Јустин о владици Николају, током беседе на 10-годишњем парастосу Светог Владике, у Лелићу, 1966. године.

већински и римске цивилизације. Хришћанство је, свакако утицало на настанак – европске, америчке цивилизације и других.<sup>6</sup>

Стога вера, односно религија, у значајној мери утиче на политичку и државну идеологију народа а тиме и на целокупни национални идентитет. Тако, Владика пише да је хришћанство, обликовало европску цивилизацијску атмосферу, иако вековно се мучећи са умирењем и припитомљавањем варварства средњег века. У складу са тим, међуљудски односи били су својеврсна “основна школа Хришћанста”, а односи међу нацијама потенцијално су утиснули траг у времену као “хришћански универзитет.”<sup>7</sup>

Према бројним истраживањима спроведеним на нивоу државе, Срби су једни међу – најсамопоштованијим народима, што указује на свест о сопственој историји, култури и идентитету. Због тога, у наредним редовима, проћи ћемо кроз описе идентитета Срба, православног и националног.

## 2.1. Српски национални идентитет

Ауторка Ана Трбовић пише да је српски национални идентитет у 19. веку, био потпуно развијен.<sup>8</sup> У том периоду, Срби су били свесни њихове дуге историје, традиције и велике средњевековне цивилизације. Свакако, и културолошког јединства, иако под деловањем већих империја под којима се српска држава налазила, кроз векове.

Аутор Драгнић истраживао је овакав утицај средњевековне Србије на развитак националног идентитета, пре свега описујући настанак споменика културе које су Срби развијали у средњем веку, као и како се нација развијала и развила у идеал парламентарне државе. Поменуто идентификовање са наслеђем средњевековне традиције,<sup>9</sup> утемељено кроз приступ

6 У складу са тим, ислам је зачетник и творац исламске. Браманска религиозност – довела је до индијске, док је будистичка – проповедајући милост и самилост – “кумовала” настанку будистичке цивилизације. Више о томе: Свети Н. Охридски и Жички, *О Европи*, Петровград, Зрењанин, 2003, стр. 8.

7 Свети Н. Охридски и Жички, Исто, стр. 231.

8 Ana S. Trbovich, *A legal Geography of Yugoslavia's Disintegration*, Oxford University Press, 2008, стр. 69.

9 Alex N. Dragnich, *Serbia's Historical Heritage, East European Monographs*, The University

према српским светитељима (наравно, кроз појам српске славе), заједно са стваралаштвом српске епске поезије, допринели су заједно развоју националне свести Срба и њихове посебне - одвојености од других православних народа.

С тим у вези, полазећи од историје какву су Срби наследили животом и залагањем династије Немањић, српски идентитет можемо свести под три нарочита појма, која су пресудно утицала на његово стварање, као и на очување српског јединства и током доминације страних империја. То су, свакако:

- Српска православна црква
- Символика Косова и
- Српски језик<sup>10</sup>, заснован на ћириличном писму.

Сагледавајући ова три елемента, изграђује се приказ, слика о националном идентитету српског народа. Пролазећи понаособ кроз сва три појма, сетићемо се да је симбол Косова постао мит који означава мученички вид одбране српства и српског поноса, посебно хришћанства од дуго-вековног утицаја Турака.<sup>11</sup> Ћирилица као писмо, такође је симбол српског националног идентитета,<sup>12</sup> док већинска струја у СПЦ, чека појаву нових бољих људи, са већим моралним квалитетима и идејама.<sup>13</sup> Аутор Марко Атлагић у свом раду описује хералдичке симболе какви су двоглави бели немањићки орао и крст са оцилима и који, такође чине важне одлике српског националног идентитета.<sup>14</sup>

Из приложеног видимо да православни и национални идентитет треба да буду у синергији, иако су већински кроз историју гледано, били у антагонизму.

---

of Michigan, Michigan, 1994, str. 5.

10 Исто.

11 Trajan Stojanović, *Balkan Worlds, The first and last Europe*, M.E. Sharpe, 1994, стр. 303.

12 Тако, у Уставу Републике Србије (2006) стоји да је српска ћирилица једино и званично писмо које је у употреби. Видети више на: Интернет: [https://www.srbija.gov.rs/cinjenice\\_o\\_srbiji/ustav\\_odredbe.php?id=101](https://www.srbija.gov.rs/cinjenice_o_srbiji/ustav_odredbe.php?id=101), 27/04/2019

13 Зоран Милошевић, *Црква, наука и политика*, Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву, Источно Сарајево, 2005, стр. 147.

14 Марко П. Атлагић, “Одређивање националних хералдичких симбола на примјеру Срба и Хрвата”, *Зборник радова Филозофског факултета*, XXXIX / 2009, стр. 180.



## 2.2. Српски православни идентитет

Филозофија православне хришћанске вере представља православни српски идентитет. Тако, утицај православне религије у Србији почиње животом Немањића и њиховим светлим примером, о чему смо већ писали.

Монашку заједницу на Хиландару основали су отац и син, Симеон и Сава (уједно - владар и принц). Били су аристократе – пореклом, али су стицањем монашког статуса, достигли стање – “небеске аристократије”, чувајући православни идентитет и дубоко га “заривајући” у српски народ и дан-данас.

Ипак, све кризе које је имао српски народ, потицале су од његовог духовног удаљавања од цркве, односно од православне вере. У складу са тим, Српска православна црква сагледала је кризу народа у Србији, управо као свеобухватну кризу духовности, која је и настала првенствено: “удаљавањем од православних (светосавских) корена.”<sup>15</sup> У складу са тим писао је и владика: “Ниједна цивилизација у историји није пропала због глади за хлебом, већ због духовне глади.”<sup>16</sup>

Николај, како описује у својим књигама, био је прилично задивљен српском немањићком историјом. Оваква српска прошлост Немањића, требало је, по његовом мишљењу, да сведочи, попут својеврсне парадигме новонастале српске ревности и светлије стварности, коју је заступао и желео за Србију. Тиме, он се снажно залагао, слично попут Светог Саве, за јединство Срба али и заједништво свих православних цркави.

Тиме, Српска православна црква, оличена кроз Свето Тројство и светитеље, утемељена залагањима Немањића и укотвљена савременим деловањем бројних православца као и ретких мислилаца и светитеља какав је био Владика Николај, представљају заједно најзначајније одлике националног - православног идентитета српског народа.

---

15 Г. Живковић, *Црква и криза политичке заједнице*, Центар за хришћанске студије Верско-добротворно старатељство, Београд, 2006, стр. 93.

16 Свети Н. Охридски и Жички, *О Евроти*, нав. дело, стр. 18.

### 3. ВЕЛИКИ ДОПРИНОС ВЛАДИКЕ НИКОЛАЈА

У грађењу и изграђивању лепоте света помогли су многи људи широм планете земље. Бивајући - бисери целе васионе и истинити прикази споја човечјег и божанског (Теодулија),<sup>17</sup> биолошког и небеског, физичког и духовног, чинили су средиште, тачку лоцираности и жељеног отелотворења божанског у човеку. Такви примери отелотворења божанског у телу људског постојали су и постоје увек међу нама. Такав је био и свети Владика Николај Велимировић, епископ охридски и жички. Веровао је да је српски народ уједно и – слуга божији, залажући се за успостављање веродостојног приказа православне теократије у држави Срба, коју је, како смо поменули, назвао теодулијом, односно сагласјем “Цркве и Државе и служењу Бога.”<sup>18</sup> А сам он такве појединце називао је једним именом – *Свечовек*.<sup>19</sup> С тим у вези, владика је писао да је “у време кад је велики Шекспир мастилом писао своје трагедије, Срби су своје трагедије писали крвљу.”<sup>20</sup>

Управо у вези са тим, а ради прегледности, истаћи ћемо овде године, као посебне временске целине, битне у разматрању живота владике а које су у блиској спрези са његовим јединственим утицајем на развитак српског (православног) идентитета, као предмета истраживачког рада. Стога, овај рад и јесте само кратки осврт на његов живот и дело:

5. јануар 1881. – рођен у Лелићу – 18. марта 1956.  
(Либертивил)

Након завршене Богословије у Београду:

1908. године – докторирао на старокатоличком факултету у Берну<sup>21</sup>

17 Реч теодулија потиче од грчке речи – *теодул* – “слуга божији” и термин је којим је владика Велимировић описивао однос какав је желео да буде између цркве и државе.

18 Овакав жељени однос државе и цркве владика је описао у свом делу: “Српски народ као теодул”

19 Позната је била владикина одушевљеност Шекспиром, о којем је писао у књизи: “Шекспир свечовек.”

20 Књига о Европи, стр. 39.

21 Докторска дисертација објављена је на немачком језику 1910. године у Берну, док је српски превод изашао у Владичиним Сабраним делима, књ. II, Химелстир, 1986.

1909. године – Никола се замонашио у манастиру Раковица (у београдском насељу Раковица) и постаје јеромонах Николај и исте године припрема други докторат

1915–1919. – мисија владикина у Америци и Енглеској где је придобио велики број добровољаца за одлазак на Солунски фронт

1919. – изабран за епископа жичког

1920. – премештен у Охридску епархију<sup>22</sup>

1944. – одведен у концентрациони логор у Дахау где је провео три месеца

1946. – одлази у Америку

27. марта 1956. – сахрањен је у манастиру Светог Саве у Либертивилу

12. маја 1991. – његове мошти пренете су у манастир Лелић<sup>23</sup>, задужбину Николаја и његовог оца Драгомира Велимировића

24. маја 2003. године – канонизован је у светитеља.

### 3.1. Пут и почетак Владикин

Рођен у селу Лелићу поред Ваљева у Србији, 5. јануара 1881. године. Био је најстарији од деветоро деце из породице Драгомира и Катарине Велимировића, који су били земљорадници и хришћани, поготово мајка.<sup>24</sup>

Од раних дана, почевши од манастира Ћелије где је започео своје образовање, показивао је велико интересовање и ревност за учење. Иако уз бројне тешкоће на које је наилазио током школских дана (а и касније), увек га је, чини се, водила

22 Охридска епархија постојала је између 1920. и 1931. године. Као таква, у саставу Српске православне цркве данас више не постоји. Охрид је, поред православне Русије и Свете Горе имао велики утицај на владика Николаја.

23 Извор: Српска православна црква, *Житије Светог Николаја Жичког и Охридског*, “Златоусти беседник васкрелог Христа”, 3.05.2017, доступно на: Интернету, [http://spc.rs/st/zhitije\\_svetog\\_nikolaja\\_zhichkog\\_ohridskog\\_2](http://spc.rs/st/zhitije_svetog_nikolaja_zhichkog_ohridskog_2), 29/04/2019

24 Невероватна је сличност, посматрано кроз биографије познатих српских светитеља и мислилаца (какви су Свети Сава, Н. Тесла, М. Миланковић, М. Пупин и други), да је свима њима главни узор и мотив за стремљење ка највећој истини, била управо – хришћанска мајка. За више о томе видети биографије поменутих великана наше историје.

невидљива Божија рука у стремљењу ка највећој истини. Тако је било и до његовог уписа након гимназије на Богословију београдску,<sup>25</sup> где се такође показао као одличан ђак, а уз учење школског градива, читао је и бројне друге књиге, надопуњујући тако своја знања.<sup>26</sup> Између осталих, врло је ценио и проучавао дела Петра Петровића Његоша.<sup>27</sup>

### 3.2. Одлазак у свет

Кратко време након Богословије, био је учитељ у селима Драчић и Лесковице код Ваљева, да би потом, по избору Цркве добио државну стипендију и изабрао тада рећи пут за дошколовавање, уместо у Русију, у Европу. Образовање је наставио у европским земљама, Немачкој и Швајцарској, потом и у Русији. Уписан је на старокатолички факултет у Берну, где је докторирао у 28. години са дисертацијом из области теологије под називом: “Вера у Васкрсење Христово као основна догма Апостолске Цркве.” Већ следеће године 1909., припремао је докторат у Оксфорду из области филозофске науке и одбранио га у Женеви на француском језику, под називом: “Филозофија Берклија.” Предавао је убрзо након тога, на Богословији *Свети Сава* у Београду. Међутим то није било довољно за овако далекосежан ум какав је поседовао Владика Николај, па је убрзо почео (још више) да пише, објављује књиге и беседи на бројним предавањима.

Дакле, поред тога што је био изразито образован, полиглота, истакнут као теолог и врстан беседник, што је ценио читав западни свет, тако је био уједно и духовни предводник православног народа и како га је патријарх Павле једном приликом назвао - велики сарадник Божији.

---

25 Почетна жеља била је упис у Војну академију у коју није био уписан због мишљења комисије да је ситне грађе и малог обима груди. Видети више у: “Животопис Светог владике Николаја”, Интернет, [http://veronauka.tripod.com/knjige/Vladika\\_Nikolaj/tekst.htm](http://veronauka.tripod.com/knjige/Vladika_Nikolaj/tekst.htm), 29/04/2019

26 Већ до 24. године прочитао је бројна дела Шекспира, Његоша (чији је био велики поштовалац), Гетеа, Игоа, Маркса, Пушкина, Ничеа, Толстоја, Волтера, Достојевског, Извор: Исто.

27 Посебно се бавио проучавањем Његоша, па је познат његов говор о животу и делу његовом, 1925. године на Ловћену при преносу Његошевих костију у обновљену капелу Св. Петра Цетињског. Данас је та капела, нажалост скинута.

### 3.3. Утицај Владике са запада

Школујући се на западу и као млад свештеник, у периоду између два рата, залагао се за православно учење и у западном свету.

У Другом светском рату (1941-1945) Немци су окупирали тадашњу Југославију па је владика најпре притворен у кућни притвор (у манастиру Љубостиња), да би га потом одвели у логор Дахау (лета 1944). Исти који су га заробили, ослободили су га након три месеца. Желео је да се након рата врати у родну Југославију, међутим комунисти су дошли на власт, па је уместо тога након рата емигрирао, у Америку, 1946. године. Говорио је да се пожар лакше гаси са стране, алудирајући на тешкоће које су у то време погађале његову родну земљу. Свакако, када погледамо уназад, то је била свеколика истина.

Имао је добро мишљење о Америци док је, с друге стране критиковао Европу и европску цивилизацију, предвођену претежно, духом материјализма. Тако, описујући немилосрђе материјализма тадашње Европе, док је био заробљен написао је дело – “Кроз тамнички прозор”.<sup>28</sup> Поредио је са згрченом женом која гледа у под од своје несреће, “удише смрад и прашину земље”, тако је и Европа, од свих континената ушла у стање такве - згрчености. Тиме, пише да: “Од како се верске старешине европске, без знања и воље народа европских оделише од праве Цркве Христове, која је на истоку, од тада се европско човечанство почело све више и више згрчавати и главу к земљи спуштати”. Стога, “двадесети век је најболеснији век у животу европског човечанства”.<sup>29</sup>

Објашњавајући даље на шта тачно мисли, описује како је почетак сваке европске “згрчености”, заправо – непоштовање родитеља (како телесних, тако и духовних). Из тог разлога, почиње метафорички речено, “расти грба на леђима”, па стога не може видети ништа што је “небесно” и разумети ишта што

28 Како није имао на чему да пише, како напомиње протођакон Љ. Ранковић, приликом једног интервјуа, писао је на тоалет папиру у тамници и такво његово писање касније је објављено у сабраним делима, између осталих. Иако је, према сведочењу очевидача, на истом спису написао и да – “ово није добро, ово не треба објавити”, књига са овим писањима је објављена у аустријском граду Линцу, 1985. године.

29 Свети Владика Николај Охридски и Жички, *О Европи*, Петровград, Нови Сад, 2003, стр. 389.

је “божанско”. Зато упозорава владика: “Пазите се, браћо, и научите поштовати родитеље своје”.<sup>30</sup>

Питање је шта би отац Велимировић видео и написао о Европи данашњице.

### 3.4. Острво слободе

Владика Николај дошао је у Америку 1946. године. Једном приликом изјавио је да је заволео Запад и Америку, написавши тада своје чувено дело – “Изнад Истока и Запада.”<sup>31</sup> Америку је називао – ”острвом слободе” односно “океаном слободе”. И тамо је владика наставио црквени рад и списатељски и богословски, на оба језика, српском и на енглеском.<sup>32</sup>

## 4. НОВИ СРПСКИ СВЕТИТЕЉ

На заседању Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, одлучено је да Владика Николај буде канонизован за новог српског светитеља. Тако, у свечаности каква приличи оваквој личности, канонизација је извршена 24. маја 2003. године у Храму Светог Саве на Врачару.

Након овакве одлуке сабора Српске православне цркве да прогласи владикау Велимировића за свеца, у домаћој штампи настале су бројне полемике и сукوبي мишљења, управо због контраверзи које су, између осталог пратиле његов живот. Издвајамо једну од полемика.

Наиме, Ивана Вушковић у листу “Данас” писала је да четрдесет седам година након смрти донета је одлука да се име владике охридско-жичког унесе у календар српских светаца. Браниоци, заговорници његовог имена и култа називали су га: “највећим Србином након Светог Саве”. С друге стране, било је и оних који су били против канонизације и исказивали

---

30 Исто, стр. 391.

31 У овом делу Владика се бавио темама о Исусу на подручју изнад америчког у поређењу са источним “небом”, а потом и какво је гледиште у Србији... За више видети: Свети Владика Николај Жички, *Изнад Истока и Запада*, Глас Цркве, Ваљево, 1996.

32 Из времена живота у Америци потичу његова дела: “Касијана”, “Земља Нedoђија”, “Жетве Господње”, “Диван” и његово недовршено дело: “Једини Човекољубац”.

забринутост за такав поступак.<sup>33</sup> У истом чланку професор Димитрије Калезић истицао је да – за одређене димензије рада и доприноса, нико није раван владици Николају, а дубину његовог кајања нико не зна, напомињући да је владика био човек цркве, и да као такав, није могао припадати другим партијама и удружењима.

## 5. СМРТ ВЛАДИКИНА И ЗАОСТАВШТИНА СВЕТУ И СРБИМА

1915. године Српска Влада послала је владика у Америку и Енглеску, како би ширио свест и отклонио заблуде о Србима, тражио помоћ и апеловао на добровољно приступање Солунском фронту. То је била само једна од мисија коју је имао за време свог живота а у периоду два светска рата. Дакле, борио се за спас и уједињење Срба и свих Јужнословенских народа, (али и уједињење свих Хришћанских цркви). Резултат је била јавно изјављена жеља многих да се уједине са Србијом и приступе Солунском фронту.<sup>34</sup>

Путовао је по Америци и Канади држећи предавања<sup>35</sup> и проповедајући о Србима и српским одликама. Налазећи тамо мир, у америчком окружењу, у манастиру Либертивил, у јужној покрајини Чикага, држећи бројна и врло посећена предавања, не само у Америци него и у Европи, остао је тамо до своје смрти, 1956. године.<sup>36</sup> Десет година касније, како смо поменули, на парастосу Ава Јустин Поповић одржао је беседу о владици, називајући га српским Златоустом: “Два човека има Српска црква и Српски народ. Први је Свети Сава, други је Владика Жички. Српски Свети Златоуст!”...<sup>37</sup>

33 Ивана Вушковић, “Светац за 21. век,” Дневни лист *Данас*, 31. мај-1. јун 2003, доступно на: Интернет, <https://web.archive.org/web/20080624042614/http://www.danas.co.yu/20030531/vikend3.htm>, 29/04/2019

34 Управо из тог разлога, један од енглеских начелника армије назвао га је трећом армијом.

35 У Америци је предавао, поред манастира *Светог Саве* у Либертивилу и на Академији у Њујорку *Светог Владимира*, у руском богословијама *Свете Тројице* у Џорџтауну и *Светог Тихона* у Саут Канану, у области Пенсилваније.

36 Смрт га је затекла 18. марта 1956. године у руском манастиру Тихон у Пенсилванији, па су мошти пренете и сахрањене у манастиру посвећеном Светом Сави у Либертивилу (engl. Libertyville, држава Illinois), у јужној покрајини Чикага. Сахрањен је покрај олтара у цркви, са јужне стране, 27. марта. 12. маја 1991. године његове су мошти пренете у Србију, у манастир Лелић, који је остао као његова задужбина.

37 Ава Јустин о владици Николају, током беседе на 10-годишњем парастосу Светог Владике,

Многи аутори писали су о животу и делу Владике Николаја.<sup>38</sup> Тако, уз помоћ издаваштва Српске православне цркве и књига сабраних дела, његов широки стваралачки опус враћен је у духовну и културну орбиту српског народа, као нада и охрабрење.<sup>39</sup> Свакако, најбољи увид у његов свеопшти утицај на грађење српског националног и православног идентитета, можемо видети (и притом се не заситити) управо из његових бројних књига.<sup>40</sup>

## 6. ЗАКЉУЧАК

Очигледно је, а како видимо из живота владике Николаја, да – где год је закорачио, ту је израсла “нова зелена трава” и богати плодови свеколиког стваралаштва, било да је то била Швајцарска, Оксфорд, Русија, Охрид... па и сама Америка. Свако место где је био, учинио је бесмртним у својим списима, а писао је тако да га разумеју и деца и научници. Такав светао пример људске величине, саздане у науци која је оплемењена постулатима вере православне, свакако је био владика охридски и жички Николај Велимировић.

У складу са тим, професор Димитрије Калезић, писао је да – “У српској интелигенцији нашега, тек минулог (XX) вијека нико дубље није проникао и адекватније појмио, схватио и изразио дух, смисао и поруку историје – и српске посебно – од двојице непостиживих и ненадмашних визионара – умних пјесника и мислилаца, Јована Дучића и Николаја Велимировића: они су схватили њену окосницу и повезали је са њеном константом.”<sup>41</sup>

Не загледајући много у контраверзе око његовог имена и политичка превирања у која је, свакако (и по потреби државе и

---

у Лелићу, 1966. године.

38 Бројни су записи о животу Владике. У мноштву, није на одмет прочитати и дело Јована Бифорда, нарочито о утицају на грађење српског идентитета у свету. Видети више у: Jovan Byford, *Denial and Repression of Antisemitism, Post-communist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirović*, Central European University Press Budapest, New York, 2008, стр. 19.

39 Протођакон Љубомир Ранковић из Ваљева је, као главни уредник издавачке куће “Глас цркве”, заједно са владиком Лаврентијем, приредио сабрана дела владике Николаја у 25 књига, које су за кратко време обновиле полице за књиге житеља и Србије и других земаља.

40 С тим у вези, како се зна, Владика Николај је за време свог живота написао више од 14.000 наслова

41 Димитрије М. Калезић, *Из филозофије II*, нав. дело, стр. 76.



поглавара Цркве) морао бити “умешан,”<sup>42</sup> у раду смо ставили фокус на светлу и једину доминантну промисао његових дела које је за живота изнедрио. Дакле, био је велики визионар и имао је мисију! Сада то знамо, а тако је о њему, у вечитом суперлативу, говорио и отац Јустин Поповић: “Тако, када читаш Владику Николаја, што га више читаш, ти се више молиш кроз Његова читања и осећаш колико небеског мириса Арханђелског има у његовим делима.”<sup>43</sup>

Остављајући неизбрисив траг на акварелу српске историје, непрестано је обликовао идентитет српског народа, поготово залажући се за светлију слику истог изван Србије. Сликајући кичицом својих речи, за време свог живота, насликао је бројна богата дела. Истински се залажући за српски народ и све што је српско<sup>44</sup>, овај свети човек владао је средиштем спознајне и духовне мудрости, преносећи је бритким језиком и говором (као и урођеном харизмом, својственој добрим беседницима) на све око себе. Како је био добар говорник, дакле истакнут као беседник и теолог још за живота су га називали – Нови Златоустим, а како је био полиглота (говорио је течно и енглески, немачки, француски, руски језик), имао је дар да на тим светским језицима пренесе божију науку бројним народима света.

Човек какав је био владика Велимировић, бивајући изван времена (визионар), потребан је Србији и сада. Повезујући Запад и Исток, у миру, слози и љубави, он је био истинска котва спасења и мост између нација и религија. Стварајући светлу слику српског идентитета и међу другим народима, таква православна идентификација народа, заправо је - најлепша слика српског која може бити послата у свет, за сва времена. Тако, његова заоставштина, коју је градио за време свог живота, са осталим великанима српске историје, остаје да живи и дан данас.

42 Више о политичким аспектима владикиног мењања слике о Србима и српској историји видети у: Jovan Byford, *Denial and Repression of Antisemitism, Post-communist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirović*, нав. дело, стр. 89-98.

43 Поменута беседа Аве Јустина о владики, поводом 10-годишњег парастоса, Лелић, 1966. године.

44 Иако је увек истицао врлине Срба, писао је и о многим врлинама које су прерасле у мане, лоше за народ и његов идентитет. Тако је описао и српску великодушност, која је често прелазила у слабост каква је – сервилност. Више о томе: Свети Николај Српски, *У азбуци свог учења*, Православни српски манастир Лелић, Београд, 2010, стр. 159.

Закључак о томе, можемо донети утврђеним искуством кроз историју Србије (али и Русије Романових), да је готово увек краткотрајна била она власт, која је деловала без позитивног утицаја религијског. Свакако мислимо на светли утицај православне хришћанске вере, у овом контексту. Везано за то, Владика је писао да је повезаност Цркве и државе, тако-рећи, неопходна и да њихова одвојеност готово увек доводи до болесног стања једне или друге: “Раздељена Црква и држава - то значи служење двама разним господарима.”<sup>45</sup>

Србија је стуб, ослонац православног српског одредишта, са чиме је у вези и основа здравља духовног и телесног. Достојевски је рекао да је народ - тело Божије, па тако, чак и онда када постоји криза духовног, политичког, економског идентитета, уколико је такво тело (односно ткиво националног битисања) - здраво, оно ће победити сваку кризу и искушења. Сагледавајући историјску орбиту српске православне биографије, Срби су од раних дана свог стваралаштва били народ – високе религијске, односно хришћанске културе.

Овакво гледиште културе и смисленост српске историје, није био никаква кочница унапред, нити отпор, попут бедема европеизацији. Напротив, европски дух ће полако, с генерацијама долазити... што значи да Србија неће у Европу некаквом револуцијом, него еволуцијом и то културном.<sup>46</sup>

Закључак можемо подвести и под схватање владике да је власт над народом и стварање позитивне слике о истом, као и изградња српског националног идентитета, (иако у историји, готово незамислива без сукоба), ипак могуће увидети у условима мира.<sup>47</sup> Овде се мисли, првенствено на православно хришћанску религију, која је, иако у историји препуна сукоба и смрти, уопштено говорећи, религија која заступа - љубав и мир.<sup>48</sup>

45 Свети владика Н. Велимировић, *Православље и политика*, Хришћанска мисао, Београд, 2003, стр. 35.

46 Димитрије М. Калезић, *Из философије II*, нав. дело, стр. 75.

47 У књизи *Рат и Библија* владика Велимировић пише како је Балкан много грешио, али је притом пуно и страдао. Даљим описом истиче да, иако су многи народи грешили, нигде у историји није постојало толико везе између греха и казне ради истог, као што то показује пример балканске историје хришћанства.

48 Суштина православља, насупротив многим мишљењима није казна, освета, жртва, него упораво најлепше, “небеске” врлине какве су: љубав, радост, захвалност, доброта... искреност,

## ЛИТЕРАТУРА

Атлагић Марко П., “Одређивање националних хералдичких симбола на примјеру Срба и Хрвата”, *Зборник радова Филозофског факултета*, XXXIX/2009.

Ава Јустин о владици Николају, током беседе на 10-годишњем парастосу Светог Владике, у Лелићу, 1966. године.

Живковић Гордана, *Црква и криза политичке заједнице*, Центар за хришћанске студије Верско-добротворно старатељство, Београд, 2006.

Јеротић Владета, *Човек и његов идентитет*, Задужбина Владете Јеротића, Београд, 2011.

Калезић Димитрије, *Из филозофије I*, Издавачки фонд Српске православне цркве Архиепископије београдско-карловачке, Београд, 2009.

Калезић Димитрије, *Из филозофије II*, Издавачки фонд Српске православне цркве архиепископије београдско-карловачке, Београд, 2009.

Владика Велимировић Николај, *Тумачења*, Pi-press, Пирот, 2007.

Свети владика Велимировић Николај, *Православље и политика*, Хришћанска мисао, Београд, 2003

Свети владика Велимировић Николај, *Рат и Библија*, Манастир Хиландар, Београд, 1997.

Свети Николај Охридски и Жички, *О Европи*, Петровград, Зрењанин, 2003

Свети Николај Српски, *У азбуци свог учења*, Православни српски манастир Лелић, Београд, 2010.

Милошевић Зоран, *Црква, наука и политика*, Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву, Источно Сарајево, 2005.

Byford Jovan, *Denial and Repression of Antisemitism, Post-communist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirović*,

Central European University Press Budapest, New York, 2008.

Dragnich Alex, *Serbia's Historical Heritage, East European Monographs*, The University of Michigan, Michigan, 1994.

Trbovich Ana, *A legal Geography of Yugoslavia's Disintegration*, Oxford University Press, 2008.

### Интернет извори

Српска православна црква, *Житије Светог Николаја Жичког и Охридског*, Интернет: [http://www.spc.rs/sr/zitije\\_svetog\\_osa\\_nasega\\_nikolaja\\_zickog\\_ohridskog](http://www.spc.rs/sr/zitije_svetog_osa_nasega_nikolaja_zickog_ohridskog), 29/04/2019

Стојановић Трајан, *Balkan Worlds, The first and last Europe*, М.Е. Sharpe, 1994, стр. 303.

Интернет: [https://www.srbija.gov.rs/cinjenice\\_o\\_srbiji/ustav\\_odredbe.php?id=101](https://www.srbija.gov.rs/cinjenice_o_srbiji/ustav_odredbe.php?id=101), 27/04/2019

“Животопис Светог владике Николаја”, Интернет, [http://veronauka.tripod.com/knjige/Vladika\\_Nikolaj/tekst.htm](http://veronauka.tripod.com/knjige/Vladika_Nikolaj/tekst.htm), 29/04/2019

Вушковић Ивана, “Светац за 21. Век,” Дневни лист *Данас*, 31. мај-1. јун 2003, Интернет, <https://web.archive.org/web/20080624042614/http://www.danas.co.yu/20030531/vikend3.htm>, 29/04/2019

Ljupka Katana

**CONTRIBUTION OF BISHOP NIKOLAJ  
VELIMIROVIC TO CONSTRUCTION OF  
THE (SERBIAN) ORTHODOX IDENTITY**

---

Abstract

---

The subject of this paper is to examine the influence of one of the greatest Serbian model of all time, such as St. Nicholas Velimirović and his unique and indisputable contribution to the development of the Serbian Orthodox identity. Starting from the summary of the syntagm - *the Serbian identity*, as the concept from which our analysis is based, we see the action from the angle of the first, national, and then the orthodox identity, which is more important for our research. Research opus is reduced so that it leads us to the goal of the work.

The goal is to explain the meaning and point to the historical and national importance of such an action, analyzing the influence that the Bishop has undoubtedly had in the construction and building of Serbian identity.

The method of the work was given as a retrospective analysis of history, examined primarily through the literature that is written by the Bishop, and then through the literature of certain authors about his life and work.

The results gave us a detailed summary of the undisputed influence of Bishop, Saint Velimirovic on the Orthodox identity of the Serbian people, without giving any place to any kind of nationalism, but on the contrary, only love for all people and nations. In related to that, many of them sincerely appreciated his life and work.

Keywords: Bishop Nikolaj, Velimirovic, Serbian identity, Orthodoxy, Serbs, national identity.

---

УДК 271.2:323.1(478)

**Владимир Букарски**

*Кишињев, Молдавија*

---

## **ПРАВОСЛАВЉЕ КАО ОПРЕДЕЉУЈУЋИ ФАКТОР ЦИВИЛИЗАЦИЈСКОГ ИДЕНТИТЕТА МОЛДАВИЈЕ**

---

Сажетак

---

Молдавци током последњих 200 година, према терминологији Семјуела Ф. Хантингтона, представљају типичну растргану нацију. Према овој терминологији, подељене земље су државе у којима велике групе припадају различитим цивилизацијама. У дубоко подељеној земљи постоји једна доминантна култура у народу (у нашем случају, православна), али њени лидери теже другој цивилизацији (најчешће западној, као у нашем случају). Чини се да елите таквих земаља кажу: „Ми смо један народ и сви заједно смо припадали једном месту, али сада желимо да променимо ово место“.

Руски филозоф, један од евроазијских идеолога Н.С. Трубецкој у свом делу „Европа и човечанство“ полази од истог става. Према његовом мишљењу, „потпуна асимилација романско-германске културе од стране народа који нису учествовали у њеном стварању није апсолутно добра и нема никакву моралну вредност.“ Народ који позајмљује туђу културу „мора да се потпуно одрекне сопственог културног стваралаштва и да живи под рефлектованим светлом Европе,

мора се претворити у мајмуна, који ће стално имитирати романогермане“. Такав народ, тврди Трубецкој, увек ће заостајати за народима Запада, „асимиловаће и репродуковати различите етапе њиховог културног развоја, али увек са одређеним кашњењем, и испоставиће се да је због тога у неповољном, подређеном положају, како у материјалним, тако и духовним питањима за такозваним „прогресивним Европљанима“.

Као карактеристичне примере Хантингтон наводи Русију и Турску, као типичне примере разорених земаља, које су, иначе, већ превазишле свој раскол чак и на нивоу елита – руска елита је 2012. направила избор у корист православне цивилизације, док је турска елита то урадила 2016. у корист турско-исламске цивилизације. Многи политички лидери у нашој земљи говоре да је Молдавија „мост између Запада и Истока“. Међутим, према Хантингтону, мост је вештачка структура која није део ни једне ни друге обале. Другим речима, када лидери користе термин „мост“ за своју земљу, они тиме потврђују да је земља подељена.

Кључне речи Православље, Молдавија, идентитет, цивилизација, ћирилица, геополитика

---

Живимо у епохи коју је француски научник Жил Кепел назвао добом „божјег препорода“.<sup>1</sup> Према његовим речима, нови религијски приступ има за циљ да поврати свете темеље у организацији друштва. Место овог или оног народа у свету, његова идентификација и његова спремност да одговори на савремене изазове одређују се његовом духовном традицијом.

Познати амерички геополитичар Семјуел Ф. Хантингтон је у свом познатом раду „Сукоб цивилизација“ убројао Молдавију у словенско-православну цивилизацију.<sup>2</sup> Исправност овог

---

1 Képel, G. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World* / G.Képel. – University Park: Pennsylvania State University Press, 1994. – 215 p.

2 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2005. С. 252.

става потврђује комплетна историја народа Молдавије и молдавске културе. Сва исконска култура Молдавије била је заснована на православљу и формирала се под утицајем православне цркве. Православље је формирало и систем вредности Молдаваца. На основу православља формирана је молдавска структура домаћинства. Ритам живота молдавског народа усклађен је са православним календаром.

Стварањем митрополије Молдовлахије под јурисдикцијом Цариградске патријаршије 1401. године, Молдавија је стекла међународни статус који је упоредив са статусом њених суседа у Источној Европи.<sup>3</sup> Црква, која је постала средиште молдавске средњовековне културе, поставила је темеље за молдавске летописе, који су одиграли кључну улогу у успостављању молдавског националног самосазнања и идентитета. Управо у цркви је настала изворна молдавска књижевност. Црква је постала иницијатор образовања у Молдавској кнежевини: уз подршку цркве, настала је прва школа, прве књиге су објављене под покровитељством цркве.

Истакнуту улогу у формирању молдавске културе припада црквеним подвижницима - епископу Макарију и његовом ученику монаху Азарији, јеромонаху Мисаилу из Путни, епископу Радаутцкому Исаји, кијевском митрополиту Петру (Мовилу), молдавским митрополитима Григорију (Рошки), Анастасију (Кримки), Варлааму (Мотцоку) и Дософтеју Барилју, архимандриту Вартоломеју (Мезереанију), епископу Амфилохију Хотинском, протојереју Михаилу Стрелбицом, песнику и свештенику Алексеју Матејевичу. Истовремено, молдавски цивилизацијски идентитет је формиран као антитеза религиозним утицајима Запада: једно од познатијих дела митрополита Варлаама је „Одговор на калвинистички катехизам“.<sup>4</sup> Против латинизације молдавског језика и богослужења изјаснила се и величина наше класичне литературе, православни свештеник Алексеј Матејевич.<sup>5</sup>

3 Оболенский Д.Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 275

4 Sf. Varlaam al Moldovei. Răspunsul împotriva Catehismului calvin. Adaptare a textului de Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș. București: 2010. – 50 p.

5 Матеевич А. Моменты церковного влияния в происхождении молдавского языка. URL: <http://enews.md/articles/view/2430/>



Користећи терминологију једног од пионира цивилизацијског приступа у науци, Арнолда Тојнбија, православна црква је постала „бабица“ молдавске културе.<sup>6</sup> Као резултат тога, молдавски народ је, у терминологији која се користи у писању студија из области културе, као и у религијским истраживањима, био везан за једну од великих писаних (надетничких) традиција, односно за православно-византијску писану традицију. Према руском филозофу А. С. Панарину, једна писана традиција, забележена у Великој књизи (текст одређене светске религије), постаје одлучујући интегративни фактор који предодређује заједничку историјску судбину народа који припадају једној цивилизацији.<sup>7</sup>

Одлучујућу улогу у формирању молдавског културног идентитета одиграла је чињеница да је литургија у Молдавској кнежевини све до XVII века била на црквенословенском језику. Као што британски историчар руског порекла, Димитрије Оболенски, примећује, „језик који се користи као средство преноса хришћанске литургије народу постаје свети језик, а људи који говоре овај језик побољшавају свој статус и постају народ посвећен Богу.“<sup>8</sup> Црквенословенски језик почео се користити у Молдавији кроз књижевност, богослужење и вођење различитих евиденција. Тако се млада кнежевина придружила високој култури Византије и словенског света.

Главну заслугу за то има чињеница да је молдавски народ прихватио православну писану традицију која оригинално припада Бугарима, односно Трновској књижевној школи. Она је успоставила правила црквенословенског правописа, заједничког како за руске кнежевине, тако и за Молдавију, Влашку и Србију. Ова школа је постала преводилац византијске литературе у православним земљама. Молдавија је постала део велике културне формације коју је Димитрије Оболенски назвао „Византијска заједница народа“.

Водећа улога у формирању молдавског идентитета припадала је манастирима. У њима су у списима Њамецког, Бистричког, Путњанског и других манастира, написана прва хроника, житија светих и других споменика молдавске

6 Тојнби А. Постигание истории. М., 2003. С. 530.

7 Панарин А.С. Политология. Учебник. М., 1997. С. 371.

8 Оболенский Д.Д. Указ. соч. С. 357.

књижевности.<sup>9</sup> Захваљујући делима св. Пајсија Величковског, Њамецки манастир је постао познат далеко изван граница Молдавије, јер је постао главни преводилац исихастичке литературе у руским земљама. Оптина и Саровска пустиња које су директно повезане са њим, чине два центра руског живота, према руском историчару и филозофу Георгију Федотову, „две ватре око којих се загрева руска земља“.<sup>10</sup>

Међутим, молдавски народ је касније доживео исто искушење као и сви други европски народи. Елита молдавског народа одбацила је „велику традицију“ и направила избор у корист „мале“, усконационалне традиције. „Напредни“ европски трендови изродили су у молдавској „образованој класи“ негирање традиционалних културних и духовних форми, мењајући, истовремено, и однос према историји њиховог народа, сопственој православној вери које су се почели стидети као продукта „источног варваризма“ (синтагма румунског научника и државника Титуа Мајорескуа).<sup>11</sup>

„Према томе, Молдавци током последњих 200 година, према терминологији Семјуела Ф. Хантингтона, представљају типичну растргану нацију. Према овој терминологији, подељене земље су државе у којима велике групе припадају различитим цивилизацијама.<sup>12</sup> У дубоко подељеној земљи постоји једна доминантна култура у народу (у нашем случају, православна), али њени лидери теже другој цивилизацији (најчешће западној, као у нашем случају). Чини се да елите таквих земаља кажу: „Ми смо један народ и сви заједно смо припадали једном месту, али сада желимо да променимо ово место“.<sup>13</sup>

При томе, као што је Хантингтон приметио, у овом историјском тренутку, процес редефинисања идентитета никада није завршен са успехом.<sup>14</sup> Руски филозоф, један од евроазијских идеолога Н.С. Трубецкој у свом делу „Европа и човечанство“ полази од истог става. Према његовом

9 История Молдавской ССР с древнейших времен до наших дней/ Ред. кол.: В.И. Царанов (отв. ред.) и др.. Кишинёв, 1984. С. 147.

10 Федотов Г.П. Святые Древней Руси. URL: <http://www.vehi.net/fedotov/svyatye/zakl.html>

11 Boia L. Istorie și mit în conștiința românească. București, 2011. P. 70.

12 Хантингтон С. Указ. соч. С. 206.

13 Там же. С. 209.

14 Там же. С. 210.

мишљењу, „потпуна асимилација романско-германске културе од стране народа који нису учествовали у њеном стварању није апсолутно добра и нема никакву моралну вредност.“ Народ који позајмљује туђу културу „мора да се потпуно одрекне сопственог културног стваралаштва и да живи под рефлектованим светлом Европе, мора се претворити у мајмуна, који ће стално имитирати романогермане“. Такав народ, тврди Трубецкој, увек ће заостајати за народима Запада, „асимиловаће и репродуковати различите етапе њиховог културног развоја, али увек са одређеним кашњењем, и испоставиће се да је због тога у неповољном, подређеном положају, како у материјалним, тако и у духовним питањима за такозваним „напредним Европљанима“.<sup>15</sup>

Као карактеристичне примере Хантингтон наводи Русију и Турску, као типичне примере разорених земаља, које су, иначе, већ превазишле свој раскол чак и на нивоу елита – руска елита је 2012. направила избор у корист православне цивилизације, док је турска елита то урадила 2016. у корист турско-исламске цивилизације. Многи политички лидери у нашој земљи говоре да је Молдавија „мост између Запада и Истока“. Међутим, према Хантингтону, мост је вештачка структура која није део ни једне ни друге обале. Другим речима, када лидери користе термин „мост“ за своју земљу, они тиме потврђују да је земља подељена.<sup>16</sup>

Овај цивилизацијски дисконтинуитет молдавског народа манифестовао се и током другог круга последњих председничких избора, када се јасно читавала супротност између прозападних елита и већине народа. Док је Игор Додон говорио у име православне већине као бранитељ традиционалних православних вредности, његов ривал Маја Санду, која је раније била позната по томе што је забрањивала молитве и затварала школе за верско образовање, постала је знамење прозападне либералне космополитске елите. Нису јој без разлога управо лидери хомосексуалног покрета дали подршку.<sup>17</sup> Данас, читав низ јавних личности и мноштво медија,

---

15 Трубецкој Н.С. Наследие Чингисхана. М.: 1999. С. 88-89.

16 Хантингтон С. Указ. соч. С. 228.

17 За Санду призвали голосовать представителей секс-меньшинств. URL: <https://ru.sputnik.md/society/20161020/9525543/sandu-gei-lesbianki-golosovanie.html>

а који подржавају управо Санду, отворено говоре о потреби ликвидације Молдавске митрополије као правног лица.<sup>18</sup>

Није случајно да се један број свештеника из Молдавске митрополије јасно заложиио за своју позицију, то јест, да су изразили став да за кандидата кога подржавају антихришћанске, антицрквене снаге не треба гласати.<sup>19</sup> Дозвољено је свима колико им воља осуђивати Молдавску православну цркву за ову позицију, могуће ју је прозивати за мешање у политику, али је Молдавска православна црква саставни део друштва, те јој се као друштвеној институцији не може и неће ускратити право гласа.

Данас се борба за молдавски идентитет наставља. И она ће се наставити све док народ и елита Молдавије не превазиђу своје цивилизацијске поремећаје и донесу јасан избор у корист своје оригиналне, историјске православне традиције.

*Са руског превео Зоран Милошевић*

**Vladimir Bukarski**

*Chisinau, Moldova*

**ORTHODOXY AS THE DETERMINING  
FACTOR OF CIVILIZATIONAL IDENTITY  
OF MOLDOVA**

---

Abstract

---

According to the terminology of Samuel P. Huntington, over the last 200 years, Moldavians have represented a typically torned nation. In accordance

---

18 Vakulovski A. Mitropolia Moldovei se închide pentru un an? URL: <https://deschide.md/ro/stiri/editorial/4559/Alexandru-Vakulovski—Mitropolia-Moldovei-se-închide-pentru-un-an.htm>

19 Епископ Маркел призиваеат христиан отказатъ в поддержке Майе Санду. URL: [https://deschide.md/ru/russian\\_news/politic\\_ru/2784/Епископ-Маркел-призиваеат-христиан-отказатъ-в-поддержке-Майе-Санду.htm](https://deschide.md/ru/russian_news/politic_ru/2784/Епископ-Маркел-призиваеат-христиан-отказатъ-в-поддержке-Майе-Санду.htm)

with this terminology, divided countries are states in which large national groups belong to different civilizations. In a deeply divided country, exists one dominant culture among the people (in our case, Orthodox culture), whereas its leaders strive for another civilization (most often towards Western culture, as in our case). It seems like the elites of such countries say: „We are one undivided nation and we all belong to our country, but now we want to change our country, regardless of what the rest of the people have to say“.

Russian philosopher Nikolai Sergeyevech Trubetzkoj, one of the Eurasian ideologists in his work „Europe and Humanity“, has very similar opinion regarding this issue. In his viewpoint, „the complete assimilation of the Romano-Germanic culture by the people who did not participate in its creation is absolutely no good and has no moral value.“ A nation that adopts a foreign culture „must completely renounce its own cultural creativity and live under the reflected light of Europe, which will gradually turn them into apes, who will constantly imitate the Romano-Germans.“ Trubetzkoj asserts that such nations will always lag behind the nations of the West, „by assimilating and reproducing the various stages of their cultural development, which will eventually, due to this unfavorable, subordinate position, both in material and spiritual matters, make them always lag behind the so-called „progressive Europeans“.

As distinctive examples, Huntington lists Russia and Turkey as typical examples of culturally divided countries, which have already overcome their divisions even amongst their elites - the Russian elite made a choice in 2012 in favor of Orthodox civilization, while the Turkish elite did so in 2016 in favor of Turkish-Islamic civilization. Many political leaders in our country say that Moldova is „a bridge between the West and the East“. However, according to Huntington, the bridge is an artificial structure that is a part of neither coast. In other words, when

leaders use the term „bridge“ for their country, they implicitly admit that their country is divided.

Keywords Orthodoxy, Moldova, identity, civilization, the Cyrillic alphabet, geopolitics

---

УДК 94(=18)(496.5):323.1(=163.41)

Каплан Буровић\*

Женева, Швајцарска

---

## ДОПРИНОС СРБА ИЗГРАЂИВАЊУ ИДЕНТИТЕТА АЛБАНСКЕ НАЦИЈЕ И ИЗГРАДЊИ АЛБАНСКЕ ДРЖАВЕ\*

---

Сажетак

Прародитељ албанског препорода је Србин Јероним де Рада, док је прву школу на албанском језику отворио Доситеј Обрадовић. Све националне мањине Албаније, у већој или мањој мери, дале су позитиван допринос у историји албанског народа, а међу њима и српско-црногорска, па и она српско-македонска национална мањина. За време Османлијског царства Албанија, коју су Албанци називали

---

\* Редовни професор, академик.

\*\* Ова студија се изводи из дела академика Буровића *НА ИСТОКУ НИШТА НОВО!*, које је објављено у Тирани јуна 2009. године, али у тренутку када је академик Буровић пошао да преузме сопствену књигу, на његове очи му је спаљен комплетан тираж, заједно са три друге његове књиге које је уредно и чак унапред платио штампарији „Марин Барлети“. Том приликом су чак покушали да изврше и његово убиство. Од ватре је спасено неколико примерака, од којих се један чува у библиотеци Црногорске академије наука и умјетности у Подгорици. Као швајцарски грађанин, академик Буровић је одмах отишао у швајцарску амбасаду у Тирани и пријавио случај. Пренео је то и швајцарском листу *TRIBUNE DE GENEVE*, али је албанска мафија одмах интервенисала, извршивши притисак и на наше медије (видите *Српске интернет новине*) да се наведени случај заташка. Прештампавањем ове студије, позивамо све поштене људе овога света да иступе преко медија у одбрани академика, проф. др Каплана Буровића, његових елементарних људских права и његовог живота који се налази у перманентној опасности од стране албанских терориста, који су и преко интернета позвали своје „јунаци“ да пођу у Женеву и да га убију. Преко интернета су му већ опевали и опело, што је без преседана у историји човечанства.

**Арберија**, представљала је тек географски појам. Све до смрти Скендербега и окупације тих предела од стране Турака, већина становништва Албаније била је словенска, тачније, српско-црногорска и македонска, са значајним влашким, бугарским, грчким и јеврејским примесима.

Након пада Скадра у турске руке 1479. године, Албанци су масовно почели да са планина данашње централне Албаније продиру преко реке Дрим, где су се настањивали за стално, рађали се као и обично у енормном броју, док су, истовремено, насилно уклањали локално становништво (Србо-Црногорце) или албанизовали оно становништво, које је, на овај или онај начин, успело да се спасе од њиховог крвавог мача. „Албанци су копилад, помешана са Србима...” - биле су дословне речи албанског оснивача нео-шиптаризма Бранко Мерџани. Мерџани експлицитно наводи да у албанским венама тече „словенска, грчка, турска, арапска, черкеска, италијанска, француска, немачка“ и остала крв. Да је Албанија тек географски појам, на Берлинском конгресу је изјавио и пруски канцелар Ото фон Бизмарк (1815-1898). Албанија ће овакав статус имати још неко време након Берлинског конгреса, све док јој се 1913. године, једном међународном конвенцијом, не буду фиксирале политичке границе. Албанија, дакле, као географски појам постоји од XI века, када први пут уопште бива поменута у историјским списима за време похода византијског генерала, иначе Србина Ђорђа Манијака, па све до поменуте 1913. године.

Током овог периода, Албанија је, као што смо то раније нагласили, била тек географски појам, као што су то, између осталог, били и географски и административни појмови и називи Превалитанија и Северни Епир (затим Нуово Епирус), а чији ће се делови касније подвести под свеобухватни термин Албанија, па и сачињавати саму ту Албанију. Све до краја XVI века, простор, на овај начин дефинисаног



географског појма Албаније, није се простирао преко реке Дрим. У то време, преко реке Дрим простирале су се Црна Гора и Србија.

Прва у историји позната држава по имену **Албанија** (а не *Shqipëria*, нити *Arbëria!*) формирала се јужно од тока реке Дрим, у данашњој области Дукађин и Мирдита. Њен владар је био Србо-Црногорац **Прогон**, чијем ће сину **Димитру** српски владар Стефан Првовенчани дати за жену своју кћерку **Комнену**, која ће том истом Албанијом владати не само раме уз раме поред свог супруга, већ, након његове смрти, и самостално. Ови Словени Албаније даће албанском народу и њиховог чувеног националног хероја – **Ђурађа Кастриота – Скендербега**.

Поред наведених државотворних историјских чињеница, треба нагласити да Албанци никада нису имали ни своју православну цркву. Осамостаљење Албанске православне цркве од Цариградске патријаршије дело је Грка Фан Нолија (правог имена Теофан Мавроматис) и Србо-Црногорца Ђорђа Николића, оца чувеног књижевника Милоша Ђерђа Николе званог Миђени. Српско-црногорска мађина из Албаније ће узети учешће и у проглашењу независности Албаније 28. новембра 1912. године, док ће Србија бити прва земља на свету која ће признати Албанију за потпуно независну државу, у смутно време 1913. године, када су се велике силе спремале да је ставе под протекторат Италије или Аустрије.

Кључне речи Албанија, Албанци, Срби, идентитет, политика, држава, институције, култура

---

Допринос словенских националних мађина није био ограничен искључиво на економски развој Албаније, нити само на поље културе, просвете и науке, већ је био

значајан и на војном плану, где су бројни припадници ових мањина положили своје животе. Многе српско-црногорске и македонске мајке су биле обавијене у црно зато што су њихови синови (па и кћерке!) дали своје животе за слободу Албаније. Србо-Црногорци и Македонци бранили су Албанију као своју домовину и борили су се за њу раме уз раме са Албанцима, као са својим саплеменицима, као са својом браћом, као са својим народом.

Када су Албанци стигли на простор данашњег округа Мат у IX-X веку нове ере, а у наредним вековима наставили да се шире и ван те области, они су живели у симбиози са тамошњим Словенима, Србо-Црногорцима и Србо-Македонцима, који су средином VI века, тачније 548. године, ушли у **Dyrrachium**, чији су назив србизовали у **Драч**, да би га Албанци, неких пет векова касније, албанизовали у **Durrës**. Током целог тог времена Словени су са Албанцима делили и добро и зло, па се и њихова историја испреплиће. Поменута историја ових народа ће се испреплести и у наредним вековима, па чак и када је албански етнос бројчано знатно надвладао словенски.

Словенска феудална господа, као и европска уопште, строго је чувала сопствени статус, те сталешке привилегије и владајуће позиције које су долазиле као последица тог статуса, тако да није дозвољавала никоме из нижих сталежа, па чак ни својим саплеменицима да добију, не само световне, већ и клерикалне повластице. Понајмање су то дозвољавали несрпском становништву, припадницима једног другог етноса, конкретно – Албанцима. За издвајање и афирмисање феудалне госпде међу Албанцима биће потребна окупација Албаније од стране Османлијског царства. Турска феудална класа је била либералнија, па је дозвољавала и појединцима из редова покорених народа да се афирмишу као феудалци, за шта је било довољно да се ови ставе у службу султана и да се истакну на бојном пољу.

Током овог периода, Албанија, коју су Албанци називали Арберија, представљала је тек географски појам, као што су то, између осталог, били и географски и административни појмови и називи Превалитанија и Северни Епир (затим Нуово Епирус), а чији ће се делови касније подвести под свеобухватни термин

Албанија, па и сачињавати саму ту Албанију. Све до краја XVI века, простор, на овај начин дефинисаног географског појма Албаније, није се простирао преко реке Дрим. У то време, преко реке Дрим простираше се Црна Гора и Србија.

Па и до XVI века, све до смрти Скендербега и окупације тих предела од Турака, већина становништва Албаније била је словенска, тачније, српско-црногорска и македонска, са значајним влашким, бугарским, грчким и јеврејским примесима. Након пада Скадра у турске руке 1479. године, Албанци су масовно почели да са планина данашње централне Албаније продиру преко реке Дрим, где су се настањивали за стално, рађали се као и обично у енормном броју, док су, истовремено, насилно уклањали локално становништво (Србо-Црногорце) или албанизовали оно становништво, које је, на овај или онај начин, успело да се спасе од њиховог крвавог мача.

### **Ноел Малколм: Становништво Љуме (Источна Албанија) говори словенским језиком**

Не само на северу од Дрима, већ и на истоку од Црног Дрима, већина становништва је до краја XIX века била православне вере и српско-црногорске, односно српско-македонске националности, што нам сведочи и велики албански пријатељ, Енглеz Ноел Малколм. Ево што Ноел Малколм дословно каже:

*„Shumica e popullsisë së Lumës mbeti sllavishtfolëse dhe ortodokse deri në shekullin XIX”* [Већи део становништва Љуме (данас област Источне Албаније, - Каплан Буровић) говорило је словенским језиком и било православно све до XIX века].<sup>1</sup>

Тако су током XVII и XVIII века Албанци са планина централне Албаније силазили у данашњу Северну и Источну Албанију, настањивали је за стално и албанизовали словенско становништво, о чему сведочи и познати француски научник, етнограф и географ **Ами Буе** (Ami Boué, 1794-1881), који је лично посетио те крајеве и оставио сведочанство будућим

<sup>1</sup> MALCOLM, Noël: KOSOVA, drugo izdanje na albanskom jeziku, Priština-Tirana, 2001, str. 157. Treba znati da je ovo pre N. Malcolma rekao i savremenik tih Srba, Nemaц KANITZ: Die Fortschreitende Arnautisierung und Muhamedanisierung Alt-Serbiens, Österreichische Monatsschriften für den Orient, God. IV, Br. 3 (mart 1888), str. 37-41.

поколењима: „*Албанци су копилад, помешана са Србима...*”<sup>2</sup> Осим наведеног сведочанства, дословне речи албанског оснивача нео-шиптаризма Бранка Мерџанија (Merxhani) гласе да у албанским венама тече „*словенска, грчка, турска, арапска, черкеска, италијанска, француска, немачка и остала*”<sup>3</sup> крв.

### Албанија – географски појам до 1913. године које је у историјске списе увео Србин Ђорђе Манијак

Да је Албанија тек географски појам на Берлинском конгресу је изјавио и пруски канцелар **Ото фон Бизмарк** (1815-1898). Албанија ће овакав статус имати још неко време након Берлинског конгреса, све док јој се 1913. године, једном међународном конвенцијом, не буду фиксирале политичке границе.

Важно је поменути да је управо један Србо-Црногорац дао кључан допринос првом помињању Албанаца у историјским списима. Био је то драчки стратег **Ђорђе Манијак**, који је 1043. године регрутовао Албанце као најамнике, постројио их заједно са осталим војницима и из Драча тријумфално започео марш на Солун, освојио га и наставио пут Византа (Цариграда-Истанбула), са намером да и он узме учешће у тадашњим борбама за царски престо. **Постројавање Албанаца под заставом Ђорђа Манијака 1043. године, представља кључни тренутак којим је практично започела историја албанског народа. До те године историјски списи нису познавали Албанце.** Самим тим, пре 1043. године, па и неколико векова после, можемо говорити искључиво о историји Албаније, а никако о историји Албанаца. Ту су историју сачињавали Пелазги, међу којима су и прото-Словени (Сербони, Сармати, Анди), затим Трачани, па Грци, Илири, Келти (њихово племе **Албани** и даће име овим просторима!), Римљани, свакојаки варварски народи, затим Власи, Словени, Цигани, али не и Албанци, који, како је то признао и највећи албански филолог, академик, проф. др **Eqrem Çabej**, долазе у област данашњег округа Мат тек у X веку наше ере.<sup>4</sup>

2 BOUE, Ami: LA TURQUIE D'EUROPE, tom IV, Paris 1840.

3 MERXHANI, Branko: List ILLYRIA, Tirana, 24.08.1935, str. 5.

4 ÇABEJ, Eqrem: Disa mendime mbi marrëdhëniet gjuhësore rumuno-shqiptare,- časopis STUDIME FILOLOGJIKE Br. 1, Tirana 1975, str. 52.

Неколико година пре похода Ђорђа Манијака на ове крајеве, у околини Драча српско-црногорски и македонски народ на устанак против Византа подиже **Тихомир**. Наравно, нема ни помена Албанаца, јер тада и на том месту није живео ниједан Албанац! У то време, Албанци су још увек били повучени дубоко у области Мата. Тихомирови устаници су се ујединили са српско-македонским устаницима **Петра Дељана** чији потомци до дана данашњег постоје у Албанији као православна породица Дељан. О томе сведочи чињеница да је *Тхома Дељана* (потомак српско-македонске лозе Дељана) 1967. године постао албански министар Просвете и културе, али се притом морао изјаснити као Албанац, јер у другом случају не би могао да обавља било какву званичну дужност, а камоли да буде министар!

После пропасти устанка Тихомира и Петра Дељана, Византинци су опустошили област између Тиране и Драча, па су овај опустошени предео заузели Албанци из Мата, које је, како смо то раније поменули, регрутовао Ђорђе Манијак.

### **Историја која припада Албанији, али не и албанском народу**

Поменута историја, као и историја феудалних породица Прогон, Скура (Михаило, Прогон), Комненос (Михаило I, Теодор, Михаило II, Јован Асен, Александар, Комита), затим Балшић, па Душман (Дамиан, Горан, Ненад и Љеко), Јуришић, Јонима, Захарија, Музака, Арјанити, породице Црнојевић (Стеван, Иван, Радић и Станиша-Скендербег), породица Дукађини и других, све до феудалне породице Бушатлија, припада Албанији, али не и албанском народу. Ма ком народу припадале и ма које вере биле, изузимајући породицу Топија и Дукађини, прва анжуинског и друга немачког порекла, све ове породице су биле месног порекла, те се као такве не могу се сматрати окупаторима, нити су икад самостално владале и увек су биле у вазалном односу са византијском владајућом династијом, посебно са српском владајућом династијом Немањића, па и са млетачким властима. Изузетак чине оне феудалне породице, које су се преко исламске вере поистоветиле са турским окупатором и представљале турску

власт, реализујући и турске окупаторске планове и циљеве, док се и саме нису потпуно потурчиле.

Од првог историјског помена имена Албаније, Албанци из Мата су се перманентно, из века у век, па и из деценије у деценију, ширили на све стране данашње Албаније. Изузетно високим природним прираштајем и асимилирањем тамошњег неалбанског становништва, Србо-Црногораца, Србо-Македонаца, Бугара, Влаха, Грка, Италијана, Турака, Курда, Армена, Татара, нове придошлице из планина централне Албаније не само што ће надвладати бројчано, већ ће – после турске окупације – преко своје феудалне класе почети да играју главну улогу на поменутом простору.

### Прва држава Албанија била је српска држава

Прва у историји позната држава по имену **Албанија** (а не *Shqipëria*, *niti Arbëria!*) формирала се јужно од тока реке Дрим, у данашњој области Дукађин и Мирдита. Њен владар је био Србо-Црногорац **Прогон**, чијем ће сину **Димитру** српски владар Стефан Првовенчани дати за жену своју кћерку **Комнену**, која ће том истом Албанијом владати не само раме уз раме поред свог супруга, већ, након његове смрти, и самостално. А након што се поново буде удала, у томе ће је јој помоћи и супруг – властелин **Глигор Комона**, такође Србо-Црногорац.

Српско-црногорски властелини (као и бугарски, македонски, влашки и грчки!) владали су тадашњом Албанијом (која се простирала јужно од реке Дрим!) све до турске окупације, а у појединим областима и након турске окупације, нарочито у Северној Албанији са центром у Скадру. Њихова историја се постепено од историје Албаније претапа у историју албанског народа тог времена и тих крајева.

Ови Словени Албаније даће албанском народу и њиховог чувеног националног хероја – **Ђурађа Кастриота** – **Скендербега**, који је четврт века победоносно предводио Албанце и све друге народности Албаније против турског окупатора. Отац Скендербега, **Јован I Кастриот**, био је вазал српског владара Стефана Лазаревића. Сам Скендербег

био је вазал српског владара Ђурђа Бранковића, док се син Скендербега – **Јован II** – оженио Иреном, кћерком тадашњег српског владара Србије.

Око Скендербега су се окупили сви јунаци Албаније тог времена, међу њима у првом реду Србо-Црногорци и Србо-Македонци, чија имена бележи историја. Међу њима се посебно истакао **Гроф Бранко**, ујак Скендербегове мајке **Војиславе** и најповерљивија личност Скендербега.

Као министар спољних послова у служби Скендербега се налазио Србо-Црногорац **Павле Анђелић**, тадашњи драчки бискуп, који ће 1463. године својом руком забележити прву албанску реч, прву албанску реченицу и мисао, познату у историји албанског писма и језика као *FORMULA E PAGËZIMIT* (Формула крштења).

За комплетно време турске окупације, док су муслимани Албаније, као уосталом и муслимани свих крајева Балкана, направили заједничку каузу са турским окупатором, хришћански Србо-Црногорци Албаније, као и сви други хришћани ове земље и Балкана уопште, сачували су у свом срцу искру слободе, па су и самим устрајавањем у хришћанству, пружали пасиван отпор окупатору. Овај пасивни отпор ће постепено прерасти у активну борбу, која се више неће одликовати само повременим хајдучким упадима из њихових шумских скровишта, већ и повременим самосталним подизањем устанака или побуна у сарадњи са осталим хришћанима Балкана.

Под турском заставом Скадра је у почетку владао **Станиша** (преваром назван Скендербег), син црногорског владара Ивана Црнојевића. Он се због тога и исламизовао, да би на тај начин наставио владавину над тим областима, које су све до турске окупације припадале његовом оцу. Скадарским санџаком и пашалуком владали су и други Србо-Црногорци. Србо-Црногорац је био и **Сулејман Мали**, санџакбег у Скадру крајем XVII века, када су у том граду већину становништва још увек чинили Словени, од историјских хроничара погрешно називани Илирима још од VII века. Србо-Црногорци су и Бушатлије, који су владали Скадром као везири готово око 100 година, од 1757. па све до 1860. године. Током владавине Бушталија у Скадру почиње да преовладава албански

елеменат, пристигао ту са околних гора и планина, захваљујући високом природном прираштају и асимилацији неалбанског становништва, међу којима су главни део чинили управо Србо-Црногорци, како они исламске, тако и они католичке вероисповести.

Србо-црногорски владари Скадра под турском заставом проткали су историју не само Северне Албаније и тамошњих Албанаца, већ и историју Средње Албаније, као и историју Црне Горе и црногорског народа, оних предела који су били под турском влашћу.

### Сви бискупи Северне Албаније су били Србо-Црногорци

Наглашавамо да су скоро сви бискупи Северне Албаније били Србо-Црногорци, па чак и онај који се спомиње под именом **Лазар Арбаненсис**. Они су значајно допринели томе да се код Албанаца сачува католичка вера, а кроз то и да се сачува албански језик, па и дух отпора према турском окупатору, тако да су их и сами Албанци оправдано присвојили. Данас их они третирају као своје, као Албанце, претендујући на њихово албанско етничко порекло, па чак и онда кад су им ови отворено указали на то, што усменим што писменим путем, да су Срби, а не Албанци. Као пример, важно је истаћи, осим поменутог Павла Анђелића и Лазара, и др **Петра Богдана** и **Матију Мазарека**. Породице Анђелић, Богдан и Мазарек дале су Албанији и многе друге бискупе. У Албанији је нарочито позната бискупска породица Бјелић, коју је Фан Ноли прекрстио у *БАРДХИ*.

**Франо Бјелић** (Франг Бардхи – 1606-1643) аутор је првог речника албанског језика и, као такав, први албански лексикограф.

Др **Петар Богдан** (1625-1689) аутор је дела *CUNE-US PROPHEDE TARUM*, објављеног на албанском, српском и латинском језику. Албанци га сматрају „*Shkrimtari më i shquar i letërsisë shqiptare të vjetër*” (Најзначајнијим књижевником старе албанске књижевности)<sup>5</sup>

5 АКАДЕМИА Е ШКЕНКАВЕ Е РПSSH – Сектор албанске енциклопедије: FJALOR ENCIKLOPEDIK SHQIPTAR, Tiranë 1985, str. 106, kol. II.



Његови следбеници дан-данас живе у Скадру, где настављају да носе то презиме (иако су сада муслимани!), док су у месту Kukës ово презиме променили у *Shehu: Kudusi Shehu* – што је јавно признао потпредседник Среског народног одбора 1969. године, рекавши да је ова породица дуго носила презиме *БОГДАНИ*.

Аутор прве штампане књиге на албанском језику – MESHARI – је такође Словен, поп **Иван Бузук**, син Будек Бузука. Додуше, овај није био Србо-Црногорац, већ Хрват из редова оних који су у име Ватикана по задатку послани у Скадар ради ширења католичке вере.

Али, ако већ Иван Бузук није био Србин, онда је то свакако био католички поп **Михаило Константин Ђечов** (1873-1929), рођен у Јањеву на Косову, а пореклом из села Круези (Пука, Албанија). Он је један од првих аутора драме на албанском језику (*DASHTUNIA E ATDHEUT*, 1901) и других литерарних дела. Поготово је познат као етнограф: сакупио је и приредио за штампу дело *KANUNI I LEKË DUKAGJINIT (ОБИЧАЈНИ КОДЕКС ЉЕКЕ ДУКАЃИНСКОГ*, Скадар 1933. године), чиме се афирмисао као један од првих албанских етнографа, па и археолога<sup>6</sup>. И на њега Албанци полажу право као да је био Албанац по националном пореклу, али се оваквим настојањима недавно успротивио управо један Албанац, познати научник-албанолог проф. др **Александар Стипчевић**, који је својим Албанцима рекао да је Србин био не само др Петар Богдан, већ и М.К. Ђечов.<sup>7</sup>

### Грци и Срби формирају Албанску православну цркву

Будући да се бавимо темом порекла одређених попова и бискупа, треба нагласити да Албанци никада нису имали ни своју православну цркву. Осамостаљење Албанске православне цркве од Цариградске патријаршије дело је Грка **Фан Нолија** (правог имена Теофан Мавроматис) и Србо-Црногорца **Ђорђа Николића**, оца чувеног књижевника Милоша Ђерђа Николе

---

6 Iden: str. 335, kol. I.

7 BUROVIĆ, Kaplan: MARTIRIZIRANO KOSOVO. Studija *Nadbiskup Bogdan je sâm izjavio da je Srbin*, Ženeva 2007, str. 117-119. Vidite i kod RAMAJ, Albert: Bagdani dhe Gjeçovi mbesin çka janë, revista URTIA Br. 1. Zagreb 1993.

званог Миђени. Преко Српске православне цркве Албанци су и примили хришћанство, а преко Српске католичке надбискупије у Бару (Црна Гора) и српских католичких бискупа, као што су били поменути бискупи из породица Бјелић, Анђелић, Богдан, Мазарек, затим Петар Буровић, Андрија и Вицко Змајевић. Захваљујући српским бискупима, Албанци су сачували не само хришћанство, већ и језик, а то значи и њихову етничку припадност из које ће се развити и њихова национална свест.

Као што је веома добро познато, године 1479. Србо-Црногорци су бранили Скадар од турског напада, чији је Скадар, како то признају и сами албански академици и историчари, пет векова био престоница њихове државе. Године 1913. Србо-Црногорци ће коначно ослободити Скадар од турског окупатора. Како 1479., тако и 1913. године Албанци су готово у потпуности били на страни Турака. Свака част појединцима који су се раме уз раме са балканским народима борили против турског окупатора, а које данашњи Албанци, уместо да се с њима поносе, проглашавају за издајнике! У исто време, српско-црногорска национална мањина Албаније је без изузетка била на страни ослободиоца, који су, након толике проливени крви (5.000 убијених!!!), били присиљени од стране великих сила, како би избегли светски рат, да уступе ослобођени Скадар албанском народу, без капи албанске крви проливане за тај циљ. Напротив, Албанци су пролили реке словенске крви на страни турског окупатора.

### **Србија – прва земља у свету која је признала нову државу Албанију**

Српско-црногорска мањина из Албаније ће узети учешће и у проглашењу независности Албаније 28. новембра 1912. године, док ће Србија бити прва земља на свету која ће признати Албанију за потпуно независну државу, у смутно време 1913. године, када су се велике силе спремале да је ставе под протекторат Италије или Аустрије.

У борби против турског окупатора Албаније, осим поменутих Србо-Црногораца (и Србо-Македонаца!), који су се борили уз Скендербега и створили славну и митологизовану

епопеју албанског народа, посебно се истакао и Скадранин **Ристо Силић**, који је познат и као албански књижевник, јер је на албанском језику писао значајна дела високе уметничке вредности.

Овде треба да нагласимо да док су албански муслимани, на чело са Хаџи Ћамилом, 1914. године оборили и ногама газили албанску заставу и под турском заставом марширали против прве албанске владе, оне исте која је прогласила независност Албаније, Србо-Црногорац Ристо Силић је једини песник на свету (а самим тим и у Албанији!) који је путем своје дивне антологијске песме **TRADHTORËVE TË KOMBIT** (*ИЗДАЈНИЦИМА НАРОДА*) снажно осудио овај издајнички чин. Истовремено, Срби су једини народ који је притекао у помоћ албанској влади са својим оружаним снагама и поразио однарођене башибозуке Хаџи Ћамила, који су били опколили Драч и приморали кнеза Вилхелма од Вида (именованог од стране великих сила за владара новостворене албанске државе) да се попне на брод и отплови заувек из немирне и по њега несигурне и опасне Албаније, која није трпела да њом влада један немуслиман, па је стога тражила да јој из Турске за суверена дође неки турски принц.

### Срби лојални албанској држави

Од дана проглашења независности Албаније, Србо-Црногорци су се свесрдно подредили новоствореној албанској држави и допринели њеном стварању и конституисању и стабилизацији. Иако су толику жртву поднели за ослобођење Албаније, они нису тражили ни најобичнија људска права или права националне мањине која су евентуално могли да захтевају, а камоли да потегну питање аутономног статуса (као нпр. грчка национална мањина, па и влашки етнос!), иако је албанска влада, пред великим силама и тадашњом ОУН, преузела на себе обавезу да националним мањинама призна и поштује њихова права.

Иако су Србо-Црногорцима Албаније негирана и елементарна људска права (она ће се од Енвера Хоџе негирати и самим Албанцима!), ниједан припадник српско-црногорске националне мањине није се бавио било каквим

активностима организовања било какве организације која би била непријатељски расположена према Албанији и албанском народу, нити је учествовао у било којој организацији такве природе организоване од стране других, иако су се управо пред њиховим очима, организовале великоалбанске тајне терористичке организације, које су преко границе убацивале своје диверзанте на територију Косова и Метохије и западне Македоније да качачким акцијама дестабилизују Србију, па су је са леђа напаале са територије Албаније, управо у критичном моменту ангажовања Србије у Другом балканском рату против Бугарске.

**Прародитељ албанског препорода је Србин Јероним де Рада, а прву школу на албанском језику отворио је Доситеј Обрадовић**

Албански историчари признају да су прве искре албанског препорода стигле у Албанију из албанске дијаспоре, али прећуткују да је њихов први препородилац **Јероним де Рада** потомак српско-црногорске националне мањине, иако им је овај не само својим презименом, већ и самим насловом своје поеме *МИЛОСАО* рекао то сасвим јасно.

Наглашавамо да је прву школу на албанском језику отворио у Албанији још за време турске окупације Србин **Доситеј Обрадовић**. Он је окупио албанску децу око себе и научио их првим словима, док ни тадашњи државници Албаније нису умели да пишу и читају на албанском језику. Према признању бившег председника Савеза књижевника Албаније Димитар Шутерићи, у то време, образовани Албанци (они који су знали писати и читати на албанском језику!) су се могли пребројати на прсте једне руке.

Припадници српско-црногорске националне мањине, посебно они у Скадру, успели су да добију дозволу од турских власти да на свом језику отворе основну школу коју су сами издржавали сопственим новцем. У ову школу они су примали и албанску децу. Кад је 1925. године успостављена албанска власт у Скадру, ова школа је затворена, њена средства, материјална и новчана, присвојена, па је тим истим

средствима отворена школа на албанском језику, у којој Енвер Хоџа није дозвољавао српско-црногорској деци да уче ни на албанском језику. Непобитан доказ томе је случај сестре и брата Буровић, Душанке Буровић, којој за време владавине Енвера Хоџе није дозвољено да настави средње образовање, док њеном брату Душану није дозвољено да заврши ни основно образовање. Разлог томе је био тај што им је отац био ухапшен као политички осуђеник, а за шта су албанске власти знале врло добро да је потпуно невин! Додуше, овако су Енверовци поступали и са својом, албанском децом. Будући да су као народни непријатељи или као декласирана ова деца била жигосана, иако им је законом право школовања било дозвољено, у пракси им је образовање било ускраћено.

**Након проглашења независности Албаније у Србији се штампа и први буквар за албанске школе, који се, натоварен на коње, пребацује у Албанију и помоћу њих албански малишани (али и одрасли Албанци!) почињу да сричу прва писана слова свог језика. У знак захвалности на томе, Албанци су неколико година касније затворили српско-црногорску школу у Скадру.**

### **Српске тајне народно-ослободилачке борбе албанског народа**

У народно-ослободилачкој борби албанског народа против итало-немачких фашистичких окупатора, српско-црногорска национална мањина је у потпуности узела учешће, заједно са прогресивним снагама албанског народа. Многи од њих су претворили своје куће у партизанске базе, а велики број њих је учествовао и у ратним окршајима са оружјем у руци, и то не само у улози обичних партизана, већ и као руководиоца у саставу командујућег кадра Комунистичке партије Албаније и партизанских јединица. Они су под јарболом албанске заставе проливали крв широм Албаније за њено национално и друштвено ослобођење без икаквих националистичких претензија или илузија. Многи од њих су положили и своје животе – за Албанију и албански народ, а са надом да ће им се после рата признати бар елементарна људска

права и права националне мањине, онако како се то предвиђа и међународним законима о националним мањинама.

Албанци су организовали и Фашистичку партију која је била у служби италијанског окупатора, док Србо-Црногорци нису пристали да буду ни њени најобичнији чланови. Албанци су организовали и СС дивизије „Скендербег” и „Косово”, па су под вођством Хитлера појурили у борбу на Источном и Западном фронту, у Москви, Стаљинграду и у Паризу, док припадници српско-црногорске мањине не само што нису организовали ни најмању јединицу СС дивизија, већ се нико од њих никада није приклонио поменути албанским дивизијама.

Данас се Албанци поносе својим борцима против итало-немачких окупатора Хајрулом Кастратијем и Шерифом Дестанијем, који су били опкољени, ухваћени и обешени у Скадру, прелазећи ћутке преко имена поменутог Душана Буровића, који је успео да пробије обруч и да настави борбу раме уз раме са албанским партизанима, доприневши слободи и независности албанског народа више од многих других албанских синова његовог узраста, из његовог окружења и времена<sup>8</sup>.

Албанија се са нарочитим пијететом сећа **Перлата Рецепија, Бранка Кадића и Јордана Мисје**, познатијих као *три хероја Скадра* (*Tre heronjt e Shkodrës*)<sup>9</sup>, који су 22. 06.1942. године погинули у центру Скадра, борећи се у непријатељском окружењу против италијанских фашистичких окупатора. Сами су Албанци њихову борбу до последње капи крви окарактерисали као „*epope legjendare, një nga epizodet më heroike të Luftës sonë Nacionalçlirimtare*” (Легендарна епопеја, једна од најхрабријих епизода наше Народно-ослободилачке борбе)<sup>10</sup>, коју су и опевали. У тој славној епопеји само је Перлат Рецепи Албанац. Бранко Кадић (1921-1942, после рата проглашен за народног хероја) и Јордан Мисја су припадници српско-црногорске националне мањине.

8 За опширније видети интервју RESULBEGOVIQËT NË HISTORINË E POPULLIT SHQIP-TAR, објављен у ревији YLBERI, god. III, br. 4, Ženeva 1995, str. 3-6.

9 АКАДЕМИА Е ШКЕНКАВЕ Е РПССХ – Сектор албанске енциклопедије: cit. delo, str. 641, kol. I.

10 Ibid: str. 641, kol. II.

Попут Бранка и Јордана борили су се и многи други припадници српско-црногорске националне мањине, проливали крв и положили своје животе за Албанију и албански народ. Поменућемо имена неких од њих који су се посебно истакли својом борбом и својим самоодрицањем:

**Васил Шантић** (1913-1944) – комунистички борац још од 1931. године, кога 1937. године бирају на дужност шефа Покрајинског комитета Тиране, док већ 1941. године постаје један од главних организатора Комунистичке партије Албаније и Народно-ослободилачке борбе албанског народа. Издао га је Енвер Хоџа, а потом је по налогу партије убијен. Након рата је проглашен за Народног хероја.

**Васо Кадиф** (1920-1942) – члан комунистичке организације Скадра, првоборац против италијанске фашистичке окупације, који је – заједно са Албанцима – дочекао са пушком црнокошуљаше Бенита Мусолинија на улазу у Скадар, док су неки други Албанци изашли овим Италијанима у сусрет и дочекали их букетима цвећа, па су их и поздравили као своје ослободиоце од „*муслимана*“! Васо Кадиф, дана 22. 02.1942. године, организује у Скадру демонстрације против окупације земље. Убијен је док се кретао на челу поворке тих демонстрација. Албанска историја га памти и бележи као „*dëshmori i parë komunist*“ (први комуниста пали борац).<sup>11</sup>

**Војо Кушић** (1918-1942) – комунистички борац, члан Комунистичке групе Скадра од оснивања, 1942. године бива изабран за члана Покрајинског комитета за Тирану и именован командантом герилских јединица Народноослободилачког рата у Албанији. Погинуо је док је био у непријатељском окружењу у Тирани, заједно са Садиком Ставилецијем (Албанцем) и Џоци Мартинијем (Влахом). Историографија Албаније је окарактерисала њихову борбу као „*Një nga luftimet më heroike të zhvilluara në qytet gjatë vitit 1942*“ (Једна од најхрабријих борби које су се водиле у граду током 1942. године)<sup>12</sup>. После рата је такође проглашен за Народног хероја. Његово име дато је у Албанији многим улицама градова, квартовима, школама, спортским институцијама и другим установама. У Тирани му

11 Ibid: str. 1019, kol. I.

12 Ibid: str. 637, kol. I.

је подигнут и споменик, све у намери да би га се прогласило Албанцем! Као, између осталог, и многе друге неалбанске хероје албанског Народноослободилачког рата.

Осим поменутих истакнутих бораца за албанску слободу и независност, поштено је да се присетимо и још неколицине других, као што су: Петар Булатовић, Лазар Силић, Драго Силић, Бако Чулић, Цирил Пистоли (после рата на челу Министарства здравља Албаније).

Припадници српско-црногорске националне мањине нису само са пушком у руци допринели борби албанског народа за ослобођење од свакојаким окупатора, већ и на пољу економског, па и културно-просветног, уметничког и научног развоја. Они су међу првим препородиоцима, међу првим добровољним задругарима, међу првим иноваторима, међу првим уметницима и књижевницима, међу првим научницима, па и међу првим дисидентима и борцима против социјал-фашистичког терора Енвера Хоџе и његове клике. Они су дали максимални допринос за опоравак и развој земље након ратних пустошења узрокованих активностима ДСР-а, па и огроман допринос за демократизацију, борећи се као претходница Албанцима што је неретко био случај. Осим поменутих хероја албанске слободе и независности, поменућемо још неке заслужне личности: Ристо Силић, Блажо Силић, Лазар Силић, Драго Силић, Лаура Силић, Андрија Кушић, Милош Ђорђе Николић, Цирил Пистоли, отац Велиша Поповић, Драго Пјетри, Васо Андро, Хусеин Лачевић, Андро Пеличић, Божић Крстовић, Ибрахим Тукић, Хусен Коцкић, Хасан Лекић, Зарија Брајовић, Милан Брајовић, Павле Брајовић, Каплан Буровић, Владимир Мисја, Валентина Пистоли, Минела Саво, Асим Белинови, Фарук Калеша, Ељаз Гури, Хајрула Лека, Тамил Халуни, Бледар Башановић, Дијана и Снежана Шошкић, Десе Јако и безброј других.

Један од бораца ове српско-црногорске мањине, први председник Удружења „МОРАЧА-РОЗАФА”, добро познати и од многих цењени господин **Милан Васо Брајовић**, који је и лично допринео албанском спорту (фудбалу) као мало ко други, у свом извештају о српско-црногорској мањини у Албанији, саопштеном 10. децембра 2004. године, на



конференцији Партије уједињења за људска права, наглашава: „Током историје њене егзистенције на овим областима, ова мањина је суживела са већинским делом становништва у духу братства, мира, верске и етничке толеранције, које је служило као пример за цео регион у Европи, где су сукоби између већинског и мањинског становништва били чести... Желим да посебно нагласим како је наша мањина, после тешког периода албанске транзиције и сукоба у бившој Југославији, немира у Албанији 1997. године, дала велики допринос у односима смиривања тензија између двеју суседних земаља, преко разноврсних културних и спортских активности, организујући састанке и сусрете са представницима власти с обе стране границе, полазећи од начела доброг суседства, где су чести контакти резултирали међусобним поверењем и позитивно утицали на развој северног дела Албаније. Плод те сарадње је развој области од Скадра до границе Хани и Хотит (Божај) и инфраструктура нових изграђених кућа. Тако смо премостили менталитет предрасуда када смо тражили отварање граница, иако су нас називали непријатељима, али је најзад победила чињеница да су наша дела у складу са реалношћу европске интеграције, у којој су мултиетничка друштва реалност времена. Само се овим путем можемо интегрисати у Европу. Користим ову прилику да се захвалим свим припадницима наше мањине за немешање у немире и криминалне активности 1997. године у Албанији”.<sup>13</sup>

Немешање српско-црногорске мањине у немире и криминалне активности Албанаца је њена традиционална карактеристика коју смо већ нагласили у овој студији. На исти начин колико се ова мањина није мешала у криминалне активности, у толикој мери је активно учествовала у свим позитивним друштвеним струјањима и збивањима у Албанији. Наиме, она се уједињавала са Албанцима, подржавала их, па се и борила раме уз раме са њима, како за ослобођење земље од страних окупатора, тако и у борби за друштвену слободу и демократију, за економски, културни и научни развој. На овај начин она је одиграла, а сигурно ће и у будуће играти позитивну улогу у саставу албанског друштва и његовог дијалектичког

13 BRAJOVIĆ, Milan: OPIS SRPSKE I CRNOGORSKE MANJINE U ALBANIJI – izvještaj podnesen na konferenciji Partije ujedinjenja za ljudska prava, Tirana 20. decembar 2004.

развоја, доприносећи њеном напретку, успону и интеграцији са осталим народима Балкана и Европе.

Од Македонаца који су се нарочито истакли у албанској култури и науци можемо поменути имена Петра Будија, Глигора Прличева, Стерија Спасева и других.

Треба нагласити да су се припадници српско-црногорске и македонске националне мањине Албаније истакли и у историји и култури других народа, као БЕЧИЋ Марин, ДУКАЋИНИ Јахја-бег, па и у историји и култури сопствене матице, као МАРКОВИЋ Благоје, БУРОВИЋ Каплан и други.

На подршци коју је српско-црногорска национална мањина дала албанском народу својим јуначким самоодрицањем за интересе албанског народа, могу да јој позавиде све мањине на свету, у првом реду албанска дијаспора у бившој Југославији, конкретно у Србији, Македонији и Црној Гори. Стога сматрамо да је крајње време да се сви на свету, посебно Албанци, опамете и да у свом уму освесте чињеницу да ће, све док буду на било који начин угњетавали друге, и сами бити угњетавани. Когод буде угњетавао другог биће у перманентној опасности да једнога дана буде и сâм угњетаван. Борба против угњетавања других је борба за личну слободу. Постојање и поштовање националних мањина је историјски водило, и требало би и у будућности да води ка неминовном зближавању, братимљењу, интегрисању и спајању са већинским народом у чијој држави сада, услед сплета историјских околности живе, али не преко асимилирања, које је изазивало и увек ће изазивати свуда у свету само контрапродуктивне резултате. Интегрисање и спајање ће се постићи путем грађанских слобода, путем једнаких људских и националних права, путем демократског и хуманог одгоја који нас увек и на сваком месту упозорава да смо пре и изнад свега људи.

Стога, покажимо и докажимо да смо заиста људи!

## ЛИТЕРАТУРА

MALCOLM, Noël: **KOSOVA**, drugo izdanje na albanskom jeziku, Priština-Tirana, 2001.

**Die Fortschreitende Arnautisirung und Muhamedanisirung Alt-Serbiens**, Österreichische Monatsschriften für den Orient, God. IV, Br. 3 (mart 1888).

BOUE, Ami: **LA TURQUIE D'EUROPE**, tom IV, Paris 1840.

MERXHANI, Branko: List **ILLYRIA**, Tirana, 24.08.1935.

ÇABEJ, Eqrem: **Disa mendime mbi marrëdhëniet gjuhësore rumuno-shqiptare**, - časopis STUDIME FILOLOGJIKE Br. 1, Tirana 1975.

AKADEMIA E SHKENCAVE E RPSSH – Sektor albanske enciklopedije: **FJALOR ENCIKLOPEDIK SHQIPTAR**, Tiranë 1985.

BUROVIĆ, Kaplan: **MARTIRIZIRANO KOSOVO**, studija **Nadbiskup Bogdan je sâm izjavio da je Srbin**, Ženeva 2007.

RAMAJ, Albert: **Bagdani dhe Gjeçovi mbesin çka janë**, revista URTIA Br. 1. Zagreb 1993.

**RESULBEGOVIQËT NË HISTORINË E POPULLIT SHQIPTAR**, objavljen u reviji YLBERI God. III, Br. 4, Ženeva 1995.

BRAJOVIĆ, Milan: **OPIS SRPSKE I CRNOGORSKE MANJINE U ALBANIJI** – izveštaj podnesen na konferenciji Partije ujedinjenja za ljudska prava, Tirana 20. decembar 2004.

**Kaplan Burović**

*Geneva, Switzerland*

**CONTRIBUTION OF SERBS TO THE  
CREATION OF ALBANIAN NATIONAL  
IDENTITY AND FORMATION OF  
ALBANIAN STATE**

---

Abstract

---

Progenitor of the Albanian National Awakening was a Serb, Jeronim de Rada, while the first school in Albanian language was established by Dositej Obra-

dović. All national minorities in Albania have, to a greater or lesser extent, made a positive contribution to the history of the Albanian people, including the Serb-Montenegrin, and also the Serb-Macedonian national minority. During the Ottoman Empire, Albania, called **Arberia** by the Albanians, represented merely a geographical term. Up until the death of Skanderbeg and occupation of these areas by the Turks, most of the population of Albania was Slavic, more precisely, Serbian-Montenegrin and Macedonian, with significant Wallachian, Bulgarian, Greek and Jewish origin mixture.

After the fall Shkodra into the hands of the Ottoman Empire in 1479, Albanians began to descend massively from the mountains of today's central Albania across the river Drim, where they settled permanently, procreated as usual in enormous numbers, while, simultaneously, forcibly eliminating local population (Serbo-Montenegrins) or albanizing local residents who managed, in this way or the other, to escape from Albanian bloody sword. "Albanians are bastards, mixed with Serbs ..." - were the exact words of one of the founders of the Neo-Albanian school of thought, Branko Merxhani. Merxhani explicitly states that "Slavic, Greek, Turkish, Arabic, Circassian, Italian, French, German and blood of many other nations" runs through Albanian veins. The fact that Albania was only a geographical term was also mentioned by the Prussian chancellor Otto von Bismarck (1815-1898) at the Congress of Berlin. The status of Albania remained like this for some time after the Congress of Berlin, when, in 1913, Albanian borders were established by an international convention. Therefore, Albania as a geographical term, has existed since 11<sup>th</sup> century, when it was mentioned for the very first time in the historical records during the march of a prominent Byzantine's general George Maniakes, who was actually a Serb, until the aforementioned 1913.

During this period, Albania, as we pointed out earlier, was only a geographical term, such as, among other things, were the geographical and administrative terms of Praevalitana and Northern Epirus

(later Nuovo Epirus), regions which later, under a comprehensive term Albania, constituted Albanian state. Until the end of 16<sup>th</sup> century, Albania, defined in this way as a geographical term, did not extend across the river Drim. At that time, only Montenegro and Serbia spread across the river Drim.

The first historically recorded state under the name **Albania** (not *Shqipëria* or *Arbëria*!) was formed south of the river Drim, in today's regions of Dukagjin and Mirditë. Its ruler was a Serbo-Montenegrin **Progon**, whose son **Dimitri** married **Komnena**, the daughter of Serbian ruler Stefan Nemanjić, better known in history as Stefan the First-Crowned. Komnena will rule that very same Albania not only alongside her husband while he was still alive, but also independently after his death. These same Slavs of Albania gave to the history of Albanian nation their most famous national hero – **George Castriot – Skanderbeg**.

In addition to the above mentioned historical facts about the creation of Albanian state, it should be emphasized that the Albanians never had their own Orthodox Church. Its independence from the Ecumenical Patriarchate of Constantinople Albanian Orthodox Church owes to an Albanian writer, scholar, diplomat and politician Fan Noli, who was actually a Greek, (better known under his full name Theofan Stilian Noli Mavromatis) and to a Serbo-Montenegrin Đorđe Nikolić, father of a renowned Albanian poet and writer Millosh Gjergj Nikolla, known under his pen name Migjeni. Serbo-Montenegrin minority in Albania also took part in proclaiming Albania's independence on November 28, 1912, while Serbia was the first country in the world to formally recognize Albania as an independent state, in the turbulent time of 1913, when the great powers were prepared to put Albania under the protectorate of Italy or Austria.

Keywords Albania, Albanians, Serbs, identity, politics, state, institutions, culture

---

УДК 271.2(436-89):070“1910/1913“

**Олег Геннадьевич Казак**

*кандидат исторических наук, преподаватель  
Минского городского педагогического колледжа  
(Минск, Беларусь)*

---

**КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ  
ОТНОШЕНИЯ В БУКОВИНЕ,  
ГАЛИЦИИ И УГОРСКОЙ РУСИ  
В ОСВЕЩЕНИИ ГАЗЕТЫ  
«РУССКАЯ ПРАВДА»  
(Черновцы, 1910–1913 гг.)**

---

Резюме

В статье рассматриваются материалы газеты «Русская правда», которая выходила в Черновцах в 1910–1913 гг. Данное издание отстаивало идею о принадлежности восточнославянского населения монархии Габсбургов к единой общерусской национальной общности, выступало за прекращение репрессий в отношении представителей православной конфессии. Политика властей рассматривалась как попытка лишить восточных славян империи ощущения общерусского духовного единства, главным выразителем которого являлась православная церковь.

Ключевые слова Конфессиональная политика, национальная политика, православная вера, греко-католическая вера, репрессии, «Русская правда».

В начале XX в. полиэтническая Буковина, являвшаяся частью монархии Габсбургов, стала ареной противостояния различных национальных проектов (общерусского, украинского, румынского). Власти Австро-Венгрии, руководствуясь принципом «разделяй и властвуй», не препятствовали росту напряженности между представителями различных этнических групп Буковины и поддерживали, прежде всего, те силы, которые отвергали идею общерусской природы восточнославянского населения региона. Религиозный фактор в идеологии национальных движений того времени играл определяющую роль. Общерусское направление общественной мысли Буковины было представлено изданием «Русская правда» (редактор-издатель – Алексей Геровский, ответственный редактор – Илларион Цурканович), которое выходило в Черновцах в 1910–1913 гг.

Авторы газеты, последовательно отстаивавшие общерусский характер восточнославянского населения Австро-Венгрии, считали православную веру главным доказательством единства русского народа «по обе стороны политической границы»: «Враги агитируют наш русский народ в том смысле, чтобы он проклинал своего брата, чтобы мы отмежевались от него. [...] При этом мы свою веру православную не украли у поляков, мы нашу веру не взяли у латинников, наша вера не происходит от униатов. Наша вера есть та, которую мы с целым русским народом получили через Святого Владимира<sup>1</sup>.

Однако в ситуации, когда власти монархии Габсбургов сознательно поддерживали украинское движение для подрыва общерусского единства, православная вера становилась одним из орудий румынизации восточнославянского населения Буковины. О подобных случаях неоднократно сообщала «Русская правда». Результаты переписи населения 1911 г. в селе Шербовцы (Сиретский уезд), где большинство восточнославянского населения назвало себя «волохами» (румынами), характеризовались следующим образом: «С одной стороны, народные учителя по приказу правительства учат мужиков, что они не должны называть себя русскими, но украинцами, и обзывают русских людей кацапами, а с другой стороны, некоторые волохи туманят народ, что православная

---

1 *Русская правда*, Еще о «заслугах» Стоцкого, № 16 (15 сѣчня 1911), с. 5.

вера, которую волохи переняли от русского народа, – это волошская вера, и поэтому все православные должны называть себя волохами. Таким образом многим русским мужикам так задурили голову, что они сами уже не знают, как себя называть. Украинцами они не хотят быть, потому что они даже не знают, что представляет собой эта Украина, а волохов они знают, поэтому скорее позволяют записать себя волохами, чем украинцами, если уж не позволяют им называть себя русскими, как их мать научила»<sup>2</sup>. Пространная статья, посвященная использованию румынским национальным движением фактора православной веры, была опубликована в номере «Русской правды» за 21 января 1911 г. В статье утверждалось, что румынизация православного восточнославянского населения Буковины была выгодна всем противникам существования общерусской национальной общности: «Волохи называют православную веру волошской и тем самым целенаправленно туманят наших русских мужиков, говоря им, что они должны называть себя волохами, если они волошской веры; а латинники-униаты повторяют то же самое, объясняя русским мужикам, что они как русские люди не должны придерживаться волошской веры. Таким образом православную церковь подрывают с двух сторон: с волошской стороны для того, чтобы сволошить (румынизировать – О.К.) русский народ, а с латинской стороны для того, чтобы оторвать русский народ от православия и перевести его в унию»<sup>3</sup>.

Авторы «Русской правды» с сожалением признавали, что православное духовенство Буковины постепенно утрачивало роль главного выразителя интересов русского населения региона. Это стало очевидным в ходе выборов в буковинский сойм в 1911 г. Среди двух кандидатов – русского православного священника Евгения Козака и «украинца» Теофила Драчинского – победу неожиданно одержал последний. В газете данный факт объяснялся следующим образом: «Понятное дело, что больше русских священников, чем украинских прислужников, и поэтому можно было ожидать, что наш кандидат получит при голосовании большинство голосов. Но случилось иначе. Те русские священники, на которых мы всегда надеялись,

2 *Русская правда*, ВьШербовцахь, № 15 (8 сѣчня 1911), с. 4.

3 *Русская правда*, Православная вѣрачиволоская?, № 17 (21 сѣчня 1911), с. 1.



как на скалу, проявили себя на выборах бесхарактерными, слабыми духом и непростительными хамами. Они испугались правительственного писаря и пошли, как глупые овечки, туда, куда их повели. [...] “Не могу голосовать за Козака, так как Драчинский мне даст лучший приход”, – так говорили некоторые из русских священников. И где же совесть у таких священников? Неудивительно, если бедный, темный мужик даст себя обмануть, но священник, человек с высшим образованием, это уже что-то непонятное. Стыд и позор таким предателям!»<sup>4</sup>.

Местные власти пытались всеми способами воспрепятствовать самоорганизации православных общин Буковины. Трагикомичный случай, произошедший во время открытия «Русской Православной кассы» в селе Балковцы, был описан в одном из номеров «Русской правды»: «Жандармы с полицией и сельскими учителями стояли в конце села и не пускали ни одного человека в село. Где лишь двое людей стояли рядом, туда сейчас же летели жандармы и их разгоняли. Все три священника в сопровождении жандармов пошли к тому дому, где должна была быть открыта касса. [...] Возмущенный поведением старосты и жандармов народ отправился в соседнее село Ботушаницы, чтобы там провести вече, на котором хотели обсудить предстоящие выборы в сойм, но жандармы и там кинулись на людей и всех разогнали. Так поступает серетский староста Яцко Богасевич с русскими мужиками. Чтобы не допустить никаких вече и собраний, он выдумал какую-то заразу домашнего скота и под этим предлогом запретил нам открыть кассу, которую мы ждали годами. [...] Только через неделю удалось открыть кассу в Балковцах»<sup>5</sup>.

Естественным союзником властей Австро-Венгрии в деле денационализации русского православного населения Буковины авторы «Русской правды» справедливо считали представителей украинского движения, ориентированного, прежде всего, на греко-католическую церковь. В одном из майских номеров издания (1911 г.) основная направленность украинского национального движения трактовалась

4 *Русская правда*, Рабство русских священников, № 37 (29 цвѣтня 1911), с. 2.

5 *Русская правда*, ИзъБалковець, № 19 (4 лютого 1911), с. 6.

следующим образом: «Из-за неспособности, податливости и безынициативности нашего церковного руководства управление нашей православной церкви мало-помалу ускользает из немощных старческих рук её лидеров и начинает переходить в руки правительства и его украиноманских ставленников. Учитывая, что со времени присоединения Буковины к Австрии долготелым усерднейшим желанием австрийского правительства вообще и буковинского в особенности есть завести на Буковине вместо православия римский католицизм, или в крайнем случае унию; учитывая далее, что буковинско-украиноманская партия под руководством униатского митрополита Шептицкого и сотни спроваженных из Галиции учителей как раз в последнее время раскинули униатские сети нацелой Буковине и живым и печатным словом стараются посеять семя унии в сердца буковинско-русского народа; учитывая, что в духовную семинарию принимаются в последнее время только исключительно лишь кандидаты, которые поддерживаются униатствующими украиноманскими политическими деятелями, а главные места в епархии занимают самые рьяные украиноманские священники; наконец, учитывая, что вся буковинская епархия с ее духовенством, консисторией и религиозным фондом передана правительству на милость и немилость; тогда мы должны прийти к окончательному выводу, что нашей святой прадедовской православной церкви на Буковине грозит серьезная опасность, что она находится на краю гибели»<sup>6</sup>. Украинское движение, на взгляд авторов газеты, являлось составной частью глобального плана дерусификации православного населения Буковины: «Чтобы уничтожить русский народ, поляки и иезуиты уже давно пытаются внедрить свою политику в жизнь буковинской православной церкви. Это им долгое время не удавалось, пока они не сумели найти среди буковинских православных людей, которые за почести и деньги служили им и которые как члены буковинской православной церкви начали требовать всего того, что нужно полякам и иезуитам для уничтожения православия на Буковине. Таких людей они нашли в украинцах. Иезуитам было нужно, чтобы русские ругались с волохами, и украинцы начали борьбу против волохов в церкви и призывали себе на помощь наше латинское

6 *Русская правда*, Сколькасловь по поводу выбора депутата в съездъ духовной курии, № 36 (22 февраля 1911), с. 2.

(католическое – О.К.) правительство. Иезуитам было нужно, чтобы среди священников не было твердых русских людей, и украинцы потребовали, чтобы в семинарию не принимали больше русских студентов, только украинцев. Правительство, разумеется, поддержало украинцев, а наша слабая консистория сдалась. Иезуитам было нужно ликвидировать в православной церкви старый церковный язык и внедрить “украинскомуву”, и консистория под давлением правительства ввела в церковные школы фонетику (фонетическое написание, свойственное формирующемуся в то время украинскому литературному языку – О.К.)<sup>7</sup>».

В «Русской правде» публиковались не только общие рассуждения о природе украинского движения, но и конкретные факты, указывавшие на его радикальную антирусскую и антиправославную направленность. В одном из номеров издания публиковалась информация о событиях мая 1910 г.: «По доносам Василько и Стоцкого (Николай Василько и Степан Смаль-Стоцкий – деятели украинского национального движения, депутаты буковинского сойма – О.К.) ворвалась вооруженная черновицкая полиция в наши культурные институты и на основании одних дьявольских доносов украинomanов уничтожила одним взмахом все наши культурные общества. До всего дотянулись поганые руки: до “Русского православного народного дома”, “Карпат”, “Детского приюта”, “Общества русских женщин”, бурс<sup>8</sup>. Доносы на священников и служащих Буковины, считавших себя русскими, стали одним из основных направлений деятельности Василько как депута<sup>9</sup>. В условиях тотального преследования православного духовенства, стоявшего на позициях общерусского единства, многие молодые священники для получения личной выгоды отказывались от своих национальных убеждений и демонстрировали (в большинстве случаев неискренне) свою принадлежность к украинскому этносу. В одном из номеров «Русской правды» приводилось множество подобных примеров и делался следующий неутешительный вывод: «Положение русских

---

7 *Русская правда*, Политика вь церкви, № 33 (13 мая 1911), с. 1.

8 *Русская правда*, Доборолась «Украина» до самого краю, № 22 (25 лютого 1911), с. 3.

9 *Русская правда*, Кто то Василько?, № 20 (11 лютого 1911), с. 4.

людей, особенно у нас на Буковине, просто невыносимо. Дошло до того, что русских богословов, не желающих назвать себя украинцами, уже полностью перестали принимать в семинарию: изучивших богословие русских людей Владыка без разрешения правительства боится рукополагать; а уже рукоположенный молодой священник так долго не получает места, не получает прихода, пока торжественно перед краевым президентом и правительственными чиновниками не заявит в письменном виде более-менее следующее: «Заявляю, что отрекаюсь от русской народности, что с сегодняшнего дня не буду называть себя русским, лишь украинцем и только украинцем». Что это значит? Выходит, что русский человек только тогда получит место, получит кусок хлеба, когда поступит вопреки своему убеждению, вопреки своей совести, когда сломит свой характер, победит себя самого, когда станет человеком бесхарактерным, когда станет украинцем. [...] И такой бесхарактерный человек, такой новоиспеченный украинец получит место, причем теплое место с хорошими доходами. Знаний, науки такому украинцу не нужно; он должен лишь доносить на русских людей, он должен лишь верно служить правительству, а кроме того, разумеется, Василько и Стоцкому»<sup>10</sup>.

Украинские деятели безосновательно обвиняли русское православное население Буковины в «государственной измене», «желании присоединить регион к Российской империи». В одном из номеров «Русской правды» сообщалось выступлении Николая Василько в парламенте в Вене: «Василько рассказывает в Вене, что русский православный народ на Буковине – это предатели государства, и если бы не он, Василько, буковинцы давно пригласили бы к себе русского царя и отделились бы от Австрии»<sup>11</sup>. Показательно, что в самом издании «Русская правда», авторы которого чрезвычайно резко критиковали национальную и конфессиональную политику Австро-Венгрии, не содержалось призывов к смене государственной принадлежности Буковины.

10 *Русская правда*, Отки берутся «украинцы»? № 54 (7 октября 1911), с. 4.

11 *Русская правда*, Чогохотятьукраїнські послы, и что треба Василькови, № 29 (13 февраля 1911), с. 2.

На страницах «Русской правды» освещались события, происходившие не только в Буковине, но и в других регионах Австро-Венгрии, в которых проживало восточнославянское население. Приводились факты притеснения православных в Галиции, инициированные греко-католическим архиепископом Львовским, митрополитом Галицким Андреем Шептицким. Иерарх греко-католической церкви, известный своими проукраинскими взглядами, по меткому замечанию автора одной из статей газеты, «как истинный иезуит страшно ненавидел всё православное и русское»<sup>12</sup>. Главным инструментом борьбы греко-католических представителей украинского движения против своих противников (сторонников общерусской идеи) традиционно являлись клевета и доносы. Так, греко-католический священник Давидяко опубликовал брошюру (автор одной из статей «Русской правды» охарактеризовал ее как «иезуитские сплетни»), очерняющую деятельность одного из лидеров русского движения Галиции Владимира Дудыкевича<sup>13</sup>. Подобные случаи были далеко не единичны.

Не меньшее внимание авторы «Русской правды» уделяли событиям в Угорской Руси (сегодня – Закарпатская область Украины), составлявшей венгерскую часть дуалистической монархии. Греко-католическая вера, насаждаемая с середины XVIIв. и практически вытеснившая традиционное православие в регионе, рассматривалась авторами издания как переходный этап к полному окатоличиванию восточнославянского населения региона: «Так получилось, что на Угорской Руси перестала существовать православная вера и господствует латино-униатская. Латиняне придумали унию для того, чтобы православный народ незаметно обманом перевести на латинскую ересь. То есть они оставили народу старые книги и православное богослужение, но саму веру переменили на латинскую ересь. Видимое – тело – оставили, а невидимое – душу – забрали и погубили»<sup>14</sup>. Кроме того, греко-католическая церковь стала одним из важнейших инструментов мадьяризации населения Угорской Руси. По меткому и ироничному замечанию автора одной из статей, «украинцев» Венгрии не было, потому

12 *Русская правда*, Гонение на русских священников, № 36 (3 июня 1911), с. 7.

13 *Русская правда*, Ликуй рутенія, № 16 (15 сѣчня 1911), с. 3.

14 *Русская правда*, Борьба за православную вѣру на Угорской Руси, № 60 (18 ноября 1911), с. 9.

что правительство «их там не посеяло», оно надеялось и без Украины уничтожить Угорскую Русь. Автор заметки резонно утверждал: «Кто хочет служить венгерским панам, тот просто становится венгром». Инициаторами таких мадьяризационных процессов чаще всего и становились греко-католические священники: «Русского мужика стараются мадьяризовать всеми способами, особенно школой, а в последнее время и церковью. Между тамошними попами нашлось много предателей, которые, чтобы прислуживать венгерским панам, ведут богослужение в русских церквях по-венгерски и даже читают проповеди по-венгерски»<sup>15</sup>.

Движение жителей Угорской Руси за возвращение к православной вере, зародившееся в конце XIX в. и достигшее наибольшего размаха накануне Первой мировой войны, трактовалось как защитная мера против тотальной мадьяризации. Печальные реалии жизни Угорской Руси того времени описывались следующим образом: «Для русского народа создали государственные школы, где материнского языка не учат, только катехизис (религию) два часа в неделю, и то часто также на чужом венгерском языке. Поэтому ученики, окончившие шесть классов, не знают ни русского, ни венгерского языка. Потому что русскому языку их не учили, а венгерский язык они (слава Богу!) также не освоили за несколько лет. В церкви такие “ученые” дети стоят потом как трупы: ни петь, ни Богу молиться не умеют. А униатские попы радуются таким школам!»<sup>16</sup>. Таким образом, для населения Угорской Руси переход в православие являлся не только возвращением к историческим корням, но и единственным способом вырваться из пут духовной темноты и неграмотности.

Жители Угорской Руси, которые вернулись к православной вере, подвергались постоянным притеснениям со стороны местной администрации. Так, в 1912 г. в селе Иза жандармы на основании доносов греко-католических священников постоянно вмешивались в ход праздничных церковных мероприятий, приуроченных к дню Пасхи. Несмотря на подобные действия жандармов (в том числе

15 *Русская правда*, Новая униатская епархія на Уграхъ, № 93 (13 іюля 1912), с. 1–2.

16 *Русская правда*, Чому на Угорщинѣ ширится православіе?, № 148 (24 жовтня 1913), с. 3.

аресты отдельных православных активистов), пасхальные мероприятия состоялись. Автор заметки в «Русской правде» пришел к следующему умозаключению: «Православные жители Изы не падают духом, они все готовы страдать за православную веру, и никакая сила не сможет их вернуть обратно в унию. Они собираются все на молитву в свою церковь и хвалят Бога, а голос их песней расходится далеко и широко по многострадальной Угорской Руси. Смело и бодро стояли они многие годы за православную веру, и есть полная надежда, что они добьются своего, а за ними и вся Угорская Русь вернется в лоно православной церкви»<sup>17</sup>. Рост движения за переход в православие накануне Первой мировой войны был сопряжен с усилением репрессий. На заявление жителей девяти сёл Угорской Руси о возвращении к православной вере власти ответили следующими мерами: «Во всех православных сёлах были ревизии. В Лепше три дня искала полиция во всех домах “агентов православия” и православные книги. Многих людей штрафовали на сумму от 50 до 100 и более корон, других арестовывали, а книжи богослужебные и жуховные, которые нашли, конфисковывали». В письме в редакцию «Русской правды» православный житель одного из сёл Угорской Руси так описывал атмосферу того времени: «У нас в селе преследование за веру Христову православную. У меня отобрали много церковных книг, меня истязали, считали меня каким-то бунтовщиком. Хотелось бы много об этом написать, но в силу обстоятельств сделать этого не можем. Потому что прижали нас так, что и дышать не можем. Мучают нас жандармы, страшат нас тюрьмами, штрафами, всякими наказаниями, поэтому не можем и не смеем ничего лишнего и подумать»<sup>18</sup>. 19 июня 1912 г. комиссия из Будапешта проводила ревизию у православных жителей села Ясиня. У Юрия Воробчука конфисковали четыре мешка книг религиозного содержания. Он избежал ареста только потому, что местный греко-католический священник, допрошенный в качестве свидетеля, «не знал, что про него можно плохого сказать». В сёлах царила атмосфера страха и ожидания новых репрессий: «Гонения идут во всех православных сёлах. Кто имеет книги, закапывает их в землю или несет в лес, чтобы

17 *Русская правда*, Воскресение на Угорской Руси, № 78 (30 марта 1912), с. 2–3.

18 *Русская правда*, Изъ Угорской Руси, № 87 (1 июня 1912), с. 2.

не забрала полиция. Все православные люди ждут ревизии. Говорят, что это решили униатские попы на своем съезде, что лучшая борьба против “схизмы” – это конфискация книг у всех грамотных русских людей»<sup>19</sup>. Апофеозом репрессивной политики венгерских властей против православного населения стали судебные процессы (самый известный – Мармарош-Сиготский процесс). Один из таких процессов, который начался 22 января 1913 г., описывался следующим образом: «Всех судят за измену государству, так как судить за веру нельзя. Поэтому против них ищут фальшивых свидетелей и их самих пытаются заставить признаться в том, что нужно венгерскому суду! [...] Страшные дела творятся с несчастными арестованными. Перед каждым допросом их избивают, чтобы они говорили, что им прикажут жандармы. Чтобы не так было видны следы, их бьют по лицу, пока они не зальются кровью, а потом им приказывают вымыть окровавленные рубашки и так ведут в суд! Несчастные наши русские православные братья! Некому за них заступиться. Им даже не предоставили адвоката, который хотя бы переводил на венгерский язык то, что они говорят по-русски»<sup>20</sup>.

Таким образом, черновицкая газета «Русская правда» является ценным источником по истории восточнославянского населения Габсбургской монархии накануне Первой мировой войны. В издании фиксировались факты преследований православного населения не только Буковины, но и других регионов Австро-Венгрии (Галиции, Угорской Руси). Авторы газеты точно определяли глубинные мотивы действий властей в конфессиональной сфере, которые заключались в подрыве общерусского национального самосознания восточнославянского населения империи Габсбургов.

### Литература и источники

*Русская правда*, Борьба за православную вѣру на Угорской Руси, № 60 (18 ноября 1911), с. 9–10.

19 *Русская правда*, Гонения угрорусских властей на православную вѣру, № 90 (23 июня 1912), с. 1–2.

20 *Русская правда*, Страшныя переслѣдованья православныхъ на Угорщинѣ, № 116 (1 марта 1913), с. 2.



*Русская правда*, Воскресеніе на Угорской Руси, № 78 (30 марта 1912), с. 2–3.

*Русская правда*, ВъШербовцахъ, № 15 (8 сѣчня 1911), с. 4.

*Русская правда*, Гоненіе на рускихъ священниковъ, № 36 (3 іюня 1911), с. 7–8.

*Русская правда*, Гоненія угрорусскихъ властей на православную вѣру, № 90 (23 іюня 1912), с. 1–2.

*Русская правда*, Доборолась «Украина» до самого краю, № 22 (25 лютого 1911), с. 3–4.

*Русская правда*, Еще о «заслугахъ» Стоцкого, № 16 (15 сѣчня 1911), с. 4–5.

*Русская правда*, ИзъБалковецъ, № 19 (4 лютого 1911), с. 6.

*Русская правда*, Изъ Угорской Руси, № 87 (1 іюня 1912), с. 2–3.

*Русская правда*, Кто то Василько?, № 20 (11 лютого 1911), с. 2–5.

*Русская правда*, Ликуй рутенія, № 16 (15 сѣчня 1911), с. 3.

*Русская правда*, Новая униатская епархія на Уграхъ, № 93 (13 іюля 1912), с. 1–2.

*Русская правда*, Отки берутся «украинцы»? , № 54 (7 октября 1911), с. 3–4.

*Русская правда*, Политика въ церкви, № 33 (13 мая 1911), с. 1–2.

*Русская правда*, Православная вѣрачиволоская?, № 17 (21 сѣчня 1911), с. 1–2.

*Русская правда*, Рабство рускихъ священниковъ, № 37 (29 цвѣтня 1911), с. 2.

*Русская правда*, Сколькасловъ по поводу выбора депутата въСоймизъ духовной куріи, № 36 (22 цвѣтня 1911), с. 2–3.

*Русская правда*, Страшныипереслѣдованьяправославныхъ на Угорщинѣ, № 116 (1 марта 1913), с. 2–3.

*Русская правда*, Чогохотятъукраинскіи послы, и что треба Василькови, № 29 (13 цвѣтня 1911), с. 2–3.

*Русская правда*, Чому на Угорщинѣ ширится православіе?, № 148 (24 жовтня 1913), с. 3.

УДК 94(475)(476)“1863“:272

**Александр Юрьевич Бендин**

*Институт теологии, Белорусского  
государственного университета,  
(Минск, Беларусь)*

---

## **РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЕ ДУХОВЕНСТВО СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КРАЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ПОЛЬСКОМ ВОССТАНИИ 1863 Г.**

---

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЕ Резюме

---

В данной статье рассмотрены проблемы формирования религиозной составляющей польского восстания 1863 г. в Северо-Западном крае Российской империи. Проанализированы особенности взаимоотношений римско-католического духовенства и его паствы в процессе религиозной мобилизации участников восстания. Выявлены методы воздействия радикально настроенного духовенства на сознание и политическое поведение мирян. Показано, что духовная власть римско-католического клира использовалась для достижения политических целей освобождения Польши. Установлена взаимосвязь между религиозной мотивацией участников восстания и жестокостью, проявляемой к законопослушному населению в различных формах повстанческого террора и насилия. Автор приходит к выводу, что радикально настроенные ксендзы и

монашествующие сумели превратить церковное вероучение в мобилизующую идеологию вооруженной борьбы. Была продемонстрирована профессиональная способность духовенства формировать религиозную мотивацию для достижения насильственных политических целей. Жестокость, проявляемая мятежниками в терроре против мирных жителей, основывалась на ненависти к «москалю», антиправославный и русофобский образ которого целенаправленно формировался религиозной и светской пропагандой. Религиозная легитимация, пропаганда и организация вооруженного мятежа превратили часть римско-католического клира Северо-Западного края в политического врага Российской империи. В статье рассматриваются ответные меры наказания, применяемые к мятежным представителям духовенства со стороны администрации М.Н. Муравьева, которые были продиктованы условиями военного положения, необходимостью защиты территориальной целостности государства, охранения жизни и собственности законопослушного населения. В этой связи российское правительство, армия, общество и православное население Литвы и Белоруссии воспринимали восстание как покушение польских сепаратистов на исконные русские земли. Поэтому для российской стороны цели начавшейся вооруженной борьбы виделись не в повторном возвращении чужого польского края, а в морально оправданной защите русской земли и проживавшего в ней единоверного и единокровного западно-русского народа. В этой связи автор приходит к выводу, что в процессе подготовки и проведения восстания часть римско-католического духовенства Северо-Западного края выступила в качестве политического врага Российской империи.

Ключевые слова: польско-католическая элита, кзензы, сакральный статус римско-католического клира, М.Н. Муравьев

---

## Введение

В ночь с 10 на 11 января на территории Царства Польского началось организованное вооруженное восстание против власти российского императора. Постепенно боевые действия стали распространяться и на Северо-Западный край России, получив наибольшее развитие в губерниях Ковенской, Виленской и Гродненской. Организаторы восстания ставили своей целью присоединение всего Западно-Русского края к независимому Царству Польскому<sup>1</sup>. «Отвоевать Западную Русь – вот что составляло с самого начала главную, существенную задачу всего польского движения. Точка опоры была Варшава, но цель – Вильна и Киев»<sup>2</sup>.

Для централизованного руководства восстанием было создано подпольное польское «правительство», находившееся в Варшаве. В Литве и Белоруссии восстание возглавил подпольный Литовский провинциальный комитет, который подчинялся польскому «правительству». Несколько позже этот комитет, находившийся в Вильне, был преобразован в исполнительный отдел, управляющий провинциями Литвы<sup>3</sup>. Варшавские и заграничные руководители восстания делали ставку на иностранную военную помощь со стороны Великобритании и Франции<sup>4</sup>.

---

1 Северо-Западным краем неофициально называлась особая территориально-административная единица империи, созданная в начале 60-х гг. XIX в. в связи с нарастающей угрозой польского сепаратизма. В край входило шесть губерний: Ковенская, Виленская, Гродненская, Витебская, Минская и Могилевская. Губернии Северо-Западного края подчинялись генерал-губернатору, резиденция которого находилась в г. Вильна. См: Гісторыя Беларусі. У 2 ч. Ч. 1. Ад старажытных часоў – па люты 1917 г. Пад рэд. Я. К. Новіка і Г.С. Марцэля. 3-е выд. – Мінск, 2007. – С. 278–279. Существовало и общее неофициальное название Западный или Западно-Русский край, в который, наряду с Северо-Западным краем входил и Юго-Западный край с тремя малорусскими губерниями – Киевской, Волынской и Подольской. См: Атлас народонаселения Западно-Русского края по исповеданиям, составлен при Министерстве внутренних дел, в канцелярии заведующего устройством православных церквей в Западных губерниях. 2-е изд., исправ. и доп. – СПб., 1864; Употребление автором двух названий региона (Северо-Западный край, Белоруссия и Литва) обусловлено терминологической традицией, сложившейся в дореволюционной западно-русской историографии. См: *Батюшков П. Н.* Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края. – СПб., 1890. – С. 1-2.

2 *Гильфердинг А. Ф.* В чем искать разрешение польскому вопросу. // Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России. Вып. первый / сост. и изд. С. Шолкович. – Вильна, 1885. – С. 31.

3 Восстание в Литве и Белоруссии 1863-1864 гг. – М., 1965. – С. 12, 32.

4 *Айрапетов О. Р.* Царство Польское в политике империи в 1863-1864 гг. // Русский сборник:

В российских губерниях расчет делался на католическое и православное население Западного края, прежде всего крестьян. Предусматривались также действия, направленные на разжигание социального недовольства крестьян условиями освободительной реформы 1861 г. и провоцирование их на вооруженный мятеж против монархии в центральной России. Таким образом, отделение Царства Польского и Западного края от империи должно было осуществиться путем разрушения Российского государства с помощью вооруженного мятежа и иностранной интервенции<sup>5</sup>.

Особое положение Северо-Западного края заключалась в том, что губернии, его составлявшие, в отличие от Царства Польского, входили в состав России как территории русские с преобладающим западно-русским (белорусы и малороссы), православным населением. Такой административно-территориальный порядок был установлен после 1815 г., когда по решению Венского конгресса было образовано автономное Царство Польское, связанное с Российской империей персональной унией<sup>6</sup>.

В этой связи российское правительство, армия, общество и православное население Литвы и Белоруссии воспринимали восстание как покушение польских сепаратистов на коренные, «искони русские» земли, «древнее достояние России». Поэтому для российской стороны цели начавшейся вооруженной борьбы виделись не в повторном возвращении чужого, польского края, а в морально оправданной защите русской земли и проживавшего в ней единоверного и единокровного западно-русского народа. В польских повстанцах видели мятежников, изменивших присяге, данной императору Александру II, и посягавших на территориальную целостность России, православную веру и русскую идентичность коренного населения<sup>7</sup>.

---

Исследования по истории России. / ред.-сост. О. Р. Айрапетов, Мирослав Йованович, М. А. Колеров, Брюс Меннинг, Пол Чейсти. Т. XIV. – М., 2013. – С. 72-73.

5 «Готов собою жертвовать...». Записки графа Михаила Николаевича Муравьева об управлении Северо-Западным краем и об усмирении в нем мятежа. 1863–1866 гг. – М., 2008. – С. 397.

6 Нарыс гісторыі Польскай Дзяржавы і Народа. – Варшава, 2005. – С. 145, 122.

7 Бендин А.Ю. Михаил Муравьев-Виленьский: усмиритель и реформатор Северо-Западного края Российской империи. – М., 2017. – С. 268-296.

Идейно-политической и религиозной основой непримиримой враждебности польско-католической элиты (дворянство, шляхта и ксендзы) к России было отношение к императорской власти как чужеземной, навязанной извне, несмотря на то, что эта власть сохранила ее сословные привилегии, собственность и богатства. Потеря независимости Польского государства в границах 1772 г. переживалась «панами, ксендзами и шляхтой» как национальная трагедия. Соответственно, Литва и Белоруссия воспринимались этим «элементом» как польский край, насильственно «забранный» Россией у Речи Посполитой в 1772-1795 гг.

В свою очередь римско-католическое духовенство не могло примириться с утратой господствующего правового статуса и особыми привилегиями, которыми оно обладало в бывшей Польше. И духовенство, и епископат Римско-католической церкви не желали принять свой новый правовой статус церкви, хоть и «покровительствуемой» православным императором, но только «терпимой»<sup>8</sup>. Еще труднее для них было признание «господствующего» статуса Церкви Православной, которая, с точки зрения «истинной» Римско-католической церкви, было церковью «схизматической», а в социальном отношении «хлопской» и «мужицкой»<sup>9</sup>.

Римско-католическое духовенство Северо-Западного края, состоявшее из представителей различных этнических групп, сознавало и позиционировало себя как польское, отождествляя конфессиональную принадлежность с этнической идентичностью. Данное обстоятельство превращало католический клир в организованную национальную силу, способную объединять этнически разнообразное население региона, его высшие и низшие сословия для достижения польских политических целей<sup>10</sup>.

---

8 Свод законов Российской империи. Уставы духовных дел иностранных исповеданий. О управлении духовных дел христиан римско-католического исповедания. –Т. XI, ч.1. – СПб., 1857. – Ст.1,11-133.

9 Сборник статей, разъясняющий польское дело по отношению к Западной России. Вып. 2. Сост. и изд. С. Шолкович. – Вильна, 1887. – С. 278; Литовские епархиальные ведомости. – 1864. – № 16. – С. 572; *Комзолова А. А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ. – М., 2005. – С. 34.

10 РГИА. – Ф. 821. – Оп. 10. – Д. 64. – Л. 3-4.

В целом же, свое положение польско-католическая элита края оценивала в категориях политического, национального и религиозно-культурного угнетения, которому подвергались европейцы-поляки со стороны азиатской и деспотической России. Отсюда и высокомерное, презрительное отношение представителей высшей «польской цивилизации» к православию как «вере хлопской, схизматической», к русскому языку и русской культуре, к русским, которых пренебрежительно называли «москалями», «москвитянами», «варварами» и «монголами»<sup>11</sup>. Отсюда и жажда реванша, военного и политического, стремление к освобождению «забранного» края от русской власти и присоединению его к освобожденному Царству Польскому. И реванша религиозного в форме возвращения утраченных привилегий, восстановления унии, упраздненной на территории России решениями Полоцкого собора 1839 г. и разрушения воссоединенного православия в Литве и Белоруссии<sup>12</sup>.

Пропагандистская мобилизация повстанцев проходила под знаменами восстановления польской независимости, лозунгами социального популизма, защиты католической веры и воинствующей русофобии. Объектом ненависти являлся созданный пропагандой демонический образ «москаля» – врага исторического, политического, этнического и религиозного<sup>13</sup>.

Особенность польского восстания 1863-1864 гг. заключалась в том, что в массовом вооруженном выступлении, организованном в Северо-Западном крае Российской империи, присутствовала ярко выраженная *религиозная составляющая*. А именно – в нем приняло участие римско-католическое духовенство, которое преследовало религиозные и политические цели, используя для этого клерикальные методы мобилизации, управления и контроля над паствой. Поэтому

11 Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора. Далее: ЗИМЛ: в 3 т. – СПб., 1883. – Т. 1. – С. 37; *Прудон П.* О польском вопросе // Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России. Сост. С. Шолкович. – Вильна, 1885. – С. 85; Манифест Центрального комитета от 22 января 1863 года. См: Литовский государственный исторический архив. Далее: ЛГИА. – Ф. 439. – Оп. 1. – Д. 12. – Л. 43.

12 Пятидесятилетие (1839-1889) воссоединения с Православной церковью западно-русских униатов: соборные деяния и торжественные служения в 1839 году. – СПб., 1889. – С. 3-15.

13 ЛГИА. – Ф. 439. – Оп. 1. – Д. 12. – Л. 114, 123, 165; Революционный подъем в Литве и Белоруссии. – М., 1964. – С. 133.

целью предпринятого исследования является изучение особой, сакрально-идеологической и организационной роли римско-католического клира в политическом «рекрутировании» сторонников польской независимости, в подготовке и проведении восстания, во взаимосвязи религиозной составляющей восстания с жестокостью и насилием в отношении лояльного России населения края.

Изучение истории польского восстания 1863 г. и его религиозной составляющей началось еще в русской дореволюционной историографии. Историки, публицисты и очевидцы событий определяли его как «национально-религиозный», или «ксендзовско-шляхетский мятеж» на том основании, что по религиозному составу участников восстание было моноконфессиональным, католическим, и в его организации и проведении приняли активное участие священнослужители и монашествующие<sup>14</sup>.

В работах советских историков, посвященных изучению восстания в Литве и Белоруссии, в качестве методологических принципов использовались, как правило, «классовый подход» и «классовые оценки» характера, целей и движущих сил восстания<sup>15</sup>. Так, исследователь В. М. Зайцев, изучая социальный состав участников вооруженных антиправительственных выступлений, выявлял степень «революционности» каждого сословия, исходя из количества репрессированных. Он приводит следующие расчеты: «На долю дворянского сословия, составлявшего 5, 99 % населения Литвы и Белоруссии, приходится свыше 62 % всех репрессированных или один репрессированный на 43 человека ... Представители численно преобладающего крестьянского сословия составляют 22, 36 % всех репрессированных, а мещанского, второго по численности среди населения – 5, 72

14 *Турцевич Ар.* Краткий очерк жизни и деятельности графа М. Н. Муравьева. – Вильна, 1898. – С. 21. *Белецкий А.В.* Римско-католические епархиальные семинарии. – С. 4. *Ратч В. Ф.* Сведения о польском мятеже в Северо-Западной России. – Т.1. – Вильна, 1867. – С. 214; *Мосолов А. Н.* Виленские очерки. 1863-1865 гг. : (Муравьевское время). – СПб., 1898. – С. 145.

15 *Байкова С. М.* О движущих силах восстания 1863 г. на территории Белоруссии // Историко-социологические исследования (на материалах славянских стран). – М., 1970. – С. 226-227, 249-253; *Зайцев В. М.* Социально-сословный состав участников восстания 1863 г. (опыт статистического анализа). – М., 1973. – С. 106, 114; *Смирнов А.Ф.* Восстание 1863 года в Литве и Белоруссии. – М. 1963. – С. 3-33, 340-347.



%. У крестьян один репрессированный приходится на 1051, а у мещан – на 758 человек мужского пола... На долю католического духовенства, составлявшего 0,16 % населения, приходится 3,35 % репрессированных, или один репрессированный на 16 служителей католического клира. Это духовенство, приходы которого охватывали около 40% населения, в значительной части участвовало, либо сочувствовало восстанию»<sup>16</sup>.

Белорусский советский историк С.М. Байкова, изучая социальный состав участников восстания в Литве и Белоруссии, наоборот, пришла к выводу, что: «Большинство католического духовенства не помышляло об участии в восстании на стороне красных. Лишь отдельные представители низшего духовенства, происходившие из безземельных дворян, шляхты, открыто или тайно помогали повстанцам»<sup>17</sup>.

Историко-статистические данные, полученные В.М. Зайцевым и С.М. Байковой в процессе выполнения конкретных научно-исследовательских задач, позволяют с известной долей условности определить социальное разнообразие участников восстания в Северо-Западном крае. Однако опыт изучения политического поведения представителей различных сословий с помощью «классового подхода» не обладает должной объяснительной силой. Далеко не всегда участие в акциях вооруженного экстремизма обусловлено социальным положением и экономическими мотивами участвующих в них лиц, немаловажную роль в таких случаях играют мотивы политической, национальной или религиозной ненависти.

Точно также и приведенные количественные показатели о репрессиях не позволяют раскрыть ту особую роль, которую играло римско-католическое духовенство в организации и проведении восстания. В этой связи хотелось бы отметить, что традиционно высокое положение католического клира в местном обществе, наличие у него сильной духовной власти над паствой не дают оснований статистически уравнивать ксендзов и монашествующих с участниками восстания из светских сословий. Роль духовенства и религиозных мотивов в событиях 1863 г. такова, что позволяет говорить о наличии

---

16 Зайцев В. М. Социально-сословный состав участников восстания 1863 г. – С. 16.

17 Байкова С. М. О движущих силах восстания 1863 г. на территории Белоруссии. – С. 250.

такого явления как религиозная составляющая вооруженного восстания в Северо-Западном крае Российской империи.

Невысокий объясняющий эффект имеют и описания поведения римско-католического духовенства во время восстания 1863 г. в «национально» ангажированной белорусской историографии, для которой характерны мифологические представления о наличии в польском восстании «белорусского национально-освободительного движения»<sup>18</sup>. Авторы, принадлежащие к этому направлению в историографии, стараются делать акцент на изучении фактов религиозного служения католического духовенства в повстанческих отрядах в качестве военных капеланов, совершавших богослужения и исправлявших церковные требы для повстанцев. Рассматриваются вопросы участия ксендзов в подпольном движении, снабжении повстанцев деньгами и продовольствием. Внимание исследователей привлекают также темы, связанные с репрессиями против ксендзов, участвовавших в восстании, и положением их ссылке и на каторге<sup>19</sup>. Представители римско-католического духовенства, выступившие в качестве политических врагов Российского государства, рассматриваются в националистической белорусской историографии, в основном, как страдающая сторона, как жертвы произвола царских чиновников, направляемых жестокой волей генерал-губернатора Муравьева.

Таким образом, сосредоточенность исследователей на изучении указанных сюжетов, «классовый» или «национальный» подход к событиям и действующим лицам 1863 г. сужает возможности всестороннего изучения научной проблемы, которую представляет собой

18 Энциклапедыя гісторыі Беларусі. – Т. 5. – Мінск, 1999. – С. 450.

19 Карповіч О. В. Учасце духовенства в повстанчым руху на беларускіх землях у 1863 г. // Хрысціянства ў гістарычным лесе беларускага народа: зб. навук. арт. / М-ва адукацыі Рэсп. Беларусь; ГрДУ імя Я. Купалы; Ін-т гіст. НАНБ; рэдкал.: С. В. Марозава [і інш.]. – Гродно, 2008. – С. 116–119; Антановіч З., Гарбачова В. Паўстанне 1863–1864 гг. у лесе рымска-каталіцкага святарства Беларусі // Arche. – 2010. – № 12. – С. 186–202; Яноўская В. Хрысціянскае духавенства Беларусі ў паўстанні 1863–1864 гг.: гістарыяграфія праблемы // Arche. – 2010. – № 12. – С. 269–283; Антановіч З. В. У барацьбе за веру: Паўстанне 1863–1864 гг. у лесе ксяндза Антонія Пшыялгоўскага // ARCHE. – 2010. – № 12. – С. 95–98; Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – Мінск, 2002; Серак Е. В. Роль католического духовенства в сибирской ссылке после восстания 1863 - 1864 гг. // Сохранение национальной идентичности белорусского общества: прошлое, настоящее : материалы Респ. науч. конф., Барановичи, 21 апр. 2016 г. – Барановичи : РИО БарГУ, 2016. – С. 187–190.

религиозная составляющая восстания. В этой связи возникает необходимость вывести исследование на качественно новый уровень, позволяющий выявить роль римско-католического духовенства как эффективного агитатора и организатора, обладающего особыми каноническими и дисциплинарными возможностями для манипулирования вверенной ему паствой в политических целях.

### **Религиозная мотивация восстания, особенности ее формирования и воплощения в Северо-Западном крае Российской империи**

Для начала необходимо выяснить, что представляла собой духовная власть римско-католического клира. С принятием священнического сана ксендз «по особому дару Святого Духа» получал «священную власть» совершать таинства Римско-католической церкви. При этом следует подчеркнуть, что Римско-католическая церковь только себя считала истинной Церковью Христовой, в которой присутствует спасительная благодать. Согласно учению этой Церкви, «помазание Духа Святого... уподобляет его (священника) Христу-Священнику, и делает способным действовать в лице Христа-Главы. ... пресвитер посвящен, чтобы проповедовать Евангелие, пасти верных и совершать литургию». Поставленный именем Христа чтобы «пасти Церковь словом и благодатью Божией», ксендз должен был использовать «священную власть» полученную «от имени и властью Христа», для «служения Народу Божию»<sup>20</sup>.

Отношения между духовенством и паствой на приходах основывались на духовной дисциплине, которая предусматривала строгий порядок подчинения мирян власти ксендза, который получал право повелевать и требовать повиновения от прихожан в сфере религиозно-нравственной жизни. Важнейшим инструментом духовной власти римско-католического клира над паствой являлось «могущественное оружие исповеди». Об этом заявляли сами священнослужители. Например, патер Ромонини в 1865 г. в Турине, в присутствии многочисленных слушателей открыто высказал с церковной кафедры, что «правительство не должно забывать, как громадна

---

20 Катехизис Католической церкви. Компедиум. – М., 2007. – С. 103–105.

сила духовенства, владеющего исповедью». Неудивительно, что ксендз становился для мирян единственным провозвестником воли Божией. Устами ксендза во время таинства исповеди говорил сам Бог.

Поэтому веления ксендза, хотя бы они и не касались прямо области религиозно-нравственных отношений, подлежали непременно исполнению, обладая приоритетом перед какими бы то ни было требованиями гражданской власти. Колоссальное влияние ксендзов на народ приводило к тому, что отношение духовенства к правительственной власти в значительной степени определяло и отношение к правительству народа, которым оно руководило<sup>21</sup>. Таким образом, духовная дисциплина в руках римско-католического клира становилась инструментом управления паствой, который можно было использовать как для религиозных, так и для светских, политических целей.

Примером такой клерикально-политической практики служили призывы мирян к вооруженному восстанию против России, которые произносились носителями священного сана «от имени и властью Христа». С этой целью религиозная пропаганда наряду со светской создавала образ России как исторического, политического и религиозного врага независимости Польши. Поэтому «мятеж пустил более прочные корни там, где гуще стояли костелы». На данное обстоятельство обратил внимание В.Ф. Ратч, один из первых исследователей, изучавших историю польского восстания в Северо-Западном крае. По его словам, «костел свою хоругвь обратил в знамя бунта», а «простолудин считает смертным грехом не идти за своим пастырем»<sup>22</sup>.

Совпадение политических и религиозных целей вооруженного восстания привело к тому, что политические экстремисты (которых называли «красные») получили организационную и пропагандистскую поддержку части римско-католического клира. Политический экстремизм получил высшую, божественную санкцию. Парадоксальность

21 *Белецкий А.В.* Римско-католические епархиальные семинарии: Виленская и Тельшевская. – Вильна, 1887. – С. 3.

22 *Ратч В. Ф.* Сведения о польском мятеже в Северо-Западной России. – Т.1. – Вильна, 1867. – С. 250.

ситуации, которая сложилась в Северо-Западном крае, заключалась в том, что христианские священнослужители, наделенные «священной властью» для «служения Народу Божию», использовали эту власть не по своему прямому назначению.

Предусмотренная церковным вероучением обязанность «пасти верных» выполнялась отнюдь не в духе христианской любви, законопослушности и милосердия. Сакральные цели служения Богу оказались подчиненными выполнению конкретных мирских задач – вооруженной борьбе за освобождение Польши и аннексию Северо-Западного края России. Это произошло в результате идеологической интерпретации церковного вероучения, которая позволила использовать духовную власть римско-католического клира для достижения националистических и сепаратистских целей.

Уже в процессе подготовки восстания возник своеобразный союз политических экстремистов – «красных» и представителей римско-католического клира. Объединенные усилия клириков и светских «революционеров» преследовали цель максимального расширения социальной базы восстания с помощью мобилизации католиков и бывших униатов из всех социальных и этнических групп, населявших обширный Северо-Западный край. К тому времени польский костел уже имел опыт организации манифестаций, имевших общесословный и общезнационный характер, которые проходили в 1861 г. в рамках мирных антиправительственных протестов. Готовя свою паству к вооруженному мятежу, ксендзы использовали опыт клерикальной и национальной мобилизации верующих, показавший ранее свою политическую эффективность в противостоянии с властью «москалей и схизматиков»<sup>23</sup>.

Польское дворянство края, ставшее на путь вооруженной борьбы за восстановление независимости Польши, делало, как правило, свой выбор политически осознанно, движимое глубоко усвоенными национально-патриотическими идеями. Однако для представителей низших сословий идейно-политическая мотивация, необходимая для решимости взять в руки оружие, не играла ведущей роли. Для этих, практически неграмотных

23 ГАРФ. – Ф. 811. – Оп. 1. – Д. 67. – Л. 3-7, 14, 30; Восстание в Литве и Белоруссии 1863-1864 гг. – С. 198.

«простолюдинов» из католической паствы, политические лозунги восстановления независимой Польши не обладали должной притягательной силой. В своей пропагандистской работе подпольное польское «правительство» учитывало данное обстоятельство. Для мелких шляхтичей и крестьян, готовых выступить против России, пропаганда предлагала бесплатные земельные наделы и даже дворянство<sup>24</sup>. Вместе с тем, учитывался и такой важный социально-психологический феномен как «религиозный фанатизм» католического населения, особенно распространенный среди литовцев Ковенской губернии, где духовная власть духовенства над паствой была необыкновенно сильна<sup>25</sup>.

В этой связи чрезвычайно актуальным средством формирования необходимой мотивации для участия в вооруженном восстании становилась деятельность римско-католических священнослужителей, обладавших эффективной сакральной властью над своей паствой. Им предстояло поднять религиозные знамена восстания и призвать своих прихожан к защите угнетаемого «москалями» костела. Религиозно-политическая проповедь и патриотические призывы ксендзов наиболее эффективно воздействовали на мелкую шляхту, крестьян, мещан и фанатично настроенное литовское население Ковенской губернии. В.Ф. Ратч отмечал: «Костел взял на себя почин втягивать простолюдинов в мятеж»<sup>26</sup>. С этой целью использовались клерикальные методы политической мобилизации мирян из низших сословий. Для них православные «схизматики и москали» были представлены как враги католической веры, которые совершали кощунства, святотатства и поругание церковных святынь, для защиты которых необходимо восстановление независимого Польского государства в границах 1772 г. Поэтому жертвование собой во имя религиозных и патриотических целей освобождения польской Родины являлось делом святым и богоугодным»<sup>27</sup>.

24 Восстание в Литве и Белоруссии 1863-1864 гг. – С. 20.

25 *Мосолов А. Н.* Виленские очерки. 1863-1865 гг. : (Муравьевское время). –СПб., 1898. –С. 107-108; Из бумаг графа М.Н. Муравьева. – СПб., 1898. – С. 44-46.

26 *Ратч В. Ф.* Сведения о польском мятеже в Северо-Западной России... С. 215.

27 *Байкова С. М.* О движущих силах восстания 1863 г. – С. 250; *Ратч В. Ф.* Сведения о польском мятеже в Северо-Западной России. – С. 123-124, 129, 212-213; *Мосолов А. Н.* Виленские очерки. – С. 107-108; Сборник распоряжений графа М. Н. Муравьева по усмирению польского мятежа в Северо-Западных губерниях. / Сост. Н. И.Цылов. – Вильна,

«Громадное число лиц духовного звания, фактически уличенных в сочувствии к мятежу, – отмечал генерал-майор А.Л. Потапов – ясно указывает, что духовенству польская пропаганда, преимущественно, обязана успехом. ... Располагая такими могущественными орудиями как исповедь и присяга, духовенство беспрепятственно действовало на все сословия, раздувало фанатизм политический посредством фанатизма религиозного»<sup>28</sup>.

Клерикальные методы, применяемые ксендзами с целью вовлечения мирян в вооруженное восстание, отличались многообразием. Наиболее эффективным из них было зачитывание в костелах манифестов подпольного польского «правительства» с призывом к вооруженному мятежу против законной власти российского императора. Изменив присяге, данной императору Александру II и перейдя на сторону его врагов, ксендзы приводили католиков к новой присяге на верность подпольному польскому «правительству». Они призывали, убеждали и вдохновляли свою паству выступить с оружием в руках против России. Ксендзы принимали участие в финансировании и материальном снабжении подпольных организаций и отрядов мятежников, благословляли их оружие и знамена, совершали богослужения о даровании победы над врагами Польши<sup>29</sup>. Особое «фанатизирующее» влияние целибатные ксендзы оказывали на женщин, а те, в свою очередь, посылали в подпольные организации и в отряды повстанцев своих сыновей, мужей и братьев<sup>30</sup>.

---

1866. – С. II, 105; Сборник документов музея графа М. Н. Муравьева. / Сост. А. В. Белецкий. – Т.1. – Вильна, 1906. – С. XLIII, LI-II-LV; Архивные материалы Муравьевского музея, относящиеся к польскому восстанию 1863-1864 гг. в пределах Северо-Западного края. / Сост. А. И. Миловидов. – Ч. 1. – Вильна, 1913. – С. XXXIX-XL, XLVIII-XLIX.

28 РГИА. – Ф. 1282. – Оп. 1. – Д. 248. – Л. 37-38.

29 Виленский вестник. – 1863 г. – 23 мая; Виленский вестник. – 1863 г. – 10 сентября; ГАРФ. – Ф. 811. – Оп. 1. – Д. 67. – Л. 30-32; ЛГИА. – Ф. 494. – Оп. 1. – Д. 128. – Л.6, 11-26; Ф. 378. (политическое отделение) – Оп. 1863. – Д.1785. – Л. 1-36; Ф. 378. (политическое отделение) – Оп. 1864. – Д. 649. – Л. 1-2; Ф. 378. (политическое отделение) – Оп. 1864. – Д. 836. – Л. 3-4; Ф. 378. (политическое отделение) – Оп. 1864. – Д. 929. – Л.164-165; Ф. 378. (политическое отделение) – Оп. 1864. – Д.1138. – Л. 12-14; Ф. 378. (политическое отделение) – Оп. 1864. – Д. 1352. Л.1-2; Ф. 378. (политическое отделение) – Оп. 1864. – Д. 1368. – Л. 1-4; Восстание в Литве и Белоруссии 1863-1864 гг. – С. 202.

30 *Турцевич Ар.* Краткий очерк жизни и деятельности графа М. Н. Муравьева. – Вильна, 1898. – С. 21. *Белецкий А.В.* Римско-католические епархиальные семинарии. – С. 4.

Известен случай, когда ксендзы в пропагандистских целях сочиняли и распространяли среди крестьян Ковенской губернии ложные слухи о небесных знамениях, свидетельствовавших, что «Матерь Божия окажет чудеса в Царстве Польском и благословит восстание»<sup>31</sup>. Тем самым духовенство брало на себя не только практические функции организации восстания и создания его массовой социальной базы, но и давало высшую, божественную санкцию действиям мятежников и подпольного польского «правительства»<sup>32</sup>.

В результате возник двойной феномен, характерный для религиозной составляющей восстания. С одной стороны, политический радикализм католического клира, с помощью которого осуществлялась пропаганда антироссийских и русофобских идей и настроений. С другой, политический экстремизм части этого клира, который использовал авторитет священного сана и свою духовную власть для подготовки и проведения вооруженного мятежа с целью аннексии Северо-Западного края России<sup>33</sup>.

А.И. Ляковский отмечал: «При каждом отряде, даже самом незначительном, находился католический священник. Священники исполняли не только религиозные требы для повстанцев, они воспитывали их в необходимости строгого повиновения начальству, поддерживая в них патриотический дух. Многие ксендзы сражались вместе с повстанцами с оружием в руках, а некоторые были и предводителями отрядов»<sup>34</sup>.

31 ГАРФ. –Ф. 811. –Оп. 1. –Д. 67. –Л. 3-7 об.

32 Вот, например, как сочетались политическая и религиозная риторика в присяге повстанцев Гродненской губернии: «Присягаем во имя Пресвятой Троицы и клянемся на ранах Христа, что нашей Родине Польше будем служить верно, и исполнять, во имя того же отечества Польши, все приказания, предписанные нам начальниками, распоряжений же грабительского Московского правительства слушать не будем и, насколько возможности и сил хватит, мы обязуемся помогать польскому войску и повстанцам, так нам да поможет Бог, в Пресвятой Троице Единый, Матерь Божия и все святые. Аминь». См: Архивные материалы Муравьевского музея. – Ч. 1. – Вильна, 1913. – С. 349.

33 *Мосолов А. Н.* Виленские очерки. – С. 145; *Ратч В. Ф.* Сведения о польском мятеже. – С. 214; Виленский вестник. – 1863 г. – 12 февраля; Архивные материалы Муравьевского музея. – Ч. 1. – Вильна, 1913. – С. 261, 267-268; *Тесля А. А.* «Польский вопрос» в передовицах М. Н. Каткова в «Московских ведомостях» в 1863 г. // Ученые заметки ТОГУ. – 2011. – Т. 2. – № 2. – С. 92-93; *Русин.* Голос Русского. Ответ «ксендзу-русину» // Вестник Юго-Западной и Западной России. – Т. IV. – 1864. – С. 28-29.

34 *Ляковский А. И.* Литва и Белоруссия в восстании 1863 г. (по новым архивным материалам). – Берлин, 1939. – С. 80-81.



Так, в Ковенской губернии многочисленными отрядами повстанцев командовал ксендз А. Мацкевич. В Новогрудском уезде Минской губернии отряд польских повстанцев возглавлял ксендз Ф. Лашкевич<sup>35</sup>. В Брестском уезде приобрел известность отряд бывшего воспитанника духовной семинарии Стасякевича. В Скидельской волости Гродненской губернии повстанческим движением руководил местный ксендз Чепович<sup>36</sup>. В Лидском уезде Виленской губернии отрядом повстанцев командовал ксендз Горбачевский<sup>37</sup>. На севере Поневежского уезда Ковенской губернии действовал отряд ксендза Якимовича<sup>38</sup>. Таким образом, в процессе подготовки и проведения восстания политической радикализм римско-католического духовенства принимал формы политического экстремизма, находившего свое проявление в различных формах участия ксендзов в военных действиях и терроре повстанцев.

Участие римско-католического духовенства в антиправительственных вооруженных выступлениях в Царстве Польском и Западном крае не вызвало негативной реакции Святого Престола. Наоборот, Папа римский Пий IX обратился с личным письмом к императору Александру II, жалуясь на стесненное положение, в котором оказалась Римско-католическая церковь в России. Император, отвечая папе римскому, напомнил о том, представители католического клира принимают участие в мятеже против законной власти. „Этот союз пастырей церкви с виновниками беспорядков, угрожающих обществу, — одно из возмутительнейших явлений нашего времени, — писал Александр II, — Ваше святейшество должны не менее меня желать его прекращения»<sup>39</sup>. Однако папа не осудил восстание и противоправные действия ксендзов, ограничившись указанием, чтобы «были принесены особые

35 *Байкова С. М.* О движущих силах восстания 1863 г. — С. 250.

36 *Карпович О. В.* Участие духовенства в повстанческом движении на белорусских землях в 1863 г. // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народу. Пад рэд. Марозавай С. В., Ярмусік Э. С. — Гродна, 2008. — С. 116-119. Виленский вестник — 1863 г. — 10 сентября.

37 *Щеглов Г. диакон.* Жертвы польского восстания 1863-1864 годов // Русский сборник: Исследования по истории России. / ред.-сост. О. Р. Айрапетов, Мирослав Йованович, М. А. Колеров, Брюс Меннинг, Пол Чейсти. Т. XIV. — М., 2013. — С. 243.

38 Виленский вестник. — 1863 г. — 2 июля.

39 *Широкопад А. Б.* Россия — Англия: неизвестная война, 1857—1907. — М., 2003. — С. 32.

молитвы за несчастную Польшу, которую он с прискорбием видит в настоящую минуту позорищем резни и крови»<sup>40</sup>.

Религиозные мотивы, которые внесло римско-католическое духовенство в процесс организации мятежа и освящение вооруженной борьбы способствовали не только росту численности повстанцев. Одновременно происходило и нарастание жестокости, находившей свое проявление в повстанческом терроре и насилиях над законопослушным и преданным монарху населением Северо-Западного края<sup>41</sup>.

Средством борьбы с местным населением, которое сохраняло лояльность России, повстанцы избрали архаически жестокие и зачастую показательные расправы. Мятежники мучали, пытали и вешали мужчин, женщин и подростков, засекали своих жертв плетьюми до смерти, топили в болоте, зарывали живыми в землю, жгли местечки и деревни, грабили крестьян, пытаясь своей беспримерной жестокостью заставить жителей края перейти на сторону подпольного польского «правительства»<sup>42</sup>. По имеющимся неполным данным, палачи – «жандармы-вешатели» из повстанческих отрядов до конца осени 1863 г. по приказам своих начальников казнили в Северо-Западном крае около 600 человек из различных сословий, вероисповеданий и этнических групп<sup>43</sup>. Однако, большинство

40 Виленский вестник. – 1863 г. – 10 сентября.

41 Всеподданнейший отчет графа М. Н. Муравьева по управлению Северо-Западным краем (с 1 мая 1863 г. по 17 апреля 1865 г.) // Русская старина. – 1902. – № 6. – С. 488, 491, 496; *Муравьев М. Н.* Записки его об управлении Северо-Западным краем и об усмирении в нем мятежа. 1863-1866 гг. // Русская старина. – 1882. – № 11. – С. 400, 406; Из бумаг графа М. Н. Муравьева. – СПб., 1898. – С. 44–45; *Брянцев П. Д.* Польский мятеж 1863 г. – Вильна, 1892. – С. 66-86, 144-154; *Сидоров А. А.* Польское восстание 1863 года. Исторический очерк. – СПб, 1903. – С. 228; Сборник распоряжений графа Муравьева. – С. 105-106; Виленский вестник. – 1863. – 12 февраля, 1863. – 25 мая, 1863. – 1 июня; ЛГИА. – Ф. 378. – Оп.1866. – Д. 46. – Л. 12, 18, 33, 50, 72; ЛГИА. – Ф. 378. – Оп.1864. – Д. 2096. – Л. 5;

42 ГАРФ. – Ф. 811. – Оп.1. – Д. 67. – Л. 26, 27, 33, 34, 36; Ф. 811. – Оп.1. – Д. 67. – Л. 35-36; Виленский вестник. – 1863. – 7 мая; Виленский вестник. – 1863. – 29 августа; Виленский вестник. – 1863 г. – 24 сентября; Архивные материалы Муравьевского музея. – Ч. 1. – Вильна, 1913. – С. 405; Пятидесятилетие (1839-1889) воссоединения с Православной церковью западно-русских униатов. – С. 67; *Орловский Е.* Граф М.Н. Муравьев как деятель над укреплением прав русской народности в Гродненской губернии 1831-1835 и 1863-1865 гг. – Гродна, 1898. – С. 26; *Карпович О.В.* Репрессии в отношении участников восстания 1863–1864 гг.: правда и вымыслы // Вестник Брестского государственного технического университета: научно-теоретический журнал. — 2011. — № 6. — С. 33–35.

43 *Сидоров А.А.* Польское восстание 1863 года. Исторический очерк. – СПб, 1903. – С. 228; *Мосолов А.Н.* Виленские очерки. – С. 27.

жертв, страданий и унижений выпало на долю православного населения. В период восстания мятежники повесили трех православных священников – Даниила Конопасевича, Романа Рапацкого, Константина Прокоповича и псаломщика Феодора Юзефовича. Многие православные священнослужители стали жертвами насилий и издевательств со стороны мятежников<sup>44</sup>. Инициаторами террора против православного духовенства и мирян нередко выступали и католические священнослужители.

Например, в убийстве 23 мая 1863 г. в местечке Сураж Гродненской губернии православного священника Константина Прокоповича принимали участие ксендзы Белостокского уезда Моравский, Суражского костела Феликс Кринский и Александр Косаковский из Августовской губернии. В общей сложности в этом преступлении участвовало 14 человек – 3 ксендза, 2 крестьянина, 2 шляхтича, 6 мещан и 1 помещик. На совести отряда ксендза Горбачевского только в Лидском уезде Виленской губернии, по меньшей мере, три убийства мирных обывателей, совершенных с изуверской жестокостью: перед тем, как повесить трех крестьян, их пытали и выкололи глаза. Не меньшими зверствами отличались отряды ксендза Антония Мацкевича в Ковенской губернии. Своих жертв, приговоренных им же к смерти, он лично исповедовал и причащал<sup>45</sup>. В Гродненской губернии 17 мая палачи из конного отряда клерика Стасюлевича повесили в селе Бродятыне крестьянина Прокопука и наказали плетью местных жителей<sup>46</sup>.

Повстанцы-католики, которыми командовал Мацкевич, с особой ненавистью и злобой относились к великорусским старообрядцам, которые во время восстания оказали активную поддержку российскому правительству. По сообщению одного из сотрудников виленского генерал-губернатора М.Н. Муравьева: «Осенью 1863 г., когда террор в крае был в сильнейшем развитии, жертвами его в Ковенской губернии были преимущественно старообрядцы, жившие в отдельных фольварках, отдаленных один от другого. В одну ночь в окрестности

44 *Щеглов Г. диакон. Жертвы польского восстания 1863-1864 годов // Русский сборник: Исследования по истории России. / ред.-сост. О. Р. Айрапетов, Мирослав Йованович, М. А. Колеров, Брюс Меннинг, Пол Чейсти. Т. XIV. – М., 2013. – С. 224-246.*

45 *Карпович О. В. Репрессии в отношении участников восстания 1863–1864 гг.: правда и вымыслы. – С. 34.*

46 *Виленский вестник. – 1863. – 25 июня.*

Ибяны, недалеко от Ковно, их было повешено мятежниками, при жестоких истязаниях, одиннадцать человек».<sup>47</sup>

О проявлениях политического экстремизма и демонстративной жестокости в действиях католических священнослужителей российским читателям становилось известно из сообщений «Северной почты», «Русского инвалида», «Московских ведомостей», газеты «День», «Journal de St.-Pétersbourg» и др. Западноевропейский читатель о противоправной деятельности римско-католического духовенства узнавал из публикаций полуофициальной газеты «Le Nord»<sup>48</sup>, издававшейся в Брюсселе. Вот образец такой публикации: «И кто же предводительствовал этими преступными шайками? Кто, после организации стал в их главе? Кто собирал деньги на приобретение оружия? Кто зажигал деревни и силой заставлял всех, достигших полного возраста, но не желавших принимать участие в восстании? Кто? Пусть христианская Европа узнает об этом: *духовенство*. Кто провозглашал восстание? Кто вписывал заговорщиков и принимал от них деньги? Кто угрожал смертью или пожаром спокойным и безоружным земледельцам? Кто совершал богослужения в лесах и заранее давал разрешение на убийство русских? Пусть Европа и христианский мир и это узнают: *духовенство*, служители Господа, мира и любви»<sup>49</sup>.

Таким образом, часть римско-католического духовенства сыграла важную мобилизующую и организаторскую роль в подготовке и проведении восстания, способствуя расширению его социальной базы, созданию повстанческих отрядов, росту насилия и жестокости в отношении к законопослушному населению Северо-Западного края.

### **Политическая пропаганда восстания: светские дилетанты и церковные профессионалы**

Идейно-пропагандистская деятельность римско-католического духовенства не ограничивалась

47 Мосолов А. Н. Виленские очерки. – С. 112.

48 Ронин В.К. Русская публицистика в Бельгии в середине XIX века // Славяноведение. – 1993. – № 4. – С. 4-13.

49 Виленский вестник. – 1863. – 12 февраля.

конфессиональными рамками своей Церкви. Объектом пропагандистского воздействия становились также православное духовенство и миряне, ранее принадлежавшие к Униатской церкви. Следует отметить, что и литовские «комиссары» подпольного польского «правительства» широко использовали униатскую тему в своей пропагандистской работе. Среди православного населения распространялись различные воззвания и листовки, в которых содержались обещания восстановить на территории аннексированного края Униатскую церковь, упраздненную решениями Полоцкого собора в 1839 г.<sup>50</sup>

Польская пропаганда ставила своей целью превратить униатский соблазн в религиозный мотив, чтобы с его помощью вовлечь православное население в вооруженную борьбу против России. В роли религиозного соблазителя выступил светский «революционер» В. Калиновский, подпольно издававший агитационный листок «Мужыцкая праўда». В нем он писал следующее: «Сказывают люди, что Святой Отец прямо из Рима прислал к нам свое благословение (но Москаль его задерживает), говорят, что пришлет и ксендзов, которые будут принимать в униатскую веру. Тогда, ребята, кто только верит в Бога, Сына Его и Святого Духа, пускай сразу же оставляет схизму и переходит в истинную веру дедов и прадедов. Потому, кто не перейдет в унию, тот останется схизматиком, тот, как собака, сдохнет, тот на том свете адские муки терпеть будет!»<sup>51</sup>.

При этом и «революционный демократ» Калиновский, и католические священнослужители прибегали к пропагандистской лжи и фальсификациям фактов, стремясь представить православного «москаля» в роли «гонителя» христианской веры, единственным истинным носителем которой является Римско-католическая церковь. И церковная проповедь, и светская пропаганда выполняли в этом восстании общую провокативную роль, ставя своей целью разжигание политической, религиозной и этнической ненависти к российскому правительству, православию и русским (великороссам), объединяя их в одном собирательном образе «москаля поганого».

50 Виленский вестник. – 1863 г. – 8 июня; Восстание в Литве и Белоруссии. – С. 26, 30.

51 Революционный подъем в Литве и Белоруссии. – М., 1964. – С. 133.

При этом следует учесть одно немаловажное обстоятельство. Светские революционеры, включая и В. Калиновского, были дилетантами в подпольной пропагандистской работе. Листовки, обращенные к различным группам населения Северо-Западного края, писались не профессиональными публицистами, а доморощенными революционными пропагандистами, которые стремились любыми средствами привлечь к вооруженной борьбе с правительством как можно большее количество лиц из разных сословий и вероисповеданий.

Ксендзы же, взявшие на себя роль духовных подстрекателей восстания, в отличие от мирян-революционеров, являлись профессиональными проповедниками, усвоившими правила риторики и гомилетики и успешно применявшими их в своем духовном служении.

Религиозная проповедь, произнесенная авторитетным духовным лицом, традиционно являлась эффективным средством христианского воспитания паствы и усвоения ею основ вероучения Римско-католической церкви. Однако в костелах Северо-Западного края проповедь слова Божия утратила свое прямое религиозное предназначение и стала служить светским целям. Проповедуя Евангелие, духовенство одновременно призывало мирян к государственной измене и вооруженному восстанию во имя возрождения свободной Польши в границах 1772 г.

Политическая пропаганда профессиональных служителей Церкви, эмоционально насыщенная, яркая, образная, с использованием сакральной христианской символики, цитат Священного Писания и патриотической риторики, была гораздо более убедительной и эффективной, нежели примитивные агитки никому неведомого «Яськи, хозяина из-под Вильно», этакого персонажа из народа, под маской которого скрывались польские дворянские пропагандисты, неумело рядившиеся в домотканую мужицкую свитку.

Евангелие не содержит высказываний, которые можно было истолковать как призыв к вооруженной борьбе с существующей государственной властью. Наоборот, согласно учению первоверховного апостола Павла: «Всякая душа да

будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему, противящийся власти, противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим.13:1-2). Об этом же говорит и св. апостол Петр: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым» (1 Пет.2:13-14). Приведенные цитаты из посланий святых апостолов исключали, по сути, возможность агитации священнослужителей в пользу вооруженного мятежа, направленного против власти российского императора – «христианского государя»<sup>52</sup>.

Однако ксендзы, принявшие сторону восстания, не только отступали от духа и буквы евангельского учения о власти, но и наделяли «москалей» и «схизматиков» такими демоническими чертами, чтобы возмущенная паства выказала решительную готовность немедленно взяться за оружие. Для того, чтобы развеять всякие сомнения в необходимости восстания, нужно было увериться самим и убедить католиков-мирян в том, что установленная над Польшей власть российского императора не от Бога, что «эта власть завоевательная, наметная по допущению Божию»<sup>53</sup>. На этом основании примкнувшие к восстанию ксендзы могли присваивать себе право разрешать католиков от присяги, данной ими императору Александру II, и приводить их к присяге подпольному польскому «правительству».

Ключевым элементом этой подстрекательской, профессиональной пропаганды, как устной, так и письменной, стали изобретенные политические мифы о религиозной нетерпимости, которую испытывают к римско-католической вере российское правительство и «схизматическое» православие. Прагматика мифов заключалась в том, чтобы представить «схизматическую» российскую власть в качестве злобного и беспощадного гонителя веры, которая преследует католиков только потому, что они поляки, «верующие в

---

52 Основные государственные законы // Свод законов Российской империи. – Т. 1. – Ч. 1, – СПб., 1857. – Ст. 1, 41–42.

53 Советы ксендза Фелинского // Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России. Вып. первый. / Сост. С.В. Шолкович. – Вильна, 1885. – С. 33.

Евангелие и Христа, следующие учению Римско-католической церкви».

Один из пропагандистских мифов о религиозной нетерпимости к католикам основывался на предвзятой, негативной интерпретации событий воссоединения униатов Западного края с православием. Своеобразным духовным плацдармом политической пропаганды католического духовенства стало Царство Польское, в котором Униатская церковь сохраняла свои прочные позиции. Мятежные униатские священники Царства избрали объектом своей пропаганды не только свою паству, но и бывших униатов Северо-Западного края – священников и мирян, которых сначала призывали к поддержке польского ирредентизма, а затем и вооруженного восстания с целью отторжения края от России и присоединения его к Польше. Представители этого духовенства, как и светские лидеры восстания, понимали, что воссоединение с православием свыше полутора миллионов униатов Северо-Западного края существенным образом сузило мобилизационные возможности католического клира по вовлечению крестьян в вооруженную борьбу с правительством. Иными словами, решения Полоцкого собора 1839 г. канонически ограничили потенциальную социальную базу восстания в крае конфессиональными рамками Римско-католической церкви<sup>54</sup>.

Поэтому политическая пропаганда профессионального, церковного происхождения, формируемая в Царстве Польском, использовала униатский фактор восстания двояко, для внутреннего и внешнего употребления. Так, для мобилизации повстанцев-униатов в Царстве Польском в пропаганде использовались мифы о религиозных гонениях, происходивших в Северо-Западном крае в период упразднения унии «схизматиками-москалями». Сообщения об ужасах гонений, обрушившихся на западно-русских единоверцев-униатов, вплетались в повествования о кощунствах над святынями католичества, совершаемых русскими в Варшаве в 1861 г. Как следствие, созданный пропагандистский миф получал четкую идейную завершенность и прагматическую направленность.

54 Зайцев В. М. Социально-сословный состав участников восстания 1863 г. – С. 114.



С точки зрения задач внешнего характера, церковная пропаганда, исходившая из Царства Польского, должна была решить трудную проблему – сформировать религиозную мотивацию для участия в вооруженном восстании бывших униатов Северо-Западного края. Для этого понадобились мифы о принудительном характере воссоединения униатов с православием и о православных, покаянно ждущих от польского «правительства» возвращения долгожданной спасительной унии.

Ярким примером провокативной политической пропаганды служит проповедь униатского священника, служившего в Холмском крае Царства Польского<sup>55</sup>. В этой мастерски составленной проповеди процесс мирного воссоединения униатов с Православной церковью предстает как массовое религиозное насилие, совершенное над христианской совестью униатских священников и мирян. «Николай первый, московский царь, достойный посланник ада, хотел нас всех научить веровать по-московски. Когда это ему в нынешней нашей Польше не удалось, по причине сильного сопротивления, встреченного в ксендзах и обывателях, он решился за Бугом всех обратить в схизму. Ах! Какие ужасы там делались! Брали униатских ксендзов, морили голодом и жаждой до тех пор, пока они не обратились в схизму, а кто не хотел отречься от своей веры, того публично подвергали телесному наказанию. Одних вывезли в снежные пустыни, других то утопили, то повешали на деревьях, то закололи штыками».

И далее, с профессиональным умением вызывать необходимые в данном случае чувства религиозно-политической ненависти к «москалю», автор живописует о потрясающих воображение страданиях за «святую римско-католическую, польскую христианскую веру», которые претерпели униаты от «схизматиков». Составитель проповеди нарочито проводил прямые параллели между жестокими гонениями на христиан,

---

55 Как отмечал А.И. Миловидов: «Эта возмутительная по своей дерзости, исторической лжи и подтасовке фактов проповедь, в литографированном виде имела широкое распространение в Северо-Западном крае (1861-1863 гг.), варьировалась в зажигательных проповедях ксендзов, служила им образцом, а нахождение ее при обысках служило документальным доказательством причастности к революционному движению тех лиц, у которых производился обыск». См: Архивные материалы Муравьевского музея. – Ч. 1. – Вильна, 1913. – С. 26.

которые устраивали языческие римские императоры, и вымышленной им картиной мучений униатов, совершаемых «гонителем Церкви Божией» императором Николаем I.

Проповедь ксендза заканчивалась открытым, страстным призывом к вооруженному восстанию против «москалей»: «Теперь не слышали ли вы, что делается в Варшаве? Убили нескольких светских особ, мужей, у которых были жены, матерей, у которых были дети, сестер, у которых были братья и, наконец, польских ксендзов. В праздник Благовещения Пресвятыя Богородицы москали ворвались на лошадях в самое преддверие церкви, оскверняя святое место, посвященное славе Божией.

Что же? Не болит у вас сердце, если эти бродяги мучат польских ксендзов? Останетесь ли вы равнодушными к этому? Вас это не возмущает? Разве в жилах ваших течет не польская кровь? Разве вы не поляки? Что ж вы не отвечаете на это? Разве вы не соединитесь теперь с нами для общей защиты отечества? Разве не отомстите москалям за преступления, которые они делают в Польше? Разве это не справедливая причина воспламениться мстостью и выгнать отсюда москалей? ... Поднимите же теперь руки вверх, присягните здесь же, что вы будете защищать свое отечество и выгоните из него с позором неприятеля и врага нашей свободы! Ну, что же? Неужели я напрасно надсаживаю для вас свою грудь? Жду вашего ответа! *(Все присягнули)*. Ну, хорошо! Да благословит вас Бог навеки!»<sup>56</sup>.

В пастырском служении политизированных ксендзов церковная проповедь становилась мощным инструментом политической пропаганды, способной глубоко воздействовать на коллективное сознание, психику и поведение прихожан. Целью церковно-патриотической риторики, в которой факты и вымысел составляли фабулу мифологических сюжетов, являлось формирование коллективной религиозной и политической мотивации для участия в антиправительственном вооруженном восстании. Суггестивное воздействие проповеди на чувства и эмоции прихожан усиливалось благодаря иррациональному доверию к авторитету священного

---

56 Архивные материалы Муравьевского музея. – Ч. 1. – Вильна, 1913. – С. 29-30, 34.

сана, а также императивностью внушаемой политической цели. Призывы к массовому вооруженному выступлению произносились в сакральном пространстве костела, который целенаправленно превращался в центр пропаганды религиозной нетерпимости и политического экстремизма. Используемая в проповеди прямая апелляция к национальным и патриотическим ценностям прихожан сопрягалась с риторическими приемами возбуждения ненависти и презрения к врагу польской свободы – «москалю».

Помимо церковной проповеди, используемой в целях политической пропаганды восстания, римско-католическое духовенство прибегало к созданию «воззваний», обращенных к бывшим униатам Северо-Западного края. Политической целью этих воззваний являлось расширение социальной базы восстания за счет западно-русских православных, воссоединенных от унии на Полоцком соборе 1839 г.

Характерным примером профессиональной политической пропаганды, созданной в церковной среде для внешнего употребления, стало «воззвание» униатского духовенства Царства Польского к православному духовенству Белоруссии и Литвы. В этом политическом воззвании используются церковные мотивы спасения души, вероотступничества и грядущего возмездия за грех обращения в «схизму». Православным священникам, как отступникам от истинной униатской веры, авторы воззвания грозили адскими муками, если те не одумаются и не встанут на защиту «святой католической веры и нашего отечества – Польши».

«Братья во Христе, священники, бывшие униаты! – говорилось в этом воззвании – Вы, будучи униатами, учили нас, а ныне мы, по обязанности христианской, пишем к вам, уведомляя, что приближается время, когда святая униатская вера снова получит те самые права, которые имела прежде. Вы согрешили, братья, помните, что вас ожидает наказание, вы, устрасая мучений, отреклись от святой веры.

Ах! Братья, мы в Польше отстаивали свою веру и до сих пор храним ее; не устрашили нас цепи, Сибирь, тюрьма и другие мучения. О, восстаньте от грехов, опомнитесь, вы рождены вашими матерями полячками, которые вас питали

своей грудью, проводили беспокойные ночи над вами, чтобы воспитать в вас сынов отечества и добродетельных пастырей народа.

Но как вы учите, какие говорите проповеди? Вы ложно излагаете учение веры, попираете прах своих отцов, которые страдают в чистилище за ваши грехи, возносят руки к Богу о вашем обращении, вы погубили и донныне губите столько душ, вверенных вам для того, чтобы указать им путь к небу! Что же готовится вашим душам за такие преступления? О, братья! За ничтожные царские деньги вы продали душу дьяволу; о горе вам будет, горе!!»<sup>57</sup>.

Таким образом, и дилетантская пропаганда «красных», и профессиональная проповедь и воззвания служителей Римско-католической церкви были рассчитаны на то, чтобы с помощью религиозно-патриотической риторики привлечь православных (бывших униатов) и римо-католиков к вооруженной борьбе против российского правительства. Русофобский образ «москаля», избранный польской пропагандой в качестве объекта разжигаемой этнополитической и социальной ненависти, был дополнен характерными «схизматическими» характеристиками. Теперь православный «москаль» был представлен ксендзами либо в роли презренного отступника, предавшего «коренную униатскую веру», либо нечестивого гонителя истинной католической веры, которую необходимо было защищать с оружием в руках.

Следовательно, речь шла о таких действиях по управлению паствой, которые явно выходили за рамки духовной дисциплины Римско-католической церкви и служили целям сугубо светским, а с точки зрения российского закона – откровенно преступным. Авторитет и сила духовной власти, священные действия и церковное слово духовенства целенаправленно использовались для максимального вовлечения католического населения в восстание и придания вооруженной борьбе с православной Россией сакрального статуса «священной войны»<sup>58</sup>. Поэтому религиозно-политическая пропаганда ксендзов, особенно в Ковенской губернии, имела большой мобилизационный

57 Архивные материалы Муравьевского музея. – Ч. 1. – Вильна, 1913. – С. 47-48.

58 Архивные материалы Муравьевского музея. – Ч. 2. – Вильна, 1915. – С. LVII, LXI.

эффект, чем пропагандистские усилия светских участников восстания<sup>59</sup>.

**«Преступление и наказание».**  
**Администрация М.Н. Муравьева и ксендзы,**  
**преступившие закон**

М. Н. Муравьев, вступив в апреле 1863 г. на пост виленского генерал-губернатора, своевременно оценил особую политическую и пропагандистскую роль католического клира в организации восстания и расширении его социальной базы среди населения Северо-Западного края. Предпринятые М.Н. Муравьевым меры судебного и административного характера оказались достаточно эффективными и адекватными той реальной политической угрозе, которая исходила от действий антироссийски и антирусски настроенной части римско-католического духовенства.

Для того, чтобы подавить мятеж и устранить причины его распространения, М.Н. Муравьев разработал и 24 мая 1863 г. издал знаменитую Инструкцию для организации и функционирования органов военно-гражданского управления краем. В ней, в частности, говорилось: «Всем ксендзам, и в особенности приходским плебанам в городах и селах объявить, что за всякое содействие мятежу словом или делом и возбуждение к тому прочтением прокламаций или иные манифестации в церквах и вне оных, виновные будут немедленно взяты под стражу и судимы на месте по всей строгости военных законов. Оговорки, часто ими приносимые, будто бы содействовали мятежу по принуждению, не будут приняты в уважение, ибо служители алтаря еще менее других должны подчиняться сим угрозам. Их обязанность жертвовать собой для умиротворения края и обращения каждого к исполнению святого долга верноподданнической присяги своему Государю. Не исполняющие сего духовные

---

59 Ратч В. Ф. Сведения о польском мятеже в Северо-Западной России. – С. 250; Так, в Ковенской губернии повстанческий отряд под командованием С. Сераковского в апреле 1863 г. занял местечко Понедель. Ксендз, находившийся в отряде, “проповедовал о восстании. Так как в этот день в м. Понедель был базарный день, то народу в костеле собралось очень много, из числа которых до 100 человек присоединились к мятежу”. См: Виленский вестник. – 1863 г. – 11 мая.

лица сугубо виновны и подлежат строжайшему, в пример другим, наказанию»<sup>60</sup>.



**М.Н. Муравьев,  
Виленский генерал-губернатор в 1863-1865 гг. Сыграл  
решающую роль в подавлении польского восстания  
в 1863-1864 гг. и обеспечил условия для ликвидации  
польского доминирования и возрождения традиционного  
Православия на белорусских землях.**

Слово Муравьева не расходилось с делом и 22 мая 1863 г. в Вильне был публично расстрелян викарный

<sup>60</sup> Цылов Н. Сборник распоряжений графа Михаила Николаевича Муравьева. – С. 105-106.

ксендз Желудокского костела Лидского уезда Виленской губернии Станислав Ишора, признанный военным судом виновным в чтении народу в костеле «польского манифеста возмутительного содержания с целью произвести восстание между крестьянами»<sup>61</sup>. 24 мая по приговору военного суда за чтение в костеле «польского манифеста» в Вильне был расстрелян ксендз Вевиорского костела Лидского уезда Раймунд Земацкий<sup>62</sup>.

После этих событий, вызвавших страх у местного римско-католического духовенства, копия Инструкции вместе с письмом генерал-губернатора 26 мая была направлена виленскому римско-католическому епископу А. Красинскому, которого М.Н. Муравьев считал «одним из энергичнейших деятелей» польского восстания. Указывая на факты «самого живого и деятельного участия» ксендзов «в возбуждении народа к мятежу» и ссылаясь на необходимость применения к виновным смертной казни, Муравьев обращался к епископу «с убедительнейшей просьбой употребить ваше архипастырское содействие ко внушению подведомственному вам духовенству, чтобы оно, помня призвание свое, возложенное на него духовным саном, и святость верноподданнической присяги, оставило свои преступные действия, и чтобы служители алтаря, которые обязаны, не страшась угроз, ни самой смерти, пребывать верными своему долгу, старались проповедью и примером своим, вместо возбуждения народа к преступным действиям, вразумлять тех, которые, забыв долг чести, совести и присягу, увлечены в мятеж, или сделались его руководителями»<sup>63</sup>.

Однако епископ Красинский, «прикинувшись больным», уклонился от «убедительнейшей просьбы» генерал-губернатора. Впоследствии, по приказанию М.Н. Муравьева, епископ был выслан в Вятку под надзор полиции<sup>64</sup>. Муравьев так объяснял политическую целесообразность своего решения: «Высылка из края главного духовного деятеля мятежа епископа Красинского, и несколько примеров строгого

61 Виленский вестник. – 1863 г. – 23 мая.

62 Виленский вестник. – 1863 г. – 25 мая.

63 Виленский вестник. – 1863 г. – 1 июня.

64 Из записок епископа Красинского // Исторический вестник. – 1901. – № 11. – С. 648-653.

взыскания с крамольного римско-католического духовенства в скором времени ослабили преступное его влияние на местное население»<sup>65</sup>.

В соответствии с действующим законодательством повстанцы не признавались воюющей стороной, так как де-юре они являлись подданными Российской империи, принесшими присягу на верность российскому императору. Поэтому повстанцы рассматривались как государственные преступники, нарушившие присягу и поднявшие вооруженный мятеж против законного правительства. Под эту категорию государственных преступников попадали ксендзы и монашествующие, принявшие участие в восстании. Их особая, идеологическая и мобилизующая роль в организации и ходе вооруженного мятежа не могли остаться юридически безнаказанными. Совершенные этими лицами уголовные преступления – измена присяге и нарушение государственных законов – потребовали от правительства принятия к духовенству таких же правовых и административных мер, которые применялись к светским участникам восстания<sup>66</sup>.

Военно-полевые суды рассматривали дела духовных лиц, обвиняемых в нарушениях государственных законов, устанавливали уголовно-правовой состав преступления, определяли степень вины подсудимых и затем выносили приговоры, соответствующие тяжести совершенных проступков. Процедура осуждения ксендзов и монашествующих осуществлялась на основании законов, действовавших в условиях введенного в крае военного положения. Кроме того, ксендзов, признанных виновными в тяжких государственных преступлениях, по приговору военного суда лишали духовного сана и всех прав состояния, то есть сословных привилегий. Утвержденные приговоры суда о лишении духовного сана направлялись в римско-католические консистории для принятия соответствующего канонического решения<sup>67</sup>.

---

65 Всеподданнейший отчет графа М. Н. Муравьева по управлению Северо-Западным краем (с 1 мая 1863 г. по 17 апреля 1865 г.) // Русская старина. – 1902. – № 6. – С. 491.

66 Цылов Н. Сборник распоряжений графа Михаила Николаевича Муравьева. – С. 210-215.

67 ЛГИА. – Ф. 604. – Оп. 5. – Д. 310. – Л. 7-8; Ф. – 604. – Оп. 5. – Д. 383. – Л. 1-4; Ф. 604. – Оп. 5. – Д. 452. – Л. 1-3.



Шестеро ксендзов, осужденных за чтение в костелах антиправительственного манифеста и активное участие в мятеже, были публично расстреляны, а ксендз А. Мацкевич повешен в Ковно<sup>68</sup>. Более полутора сотни ксендзов и монашествующих были отправлены на каторгу и в ссылку<sup>69</sup>. Участие римско-католического клира в вооружённой борьбе в качестве идеологов, организаторов и руководителей восстания повлекло за собой закрытие десятков монастырей, сотен костёлов и часовен, из которых большая часть была закрыта уже после того, как М.Н. Муравьев ушел в отставку с поста генерал-губернатора Северо-Западного края<sup>70</sup>.

Осуждение преступивших закон носителей священного сана вызвало различные отклики в западно-европейской прессе. В адрес М.Н. Муравьева поступали многочисленные обвинения в азиатской жестокости, якобы проявляемой к участникам освободительного польского восстания<sup>71</sup>. Однако среди представителей западной прессы были журналисты, которые пытались дать объективную оценку ответным карательным действиям муравьевской администрации.

Так, корреспондент газеты «Morning-Herald», посетивший Вильну летом 1863 г., выносил на суд английских читателей вопрос об отношении к ксендзам, осужденным за участие в мятеже: «Никакого приговора к смертной казни или к ссылке в каторжную работу не последовало без предварительной сентенции законным образом учрежденных военно-судных комиссий и произнесения над виновными состоявшегося приговора. Поступки, противные призванию служителей алтаря, лишают их покровительства законов. С церковных кафедр, с которых возвещаются слова мира и любви, ксендзы проповедовали мятеж. Именем Бога всемогущего вооружалась рука верующего, преклоняющегося перед Его святыней,

68 Виленский вестник. – 1863 г. – 18 июня; 1863 г. – 17 августа; 1863 г. – 17 декабря.

69 Виленский вестник. – 1863 г. – 23 мая; Восстание в Литве и Белоруссии. – С. 95-98.

70 В пяти губерниях Северо-Западного края с 1864 г. по 1 июня 1869 г. были закрыты 377 костелов, монастырей и каплиц. См: *Сталюнас Д.* Роль имперской власти в процессе массового обращения католиков в православие в 60-е годы XIX столетия // *Lietuvių katalikų moksloakademijos. MetraštisXXVI.* – Vilnius. 2005. – С. 331; Данные об этом имеются также: ЛГИА. – Ф. 378. – Оп. 1869. – Д. 946. – Л. 1-29; ЛГИА. (Политическое отделение) – Ф. 378. – Оп. 1866. – Д. 46. – Л.11-12, 18, 19, 33, 50; Ф. 378. – Оп.1869. – Д. 946. – Л. 1-29; Ф. 604. – Оп. 5. – Д. 329. – Л. 59; РГИА. – Ф. 821. – Оп.10. – Д. 201. – Л. 4 об.

71 Виленский вестник. – 1863 г. – 20 июня.

на совершение злодейств ради дела, которому давалось название религии. Ксендзы на самих алтарях принимали присяги, возлагавшие на христиан обязанность совершать самые гнусные политические преступления. Подобные люди мученики или предатели? Должны ли мы оплакивать их участь или же они подверглись заслуженному наказанию?»<sup>72</sup>.

Предпринятые меры против мятежных ксендзов окончательно рассеяли иллюзии духовенства о собственной безнаказанности и похоронили его надежды на то, что священный сан является надежной защитой от уголовного наказания за совершенные преступления. От духовенства, сохранявшего внешнюю политическую лояльность, М. Н. Муравьев потребовал, в свою очередь, публичного заявления о верности российской монархии, осуждения мятежников и призыва к последним воспользоваться милосердием правительства и прекратить вооруженное сопротивление<sup>73</sup>.

Римско-католическое духовенство Северо-Западного края вынуждено было смириться перед властной политической волей виленского генерал-губернатора. В сентябре 1863 г. духовные руководители виленской римско-католической диоцезии обратились к мятежным ксендзам и мирянам с призывом воспользоваться объявленной амнистией и поступать в отношении Российского государства и его законов согласно учению Римско-католической церкви. «Поспешайте воспользоваться предлагаемой вам милостью, – говорилось в этом послании, – этого требует не только общее ваше и родных ваших благо, но вместе с тем это есть и прямая ваша обязанность, которую возлагает на вас наша святая Религия, ибо она, указуя, что всякая власть происходит от Бога, вместе с тем повелевает уважать ее, почитать и ей повиноваться. Исполняйте затем святые ее приказания, возвращайтесь немедленно к спокойным трудам вседневных ваших занятий и горячо молитесь за нашего августейшего императора всероссийского Александра II, которому Господь Бог вверил нашу судьбу»<sup>74</sup>.

72 Виленский вестник. – 1863 г. – 24 августа.

73 Виленский вестник. – 1863. – 12 сентября; Виленский вестник. – 1863. – 19 сентября; ЛГИА. – Ф. 378. – Оп. 1863. – Д. 1467. – Л. 14-15, 50-52; Ф. 378. – Оп. 1864. – Д. 1569. – Л. 6-7; Из записок епископа Красинского // Исторический вестник. – 1901. – № LXXXVI. – С. 646-653.

74 Виленский вестник. – 1863 г. – 19 сентября.

С призывом покориться власти российского императора обратились к духовенству и пастве своих диоцезов епископ Тельшевский М. Волончевский и епископ Минский А. Войткевич<sup>75</sup>. В конечном итоге, виленский генерал-губернатор добился поставленной цели. Противоправная, радикально-экстремистская деятельность римско-католического клира, выступавшего в роли религиозного катализатора и руководителя восстания, была практически полностью ликвидирована.

### Выводы

События польского восстания 1863 г. в Северо-Западном крае Российской империи показали впечатляющую политическую силу римско-католического духовенства, его способность использовать иррациональное доверие паствы и свою каноническую власть над ней с целью подготовки и организации мятежа, направленного на разрушение Российского государства. Радикально настроенные ксендзы и монашествующие сумели превратить церковное вероучение в мобилизующую идеологию вооруженной борьбы за независимость Польши, продемонстрировав профессиональную способность духовенства формировать религиозную мотивацию для достижения насильственных политических целей. Миряне повиновались их духовной власти сильнее, нежели власти российского императора. Жестокость, проявляемая мятежниками в терроре против мирных жителей, основывалась на ненависти к «москалю», антиправославный и русофобский образ которого целенаправленно формировался клерикальной и светской пропагандой. Религиозная легитимация, пропаганда и организация вооруженного восстания превратили часть римско-католического клира Северо-Западного края в политического врага Российской империи, сформировав тем самым религиозную составляющую восстания. Ответные меры наказания, применяемые к мятежным представителям духовенства со стороны администрации М.Н. Муравьева, были продиктованы условиями военного положения, необходимостью защиты территориальной целостности государства, охранения жизни и собственности законопослушного населения.

---

75 ЛГИА. – Ф. 378. – Оп. 1863. – Д. 1467. – Л. 14-15, 50-52.

**Role of the Roman Catholic clergy of the  
Northwestern Krai of the Russian Empire in the  
1863 uprising  
Alexandre Yu. Bendin**

*bendin26256@yandex.ru*

---

The article considers the problems of forming the religious component of the Polish uprising in 1863 in the Northwestern Krai of the Russian Empire. The author analyzes the peculiarities of the relationship between the Roman Catholic clergy and its laity in the process of the religious mobilization of the participants in the uprising. The article reveals the methods of influence of the radically-minded clergy on the consciousness and political behavior of the laity. There is shown that the spiritual power of the Roman Catholic clergy was used to achieve the political goals of the liberation of Poland. There is established the relationship between the religious motivation of the participants in the uprising and the brutality towards the law-abiding population in various forms of insurgent terror and violence. The author comes to the conclusion that radically-minded Roman Catholic priests and monks managed to turn the church doctrine into a mobilizing ideology of the armed struggle. Religious legitimization, propaganda and organization of the armed uprising turned a part of the Roman Catholic clergy of the Northwestern Krai into a political enemy of the Russian Empire. The article deals with the retaliatory measures of punishment applied to the rebellious representatives of the clergy on the part of the administration of M.N. Muravyov, which were caused by the conditions of martial law, the necessity to protect the territorial integrity of the state, to protect the lives and property of law-abiding citizens. In this regard, the Russian government, army, society and the Orthodox population of Lithuania and Belarus perceived the uprising as an attempt on the part of the Polish separatists on

the ancestral Russian territory. Therefore, for the Russian side, the goals of the armed struggle were not the return of the Polish land, but the morally justified protection of the Russian land and the Russian people living in the West who had the same faith. In this regard, the author comes to the conclusion that in the process of preparing and carrying out the uprising, some of the Roman Catholic clergy of the Northwestern Krai acted as a political enemy of the Russian Empire.

Keywords: Polish-Catholic elite, Roman catholic priests, sacred status of the Roman Catholic clergy, M.N. Muravyov

---

УДК 322:342.4(47+57)''1864''

**А.А. Загорнов**

*кандидат исторических наук, доцент  
кафедры теории и истории государства  
и права, Брестский государственный  
университет имени А.С. Пушкина, г. Брест,  
Республика Беларусь*

---

## **ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО В СУДЕБНЫХ УСТАВАХ 1864 г. В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ**

---

Резюме

Статья посвящена теме отражения в светском законодательстве вопросов взаимоотношения государства и церкви в судебной сфере. Правовое обеспечение судебной реформы 1864 г. рассмотрено с учетом разделения компетенций официальных государственных и церковных судов. Сделан вывод о соединенности светского и церковного правосудия в христианском государстве.

Ключевые слова: Законодательство, священнослужители, церковь, светские суды, судопроизводство.

Summary

The article is devoted to the topic of reflection of the issues of the relationship between states and the church in the judicial sphere in the secular legislation. Legal support for judicial reform in 1864

was considered taking into account the separation of competences of official state and ecclesiastical courts. A conclusion is drawn on the unity of secular and ecclesiastical justice in a Christian state.

Keywords: Legislation, clergymen, church, secular courts, judicial proceedings.

---

Среди преобразований второй половины XIX в. в Российской империи особое место занимали судебные. Они повлияли на церковную жизнь и церковь как институт. Возникли новые вопросы, связанные с организацией взаимоотношений государства с церковью, официального и церковного права, светских и духовных судов. При этом для верховной власти важно было сохранить традиционное влияние Русской Православной церкви в ходе модернизационных изменений указанного времени.

Опыт, связанный с правовым обеспечением судебного реформирования в указанное время в этой связи представляет значительный интерес.

Судебная реформа 1864 г. призвана была кардинально изменить судоустройство и судопроизводство, создав эффективный механизм защиты личности и собственности, способствуя тем самым поступательному развитию государства. Данная реформа являлась частью единого комплекса реформ: крестьянской, земской, городской, образовательной, цензурной.

В основе судебных преобразований указанного времени лежала идея, уже распространенная среди юристов, о «правлении закона» как о нормативном принципе устройства государства и общества [2, с. 305]. Новое право, установленное государством, должно было более эффективно регулировать общественные отношения. При этом учитывался опыт церкви и ставилась задача правильного и адекватного выражения в правосудии вопросов, касающихся церкви. Само светское судебное законодательство призвано было способствовать поддержанию религиозного мира в империи и разрешению национальных противоречий, рассматриваемых в контексте

вероисповедания. Вместе с тем, важно было определить позицию Православия как духовной основы преобладающей русской народности и государственности того времени. Отметим, что Православная церковь занимала особое положение в правовой системе Российской империи.

Власти признавали, что религиозные скрепы являлись стержнем национального устройства и единства обширной многонациональной Российской империи, важным фактором ее стабильной жизнедеятельности. Они позволяли интегрировать в состав империи новые нации и народности, включить их в рамки общей правовой и административной систем, оградить интересы господствующей русской народности и противостоять тенденции к расширению влияния народностей «подчиненных» [6, с.25].

Важно отметить, что церковь как институт в рассматриваемое время продолжала играть стабилизирующую роль и правительство стремилось считаться с этим. Как верно отметил в одной из проповедей в 1876 г. протоиерей А. Ключарев: «Держитесь в ограде церкви: за нею рыщут хищники» [1, с. 43]. К этому следует добавить, что разработчики судебных преобразований учитывали известное важное положение, что «нравственные правила, преподаваемые религией, служат фундаментом правового порядка» [3, с. 36–39].

Основными законами судебной реформы 1864 г. стали уставы – «специальные законодательные акты, изданные для известного ведомства и имеющие в виду определенную отрасль материального права» [Цит. по 4, с.147–148]. Они определяли компетенцию официальных светских судов по вопросам, связанным с духовенством. При этом своя компетенция и сфера действия церковных судов сохранялась.

Начиная с 1830-х гг. в законодательной и правоприменительной практике наблюдались тенденции формирования прозрачной системы взаимоотношений церковного и светского суда, с определением четкого и исчерпывающего круга полномочий каждого органа судебной власти. Компетенция церковного суда постепенно сужалась, и наиболее четко этот процесс оформился после проведения Судебной реформы 1864 г.



Вместе с тем, церковный суд вплоть до Революций 1917 г. оставался важнейшим инструментом осуществления правосудия в среде духовенства и занимал особое место в системе уголовных, гражданских и семейных процессуальных правоотношений.

Развитие церковного процессуального права Российской империи нашло также отражение в таком источнике, как Устав Духовных консисторий, утвержденный императором Николаем I в 1841 г. Уставом определялись порядок и формы судопроизводства, осуществляемого духовными консисториями, состав и устройство консисторий, подведомственность и подсудность епархиального суда. Помимо процессуальных норм Устав содержал положения, устанавливавшие санкции за совершение преступления или проступка духовными лицами (виды наказаний, которые могли применяться по отношению к духовенству).

Устав духовных консисторий практически без изменений оставался вплоть до 1917 г., единственным актом, подробно и наиболее полно регламентирующим порядок епархиального (православного) судопроизводства.

Священно и церковнослужители подвергались суду духовных консисторий в значительной группе уголовных дел, к которым, прежде всего, относились должностные преступления.

Духовные лица были подведомственны суду духовных консисторий и в некоторых категориях гражданских дел: по взаимным спорам, могущим возникать из пользования движимой и недвижимой церковной собственности, а также по жалобам духовных и светских лиц на духовные лица в обидах и нарушении беспорных обязательств и по просьбам о побуждении к уплате беспорных долгов. После судебной реформы 1864 г. последняя категория дел рассматривалась в церковных судах только в тех епархиях, где не были введены мировые суды.

Помимо лиц духовного звания суду консисторий подлежали также светские лица, однако, по весьма ограниченному кругу дел. К таким делам относились дела

о браках, совершенных незаконно; дела о прекращении и расторжении браков; дела, в которых необходимо удостоверение действительности события брака и рождения от законного брака; а также дела по преступлениям и проступкам светских лиц, наказанием за которые следовало наложение церковной епитимьи (покаяния) [5, с. 827].

К юрисдикции исключительно светского уголовного суда относились дела о насильственном венчании, венчании недееспособных лиц (сумасшедших), о посягании к женитьбе детей без воли родителей или опекунов, о кровосмешении, многобрачии, дела о совершении подлогов и обманов при заключении брака, по жалобам одного из супругов на жестокое обращение другого.

Судопроизводство по делам о браках православных лиц, совершенных по насилью и ввиду сумасшествия супругов, было разделено между светским и духовным судом: светский уголовный суд рассматривал обстоятельства дела, связанные с насильем и обманом, а духовный – выносил решение о действительности или недействительности брака, а также определял степень виновности духовных лиц, совершивших венчание.

Некоторые категории дел о незаконных браках рассматривались сначала в духовном суде (например, вступление православного в брак с лицом нехристианского исповедания, заключение брака между лицами, находящимися в родстве), а затем передавались в светские уголовные суды для вынесения приговора подсудимому. При этом духовный суд мог вынести решение о назначении подсудимому церковного покаяния (епитимьи), а уголовный суд назначить наказание в соответствии со статьями Уложения о наказаниях уголовных и исправительных [5, с. 828].

Священнослужители, церковнослужители и монашествующие лица, помимо рассмотрения их дел духовным судом, попадали и под юрисдикцию светского суда по значительному количеству преступлений и проступков. К таким преступлениям, совершенным духовными лицами, относились не только серьезные уголовные деяния (убийство, кража, клятвопреступление), но и незначительные проступки,

производство по которым могло осуществляться мировыми судьями.

Уставом духовных консисторий была определена подведомственность светских судов в отношении дел с участием духовных лиц. Лица духовного звания, согласно ст. 159 Устава, подлежали светскому суду по трем категориям дел: во-первых, о тяжких уголовных преступлениях, во-вторых, в случаях нарушения государственных постановлений, по которым существуют особые правила о судопроизводстве и взысканиях, и, наконец, в тяжбах и исках между собой или со светскими лицами по неисполненным договорам и обязательствам, по взысканиям за нарушение прав убытков и ущерба и самовольное завладение имуществом [5, с. 829].

Исключительно светскими окружными судами рассматривались тяжкие преступления, совершенные духовными лицами: смертоубийство или насильственные или неосторожные действия, от которых последовала смерть; нарушение тяжкого увечья; произвольное оставление человека в опасности и неоказание помощи погибающему человеку (оставление в опасности) [5, с. 830].

К тяжким уголовным преступлениям, по которым духовные лица были подведомственны светскому суду, относились также государственные преступления, которые в зависимости от важности совершенного деяния рассматривались Судебными палатами или Верховным уголовным судом. Примером государственных преступлений могут служить такие деяния: злоумышление против священной особы Государя Императора и членов Императорского дома; бунт против верховной власти; государственная измена и др.

Духовные лица в соответствии с Уставом духовных консисторий и другими законодательными актами были подведомственны светскому суду в случаях нарушения государственных постановлений, по которым существовали особые правила о судопроизводстве и взысканиях. К таким преступлениям относились, например, пристанодержательство (предоставление жителя и укрывательство лиц, принадлежащих к злонамеренной шайке, либо беглых каторжников, арестантов и ссыльнопоселенцев).

К подобного рода делам относились и преступления, субъектами которых могли выступать только духовные лица: преступления и проступки против законов о состояниях (например, подлог в актах о рождении, бракосочетании или смерти).

Серьезным преступлением, в отношении которого существовали особенные правила судопроизводства и по которым духовные лица были подведомственны светскому суду, являлась подделка монеты или государственных кредитных билетов[5, с. 831].

Наконец, в юрисдикции светского суда находились гражданские дела по искам и тяжбам духовенства и со светскими лицами (за исключением некоторых категорий исков по бесспорным обязательствам), а также по взысканиям убытков и ущерба за нарушение прав.

Порядок судопроизводства в отношении лиц духовного звания, оговоренных в противозаконных действиях (например, по доносу), предусматривал обязательное первоначальное исследование обстоятельств дела в духовной консистории при участии чиновника городской или земской полиции. Если Консистория находила донос (оговор) имеющим под собой основания, дело передавалось в уголовный суд.

При обстоятельствах, не терпящих отлагательства, первоначальное исследование в отношении духовных лиц по делам, подведомственным светскому суду, могло проводиться непосредственно светским судом, как правило, с привлечением депутатов от духовенства.

Участие в светском судопроизводстве депутатов, представлявших интересы духовенства, являлось важной особенностью светского уголовного процесса, в котором участвовали духовные лица в качестве обвиняемых. Такая норма подтверждала особые сословные права духовенства.

Согласно законодательству депутаты от духовенства назначались епархиальным архиереем для постоянного присутствия при производстве следствия и суда над духовными лицами. Такие представители именовались «постоянными депутатами». При этом представительство

духовенства гарантировалось не только в процессе над православными священно- и церковнослужителями, но также и при производстве уголовных дел в отношении духовных лиц Римско-католического, Евангелическо-лютеранского, Армяно-католического и Армяно-григорианского вероисповеданий. При таких обстоятельствах к месту следствия и суда призывались представители духовного ведомства соответствующего исповедания.

Депутаты в суде от духовенства имели право высказывать свое суждение наравне с другими участниками светского уголовного суда. Но главной их обязанностью было наблюдение за ходом процесса и правильностью вынесения приговора. В этих целях депутаты имели право снимать копии со следственных и судебных документов для предоставления их своему начальству, что по функциям было достаточно близко к судебному надзору.

В делах, подведомственных духовному суду, а также в делах с участием лиц духовного звания, рассматриваемых светским судом, применялись различные виды доказательств: документы, показания свидетелей, потерпевших, обвиняемых, заключения духовных консисторий или епархиальных священнослужителей, экспертные заключения и др. [5, с. 836].

На период проведения следствия и суда, как духовного, так и светского, духовные лица пользовались определенным иммунитетом в части применения к ним меры пресечения – ареста. Согласно нормам Устава уголовного судопроизводства священнослужители и монашествующие лица могли подвергаться задержанию или аресту только по обвинениям в наиболее важных преступлениях, влекущих за собой лишение всех прав состояния или потери всех особенных прав и преимуществ, и лишь в случаях крайней в том необходимости. Указанное правило, однако, не распространялось на церковнослужителей [5, с. 843].

Российская империя являлась христианским государством, где оформилась такая модель церковно-государственного союза, которая позволяла власти опираться на религиозные чувства подданных и соединяла светское и церковное правосудие. Однако уже в начале XX века данная модель была изменена.

### Библиография

В.И. Власов, Н.Ф. Гончаров, Уголовные наказания в России (история законодательства и практики его применения): монография. – Домодедово: РИПК работников МВД России, 1997. – 102 с.

Великие реформы в России, 1856–1874. – М., 1992. – 450 с.

Дмитриев, И.Л., Церковная политика Российской империи в начале XX века (историко-правовой аспект). – История государства и права, 2003, № 6, с. 36–39.

Исаев, М.А. Лекции по истории русского права и государства. Выпуск 3: имперский период истории русского права. – Часть 2. / М.А. Исаев. – М.: МГИМО(У), 2001. – 242 с.

Кутафин, О.Е. Судебная власть в России: история, документы. В 6 т. – Т.3: От свода законов к судебной реформе 1864 г. / Кутафин О.Е., Лебедев В.М., Семигин Г.Ю., Отв.ред. А.В.Наумов. – М.: Мысль, 2003. – 893 с.

Сафонов, А.А. Свобода совести и модернизация вероисповедного законодательства Российской империи в начале XX в. / А.А. Сафонов. – Тамбов, 2007. – 366 с.

### The Bibliography

V.I. Vlasov, N.F. Goncharov, Criminal penalties in Russia (history of legislation and practice of its application): monograph. – Domodedovo: RIPK of the Ministry of Internal Affairs of Russia, 1997. – 102 p.

Great reforms in Russia, 1856–1874. – M., 1992. – 450 p.

Dmitriev, IL, The Church Policy of the Russian Empire at the Beginning of the 20th Century (Historical and Legal Aspect). – History of State and Law, 2003, No. 6, p. 36–39.

Isaev, M.A. Lectures on the history of Russian law and the state. Issue 3: The imperial period of the history of Russian law. – Part 2. / M.A. Isayev. – M.: MGIMO (U), 2001. – 242 p.

Kutafin, O.E. Judicial power in Russia: history, documents. In 6 volumes – Т.3: From the Code of Laws to the Judicial Reform of 1864 / Kutafin O.E., Lebedev V.M., Semigin G.Y., Otv.red. A.V. Naumov. – М.: Thought, 2003. – 893 p.

Safonov, A.A. Freedom of conscience and modernization of the religious legislation of the Russian Empire at the beginning of the 20th century. / A.A. Safonov. – Tambov, 2007. – 366 p

УДК 94(498 Transilvaniја)

**Олег Геннадьевич Казак**

*кандидат исторических наук, преподаватель  
Минского городского педагогического  
колледжа Минск, Беларусь*

---

## **ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ ТРАНСИЛЬВАНИИ В ОЦЕНКАХ ВЕНГЕРСКИХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ МЕЖВОЕННОГО ПЕРИОДА**

---

Резюме

В статье анализируется коллективная монография «Историческая Трансильвания», опубликованная в Будапеште в 1936 г. Ведущие венгерские историки межвоенного периода, руководствуясь самыми передовыми на тот момент достижениями историографии и методологии, пытались определить исторические корни румынского национального движения в Трансильвании. Многие выводы, сделанные авторами монографии, могут быть использованы и творчески переосмыслены современными исследователями национальных отношений в Центральной Европе.

Ключевые слова: Трансильвания, валахи, румынское национальное движение, греко-католическая церковь, историография.

---



Трианонский мирный договор, устанавливавший границы Венгрии после Первой мировой войны, стал национальной трагедией для этого государства. Румыния вошла в число стран, которые получили огромные территориальные приращения за счет венгерских территорий: к ней отошла значительная часть Венгрии, на которой проживало почти 1500000 этнических мадьяр. Показательно, что венгерские интеллектуальные элиты Трансильвании, которая по Трианонскому договору вошла в состав Румынии, первоначально не выступали с какими-либо антигосударственными заявлениями и надеялись на способность румынских властей проводить в новых условиях приемлемую национальную политику в регионе. Так, кальвинистский священник и публицист Дежје Ласло в 1920 г. оптимистично заявлял, что венгры, несмотря на передачу их исторических территорий иным национальным государствам, сохраняли «единство души и судьбы, пересекающие политические границы». По мнению Ласло, венгры в Румынии должны были развивать свою национальную культуру и тем самым преумножать духовное наследие всей венгерской нации<sup>1</sup>. Идеи Ласло получили своё продолжение в манифесте «Кричащий голос», опубликованном в конце января 1921 г. Авторы манифеста Карой Кош, Арпад Паал и Иштван Загони утверждали, что венгры могли стать лояльными гражданами румынского государства при условии удовлетворения их базовых культурных и хозяйственных запросов со стороны властей: «Мы открыто и честно признаём: мы скорее лояльны, чем мятежны, скорее созидатели, чем разрушители, скорее друзья, чем тайные враги. Но только при условии, что в новом государстве нам будут обеспечены необходимые права, не будут уничтожены наша национальная культура, наши древние традиции, наше национальное сознание, наша социальная структура и особенности нашего экономического развития»<sup>2</sup>. Показательно, что в 1921 г. венгерские общественные и политические деятели Трансильвании, придерживавшиеся самых различных взглядов, пытались отмежеваться от открытого ирредентизма. Консерваторы даже просили правительство в

1 Trifescu Valentin, On the Advantages of Minority Condition in the Romanian-Hungarian Cultural and Literary Relations, *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica*, № 1/2017, pp. 7–8.

2 Horváth Ferenc, *Elutasításésalkalmazkodásközött. A romániai magyar kisebbség elítélpolitikai stratégiái (1931–1940)*, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2007, o. 46.

Будапеште, с которым они были в тесном контакте, прекратить пропаганду «возвращения» Трансильвании к Венгрии и не отправлять агитаторов в регион. В 1923 г. Арпад Паал как вице-президент Венгерской партии Трансильвании отмечал, что пропаганда ирредентизма была контрпродуктивной, так как она дискредитировала в глазах властей Румынии естественное желание венгров развивать свой язык и культуру<sup>3</sup>.

Ожидания венгерских интеллектуалов Трансильвании, однако, не оправдались. Политика властей Румынии в отношении венгерского меньшинства отличалась особой жесткостью. Под предлогом необходимости объединения и быстрой унификации государства проводились (в нарушение международных обязательств Румынии) дискриминационные по отношению к венграм мероприятия: форсированная румынизация образовательной сферы, увольнение чиновников и служащих, которые не смогли пройти «языковые тесты», запрет большинства венгерских культурных инициатив<sup>4</sup>, экспроприация земель венгерских землевладельцев и церквей в ходе аграрной реформы 1921 г., переселение румынских крестьян в этнические венгерские регионы с целью ускорения процесса их румынизации<sup>5</sup>. Эта ситуация не могла не повлиять на настроения как венгероязычной интеллигенции Трансильвании, так и властных и интеллектуальных элит в Венгерском Королевстве. В Венгрии росло осознание необходимости оказания помощи со стороны государства соотечественникам, которые, оставаясь жить на родной земле, с 1920 г. оказались в другой, чужой для них стране. Программную работу, посвященную данному явлению, в 1927 г. опубликовал известный публицист, педагог, член-корреспондент Венгерской академии наук Бенедек Янчо. По мнению Янчо, венгерская национальная идентичность, социально-экономические позиции венгерского меньшинства

3 Ibidem, p. 61.

4 Egyr Gábor. Megoldásvagyhalogatás? A románkirályidiktatúraés a magyarkisebbség, 1938–1940, *Limes. TudományosSzemle (Revízió, propaganda, kisebbségikérdés 1938–1944)*, № 1/2010, o. 67–68.

5 Покивайлова Т.А. Межнациональные конфликты в Трансильвании и румынском Банате в период проведения аграрных реформ 1921 и 1945 гг., в сборнике: *Национальные меньшинства в странах Центральной и Юго-Восточной Европы: исторический опыт и современное положение* (отв. ред. Е.П. Серапионова), Институт славяноведения РАН, Москва, 2014, с. 174–175.

в Румынии были под угрозой. Публицист был убежден, что Венгрия должна была содействовать сохранению «венгерского духа» своих исторических территорий (в том числе Трансильвании) всеми легальными и доступными средствами<sup>6</sup>. Таким образом, в пока ещё весьма осторожной форме декларировалась ответственность руководства Венгрии за судьбу венгерского меньшинства в других государствах, что не исключало пересмотра трианонских границ в будущем.

Идея ревизии системы послевоенных мирных договоров набирала всё большую популярность в Венгрии и отнюдь не ограничивалась примитивной пропагандой «возвращения несправедливо отчужденных территорий». Появлялись солидные исторические, этнографические, социологические, политологические научные исследования, посвященные регионам с венгерским населением. Одним из таких исследований стала 740-страничная коллективная монография «Историческая Трансильвания», опубликованная в Будапеште в 1936 г. под редакцией Миклоша Асталоша. Авторы – специалисты в различных областях знаний (в первую очередь – историки) – пытались найти корни и предпосылки жесткой и репрессивной по своей природе национальной политики властей Румынии.

Развенчанию мифа о румынах как о потомках даков и римлян была посвящена статья Арпада Будайи. По мнению ученого, завоеванный императором Траяном к 106 г. регион, автохтонными жителями которого был индоевропейский народ даки, на протяжении почти 170 лет римского присутствия оставался малонаселённым сырьевым придатком империи. Процессы культурной романизации были поверхностными. По подсчётам Будайи, до 70 % пришлого населения составляли выходцы из восточных регионов империи, которые отнюдь не являлись носителями высокой латинской культуры. Жизнь в провинции была далека от романтических фантазий представителей румынского национального движения XVIII–XX вв., которые ставили знак равенства между бытом Римской Дакии и средиземноморских поселений Италии, Испании или Прованса<sup>7</sup>.

6 Horváth Ferenc, op. cit., p. 69.

7 Buday Árpád, Erdély földjének római kora, *A történelmi Erdély*, szerző Asztalos Miklós, Erdély-

Ключевая статья, посвящённая историческим судьбам народов, населяющих Трансильванию, принадлежит авторству редактора сборника Миклоша Асталоша. Историческими народами Трансильвании он считал венгров (мадьяр), которые заселили территорию региона в конце IXв., секеев (секлеров) и саксов (германское племя, поселившиеся в Трансильвании по приглашению венгерского короля Гезы IIв середине XIIв.). О секеях, этногенез которых до конца не изучен (Асталош склонялся к аварской концепции происхождения этого народа), автор работы справедливо замечал следующее: в культурном плане этот народ довольно быстро был ассимилирован венграми и фактически стал их субэтнической группой, однако долгое время сохранял особый правовой статус и социальную структуру<sup>8</sup>. Говорить о более-менее постоянном присутствии в Трансильвании предков современных румын – валахов (по-венгерски oláh, olahság) можно лишь с конца XIIв., а о массовом расселении этого народа – после монгольского нашествия. Валахи были известны как пастухи и отличались крайне низкой культурой<sup>9</sup>. Отношение полиэтнического населения Трансильвании к пришлому народу Асталош характеризует следующим образом: «Новым поселенцам, полукочевым валахам, было очень трудно встроиться в жизнь европейской Венгрии. Венгров, секеев и саксов Трансильвании очень тревожил этот беспокойный, блуждающий пришлый элемент, склонный к мародёрству и грабежам»<sup>10</sup>. В то же время количество валахов росло довольно быстрыми темпами, этнический состав Трансильвании постепенно изменялся.

Греко-восточные валашские священнослужители не имели хорошего образования, вследствие чего, по мнению авторов монографии, не могли стать движущей силой приобщения валахов к высокой культуре. Такой движущей силой в середине XVIв. стала протестантская (кальвинистская) церковь Трансильвании, выступавшая за необходимость перевода Священного Писания на понятный для простого

---

iFérfiakEgyesülete, Budapest, 1936, o. 138–140, 144.

8 Asztalos Miklós, Erdélytörténete, *A történetiErdély*, szerzőAsztalosMiklós, ErdélyiFérfiakEgyesülete, Budapest, 1936, o.177–190.

9 Ibidem, pp. 192–193.

10 Ibidem, p. 203.

народа язык<sup>11</sup>. Показательно, что первый Катехизис на валашском языке был напечатан в 1550 г. в Брашшо (сегодня – Брашов) при поддержке саксонских протестантов<sup>12</sup>. Благодаря распространению протестантизма, пользовавшегося поддержкой трансильванского князя Михая I Апафи, появляются первые начальные школы с валашским языком обучения<sup>13</sup>.

В период существования полунезависимого Княжества Трансильвания (1570–1711 гг.), за влияние над которым боролись турки и Габсбурги, численность валахов резко возрастает. Габсбурги, которые после поражения Османской империи в битве при Вене в 1683 г. стали устанавливать контроль над Трансильванией (этот процесс завершился в 1711 г.), убеждали православных валашских священнослужителей присоединиться к греко-католической (униатской) церкви, которая признавала верховенство Папы Римского при сохранении православных обрядов. Процесс оформления греко-католической церкви завершился в конце XVII – начале XVIII вв. Именно этой церкви было суждено стать мощным катализатором румынского национального движения. Лайош Тамаш, автор одной из глав в анализируемой монографии, указывал на важное значения того факта, что многие валашские богословы получали образование в Риме: «В вечном городе они [будущие греко-католические священнослужители – О.К.] могли в непосредственной близости видеть романтические остатки прошлого, например, колонну Траяна. Они с восторгом отмечали схожесть латинских и итальянских слов с их родным языком. Они могли ознакомиться с трудами Бонфини [Антонио Бонфини – итальянский поэт и гуманист, историк при дворе венгерского короля Матьяша Корвина – О.К.] и Анонима [Аноним – хронист и нотариус при дворе венгерского короля Белы III, автор латиноязычного сочинения «Деяния венгров» – О.К.]». По мнению Тамаша, в такой духовной среде и появились «румыны», точнее первые полупрофессиональные валашские историки и лингвисты, которые с энтузиазмом пытались распространить свои идеи

11 Tamás Lajos, *Az erdélyi oláhság, A történeti Erdély, szerző Asztalos Miklós, Erdélyi Férfiak-Egyesülete, Budapest, 1936, o. 431.*

12 Asztalos Miklós, *op.cit.*, pp. 274–275.

13 *Ibidem*, p. 276.

среди широких слоёв населения<sup>14</sup>. Показательно, что в 1732 г. греко-католический епископ Иннокентий Мику-Клейн выступил с программным заявлением о необходимости предоставления политических прав валашскому народу, ссылаясь на его «дакоримское» происхождение и «исторические традиции» (по большому счёту изобретенные активистами зарождавшегося румынского национального движения). Мику-Клейн считал, что валахи должны были пользоваться правами «четвёртой политической нации» (наравне с венграми, секеями и саксами), занимать высокие государственные посты в Трансильвании<sup>15</sup>. Чуть позже публикуется ряд исторических и лингвистических (точнее – квазиисторических и квазилингвистических) работ, авторы которых (Петру Майор, Ион Будай-Деляну и др.) утверждали, что румыны ведут своё этническое происхождение от римлян, а румынский язык возник на базе классической латыни. Несовершенство исторической и лингвистической дисциплин в то время позволили подобным исследователям завоевать определенную репутацию в научном сообществе<sup>16</sup>.

После Австро-Венгерского соглашения 1867 г. и создания двуединой монархии особый статус Трансильвании был ликвидирован и она стала провинцией под властью венгерского сейма. По мнению Миклоша Асталоса, это время было связано с экономическим и культурным подъёмом региона. Позитивно оценивалась деятельность трансильванского венгра Имре Мико – политика, экономиста, историка, мецената, министра общественных работ и транспорта в 1867–1870 гг. Он сыграл важную роль в создании университета в Коложваре (сегодня – Клуж-Напока), спонсировал работу театра и музеев Трансильвании, был автором научных работ об истории региона, содействовал строительству железной дороги, связавшей Трансильванию с остальными венгерскими территориями<sup>17</sup>.

В то же время уже набравшее силу румынское национальное движение в Трансильвании не прекращало пропагандистскую работу, явно преувеличивая масштабы

14 Tamás Lajos, *op.cit.*, p. 433.

15 *Ibidem*, p. 293.

16 Tamás Lajos, *op.cit.*, pp. 433–434.

17 Asztalos Miklós, *op.cit.*, pp. 342–344.

действительно имевших место процессов мадьяризации в регионе. В 1890 г. валашская университетская молодежь обратилась к мировому сообществу с меморандумом на 5 языках, в котором в живых красках изображались «серьезные репрессии венгров в отношении румын». Данный документ получил известность не только в Венгрии, но и в странах Европы, особенно в Италии и Франции. Любопытно, что варианты меморандума, предназначенные для общественности разных стран, несколько отличались друг от друга. Миклош Асталош так интерпретировал данный факт: «Валашская пропаганда была хитрой. В Германии она говорила о венграх как об угнетателях немцев, во Франции – как о верных слугах пруссаков»<sup>18</sup>.

После окончания Первой мировой войны Трансильвания вошла в состав Румынии. Идеалы румынского национализма, вызревавшие на протяжении предыдущих столетий, в полной мере реализовались в межвоенный период. Венгры, ставшие меньшинством на своих исторических землях, подвергались грубой и форсированной ассимиляции, не идущей ни в какое сравнение с мадьяризацией, проводимой ранее властями Венгерского Королевства в отношении валахов Трансильвании.

Таким образом, авторы коллективной монографии «Историческая Трансильвания» сумели изобразить масштабную панораму вызревания, возникновения и развития румынского национального движения. Малокультурные валахи, приобщившиеся к духовному наследию во-многом благодаря венграм, начиная с XVIII в. стали с воодушевлением воспринимать навязываемые общественными деятелями греко-католической конфессии измышления о румынах как о «славных потомках римлян». Ложное чувство национальной гордости, культивируемое властной и интеллектуальной элитой, во-многом обусловило репрессивный характер румынского государства в межвоенный период.

---

18 Ibidem, p. 353.

### Литература и источники

Покивайлова Т.А. Межнациональные конфликты в Трансильвании и румынском Банате в период проведения аграрных реформ 1921 и 1945 гг., в сборнике: *Национальные меньшинства в странах Центральной и Юго-Восточной Европы: исторический опыт и современное положение* (отв. ред. Е.П. Серапионова), Институтславяноведения РАН, Москва, 2014.

Trifescu Valentin, On the Advantages of Minority Condition in the Romanian-Hungarian Cultural and Literary Relations, *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica*, № 1/2017.

Horváth Ferenc, *Elutasításésalkalmazkodásközött. A románia i magyarki sebbségieli tpolitikaistratégiái (1931–1940)*, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2007.

Egry Gábor. Megoldásvagyhalogatás? A románkirályidiktatúraés a magyarkisebbség, 1938–1940, *Limes. Tudományos Szemle (Revízió, propaganda, kisebbségikérdés 1938–1944)*, № 1/2010.

Buday Árpád, Erdély földjénekromaikora, *A történeti Erdély*, szerzőAsztalos Miklós, Erdély i Férfiak Egyesülete, Budapest, 1936.

Asztalos Miklós, Erdélytörténete, *A történeti Erdély*, szerzőAsztalos Miklós, Erdély i Férfiak Egyesülete, Budapest, 1936.

Tamás Lajos, Azerdélyioláhság, *Atörténeti Erdély*, szerzőAsztalos Miklós, Erdély i Férfiak Egyesülete, Budapest, 1936.



УДК 323.1:811.163.4(497.6)

**Младен Радуловић\***

*Висока пословно техничка школа,  
Добој, Република Српска - БиХ*

---

## **ФОРМИРАЊЕ БОШЊАЧКОГ ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА МЕТОДОМ „ВЈЕШТАЧКОГ ГЕНЕРИСАЊА“ НЕЗАВИСНОГ БОШЊАЧКОГ ЈЕЗИКА У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ**

---

Сажетак

У овом раду ћемо настојати да у ширем смислу ријечи прикажемо социолингвистички аспект једне од појава којом је практично стављена тачка на процес распада Југославије у Босни и Херцеговини кроз формирање бошњачког етнонационалног идентитета путем стварања бошњачког језика, што се неминовно одразило и на српско национално питање и очување српског националног идентитета у Босни и Херцеговини. У ужем смислу, предмет истраживања овог рада јесте испитивање процеса формирања бошњачког етничког идентитета, потпуно засебног од српског и хрватског идентитета, коришћењем метода „вјештачког генерисања“ независног бошњачког језика као националног језика јужнословенских босанскохерцеговачких Муслимана, иначе некадашњих говорника заједничког српскохрватског језика. Крајњи циљ овог рада јесте да прикаже начине на које су

---

\* Магистар филолошких наука

различити елементи лингвистичке разноликости унутар некадашњег српскохрватског језика послужили као симболи у сврху јасног маркирања етнонационалног и политичког идентитета муслиманских Бошњака као засебног у односу на српски и хрватски идентитет у Босни и Херцеговини од 1993. године, па све до данас.

Кључне ријечи: Балкан, бивша Југославија, Босна и Херцеговина, Србија, Хрватска, српскохрватски језик, бошњачки језик, бошњачки идентитет, социолингвистика

---

## Увод

Посматрано са лингвистичког становишта, Балкан, чије се име данас често замјењује некаквим тобоже неутралним географским и геополитичким појмом југоисточне Европе да би се избјегле дерогативне конотације које је Балкан попримио током деведесетих година захваљујући жигосању назива Балкан у јавном западњачком дискурсу, дјелује као истовремено веома фрагментиран и уједињен простор. Другим ријечима, Балкан свакако представља стјечиште језичких породица од којих је јужнословенска породица језика по броју говорника и распрострањености најбројнија на Балкану. Бугарски, македонски, српски, црногорски, бошњачки, хрватски и словеначки језик као јужнословенски језици су по својим бројним карактеристикама веома слични, у неким случајевима чак и исти, па се лингвистички могу посматрати као један језик, попут различитих дијалеката из којих су изведени данашњи стандардизовани њемачки и енглески језик у службеној јавној употреби, иако је пракса показала да један просјечан Словенац са много мање потешкоћа комуницира са једним Македонцем него што то, на примјер, међусобно чине становници покрајина Баварске и Сјеверне Рајне-Вестфалије у Њемачкој, а да не помињемо колико труда и напора морају да уложе један становник руралних подручја Велса и један старосједелац Лондона који говори

кокни дијалектом да би разумјели један другогa. Међутим, историјски гледано, стварање јединственог јужнословенског („југословенског“) језика, упркос очигледним лингвистичким сличностима и једнакостима између словенских народа на Балкану, истовремено се косило са тежњама тих истих народа да створе сопствене националне државе.<sup>1</sup> Једини дјелимичан и евидентно пролазан успјех на том пољу био је проглашење „српскохрватског“ стандардизованог језика као службеног и пропагирање његове употребе за вријеме Краљевине Југославије (1918-1941) и од краја Другог свјетског рата, па све до коначне дезинтеграције Социјалистичке Федеративне Републике Југославије (1945-1992), којим је као матерњим језиком говорило четири од шест званично признатих народа и народности за вријеме Титове Југославије: Хрвати, Срби, Црногорци и Муслимани (данас Бошњаци).<sup>2</sup> Словенци и Македонци су званично користили посебне језике којима говоре и данас. У сваком случају, заједнички српскохрватски језик је заправо штокавско нарјечје језика за кога данас без икакве сумње можемо рећи да представља изворни матерњи језик за поменута четири народа, без обзира на то како су званично названи њихови самостални језици након распада бивше југословенске федерације 1991. године.

Чак и ако бисмо се у случају цјелокупног простора Балкана позвали на чињеницу да језичка подјела народа произлази из припадности различитим језичким групама

1    Детаљније видјети у: Stephen Barbour and Cathie Carmichael, *Language and Nationalism in Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2000, 223.

2    За вријеме Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (1918-1929) и Краљевине Југославије (1929-1941) чак је службено постојао *српско-хрватски-словеначки* језик, али је у пракси он био подијељен на *словеначки* и *српско-хрватски*. Стога је говорни српскохрватски језик био знатно једнообразнији 1991, него 1918. или 1945. године. Било како било, српскохрватски језик је постао основа данашњег српског, хрватског, црногорског и бошњачког језика. Према ријечима хрватског филолога Сите Сучића, лексичке варијације између поменутих језика износе свега 3-7%. Ови језици су међусобно разумљиви, и, што је још важније, њихове границе надилазе државне границе. Пракса је показала да један народ (хрватски) може имати више (три) лингвистичких нарјечја (штокавски, чакавски и кајкавски), да један језички изговор (ијекавски) може да дијели неколико народа (Срби, Хрвати, Црногорци и Бошњаци), затим да један народ (Срби) може да стандардизује два језичка изговора (екавски и ијекавски) као равноправна у оквиру нормираног књижевног језика, те да је у једној држави (Босни и Херцеговини) могуће да практично исти говорни језик (некадашњи српскохрватски) буде стандардизован кроз три засебна „национална“ језика (српски, хрватски и бошњачки). Sito Sučić, „The Fragmentation of Serbo-Croatian into Three New Languages”, *Transition*, No. 29, 1996, 13.

(породицама), говорни језици становника Балкана су се током времена и услјед честих миграција толико мијешали да је повлачење апсолутно коначних језичких граница методом нацио-лингвистичког прочишћавања језика постало апсурдно.<sup>3</sup> Управо због тога су многи научници који се баве социolingвистиком Балкана склони ка томе да језички дефинишу Балкан у виду једне или више испреплетених „језичких заједница“. Сигурно је да данас сви „независни“ јужнословенски језици припадају једној језичкој заједници према подударним језичким елементима (граматици, морфологији, фразеологији, лексици, синтакси, правопису, итд...) и нивоу међусобног разумијевања. Карактеристична употреба свршеног и несвршеног глаголског вида се често даје као примјер феномена “језичке заједнице” на Балканском полуострву одакле се јасно види да су народи Балкана кроз различита социolingвистичка кретања и промјене вршили међусобан утицај.<sup>4</sup>

### Политичка подлога и друштвено-историјске околности за „вјештачко генерисање“ бошњачког језика

Данашња Босна и Херцеговина је подијељена на два ентитета: хрватско-бошњачку Федерацију Босне и Херцеговине (51%), која покрива југозападни дио, и Републику Српску (49%), која управља сјевероисточним дијелом Босне и Херцеговине. Важно је нагласити да оваква територијална подјела није одговарала фактичком стању на терену, при чему је Војска Републике Српске држала око 70% територије цјелокупне Босне и Херцеговине под својом командом, већ је настала као последица НАТО бомбардовања Републике Српске, под кодним именом **Операција Намјерна сила** (енгл. *Operation Deliberate Force*) и **Операција Мртво око** (енгл. *Операција Deadeye*) на положаје Војске Републике Српске у такозваним „зонама безбједности“ Уједињених нација, извршеног у периоду од 30. августа до 20. септембра 1995.

3 Расправе о овом феномену видјети у научном огледу: Павле Ивић, „Миграције балканских Словена у светлости лингвистичке географије“. *Изабрани огледи I. О словенским језицима и дијалектима*. Просвета: Ниш, 1991, 239–269.

4 Више о појму *језичке заједнице* видјети у: Petra Hendriks, *The Rodožda Verčani Dialect of Macedonian: Structure, Texts, Lexicon*, Lisse: Peter de Ridder, 1976.

године. Сам Дејтонски мировни споразум којим је окончан рат у Босни и Херцеговини, не само да није узео у обзир предратни етнички састав на основу пописа становништва из 1991. године, већ је оставио и бројне недоречености по питању службене употребе језика. Наиме, језик који се употребљава у Републици Српској је 1996. године по аутоматизму дефинисан као *српски*, док су језику који се користи у Федерацији Босне и Херцеговине, састављеној од доминантно хрватских и бошњачких кантона, приписана два имена на основу етнорелигијског састава: *хрватски* и *босански језик*<sup>5</sup> чији се назив, посматрано са лингвистичке тачке гледишта, може схватити једино као потреба одређеног конститутивног народа у Босни и Херцеговини (Бошњака) да изрази симболички статус „посебног“ језика, а да никако не може бити полазишна тачка за идентификацију „бошњачког/босанског“ језика као „посебног“ јер не задовољава лингвистичке критеријуме различитости од српског или хрватског језика, утемељене у заједничком наслијеђу некадашњег српскохрватског језика.

До каквих апсурда по питању назива службених језика у Босни и Херцеговини може довести неконсултовање струке за лингвистичка питања и недоумице, можемо показати на примјеру Одлуке коју је Уставни суд Босне и Херцеговине, уз свесрдну подршку високог представника у Босни и Херцеговини, донио по питању захтјева Сафета Софтића, другог замјеника предсједавајућег Дома народа Парламентарне скупштине Босне и Херцеговине, о усклађености термина „језик бошњачког народа“ у Уставу Републике Српске са Уставом Босне и Херцеговине. Наиме, члан 47 поменуте одлуке гласи: „Уставни суд ће на почетку излагања дати опћи став о језику, односно, зашто је право на име језика уставно питање у конкретном случају. Приликом испитивања захтјева, Уставни

5 Према ријечима предсједника Института за српски језик Српске академије наука и уметности (САНУ) Срете Танасића, ово питање је поново отворила прича о судским тумачима и експертима за бошњачки језик, за који чак и бошњачки лингвисти кажу да не постоји, јер нема довољно елемената који би га разликовали од српског језика. „На исти начин из српског језика би се могло извести још неколико варијанти и назвати се језицима“, рекао је Танасић, додајући да је држава одавно погријешила када је потписано увођење „босанског језика“ у школе и да нико тада није консултовао експерте за језик, а послѣје је било касно. Цитат преузет из новинског чланка: Срето Танасић, „Бошњачки/босански језик лингвистички не постоји“, објављен 21. августа 2015. године на порталу *Новинске агенције Републике Српске-СРНА*, доступно на адреси: <http://jadovno.com/bosnjacki-bosanski-jezik-lingvisticki-ne-postoji/#.XKsRnOgzblV>

суд ће се искључиво бавити уставним аспектима права на име језика. Уставни суд се неће бавити стручним питањима и могућим (стручним) дилемама у вези са службеним језицима који се користе у Босни и Херцеговини (нпр. да ли се ради о једном или три језика, у којој мјери су они слични или различити, итд.), јер су то питања која треба да ријешу струка (лингвистика), а не Уставни суд.<sup>6</sup> Нашу примједбу на рачун наведеног члана одлуке овдје не упућујемо на рачун њене уставности, јер су бројне недоречености Устава Босне и Херцеговине оставиле простор Уставном суду Босне и Херцеговине да произвољно прихвата амандмане наметнуте од стране високог представника, већ што за овако озбиљно питање нису тражили бар савјетодавну помоћ струке. Самим тим се не поставља питање легалности одлуке коју је Уставни суд донио, већ компетентности и мјеродавности Уставног суда да разматра садржај предмета који неизоставно повлачи лингвистичке импликације, а од којих се Уставни суд тако вјешто ограђује. У члану 64. исте одлуке се наводи како припадници свих конститутивних народа имају „уставно право да назову језик именом којим желе“, позивајући се на тврдњу да „име језика не може бити увјетовано ни лингвистичким правилима зато што је уставно право на име језика одвојено од садржаја језика, стандарда језика. итд.“<sup>7</sup>, што је са епистемолошког становишта појмовни нонсенс, јер је и само име језика дио језичког система из кога је тај назив изведен и није га могуће апстраховати из система коме припада. Када би се овакве одлуке доследно спроводиле у пракси, то би елиминисало било какву потребу за нормирањем и стандардизацијом језика, те довело до још веће језичке конфузије. Коначно, у члану 77. се истиче следеће: „Уставно право на име језика према жељи оног народа који говори тај језик не може бити условљено лингвистичким правилима јер уставно право на име језика има превагу над лингвистичким правилима“<sup>8</sup>, чиме Уставни суд кроз преимућство које перфидно даје уставним правима ставља лингвисте у подређен положај, иако се разматрање поменутог питања директно тиче подручја њихове експертизе

6 „Službeni glasnik BiH broj 51/16 [15.7.2016.]“ *JP NIO Službeni list Bosne i Hercegovine*, доступно на адреси: <http://www.sluzbenilist.ba/page/akt/h1ni5Tbgztz5k76kjn45h6Go>

7 Ибид.

8 Ибид.

и отвара простор наметању једностраних политичких одлука од стране бошњачких квази-културних елита, позивајући се на Европску конвенцију о људским правима и основним слободама. Остаје нам да се питамо: Гдје су нестала та иста права и елементарне слободе када је Уставни суд одлучио да не консултује стручњаке из области језика по овом питању? Нису ли та иста права и елементарне слободе нарушене оног тренутка када је Уставни суд одлучио да занемари глас лингвиста?

Иако је пракса показала да је све до касних 80-их година прошлог вијека било веома тешко препознати лингвистичке разлике између етнонационалних група Срба, Хрвата и Муслимана (касније Бошњака) у Босни и Херцеговини, истовремено су се у све већој мјери појављивале политичке и социолингвистичке тенденције усмјерене ка стварању независнијих етноконфесионалних разлика, чиме је **Новосадски договор**, склопљен 10. децембра 1954. између углавном хрватских и српских те дијелом босанскохерцеговачких и црногорских лингвиста ради уређења и стандардизације заједничког српскохрватског језика и према којем је један заједнички српскохрватски језик промовисан у виду двије равноправне регионалне варијанте – *источне* и *западне*, практично стављен ад акта у Босни и Херцеговини.<sup>9</sup> Као последица оваквих политичких и социолингвистичких тенденција међусобног разликовања дијалеката, на попису 1991. године, велика већина босанскохерцеговачких Муслимана прихватила је *босански* као свој изворни језик, али тек на наговор водеће муслиманске Странке демократске акције (СДА) која се борила за политичку независност Босне и Херцеговине, тежећи да на унитаристичким принципима *Исламске декларације* Алије Изетбеговића, наметне своју власт на цјелокупном подручју Босне и Херцеговине и припадницима свих осталих конститутивних народа и мањина у Босни и Херцеговини.<sup>10</sup>

9 У тексту *Новосадског договора* из 1954. године се наводи да је “национални језик Срба, Хрвата и Црногораца један језик”. Муслимани / Бошњаци се још увијек не спомињу као посебна нација јер су се у то вријеме изјашњавали само кроз облике конфесионалне етничке припадности, а не народности. Robert D. Greenberg, „The Politics of Dialects among Serbs, Croats and Muslims in the former Yugoslavia”, *East European Politics and Societies*, No. 10, 1996, 393–415.

10 “The Fragmentation of Serbo-Croatian into Three New Languages”, 10-16.

Однос између језика, нације и државе дио је ширег идеолошког контекста који одговара сложености међуетничких односа како у Босни и Херцеговини, тако и на простору комплетног Балканског полуострва, али и Европе у цјелини. Са тим у вези, Босна и Херцеговина представља историјски балкански простор на коме су последице сукоба националних идеологија, биле оне иманентни дијелови појединачних етноса или увезене споља, испољаване кроз мање или више аутономне струје мишљења и изражавања националистичких тенденција, биле највидљивије. Спој усвојене идеологије њемачког романтизма из XIX вијека о лингвистички укоријењеном етнонационалном идентитету као основи за ријешавање национално-државног проблема језика, израженом кроз идеју *један језик, један народ, једна држава*, у комбинацији са више аутономних етнонационалних струјања које су биле и остале прожете „крвавим успоменама“ из Другог свјетског рата, резултирао је експлозијом онога што се често назива, са мањим или већим правом, „посткомунистички национализам“ у Босни и Херцеговини. Такав амалгам односа постао је основа за идеју стварања све хомогенијих националних држава и оживљавање међуетничких нетрпељивости у најекстремнијем смислу ријечи.<sup>11</sup> Босна и Херцеговина је стога постала најеклатантнији балкански примјер сучељавања језика и национализама који су као антагонистичке силе усмјериле сваког од појединачних етноконфесионалних чинилаца ка проглашењу сопствених националних језика неповезаних са некадашњим заједничким српскохрватским језиком, што је било од посебног значаја за Муслимане/Бошњаке, јер је потенцирање тезе да се њихов матерњи језик разликује од српског и хрватског било један од кључних елемената који је требао да увјери међународну заједницу како искључиво они полажу право на успостављање међународне државе под њиховом влашћу.

---

11 Видјети у: Vladislav B. Sotirović, „Emigration, Refugees and Ethnic Cleansing in Yugoslavia, 1991–2001 in the Context of Transforming Ethnographical Borders into National-State Borders”, *Beginnings and Ends of Emigration. Life without Borders in the Contemporary World. A Collection of Scholarly Essays*, Vytautas Magnus University, The Lithuanian Emigration Institute, Kaunas, 2005, 85–108.



## Бошњачка политика језичког самоубиства

У докторској дисертацији под називом *Социолингвистичка анализа језичке политике у постдејтонској Босни и Херцеговини* Александар Р. Стојкановић наводи три разлога због којих је одлука да се као лингвоним употријеби назив „босански“ умјесто „бошњачки“ превагнула међу бошњачким лингвистима: „Први је да назив „босански“ има одређену историјску традицију употребе назива (и, мада временски кратак, статус званичног језика током периода аустроугарске владавине Босном и Херцеговином). Други разлог је имплицитни став по којем овај назив језика омогућава симболичку везу између територије Босне и Херцеговине и бошњачког народа који је по овом тумачењу аутохтони народ те територије за разлику од друга два народа чији језици територијално припадају другим државама. Последњи, трећи, разлог употребе лингвонима босански језик је у уској вези са политичким тежњама ка унутрашњој реорганизацији државе у централизовану државу у којој би се српски и хрватски етнички идентитет утопио у босански национални и културни идентитет.“<sup>12</sup>

Званичним тренутком инаугурације поменутих одлука које су водиле ка „вјештачком генерисању босанског језика“ као најновијег јужнословенског језика и, дефакто, језика искључиво муслимана Бошњака сматра се објављивање књиге бошњачког лингвисте Сенахида Халиловића *Правопис босанскога језика* 1996. године у Сарајеву. У поменутој књизи, Сенахид Халиловић наводи следеће разлоге као карактеристике компаративних различитости „босанског језика“ са српским и хрватским језиком:

- Употребу фонеме (x) у одређеним ријечима која разликује облике „босанског“ од српског, хрватског и црногорског језика. На примјер, ријеч „кафа“ се у наведеним језицима пише и изговара на следеће начине: босански: *кахва*; српски/црногорски: *кафа/кафа*; хрватски: *кава*; итд.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Александар Р. Стојкановић, *Социолингвистичка анализа језичке политике у постдејтонској Босни и Херцеговини*, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд, 2015, 89.

<sup>13</sup> Видјети на примјер у: Алија Исаковић, *Рјечник карактеристичне лексике у босанском језику*, Свјетлост, Сарајево, 1992, 6.

- Већу употребу „турских“ ријечи, прецизније, ријечи оријенталног поријекла, као што су: *ахбаб* (пријатељ); *амица* (стриц); *адет* (обичај/навика); *акшам* (сумрак) итд. Напомињемо да су све ове ријечи познате и у српском, црногорском и хрватском језику као турцизми или арабизми, али су изашле из савремене употребе.<sup>14</sup>
- Кориштење само једног облика будућег глаголског времена: „*ја ћи купити/купити ћи*“ који се користи и у стандардном хрватском језику, али не користи облике „*кунућу/ја ћу купити*“ као на српском или црногорском језику.<sup>15</sup>
- Употребу ијекавског изговора штокавског нарјечја, али не и екавског изговора истог нарјечја. Иако се ијекавски изговор користи и у говорном и у стандардном књижевном језику свих Срба, Хрвата и Бошњака западно од Дрине, Срба у западној Србији и свих Словена у Црној Гори.<sup>16</sup>

Начелно, „босански језик“ користи и латинично и ћирилично писмо као службена писма. Међутим, у пракси све административне и образовне институције на нивоу Федерације БиХ користе искључиво латинично писмо (као у хрватском језику) у сврху раскидања било какве везе са ћириличним писмом као иманентним елементом језичког етнонационалног идентитета и наслијеђа српског народа.<sup>17</sup> Стога, још од доношења Устава Федерације БиХ у марту 1994. године и члана 6. овог највишег правног акта у Федерацији БиХ који је, додуше, данас ван снаге, а којим се српски језик и ћирилица

14 Према ријечима Роберта Гринберга, лексичке разлике су биле примарни критеријум за успостављање засебног босанског језика. Robert D. Greenberg, „Dialects and Ethnicity in the Former Yugoslavia: The Case of Southern Baranja (Croatia)“, *The Slavic and East European Journal*, vol. 42, No.4, winter 1998, 717.

15 Међутим, Срби из источне Херцеговине и западне Србије веома често употребљавају конструкцију будућег глаголског времена „ја ћу купити/купити ћу“ као у стандардном бошњачком и хрватском језику.

16 О свим такозваним компаративним различитостима видјети у: Сенахид Халиловић, *Правопис босанскога језика*, Препород, Сарајево, 1996.

17 О сличној политици употребе „босанског“ језика на латиничном писму коју су проводиле аустроугарске власти у Босни и Херцеговини у периоду од 1878. до 1918. године видјети у: Срето Танасић, „‘Босанска вила’ о српском језику“, *Јужнословенски филолог*, број LVI/1-2, Београд, 2000, 1167; и: Ranko Bugarski, *Jezik u kontekstu*, Ћигоја штампа, Београд, 1997, 35.

укидају, а босански и хрватски језик, те латиница као писмо прописују као службени језици и писмо<sup>18</sup>, у јавности Републике Српске постоји отворено неповјерење да ће се дискриминација ћириличног писма у Федерацији БиХ наставити, па се отворено фаворизује и потенцира употреба ћириличног писма, иако су и ћирилично и латинично писмо данас прописани као службена писма чланом 7. Устава Републике Српске<sup>19</sup>, али тек након притиска високог представника у БиХ и одлуке Уставног суда БиХ да Народна скупштина Републике Српске мора донијети наведени уставни амандман. У историјском контексту, матерњи језик становништва у Босни и Херцеговини се писао на три писма: *латиницом* (латинично писмо), *босанчицом* (ћирилично писмо) и *арабицом* (арапско писмо). Међутим, када је у питању *босанчица*, данашњи бошњачки лингвисти, из поменутог разлога раскидања било какве везе са српским језичким наслеђењем, негирају чињеницу да је ово писмо у средњовјековну Босну дошло са подручја Србије током османлијске владавине, те да је чак и у босанско-муслиманским феудалним круговима било називано писмом „Старе Србије“ све до средине XIX вијека.<sup>20</sup> Истовремено, хрватска филолошка струка тврди да је *босанчица* хрватско национално ћирилично писмо<sup>21</sup>, што је изузетно занимљиво с обзиром да се ти исти језички зналци ниједног тренутка нису огласили када су хрватски националистички вандала ломили табле са ћириличним натписима у Вуковару.

Али оно што је још занимљивије и очигледније јесте да је једино ћирилична верзија онога што бошњачки лингвисти називају „босанским језиком“ и на шта полажу ексклузивно право могла обезбиједити историјски континуитет бошњачког

18 „Службене новине Федерације БиХ“, година 1, број 1, јул 1994. године. *Устав Федерације Босне и Херцеговине*, доступно на страници: [http://www.parlamentfbih.gov.ba/bos/parlament/o\\_parlamentu/ustavfbih.html](http://www.parlamentfbih.gov.ba/bos/parlament/o_parlamentu/ustavfbih.html)

19 „Службени гласник Републике Српске“, број 21/92 – пречишћени текст, 28/94, 8/96, 13/96, 15/96, 16/96, 21/96, 21/02, 26/02, 30/02, 31/02, 69/02, 31/03, 98/03, 115/05, 117/05, 48/11, *Устав Републике Српске*, доступно на страници: [http://www.narodnaskupstinars.net/sites/default/files/upload/dokumenti/ustav/cir/ustav\\_republike\\_srpske.pdf](http://www.narodnaskupstinars.net/sites/default/files/upload/dokumenti/ustav/cir/ustav_republike_srpske.pdf)

20 За позивање на српско лингвистичко и културно-историјско право наслеђења *босанчице* видјети у: Иван Вуковић, Лазо М. Костић, *Истина/Чија је Босна*, Добрица књига: Нови Сад, 1999, 21-56.

21 За позивање на хрватско лингвистичко и културно-историјско право наслеђења *босанчице* видјети у: Milan Mogaš, *A History of the Croatian Language: Toward a Common Standard*, Nakladni Zavod Globus: Zagreb, 1995, 27, 53.

етнонационалног идентитета, али то би истовремено значило и немогућност његовог одвајања од српског етнонационалног идентитета, што комплетну ситуацију и причу око језика као инструмента за остваривање независног етнонационалног идентитета доводи у стање лингвистичке шизофреније. Умјесто тога, аутори језичке политике Бошњака у Босни и Херцеговини су очигледно сматрали језик феноменом који је могуће конзервирати и једноставно обновити пуким враћањем назива кроз својеврсну ревитализацију лингвонима *босански*, починивши на тај начин неку врсту језичког суицида.<sup>22</sup> Када бошњачки лингвисти попут Исмаила Јахића износе оптужбе на рачун Срба и Хрвата да су одустали од заједничког босанског стандардног језика и као „готов производ“ прихватили стандардни српски и стандардни хрватски језик који се у БиХ „извози од стране лингвополитичара“ из Загреба и Београда<sup>23</sup>, требали би да се запитају чије језичке коријене заправо тиме поткопавају. Не руше ли тиме саме темеље на којима би тај тобожњи независни језички ентитет „босанског језика“ требао да почива ? Управо овакви ставови о српском и хрватском језику као увезеним продуктима политике и „дневнополитичке манипулације“<sup>24</sup> дају материјал тврдњама српских и хрватских лингвиста и политичара о босанском језику као пројекту чија је намјена централизација БиХ као државе и доминација Бошњака као најбројнијег народа. Паралелно са захтјевима за признање сопственог националног стандарда, ови бошњачки лингвисти истовремено негирају исто такво право другим двама народима изнесеним тврдњама да се ради о увезеним језицима односно тврдњама да су Срби и Хрвати одустали од

22 *Социолингвистичка анализа језичке политике у постдејтонској Босни и Херцеговини*, 87.

23 Палић тако индиректно негира право на језик Србима и Хрватима, тврдећи да је језик којим они говоре у ствари босански језик. Он наводи да се „bosanski Srbi i Hrvati i dalje u praksi koriste svojim bosanskim jezičkim standardom (zovući ga pod utjecajem politike srpskim i hrvatskim, što im nikako ne sporim), koji je dovoljno širok da pokrije sve jezičke različitosti u Bosni i Hercegovini i istovremeno dovoljno uzak i monolitan da se jasno razlikuje od susjednih jezičkih standarda. A “rigidni” elementi srpskog i hrvatskog standarda – oni, dakle, koji se oblikuju Beogradu i Zagrebu – postaju u Bosni i Hercegovini sredstva dnevno-političke manipulacije ljudima i nacionalnim zajednicama ... Ako postojećom normom bilo koja zajednica u Bosni i Hercegovini nije zadovoljna to je isključivo zato što njezini politički i lingvistički predstavnici nisu pokazali nikakav interes za normiranje bosanskog jezika.“ Исмаил Палић, „Да ти ја кажем којим језиком говориш“, *Писмо*, 9/1. Сарајево, 1999, 309-310.

24 Ибид.

босанског идентитета и језика што имплицира одустајање и од Босне и Херцеговине као државе.<sup>25</sup>

Без обзира на званичну домаћу институционализацију кроз уставне одредбе и међународно признавање засебног бошњачког језика, лингвистички говорећи, граматика и правопис српског, црногорског, хрватског и босанског језика су готово исти, што значи да се њихова лингвистичка структура не разликује. То показује да сва четири наведена језика имају исто поријекло, процес развоја и језичку суштину. Чак и чињеница да између њих постоји 8% лексичких разлика не ствара никакве практичне препреке за међусобно разумијевање у свакодневном животу. Заједничка веза коју у пракси, па чак и у књижевности, бошњачки језик има са сусједним хрватским, српским, македонским и црногорским језицима јесте око 3000 оријенталних речи (*турцизама*), јер за многе од њих не постоји домаћа словенска алтернатива.<sup>26</sup>

### Терминолошки несклад „босанског“ језика и поријекло језичке мајоризације у Босни и Херцеговини

Како тврди Владислав Б. Сотировић, српски доктор наука, научник и истраживач у области историје, филозофије и филологије, једно од главних проблематичних питања које се намеће у вези са национално-језичком-државном стварношћу Бошњака јесте чињеница да имена њиховог етноса, језика и државе терминолошки не кореспондирају једни са другима, као што се то заговара код већине европских народа (нпр. пољска нација; пољска држава; пољски језик, итд.). Другим ријечима, њихово етнонационално име - „Бошњаци“ не одговара називу њихове националне државе - „Босна и Херцеговина“, док оба ова назива не одговарају називу њиховог националног језика

---

25 Социолингвистичка анализа језичке политике у постдејтонској Босни и Херцеговини, 90.

26 Током грађанског рата у Босни од 1992. до. 1995. године, власти у Републици Српској, заједно са одређеним дијелом језичких елита, безуспјешно су покушавале да прочисте сопствени језик елиминацијом такозваних „турских“ ријечи, што се, попут фијаска са увођењем екавице коју су у Републици Српској на крају одбацили, показало као апсолутни лингвистички промашај, будући да је у многим случајевима било немогуће искоријенити одређене ријечи без стварања нових неологизама. На примјер, у случају ријечи као што су *чаране*, *шећер*, *памук*, итд..

- „босански“.<sup>27</sup> У овом контексту, на примјер, не можемо а да се не запитамо којим се језиком говори у Херцеговини или зашто Бошњаци не говоре *бошњачки*, већ *босански* језик? Притом, треба нагласити да су од 1991. до 1996. године Бошњаци званично говорили *бошњачким* језиком, што је чак међународно озваничено потписивањем Дејтонског мировног споразума у новембру 1995. године, када је текст споразума потписан на четири језика: енглеском, хрватском, српском и *бошњачком*, а не *босанском* језику.<sup>28</sup> Свјесни ове проблематике, идеолози бошњачког етнонационалног идентитета су убрзо схватили да је међународна наука о словенској филологији веома сумњичава према употреби *бошњачког* језика, јер уопште није укоријењена у историјским изворима у којима се од 1300. до 1918. године спомиње само *босански* језик, а и у том случају као провинцијски језик којим говоре припадници православне, католичке, те, од 1463. године, и припадници муслиманске вјерске заједнице на простору данашње Босне и Херцеговине.<sup>29</sup>

Иако су идеолози бошњачког етнонационалног идентитета апстраховањем назива *босански* језик путем методе „језичког инжењеринга“ настојали да укажу како је њихов језик аутономни ентитет и производ вишевијековне борбе за независност бошњачког националног идентитета, овај процес никада није текао без утицаја спољних фактора. Наиме, основна специфичност односа идентитета и језичке политике у БиХ јесте да је током историје језичка политика у БиХ планирана и спровођена примарно под спољним утицајима односно као дио шире културне политике коју су водиле наднационалне државне творевине: Османлијско царство, Аустро-Угарска монархија, државне заједнице Јужних Словена (Краљевина Срба Хрвата и Словенаца, Краљевина Југославија, Демократска Федеративна

27 Владислав Б. Сотировић, „Грађење бошњачког етнонационалног идентитета стварањем босанског језика у Босни и Херцеговини и Санцаку 1993–2007“, *Наслеђе - Часопис за књижевност, уметност и културу*, год. 5 бр. 9. Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац, 2008, 53–69.

28 Wyn Jones G., *Eastern Europe and the Commonwealth of Independent States*, Europa: London, 1997, 98.

29 Чињеница јесте да су неки од најистакнутијих словенских филолога попут Павела Јозефа Шафарика, Јозефа Добровског и Јернеја Копитара, користили термин *босански* језик, али искључиво као покрајински говор свих становника босанског пашалука, а ни у ком случају као језик Босанаца (касније Бошњака) у етничком смислу. Петар Милосављевић, *Систем српске књижевности*, Требник: Београд, 2000, 67–68.

Југославија, Федеративна Народна Република Југославија и Социјалистичка Федеративна Република Југославија) или апстрактни концепт „међународне заједнице“ у данашњој БиХ. Овакве наднационалне државне заједнице су са више или мање успјеха градиле наднационалне идентитете и маргинализовале језичке, етничке и религијске разлике између народа у БиХ и успјеле да залече и очувају старе националистичке идеологије које су се показале сасвим очуваним крајем XX вијека и почетком XXI вијека.<sup>30</sup> Процес заокруживања дугог историјског процеса између етнице и нације је по такозваној „теорији хладњака“<sup>31</sup>, након периода комунизма који је охладио овај процес, настављен крајем XX вијека па су три народа у БиХ оживјели старе националистичке идеологије које су постале средство окупљања нација.

Свакако најизраженији облик промовисања босанског језика, као матерњег језика свих становника Босне и Херцеговине, не узимајући у обзир покушаје бошњачких лингвиста у периоду непосредно након окончања грађанског рата у БиХ, одвијао се током времена аустроугарске управе у овој покрајини од 1878. до 1918. године.<sup>32</sup> Међутим, такво рјешење

30 Социолингвистичка анализа језичке политике у постдејтонској Босни и Херцеговини, 55.

31 Метафору хладњака којим је комунизам „заледио“ старе националистичке идеологије које су остале сасвим очуване и које су поново обновљене крајем XX. вијека први је употребио Жак Рупник у чланку: Jacques Rupnik, „After Communism: What?“, *Daedalus*, summer 1994, 91-114.

32 Режим Бењамина Калаја, аустроугарског министра финансија у периоду од 1882. до 1903. године, промовисао је *бошњаштво* како би међу становништвом стимулисао осјећај лојалности према Босни и Херцеговини и дестимулисао осјећај лојалности према независној Србији, па чак и Хрватској која је у то доба потпадала под власт Аустро-Угарске монархије. Нарочиту опасност за територијалну цјеловитост јужног дијела Аустро-Угарске монархије представљала је српска иредентистичка политика, поготово након војних успјеха Србије у Првом и Другом балканском рату (1912.–1913. и 1913. године) када је популарност *југословенске* идеје међу аустроугарским Јужним Словенима изузетно порасла. Из тог разлога је аустроугарска власт у Босни и Херцеговини настојала да по сваку цијену потисне и угуши сваки облик испољавања српског националног идентитета, замијенивши га идејом *бошњаштва*. Посматрано у историјском контексту, битно је напоменути да је српско становништво имало просту већину у Босни и Херцеговини, што показује први званични попис становништва у Босни и Херцеговини након Другог свјетског рата, спроведен 1948. године, и то након што је мноштво српског становништва страдало у Јасеновцу и осталим српским страгиштима од руку хрватских и муслиманских колаборационистичких снага под окриљем Независне Државе Хрватске (НДХ). Попис износи следеће бројке: Срби - 1.136.116 (укључујући 71.125 муслиманске вјероисповијести); Хрвати - 614.142 (укључујући 24.914 муслиманске вјероисповијести); неодређени (муслиманске вјероисповијести) - 788.384. Robert J. Donia, John Fine, *Bosnia and Herzegovina: A Tradition Betrayed*, Columbia University Press: New

су одлучно одбацили и Срби и Хрвати у Босни и Херцеговини који су сопствене језике назвали по својим етничким именима. Тако да је идеју *босанског* језика у то вријеме прихватило искључиво становништво муслиманске вјероисповијести.<sup>33</sup> Нажалост, аустроугарска политика промовисања *босанског* језика као изворног језика свих становника Босне и Херцеговине, што је несумњиво, како историјска, тако и лингвистичка нетачност, данас се у потпуности укоријенила међу ватреним бошњачким заговорницима језичке мајоризације осталих двају конститутивних народа у Босни и Херцеговини.

### Бошњачки и хрватски „лингвистички инжењеринг“

Ма којим именом га назвали, било „босански“, „српско-хрватски“, „српски“ или „хрватски“, с обзиром да стандардизација књижевног језика и правописа код Срба и Хрвата није почела све до прве половине XIX вијека, овај језик је (након турског) био други дипломатски и службени језик на двору у Истанбулу, о чему говори и чињеница да су током XV, XVI и XVII вијека дужност великог везира обављали многи људи поријеклом са простора данашње Босне и Херцеговине, као што су Ахмед-паша Херцеговић (син херцега Стефана) и Мехмед-паша Соколовић из околине Рудог у Босни.<sup>34</sup> Међутим, ова чињеница је постала основа за тврдње да је управо „босански“ тада био нека врста балканског „лингва франка“ (лат. *lingua franca*) језика, па чак и један од најчешће коришћених језика у дипломатским круговима Европе. Ипак, извори нам говоре да је у већини случајева локално јужнословенско становништво некадашњег заједничког „српско-хрватског“ језика (нарочито из Дубровника) језик

---

York, 1994, 176. Што се тиче језичке политике аустроугарских власти у Босни и Херцеговини, за први службени језик у ондашњој провинцији Аустро-Угарске монархије проглашен је *хрватски*. Овај назив језика је након протеста српског становништва, промијењен прво у „земалски језик (њем. *Land sprache*), а затим у *босански*, док је у школама од 1907. године употребљавана језичка комбинација српског и хрватског језика. Милан Пецић, „Просветна политика Аустро-Угарске у Босни и Херцеговини“, *Југословенски народи пред Први светски рат*, Задужбина Милоша Црњанског: Београд, 1967, 703–724.

33 О односу три национална језика у Босни и Херцеговини за вријеме аустроугарске владавине погледати у: Miloš Okuka, *Eine Sprache - viele Erben*, Wieser Verlag: Klagenfurt, 1998.

34 Ivan Božić, Sima Ćirković, Milorad Ekmečić, Vladimir Dedijer, *Istorija Jugoslavije*. Prosveta: Beograd, 1973, 141.



којим говори називало именима попут „наш језик”, „словенски језик”, „илирски језик”, итд., док би само у веома ријетким случајевима име овог језика била морфолошка изведеница назива етноса коме говорник припада.<sup>35</sup>

Како би доказали да је њихово стајалиште исправно, савремени креатори и заговорници идеје о „босанском“ језику као потпуно независном и засебном језику од његових сродних језика, примјенили су методу „лингвистичког инжењеринга”, сличну оној које су њихове хрватске колеге користиле, па и данас користе, да би прочистиле хрватски језик од било какве лингвистичке сродности са српским језиком.<sup>36</sup> У конкретном случају Босне и Херцеговине, хрватска језичка политика огледа се у три специфичности:

1. Прва је малобројност Хрвата у БиХ који као најмањи конститутивни народ често говоре о хрватском језику као угроженом, мањинском језику чији је статус и положај у опасности и поред статуса званичног језика и поред готово потпуне међусобне разумљивости са друга два језика у БиХ.
2. Друга карактеристика језичке политике код босанско-херцеговачких Хрвата је веза коју образовни систем

35 Мавро Орбин, бенедиктински опат из Дубровника, у својој чувеној пансловенској књизи *Краљевство Словена*, први пут штампаној у Пезару 1601. године, веома је прецизно и отворено говорио да сви Јужни Словени говоре истим језиком и заједно чине једну нацију у оквиру шире мреже јединственог етничког језика. Мавро Орбин, *Краљевство Словена*, Српска књижевна задруга: Београд, 1968. Прецизније речено, Орбин показује склоност да све говорнике штокавског нарјечја некадашњег „српско-хрватског“ језика назива Србима. Никола Радојчић, *Српска историја Мавра Орбинија*, Српска академија наука и уметности: Београд, 1950. Са друге стране, хрватски племић њемачког поријекла из Сења, Павао Ритер Витезовић, у својој политичко-идеолошко-програмској књизи *Оживјела Хрватска*, први пут штампаној у Загребу 1700. године, тврдио је да су сви Словени, укључујући и оне на Балкану, поријеклом Хрвати и да у суштини говоре хрватским језиком са различитим регионалним нарјечјима. Pavao Ritter Vitezović, *Oživjela Hrvatska*. Gloden marketing - Narodne novine: Zagreb, 1997. У сваком случају, суштина, како Орбиновог тако и Ритеровог капиталног дјела, састоји се у томе да сви Јужни Словени, нарочито они који говоре штокавским нарјечјем, чине једну етнолингвистичку групу, у савременом смислу ријечи - *нацију*.

36 „Лингвистички инжењеринг“ хрватског језика можемо пратити још од 1967. године када је већина најважнијих хрватских научних, књижевних и културних институција потписала *Декларацију о називу и положају хрватског књижевног језика* у којој се јасно захтјева да буде званично одвојен од српског књижевног језика и пречишћен од такозваних „србизама“, односно, ријечи српског поријекла. „Deklaracija o nazivu i položaju hrvatskog književnog jezika“, *Telegram*, jugoslavenske novine za društvena i kulturna pitanja, br. 359, 17. ožujka 1967, доступно на страници: <http://www.matica.hr/kolo/314/deklaracija-o-nazivu-i-položaju-hrvatskog-književnog-jezika-20681/>

на хрватском језику и учење матерњег језика имају са институцијама Републике Хрватске.

3. Трећа особина језичке политике на хрватским етничким територијама у БиХ током и после оружаног сукоба јесте да је језичка политика експлицитно дефинисала употребу хрватског језика у његовом пурификованом облику који је одредила језичка политика Републике Хрватске.<sup>37</sup>

У оба наведена случаја, бошњачком и хрватском, „лингвистички инжењеринг“ се спроводи у сврху доказивања да су њихове етничке групе лингвистички независне, што им аутоматски даје за право да себе називају засебним нацијама које се оправдано боре за своје независне политичке идентитете који морају бити међународно признати у виду независних националних држава у складу са правом на самоопредјељење. Разлика између хрватске и бошњачке методе „лингвистичког инжењеринга“ састоји се у томе да је хрватски модел заснован на увођењу неологизама<sup>38</sup>, док бошњачки модел почива на поновном увођењу оријенталних ријечи које су на Балкан донијеле османлијске власти.<sup>39</sup>

### Закључак

Дакле, проблематику званичног признавања бошњачког језика као најмлађег словенског језика, чији је процес „вјештачког генерисања“ званично започео 1996. године, а незванично још од проглашења Устава СФР Југославије 1974. године, потенцирањем његових диференцијалних карактеристика као основе његове независности, те занемаривањем сродности бошњачког са српским и хрватским

37 *Социолингвистичка анализа језичке политике у постдејтонској Босни и Херцеговини*, 97.

38 Хрватски неологизми би заправо требали да замијене стране ријечи које нису преведене на српски, као и уобичајене хрватско-српске ријечи како би се продубио јаз између хрватског и српског језика који би довео до мањег разумијевања између хрватских и српских говорника, а што би послужило као кључни доказ да су та два језика лингвистички засебна. На примјер: *корјенословство* (етимологија), *нарјечословство* (дијалектологија), *точнозор* (снајпер), *врхоскупље* (самит), *одморидбеник* (турист), *велепреврат* (револуција), итд. Miloš Okuka, „O osamostaljivanju hrvatskog književnog jezika“. Зборник радова *Микројезици, језици, интерјезици* са научног скупа у част професора Александра Дмитриевича Дуличенка. Tartu University Press: Tartu, 2006, 233.

39 Владислав Б. Сотировић, *Социолингвистички аспект распада Југославије и српско национално питање*. Vilnius University Press: Vilnius, 2006, 115.

језиком кроз њихово заједничко наслијеђе, можемо сагледавати са два становишта. Једно је искључиво лингвистичко, а друго социолингвистичко становиште у оквиру датих политичких околности.

Сагледавано лингвистички, српски, хрватски и бошњачки језик, иако сваки засебно нормиран и стандардизован, припадају једном заједничком језичком систему. Њихово јединство се огледа у свим језичким елементима: правопису, граматици, морфологији, синтакси, фонологији и семантици. На примјер, сви наведени језици имају 30 фонема, од тога 25 сугласника и 5 вокала. Између њих постоји само око 8% лексичких разлика, чак и када узмемо у обзир новохрватске неологизме. Нажалост, од распада СФР Југославије наовамо, све више јачају националистичке тенденције стварања лексичких разлика у сврху што мањег разумијевања међу појединачним етносима како би се учврстила оправданост етнолингвистичке и државно-политичке “независности”. Међутим, оно што је очигледно јесте да је, изузимајући новохрватске неологизме, ниво међусобног разумијевања говорника било која од поменути три језика готово стопроцентан.

Посматрано са државно-политичког и социолингвистичког становишта, ова три језика су засебна и међународно призната, иако се осим по њиховим називима (српски, хрватски и бошњачки) ова три језика суштински не разликују лингвистички и дијеле заједничку језичку структуру.

Кључно средство „лингвистичког инжењеринга“ бошњачког језика јесте његова језичка оријентализација по сваку цијену, која је имала за циљ испуњавање три етнонационална задатка, а то су: 1) унутрашњу хомогенизацију бошњачког народа; 2) денационализацију Хрвата и Срба у Босни и Херцеговини сугерисањем да сви становници ове државе говоре „босанским“ језиком; и 3) спољну хетерогенизацију етноконфесионалног бошњачког народа у односу на српски и хрватски народ у Босни и Херцеговини.

Политика “лингвистичког инжењеринга” у случају бошњачког и хрватског језика је као први корак предузела стварање независно стандардизованих националних језика унутар званично заједничког српскохрватског језика за вријеме

бивше СФРЈ, а након њеног распада и други корак у правцу међународног признања засебних језика продубљујући и користећи дијалектичке/регионалне разлике истог говорног српскохрватског језика. Крајњи резултат овакве политике било је проглашавање минорних језичких разлика диференцијалним националним карактеристикама које су представљале основу новопротглашених аутономних националних језика. Сходно томе, некада заједнички српскохрватски језик је званично престао да постоји, а са његовим нестанком у заборав је отишла и идеја о „братству и јединству“ народа на овим просторима, иако га „међународна заједница“ као провјерено пропали пројекат и даље покушава да на силу одржи у животу у Босни и Херцеговини.

### Библиографија

Barbour, Stephen and Carmichael, Cathie, *Language and Nationalism in Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Božić I., Ćirković S., Ekmečić M., Dedijer V., *Istorija Jugoslavije*. Prosveta, Beograd, 1973.

Bugarski, Ranko, *Jezik u kontekstu*, Čigoja štampa, Beograd, 1997.

Donia, Robert J. and Fine, John, *Bosnia and Herzegovina: A Tradition Betrayed*, Columbia University Press, New York, 1994.

Greenberg, Robert D., „Dialects and Ethnicity in the Former Yugoslavia: The Case of Southern Baranja (Croatia)“, *The Slavic and East European Journal*, vol. 42, No. 4, winter 1998.

Greenberg, Robert D., „The Politics of Dialects among Serbs, Croats and Muslims in the former Yugoslavia“, *East European Politics and Societies*, No. 10, 1996, 393–415.

Hendriks, Petra, *The Rodožda Verćani Dialect of Macedonian: Structure, Texts, Lexicon*, Lisse: Peter de Ridder, 1976.

Jones, Wyn G., *Eastern Europe and the Commonwealth of Independent States*, Europa, London, 1997.

Moguš, Milan, *A History of the Croatian Language: Toward a Common Standard*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1995.

Okuka, Miloš, *Eine Sprache - viele Erben*, Wieser Verlag, Klagenfurt, 1998.

Okuka, Miloš, „O osamostaljivanju hrvatskog književnog jezika“. Зборник радова *Микројезици, језици, интерјезици* са научног скупа у част професора Александра Дмитриевича Дуличенка. Tartu University Press, Tartu, 2006.

Rupnik, Jacques, „After Communism: What?“, *Daedalus*, summer 1994, 91-114.

Sotirović, Vladislav B., „Emigration, Refugees and Ethnic Cleansing in Yugoslavia, 1991–2001 in the Context of Transforming Ethnographical Borders into National-State Borders“, *Beginnings and Ends of Emigration. Life without Borders in the Contemporary World. A Collection of Scholarly Essays*, Vytautas Magnus University, The Lithuanian Emigration Institute, Kaunas, 2005, 85–108.

Sučić, Sito, „The Fragmentation of Serbo-Croatian into Three New Languages“, *Transition*, No. 29, 1996.

Vitezović, Pavao Ritter, *Oživjela Hrvatska*. Gloden marketing - Narodne novine, Zagreb, 1997.

Вуковић, Иван и Костић, Лазо М., *Истина/Чија је Босна*, Добрица књига, Нови Сад, 1999, 21-56.

Ивић, Павле, „Миграције балканских Словена у светлости лингвистичке географије“. *Изабрани огледи I. О словенским језицима и дијалектима*. Просвета, Ниш, 1991, 239–269.

Исаковић, Алија, *Рјечник карактеристичне лексике у босанскоме језику*, Свјетлост, Сарајево, 1992.

Милосављевић, Петар, *Систем српске књижевности*, Требник, Београд, 2000, 67–68.

Орбин, Мавро, *Краљевство Словена*, Српска књижевна задруга: Београд, 1968.

Палић, Исмаил, „Да ти ја кажем којим језиком говориш“, *Писмо*, 9/1. Сарајево, 1999, 309-310.

Пецић, Милан, „Просветна политика Аустро-Угарске у Босни и Херцеговини“, *Југословенски народи пред Први светски рат*, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 1967, 703–724.

Радојчић, Никола, *Српска историја Мавра Орбинија*, Српска академија наука и уметности, Београд, 1950.

Сотировић, Владислав Б., „Грађење бошњачког етнонационалног идентитета стварањем босанског језика у Босни и Херцеговини и Санџаку 1993–2007“, *Наслеђе - Часопис за књижевност, уметност и културу*, год. 5, бр. 9. Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац, 2008, 53-69.

Сотировић, Владислав Б., *Социolingвистички аспект распада Југославије и српско национално питање*, Vilnius University Press, Vilnius, 2006.

Стојкановић, Александар Р., *Социolingвистичка анализа језичке политике у постдејтонској Босни и Херцеговини*, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд, 2015.

Танасић, Срето, „'Босанска вила' о српском језику“, *Јужнословенски филолог*, бр. LVI/1-2, Београд, 2000.

Танасић, Срето, „Бошњачки/босански језик лингвистички не постоји“, објављен 21. августа 2015. године на порталу *Новинске агенције Републике Српске-СРНА*, <http://jadovno.com/bosnjacki-bosanski-jezik-lingvisticki-ne-postoji/#.XKsRnOgzblV> (приступљено 29. марта 2019. године)

Халиловић, Сенахид, *Правопис босанскога језика*, Препород, Сарајево, 1996.

### Остали извори

„Декларација о називу и положају хрватског књижевног језика“, *Telegram*, југославенске новине за друштвена и културна питања, бр. 359, 17. оџјка 1967, <http://www.matica.hr/kolo/314/deklaracija-o-nazivu-i-polozaju-hrvatskog-knjizevnog-jezika-20681/> (приступљено 01. априла 2019. године)

„Službeni glasnik BiH broj 51/16 [15.7.2016.]“ *JP NIO Službeni list Bosne i Hercegovine*, <http://www.sluzbenilist.ba/page/akt/h1ni5Tbgztz5k76kjn45h6Go> (приступљено 03. априла 2019. године)

„Службене новине Федерације БиХ“, година 1, број 1, јул 1994. године. *Устав Федерације Босне и Херцеговине*, [http://www.parlamentfbih.gov.ba/bos/parlament/o\\_parlamentu/ustavfbih.html](http://www.parlamentfbih.gov.ba/bos/parlament/o_parlamentu/ustavfbih.html) (приступљено 04. априла 2019. године)

„Службени гласник Републике Српске“, број 21/92 – пречишћени текст, 28/94, 8/96, 13/96, 15/96, 16/96, 21/96, 21/02, 26/02, 30/02, 31/02, 69/02, 31/03, 98/03, 115/05, 117/05, 48/11, *Устав Републике Српске*, [http://www.narodnaskupstinars.net/sites/default/files/upload/dokumenti/ustav/cir/ustav\\_republike\\_srpske.pdf](http://www.narodnaskupstinars.net/sites/default/files/upload/dokumenti/ustav/cir/ustav_republike_srpske.pdf) (приступљено 04. априла 2019. године)

**Mag. Philol. Angl. Mladen radulović**

*College of Business and Technical Education Doboj*

**FORMING OF THE BOSNIAK  
ETHNONATIONAL IDENTITY BY THE  
METHOD OF "ARTIFICIAL GENERATION"  
OF INDEPENDENT BOSNIAK LANGUAGE  
IN BOSNIA AND HERZEGOVINA**

---

Abstract

---

In this paper we will try to present, in a broader sense of the word, the sociolinguistic aspect of one of the phenomena that practically put an end to the process of the Breakup of Yugoslavia in Bosnia and Herzegovina through the formation of a Bosniak ethnonational identity by the artificial creation of a Bosniak language, which inevitably reflected on the Serbian national question and preservation of the Serbian national identity in Bosnia and Herzegovina. In a more specific sense, the key subject of this paper is to examine the process of forming the Bosniak ethnonational identity, completely separate from Serbian and Croatian identity by using the method of "artificial generation" of the independent

Bosniak language as the national language of South Slavic Bosnian Muslims, that is, the former speakers of the common Serbo-Croatian language. The ultimate goal of this paper is to present the ways in which different elements of linguistic diversity within the former Serbo-Croatian language were used as symbols for the purpose of clearly marking the ethnonational and political identity of Muslim Bosniaks as distinct from the Serbian and Croatian identity in Bosnia and Herzegovina since 1993 until today.

Keywords: the Balkans, former Yugoslavia, Bosnia and Herzegovina, Serbia, Croatia, Serbo-Croatian language, Bosniak language, Bosniak identity, sociolinguistics

---



УДК 323.15(=163)(497)

**Драган Колев\***

*Факултет за дипломатију и безбедност,  
Београд*

---

## **О ШОПЛУКУ И ШОПИМА КАО ФАКТОРУ ИНТЕГРАЦИЈЕ БАЛКАНА**

---

Апстракт

---

У овом раду се пропитује могућности да Шопи као етнографска група и Шоплук, као већ помало заборављени назив централног дела Балкана, могу у овом савременом времену, постану фактор повезивања и сарадње народа и државе Балканског полуострва. Односно, трага се за одговором на питање: Да ли су се стекли политички, идентитетски, историјски, геополитички, друштвени, културни и други услови који би омогућили Шопима и Шоплуку да испоље своје интегративне могућности и да од „семена раздора“ постану „мост повезивања“? Ова, као и многа друга питања која се непосредно тичу Шоплука и Шопе јесу полазна тачка овог истраживачког интересовања. Стога су наша настојања била на трагу тражења аргументи који би потврдили нашу основну теза да Шопи, као етнографска група, и Шоплук, као етнографска област, поседују извесне могућности регионалне сарадње и зближавања Срба, Бугара и Македонаца али и држава у којима ови народи живе. Сводећи њихове интегративне могућности у реалне оквире, свесни смо да њихова

---

\* Доктор безбедносних наука, редовни професор, kolevcas@yahoo.com

функција повезивања и сарадње није до сада из бројних разлога (историјских, геополитичких, идентитетских, друштвених и сл.) могла доћи до изражаја и да стога није била од неког значаја. Али, упркос томе сматрамо да на овом, вековима бурном простору и најмањи допринос сарадњи не сме бити занемарен. Стога овим радом настојимо да иницирамо расправу о феномену Шопа и Шоплука и назначимо неке основне предуслове испољавања њихових потенцијала повезивања и сарадње. Шоплук, иако већ одавно национално издиференцирани простор, и Шопи као недовољно истражена етнографска група, у својим етничким слојевима поседују могућност интеграције Балкана. Сматрамо да те могућности треба афирмисати.

Кључне речи: Шопи, Шоплук, Балкан, интеграција, етнографска група, етнографски простор

## УВОД

*“Да сте живи и здрави и да остареете и обелеете кико Стара планина...”<sup>1</sup>*

*Држ’ се земљо Шоп те гази ...  
а се га де...<sup>2</sup>*

*„Шопи су највеселији људи на свету,  
јер им је то у природи – да се веселе,  
да исмејавају своје недостатке, да буду мудраци“.*

**Елин Пелин<sup>3</sup>**

1 Стара шопска здравица упућена младенцима.

2 На почетку играња Шопског ора играчи се на овај начин обраћају земљи, чиме јој стављају до знања „са ким ће имати посла“.

3 Познати бугарски писац пореклом Шоп по коме је и град добио име.

Балканско полуострво, као посредна веза између Истока и Запада, неминовно је територија сусретања и мешања многих народа и освајача који су кроз бројне међусобне односе створили различите етничке амалгама. Многи од њих још увек у баштине своје трагове балканској традицији. Једна од њих су и Шопи, које насељавају централни део Балканског полуострва. Стога се главно питање нашег истраживачког интереса може дефинисати као: да ли Шоплук (Шопско) као специфична етнографска регија, може у да буде фактор регионалне сарадње и повезивања на Балканском полуострву. Односно: јесу ли е стекли историјски, друштвени, културни, научни, политички и други услове који омогућавају Шоплуку да из „семена раздора“ постане „мост повезивања“? Ово и многа друга питања везана за феномен Шоплука и Шопа упорно чекају научне интересовањима који би тражили њихово нагађање. Шоплук (уз то и Шопи) су она тема научног интереса која је дуго времена неоправдано превиђена и недовољно научно објашњена. Ово се несумњиво сукобљава са улогом која јој је додељена у историји ових мултиетничких подручја. Тешко је навести значајна оправдања за њено дуго научно занемаривање. Вероватно његова изразито политичка осетљивост, истраживачка деликатност, честе промене националних граница, али и сукоби националних интереса и бурна историја биле су неке од главних препрека које су ометале објективни приступ овој теми без националних предрасуда и политизације. Све ово доводи до несугласица између учењака, повезаних са главним карактеристикама Шоплука са прецизнијим одређивањем његовог ширења, етничким процесима, националним идентитетом његових становника, говорним зонама, интерпретацијом историјских догађаја и тако даље.

У другој половини XIX историјски, културни, лингвистички и етнографски простор, познат у балканској етнографској литератури под називом Шоплук/Шопл'к, и етничка група позната као Шопи су привукли пажњу истраживача у Србији, Бугарској и у новије време и Северне Македоније. Основна питања која су била предмет интересовања научника су се тицала географске распрострањености Шопа, њиховог порекла, говора, културолошки карактеристика. На

основу бројне литературе (радова, студија, монографија) су створена значајна сазнања о етимологији и етнографији, али још увек тешко прецизно одредити границе, говорне варијетете и етно-културне карактеристике Шопа и Шоплука.

Оно што је заједничко за све националне етнологије је да не одричу постојање Шопа као етнографске групе, али се балкански етнологи у многоме разликују у тумачењу етногенезе, пореклу имена „Шоп“, граница Шоплука и сл. Исто важи и за различите језичке (говорне) ентитете и културне маркере помоћу којих истраживачи (лингвисти, географи, етнографи, историчари) настоје да идентификују једну или другу групу становништва на централном Балкану као „Шопе“. Наука још увек није изнашла јединствене критеријуме који би могли да обухвате све наведене регионе у Бугарској, Србији и Северној Македонији.

Још увек у Бугарској етнологији доминира становиште о Шопима као етнографској групи која је део бугарске нације (бугарска етничка група). Бројни су примери и српска (српска етничка група) па и македонске (македонска етничка група) етнологије која тврди да су Шопи део Српске односно Македонске нације. То потиче од различитих интерпретирања сродства овог етничког идентитета становништва које је настањивало централни планински део Балканског полуострва који је можда и у прошлости био идентичан у етно-културном смислу. На том простору су сада државне границе Републике Србије, Републике Бугарске, Републике Северне Македоније, Републике Румуније, Републике Албаније и Републике Грчке. Историјске околности су учиниле да у својој бурној историји (последњих 150 година) становништво на овим просторима неколико пута мења своју „припадност“ (националну, културну, политичку). Неке карактеристике говора и народне културе локалног становништва које је живело на простору Шоплука су коришћене у пропагандне и спекулативне сврхе у многим балканским државицама још од шездесетих година 20 века. Сада је Шоплук подељен и његови делови се налазе неколико балканске државе и национално дефинисане као националне заједнице.

Постепено, као резултат формирања балканских нација током протеклих два века, а посебно након великих геополитичких промена на Балкану од средине XX века и убрзане индустријализације и урбанизације, процеси интеграције унутар националних држава, становништво које је (вероватно) пре било значајније културолошки јединственије, постаје саставни део садашњих националних заједница.

Последњих година је видљивији нешто другачији приступ (у науци, политици, култури, туризму) и однос према Шопима и Шоплуку. То је присутније у делу Шоплука који припада Бугарској, али у мањој мери и делу Шоплука који припада Србији и Македонији. У савременој бугарској етнолошкој литератури су видљиви и први примери сагледавања интегративних могућности Шоплука и становника који насељавају овај централни део Балкана. Тако, на пример, бугарски етнолог **Милен Пенерлиев** (Милен Пенерлиев) и **Светла Стоилова** (Светла Стоилова) пишу о могућностима Шоплука као простора за алтернативни туризам („Шоплука и възможностите за развитие на алтернативен туризъм“).<sup>4</sup>

Исто тако, сваке године се у селу Доброславци које је удаљено петнаестак километара од Софије организује фестивал под називом „*Држ' се земљо Шоп те газѝ*“ којим се негују етнографске посебности Шопа, као и смотра шопског (духовног и материјалног) стваралаштва „Шопски празник“ у граду Елин Пелин који носи има по једним од најпознатијих бугарских писаца пореклом Шопа.

То су први знаци да Шоплук и Шопи, иако политички (државнички) подељен, почетком XXI века (и миленијума). Има потенцијала да од повода за конфликт постепено израсту у трансгранични мост - посредник између сродних јужнословенских народа (и данашњих држава). Није се случајно догодило да је регија између Софије, Ниша и Скопља постала једна од евро-региона са посебном развојном перспективом.

Наиме, Балкан и Шоплук, а са њиме и Шопи, имају једну значајну сличност: и Балкан и Шоплук поседују мостовски

<sup>4</sup> Пенерлиев Милен и Стоилова Светла (2013). „Шоплука и възможностите за развитие на алтернативен туризъм“, в: Трета научна меѓународна конференција „*Балканите – език, историја, култура*“, Великотърновски универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Велико Търново: „ИВИС“ прес, стр. 571 - 578.

потенцијал али због низа разлога (геополитичких, историјских, националних, културолошких и сл.) нису га до сада остварили. Да би бар назначили разлоге такве паралелне судбине биће неопходно да у најкраћим цртама сагледамо њихову суштину из неколико углова. На почетку треба нагласити да се ради о и вишеслојном и вишезначном проблему.

Значајно је напоменути да се одредница „Шопи“ први пут у попису становништва Србије уводи 2011. год. (30. септембар 2011. год.).<sup>5</sup> Према резултатима тог пописа, а издвојено из рубрике остали као Шопи су се изјаснила 142 грађана и као Торлаци 12 грађана Србије.<sup>6</sup>

### Ко су Шопи?

На простору источне Србије, западне Бугарске и северног дела Северне Македоније очувало се и егзистира мноштво етнографских карактеристика Шопа. Стога је од значајне важности спознати шопски варијетет и видети шта се то у етногенези дешавало на овим просторима као би имали објективан приступ овом проблему.

Простор Балкана, на коме Шоплук заузима централни део, је одвајкада био испреплетан многим етнографским различитостима. Као размеђе Истока и Запада, вековима је бивао подручје сусретања и мешања многих култура, цивилизација, етноса и народа који су својим преплитањем стварали различите етно-националне амалгаме. Средњобалканска племена (насељавали простор који се касније одређивао као Шоплук) обухвата период од V до I века п. н. е. Његов средишњи део су насељавале многа племена као што Трибали, Аутаријати, Дарданци, Скордисци, Мези итд., а нешто касније и лимитрофне етнографске заједнице као што су, Хрцои, Власи, Мијаци, Брзаци, Ниновци, Торлаци, Шопи, Каракачани итд. Све ове етнографске групе својим карактеристикама (културним, језичким, верским, етнопсихолошким итд.)

5 Републички завод за статистику (2012). Попис становништва, домаћинстава и станова 2011. у Републици Србији (Становништво, Национална припадност, Подаци по општинама и градовима), Класификација националне припадности 1948 – 2011, Београд, стр. 12. Извор: [www.popis2011.stat.rs](http://www.popis2011.stat.rs) (12. 7. 2019).

6 Исто: „Остали“ етничке заједнице са мање од 2000 и припадника и двојачко изјашњени), Извор: [www.popis2011.stat.rs](http://www.popis2011.stat.rs) (12. 7. 2019).

заједно са оформљеним балканским нацијама, сачињавају својеврстан етнографски мозаик Балкана. „Карактер њихових етнографских посебности је такав да није нимало лако утврдити границе приближавања и присуства степена сличности у њиховим идентитетима. Многе од ових етнографских група су и до данашњих дана сачували трагове у наслеђу балканске традиције. Једна од тих група, која је и предмет нашег интересовања, су и Шопи (Шопови) који насељавају широки простор познат по већ помало заборављеном називу - Шоплук или Шопско (на бугарском *Шоплък*)“.<sup>7</sup> На њему преовладава старинско становништво, које се углавном досељавало из горњих сливова Нишаве, Тимока, Брегалнице, Искра и Струме.

Увидом у литературу могуће је утврдити да су досадашња истраживања Шопа углавном узредног карактера са наглашеним политичким циљем.<sup>8</sup> Оправдања оваквог интересовања за Шопе можемо тражити у политичкој осетљивости и деликатности теме, честој промени државних граница на простору Шоплука, сударима националних интереса и у бурној историји Балкана. Ту се уједно, крију и узроци многих несагласја око многих питања која се тичу Шопа и Шоплука. Њихов распон није мали: од семантичког и етимолошког значења појма Шоп, преко порекла Шопа и његове етногенезе, па до различитог процењивања територијалног простирања Шоплука као области претежно настањене овом етнографском групом. Томе доприносе и неусаглашени одговори на питања карактеристика етничких процеса балканског простора, говорних зона, интерпретације историјских збивања, садашњег националног идентитета становника Шоплука итд. Све је то доприносило разликама у виђењу Шопа и смањивало шансе свестранијем расветљавању комплексности питања о Шопима и Шоплуку.

7 Колев Драган (2001). „Шопи као етнографска група“, у: Зборник радова са међународног научног скупа „*Вере маџина и маџинске вере*“, Ниш: ЈУНИР/Зограф, стр. 168 - 178.

8 Већина њих су површна или су резултат само спољњег посматрања. Шопи (а са њим и Шоплук) бивали су дуго времена неоправдано запостављани, недовољно научно објашњени, а готово да се може рећи и намерно заобилажени. Такав однос према Шопима и Шоплуку ни до данас није у потпуности превазиђен. Ова тема је још у средишту спорова националних етнографија држава Балкана, при чему је често пута третирана изван домаћаја научних оквира. Све је то доприносило значајним разликама у виђењу Шопа и Шоплука, и смањивало шансе свестранијем расветљавању комплексности ових појава. Овакав њихов третман је у супротности са улогом коју им је историја доделила на овим просторима.

Највише разлика испољиле су српска и бугарска етнографија, при чему је национални угао гледања имао несумњив утицај. Бугарска наука је Шопима и Шоплуку посветила више пажње него наша, вероватно и зато што је највећи део Шоплука, после Берлинског конгреса 1878. год. остао у саставу бугарске државе. Она доминантно следи генералну тезу о Шопима као етничкој групи која „једино припада бугарском народу“, и Шоплуку као „бугарском етничком простору“. Тако, на пример, бугарски академик **Антанас Ишириков**, (Антанас Ишириков, 1868 – 1947) пишући о проблемима утврђивања тачног броја Бугара на Балкану тридесетих година XX века каже у свом раду „Број Бугара“ (*Брой на българите*) каже: „Колико Бугара живи у Србији - уопште није познато. Али из других извора знамо да је у Србији пре 1878. год. живело најмање 100.000 Бугара, од којих су се једни доселили из тетовског краја, а други су (месни) Шопи који су се називали Бугарима и у чијем је језику јака заступљеност речи бугарског језика”.<sup>9</sup> И други бугарски академик историчар **Веселин Хациниколов** (Веселин Димогров Хаджиниколов, 1917 – 2003) у раду „Проблеми етнографског истраживања Софије и Софијске околине“ (*Проблеми на етнографско изучаване на София и Софийско*) говорећи о значају изучавања посебних етнографских области у Бугарској каже: „Једна од етнографских области у нашој земљи, која има солидну бугарску етничку основу и која се од почетка одликује дубоким словенским и прабугарским старинама, али која се испољава у богатству разлика и културних форми, област, која заузима важно место у целокупном бугарском етничком простору, и истовремено се одликује бројношћу традиционалних културних посебности, је и шопска етнографска област или Шоплук. У тој области је у прошлости живело становништво које је већином припадало шопској етнографској групи бугарског народа”.<sup>10</sup> И трећи бугарски етнограф **Петко Христов** (Петко Христов) сматра да се „етнографом Шопи користи ко назив за становништво које насељава првенствено околину Софије али са пезоративном конотацијом, али и за становништво у

9 Ишириков Антанас (1914). *Брой на българите*, София: Известия на народния етнографски музеу в София, година 1, стр. 43 - 44.

10 Хаджиниколов Веселин (1984). *Проблеми на етнографско изучаване на София и Софийско*, София: Българско историческо дружество, Секция на Етнография и Етнографски институт и музей към БАН, стр. 11.



источној Србији за које се користи и назив Торлаци али које нема јасно дефинисан локус. Стога је коректније говорити о Шоплуку као средишњој историјско-културној области у централном делу Балкана<sup>11</sup>. Сличног мишљења је и **Христо Вакарелски** (Христо Вакарелски, 1896 - 1979) који у свом раду „Групе бугарске народности са аспекта порекла (*Групи на българската народност от битово гледище*)“ тврди: „Једну од особених група бугарског народа представљају и Шопи“<sup>12</sup>. И **Антон Страшимиров** (Антон Страшимиров, 1872 - 1937) у раду „Наш народ – Шопи: путописи, есеји и чланци“ (*Нашия народ – шопи: пътописи, очерци и статии*) наглашава да су „од свих бугарских група најособенији Шопи“<sup>13</sup>. Сличне тезе су присутне и када се ова област разматра и са других становишта. Тако, на пример, бугарски етнолог **Стефан Вагларов** (Стефан Вългаров) у својој монографији, „Бугарска народна кола и игре“ (*Български народни хора и танци*) говорећи о карактеристикама бугарских народних кола тврди: “Бугарска народна кола се на основу различитог начина извођења групишу у шест етнографских области. То су: тракијска, родопска, пиринска, шопска, северњачка и добруцанска. Оштре границе је немогуће поставити међу њима, јер се међусобно прожимају. То се најјасније види у додирним реонима, где има прелазних форми и мешања њихових облика и стилова”<sup>14</sup>.

Бугарска етнографија Шопе као етнографску групу интерно дели на мање подгрупе, као што су: *прави Шопи* или „дрвени Шопи“ (око Софије), *граовци* (Перник и Брезник), *знепољци* (Трн), *нишавци* (Димитровград и Пирот), *височани или планини* (Годеч и Искар), *мраканци* (Радомир), *кџавци* (Ћустендил), *кекавци* (Дупница) и *кусаџи* (Самоков), *шаренодрешковци* (Новосело) и сл.<sup>15</sup>

11 Христов Петко: Етнографске групе – Шопи, Извор: <https://balgarskaetnografia.com/grupi-i-obshtosti/etnografski-grupi/shopi.html> (12. 8. 2019).

12 Вакарелски Христо (1943). „Групи на българската народност от битово гледище“, Софија: *Известия на българското географско дружество*, кн. 10, стр. 252.

13 Страшимиров Антон (1963). „Нашия народ (шопи)“, пътописи, очерци и статии“, Софија: *Български писател*, том 7., стр. 242.

14 Вългаров Стефан (1976). *Български народни хора и танци*, Софија: Медицина и физкултура, стр. 43.

15 Извор: <https://www.zhivatavoda.bg/shopluk> (15. 7. 2019).

У бугарском речнику за Шопе стоји: „То је име за бугарско становништво из области западне Бугарске углавном софијске, перничке, радомирске области, говоре западно-бугарским дијалектом, имају богато поетско - песничко народно стваралаштво”.<sup>16</sup> У том смислу је и тврдња **Петка Огојског** (Петко Огойски): „Аутентични Шопи су становници целог Софијског поља од Драгомана и Сливнице до Ихтимана. Њихово порекло није спорно - они су Бугари и нај-Бугари - спорно је само порекло имена Шоп”.<sup>17</sup>

Примера националног својатања Шопа има и у српској литератури, али у много мањој мери. Као пример дефинисања Шопа као „етничке групације српског народа“ можемо навести писца **Иван Ивановића** који је међу првима увео Шопе и њихов специфичан говор у књижевност. Одговарајући на питање порекла Шопа америчком професору славистике **Томасу Магнеру** (Thomas Magner) он каже: „Ко су Шопи данас је тешко прецизно дефинисати. Ја сам склон да под Шоповима подразумевам сво српско становништво које се у време ослобађања од Турака 1878. год. затекло на новоослобођеној територији Јужне Србије. Шопови су дакле староседиоци Јужне Србије, Косова, Метохије, Македоније, који су највећим делом избегли у планинске области Јужне Мораве после косовског боја и губитка независности српске средњовековне државе”.<sup>18</sup>

### Разлике у виђењу етногенеза Шопа

Значајне разлике су испољене и у расправама око етногенезе и порекла Шопа. Те разлике нису никакав ексклузивитет само ове етнографске групе. Уопште узев, један од највећих етнолошких и балканских етнографских разлика се односи на идентификацију оних етничких елемената који су учествовали у формирању историјски нове етно-групе. Такав проблем се односи и на шопску етнографску заједницу. То је један од кључних разлога због чега ни до данас није утврђена тачна етногенеза Шопа, али ни значење и етимологија имена

16 *Речник на съвремения български книжовен език*, том 3., София: БАН - Институт за български език, стр. 418.

17 Огойски Петко (1994). *Шопи във миналото и днес*, София: БАН, стр. 46.

18 Ивановић Иван (1988). *Нишки гамбит*, Београд: Панпублик, стр. 114.

Шоп. Могуће је наћи примере где се за Шопе у синонимном значењу употребљава и назив Торлак. Тако на пример бугарски песник и фолклориста **Петко Рачов Славејков** (Петко Рачов Славејков, 1827 - 1895) каже: „У Тракији су називали Шопове Торлацима, а они њих дошљацима“.<sup>19</sup> Неки аутори пак сматрају да је то само део становника који живе у Шоплуку, при чему постоје разлике око лоцирања тог ужег простора. **Крстић Дејан** за Торлаке каже да су то становници Источне Србије чија етно-култура представља прелаз између „шопске и јужноморавске културе (с тим што је шопски елеменат јачи) и који себе идентификују са етнонимом Торлак, насељавају долине доњег Трговишког и безмало целог Белог Тимока (од села Горња Каменица до села Грлиште), као и околне планине Старе планине, Тупежнице и Тресибабџе“.<sup>20</sup> Један од ретких топонима са именом Торлак (брдо и институт) налазимо надомак Београда.<sup>21</sup> **Вук Караџић** у свом Речнику спомиње Торлак: „Човек који нити чисто говори српски нити бугарски“.<sup>22</sup> У бугарском речнику стоји да је „Торлак област или погрдан назив за поједине сељацима у северозападној Бугарској“.<sup>23</sup> Занимљива је чињеница да су и Шопи настојали остало становништво које се етнички разликовало од њих именовати. Тако су у Тракији остало становништво називали „дошљацима“ или Бугаре који су за време цара **Јована Асена II** (Јован Асен, 1195 – 1241) освојили шопске крајеве - Асеновци.<sup>24</sup> У Шоплуку је и данас могуће сусрести ове називе.

Ко су, дакле, Шопи (Шопови)? Каква им је етногенезе? Нема јединственог одговора на ова питање. Једна од хипотеза каже да Шопи воде етничко порекло од трачког племена Сапеи који су настањивали крајеве око Егејског мора, супротно од

19 Славејков Петко Рачов (1884). *Няколко думи за шопите*, кн. 8, Средец: Българско книжовно дружество, ПСп., Държавна печатница, стр. 97.

20 Крстић Дејан (1997). „Етноветерина Торлака“, видети у: Група аутора, *За здравље - из историје народне медицине и здравствене културе*, Зајечар: Народни музеј Зајечар, стр. 289.

21 Николић Риста (1912). *Насеље српских земаља - околина Београда*, књига 2, Београд: Српски етнографски зборник, стр. 34. Описује досељавање Торлака и њихове потомке у Жаркову, Рипњу, Батајници, Железнику, Раковици итд.

22 Цитирано према: Милићевић Милан (1884). *Краљевина Србија - нови крајеви*, Београд, стр. 182.

23 ... (1973). *Български толокен речник*, Софија, Наука и искуство, стр. 1016.

24 Она је био син Јована Асена I. За време његове владавине Бугарска је била најзначајнија православна држава на Балкану.

острва Таса. Таквом схватању је веома близак чешки филолог и слависта **Павле Јосиф Шафарик** (Pavel Jozef Šafárik, 1795 – 1861) која је у књизи „Словенска етнографија са мапом“ (*Slovanský národopis s' mappou*) изнео тврдњу да Шопи потичу од племена Сапеи.<sup>25</sup>

Многи бугарски траколози сматрају да савремени Шопи имају порекло од једног другог тракијског племена - Серди, које је касније словенизирано. Према чешком историчару **Константину Јозефу Јиречеку** (Konstantin Josef Jireček; 1854 – 1818) али и према чешком слависти **Јозефу Добровском** (Josef Dobrovsky; 1753 – 1829) они су настали у процесу мешања поромањеног становништва, Словена и Печењега. Шопи, дакле по њима представљају једну посебну и специфичну етничку мешавину. О основаности ове тезе говоре историјски подаци о Печењезима (задунавским чергарима турског порекла), који су средином XI века, после пораза населили бугарске, мађарске и шопске крајеве. О томе **Јозеф Јиречек** пише: „Половином XI века у софијској околини насељени су Печењези, чији се тип и данас осећа у једном делу сеоског становништва око Витоше. Император **Комнен** населио је и Србе заробљенике, од којих вероватно воде своје порекло данашњи називи насеља, као Српско Село, Српски Самоков. Не гледајући етнографску неопредељеност имена Шоп не може се порећи да становници око софијског, брезничког, радомирског поља чине засебну целину, људи високог раста у белим оделима и са узаним гаћама. Њихови суседи иза Старе планине, око Видина, Лома, Берковице, имају извесну сличност са Шопима, као што су беле гаће и говор, али они су посебан род“.<sup>26</sup> **Константин Јиречек** тврди (1899. год.) да се у селима око Витоше осећа печењешки утицај. Он у погледу облика лица разликује два типа Шопова: један словенски тип у брдским крајевима, а за други сматра да је највероватније печењешки и насељава околину Витоше. Наводи да је у на простору Србије могуће наћи преко 20 топонима и микротопонима који у својој основи носе име Печењега (нпр. село Печењега у Грузи, Печењевци код Лесковца, Печењак и Печено земљиште у смедеревском крају итд.). Сличне тврдње налазимо и у бугарској историографији

25 Šafarik Jozef (1842). *Slovanský národopis s' mappou*. W Prale: Nakladem Wydawatelk. Извор: <https://archive.org/details/slowansknrodopi00afgoog/page/n4> (23. 7. 2019)

26 Иречек К. (1899). *Княжество България*, кн. 2, Пловдив, стр. 68.

која указује на тврђаву код села Бојана (близу Софије) која се назива Батил. Вођа једног печењешког племена Цопон се звао Батан, и стога историчари сматрају да ту треба трагати за етногенезом Шопа.

Највећи број истраживача Шопа је на становишту да је ова етнографска група продукт мешања придошлих словенских племена и остатака поромљених староседелаца. Иако најшире прихваћена и она имплицира многе упитности. Није нимало лако научно објаснити услове који су омогућили да ова претежно сточарска племена сачувају неке своје етничке особине у изузетно сложеним балканским етничким процесима. Велики је изазов пред етнологијом да објасни начин на који су та староседелачка племена од XI века задржала своју романску (етничку) индивидуалност, да би у XII веку заједно са словенским племенима чинила главну етничку масу на овим просторима.

Шта се даље дешавало са овом етничком групом? Много непознаница је још присутно у етногенези Шопа. Евидентно је да историјска дешавања нису била наклоњена Шопима, и да они свој етнички индивидуализам и аутентичност нису успели да изведу на неки виши друштвено-интегративнији ниво. Остали су да егзистирају на нивоу етнографске заједнице, која је сачувала неке од елемената изворног етничког идентитета. И данас се може наћи рудиментирана свест о сопственој етничкој посебности, али она није таквог интензитета и карактера да може послужити као основна етничка константа за виши степен етничког груписања. Шопи су, дакле имали колебљиву, недовољно утемељену и флотантну етничку свест. Као конзистентна и постојана етничка заједница Шопи се не могу детерминисати. Уосталом, етнички процеси су по својој природи иревизибилни. То се односи и на Шопе. Њихови етнички процеси су стицајем одређених друштвено-историјских, политичких, културних и других околности прекинути и усмерени у другом правцу. Садашње националне мапе су резултат завршених етно-националних процеса. Зато се може рећи да је Шоплук одавно национално издиференциран, али многа етнографска обележја ове етно-културне групе су присутна на том простору и уткана су у постојеће нације.

Коначног одговора још нема. Стога питање - ко су Шопи - остаје и даље отворено. У њему је уобличена истраживачка знатижеља многих теоретичара. Оно имплицира низ других питања: Када су Шопи настали? Како су се и у којим условима оформили као аутохтон етнос? Где лоцирати њихову појаву? Како су се асимилovali и постали етнографска група? Одговоре на ова питања је потребно тражити у историјским етнопроцесима на Балкану који су се одвијали током задњих миленијума. Стога их овде у основи само назначавамо. Почетком историјског доба (III до IV миленија п.н.е.) Балканским полуострвом су лутала многа скитачко-сточарска племена као што су на пример Трибали, Хуни, Сармати, Готи итд. Почетком Старог века Балкан је углавном био настањен племенима која су се већ била груписала у три савеза племена. То су били Илири који су заузимали западни део Балканског полуострва, Трачани, који су живели на источном делу Полуострва и Јелини који су доминирали Јужним делом Балкана. На простору данашњег Шоплука су се додиривали и мешали Илири и Трачани, творећи посебан етнички амалгам који је познат под именом Мези. У III веку п.н.е. на ове просторе долазе Келти, ратничко племе које се сукобљава и меша са староседеоцима. Археологија је многим налазиштима потврдила трагове њихове културе. Почетком нове ере (I век) у ове крајеве долазе Римљани за време владавине императора Августа, који временом романизују све етничке групе на које су наишли. У време распада Римског царства, тј. почетком средњег века и у доба Византије, историја бележи велику најезду Авара. Почетком V и VI века ове крајеве почињу насељавати Јужни Словени, који су заједно са Аварима стизали до византијске престонице Константинопоља. У то доба етнографија и етноисторија бележе појаву Шопа који се као дијаспорично племе настанило по централном делу Балканског полуострва. То је значи V и VI век. У VII веку на балканском простору се појављују Бугари под вођством хана **Аспаруха**, (око 640 – око 700) трећег сина хана **Кубрата** и почињу се мешати са многим до тада формираним етницитетима, па самим тим и са Шопима.

Сви ови процеси су значајно утицали на уобличавање етничке структуре Балкана. Они нам говоре да су преци Шопа живели под многим режимима, владарима и да су се мешали

са различитим племенима и народима: од римске и византијске управе; словенске асимилације; бугарских ханова, кнезова и царева; многих српских жупана и краљева; **Самуиловом** (Самуил, 958 - ) владавином па све до турског ропства. Под Турском влашћу су остали све до друге половине XIX века (до 1878. год.) када се у Бечу потписује мировни споразум. Изгледа да је то био судбоносан догађај у историји Шопа и Шоплука. Од тада почињу квалитативно нови етно-национални процеси на централном делу Балканског полуострва који битно одређују будућу етногенезу Шопа. **Наиме, Бечким мировним споразумом се Шоплук дели на два дела и одређује граница између Краљевине Србије и Кнежевине Бугарске.** Како је то уједно био и почетак настанка младих националних држава (Србије и Бугарске), становништво Шоплука које је ушло у њихов састав имало је примити било бугарски било српски национални идентитет са обавезом да га преноси на своје потомство. Многе административне мере тих младих националних творевина су биле прилагођене том циљу. Започиње постепени процес претапања становника Шоплука у српски и бугарски, а касније у македонски национални корпус. Такав процес се наставио и после 2 балканског рата, а затим и у I светском рату. Он није престао ни после II светског рата, да би данас био готово завршен. Но, поред свега наведеног што се са Шопима током бурне балканске историје дешавало, остало је живо сећање на њих и многи етнографски елементи оличени у говору, обичајима, исхрани, духовном стваралаштву, менталитету, култури, архитектури итд. У том смислу и **Новаковић** пише: „Ако је тачно да ни бугарска ни српска држава нису успели да словенски свет у средњем делу Балканског полуострва измене до те мере да изгуби сасвим своје етничко обележје, онда је јасно да он има своје обележје као и остали Словени у суседству, још од пред балканске постојбине, и вредело би из више разлога темељно истраживати. Пре свега у вези са писањем било бугарске било српске историје“.<sup>27</sup>

---

27 Цитирано према: Костић Коста (1995). *Прилог етноисторији Торлака*, Нови Сад: Футура, стр. 1.

## Културолошка обележја Шопа

И поред свих разлика, за многе етнографске елементе на простору Шоплука се може рећи да су веома слични: народна ношња, говор, многи елементи народне културе, менталитет. На све те сличности и разлике су утицали многобројни фактори - од климе, етничких мешања па до начина живота, менталитета и начина привређивања. На пример, начин привређивања и клима су битно одредили народну ношњу у Шоплуку. За привреду овог краја било је карактеристична у прошлости бачијско сточарство, а крајем XIX века печалбарством. И ове околности су одређивали карактер народне ношње. Мушка, али и женска шопска ношња је и поред многих утицаја и мешања становништва остала до данашњих дана типична и аутентична, а разлике на које је могуће наићи само су виша или мања одступања од основног типа. На то је највише утицао амбијент живљења Шопа. Наиме, дуго времена су они живели у планинским просторима, ван комуникација и значајнијих културних утицаја. Ови крајеви нису нудили повољне услове за живот и стога нису значајно привлачили становнике других крајева. Зато и није било већих и значајнијих досељавања становника у простор Шоплука. Карактеристична су унутрашња сељења и исељавања у друге крајеве. Шопска ношња је стога задржала дуго времена своју аутентичност. Специфична је по свом изгледу и већем броју хаљетака. Планинско сточарење и клима су захтевали да најзаступљенија буде вунена тканина која је и била најотпорнија према временским непогодама. Готово да није било разлике у одевању током целе године. Климатске прилике нису дозвољавале никакве сезонске разлике у ношњи. Елементи словеске ношње у виду женских хаљетака говоре о њеној старини. Као изузетак се појављују периферни западни и северозападни крајеви Шоплука где је дошло до значајног мешања становништва. Разлика у ношњи се уочава и у власитиначком крају. Распрострањеност ове ношње у ранијем периоду је била много већа, али се и данас може наћи у источним деловима Србије, Македоније и северозападним деловима Бугарске. Мушка ношња Шоплука, као и неки делови горње женске одеће упућују на стару ношњу балканских сточара. Углавном је могуће срести готово исте хаљетке, а



негде су они прилагођени локалним приликама (бревенци, кабаница, гуњ, шубара и др.). Опанци који се носе од свињске коже асоцирају на опанке каве су некада носили Трачани у доба антике. Омотавање ногу, преко белих чарапа, црним кајшем или црним врпцама од кучине, били су познати свим балканским Словенима. женска народна ношња (*сукно и литак*) има корене у старој словенској ношњи. Непресечене хаљине чине основни тип и као такве указују такође на корене који вуку од старих Словена. Шопска ношња са својим карактеристикама спада међу најстарије народне ношње Балкана (Слика бр. 1)

Слика бр. 1. Мушка и женска шопска народна ношња



Извор: Шоп, <https://gams.uni-graz.at/o:vase.215> (23. 7. 2019).



Извор: Шоп, [https://gams.uni-graz.](https://gams.uni-graz.at/o:vase.215)  
[at/o:vase.215](https://gams.uni-graz.at/o:vase.215) (23. 7. 2019).

Шопи су познати као весели људи ведре нарави. Одликују се специфичном животном филозофијом („*Ми се не фалимо. Наше се види. Оно се само фали*“), имају специфичне обичаје, начин живота и културу. Познати су и по свом непоновљивом

смислу за хумор и аутоиронију.<sup>28</sup> Упркос омаловажавајућих схватања о Шопима као „заосталим“ и „неинтелигентним“, као и тврдоглавим („*Нит се кара, нит се води*“), распрострањено је становиште о Шопима као паметним и веома духовитим људима, који поседују специфичну упорност (постоји израз „шопски инат“), са развијеним смислом за естетику која је и видљива њиховим играма, песмама, ношњи, духовном и материјалном стваралаштву. Исто тако, у селу Гела у Родопима, се сваког августа организује такмичење мајстора свирача из целог света на каба гајдама (наштимане на нижем тоналитету).

У Шоплуку као фолклорној простору су сачували и још увек се негују једне од најархаичнијих песама Балкана. Као музичке структуре су веома једноставне али поседују реликте из далеких времена као што су: двогласно певање (певање из вика, бордунски вокални облик), звучни гласовни ефекти и украси („дрхтање“, викање) и сл. Групно певање изводе 3-4 певача, од којих први пева мелодију (виче „ока“), а други певају бордунски вокални облик (вуче „*влáчат*“). Песме су најчешће односе на женске и мушке послове (косачке, рабацијске, жетелачке, „прељске“, чобанске...), б) свадбарске и сватовске; ц) песме о завичају, д) славске, е) љубавне и сл. Ове песме се певају уз поједине послове, прославе или преславе (сеоске славе): при просидбама, свадбама, сјелима, прелима, рођенданима, комишању кукуруза, кошењу, мобама, рабацијању, чувању стоке, испраћајима, печењу ракије али и без икаквог посебног повода па и при случајном сусрету. Може се рећи да су песме у Шоплуку функционално опредељене. Односно да прате неки ритуал, збор или неки свакодневни сеоски посао. Постоје и епске песме (познате и под називом „Маркове песме“, тј. песме посвећене Марку Краљевићу). Њих најчешће изводе мушкарци уз пратњу инструмента сличном гуслама (*гадулка*, *цигулка*) Песме су различитог ритма - уједначене и неједнаке величине - 2/4, 3/4, 4 / 4, 7 / 8<sup>a</sup>, 7 / 16<sup>a</sup>, 7 / 8б, 9 / 16<sup>a</sup>, као и без димензије (певање слободним темпом) – жетварске и свадбене. Од инструмената су најчешће коришћени: а) дувачки – фрула (*дудук*), двоенице (*двојанка*),

28 Као илустрација таквог менталитета могу да послуже примери бројних културно-спортских догађаја који негују хумор и шалу на сопствени рачун. До скоро је у Димитровграду сваке године крајем лета одржавана приредба „Прокисло лето“ (*Проћисло лето*) и спорски сусрети „Танки и дебели“ (*Г’њи и дебели*).

пастирски дувачки инструмент од костију (*костена*), гајде, кавал; б) жичани – *цигулка*, *гадулка*, „*ћемене*“ („*кеменче*“); ц) ударалке – *тупан* и *даире*.

„*Држ’ се земљо Шоп те гази*“ је реченица која се изговара приликом играња шопских кола. Она најлепше описује карактер шопског играња. Једно од најкарактеристичнијих покрета приликом играња Шопског кола су скокови и „трескање“ због чега вибрира цело тело. Ови покрети крећу од ногу, али се преносе на руке, рамени појас па до образа. Кораци су кратки али веома брзи. Хват је за појас а не за рукама. Готово да

нема игара где се играчи држе за руке. Специфичне игре су: „*селската*“, „*кукунешката*“ и „*петрунината*“.

### Специфичност говора на простору Шоплука

Једна од етнографских особености која је сачувана у Шоплуку је и говор. Иако са мањим фонетским и лингвистичким разликама становници ове области у свакодневной међусобној комуникацији се њиме служе. Додуше не називају га сви и увек „шопски говор“ („*оратимо шопсћи*“), већ му дају своје специфичне локалне називе: пиротски, драгомански, трнски, годечки, лужнички, крајишки, торлачки или најуопштеније „*нашинсћи*“. За овај регионални говор и његове особености заинтересовали су се многи научници. Овде ћемо само навести неке. Књижевник **Ђунић Слободан** каже: „Невоља је била често у томе што овај наш, регионални говор са два падежа, који постоји, колико ја знам - уз веће или мање разлике - и у другим крајевима Источне и Јужне Србије, на Косову и другде, није приступачан. На њега у многим крајевима нису свикли, тако да сам и ја са њим морао да се мучим и да се потрудим да зарадим још пет падежа. (...) Има тај говор својих дражи - ритам, особености, звук, одражавајући тако део душе и судбину једног посебног света и поднебља”.<sup>29</sup>

Наш познати лингвиста **Александар Белић** (1876 – 1969) овај говор сврстава у тимочко-лужничку говорну зону, која заједно са осталим зонама југоисточне Србије, сврљишко-

---

<sup>29</sup> Јефтић Милош (1998). „Литература је човекова последња одбрана (Разговори са Слободаном Ђунићем)“, Пирот: Народна библиотека, *Пиротски зборник*, бр. 23 - 24, стр. 316.

заплањском и јужноморавском, чини саставни део призренско-тимочког говора. Он каже: „За њега се може тврдити да се углавном самостално развијао, без великог унутрашњег поремећаја. Рано се одвојио, можда пре 12 века од осталих српских говора. На овај говор у доцније време, нити је утицао, у већој мери, који српски говор, нити говор средње Бугарске. Зато је лужничко-тимочки говор врло лепо сачувао свој стари и фонетски и морфолошки склоп“.<sup>30</sup> Занимљив је напис и **Павла Ивића** поводом једног превода са руског игумана Темског манастира: „Слова изабрана јеромонаха Игумана Кирика, написана 1764. год. у манастиру Темском код Пирота. То је текст преведен са руско-словенског уз извесну прераду са циљем да послужи као морално-поучно штиво сину једног Пироћанца господара Неше. Таква је напомена изискивала народни језик. Тој околности дугујемо чињеницу да књига представља јединствен споменик пиротског наречја оног доба. Према нама то је већ формиран говор, који знамо из дијалектолошке литературе XX века“.<sup>31</sup> Пишући о специфичностима овог регионалног говора, **Павле Ивић** каже: „Међу дијалектима којима говоре Срби, призренско-тимочки је знатно различит од других језика и није чудо што је тај дијалекатски тип упао у литературу, прво код Стевана Сремца, а затим код Боре Станковића, који је врањански говор издигао до једне поетичности која се из фолклора пробија у шире просторе литературе“.<sup>32</sup> Овај архаични говор се одликује многим специфичностима. Навешћемо само неке:

- постојање полугасника (**љ**) који су настали изједначавањем два прасловенска полугласника (д’н, руч’к, големш’к),
- прасловенски глас **јат** је замењен вокалом **е** (нес’м, сећира, овде),
- самогласници се не раздвајају гласом **ј** у именима (Антанасиа, Матеа, Илиа),
- сугалник **х** је ван употребе (леб, реко, артија),

30 Белић Александар (1905). *Дијалекти источне и јужне Србије*, књига 1, Београд: СКА.

31 Ивић Павле (1977). „О пореклу и особинама пиротског говора“, Пирот: Народна библиотека, *Пиротски зборник*, бр. 8 - 9, стр. 28.

32 Исто, стр. 34.

- сугласник **ф** је замењен сугласником **в** (совра, влаша, Вилип),

- сугласници **ћ, њ** су замењени гласовима **ч, ц** (вреча, свеча, веца, краца),

- у овом говору постоји само један акценат, експираторног карактера. Акценат може стајати на сваком слогу, па и на последњем (Нишђр, Лукања, Рудиње),

- сугласник **дз**, који настаје сливањем праскавог **д** и струјног **з**. За њега нема словни знак и не налази се у

књижевном језику али се изговара као **ц**. (дзигулка, дисадзи, дзвери) и многе друге.

Илустрације ради навешћемо један народни стих да би се осетила мелодија и збук овог говора:

„Сáмо остáне, ако и остáне  
Послédња по човéка измине  
Његђва  
Дума“.<sup>33</sup>

И заиста, иза свега, ако и остаје нешто, остаје само реч.

### Дилеме око етнонима „Шоп“

Постоје и резерве о етнониму „Шоп“ јер становништво Шоплука нема чврсту убеђеност о свом етничком идентитету. Све хипотезе о његовом значењу се повезују за претпоставке о етничком пореклу Шопа. У бугарској литератури постоји мишљење да име Шоп потиче од назива штапа - *сопа*. Како су се становници Шоплука највише бавили овчарством, носили су велике штапове по којима су их називали Сопаджије, Шопи. Овој тези слична је и она која тврди да су становници из околине Софије, Ресника и Радомира учествовали у неким биткама носећи управо ове сопе, и онда су их по томе и тако прозвали. Потребно је напоменути ипак да је реч „сопа“ турског порекла, те се стога може претпоставити да је овај појам стигао са османлијским освајачима у ове крајеве. **Јордан Трифонов** (Јордан Трифонов), бугарски историчар, заступа

<sup>33</sup> Златковић Драгољуб (1987). *Што има дума*, Пирот: Слобода, стр. 119.

тезу да је име „Шоп“ дошло од речи *шопка* - цевчица, олук кроз коју тече вода.<sup>34</sup> Један други бугарски историчар, **Стефан Костов** (Стефан Костов) тврди да је име „Шоп“ потребно везати за назив колибе - шупе, шопе.<sup>35</sup> За становнике који су живели у њима одомаћио се назив Шопи. Неки пак тврде да је реч Шоп настала од немачке речи „*шопф*“ - перчин. Наводно су становници неких делова Шоплука били обријаних глава, а само су на потиљку имали репове, перчине. Дакле, ни до данас није утврђена етимологија етнонима „Шоп“.

### Границе Шоплука

Како Шопи, тако је и Шоплук предмет истраживачког спорења. Заузимајући централни део Балкана, често је био споран са становишта „ексклузивних својинских права“ балканских народа - Срба, Бугара и Македонаца. Највише неспоразума изазвала су питања простирања територије на којој живе Шопи, тј. питања простирања шопске области и одређивања „етничких територија“. Најоштрија спорења су била поводом израде етничких карата Балканског полуострва. Несумњива је тешкоћа и сложеност, па и немогућност повлачења прецизних етничких (етнографских) граница Шоплука, јер не постоје јасне етничке разлике и свако разграничавање је условног карактера. У зависности од политичке потребе и „пожељних етнографских карактеристика“, формирала су се супротна гледишта о етничким границама. Уопште узев, све етничке границе су релативног постојања и брзо застаревају. То је поготово карактеристично за Балканско полуострво где су етничке заједнице и народи били захваћени снажним етничким процесима, бројним ратовима, великим миграционим токовима, асимилацијама и многим другим етнографским променама. Стога и није могло бити сталне, нити стабилне етнографске границе, поготову у дужем временском периоду. Међу првима је ту чињеницу увидео **Јован Цвијић** истичући прелазни карактер ових области: „Сасвим је тешко, готово немогуће, повући ову границу, јер су Срби и Бугари по многим особинама

34 Трифунов Јордан (1921). *По произхода на името «шоп»*, Софија: Сп. БАН, кн. 22, стр. 124.

35 Костов Стефан (1884). *Шопите и тяхното име*, Софија: Периодично списание (ПСп), кн. 9, стр. 26

један исти народ. Осим тога између њихових народних језгара налазе се велике области прелазног становништва”.<sup>36</sup> У намери да се исправе до тада створене погрешне представе о етничкој структури овог дела Балкана, он указује на узроке тих грешака: „Прва спорна област, између Тимока и Искре, обележена је на најстаријој лингвистичкој карти, оној од **Шафарика**, као бугарска, мада је она у оно време и лингвистички и етнографски била скоро непозната. То је прихватио **Ами Буе**, и по етнографској традицији се погрешна граница између Срба и Бугара одржала на свим етнографским картама (осим српским) до најновијих етнографских карата од **Нидерла** и **Флоринског**“.<sup>37</sup> **Јован Цвијић** примећује недостатак системских етнографских, лингвистичких и дијалектолошких истраживања, што онемогућава поуздан ослонац разликовања Срба и Бугара у овим областима: „Шта више, према садашњем стању, пре се може рећи да су многи обичаји, навике и веровања код Срба и Бугара или исти или скоро исти. Нема студије која би научно и са довољно оштрине утврдила специфичне српске или бугарске особине; ипак изгледа да има неколико таквих особина које ћу навести при крају ове главе“.<sup>38</sup> Таква једна особина која би по **Јовану Цвијићу** могла бити *differentia specifica* једног или другог народа јесте слава. Разлика се правила управо преко распрострањености „најглавнијег српског обичаја - славе, у коме су измешани хришћански и пагански елементи“.<sup>39</sup> Отежавајућа околност у дефинисању овог етно-простора било је и непостојање чврсте свести о сопственом етничком идентитету, а поготову непостојање развијене шопске припадничке убеђености. Том критеријуму („стање народне свести“) је прибегавао **Јован Цвијић** као једном од значајних фактора за одређивање етничког карактера становништва када су лингвистичка или нека друга обележја непозната. О томе он каже: „Када је такво стање лингвистичких и етнографских студија, а и пошто су поменуте области прелазне између српског и бугарског народа, где ће се, изгледа, и после детаљних научних студија тешко доћи до прецизних и

36 Цвијић Јован (1991). *Антропологеографски списи*, књ. 4., Сабрана дела, Београд: САНУ, стр. 208.

37 Исто, стр. 209.

38 Исто, стр. 209.

39 Исто, стр. 209.

опште примењивих резултата, то се мора прибећи још једном критеријуму, стању народне свести. Шта више, ако у поменутих областима има јаке српске и бугарске народне свести, онда би по мом мишљењу, било важније но која више српска или која више бугарска лингвистичка или етнографска особина. Али такве прелазне зоне могу бити и без јасно изражене народне свести, а пошто нема несумњиво утврђених лингвистичких и етнографских знакова, морамо их колорисати неутралном бојом<sup>40</sup>.<sup>40</sup> (Слика бр. 2).

Слика бр. 2. Границе Шоплука према Јовану Цвијићу



Извор: <https://sr.wikipedia.org/sr-ec/Шопи> (21. 8. 2019).

Највећи број аутора ипак сматра да се под Шоплуком може подразумевати област у средишњем делу Балканског

<sup>40</sup> Исто, стр. 209.



полуострва која се готово мердијански протеже дуж садашње југословенско-бугарско-македонске границе. На северу почиње од Дунава и Старе планине и завршава се на југу са Плачковицом и Мелешким планинама. Западни део шопске области почиње са белопаланачко-власинско-пчињским просторима и протеже се све до Искре, Дупнице, Софијске котлине и Струмице на исток (дужине 200км и ширине 50-80км). За ову етнографску област су карактеристичне бројне локалне специфичности и етнографске посебности. Таквој етнографској хетерогености су допринеле многе околности као што су: етничка мешања, историјска догађања, миграције, географски фактори итд. На основу тих специфичности издвојиле су се и посебне области: Краиште (око Ћустендила, Босилеграда и Радомира), Малешево (југоисточно од Осогова), Славиште и Пијанац (у пределу Пчиње), Власина (око Власинског језера и Црне Траве), Грахово (око Брезника и Перника), Бурел и Дерекул (западно од Трна), Знепоље (јужно и источно од Трна), Лужница (око Бабушнице и Љуборађе), Торлак (око Пирота), Загорје (источна страна Старе планине), Заглавак (југоисточно од Књажевца), Буцак (околина Калне), Софијско (Софијско поље и Софијска котлина), Знепоље (око Гаџин Хана) и многе друге у источном делу Шоплука.

Према бугарској етнографији Шоплук се као етнорегионални простор дели на два дела: а) Велики Шоплук и Мали Шоплук. Велики Шоплук обухвата територију западно од реке Искар, сече територију општина Врача, Мездра, Ботевград, Монтана, Лом, Видин, и продужава на југ линијом Перник, Софија, Етропол, Пирдоп, Ихтиман, Самоков, Костенец, Дупна, Радомир, Ћустендил а граница онда иде према Северној Македонији обухватајући Паланку, Кратово, Куманово и онда иде на север током реке Лужне Мораве у Србији где обухвата Врање, Лесковац, Пирот, Ниш, Гургусовац и Зајачар. Мали Шоплук обухвата Софијско поље, око Елин Пелина, Свођа, Годеча, Сливнице, Цариброда (Димитровграда), Трна, Брезника, Перника, Радомира, Дупне и Самокова. Део тог Малог Шоплука се налази у Србији. (Слика бр. 3)

Слика бр. 3. Границе Шоплука у Србији



Извор: <https://bg.wikipedia.org/wiki/Шопи> (23. 7. 2019).

Бугарска етнографија бугарски део Шоплука (тзв. Средња западна Бугарска) је поделила на три под-подручја: а) прави Шоплук (Софија, Свође, Дупниш, Самоков), б) Граово (Перник, Брезник, Радомир) и ц) Западне покрајине (Годеч, Тран, Ђустендил).<sup>41</sup>

Македонски етнолог **Зоранчо Малинов** одређујући јужну и западну границу Шоплука у Северној Македонији сматра да се Шопима може говорити као сановницима Криве Паланке и Катова као и пресељеницима из тих места.<sup>42</sup>

41 Извор: <https://www.zhivatavoda.bg/shopluk> (15. 7. 2019).

42 Малинов Зоранчо (2001). „Јужната и западната граница на шопите во Република Македонија“, у: *Границата (The Border)*, Софија, том. 1, стр. 21 - 39.

## ЗАКЉУЧАК

Оно што обједињује становништво Шоплука у етнокултурну целину, јесте заједничко етничко порекло и назив „Шопи“, како га називају остали становници Србије, Бугарске, Грчка и Северне Македоније. Због пејоративног карактера у овим земљама, локално становништво га са ретким изузецима прихвата као етнографоним и етноним.

Као што се ни једна наука не залаже за дефинитивну истину, тако и мишљења која су изражена у овом раду представљају само још један покушај давања, не дефинитивних, већ само могућих одговора на отворено питање о Шопима и Шоплуку. Ниво сазнања којим располаже савремена етнографија још увек не даје чврсту основу за формирање синтетичке и конзистентне научне теорије о Шопима и Шоплуку. Да бисмо стекли даљњи увид у суштински садржај ове проблематике (као што смо већ више пута указали), потребно је солидно знање из многим наукама и научних дисциплина (историје, археологије, етнологије, етнопсихологија, лингвистике, етнографије и сл.)

Само свеобухватан и интердисциплинарни приступ може понудити потпунију слику феномена Шопа и Шоплука. Потребна су студиознија истраживања и напор истраживача различитих научних оријентација. При томе се не сме занемарити деликатност и осетљивост ове теме јер се она тиче националног идентитета и интегритета, етничког порекла, геополитичких подела, миграција и сл. Она задире у националну политику народа који насељавају централног Балкана. Свесни смо да давати научно задовољавајуће одговоре на питања етничких процеса који су се вековима на овим просторима одвијали, није нимало лак и једноставан задатак. То се свакако односи и на Шопе као аутентичан елеменат комплексне етничке композиције Балкана. Верујемо да ће Шопи и Шоплук наћи своје знатижељнике у истраживачким круговима и да ће будућа истраживања понудити одговоре на многа отворена питања.

Одговори на питања о етничким коренима, етничким поделама и расељењима, односно етничком пореклу и националној идентификацији су по својој природи комплексна, захтевају велику одговорност истраживача. Верујемо да је ова

тема, поред своје сложености, и истраживачки провокативна и занимљива. Да је то врста „истраживачког рудника“, коме ће савремена наука посветити адекватну пажњу и на тај начин омогућити Шопима и Шоплуку да заузму место које заслужују својим значајем и улогом коју су имали у националним процесима историјама балканских народа. Такође, будући да су Шопи оставиле многе тога својим потомцима, наука је у обавези да их сачува од заборава и да их представи у њиховом истинском светлу.

Умери у којој етнографија држава које деле простор Шоплука буду овом питању приступале без политичких и националних/националистичких претензија и феномен Шопа и Шоплука посматрале са научног становиште, у тој мери ће Шоплук добити шансу да постане интегрирајући фактор Балкан. Тиме би се показало да и етнографске групе имају потенцијал сарадње и када су подељене државним границама. Остаје још једно крупно питање: да ли ће шири геополитички процеси па и геополитичка ситуација Балкана исказати интерес да Шопи као етнографска група постану мост који ће повезивати а не „јабука раздора“.

Да ли је могуће, на основу свега наведеног, да Шоплук постане регионалног фактора у сарадњи и зближавању Срба, Бугара и Македонаца, али и земаља у којима ти народи живе? Сматрамо да могућности постоје, али да оне нису афирмисане. Наиме, у етничкој дубини ових народа постоји шопски слој, који може имати значајнију интегративну улогу ако се створе услови да он исплива на површину и ако се искажу потиснуте етничке сличности Шоплука. То би подразумевало да научне заједнице и политичке елите превазиђу стереотипе, једностраности, политизације и априорности о Шопима и Шоплуку, а њихову аутентичност и индивидуалност развију као „богатство разлика“ на Балканском полуострву. То би био први корак ка стварању могућности да Шопи и Шоплук поприме интегративни карактер. Почетни импулси за искорак су у ауторитету посланика научне мисли, а које би требало да следе националне политике балканских земаља. До тада ће Шопи и Шоплук чекати своју шансу да постану истински фактор регионалној сарадњи и повезивања на Балканском

полуострву. Сваки, па и најмањи допринос сарадњи са овим немирним балканским просторима је драгоцен.

## ЛИТЕРАТУРА

Белић Александар (1905). *Дијалекти источне и јужне Србије*, књига 1, Београд: СКА.

...(1973). *Български толковен речник*, София, Наука и искуство, стр. 1016.

Šafarik Jozef (1842). *Slovanský národopis s' maprou*, W Prale: Nakladem Wydawatelk. Извор: <https://archive.org/details/slowansknrodopi00afgoog/page/n4> (23. 7. 2019)

Вакарелски Христо (1943). „Групи на българската народност от битово гледище“, София: *Известия на българското географско дружество*, кн. 10.

Въгларов Стефан (1976). „Български народни хора и танци“, София: Медицина и физкултура.

Златковић Драгољуб (1987). *Што има дума*, Пирот: Слобода.

Ивановић Иван (1988). *Нишки гамбит*, Београд: Панпублик.

Ивић Павле (1977). „О пореклу и особинама пиротског говора“, Пирот: Народна библиотека, *Пиротски зборник*, бр. 8–9.

Иречек К. (1899). *Княжество България*, кн. 2., Пловдив.

Ишириков Антанас (1914). *Брой на българите*, София: Известия на народния етнографски музеу в София, година 1.

Јефтић Милош (1998). „Литература је човекова последња одбрана (Разговори са Слободаном Џунићем)“, Пирот: Народна библиотека, *Пиротски зборник*, бр. 23–24.

Колев Драган (2001). „Шопи као етнографска група“, у: Зборник радова са међународног научног скупа „*Вере мањина и мањинске вере*“, Ниш: ЈУНИР/Зограф.

Костић Коста (1995). *Прилог етноисторији Торлака*, Нови Сад: Футура, стр. 1.

Костов Стефан (1884). *Шопите и тяхното име*, София: Периодично списание (ПСп), кн. 9.

Крстић Дејан (1997). „Етноветерина Торлака“, видети у: Група аутора, *За здравље - из историје народне медицине и здравствене културе*, Зајечар: Народни музеј Зајечар.

Милићевић Милан (1884). *Краљевина Србија - нови крајеви*, Београд.

Николић Риста (1912). *Насеље српских земаља - околина Београда*, књига 2, Београд: Српски етнографски зборник.

Огойски Петко (1994). *Шопи във миналото и днес*, София: БАН.

Пенерлиев Милен и Стоилова Светла (2013). „Шоплука и възможностите за развитие на алтернативен туризъм“, в: Трета научна международна конференция „*Балканите – език, история, култура*“, Велико Търново: „ИВИС“ прес.

Републички завод за статистику (2012). Попис становништва, домаћинства и станова 2011. у Републици Србији (Становништво, Национална припадност, Подаци по општинама и градовима), Класификација националне припадности 1948–2011, Београд. Извор: [www.popis2011.stat.rs](http://www.popis2011.stat.rs) (12. 7. 2019).

Републички завод за статистику (2012). Попис становништва, домаћинства и станова 2011. у Републици Србији (Становништво према националној припадности „Остали“ етничке заједнице са мање од 2000 и припадника и двојано изјашњени), Извор: [www.popis2011.stat.rs](http://www.popis2011.stat.rs) (12. 7. 2019).

*Речник на съвремения български книжовен език*, том 3., София: БАН - Институт за български език.

Славейков Петко Рачов (1884). *Няколко думи за шопите*, кн. 8, Средец: Българско книжовно дружество, ПСп., Държавна печатница.

Страшимиров Антон (1963). „Нашия народ (шопи)“, пътописи, очерци и статии“, София: *Български писател*, том 7.

Трифонов Јордан (1921). *По произхода на името «шоп»*, София: Сп. БАН, кн. 22.

Хаджиниколов Веселин (1984). *Проблеми на етнографско изучавање на Софија и Софийско*, София: Българско историческо дружество, Секција на Етнографија и Етнографски институт и музеј към БАН.

Христов Петко: Етнографске групе – Шопи, Извор: <https://balgarskaetnografia.com/grupi-i-obshtosti/etnografski-grupi/shopi.html> (12. 8. 2019).

Извор: <https://www.zhivatavoda.bg/shopluk> (15. 7. 2019).

**Prof. Dr. Dragan Kolev**

**About Shops and Shopluk as a  
factor of the Balkan integration**

---

Abstract

---

This paper examines the possibility that Shops as an ethnographic group and Shopluk, as a somewhat forgotten name of the central part of the Balkans, can in this modern time become a factor of connection and cooperation between the peoples and the countries of the Balkan Peninsula. That is, we search for an answer of question: Do we have political, identity, historical, geopolitical, social, cultural and other conditions that would allow Shopi and Shopluk to manifest their integrative capacities and from the “seeds of discord” to become a “bridge of connection”? These, as well as many other issues directly relevant to Shopluk and Shops, are the starting point of this research interest. Therefore, our efforts were in the search for arguments that would confirm our basic thesis that Shops, as an ethnographic group, and Shopluk, as an ethnographic

area, possess certain possibilities of regional co-operation and rapprochement of Serbs, Bulgarians and Macedonians, as well as the countries in which these peoples live. By reducing their integrative capabilities into realistic frameworks, we are aware that their function of connection and cooperation has so far not been able to be expressed for a number of reasons (historical, geopolitical, identity, social, etc.) and therefore was not of any significance. Nevertheless, we believe that in this turbulent space, even the smallest contribution to cooperation must not be neglected. Therefore, in this paper we aim to initiate a discussion on the phenomenon of Shops and Shopluk and outline some basic preconditions for manifesting their potential for connection and cooperation. Both Shopluk, a long ago nationally differentiated area, and Shops, as an under-researched ethnographic group, in their ethnic strata have the possibility of integrating the Balkans. We believe that these opportunities should be affirmed.

Keywords: Shops, Shopluk, Balkan, integration, ethnographic group, ethnographic space

---





**II**

**УТИЦАЈ ЦРКВЕНЕ УНИЈЕ  
НА ИДЕНТИТЕТ  
ПРАВОСЛАВНИХ НАРОДА**



УДК 94(498):271.4“1700“

**Зоран Милошевић\* / Живојин Ђурић\*\***

*Институт за политичке студије, Београд*

---

**ЦРКВЕНА УНИЈА  
У ЕРДЕЉСКОМ  
(ТРАНСИЛВАНИЈСКОМ)  
БЕОГРАДУ 1700. ГОДИНЕ  
И ИЗГРАДЊА РУМУНСКЕ  
ДРЖАВЕ И НАРОДА\*\*\***

---

*«У румунским уибеницима историје нема истине,  
а у уибеницима географије нема науке».*

Молдавска народна пословица

---

Сажетак

---

Црквена унија потписана у ердељском Београду 1700. године, омогућила је да се створи идеологија румунизма која је методама социјалног инжењеринга наметнута становништву Ердеља (Трансилваније), а потом Влашке и Молдавије у циљу промене идентитета српског и словенског становништва. До нове иницијативе за институционализацијом румунизма, овај пут кроз форму државе, дошло је после пораза Русије у Кримском рату (1853-

---

\* Научни саветник, редовни професор теоријске социологије

\*\* Научни саветник, политиколог, директор Института за политичке студије

\*\*\* Рад је настао у оквиру научног пројекта „Демократски и национални капацитети политичких институција Србије у процесу међународних интеграција“ (179009), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1856), када је победнички Запад приморао Русију да прихвати нову државу у Европи са неороманским (латинским) идентитетом, односно, да прихвати антируски и антисрпски оријентисану државу, са потенцијалом даљег ширења, односно романизовања и латинизовања становништва Балкана и Малорусије (Украјине).

У историји је до тог тренутка постојање такве државе, а и таквог народа, на подручју Влашке, Молдавије и Ердеља било незабележено. На тај начин се остварио геополитички сан творца Румуније, грофа Камила Бенсоа ди Кавура (обављао је дужност председника владе Краљевине Пиједмонт-Сардиније од 1852. па све до смрти 1961. године, у време када је Румунија пролазила своје конституисање, а Италија своје уједињење, али што је још значајније, био је на челу владе и када је почео Кримски рат) који је нагласио да је основни смисао стварања Румуније у томе «да раздвоји јужне од источних Словена» стварањем неороманског идентитета који према замислима Ватикана треба да буде и семе обнове Римске империје.

Кључне речи: Геополитика, Румунија, румунизам, идеологија, асимилација, унија, православље, идентитет, Ватикан, Трансилванија, Влашка, Молдавија,

---

За геополитичаре и геополитику Румунија је велика непознаница, а о њеној мисији у Европи и на Балкану се расуђује полазећи од погрешних чињеница.<sup>1</sup> Смисао Румуније, како

---

1 Изненађујуће, али управо тако размишља Александар Дугин (*Основи геополитике*, књ. 1, *Геополитичка будућност Русије*, Екопрес, Зрењанин, 2004, стр. 334-335) који сматра неминовношћу уједињење Румуније и Молдавије из идентитетских разлога. Тиме је показао да уопште не познаје не само геополитику Балкана, него и како је створена Румунија и Румуни. Ако је код Дугина разлог незнање, онда код «румунског» историчара Овидијуа Печикана, *Историја Румуна*, Клио/Бесједа, Београд, Бања Лука, 2015. (књига је изашла уз финасијску подршку румунског института за културу из Букурешта) постоји конструисање тезе засноване на фалсификатима и игнорисању историјске грађе и доказа других. Нажалост, књига је написана у сврху румунизације Балкана, због чега је и преведена на српски, а да на ово недело нико није реаговао од српских научника. О каквој се књизи ради говори чињеница

ћемо покушати да докажемо у нашем раду, јесте геополитичко раздвајање Источних и Јужних Словена, тј. Великих и Малих Руса (Срба), те да уз помоћ социјалног инжењеринга створи романски и латински идентитет који ће омогућити обнову Римске империје, односно, који ће у потпуности поништити досадашњи идентитет Срба (и делимично Руса у Малорусији, данашњој Украјини).

Пођимо редом.

Када се анализира политика Римокатоличке цркве, неминовно се суочавамо и са питањем уније, тј. потчињавања православних патријарха моћи Ватикана. Између осталог, унија представља питање начина мисионарског деловања, а оно за Рим није само вера него и политика, тј. мисија која се не остварује убеђивањима једног човека или веће групе људи да је римокатолицизам бољи од других религија, него се политичким средствима мења целокупно самосазнање већих заједница у правцу романизовања и латинизовања њихових идентитета у свеопшти римокатолички идентитет. Да би се схватила (нова) „источна политика Ватикана“ потребно је време, али се одређене смернице могу веома јасно уочити. Наиме, јасно је да се у Ватикану „источној политици“ приступа као дугорочном пројекту, нарочито ако се узме у обзир да је актуелни папа Франческо у његовој енциклици «*Lumen Fidei*» себе назвао следбеником идеја Бенедикта XVI, који је опет био следбеник политике Јована Павла II. Другим речима, православни и Руска православна црква од Ватикана не треба да очекују да ће одступити од циља обнове Светог римског царства, јер се ништа није променило у политичкој филозофији Свете столице.<sup>2</sup> На државном нивоу, јасно је да се од Свете столице

---

да се о учешћу Румуније у Другом светском рату на страни нацистичке Немачке говори као о «**Антисовјетском рату**» (стр. 535), а Совјетски Савез «**Стаљиновом совјетском тоталитарном империјом**» (стр. 537). Оправдавајући нацистичку Румунију, аутор тврди да се «**Јон Антонеску придружио општијој политичкој визији европске крајње деснице**» (стр. 537). Док Русе и руску политику у континуитету тумачи у оквиру клишеизираних флоскула «руска претња».

2 „Шта у овом тренутку представља Русија и шта ће она ускоро постати? Овај проблем, попут олујних облака на хоризонту, надвија се над свим европским питањима. Онога дана када су руски војници у разрушеној Москви, светом граду словенског света, узвикнули: ‘Ми смо данашњи Римљани’, оног дана када је мистични Александар преклињао све хришћанске владаре у име Светог Тројства и повезао слободни и разнолики свет у једнообразни и нераскидив савез; тога дана је Европа научила да се прибојава народа којем се до тада дивила и којем је завидела као прваку националних слобода и последњем бедему против

очекује трансформација политике „од традиције *arcane imperii* према традицији *raison d'état*...», тј. одустајање од реализације интереса насилним, неморалним средствима и прелаз на „дозвољена средства и методе, прихватљиве актуелној моћи православних и помоћи коју они у овом тренутку пружају (и) римокатолицима на Блиском истоку.<sup>3</sup>

Међутим, ако бисмо се осврнули уназад у историју, увидели бисмо да је свака унија потписана са Ватиканом, почевши од Брестовске, преко Ужгородске, до Жумберачке или било које друге мање уније увек следила сличну методологију. На примеру потписаних унија на Балкану, поред Марчанске<sup>4</sup> зна се и за следеће у којима су мета били Срби: Тржићка унија (1820), Унија у Дишнику (1841), Унија у Поганцу и Пргомелју (склопљене 1894., односно 1897. године). Затим ту су и уније у Срему, Славонији и Печују, затим уније у Далмацији и Македонији, које су веома мало познате широј јавности, а

---

Наполеонове аутократије...“ Из тог разлога се Русија мора разбити, мисао је мање-више свих важнијих политичких субјеката. Када је почетком XIX века руски цар Александар I гонећи Наполеона ушао у Париз, постао је судија који одлучује о европској судбини. Тада је Европа анализирајући успех Руса видела православне Балкана, посебно Србе, као велике помоћнике највеће државе у Европи и од тада креира политику на њиховом потчињавању и удаљавању од Русије, не само политички, него и културолошки и религијски. „У таквим приликама, идеализовање словенског покрета посвуда, у Италији као и у Европи, бива замењено зрелијим преиспитивањем националних проблема средње и источне Европе, пре свега у односу на све јаснију пансловенску политику царске Русије и на неизлечиву кризу Османлијског царства.“ Видети у: Анђело Тамбора, *Кавур и Балкан*, Завод за уџбенике, Београд, 2007, стр. 16, 17-18, 31.

3 Зоран Милошевић, Шта Русија очекује од Ватикана, *Печат*, бр. 512, 23. март 2018, стр. 35-37.

4 Марча је, пошто је имала централни географски положај, изабрана за резиденцију нове српске епархије, коју је 1609. године основао српски патријарх Јован Кантул за све православне по западним земљама у Хрватској, Славонији, Крањској, Штајерској и западној Угарској, уколико су те земље потпадале под власт аустријских царева. Патријарх је тој епархији у западним земљама дао име Вретанијска (в. Вретанија), те је она тако називана све до почетка 18. века, али су је звали и Марчанском и Ускочком. Иако је епископ Симеон Вретања био постављен од стране патријарха Јована, на наговор и под притиском римокатоличког свештенства и војних власти 1611. године отпутовао је у Рим на поклоњење папи. Пошто је пристао да се поунјати, добио је условну потврду да буде бискуп «грчког обреда» чиме је положен камен темељац за настајак стогодишњих невоља за православне Србе у Хабзбуршким земљама. Међутим, по повратку из Рима, Симеон се нашао између две ватре. Са једне стране, државна власт и римокатолички бискупи су се надали да ће унија пустити корене у свештенству и народу, али убрзо се показало да је народ одлучан у намери да остане чврсто у православљу. Стога је Симеонова унија остала на речима, као његов индивидуални чин. Временом се показало да ни он сам нема намеру да стварно спроводи унију у раздраженом народу. Видети у: Душан Кашић, *Отпор Марчанској унији*, Лепавинско-северинска епархија, Православље, Београд, 1986.

које чине основу данашњих претензија Римске цркве и Хрвата према овим територијама и становништву, увек утврђујемо да су спровођене уз помоћ политике и насиља.<sup>5</sup> Нажалост, да поновимо, **православни никада нису проучили све уније (нема чак ни књиге где би оне биле описане хронолошки и са каквим исходом су завршиле), а нема ни у потпуности утврђених догађаја када су учињени подвизи од стране православних да поврате део или све вернике из раља уније.** У том контексту издваја се и подвиг митрополита Семашка који је вратио становништво Белорусије и дела Украјине у православље. Нажалост, о њему се међу православнима веома мало зна, што се не може рећи за римокатолике, нарочито Хрвате.

Балкан је као и целокупна територија православних, од нестанка Римске империје и поделе хришћанства 1054. године, постао мисионарска зона Римске цркве, што је и данас, без обзира на потписане договоре и одбацивање анатеме. Зато смо се определили да у нашем раду првенствено ставимо у фокус можда највећу и по последицама најтрагичнију унију: **унију у ердељском Београду**, да бисмо, потом, указали на (трагичне) политичке последице, јер из поменуте уније није само никла идеологија новог романизованог и латинизованог румунског идентитета, него је под том заставом извршен етноцид целокупног словенског становништва на територијама Ердеља (Трансилваније), Влашке и Молдавије. Овај, до тада невидљиви социјални инжењеринг, нажалост је остао недовољно проучен, поуке нису изведене и пројекат даље румунизације наставља да делује и уништава, пре свега Србе, али и Бугаре и Молдавце.

## ОД УНИЈЕ У ЕРДЕЉСКОМ БЕОГРАДУ ДО РУМУНСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

Када данас изговоримо име града Алба Јулија (рум. Alba Iulia), осим малобројне групе људи, нико неће ни знати којој регији или држави припада, а још мање да је током историје свога постојања био веома значајно и за православне Словене

---

<sup>5</sup> Епископ Никодим Милаш, *Православна Далмација, историјски преглед*, Издавачка књижара А. Пајевића, Нови Сад, 1901.



трагично попрште борбе двају цркви и више држава против православних који у том моменту нису имали не само државну, него ни било какву другу врсту дипломатске и друге заштите. Алба Јулија је данас (као и раније) главни град румунске покрајине Трансилваније (некада Ердeља<sup>6</sup>), а до преименовања века звао се Београд.<sup>7</sup> Промена имена покрајине и главног града допринела је забораву Словена на трагедију и данас само малобројни међу њима знају да је ова територија била њихова, као и да је становништво било словенског порекла, а по вери православно и у надлежности Српске православне цркве.

Остављајући за другу прилику објашњавање предисторије унијаћења Словена у Ердeљу (Трансилванији), Влашкој и Молдавији, њихову борбу за православље, очување „исквареног православља“ уз губитак националног идентитета (потпуно је романизован и латинизован), усредредићемо се на унију у Алба Јулији (Београду) и њене последице.

Директна романизација становника на данашњем подручју Румуније је кроз народно образовање почела најпре на територији Ердeља, под контролом Хабзбурга. Најпре је почео рад на унији православне јерархије са Римокатоличком црквом, а потом кроз опште школовање омладине у римокатоличким образовним институцијама (углавном у Бечу) поунијаћеног становништва, да би се после свега кренуло и на «разбијање српско румунске црквене заједнице и стварање самосталне румунске митрополије у Трансилванији са румунским митрополитом на челу».<sup>8</sup>

6 Ердeљ, ариј. *árpád' a* - земља, територија, регија, место, део, страна; √ ард., протрести, померати, кретати, разићи...; срп. ардија, просторија (иза) куће; енгл. *earth*; нем. *Erde*... Семантички се Ердeљ у виду значења земља (држава или територија) налази у седам градова. Први документ који се може пронаћи потиче из 1075. помиње Ултра Силвам (лат. *Ultra silvam*) или у преводу преко шума, како називају ту територију. Такође, у истом столећу за ту територију су користили и назив Партес Трансилвана (лат. *Partes Transsylvania*). Почетком 12. века у Легенда Санти Герхарди (*Legenda Sancti Gerhardi*) се позивају на исти назив који означава крајеве преко шуме, тако да се у тадашњој Краљевини Мађарској овај израз и одомаћило као службени назив. Међутим, у свакодневном говору се и даље користио Ердeљ као одредница. Први документ који је то забележио јесте хроника из XII века Геста Хунгарорум (*Gesta Hungarorum*) која ову територију спомиње као Ердeелв (Erdöelw).

7 Да подсетимо да су се на древним мапама планина Карпати називали **Montes Serrorum – Српске планине**. Види: Реља Новаковић, „Мирослав“, *Карпатски и ликијски Срби*, 1997, стр. 9.

8 Nikola Gavrilović, *Srpsko-rumunsko klirikalno učilište u Vršcu 1822–1867*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 1983, str. 11.

У модерно доба, гркокатолички учитељи су Ердeљом ширили идеје румунског национализма, а по ослобођењу Влашке и Молдавије од Османлија, ови учитељи су исти рад проширили и на те кнежевине. Идеје румунског национализма су ширили у сарадњи са образованим људима који су, што је веома упечатљиво, већином били страног порекла, а све уз директну подршку Римокатоличке цркве (посебно језуита), Хабсбуршке монархије, а касније Француске и Краљевине Сардиније и још касније Италије. Сфере утицаја на народну свест су нарочито биле: просвета, школство, штампа и књижевност.<sup>9</sup>

Најпре је језуита **Ладислав Барњаи**, у име Римокатоличке цркве, повео преговоре о унији с Римом већ са митрополитом ердeљског Београда (Алба Јулије) **Теофилом Серемијем** (митрополитом од 1692. до 1697. године) који је био потпуно решен да напусти јединство Православне цркве.<sup>10</sup> Митрополит Теофил је у том циљу сазвао сабор Митрополије 1697. године да би прихватио унију са Римом. Након његове смрти, нови кандидат за митрополита Атанасије Ангел је морао, приликом рукоположења у Цариграду, да се закуне да неће прихватити унију са Римом. Атанасије Ангел је био син православног свештеника из Бобјајне (данас у области Хундедоара). Међутим, чим је приспео у ердeљски Београд, показало се да не мари за заклетву. **Услови за спровођење уније остварени су када су јерарси на територији хабсбуршког царства званично прихватили унију са Римом на новом Сабору у ердeљском Београду 1698. године на челу с Атанасијем Ангелом (?-1713 г), а затим је 1700. године унију са Римом на Сабору прихватила и сва остала православна ердeљска јерархија.** Сви сачувани документи овог Сабора су на словенском језику (Румуни данас ову чињеницу прикривају именујући словенски језик фразом „стари румунски језик“). У тој јерархији, Атанасије Ангел је био једини епископ, сви остали су били свештеници. Након приступања унији са

9 Душан Ковачев, „Преглед романизације простора Румуније“, у зборнику *Румунија и румунизација Срба*, приредио Зоран Милошевић, Центар академске речи, Шабац, 2018, стр. 50.

10 Овидију Печикан, *Историја Румуна*, стр. 354. чињеницу да су у Ердeљу већином живели Срби и Словени сасвим погрешно тумачи доминацијом српске јерархије која је овде дошла са Арсенијем III Чарнојевићем, а њихов напредак и компактност приписује „жестокој и верној служби Хабсбурзима“.

Римокатоличком црквом, припадници поунијађеног народа признати су за посебну политичку нацију под именом Власи, а њихова гркокатоличка митрополија у хабзбуршком поретку је стекла виши ранг: именована је Архиепископијом Алба Јулије и Фагараша. Истине ради, све ово време трајала је борба православних «Влаха» за напуштање уније у Ердељу и источном Банату коју су покренули Висарион Сарај и Софроније Поповић.

**Но, када је примас Гркокатоличке цркве постао је Јоан Боб (1783-1830), највећи од свих дотадашњих румунских националиста међу ердељским Власима, чије је животно дело било *Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae* на коме је радио од 1790. до 1792. године, он је извршио коначно латинизовање влашког националног питања у Ердељу, а романизација народа је потпуно постигнута.** Примас Боб је био племићког порекла, док је његово образовање било језуитско. У Блажу је 1764. замонашен у ред светог Василија. Био је пријатељ ранијег примаса Гаврила Григоре Мајора, па је овај изашао у сусрет његовом немирном духу који је тешко подносио манастирску дисциплину. Послао га је у Трnavу где је дипломирао богословље, па је 1778. године рукоположен за јеромонаха, а затим запослен као секретар дијецезе у Блажу. Потом је именован за декана у гркокатоличким манастирима Даја Романа и Таргу Муреш, а након оставке његовог пријатеља, цар Јосиф II га је именован за примаса, што је потврдио папа Пије VI. Владао је Гркокатоличком румунском црквом врло самовољно. Пошто је подела на православне и гркокатолике постала неспорна, дошло је до политичког савеза међу њима. Заједно са православним митрополитом ердељског Београда Герасимом Адамовићем (Србином), Јоан Боб је бечком двору поднео 1792. године већ помињани *Supplex Libellus Valachorum*. Написао је речник румунског језика који је садржао 11 хиљада речи, а објављен је у Клужу 1822. године. Штампан је издање новог превода Библије, који је превео Самуил Мику-Клајн, познат под називом «Библија из Блажа», такође на румунском језику.

Комунистичка власт Румуније је 1948. године прогласила да је унија са Римом незаконита, јер је сматрала да је унијатски црквени режим представљао патњу за румунски

народ. Спроведећи директно Стаљиново наређење, свргнуто је свих дванаест епископа тадашње Румунске гркокатоличке архиепископије, а имовина, храмови и верници припојени су Румунској православној цркви. Гркокатолички епископ Блажа Јулиу Хосу је одбио предлог православног патријарха Јустиниана Марина да пређе у православље и у чину архиепископа буде упућен на чело митрополије Молдавије. Умро је у кућном притвору и у Римокатоличкој цркви данас траје процес његове беатификације. Када је 1950. године Александру Тодеа тајно именован за викарног архијереја Румунске гркокатоличке цркве, ухапшен је и кажњен затвором све до амнестије 1964. године. Тек падом Чаушескуа 1989. године Ватикан је потврдио да Тодеа постане нови архиепископ Румунске гркокатоличке цркве у својству митрополита Блажа. На челу архиепископије је остао до 1992. године када је одступио услед болести.

Од 1994. г. архидијецезом Румунске гркокатоличке цркве управља митрополит Блажа Лукијан Мурешан у својству Архиепископа Фагараша и ердељског Београда (Alba Iulia). Ипак, иако је у Краљевини Румунији било преко милион и по румунских гркокатолика, крајем XX века се Гркокатоличкој цркви вратило тек око 300 хиљада. Потомци некадашњих унијата су већином остали верни румунском исквареном православљу, како се оно у науци именује, због прихватања латинице и папског календара.

**У канонском смислу све три покрајине Ердељ (Трансилванија), Влашка и Молдавија припадале су Српској православној цркви.**<sup>11</sup> Према Ђорђу Бранковићу Свети Сава је основао 12 архијерејских престола (за ширење православне вере међу Србима), па тако и на подручју данашње Румуније, где није било никаквих Румуна.<sup>12</sup> Аутор користи данас мало познат појам «у Диоклецијановом наслеђу». Румунска православна црква добила је „томос“ о аутокефалности од Васељенске патријаршије 1885. године, чиме је грубо нарушено црквено право. Српска православна црква

<sup>11</sup> *Српска православна црква: Изгубљена јурисдикција над Влашком, Молдавијом и Трансилванијом*, <http://www.carsa.rs/srpska-pravoslavna-ckva-izgubljena-jurisdikcija-nad-vlas-kom-moldavijom-i-transilvanijom/>

<sup>12</sup> Ђорђе Бранковић, *Хроника Словена Илирика, Горње Мезије и Доње Мезије*, Прометеј, Нови Сад, 1994, стр. 32.

(тада су је представљале Карловачка митрополија, помесна аутокефална црква (1848-1920), и Београдска митрополија, помесна аутокефална црква (1879-1920)) је прекинула односе са расколничком црквом, али после неког времена политика је допринела да се „реалност“ прихвати.

Православне цркве на простору Баната, Влашке и Трансилваније биле су директно под окриљем Српске православне цркве од 1691. до 1864. године, тј. под јурисдикцијом Карловачке митрополије.<sup>13</sup> Вршачки епископ Јосиф Јовановић Шакабента (1743-1805) је био први српски епископ који се додворавао аустријском двору, а на уштрб простора под јурисдикцијом Српске православне цркве, када је истицао да у његовој епархији, у насељима где живи «румунска популација», служба у цркви треба да се обавља на румунском језику, а у оним са мешаном популацијом – на српском и румунском.

**Тежња Румуна да се одвоје од Срба и добију своје епископе јавила се отворено тек 1816. године, под утицајем Римокатоличке цркве, односно, да будемо прецизнији – унијата.**<sup>14</sup> Стефан Станимировић, митрополит карловачки, поклекнуо је пред аустријским притисцима и учинио је уступке у правцу црквене еманципације Румуна у Карловачкој митрополији.

Тако је за епископа у Араду поставио Румуна, док је вршачког и темишварског епископа<sup>15</sup> обавезао да науче румунски језик. Овде је важно нагласити ток стварања Румуна као политичке нације, а оно је дело језуита, тј. од из њиховог реда школованих гркокатолика са истом идеолошком

---

13 Карловачка митрополија је од свог оснивања па све до установљења аутономије ердељске Румунске православне митрополије 1864. године, вршила власт у црквеним и духовним пословима над милионским масама православних (и Влаха, које су преименовали у Румуне) у аустријским наследним земљама, што заиста много говори. Види: Nikola Gavrilović, *Srpsko-rumunsko klirikalno učilište u Vršcu 1822-1867*, стр. 14.

14 Види: Ранко Јаковљевић, Милисав Фируловић, *Српски изданици румунске стварности*, Пешић и синови, Београд, 2015.

15 Темишвар се од најстаријих времена звао **Јованопол**, а Мађари су га, захваљујући реци Тамиш, преименовали у тврђава - мађ. *Temes* је Тамиш, *vár* је тврђава. Назив града од Мађара преузели су и тзв. Румуни. О томе како су Румуни добили већи део Баната видети у: Зоран Милошевић, „Узроци и околности који су утицали на предају Источног Баната Румунији од стране Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (Југославије) после Првог светског рата“, *Национални интерес*, бр. 3, Београд, 2018, стр. 127-141.

матрицом. Дакле, потомци гркокатолика из Ердеља стицали су образовање по римокатоличким установама на Западу (пре свега у Бечу), па су својим радом, стваралаштвом и пропагандом горљиво и истрајно убеђивали Влахе да су они потомци римског становништва Дакије, али и да су и сви становници Влашке, Молдавије и Ердеља једнако овог порекла. **Ердељски гркокатолици су припадали покрету «Школа Ардељана» (организованом од стране језуита) и много су утицали да се изради политичка петиција романизованих Влах Трансилваније (*Supplex Libellus Valachorum Transilvaniae*) 1791. године, која је захтевала уједињење влашке, трансилванијске и молдавске нације на идеолошким основама револуционарне Француске.** То је био први пут да се појавио политички захтев уједињења народа који данас представља румунску политичку нацију. Припадници „Школе Ардељана“ су постали стварни творци румунског језика, правописа, граматике и румунског национализма.

Главни представници покрета „Школа Ардељеана“ били су: Самуил Мику (1745-1806), образовани гркокатолик и епископ Фагараша, похађао римокатолички *Collegium Pazmanianum* у Бечу, много је радио на унији православних с Римом. Написао је дело *De ortu progressu conversione valachorum episcopia item archiepiscopus et metropolis eorum*. У њему је у облику научне теорије образложио став да становници Влашке, Трансилваније и Молдавије потичу од Римљана античке римске провинције Дакије и доста је изучавао романски говор становништва северно од Дунава да би поменутој теорији дао филолошке аргументе. Након Микуа, ту имамо и Јона Будаи Делеану (1760-1763) који је био пети и најпопуларнији припадник «Школе Ардељана».<sup>16</sup> Отац му је био Соломон Будаи, гркокатолички свештеник. Наравно, списак припадника покрета «Школе Ардељана» је обимнији, али се ми задржавамо само на претходно поменутима.

Припадницима «Школе Ардељана», да напоменемо, у то време супротставља се руски светогорски монах Пајсије Величковски (1722-1794), родом из Малорусије (данас

16 Кирил Шевченко, Од језуитске искре до „румунске бакље“ (Трансилванијска “Школа Ардељана“ као катализатор „румунског пројекта“), у зборнику *Румунија и румунизација Срба*, приредио Зоран Милошевић, Центар академске речи, Шабац, 2018, стр. 77- 90.

Украјине), посебно у Молдавији (живео је у манастиру Њамцу), због чега сва Молдавија није румунизована, него само онај део који је припао држави Румунији. Највећу опасност по православну цркву представљала је унијатска пропаганда међу Власима и свештенством. Ова пропаганда добила је на снази нарочито после доласка Самуила Вулкана за велико-варадинског унијатског епископа, 1806. године, а своју кулминацију достигла је након оснивања банатске унијатске епископије са седиштем у Лугошу, 1853. године. Значајан разлог за прихватање уније представљао је дако-романски национализам (који је унијатама давао осећај припадности вишој цивилизацији, при чему су кривицу за «ниски културни степен Румуна у Монархији оптуживали «српску јерархију»<sup>17</sup>, а који је заправо био вешто и лукаво повезан са унијаћењем.<sup>18</sup>

## МЕТОДИ РУМУНИЗАЦИЈЕ СЛОВЕНСКОГ СТАНОВНИШТВА

Новоформирани румунски национализам од гркокатолика и језуита започео је раздвајање новог народа од Словена, пре свега од Руса (који су у то време били главна опасност од пропасти уједињавања Влашке и Молдавије у унитаристичку државу Румунију) и Срба ширећи екстремну русофобију и србофобију.

**Након Кримског рата од 1853. до 1856. године** због геополитичке важности реке Дунава и Црног мора, а тиме посредно и подручја Анадолије и Персијског залива западно-средњоевропски колонијални освајачи су обратили пажњу на географску позицију Србије и некадашњих „Дунавских кнежевина“ Влашке и Молдавије, односно, на подручје некадашње пост-Винчанско-Трипољске културе или Мезије - Дакије - Сарматије како је то подручје било називано у доба владавине старог Римског царства. Пошто су колонијални

---

17 Nikola Gavrilović, *Srpsko-rumunsko klirikalno učilište u Vršcu 1822-1867*, str. 20.

18 Nikola Gavrilović, *Srpsko-rumunsko klirikalno učilište u Vršcu 1822-1867*, str. 17. У jednoј жалби Срба из Баната митрополиту Стратимировићу у Сремске Карловце из 1816. наводи се да неки Румуни „имају неукротиве амбиције да се пошто-пото помогну епископских звања за које и сами знају да им нису дорасли, па у недостатку стручности и моралне подобности, користе се смицалицама и лукавствима, што се одразило на ширење зависти, злобе и нетрпеливости између Влаха (Румуна) и Срба. (стр. 21).

освајачи схватили да освајање тог простора невојним средствима не захтева велика финансијска улагања, која би иначе била потребна за вођење ратова на том подручју, они су у свом невојном решавању «Источног питања» („Продора на исток“) у деветнаестом и двадесетом веку одлучили да спроведу културолошке реформе које су требале да сакрију или прекроје дотадашњу историју ових држава која им је омогућавала да буду свесни и поносни на аутохтоне људске, природне и културне ресурсе на том подручју. У склопу тих колонијалних културолошких промена промењени су етнимима и називи ових народа и држава, као и њихови језици, писма, обичаји, манири, заставе, државне границе и други елементи њиховог националног идентитета.<sup>19</sup>

Кључну улогу у придобијању европских центара моћи да се од Кнежевине Влашке и Молдавије створи «бедем» према Русији одиграће позиција грофа Кавура (што је гарантовало и италијанско уједињење). Истовремено ће Румуни ово уздићи на ниво политичког мита и формирати снажну антисловенску пропаганду (и политичку позицију).<sup>20</sup>

Када је 1856. од Влашке и дела Молдавије формирана Румунија, истог тренутка је почело наметање новог румунског идентитета и то следећим редоследом: прво се пропагирала промена дотадашњег начина одевања инсистирањем да се носи одећа какву носе у Европи, док је за сеоско становништво осмишљена нова народна ношња. Због отпора цркве новом идентитету, 1863. држава доноси декрет којим се свим православним црквама и манастирима одузима имовина. Треће, у дорумунском периоду, тј. на територији Влашке и Молдавије држава и црква су користиле црквенословенски језик и ћирилицу. Румунија 1820. такође доноси декрет којим се покренуло питање преласка са ћирилице на латиницу. Процес је трајао све до 1860. године када је у просветни систем званично уведена латиница као обавезно писмо. Четврто, покреће се питање стварања румунског језика, што је урађено од стране Аугуста Требониуа Лауриана и Јоана Масима, који

19 Сања Шуљагић, Поништавање националних идентитета на Балканском полуострву у деветнаестом веку са посебним освртом на Румунију, у зборнику: *Анатомија румунске политике*, приредио Зоран Милошевић, Центар академске речи, Шабац, стр. 31.

20 Анђело Тамбора, *Кавур и Балкан*, стр. 37-38.



су приредили *Речник румунског језика* – неку врсту вештачког језика из којег су биле одстрањене све дотадашње нелатинске речи. Речник је дочекан са поругама, али су румунизатори наставили свој посао.

Доктор Илије Барбулеску, иначе „Румун“, професор универзитета и академик пише: „Иначе у целој Трансилванији (Ердељу), па и у целом Банату, указују нам се само Срби као најмногобројнији живаљ који преовлађује, а српски језик као прави словенски књижевни и црквени језик не само њих, него и самих Румуна“. У својој књизи «Румуни према Србима и Бугарима нарочито с погледом на питање македонских Румуна», од стране 89. до 95. Барбулеску говори да Срби преовлађују и у Влашкој и Молдавији (од XIV века), а већину су имали и раније (током XIII века, када се влашко племство сродило са племством из Србије. На пример 1274. године влашки војвода Олтеније Љутивој удаје своју ћерку за Стевана Милутина, краља Србије, оног истог Милутина који је за веома кратко време имао за задатак да распростре своју владавину над Босном и Македонијом све до Скопља.

Зашто би православни данас знали да је из српске Молдавије 1567. године у манастир Милешеву „стигло“ небо, лични рад госпође Роксанде, жене Александра, војводе Молдавије? Зашто би данашњи Словени знали да је молдавски бољар Стеван Боул, велики дворник Доње Земље, имао на свом печату урезану годину 1655. и назив Србин.<sup>21</sup> Зашто би православни знали да је 1512. Георгиј Скорина био у Молдавији код краљице Јелене Бранковић да преговара о штампању књига које би се супротставиле језуитској пропаганди против најугледније српске породице Влашке, Ердеља и Молдавије – Бранковића да су издали током битке на Косову 1389.<sup>22</sup> Историјске чињенице говоре да Вук Бранковић никога није издао, али је мит опстао до данашњих дана, само не и Бранковићи. Данас се Бранковићи представљају као Румуни. Све православне храмове на просторима данашње Румуније градиле су српске породице Бранковић-Басара. Један

---

21 Илије Барбулеску, *Румуни према Србима и Бугарима нарочито с погледом на питање македонских Румуна*, Издање Задужбине Илије М. Коларца, Београд, 1908, стр. 87.

22 Иван Чарота, „Да ли је Скорина био у Молдавији?“, у зборнику *Румунија и румунизација Срба*, приредио Зоран Милошевић, Центар академске речи, Шабац, 2018, стр. 174.

од најлепших манастира је Манастир Хорезу или Манастир Хурези, основао га је Константин Бранковић 1690. године., иначе влашки војвода који је касније проглашен за свеца. Румуни његово име пишу као Constantin Brâncoveanu, а ни у једном спису, ни у једном документу, нису се удостојили да забележе његово српско порекло.<sup>23</sup> Овде је веома важно нагласити још нешто, а то је да образац клевете и мржње (етничке дистанце) народа или појединца и те како функционише.

Ипак, објективни научници каквог сматрамо Барбулескуа, а због наведених чињеница које и сам увидео, историју Румуније деле на два периода: «доба словенизма» и «доба румунизма».

Када је Емилијан Кенгелац (1807-1885) предложио меморандум 16. октобра 1863. године, којим се залагао за увођење румунског језика у црквену службу, као и латиничног писма у црквене књиге и пописе узбуркао је српску јавност у Влашкој и не само њој. Потом су румунски делегати 1. августа 1864. године предали меморандум и изјаву за аустријском цару у којој је било назначено зашто Румуни не признају Карловачки конгрес, као и објашњење зашто не учествују у избору српског митрополита. Цар је интервенисао у корист Румуна и после «екуменског синода 1864. године», српски патријарх Сава-Самуил Маширевић (1804-1880) дозволио је одвајање тзв. „Румунске православне цркве“.

Декретом цара Франца Јозефа I од 24. децембра 1864. године Румуни добијају самосталну цркву, тј. оснива се самостална румунска митрополија у Трансилванији, са седиштем у Сибињу и две епископије (арадска и карансебешка), којима су припала чак и насеља из данашњег српског Баната. Насеља јужног Баната су припала епархији у Карансебешу, док су насеља северног Баната припала арадској епархији. Пет православних епархија у Кнежевини Румунији (Влашка и Молдавија) није поштовало наредбу аустријског цара и оне су остале у Српској православној цркви све до 1919. године. Тек тада су постале део тзв. „Румунске православне цркве“.

23 Како Румуни фалсификују српску историју: Пример Константина Бранковића и манастира Хурезија, <http://www.carsa.rs/kako-rumuni-falsifikuju-srpsku-istoriju-primer-konstantin-brankovica-i-manastira-hurezija/>

Први румунски митрополит Андреј Шагуна (1809-1873), радио је и у српско-румунском клирикалном училишту у Вршцу.

Под надзором Беча, митрополије Влашке и Молдавије су се ујединиле 1872. године, како би створиле јединствену нову германску „Румунску православну цркву“. Исте године, митрополит Угровлашке добио је титулу митрополита Румуније, након чега је основан и Свети синод Румунске православне цркве.

### **Како је ово прошло код Срба?**

Наравно, одговор је само један, путем негативне селекције унутар Српске православне цркве, за коју се побринуо аустријски двор. Да би на ово питање дали ваљан одговор морамо да пођемо од догађаја који су се одиграли око Карловачке патријаршије (1848-1920), када је **Арсеније Стојковић (1804-1892), епископ (администратор) бачки (епископ: 1843-1851) и епископ будимски (епископ: 1852-1892), једногласно изабран 1874. године за патријарха Карловачке патријаршије, али га је двор у Бечу одбио да потврди**, а слично се догодило и 1881. године, када му је противкандидат био Григорије-Герман Анђелић (1822-1888), који је добио само 12 гласова, док је Арсеније добио 53 гласа.

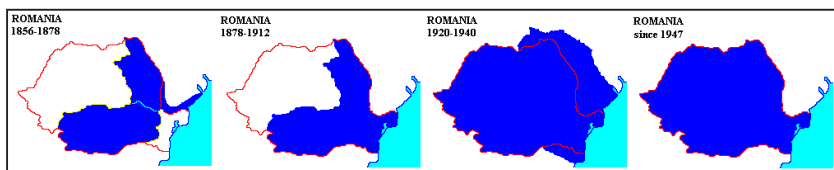
Опет су Германи, које је представљао Франц Јозеф I (1830-1916), цар Аустријског царства (владао: 1848-1867) и цар Аустро-Угарске монархије (владао: 1867-1916). умешали своје прсте, јер је Јозеф упорно одбијао да призна Арсенија Стојковића за патријарха, па је насилно прогурао свог кандидата – Германа Анђелића.

Анђелић, захваљујући аустроугарском двору постаје патријарх Карловачке патријаршије (период: 1881-1888), а под утицајем својих покровитеља у Бечу није се успротивио како формирању, тако ни давању »аутономије« (1885), тзв. „Румунској православној цркви“ од стране Васељенске патријаршије.

Да би боље разумели шта се тада дешавало, вратићемо се опет у **1859. годину, када је дошло до уједињења кнежевина Влашке и Молдавије у нову творевину, која је носила назив – Румунија (држава римских војника).**

Тада је тамо основан и нови орган црквене управе **Генерални национални синод**, који је у свом саставу имао епископе и по три депутата из реда свештенства из епархија. Синод је имао право да се састаје једном у две године и био је под потпуном контролом световне власти. **Архијерејска именованја су се вршила одлуком кнеза**. Наиме, потомак грчких фанариотаса румунизованим именом Александру Јоан Куза (1820-1873), докопао се власти и загосподарио је Влашком и Молдавијом.

Законом из 1863. године била је спроведена потпуна конфискација (секуларизација) све црквене и манастирске имовине. Овакву антиклерикалну (читај: антиправославну) политику Владе Румуније, нескривено је подстицало Аустријско царство (1804-1867), а касније и Немачко царство (1871-1918). Након овога све је мање-више познато. Румунија, скрајнута од интереса јавног мњења постаје држава која се непрестано шири (што се најбоље види на приложеној мапи).



Ширење Румуније од настанка (1856) до данас (2018)

## ПРОМЕНА ИДЕНТИТЕТА СТАНОВНИКА ЕРДЕЉА (ТРАНСИЛВАНИЈЕ), ВЛАШКЕ И МОЛДАВИЈЕ

Треба водити рачуна, да се први пут тек 1521. године, под јаким мађарским (читај: католичким) утицајем записује (на српској ћирилици) примитивни облик румунског језика.

На латинично писмо (са дотадашњег ћириличног), Румуни ће прећи тек 19. веку (1859. године) када и почиње »културни геноцид«, односно, општа десрбизација комплетног (становништва, језика, писма и топонима). Румуни су још неко време наставили да користе ћирилично писмо, тачније до 1862.

године (у Влашкој), односно, до 1989. године (у Молдавији). Верзија ћириличног писма кориштена је у Бесарабији (део Молдавије) и задржала се у употреби све до тридесетих година 20. века, а тај старији облик је нешто другачији од оног ћириличног писма које је кориштено у Молдавској Аутономној Совјетској Социјалистичкој Републици (1924-1940), односно оног које се користило до 1989. године у Совјетској Републици Молдавији (1940-1989) када део тамошњег румунизованог српског становништва прелази на румунску верзију латиничког писма.

Из новонастале Краљевине Грчке (1833) ове активности је преко грчког свештенства потпомагао немачки (читај: баварски) принц Ото Фридрих Лудвиг фон Вителсбах (1815-1867), који ће под именом – Ото I (владао: 1833-1862) постати први краљ Грчке у целокупној њеној историји. Његов наследник ће још и појачати ове антисрпске и антисловенске активности, а то је немачки принц Кристијан Вилхелм Фердинанд Адолф Георг фон Шлезвиг-Холштајн (1845-1913), из севернонемачке племићке породице Олденбург, који ће постати нови (други) краљ у историји грчке државе, под именом – Георг I (владао: 1863-1913).

Док је грчки краљ Ото I био син Лудвига I (1786-1868), немачког краља Баварске (владао: 1825-1848), његов наследник Георг I био је син Кристијана IX (1818-1906), немачког краља Данске (владао: 1863-1906). Георг I, немачки краљ Грчке ће свом сународнику Немцу, који је седео на трону Румуније обезбедити подршку за добијање аутономије, притиском на Васељенску патријаршију. **Ово је резултирало добијањем аутономије тзв. „Румунске православне цркве“ 1885. године.**

Наравно, све ове активности је подржао већ раније поменути Франц Јозеф I, аустроугарски цар. Све ово добија посебан замањ када немачки (читај: пруски) принц Карл Лудвиг фон Хоенцолерн (1839-1914) постане први краљ у историји Румуније, под именом Карл I (владао: 1866-1914).

Румунски краљ Карл I, био је син Карла Антона Јоакима, пруског принца из династије Хоенцолерн-Зигмаринген. Логистичку подршку стварању тзв. „Румунске православне

цркве“, даће и немачки принц Александер Јозеф фон Батенберг (1857-1893), односно први бугарски кнез (1879-1886), тзв. Треће бугарске државе на Хему (Балкану), а који ће владати Кнежевином Бугарском под именом – Александер I. Његов отац био је немачки (читај: хесенски) принц Александер Лудвиг Георг Фридрих Емил фон Хесен (1823-1888). Исто ће учинити и његов наследник на трону Бугарске, немачки принц Фердинанд Максимилијан Карл Леополд Марија фон Саксен-Кобург, који ће владати Кнежевином Бугарском под именом – Фердинад I. Отац другог бугарског кнеза био је немачки (читај: баварски) принц Август Лудвиг Виктор фон Саксен-Кобург (1818-1881).

Теодор-Теодосије Мраовић (1815-1891), митрополит Београдске митрополије (период: 1883-1889), прихватио је 1885. године антисрпске активности у Румунији под утицајем српске династије Обреновића, која је водила изразито аустрофилску политику.

За раније поменута дешавања око тзв. Румунске православне цркве велике заслуге има и немачки (и католички) принц Фердинанд Виктор Алберт Мајнрад фон Хоенцолерн-Зигмаринген (1865-1927), који је наследио свог стрица Карла I, краља Румуније, на престолу ове земље, којом ће потом наставити да влада (у име ове династије) под именом – Фердинанд I (владао: 1914-1927).

Александар Карађорђевић (1888-1834), краљ Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (владао: 1921-1929) и краљ Краљевине Југославије (1929-1934) и румунска (читај: немачка) принцеза Марија фон Хоенцолерн-Зигмаринген (1900-1961) венчали су се 8. јуна 1922. године. Њен деда по мајци је немачки војвода Алфред Ернест Алберт фон Саксен-Кобург (1844-1900), војвода области Саксен-Кобург (владао: 1893-1900), а по оцу овде већ помињани немачки принц Леополд фон Хоенцолерн-Зигмаринген (1835-1905).

Све претходно изнето резултирало је признањем тзв. „Румунске православне цркве“ од стране осталих православних црквених организација, пошто Српска православна црква није имала никакве примедбе на отимање њене имовине на тлу тадашње Краљевине Румуније, тј. на брисање српске културне

баштине и румунизацију Срба у овој нама суседној држави. Одлуком Светог синода тзв. „Румунске православне цркве“ од 4. фебруара 1925. године, Румунска црква је била уздигнута на ранг патријаршије. Овакво стање је било канонски признато »томосом« Васељенске патријаршије од 30. јула 1925. године.

**Свечано увођење митрополита-примаса Мирон-Елие Кристеа (1868-1939) у достојанство патријарха (период: 1925-1939) све Румуније, намесника Кесарије Кападокијске, митрополита унгро-влашког, архиепископа букурештанског, изведено је тек 1. новембра 1925. године.**

### ПОЛИТИЧКЕ ПОСЛЕДИЦЕ УНИЈЕ У ЕРДЕЉСКОМ БЕОГРАДУ

Унија у ердељском Београду из 1700. године омогућила је да се методама социјалног инжењеринга промени идентитет становништва Ердеља (Трансилваније, Влашке и Молдавије), створи идеологија румунизма, да би пораз Русије у Кримском рату (1853-1856) довео до коначног циља Запада да створи нову државу у Европи са романским (латинским) идентитетом, односно да створи антируску и антисрпски оријентисану државу са потенцијалом даљег ширења, односно романизовања и латинизовања становништва Балкана и Малорусије (Украјине).

Да подсетимо да до тада у историји није забележено да је на подручју Влашке, Молдавије и Ердеља постојала таква држава, а ни народ. Уколико се вратимо у то доба и забелешкама једног од твораца Румуније, грофа Камила Бенсоа ди Кавура<sup>24</sup> (иначе председника владе Краљевине Сардиније од 1852. па све до смрти 1861. године, током времена стварања Румуније, али и Италије, те челника поменуте владе у тренутку када је почео Кримски рат), схватићемо зашто је тадашња Европа, без обзира на идеолошка и верска опредељења подржала стварање Румуније. **Кавур каже да је Румунија створена «да раздвоји Јужне од Источних Словена».** «Када се Кримски рат победнички завршио, Запад се суочио с проблемом на који начин утврдити остварене резултате, јер су сви осетили да политика царске Русије није исцрпила своју експанзионистичку енергију.

---

<sup>24</sup> Анђело Тамбора, *Кавур и Балкан*, Завод за уџбенике, Београд, 2007, стр. 166-168. Кавур је када се говорило о латинском идентитету Румуна латински стављао под знаке навода.

Другим речима, сви желе да предупредe могући долазак Русије на Балкан, све до Константинопоља и мореуза, и да онемогуће да дође до спајања, на верској и националној основи, покрета мањих словенских народа и царске политике Русије. Наравно да су Кавур и сардинијска дипломатија озбиљно рачунали на националне покрете који су се развијали на Дунаву и Балкану, али са намером да тим покретима одреди правац кретања и да се њима послужи не би ли се препречио пут Русији, а за шта је читава Европа врло заинтересована.»<sup>25</sup> Од тада се «Румуни» у Европи именују «бедомом Западне Европе пред гигантом са Севера» (Наполеон) или «Термопиле Европе» (Молтке). За сваки случај, новој држави и народу дат је «страни владар»,<sup>26</sup> што је остала пракса, са мањим одступањима за време комунизма, све до данас.



Карта која показује геополитичку функцију Румуније

25 Анђело Тамбора, *Кавур и Балкан*, стр. 169-170.

26 Исто, стр. 186.



Нова држава је намењену геополитичку функцију савршено почела да испуњава.<sup>27</sup> Као прво, Румунија нема у политичком смислу дефинисане границе, тј. намењена је за бесконачно ширење. Као друго, држава и Румунска православна црква активно развијају мржњу према православним Словенима (словенофобију), са образложењем да су културно заостали. Због тога су они позвани да еманципују православне Словене, тачније, да им «донесу цивилизацију», што се све претвара у њихову асимилацију.<sup>28</sup> Да је асимилација успешна сведоче ДНК истраживања становника Балкана (на слици испод).<sup>29</sup>

### РУМУНИЈА – ТРАЈНИ РИМОКАТОЛИЧКИ МИСИОНАР

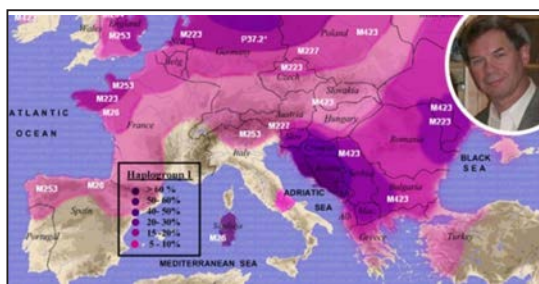
Свјатослав Мазур из Молдавије указује на праву природу Румуније. Наиме, сама реч «Румунија» у преводу значи «држава римских војника», а «Румун» - римски војник. Румунија је створена на рушевинама Римске империје, што значи да у својој природи носи све задатке и одлике свог прародитеља.<sup>30</sup> Главна идеја Римске империје је – светска власт. Управо је због тога оличење Римске империје постао орао, који је у својим канцама држао симбол света. Идеологија и симболика Древног Рима на различитим историјским етапама рађала је клонове, јер је привлачна и по смислу и данас блиска неким државама које проповедају идеју светске владе.

27 Наполеон III је одбрану интегритета Османског царства укључио у ширу стратешку визију: желео је да Кримски рат не буде само једна фаза у решавању Источног питања, већ и заокрет у европској историји. Наполеон је успео у свом стратешком науму, јер је Кримским ратом (у коме је Русија поражена) одвојио Аустрију од ове државе, али је истовремено подржао и формирање Румуније, као и романизацију и латинизацију становништва Влашке и Молдавије, како би затворио пут Русији на Балкан, односно Србима пут до Русије. Види: Никша Стипчевић, Анђело Тамбора и његова књига о *Кавуру и Балкану*, предговор књизи *Кавур и Балкан*, Завод за уџбенике, Београд, 2007, стр. IX

28 Види: Зоран Милошевић, „Извори румунске политике“, у зборнику *Анатомија румунске политике*, приредио: Зоан Милошевић, Центар академске речи, Шабац, 2017, стр. 14-16.

29 Подсетили би да Кљосов није усамљен у наведеним ДНК истраживањима, већ да своја истраживањима гради на много старијим. Наиме, у делу Ђорђа Бранковића, *Хроника Словена Илирика, Горње Мезије и Доње Мезије*, Прометеј, Нови Сад, 1994, стр. 20, а позивајући се на дотадашња знања (књигу је писао 1645-1711. године) у Мутенији (сада у Румунији) да Срби воде порекло од Нојевог сина Јафета, «јер знађаше Ноје да ће најбољи део народа изаћи од Јафета».

30 Свјатослав Мазур, „Румунија – држава – паразит створена по канонима древног Рима“, у зборнику *Румунија и румунизација Срба*, приредио Зоран Милошевић, Центар академске речи, 2018, стр. 70.



ПРИСУТСТВИЕ СЕРБСКИХ ДНК, ПО УТВЕРЖДЕНИЈУ АНАТОЛИЈА КЛЁСОВА, НАИБОЛЬШЕЕ В БИГ, ХОРВАТИИ, ПРИБАЛТИКЕ И МОЛДАВИИ. БОЛЬШЕ, ЧЕМ В САМОЙ СЕРБИИ

ИЗВОР: Анатолиј А. Кљосов, *Порекло Словена. Осврти на ДНК-генеалогiju*, Београд, "Мирослав", 2013, стр. 213.



Ове «цивилизације» је могуће лако препознати по римској симболици, по орлу који у канцама држи симбол света и оружје. Овај симбол је у темељ своје империје уградио и Наполеон Бонапарта, а исти тај симбол су обновили Бенито Мусолини и Адолф Хитлер. Европа XIX века је управо овако разумела Румунију називајући је „другом Италијом“, „Италијом која је верније од нас сачувала римско име“.<sup>31</sup>

Овај образац и овај симбол при стварању њихове државе узели су за основу и креатори Сједињених Америчких Држава. Овај симбол је основа и главни детаљ грба Румуније. Све набројане државе и империје уједињује исти квалитет – жеља да владају над целим светом, освајање и плачкање туђих територија, присвајање туђих вредности, културе и уметности.

Управо Румунија манифестује наведене тежње, за сада активно према Молдавији и Србији, а пасивно према целом

31 Анђело Тамбора, *Кавур и Балкан*, стр. 167.

Балкану и Украјини. Да подсетимо да је Румунски парламент 8. маја 2013. године, великом већином усвојио „законодавни амандман“, проглашавајући „Румунима“ све романске народе и етничке групе које живе у земљама Балкана. Како преноси румунско издање *Romanian Global News*-а, одлука је подржана од стране свих парламентарних фракција, без обзира на негативне коментаре о нацрту закона Министарства иностраних послова Румуније.

У складу са усвојеним амандманом, свим представницима балканско-романских народа који живе у државама балканског полуострва: Арумунима, (Арманима, Куцовласима, Власима, Цинцарима), Истрорумунима (истр. Власима, Руманима, Румарима, Ћирибирцима, Ћићима), Мегленорумунима, Молдавцима, Власима и другима, Букурешт, дакле, и „званично“, објављује ову одлуку „Румунима посвуда“ („români de pretutindeni“), без обзира на имена или називе које тренутно носе, односно, на називе које су сами себи дали. У „Румуне посвуда“ и „званично“ су убројани такође и „Бесарабијци“, „Буковинци“, „Марамурешани“, који заправо егзистирају у: Молдавији, Одеси, Чернивци и Транскарпатским регионима Украјине.

**Другим речима, како то говори и карта испод, на Балкану (али и изван Балкана, на значајном делу територије данашње Украјине) нема других народа до (различитих) Румуна.**



Према румунским «научницима» на Балкану нема других народа, осим Румуна. Данашњи Срби, Грци, Бугари итд. су пословењени Румуни који треба да се врате својим коренима.

## ЛИТЕРАТУРА

Барбулеску, Илије: *Румуни према Србима и Бугарима нарочито с погледом на питање македонских Румуна*, Издање Задужбине Илије М. Коларца, Београд, 1908.

Бранковић, Ђорђе: *Хроника Словена Илирика, Горње Мезије и Доње Мезије*, Прометеј, Нови Сад, 1994.

Gavrilović, Nikola: *Srpsko-rumunsko klirikalno učilište u Vršcu 1822 – 1867*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 1983.

Дугин, Александар: *Основи геополитике*, књ. 1, Геополитичка будућност Русије, Екопрес, Зрењанин, 2004.

Јаковљевић, Ранко/ Фируловић Милисав: *Српски изданци румунске стварности*, Пешић и синови, Београд, 2015.

Кашић, Душан: *Отпор Марчанској унији*, Лапавинско-северинска епархија, Православље, Београд, 1986.

Ковачев, Душан: Преглед романизације простора Румуније, у зборнику *Румунија и румунизација Срба*, приредио Зоран Милошевић, Центар академске речи, Шабац, 2018.

Кљосов, Анатолиј А.: *Порекло Словена. Осврти на ДНК-генеологију*, Београд, “Мирослав“, 2013.

Како Румуни фалсификују српску историју: Пример Константина Бранковића и манастира Хурезија, <http://www.carsa.rs/kako-rumuni-falsifikuju-srpsku-istoriju-primer-konstantin-brankovica-i-manastira-hurezija/>

Мазур, Свјатослав: Румунија – држава – паразит створена по канонима древног Рима, у зборнику *Румунија и румунизација Срба*, приредио Зоран Милошевић, Центар академске речи, Шабац, 2018.

Милошевић, Зоран: Извори румунске политике, у зборнику *Анатија румунске политике*, приредио: Зоран Милошевић, Центар академске речи, Шабац, 2017.

Милошевић, Зоран: Шта Русија очекује од Ватикана, *Печат*, бр. 512, 23. март 2018.

Милошевић, Зоран: Узроци и околности који су утицали на предају Источног Баната Румунији од стране Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (Југославије) после Првог светског рата, *Национални интерес*, бр. 3, Београд, 2018.

Милаш, Епископ Никодим: *Православна Далмација*, историјски преглед, Издавачка књижара А. Пајевића, Нови Сад, 1901.

Новаковић, Реља: *Карпатски и Ликијски Срби*, „Мирислав“, Београд, 1997.

Печикан, Овидију: *Историја Румунâ*, Клио/Бесједа, Београд, Бања Лука, 2015.

Српска православна црква: Изгубљена јурисдикција над Влашком, Молдавијом и Трансилванијом, <http://www.carsa.rs/srpska-pravoslavna-crkva-izgubljena-jurisdikcija-nad-vlas-kom-moldavijom-i-transilvanijom/>

Тамбора, Анђело: *Кавур и Балкан*, Завод за уџбенике, Београд, 2007.

Чарота, Иван: Да ли је Скорина био у Молдавији?, у зборнику *Румунија и румунизација Срба*, приредио Зоран Милошевић, Центар академске речи, Шабац, 2017.

Шуљагић, Сања: Поништавање националних идентитета на Балканском полуострву у деветнаестом веку са посебним освртом на Румунију, у зборнику: *Анатомија румунске политике*, приредио Зоран Милошевић, Центар академске речи, Шабац, 2017.

Шевченко, Кирил: Од језуитске искре до „румунске бакље“ (Трансилванијска школа Ардељана као катализатор „румунског пројекта“), у зборнику *Румунија и румунизација Срба*, приредио Зоран Милошевић, Центар академске речи, Шабац, 2018.

**Zoran Milošević**

**Živojin Đurić**

*Institute for Political Studies, Belgrade*

**CHURCH UNION IN ERDELYAN  
(TRANSYLVANIAN) BELGRADE IN  
1700 AND THE CREATION OF THE  
ROMANIAN STATE AND NATION.**

---

*«There is no truth in Romanian textbooks of history,  
there is no science in the textbooks of geography either».*

Moldavian folk proverb

---

Abstract

The Unitarian Church, established in Transylvanian Belgrade in 1700, enabled the creation of the ideology of Romanianism, first imposed on the population of Transylvania, then on the population of Wallachia and Moldova through the method of social engineering, in order to change the identity of the Serbian and Slavic population. The new initiative for the institutionalization of Romanism, this time in the form of the state, came after the defeat of Russia in the Crimean War (1853-1856), when the victorious West forced Russia to accept a new state in Europe with a neo-Roman (Latin) identity, that is, to accept an anti-Russian and anti-Serbian oriented state, with the potential for further expansion, that is, for the romanization and latinization of the population of the Balkans and Little Russia (Ukraine).

In the history, up to that point, the existence of such a state, and such a nation as well, in the area of Wallachia, Moldova and Transylvania was unprecedented. In this way, the geopolitical dream of the creator of Romania, Camillo Benso, Count of Cavour, was fulfilled (he served as Prime Minister of the King-

dom of Piedmont-Sardinia from 1852 until his death in 1961, at a time when Romania was going through its constitution and Italy through its unification, but, more importantly, he was at the helm of the government when the Crimean War began), who emphasized that the main purpose of the creation of Romania is to 'separate the South Slavs from the East Slavs' by creating a neo-Roman identity which, according to the ideas of Vatican, should also be the seed of the renewal of the Roman Empire.

Keywords: geopolitics, Romania, Romanianism, ideology, assimilation, union, Orthodoxy, identity, Vatican, Transylvania, Wallachia, Moldova.

---

**Лав Криштапович\***

*Белоруски државни универзитет за културу и  
уметност, Минск*

---

**ЦРКВЕНА УНИЈА ИЗ 1596.  
ГОДИНЕ КАО ПОЉСКО-  
ЈЕЗУИТСКИ ПРОЈЕКАТ  
ЕТНОЦИДА (ЗАПАДНОРУСКОГ)  
БЕЛОРУСКОГ НАРОДА:  
ПРОШЛОСТ И САДАШЊОСТ**

---

Сажетак

У раду се даје историјски преглед склапања Брестске уније с указивањем на њене узроке и последице како на плану политичке историје Белорусије, тако и развоја националне самосвести (западноруског) белоруског народа. Околности из XVI века повезују се с различитим актуелним стремљењима у оквиру савременог белоруског друштва, те аутор образлаже три појма која одређују национални развој белоруског народа како кроз историју, тако и у садашњости – заједништво, општерускост и секуларност.

Кључне речи: Белоруси, православље, католицизам, црквена, унија, заједништво, општерускост, секуларност.

---

\* доктор филозофских наука, редовни професор



Црквена унија је формално била савез или заједница православне цркве с католичком на територији Белорусије, Украјине и Литваније под условом да се православни клир потчини римском папи и призна основне догмате католицизма уз очување православног обреда. Уједињавање православља с католичанством довело је до формирања такозване унијатске, или другим речима, грко-католичке цркве.

Црквеној унији претходила је идеолошка припрема католичког клира и владе Речи Посполите. Још 1577. године језуита Петар Скарга издао је књигу *О јединству цркве Божије*, у којој је заснивао примат римског бискупа<sup>1</sup> над целокупним хришћанским светом, укључујући и источне патријархе. Отуда Петар Скарга изводи идеју о уједињењу руске и католичке цркве под старешинством римског папе. У трећем делу своје књиге он убеђује да је унија потребна због интереса самих православних хришћана, да нема никакве опасности од уније и да је спасење само у њој. То издање пољског језуите било је посвећено руском православном кнезу Константину Константиновичу Острошском. Скаргине идеје о црквеној унији у потпуности су понављале све потоње присталице уније.

Кнез Константин Константинович Острошки у први мах се и сам слагао с унијом, сматрајући је за главни фактор консолидације владајуће класе и заустављање унутрашњих трвења у самој православној цркви (алузија на постојеће раздоре међу братствима и владикама).

Истина, кнез је допуштао могућност увођења уније под низом услова, од којих су се најважнији сводили на захтев заштите имовинских права православне цркве, сагласност самих источних патријараха на унију као духовних пастира руске цркве у Речи Посполитој, припајања унији и московског и волошког народа, као и оснивања школа и слободних наука (универзитета) за „овдашњи руски народ”.

Унију су желеле и православне владике, које никако нису могле да се помире с тим да братства<sup>2</sup> контролишу њихову

1 Бискуп је назив католичког епископа за словенске народе. – прим. аут.

2 Облик духовног организовања побожних хришћана при парохијским и манастирским храмовима, најраширенији у Белорусији, западној Русији и Украјини. Циљ таквог организовања је старање о храму, добротворна и просветна делатност, као и заштита интереса православља.

духовну власт. Православне владике, које су завиделе положају католичких бискупа, маштале су да се кроз унију ослободе од мешања мирјана у црквене послове. На том плану типични су аргументи, које је луцки епископ Кирил Терлецки изнео Ипатију Поцеју.<sup>3</sup> Њен смисао је овакав: „Патријарси су открили пут у Москву и често ће је посећивати како би добили дарове од московског цара, што значи да ни нас неће заобићи и газдоваће у нашим епархијама, ево, већ и братства организују. Пољски краљ дарује чинове до стомака, а патријарх нас тога може лишити због ситних грешака. Зар није боље да одступимо од патријараха и примимо послушање према папама, можда постанемо чак и сенатори.”<sup>4</sup>

Унији су тежили и пољско-литвански феудалци, који су се плашили успостављања блиских национално-религиозних веза између белоруских православних братстава и Московске патријаршије, пошто су видели интензивне односе источних патријараха с Москвом. Пољско-литванска влада посматрала је унију као баријеру на путу поновном уједињењу Белорусије и Украјине с Русијом. Наравно, најширу подршку унијатским замислима пружала је римска курија.

Испоставило се да је практично остваривање црквене уније много сложеније, него што су то замишљали језуити и влада Речи Посполите. Исти тај Петар Скарга у другом издању своје књиге *О јединству цркве Божије* из 1590. године, али која више није била посвећена кнезу Константину Острошском, већ краљу Жигмунду III, морао је да призна да је тешко обратити Русе у другу веру, будући да своју религију заснивају на прецима и прошлости. Постајало је јасно и да услове, које је поставио Константин Острошки, не може прихватити ниједна страна. Мало је вероватно да би католички клир поштовао неутралност по питању православне црквене имовине, већ би тежио да је преузме у своје руке.

Али, ма како било, већина православних владика на челу с митрополитом Михаилом Рагозом у жељи да се

---

– прим. прев.

3 Ипатије Поцеј (1541–1613) био је државни и црквени посленик у Речи Посполитој, богослов и полемичар, активни присталица склапања Брестске уније. – прим. прев.

4 Иван Григорович, *Акты Западной России*, том 4, Археографическая комиссия, Санкт-Петербург, 1851, стр. 211–212.

потпуно ослободе старатељства православних братстава и духовне власти источних патријараха, заједно с владом и краљем Речи Посполите тајно су водили активности у правцу прихватања уније. У писму Кијевског митрополита Михаила Рагозе упућеном пољском хетману Замојском, као и у поруци православних епископа краљу Жигмунду III из децембра 1594. године излажу се услови на основу којих се највиша православна јерархија слаже да пређе под власт римског папе. „Прво. Све цркве грчке религије завјеки чувају своје обреде и церемоније. Друго. Место у сенату и поштовање у сејму. Треће. Духовна власт источних патријараха не обухвата митрополите и владике. Четврто. Монасима из Грчке, тј. изасланицима патријараха, не дозвољава се улазак у Реч Посполиту и даље путовање у Московску земљу. Пето. Поништавају се патријаршијске одлуке о православним братствима. Шесто. Наведене услове потврђује грамота краља Жигмунда III, написана латинским и руским писмом.”<sup>5</sup>

Наслућујући тајне интриге православних епископа, кнез Константин Острошки издао је 24. јуна 1595. године окружну посланицу за православце у Краљевству пољском и Великој литванској кнежевини, у којој убеђује да се тврдо стоји у православној вери и упозорава митрополита и епископе на недопустивост увођења тако замишљене уније. Ускоро је редове присталица уније напустио један од њених главних иницијатора – лавовски владика Хедеон Балабан. Он је изјавио да је нацрт уније сачињен супротно свим правилима православне вере, правâ и слободâ руског народа, без воље самог православног становништва и без знања и дозволе патријараха и духовног сабора. Стога унија нема законску снагу. Затим је на страну противника уније прешао и владика из Пшемисла Михаил Копистенски. Али најагилније присталице црквене уније на челу с владимирским владиком Ипатијем Поцејем и луцким Кирилом Терлецким уз подршку краља Жигмунда III воде ствар ка потчињавању православне цркве римском папи. Механизам увођења уније био је једноставан: православне владике морале су да признају власт римског папе, јер им у супротном не би било допуштено да управљају својим епархијама. У повељи краља Жигмунда III упућеној

---

5 Исто, стр. 79–80.

архимандриту Кобринског манастира Јони Гогољу за Пинску и Туровску епископију и протонотаријусу Кијевског митрополита Григорију Загорском за Полоцку архиепископију директно се наводи да морају да признају власт „римских папа и њима да послушање предају, које су до тог часа признавали и давали цариградском патријарху.”<sup>6</sup>

Краљ Жигмунд III је 24. септембра 1595. године јавно објавио о уједињењу православне и католичке цркве и упућивању унијатских епископа, тј. Ипатија Поцеја и Кирила Терлецког у Рим. Тамо су стигли у новембру 1595. године, где их је званично примио папа Климент VIII. Прочитана је повеља на латинском и руском о уједињењу руске цркве с римском. У част тог догађаја искован је спомен-медаљон с натписом *Ruthenis receptis* у знак припајања руске цркве Риму. А како је реаговао западноруски народ (данашњи Белоруси и Украјинци) на тај акт насилног црквеног уједињења?

Православно становништво, укључујући и клир, прогласило је издају митрополита и епископа и почетком 1596. године кроз своје посланике упутило је протест варшавском Сејму са захтевом да се Ипатије Поцеј и Кирил Терлецки, који су одступили од православне вере, лише црквеног чина, а да свим становницима волинске, кијевске, брацлавске и руске земље краљ пружи нове православне епископе. Пошто Жигмунд III није прихватио протест посланика руског народа, кнез Константин Острошки је у име посланика изјавио да православци неће признати Поцеја и Терлецког за своје епископе.

14. јуна 1596. године Жигмунд III издао је окружну повељу литванском и руском православном клиру и мирјанима у којој дозвољава митрополиту Михаилу Рагози да сазове Црквени сабор у Бресту ради изношења коначног става о унији. На сабору је било дозвољено да присуствују православци и католици, а „осталим људима разних вера није дозвољено да присуствују том синоду.”<sup>7</sup>

У Бресту су се 6. октобра 1596. године окупили највиши представници духовне и световне власти. Од самог почетка

6 Исто, стр. 119.

7 Исто, стр. 135.

издвојила су се два непријатељска табора. Православци су се окупили у великој приватној кући, јер је брестски старешина Дмитриј Халецки наредио да се Саборна црква Светог Николаја затвори. Од православаца су учествовали: Никифор Фока, егзарх<sup>8</sup> цариградског патријарха; владике из Лавова и Пшемисла, Хедеон Балабан и Михаил Копистенски; кнез Константин Острошки, кијевски војвода, владимирски старешина и маршалок<sup>9</sup> Волиније; његов син Александар Острошки, војвода волинијски и старешина Перејаславља; православни клир и мноштво православне шљахте. Присталице уније представљали су кијевски митрополит и пет владика. Осим њих, присуствовали су представници папе Климента VIII: Јан Дмитриј Соликовски, надбискуп (архиепископ) лавоски; Бернард Мациејевски, луцки бискуп; краљевски амбасадори кнез Николај Криштоф Радзивил, војвода Троцки; Лав Сапега, литвански канцелар; Дмитриј Халецки, литвански ризничар. Ниједан покушај обеју страна да се достигне компромис није дао успеха.

Унијати су 8. октобра 1596. године у Саборној цркви Светог Николаја објавили своју одлуку о ступању у савез с римском црквом и признавању врховне власти папе Климента VIII и његових наследника. Архиепископ полоцки Герман (Гермоген) прочитао је текст уније с листа пергаментa. У том документу кратко је изложена црквена историја, која према мишљењу унијата сведочи да римски папа управља целокупним хришћанским светом, а да су се цариградски патријарси, од којих је настала руска вера, потчињавали првенству столице римске цркве и од ње узимали благослов. Даље се говорило да без обзира на отпадништво источних патријараха од римске цркве, они су се њој увек враћали, као што се то догодило на Сабору у Фиренци 1439. године, када су цариградски патријарх Јосиф и византијски цар Јован Палеолог донели одлуку о црквеном уједињењу. Посебно се истицало да је на том сабору присуствовао и Митрополит кијевски и целе Русије Исидор, који је све цркве у земљи руској ставио у послушање и под власт римске цркве. Даље су се наводиле оптужбе на рачун патријараха за отпадништво од римског папе и попуштање

8 Егзарх је црквена дужност намесника највишег црквеног архијереја. – прим. аут.

9 Маршалок је највиша државна дужност у Пољској и Великој литванској кнежевини. – прим. аут.

према јересима, које су „завладале целом Русијом”. У закључку се наводи да су унијати, пошто нису желели да буду учесници греха цариградских патријараха и паганске неслободе, а како нису желели ни црквени раздор, претходне године послали своје представнике папи Клименту VIII, како би их он узео под своју руку и ослободио власти цариградских патријараха уз очување обреда и церомонија православне вере у унијатској цркви.<sup>10</sup> Унију су потписали Митрополит кијевски, Михаил Рагоза, Владика владимирски и брестски Ипатије Поцеј, Владика луцки и острошки Кирил Терлецки, Архиепископ полоцки, витепски и мстиславски Герман, Владика пински и туровски Јона Гогољ и владика холмски и бељски Дмитриј Збирујски.

Када је сазнао за то, православни сабор (коло), који је заседао у приватној кући, издао је саборну повељу у којој је објавио одузимање архијерејског чина од кијевског митрополита Михаила Рагозе и владика, који су примили унију. Са своје стране, митрополит и епископи унијати такође су издали повељу о одузимању чина владикама из Лавова и Пшемисла и оним архимандритима и игуманима, протојерејима и свештеницима, који су одбили да приме унију.<sup>11</sup>

А какве су биле последице црквене уније? Да ли је довела до склада међу различитим вероисповестима, како је о томе говорио Петар Скарга? Испоставља се да није. Напротив, црквена унија изазвала је још већу огорченост између православља и католичанства, него што је то било пре ње. У праву је био аутор *Апокрисиса*, који је истакао да, судећи према првим корацима уније, уместо црквеног уједињења она је започела раздоре и побуне, које могу довести до уништења или барем метежа у Речи Посполитој.<sup>12</sup>

Треба приметити да увођење уније уопште није утицало на постојећи положај католичке цркве. Фактички се православље и католичанство нису уједињавали, већ се одигравао прелазак дела православне цркве у ред унијатске. Унија није ујединила

10 Исто, стр. 139–141.

11 Исто, стр. 149.

12 Христофор Филалет, *Апокрисис Христофора Филалета, в переводе на современный русский язык, с предисловием, приложениями и примечаниями*, Типография Киевского губернского управления, Киев, 1870, стр. 296.

хришћане, али је поделила руску цркву на православну и унијатску. Сама унијатска црква није била самостална црквена организација, већ прелазни ступањ на путу преласка с православља на католицизам. Унијате, као и сви отпадници, били су већи католици и опакији прогонитељи православца од римског папе и његових језуита. Унија је имала одређени смер – да у Речи Посполитој све учини Латинима католицима. Статус кво за католичку цркву и нарушавање тог принципа за православну – шта је могло бити неправедније од тога у очима човека руске вере? У супликацији (жалби, молби) православне шљахте и грађана из 1624. године упућеној пољском сенату поводом насилног наметања црквене уније изнето је следеће: „Нико неће да зна да наши отпадници (унијате – *Л. К.*) стоје на томе да Руси не остану у Русији, да, кажемо, света руска вера, која је чудом по Божијој вољи дошла с Истока, не буде у руској цркви; а она не може бити уништена пре него што буде уништен руски народ. Према томе, покушаји да се промени вера руског народа су тежња да се он уништи, а тежња да се уништи руски народ, ко то не види, тежња је да се уништи велики део наше домовине.”<sup>13</sup> Црквена унија је фактички била усмерена на денационализацију самосвести западноруског народа (савремених Белоруса и Украјинаца), тј. на ментално уништавање и претварање у покорно робље. Кнез Константин Острошки у свом говору у Сенату директно је окривио краља Жигмунда III за насилно наметање уније. „Нападаш на православно веру, на наша права, газиш слободе наше, и на крају, на разум наш вршиш притисак, јер чим газиш своју заклетву, шта год си мени учинио, нећеш повратити остатак поштовања. Али видим да и то води ка уништењу целе пољске круне.”<sup>14</sup>

Неправедан и незаконит карактер црквене уније према православљу био је очигледан не само за православно становништво, већ и за најугледније државне посленике тог времена. Узалуд је Петар Скарга у намери да одбрани унијате доказивао да је одлука православног сабора у Бресту о рашчињавању унијатских епископа незаконита, зато што се ваш збор (православаца) не може назвати не само сабором,

13 В. А. Теплова, З. И. Зуева (сост.), *Уния в документах*, Лучи Софии, Минск, 1997, стр. 179.

14 Иван Григорович, *нав. дело*, стр. 219.

већ ни малим шљахетским сејмом. У црквено питање активно се укључио краљ Жигмунд III. У окружној грамоти руском народу од 15. децембра 1596. године каже се: „Свим војводама, управницима имања, тивунима,<sup>15</sup> самим намесницима и њиховим чиновницима, као и војтима,<sup>16</sup> бурмистрима,<sup>17</sup> и лавницима<sup>18</sup> наређује се да се и сами не противе одлуци Брестског синода, те да кажњавају и остале наше поданике који би се тој одлуци успротивили.”<sup>19</sup> Наравно да насилно мешање краљевске власти у црквене послове није могло да донесе ништа добро самој држави. „Ништа не доводи до тако брзог слабљења и пада државе” – говорио је Стефан Батори - „као насиље и прогон вере.”<sup>20</sup>

Са сигурношћу се може тврдити да црквена унија, онако како су је замишљали језуите и пољско-литванска влада, није постигла свој циљ. Будући да је било наређено да се с православцима поступа као с разбојницима, унија не само да није угасила религиозне распре, већ је послужила као искра од које се запламтела ватра национално-ослободилачког рата белоруског и украјинског народа под вођством Богдана Хмељницког. Тако је црквена унија представљала пољско-језуитски пројекат етноцида западноруског (белоруског) народа. Да тај закључак није плод доконе мисли, већ одраз стварне социјално-политичке и национално-религиозне ситуације у белоруским и украјинским земљама после увођења уније доказује красноречиво писмо литванског канцелара Лава Сапеге упућено полоцком унијатском архиепископу Јосафату Кунцевичу 12. марта 1622. године. Навешћемо најкарактеристичније одломке. „Истина је” – пише Лав

15 Тивун или тиун је назив за кнежевог или бојаревог управитеља у Старој Русији. Назив се такође користио и у Великој литванској кнежевини и касније у Руској царевини све до 17. века. – прим. прев.

16 Управник града у Великој литванској кнежевини. – прим. прев.

17 Бурмистр је највиши руководиоца града с административном и судском влашћу у градовима с магдебургским правом у Великој литванској кнежевини, Речи Посполитој и Запарожју. – прим. прев.

18 Лавник је члан судске колегије (лаве) који је разматрао кривичне и неке категорије грађанских поступака у градовима с магдебургским правом у Речи Посполитој и Великој литванској кнежевини. Обично је колегија лавника бројала од три до седам чланова. – прим. прев.

19 Иван Григорович, *нав. дело*, стр. 157.

20 Михаил Коялович, *Лекции по истории Западной России*, Типография Бахметева, Москва, 1864, стр. 268.



Сапега - „да сам ја лично творац уније, али нисам могао да претпоставим да ће Ваша милост преобраћати људе у унију насилним радњама. Ви, Ваша милости, пишете да се не занимате за политику, а ја ћу додати да Вас не занима ни Реч Посполита, јер од њихове (православаца – Л. К.) поданости у Речи Посполитој зависи више него од уније Ваше милости. Покажите, Ваша милости, кога сте привукли, кога сте ухватили својом суровошћу, грубошћу, печећењем и затварањем цркава. Насупрот, оне, који су Вам били послушни у Полоцку, одгурнули сте од себе, од овчица сте направили магарце, доводећи тиме друштво и државу у опасност, и осуђујући нас, католике, на уништење. Ваша унија нам је само наштетила, боље би нам било без ње, због ње стално имамо неприлике, бриге и тешкоће. Заиста предивна унија, која код људи и у држави стално изазива забуне... Што се тиче Полочана и других, који су устали против Ваше милости, рећи ћу: могуће је да су они бунтовници. Али Ваша милост им је сама дала повод за то и начинила од њих бунтовнике. Ето због чега не желимо да та бескорисна унија чини штету друштву и држави.”<sup>21</sup> Не морамо коментарисати овај изузетно вредан историјски извор, који живо осликава антибелоруску природу пољско-језуитске црквене уније.

Данас, када се много говори о потреби развоја националне самосвести белоруског народа, више него икад су актуелне антиунијатске идеје *Апокрисиса* Христофора Филатета. Ослањајући се на његову историософију, неће бити тешко наћи потребне појмове, које није само износио западноруски просветитељ из XVI века као темељне елементе културне нашег народа, већ који и данас функционишу у савременој белоруској култури. Ти појмови су: *братство, опитерускост и световност*.

*Братство* или заједништво је појам за који је наш народ страдао током своје многострадалне и истовремено прогресивне дуговековне историје. Принцип братства се коначно формира на прелазу из XVI у XVII век, када се на територији Белорусије оснива широка мрежа православних братстава. Братство националне самосвести указује на одлучујућег субјекта, творца

---

21 В. В. Дубровский, М. В. Кашуба, С. А. Подошкин и др. *Памятники философской мысли Беларуси XVII – первой половины XVIII века*, Институт философии и права АН БССР, Минск, 1991, стр. 76–80.

националне културе. Појам братства се примарно повезује с радним човеком, трудбеником.

Данас се може видети та опасност, када се развој националне самосвести белоруског народа не повезује с радним људима, већ с такозваним „европејцима”. Фактички, данас се не пропагира идеал рада, већ култ мамона, а национална самосвест заснована на златном идолу, на приватној својини не обједињује људе, већ насупрот, разједињује. Није случајно да савремени скаргијанци интензивно предлажу белоруском народу улазак у „заједнички европски дом”, тј. својеврсну унију нашег времена, јер нема другог пута за рушење нашег друштва осим претварања људи у јадне слуге западног капитала. Штитити мамона и истовремено фарисејски наклапати о националној култури значи посматрати исту ту културу кроз језуитске наочари Петра Скарге и Жигмуда III. Такво схватање националне културе је антинародно и антинационално.

*Општерускост* или народност. Тај појам се дефинитивно формирао исто кад и појам братства као противтежа страном немачко-латинском и католичко-језуитском принципу друштвеног уређења. Погледаћемо кроз призму општерускости проблем развоја белоруске националне самосвести. Није тајна да у нашем друштву постоје латинизоване групе попут језуитских колегијума из XVI и XVII века, које под плаштом препорода националне културе кришом провлаче идеју неповерења према свему руском и православном с једне стране, док с друге фактички оживљавају средњовековне погледе Петра Скарге, баве се необузданом апологијом оног дела западне културе, коју управо карактерише антирусизам. Зар има основа да се говори о истинском развоју Белорусије забијајући клин између сродних народа (руског и белоруског) по језику, територији и начину живота? Нема. Ето зашто када се говори о препороду белоруске националне културе увек треба одмеравати своје мисли према идејама нашег западноруског мислиоца, који под националним развојем није сматрао увођење унијатства, већ проповедање општерускости и братства, зато што су то биле оне истине потребне нашим народима.

*Световност* или секуларност. Тај појам такође органски улази у концепцију *Апокрисиса* о развоју белоруског народа.

Православна братства нису била испуњена ускоцрквеним представама, већ широким национално-културним и цивилизацијским погледима. У извесном смислу може се тврдити да су православна братства постављала основу световног погледа на свет белоруског друштва, ослобађајући га од диктата црквених достојника. Уопште, религиозни карактер свести не садржи у себи потребну везу с појмом националности. Ствар је у томе да се ниједна религија не обраћа човеку одређене националности, већ човеку одређене конфесије. За цркву није важна национална, већ конфесионална особина. У томе је историјска ограниченост религиозне свести. Из тог разлога је световност националне самосвести њена најважнија атрибутивна особина.

Данашња социјално-политичка и духовно-културна ситуација у Белорусији умногоме подсећа на време Брестске уније из 1596. године, наравно, уз схватање историјске релативности такве аналогије. У том аспекту потпуно глупо изгледа покушај „белорусизаторских” књижевника, историчара и филозофа (тих савремених скаргијанаца) да повежу препород белоруске културе с таквим обликом „националне цркве” као што је унијатство.<sup>22</sup> Куда год би ишло православље, које је у Белорусији у одређено време, почев од настанка Велике литванске кнежевине све до отприлике друге половине XIX века, оно је играло прогресивну улогу у заштити националног развоја белоруског народа. А представљати унијатство као националну религију Белоруса значи стати на тачку гледишта какве год идеје, само не белоруске. „Белорусизаторска” интелигенција и прозападне партије немају ништа против да у својој антинародној игри искористе не само политичку, него и религиозну карту. Када савремени скаргијанци истичу љутог противника руске православне вере, унијату Јосафата Кунцевича као великог белоруског светитеља, они се заправо не брину о препороду белоруске националне културе, већ имају за циљ да остваре латинификацију и позападњавање друштвене свести, што ће неминовно довести до денационализације нашег народа. Уместо стварног слободоумља и секуларног погледа на свет белоруском народу се намећу клерикални

---

22 В. Багдановіч (ред.), *Міжнародны кангрэс у абарону дэмакратыі і культуры Посттаталітарна грамадства: асоба і нацыя*, Тэхналогія, Мінск, 1994, стр. 6.

рецепти језуите Петра Скарге и религиозно насиље унијате Јосафата Кунцевича, који воде ка националној и грађанској конфронтацији у белоруском друштву. Таква антinationална политика носи опасност од огромних социјалних потреса у држави и, на крају, лишава белоруски народ истинске перспективе националног развоја.

*(с руског превео Стефан Милошевић)*

## ЛИТЕРАТУРА

Багданович В. (ред.), *Міжнародны кангрэс у абарону дэмакратыі і культуры Посттаталітарна грамадства: асоба і нацыя*, Тэхналогія, Мінск, 1994.

Григорович Иван, *Акты Западной России*, том 4, Археографическая комиссия, Санкт-Петербург, 1851.

Дубровский В. В., Кашуба М. В., Подошкин С. А. и др. *Памятники философской мысли Беларуси XVII – первой половины XVIII века*, Институт философии и права АН БССР, Минск, 1991.

Коялович Михаил, *Лекции по истории Западной России*, Типография Бахметева, Москва, 1864.

Теплова В. А., Зуева З. И. (сост.), *Уния в документах*, Лучи Софии, Минск, 1997.

Филалет Христофор, *Апокрисис Христофора Филалета, в переводе на современный русский язык, с предисловием, приложениями и примечаниями*, Типография Киевского губернского управления, Киев, 1870.

**Лев Криштапович**

**ЦЕРКОВАННАЯ УНИЯ 1596 ГОДА КАК  
ПОЛЬСКО-ИЕЗУИТСКИЙ ПРОЕКТ  
ЭТНОЦИДА (ЗАПАДНОРУССКОГО)  
БЕЛОРУССКОГО НАРОДА: ПРОШЛОЕ И  
НАСТОЯЩЕЕ**

---

Резюме

---

В статье дается исторический обзор подписания Брестской унии, указывается на ее причины и последствия как на плане политической истории Белоруссии, так и на плане развития национального самосознания (западнорусского) белорусского народа. Обстоятельства XVI столетия автор связывает с различными актуальными стремлениями современного белорусского общества, в связи с чем автор излагает три понятия, определяющие национальное развитие белорусского народа, как в историческом, так и в современном измерении – общность, общерусскость, светскость.

Ключевые слова: белорусы, православие, католичество, церковная уния, общность, общерусскость, светскость.

---

УДК 271.2:271.4(476)(477)“18“

**Протојереј Александар Романчук\***

*Духовна академија у Минску, Белорусија*

---

## **МИТРОПОЛИТ ЈОСИФ (СЕМАШКО): ЛИЧНИ И РЕЛИГИОЗНИ МОТИВИ ДЕЛАТНОСТИ УСМЕРЕНЕ НА РАСКИД БРЕСТСКЕ УНИЈЕ**

---

Сажетак

У раду се излажу и карактеришу лични и религиозни мотиви поступака митрополита Јосифа (Семашка) усмерених против савеза дела белоруско-украјинске цркве с Римом. Даје се оцена стереотипа присутних у историјској литератури о исправности антиунијатске делатности архијереја ујединитеља.

Кључне речи: Брестска унија, поновно уједињење унијата с православцима, католичанство, митрополит Јосиф (Семашко), православље, религија, унијатска црква.

Кључне речи: Митрополит Јосиф Семашко, православље, Ватикан, Руска православна црква, идентитет

Брестска унија, сједињење унијата са православнима, римокатоличанство, религија, Унијатска црква

---

\* Кандидат богословских наука

Митрополит Јосиф, као главни иницијатор и извршилац поновног уједињења унијата с православцима, сноси потпуну личну и религиозну одговорност за нестанак унијатске цркве, која је постојала у првој трећини XIX века на територији савремене Белорусије и која је бројала око милион и по верника. Нико од православних истраживача његовог живота и дела није доводио у сумњу моралност владикине личности и некористољубивост његових поступака. Сумњу су изражавали неки савременици високопреосвећеног из редова либерално настројених друштвених делатника, највиших руских црквених достојанственика и чак највишег православног клира. А за католике, пак, и оне који у унији виде националну религију Белоруса, митрополит Јосиф је био и заувек ће остати ренегат са свим последицама које из тога проистичу.

У хришћанству постоји вера у деловање Промисла Божијег. Као и појава Брестске уније у Речи Посполитој, тако и њено укидање у Руској царевини без сумње су били догађаји Промисла, чију ћемо логику сазнати тек на крају времена. Упркос томе, искреност религиозних прегалаца, који су служили и једном и другом, не само да се може, већ се и треба подврћи испитивању према општеприхваћеним нормама савести у хришћанству, јер су утицали на много судбина како у земаљском животу, тако и у вечности. У случају архијереја ујединитеља то се не мора чинити ради оправдања православља пред недобронамернима. Њих ништа неће убедити. То је потребно самим православцима. Да ли је митрополит Јосиф велики црквени јерарх или је он био човек о коме је боље срамотно ћутати? Из тог разлога проблем се мора поставити веома одсечно: да ли је унија пала услед беспрекорних поступака с верске тачке гледишта светитеља одговорног пред Богом и људима или је била жртва вештог, беспринципијелног и успешног покварењака?

Дакле, литванског архипастира многи сматрају за издајицу католицизма. Али овде се треба запитати шта се може назвати издајом и због чега се она врши? Ако човек, који припада једној од супротстављених страна, пребегне на другу због одсуства моралних принципа и тврдих уверења, само због материјалне награде, подизања свог положаја и уопште због свакојаким користољубивих разлога, онда је он несумњиво

издајица. На први поглед, у животу и раду владике Јосифа могу се видети таква обележја. После Полоцког сабора до краја живота руска влада је имала посебан однос према њему: имао је личну доживотну пензију, добио је велики број државних ордена, све могуће награде Грчко-руске цркве све до жезла прекривеног брилијантима. На крају, владика је унапређен у чин митрополита, иако на челу другоразредне Литванске епархије, којом је управљао, није требало да буде митрополит, итд. Католици и малобројне нове белоруске унијате често указују на то као на доказ религиозне штетности делатности владике. Њихови аргументи се многим могу учинити убедљиво. Како би се то питање решило, треба покушати да се види чиме се руководи архијереј ујединитељ када је деловао у корист православља, као и то какву је заправо награду добио за своје напоре.

На почетку треба одмах истаћи важна места: у сфери религије не постоји појам издаје. Постоји тражење и избор пута ка спасењу. Млади унијатски свештеник Јосиф Семашко се до 1827. године духовно и интелектуално разочарао у католицизам и дошао до закључка да је неозлеђена Истина сачувана у источном хришћанству. Он је прилично засновано аргументовао свој избор у незавршеном *Спису о православљу источне цркве*. Из тог списка и материјала сакупљених за његов незавршен део може се закључити да поред проблема верске доктрине будућем архијереју ујединитељу у католичанству није одговарало оно духовно помрачење у које је римска црква дефинитивно утонула после одвајања од Васељенског православља. То помрачење, које се концентрично изразило у институцији папства које је претендовало на свеобухватну власт над народима, негативно је утицало на моралну страну религиозног живота западних хришћана. Последица тога, према мишљењу прелата Јосифа, није била само постепена дехристијанизација европских народа, већ и то што је латински клир отворено распиривао нетрпељивост према хришћанима-некатолицима ради ширења позиција папства. Семашко је у папизму видео гордост уместо смирења, својевољу уместо послушања, које изазивају огорченост људи на ближње, окрећу брата против брата, грађанина против грађанина.<sup>1</sup> Одатле

1 Митрополит Иосиф (Семашко), *Записки Иосифа, митрополита Литовског, изданье*



свакако проистиче да, према његовим погледима, католицизам у некатоличким земљама није и не може да буде основа за друштвени мир и слогу. Због тога он не потпомаже историјски развој и духовни раст народа, чије се формирање првобитно није одвијало под верским утицајем Рима. До таквог закључка прелат Јосиф није дошао апстрактним закључивањем, већ на основу свог искуства из учешћа у пословима највише црквене управе католичке цркве у Русији. Тако се за њега, који је упркос пољском васпитању и католичком образовању стекао православна убеђења и од најраније младости видео себе као део руског народа, испоставило као немогуће да буде члан клира католичке цркве источног обреда. То би било лицемерно. Стога је његово стремљење да пређе у крило православља било потпуно природно и логично и не може бити изложено религиозном и моралном суду, осим ако се не верује у потчињавање римским првосвештеницима као у обавезан услов спасења. Али и у том случају треба поштовати религиозни избор човека.

Да је Јосиф Семашко прешао у православље сам, онда би га несумњиво оптужили за издају, али би се све ускоро заборавило. На крају крајева, такав поступак тицао би се само њега лично. Међутим, владика је био у служби раскида уније у Руској царевини. С једне стране, то је главни узрок мржње према њему која траје све до данас код оних, које љути постојање савременог белоруског православља, а с друге представља извесну загонетку.

Ради се о томе да Семашко није сматрао католичанство за јерес. Године 1827. пред руску владу он је изнео питање повратка у православље само оних, који су имали руске православне корене, чији су преци насиљем и преваром били отргнути од живог тела свог народа и источне цркве. Према мишљењу владике Јосифа, религиозни и уопште историјски интерес народа Беле Русије<sup>2</sup> био је у одбацивању погубне уније

---

*Императорскою Академиею Наук по завещению автора (в 3 томах)*, том 1, Типография Императорской Академии наук, 1883, стр. 309.

2 Према историјској подели руских земаља, назив Бела Русија (*Белая Русь*) односи си се на западни део старих руских земаља, тј. на територију данашње Белорусије. Поред тога, руске земље укључивале су Велику Русију (*Великая Русь*), северо-источни део данашњег европског дела Русије, и Малу Русију (*Малая Русь*), која је обухватала различите територије данашње Украјине. – прим. прев.

с Римом. Истовремено, према његовим замислима било је недопустиво да се руско православље одрекне својих бивших чеда и да одбаци превазилажење насилне поделе. Наизглед је све једноставно, али доћи до таквог закључка двадесетих година XIX века било је тешко.

Као прво, угњетаван, социјално неразвијен и лишен елите, која ствара културу, тј. племства, белоруски народ није могао да изрази своја очекивања и ћутао је. Грко-католичка црква, једина институција Белоруса унијата, која је имала некакву интелектуалну снагу, брзо се латинизовала и полонизовала. Унијатској јерархији, монаштву и нижем клиру такве тенденцију су потпуно одговарале. Мало их је бринула историјска судбина сопственог народа. Како су васпитани у пољском духу и користили пољски језик, они свакако нису били заступници очувања руске идентификације људи и самобитне белоруске народне културе. Мала група образованих парохијских свештеника, пре свега окупљених у Брестском капитулу,<sup>3</sup> под окриљем разговора о добробити парохијског клира и повратку уније првобитној литургијској и канонској чистоти заправо се борила за свој уски корпоративни интерес. Ни они нису изражавали народна очекивања. Семашко тако није могао да чује јасно формулисане мисли о историјском интересу Белоруса унијата. Потпуно је могуће да је он био једини ко се о томе уопште озбиљно замислио.

Друго, двадесетих година XIX века православци су се према унијатима односили непријатељски и нису имали никакву организовану мисију међу њима. Пошто су се налазили у вртлогу догађаја, било је тешко схватити да је њихово непријатељство опростиво због општег подсећања на трагичну историју народа на западним територијама Русије. Уз то, није било лако стећи сигурност да ће православци, за које се чинило да су дигли руке од унијата, засигурно желети беспоговорно да приме у своју Цркву велику заједницу која се сама одрекла савеза с Римом. А и шта значи у пуном саставу? Па бивши паписти без православне мисије одједном и самостално, а посебно једнодушно и за кратко време нису могли да постану православци. Вера будућег литванског

3 Капитул је колегијум клирика при епископској катедри или црквеној општини у Римокатоличкој цркви. – *прим. прев.*

архипастира у с љубављу пружена мајчинска наручја Руске цркве према бившим чедима тим пре је зачуђујућа јер он није, док је боравио у Петербургу 1822. године, комуницирао с православним јерарсима и свештеницима, јер је тамо водио прилично повучен живот. То је пре било ново духовно искуство захваљујући посећивању православних служби. У сваком случају, без такве сигурности било је немогуће мислити о раскиду Брестске уније.

Религиозно-морални закључци изложених расуђивања нису једноставни. Задивљујуће је како са својих 29 година имао смелости да пред Богом и људима одговара за угњетавану и ћутљиву паству, која је бројала милион и по људи, као и како је било грко-католичком свештенику да се лати остваривања очекивања целе Руске православне цркве, која нису била гласно изречена. Несумњиво је да се ту крије тајна личних узајамних односа Јосифа Семашка с Господом. Архипастир није био површан човек, о чему сведочи цео његов живот испуњен радом. Према томе, он је од почетка знао какав терет узима на себе и какве ће га оптужбе засути. То је био избор човека јаког духа убеђеног у своје предодређење.

Упркос свему реченом, ипак остаје сумња да се приликом покушаја личног преласка у православље 1827. године Јосиф Семашко руководио користољубивим мотивима. С тачке гледишта обичног становништва све изгледа као да је хтео да пребегне на јачу страну, а уз то с видљиве стране његова даља каријера у православљу изгледала је превише успешно. Како би се то схватило, треба обратити пажњу на једну чињеницу. Митрополит Јосиф добио је изванредно образовање за унијатског парохијског свештеника. Пред њим се отварала перспектива блиставе каријере. Захваљујући способностима и марљивости он ју је искористио. Са 28 година већ је био прелат и представник унијатског департамента Римокатоличког духовног колегијума. Учешће у највишем органу управе католичке цркве у Руској царевини и ауторитет који је тамо стекао заједно с недостатком образованих и предузимљивих људи у унији чинили су могућност да добије архијерејски чин сасвим реалном. Тешко је сумњати да би Јосиф постао унијатски епископ. У сваком случају, он сам у то није сумњао.<sup>4</sup> Али ипак

4 Митрополит Иосиф (Семашко), *Записки Иосифа, митрополита Литовског, изданье*

је 1827. године донео одлуку да лично пређе у православље и ступи у братство Александрo-Невске лавре. Сасвим је могуће да је желео да направи каријеру у владајућој вероисповести. Али та сумња нестаје ако се сетимо да до новембра 1827. године питање раскида уније није било постављено још ни у нагађању. Стога ступање у православље није гарантовало прелату Јосифу никакве личне користи. Из кабинета, где је долазио у контакт с црквеним и световним великодостојницима и где се одлучивало о судбини целокупне унијатске цркве, био је спреман да пређе у скромну православну монашку келију. А пошто би се обрео у њој, било би му много теже да развије нову каријеру, сад већ у руској цркви. Сментао би му терет католичке прошлости. Зато су владиком у то време одиста могле да руководе само потпуно чисте религиозне и моралне победе.

Али то није све. Да је 1827. године Јосиф Семашко указао влади на пут ка раскиду Брестске уније и истовремено лично примио православље избегавши даљу одговорност, онда би се сасвим могао сматрати ако не за ренегата, онда у сваком случају за издајницу. Али све је било потпуно другачије. Почев од 1828. године владика се потпуно посветио поновном уједињењу. Није обраћао пажњу на сопствени положај и личну корист. На пример, преосвећени је 1833. године одбио предлог да заузме богату и мање латинизовану белоруску епископску катедру, већ је уместо тога молио да га поставе за управника сиромашне Литванске епархије, која је била много сложенија за припрему поновог уједињења. Преосвећени није обраћао пажњу ни на лични ризик, који је био велики, посебно у време Полоцког сабора. Историчари на то не обраћају пуно пажње, али план коначног раскида уније, који је донео Тајни комитет за унијатска питања у јануару 1839. године, случајно или намерно био је сачињен тако да у случају великих немира, за које би се неизбежно сазнало у Европи, влада заузме неутралну позицију.<sup>5</sup> Целокупна кривица за нередде требало је да падне на оног ко је био покретач и организатор молбе унијата за

---

*Императорској Академици Науки по завешћенио автора (в 3 тома), том 1, Типография Императорской Академии наук, 1883, стр. 30–31.*

<sup>5</sup> Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге, Фонд 797, оп. 87, д. 11, Прошения грекоуниатского епископа Иосифа о присоединении к Православной Церкви и соображения о воссоединении всей Грекоуниатской Церкви, л. 24–33.

припајање православној цркви. Тако је, пошто се сложио са спровођењем плана Тајног комитета, одлучно корачајући ка поновном уједињењу, преосвећени Јосиф балансирао на рубу провалије. У случају великих побуна и оружаног противљења за време Полоцког сабора и првих месеци после тога он и његови саподвижници били би аутоматски жртвовани ради спољне и унутрашње стабилности царевине. Влада је остала по страни, а кривци би били они унијати, који су организовали сабор. Владика Јосиф је све одлично схватао и свесно преузимао ризик. Такви кораци се могу преузети само ако је човек сигуран у исправност онога што чини, а никако из побуда својствених ренегату.<sup>6</sup>

Управо захваљујући самопожртвовању, енергији и упорности владике Јосифа, који се изложио многим опасностима са свих страна, укључујући и владине достојанственике и православни клир, процес припреме за раскид Брестске уније завршен је успешно. Овде не треба заборавити да је то у свакој етапи могло бити заустављено и да би се све брзо вратило уназад, јер ликвидацију уније није пратила кардинална промена друштвено-политичке ситуације у покрајни. Мере против пољских патриота после устанка из 1830. и 1831. године се не рачунају, јер су упркос гласности биле превише површне, те нису сломиле јачину полонизма и католицизма, нити уништиле пољско-латинску економску и културно-верску превласт над Белорусима. Тешко је замислити да би ренегат могао преузети толику одговорност, искаже толику пожртвованост и преузме лични ризик. Истовремено, све то руши мит о несамосталности архијереја ујединитеља о томе да је он тобоже био једноставно инструмент агресивне конфесионалне политике царске владе. Уопште, ту политику према унији карактерисала је неодлучност, недовољна стручност и недоследност. Само захваљујући митрополиту Јосифу ти недостаци нису успели да униште пројекат поновног уједињења.

О религиозној беспрекорности делатности високопреосвећеног Јосифа говори такође и то да, док је за

---

6 Митрополит Иосиф (Семашко), *Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора (в 3 томах)*, том 1, нав. дело, стр. 132.

собом преводио у православље унијатску паству од милион и по људи, он није тежио духовном поједностављивању, већ је и за себе и за људе тражио тежи, али спасоносни пут. О томе сведочи његово омилиничко наслеђе. У њему се прати мисао о томе да исповедање православља не ставља само по себи човека у привилегован положај с религиозне тачке гледишта. Насупрот, литвански владика је сматрао да Истинита вера у односу на остале хришћанске конфесије представља већу одговорност творевине пред Творцем. У проповеди, коју је владика одржао на празник Недеље православља 1848. године, посебну пажњу је поклонио томе да Црква не проклиње иноверце, већ се моли за њих жалећи о подели и тежећи да је љубављу превлада. Уз то, високопреосвећени је указивао православним верницима да они сами потпадају под чин анатеме на Недељу православља, ако не држе јеванђелске заповести више од других хришћана, ако ревносно не извршавају типик своје цркве, која у пуноћи чува неозлеђену Истину.<sup>7</sup> Треба имати у виду да је та беседа одржана у најсложенијим могућим условима. Чин службе Недеље православља 1848. године вршио се у бедему полонизма и католицизма први пут после неколико векова. Архијереја ујединитеља слушало је много Латина, који су га мрзели, а првих година по поновном уједињењу често су у великим групама долазили на православне службе како би гласно узвикивали злобне реплике, као и недавне унијате, које су католици презриво окривили за отпадништво. Вероватно су од њега по логици ствари очекивали клетве на рачун противника и обећање Божије милости само зато што су прешли у Истинску веру. Али владика је говорио о љубави према неблагонаклоним људима и веома тешком православном путу ка спасењу. На религиозном плану он није обмањивао своју паству захтевајући од ње више духовне трезвености и љубави према онима који су их презирали и мрзели него у унијатска времена.

Међутим, ту одмах настаје следећи проблем. Како је митрополит Јосиф с православним убеђењима могао неколико година да остане у Унији, а штавише и да постане унијатски епископ, а да при томе делује против савеза с Римом? У неким монографијама се чак могу наћи тврдње да је Семашко тајно

<sup>7</sup> Митрополит Иосиф (Семашко), *Семь слов Синодального члена, Иосифа, Архиепископа литовского и виленского, говоренные при важнейших случаях служения*, Типография Завадского, Вильно, 1848, стр. 79–97.

примио православље 1829.<sup>8</sup> или 1834. године.<sup>9</sup> У том случају испада да је он био агент утицаја кога је неко послао.

Заправо, владика Јосиф формално није прешао у православље до 1839. године. У супротном би било потпуно нејасно зашто је предавао молбу да лично приступи Цркви 1832. и 1836. године, када је сматрао да се опште уједињење не може оставарити помоћу руске бирократије. Упркос томе, иако је остао унијатски јерарх, високопреосвећени је деловао у корист раскида Уније. „Да овлашћени епископи ликвидирају цркву” – пише С. В. Морозова – „испад је без прецедента у историји религије и још један од парадокса унијатства.”<sup>10</sup>

Нема никаквог парадокса ако се обрати пажња на еклесиолошке погледе владике, које је карактерисала представа о томе да су чланови Цркве на макронивоу читави народи, који су некада у пуном саставу примили Крштење. Стога је он унијатску цркву сматрао за природни део руске цркве, који је отргнут због политичких и религиозних интрига „бивше пољске владе и језуитског друштва”.<sup>11</sup> Полазећи од таквог схватања, он је предлагао опште поновно уједињење као правични повратак народа ка јединству са саплеменицима, духовним изворима и свом правом историјском путу. Очигледно да од тренутка рукоположења 1829. године преосвећени Јосиф није видео себе као католичког епископа источног обреда у пуном смислу те речи. Он је видео себе као епископа дела руске цркве, који је у савезништву с Римом, као духовног вођу пастве чији се духовни интерес састоји у раскидању неприродног савеза и повратку мајчинској цркви. За време хиротоније владика је поштено изоставио из текста архијерејске заклетве нека места, очигледно она где се говорило о верности папи и која при увођењу уније нису улазила у заклетву епископа. Митрополити Јосафат Булгак, епископ Јаков Мартусевич и латински епископ Јосиф Хедројц, који су га рукоположили, нису одбили да

8 Николай Н. Воейков, *Церковь, Русь и Рим*, Лучи Софии, Минск, 2000, стр. 598.

9 Е. В. Дылевский, *Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский, член Святейшего Синода*, Типография журнала *Странник*, Санкт-Петербург, 1868, стр. 88.

10 Святлана Валянцінаўна Марозава, *Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады)* (под навук. рэд. У. М. Конана), ГрДУ, Гродна, 2001, стр. 228.

11 Митрополит Иосиф (Семашко), *Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора (в 3 томах)*, том 1, нав. дело, стр. 622.

изврше хиротонију, иако је то била изузетна ситуација. У томе је њихова кривица пред Римом. Њихова, али не и владике Јосифа. Он је отворено поступио не оптеретивши своју савест. Даље архијереј ујединитељ није слабио унију као црквену заједницу, није је разлагао и претварао у лак плен православних мисионара како би без сумње поступао ренегат на високом нивоу, већ је чинио све у интересу њеног еклесиолошког учвршћивања. Истовремено се трудио да врати вектор духовног живота Цркве на онај правац, који је првобитно имао. Јосиф Семашко је у том случају поступио као искрено религиозан и изузетно одговоран човек. Пошто је нашао Истину, он није избегао да поведе људе к Њој кроз све привидно непремостиве препреке и унапред очекиване оптужбе. С такве тачке гледишта он је велики религиозни јунак попут Мојсија и велики патриота народа западне Русије – Белоруса и Украјинаца. Очигледно је да је литвански митрополит у животу и служењу исказао волунтаризам који мења судбине народа.

Једну од оптужби, које на рачун високопреосвећеног Јосифа износе католички историчари и богослови, представља и тврдња да владика као унијатски епископ није имао канонско право да организује Полоцки сабор без благослова римског папе, тим пре што је на дневном реду сабора било питање раскида савеза с Римом. Критикује се такође и сам принцип поновног уједињења клира кроз узимање писмених потврда, а мирјана без изражавања усмене или писмене сагласности, већ кроз причешћивање код православних свештеника. Те оптужбе су апсурдне.

Ствар је у томе да је после реформи 1828–1830. године била поново успостављена канонска самосталност уније, коју је имала првих година свог постојања. Стога формална дозвола поглавара Римокатоличке цркве за сазивање сабора унијатског клира није била потребна, тим пре што су после хиротоније владике Јосифа из текста архијерејске и свештеничке заклетве избачене речи о верности и послушности папи. Тако учесницима Полоцког сабора, свим архијерејима и свештеницима рукоположеним после 1829. године, није био потребан благослов римског понтифекса. Разумљиво је да католици никада неће признати правичност промена унијатске цркве, које су и омогућиле раскид Брестске уније.



Али ако ћемо бити до краја доследни, не можемо признати правичност временски веома дуге и канонски ништа мање радикалне реформе, коју је спровео Рим лишивши унију оног степена аутономије који је био обећан на почетку. Осим тога, па ни епископи, који су потписали уговор о савезу с Римом, нису тражили благослов Цариградског патријарха за Сабор у Бресту с католицима 1596. године. Дакле, у том питању све је изједначено, уз напомену да су творци уније обмањивали народ и клир и бавили се новотаријама, док су архијереј ујединитељ и његови саподвижници, убеђујући свештенике у истинитост православља и сакупљајући писмене потврде о жељи да му се приступи, поступали отворено и поново успостављали стару традицију.

Што се тиче самог канонског принципа поновног уједињавања клира и мирјана, према истраживању протођакона Геннадја Малејева, оно је у потпуности и у свим аспектима одговарало православним канонима, који описују прихватање католика у православну цркву, само што се није све одиграло истовремено, већ се одужило на неколико месеци због велике пастве.<sup>12</sup> Тако да је митрополит Јосиф све извршио потпуно коректно с канонске тачке гледишта.

Упадљиво је какву је награду архиепископ ујединитељ желео лично за себе пошто је вратио у православље милион и по људи. 26. фебруара 1839. године упутио је цару писмо у коме је молио да се ослободи од ношења архипастирског послушања у Западној покрајини и да му се обезбеди мали износ за доживотно издржавање и могућност приватног боравка у престоници царевине.<sup>13</sup> Владика није желео да му се молба испуни одмах, већ „после две-три године служења”,<sup>14</sup> тј. онда када је очекивао да се заврше сви неодложни подухвати у циљу учвршћивања уједињења.<sup>15</sup> Значи да он није желео да остави све и побегне из покрајине, што покушавају да докажу,

12 Геннадий Александрович Малеев, *Полоцкий церковный собор 1839 года: канонические аспекты*, Internet, [http://pawet.net/library/history/bel\\_history/marozava/82/06/%D0%93%D0%B%D0%B0%D0%B2%D0%B0\\_5.html](http://pawet.net/library/history/bel_history/marozava/82/06/%D0%93%D0%B%D0%B0%D0%B2%D0%B0_5.html), 20/04/2012

13 Митрополит Иосиф (Семашко), *Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора (в 3 томах)*, том 1, нав. дело, стр. 127.

14 Исто, стр. 128, 253.

15 Исто, стр. 253.

видећи у томе знак да је он признавао своју делатност као религиозно и морално неоправдану.<sup>16</sup> Високопреосвећени је био спреман да све заврши до краја. Истовремено, после дугогодишњег залагања за припрему и спровођење раскида уније идеал архипастира била је „кућица с баштом и соба с књигама”.<sup>17</sup> У напону снаге био је спреман да га забораве за живота, што не можемо да не назовемо задивљујућим смирењем и самопонижењем знајући његову енергичну природу склону раду. Као одговор на ту молбу архиепископу Јосифу одређена је само доживотна годишња пензија, која је по суми била једнака пензијама разрешених унијатских епархијских епископа за време царице Јекатерине II, што је износило 6.000 рубаља у асигнацијама.<sup>18</sup>

Одређивање такве пензије изгледало би сумњиво слично са износом од тридесет сребрника да није следеће околности. Првих година после Полоцког сабора делатност високопреосвећеног Јосифа карактерисале су веома противречне тенденције. С једне стране он је био издигнут на висок степен у хијерархијској лествици Руске православне цркве и кроз Белоруско-литвански духовни колегијум, за чијег је председавајућег био постављен, решавао је проблем уједињене пастве у десет западних епархија. С друге стране његова успешна делатност само је убрзавала укидање Колегијума, што је било предложено већ за 1839. годину и неизбежно водило владику ка паду до нивоа обичног епархијског архијереја, смањивању његових овлашћења и утицаја. Иако је све предвидео унапред, владика се није трудио да промени ситуацију у своју корист. Одмах после акта о поновном уједињењу он је смирено одлучио да активно ради до оног момента док његова личност дефинитивно не постане препрека за поновно успостављање православља у покрајини. Сматрао је да католици неће моћи да нађу компромис с православцима само због личне мржње

16 Олга Сехович, *БПЦ предлагает сделать нового святого из ликвидатора униатства в Беларуси*, Internet, <https://news.tut.by/society/258689.html>, 09/03/2012

17 Митрополит Иосиф (Семашко), *Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора (в 3 томах)*, том 1, нав. дело, стр. 127.

18 Асигнација (од фр. *assignation* – налог за уплату) назив је папирни новац у Руској царевини, као и новчана мера, по којој је 1 рубаља у сребру вредела 3,5 асигнације. – *прим. прев.*

према њему, а према његовом мишљењу то је могло негативно да утиче на нови однос професионалних снага.

Делатност високопреосвећеног првих година после Полоцког сабора фактички је носила карактер самопожртвовања и умањивања својих заслуга. Тешко је говорити за све ренегате познате у историји, али мало је вероватно да се издаје врше због одбијања знатно већих материјалних добара од 6.000 рубаља у асигнацијама годишње, због одбијања високог положаја и угледа, због скромног живота и заборава.

То да је владика Јосиф био сигуран у религиозну и моралну беспрекорност своје делатности и да је његова хришћанска савест била чиста види се на основу тога какве је односе тежио да изгради с Пољацима-католицима. Приликом освећивања Саборне цркве Светог Николаја у Вилњусу 1840. године високопреосвећени је рекао: „Ревнитељи западне цркве, не будите жалосни због наше победе. Погледајте непристрасно овдашњи крај – то је својина православне цркве. Има ли овде много народа исконске римске вере? Он је у границама северног дела Вилњуске губерније, а преостали део је био преведен из православља. Погледајте сам Вилњус – пре двеста година овде је било 36 православних цркава. Због чега осуђивати православну цркву, ако она пружа мајчински загрљај својој деци, која јој нису туђа, иако су је заборавила.”<sup>19</sup> На тај начин архипастир није распиривао мржњу нити је позивао на уништавање католичанства у Русији после уније. Он је предлагао католицима да схвате историјску и религиозну правичност поновног уједињења унијата, те да се повуку и оставе старе претензије на превласт. О свом личном пак односу према Латинима владика је говорио 1845. године у проповеди поводом пресељења духовних школа и епархијске управе Литванске епархије из Жировичског Успенског манастира у Вилњус. У тој проповеди он је позвао паству да се с љубављу односи према иноверцима, да не злопамти, опрашта клевету и не обраћа пажњу на увреде. „Осећање љубави према њима (Пољацима-католицима – *А. Р.*)” – каже архипастир – „завет је целог мог живота и малодушна мржња неће додирнути моје

---

19 Митрополит Иосиф (Семашко), *Семь слов Синодального члена, Иосифа, Архиепископа литовского и виленского, говоренные при важнейших случаях служения*, нав. дело, стр. 14–15.

срце чак ни онда када бих морао крвљу да отелотворим то душевно расположење.”<sup>20</sup>

Последње речи су веома јаке, али је владикино понашање више пута посведочило њихову искреност. Неколико пута су покушали да га уплаше претњама смрћу.<sup>21</sup> Међутим, он није реаговао на њих, понашао се смирено као да није било никакве опасности. У свим случајевима високопреосвећени Јосиф је молио власти да не разглашавају те чињенице и да не спроводе званичну истрагу, јер је сматрао да ће то изазвати сметеност верника и омести препород православља у покрајини. Очигледно је да користољубиви човек, оптерећен теретом издаје, у нади да ће добити пажњу и награду, не би могао да пропусти изузетну шансу да новим владарима каже како је служење њима повезано с претњама по живот.

О одсуству комплекса кривице пред пољским католицима код митрополита Јосифа сведоче такође и одсуство фанатизма што га је доводило до веома добронамерних личних контаката с оним Латинима који нису били непријатељски настројени према православљу, његова непристрасност у вођењу послова с њима,<sup>22</sup> подвижничко смирење и трпљење с којима је подносио све нападе на себе и клевете. Величину духовног облика архипастира посебно карактерише његов тестамент. Пошто је сасвим оправдано претпостављао да може да погине од руку пољских патриота, владика је унео додатак у коме сву кривицу за своју могућу насилну смрт није пребацивао на могуће убице, већ на руску владу и лично цара Александра II, који су, према његовом мишљењу, изабрали неправилни политички курс према западним губернијама царевине. Зато је он молио да се у случају његове погибије не примењују репресије, већ да се „као једина одмазда и подсећање кривцима стави у цркви Светодуховског манастира изнад царских врата главног олтара Остробрамска (некада руска) икона Божије

20 Исто стр. 54–55.

21 Митрополит Јосиф (Семашко), *Записки Јосифа, митрополита Литовског, изданне Империјској Академијој Наук по завештењу автора (в 3 томах)*, том 1, нав. дело, стр. 137, том 2, нав. дело, стр. 231, 320.

22 Григорий Яковлевич Киприянович, *Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г.* (2-е испр. и доп. изд.), Типография И. Блюмовича, Вильна, 1897, стр. 506–508.; Митрополит Јосиф (Семашко), *Записки Јосифа, митрополита Литовског, изданне Империјској Академијој Наук по завештењу автора (в 3 томах)*, том 3, нав. дело, стр. 613–614.

Мајке како би обе виљњуске светиње освећивале и украшавале ову свету обитељ.<sup>23</sup> Молба за такву „казну” не за било шта, него за сопствену смрт, наравно да је молба човека високе духовности.

Митрополита Јосифа као принципијелног архипастира, који на прво место није стављао личне интересе, већ служење цркви и друштву, посебно карактеришу његови односи с властодршцима. Може се рећи да је у својој служби он поступао унеколико нетрадиционално у поређењу са својим савременицима, епископима из синодског периода живота руске цркве. Он се увек понашао с осећањем високог достојанства свог архијерејског служења, био је независан у расуђивању и поступцима. Када је био сигуран да је то потребно, није се либио да се непосредно обрати високим инстанцама у влади и самом монарху. Није се плашио да ћути када се од њега очекивало привидно усхићење, није се плашио да у званичним документима изражава своје мишљење, које се није слагало с општим правцем државне политике, ради учвршћивања православља није се либио да се супротстави чиновништву од кога је зависио. Истовремено се гнушао интрига и одбијао је да учествује у њима упркос најпримамљивијим обећањима. Владика је био спреман да их избегава на све начине, испољавајући чак и изванредан степен самовоље, као што је то био случај 1844. године, када је напустио престоницу царевине.<sup>24</sup> Високопреосвећени се не може окривити ни за понизност и додворавање, ни за учешће у закулисним сплеткама и личну користољубивост.

23 Григорий Яковлевич Киприянович, *Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г.*, нав. дело, стр. 383–384.

24 Године 1844. митрополит Јосиф одбио је да остане у Петербургу на сталном послу у Светом Синоду јер су покушали да га увуку у престоничке интриге. И то, упркос томе што му је обећана престоничка епископска катедра. Такво његово понашање је чак изазвало царско незадовољство. Према: Митрополит Иосиф (Семашко), *Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещению автора (в 3 томах)*, том 1, нав. дело, стр. 155–156. Уз то, у својим *Записима* је веома оштро критиковао недостатке тадашњег црквеног живота. То се посебно испољило за време његовог рада у Светом Синоду 1859. године. Видети: Митрополит Иосиф (Семашко), *Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещению автора (в 3 томах)*, том 1, нав. дело, стр. 246. Упоредити са: Григорий Яковлевич Киприянович, *Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г.*, нав. дело, стр. 366.

Тако лични и религиозни мотиви, којима се руководио митрополит Јосиф кад је раскидао унију и обнављао православље на територији савремене Белорусије, не могу бити оклеветани без предубеђења. Сви покушаји да се личност владике оцрни повезани су са жељом да се реваншира за пораз који је нанео полонизму и католицизму. Они произилазе из одређених кругова, који покушавају да докажу да није православље, већ унија вероисповест Белоруса која образује културу. Православну цркву они називају „црквом московских окупатора”. Стога религиозне и моралне оптужбе на рачун архијереја ујединитеља не представљају ништа друго до наставак оне борбе која се већ много векова одвија у белоруским земљама. Улог у тој борби је душа белоруског народа.

(с руског превео Стефан Милошевић)

## ЛИТЕРАТУРА

Воейков Николай Н., *Церковь, Русь и Рим*, Лучи Софии, Минск, 2000.

Дылевский Е. В., *Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский, член Святейшего Синода*, Типография журнала *Странник*, Санкт-Петербург, 1868.

Киприянович Григорий Яковлевич, *Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г.* (2-е испр. и доп. изд.), Типография И. Блюмовича, Вильна, 1897.

Малеев Геннадий Александрович, *Полоцкий церковный собор 1839 года: канонические аспекты*, Internet, [http://pawet.net/library/history/bel\\_history/marozava/82/06/%D0%93%D0%B%D0%B0%D0%B2%D0%B0\\_5.html](http://pawet.net/library/history/bel_history/marozava/82/06/%D0%93%D0%B%D0%B0%D0%B2%D0%B0_5.html), 20/04/2012

Марозава Святлана Валянціновна, *Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады)* (под навук. рэд. У. М. Конана), ГрДУ, Гродна, 2001.

Митрополит Иосиф (Семашко), *Семь слов Синодального члена, Иосифа, Архиепископа литовского и виленского, говоренные при важнейших случаях служения*, Типография Завадского, Вильно, 1848.

Митрополит Иосиф (Семашко), *Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора (в 3 томах)*, Типография Императорской Академии наук, 1883.

Сехович Ольга, *БПЦ предлагает сделать нового святого из ликвидатора униатства в Беларуси*, Internet, <https://news.tut.by/society/258689.html>, 09/03/2012

## АРХИВСКА ГРАЃА

Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге, Фонд 797, оп. 87, д. 11, Прощения грекоуниатского епископа Иосифа о присоединении к Православной Церкви и соображения о воссоединении всей Грекоуниатской Церкви, л. 24–33.

**Протоиерей Александр Романчук**

**МИТРОПОЛИТ ИОСИФ (СЕМАШКО):  
ЛИЧНЫЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ  
МОТИВЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ,  
НАПРАВЛЕННОЙ НА РАЗРЫВ  
БРЕСТСКОЙ УНИИ**

---

Резюме

---

В статье раскрываются и характеризуются личные и религиозные мотивы действий митрополита Иосифа (Семашко), направленные

против союза части белорусско-украинской церкви с Римом. Дается оценка присутствующим в исторической литературе стереотипам о нечистоплотности антиуниатской деятельности архиерея-воссоединителя.

Ключевые слова: Брестская уния, воссоединение униатов с православными, Католичество, митрополит Йосиф (Семашко), Православие, религия, Униатская Церковь.

Аннотация. В статье раскрываются и характеризуются личные и религиозные мотивы действий митрополита Йосифа (Семашко), направленные против союза части белорусско-украинской церкви с Римом. Дается оценка присутствующим в исторической литературе стереотипам о нечистоплотности антиуниатской деятельности архиерея-воссоединителя.

Keywords: Catholicism, metropolitan Joseph (Semashko), Orthodoxy, religion, reversion of uniats to Orthodoxy, the Uniat Church, the Union of Brest (the Unia).

Summary: The article discloses and characterises personal and religious motives of metropolitan Joseph's (Semashko) activity against the union of some part of the Belorussian and Ukrainian Church with Rome. Evaluation is given to the existing in the historical literature stereotypes of the unscrupulousness of the Metropolitan's antiuniate activity.

---



**Срђан Новаковић**

*Београд*

---

## **ЂУРАЂ БРАНКОВИЋ И ОДБИЈАЊЕ УНИЈЕ**

---

Резиме

---

Поред Светог Марка Ефеског, деспот Ђурађ Бранковић је Русима и Молдавцима био светло у тами свеопште издаје вере тадашње епохе. Духовни и крвни наследник Светог Саве и цара Лазара, „дукс Рашке“ и „у Христа Бога благоверни и христољубиви господин Србљем и Подунављем Ђурађ“, који се тада налазио у скоро безизлазној ситуацији, без државе и са троје деце код султана у ропству, глатко је одбио позив на унијатски сабор у Фиренци, позив који му је био упућиван и од једноверног василевса, и од папиних емисара. Преговоре о унији између паписта и Грка, који су имали турски јатаган под грлом, најбоље је описао британски историчар Едвард Гибон: „Грци су инсистирали на три основна питања: помоћ, сабор и уједињење, док су латини избегавали друго, а прво само обећавали као логичну последицу трећег“. На наговоре фрањевца Јована Капистрана (1385-1456) да остави веру предака, Ђурађ је одговорио следећим речима: „Народ мој верује да сам мудар, мада среће немам. А ти сад тражиш од мене да учиним нешто по чему би мој народ помислити могао, да сам у старости памећу помео“. Избегли деспот Ђурађ, према речима Енеје Пиколоминија, „већ стар, у позним годинама“, али „достојан поштовања“,

тражећи помоћ, стигао је до Беча. У Ђеру се састао са поменутиим фрањевачким фратром Јованом Капистраном, који га је убеђивао да пређе у католицизам. Ђурађ је одговорио: „Ја сам деведесет година живео у овој вери, коју су ми улили у душу моји преци, те сам код свога народа, мада несрећан, увек сматран паметним. Сада би ти хтео да помисле, када би видели да сам се променио, да сам због старости излапео, и да сам, како прост народ каже, подетињо. Ја бих пре пристао да умрем него да изневерим веру својих предака“, забележио је у овој форми његове речи будући папа Пије II (Енеа Силвио Пиколомини), добар познавалац Срба и Влаха.

Кључне речи: Ђурађ Бранковић, унија, православље, Срби, идентитет, Ватикан, Римокатоличка црква, прозелитизам

---

Власт над молдавским подручјима учвршћује војвода Александар I Добри, који је владао у периоду од 1400. до 1432. године, али је сама митрополија молдавска највероватније основана још у време Југе Воде (војводе), 1374. или 1399. године, док јој је први познати митрополит био Теоктист Охридски. Војвода Александар Добри је манастир Сучаву уздигао за седиште митрополије, а оснивач је и манастира Ватра Молдовице из 1401. године. Исте године је Александар Добри, у намери да створи законе за Молдавију, замолио цара Манојла Палеолога за примерак Василика, па је тако настао први молдавски законик (Д. Кантемир). Преко Пољске и Угарске, половином XIV и током читавог XV века, појављује се снажна римокатоличка прозелитска пропаганда која делује са мизерним успехом, а народ бесарабски одбацује сучавског митрополита Дамјана који беше прихватио злогласну Фирентинску унију из 1439. године. Ипак, Лионска и Фирентинска унија су ослабиле Ромеју, изложивши изнемогли Цариград надирању дивљих турских племена.<sup>1</sup> Још 1274.

<sup>1</sup> А. Попов, *Гонение на православие и русских в Польше в XX-м веке*, Меркур, Београд, 1937, стр. 9-14.

године, приликом склапања уније у Лиону, Срби нису узели учешћа у њој, а српски светогорци нису признавали василевса Михаила VIII Палеолога за правоверног цара после склапања уније, штавише, Хиландарци су га сматрали за јеретика.<sup>2</sup> Бивши хиландарски игуман, архиепископ Данило II, овако је писао о цару Михаилу VIII Палеологу: „Јер пророк и Богоотац рече: Муж крви и варљив неће дочекати половине својих дана. Овом нечастивом не даде Господ ни да очима види државу и наследство овог благочастивога и христољубивога. Јер овај хулни цар, ђаволом наговорен, сличан је оном лукавом предатељу који одступи од светлости у таму, као што и овај Палеолог одлучивши се од хришћанске вере узеве веру латинску... Јер рече: Љута је смрт грешника. И ту велику жалост и плач учинише над овим нечастивим царем. И узевши његово непотребно тело, опет вративши се, положише га у граду званом Силиврија, који је на обали мора...“<sup>3</sup>

Поред Светог Марка Ефеског, деспот Ђурађ Бранковић је Русима и Молдавцима био светло у тами свеопште издаје вере тадашње епохе. Духовни и крвни синак Светог Саве и цара Лазара, „дукс Рашке“ и „у Христа Бога благоверни и христољубиви господин Србљем и Подунављем Ђурађ“, који се тада налазио у скоро безизлазној ситуацији, без државе и са троје деце код султана у ропству, глатко је одбио позив на унијатски сабор у Фиренци, позив који му је био упућиван и од једноверног василевса, и од папиних емисара. Преговоре о унији између паписта и Грка, који су имали турски јатаган под грлом, најбоље је описао британски историчар Едвард Гибон: „Грци су инсистирали на три основна питања: помоћ, сабор и уједињење, док су латини избегавали друго, а прво само обећавали као логичну последицу трећег“. На наговоре фрањевца Јована Капистрана (1385-1456) да остави веру предака, Ђурађ је одговорио следећим речима: „Народ мој верује да сам мудар, мада среће немам. А ти сад тражиш од мене да учиним нешто по чему би мој народ помислити могао, да сам у старости памећу помео“. Избегли деспот Ђурађ, према речима Енеје Пиколоминија, „већ стар, у позним годинама“,

2 С. Пириватрић, *Хиландар и Лионска унија*, у *Осма казивања о Светој Гори*, Друштво пријатеља Свете Горе Атонске - Задужбина светог манастира Хиландара, Београд, 2013, стр. 97-108.

3 Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, Просвета, Београд, 2008.

али „достојан поштовања“, тражећи помоћ, стигао је до Беча. У Ђеру се састао са поменутиим фрањевачким братром Јованом Капистраном, који га је убеђивао да пређе у католицизам. Ђурађ је одговорио: „Ја сам деведесет година живео у овој вери, коју су ми улили у душу моји преци, те сам код свога народа, мада несрећан, увек сматран паметним. Сада би ти хтео да помисле, када би видели да сам се променио, да сам због старости излапео, и да сам, како прост народ каже, подетињио. Ја бих пре пристао да умрем него да изневерим веру својих предака“, забележио је у овој форми његове речи будући папа Пије II (Енеа Силвио Пиколомини), добар познавалац Срба и Влаха. Фирентинска унија представљала је „изузетно велику опасност за Православну цркву од било које друге која се раније надвијала над њу током историје“, Православље је било у опасности да нестане и да се сведе на „привремено подношљив источни обред Римске цркве“, водећи ка „потпуном одбацивању свештеног предања и еклесиологије“, до коначног престанка постојања саме Православне цркве.<sup>4</sup> Владар Србије, деспот Ђурађ Бранковић и тадашњи српски патријарх Теодосије (1435-1445) имали су јасна сазнања о римокатолицима као јеретицима (Ђурађ му је наводно рекао да ће га обесити уколико оде у Фиренцу), а ни Унгровлашка (или Влашка) није била заступљена на овим преговорима о унији.<sup>5</sup> Када се и у Цариграду сазнало да Срби нису потписали унију, настали су нереди. Староримском апсолутизму Новог Рима били су одбројани дани, а Турци су снагу црпели из опадања моћи гломазне бирократске машинерије умируће империје. На захтев народа, васељенски патријарх Јосиф II (син бугарског цара Јована Шишмана) морао је да се повуче, а слична, ако не и гора судбина задесила је митрополита кијевског и московског Исидора (Бугарина, рођеног у Солуну) и молдавског митрополита Дамјана.<sup>6</sup> Исидор се као кардинал (лат. *cardinalis Rhutenus*) вратио у Русију и успео је да прогура план о унији у Кијеву, али је осуђен на Московском сабору 1441. године као отпадник од вере (апостата) и велики кнез Василије

4 Др Амвросије Погодин, *Свети Марко Ефески и Флорентинска унија*, Епархија жичка, Краљево, 2007, стр. 378.

5 Један од заступника деспота Ђурђа био је Гргур Влах. Види Момчило Спремић, *Прекинут успон*, Завод за уџбенике, Београд, 2005, стр. 97.

6 Који је 1439. године још увек зависио од Цариградске патријаршије.

Па га је бацио у тамницу, из које се спасао бекством од сигурне смрти – у Сијену. Већ 1448. године, Сабор руских епископа, сазван од Василија II, бира епископа Јону за митрополита целе Русије. Трећи Рим се родио у Москви, а бабица му је била из деспотовине Србије. Неколико година касније, деспот Ђурађ Бранковић се на вест о паду Другог Рима затворио у собу и три дана није из ње излазио, јер је знао „тачно шта долази”.<sup>7</sup> Одсечена глава ромејског цара Константина XI Драгаша принесена је султану, док је турски турбан заменио унијатске митре.<sup>8</sup> Нови Рим је нестао, јер је у његовој историји била веома „приметна пасивност у погледу спољашњег проширења њених области и њеног културно-државног типа. Сви снови Византије сводили су се на то да се сачува од пљачкања оно што је поседовала и да, ако је могуће, врати римско наслеђе... Сенка старог Рима у распадању лебдела је над њом од почетка до краја”.<sup>9</sup> Византијска државност се само у малој мери градила на идеји цара - слуге Божијега. Ова идеја је само оживела апсолутистичку власт староримског јуристичког правца, па је византијски император остао оно што је био и у Риму – апсолутна управна власт. Не познајући разлику између посредних и непосредних функција врховне власти, Ромеја је развила и образовала читаву владајућу корпорацију чиновника – политичара који су деловали у име императора, али су и сами стварали императоре сумњиве морално-верске вредности и одвојене од народа. Услед тога, Византија беше изгубила способност асимилације новоосвојених народности, она им је била „антипатична као сила која само израбљује а готово ништа не даје и која, осим тога, народима империје наговештава само робовање чиновништву”, осуђујући друштвене снаге сваке народности на слабљење и уништење.<sup>10</sup>

И митрополит Дамјан Молдавски се очигледно одрекао уније, јер се преко свог опуномоћеника приклонио синоду одржаном 1450. године у Цариграду, сазваном против уније. На катедри га је око 1453. године наследио чувени митрополит

7 Миодраг Пурковић, *Српски патријарси средњег века*, Диселдорф, 1976, стр. 152.

8 „На путу од св. Софије је један Србин ишао у сусрет носећи главу једну. Приближивши се, он подвикну: „Честити Господару, ево ти глава цара Константина”! Види Ч. Мијатовић, *Пад Цариграда*, Етхос, Београд, 2010, стр. 166.

9 Лав Тихомиров, *Монархија*, Укронија-Логос, Београд, 2008, стр. 181.

10 Лав Тихомиров, наведено дело, стр. 182.

Теоктист, бивши ђакон Марка Ефеског, и кога је посветио охридски архиепископ, чије је звање вршио тада српски пећки патријарх Никодим II.<sup>11</sup> Епохални догађај – пропаст Фирентинске уније, који ће имати огроман утицај на судбину Срба, Руса и Влаха, био је плод светосавске и светолазаревске мудрости Ђурђа Бранковића, владара који је мошти Светог Луке пренео у Смедерево и тамо довео и светогорске монахе да правилно преведу „Лествицу“ Јована Лествичника, чијим су духом прожети манастирски типичи Светог Саве кроз „чување срца“ и „умну делатност“, припремајући будући продор исихазма у српску културу и монаштво.<sup>12</sup> У владару Ђурђу Бранковићу се сјединила побожност са богословском ученошћу, јер је он био незадовољан постојећим преводом „Лествице“, те је уз сарадњу са браничевским митрополитом Саватијем, 1434. године настала величанствена „Браничевска Лествица“, велики споменик црквене писмености у Срба.<sup>13</sup> Србија је губила своју државност, али је чувала и неговала најсуптилније облике духовности код Срба, чему погодује долазак у Србију монаха исихаста – „Синаита“, нарочито у браничевском крају (Рукумија, Горњак, Ждрело).

Срби су, кроз историју, најмање два пута помогли Григорију Палами у моментима када је бивао најугроженији. Први пут, за време жестоких исихастичких спорова, српски монаси из манастира Хиландара стали су на страну тиховатеља које је предводио Григорије Палама, и тада је хиландарски игуман кир Арсеније потписао познати Светогорски томос. Други пут су га трговци Срби из околине Дубровника откупили од Агарјана и тако спасили од ропства, док му је лично цар „Србије и Романије“ (лат. *fere totius imperii Romaniae dominus*) Душан, духовно чедо старца Исаије и ктитор манастира Есфигмена и Велике Лавре, понудио прелазак у своје царство (Света Гора је ушла у састав Србије), нудећи му заштиту од

11 Миодраг Пурковић, *Српски патријарси средњег века*, Диселдорф, 1976, стр. 151-153, и Р.Р. Panaitescu, *Cronicile slavo-romine din sec. XV-XVI*, 1959, стр. 44, 56, 168, 191.

12 Димитрије Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Бард-фин Романов, Београд-Бањалука, 2008, стр. 160-161 и 175-177. *Лествица* је, преко *Хиландарског типика*, ушла у темеље српског монаштва, у оном духу, у каквом је потврђује синајска школа Јована Лествичника. Тиме се припремао онај велики продор исихазма у Србију у Србију у XIV и XV веку; Д. Богдановић, *исто*, стр. 177.

13 Марија Јанковић, *Епископије и митрополије Српске цркве у средњем веку*, Историјски институт-Народна књига, Београд, 1985, стр. 153.

прогона којима је био изложен.<sup>14</sup> Прот Свете Горе био је тада по своме утицају такмац патријархов,<sup>15</sup> а српски цар Душан је светогорског прота Нифона заменио са Антонијем, првим Србином на челу Протата, у јесен 1347. године.<sup>16</sup> Средњовековна Србија је једина словенска земља која је стварно усвојила учење исихаста, и то не само као „догмат наметнут од стране црквене власти, већ као теолошки систем који је проткан истанчаним богословским и философским појмовима“ (А.-Е. Тахиаос). Већина списа Григорија Паламе, настала крајем тридесетих и почетком четрдесетих година, била је позната на Светој Гори, што је убрзо довело и до првих српских превода, рађених већ за светитељевог живота.<sup>17</sup> У житију Григорија Синаита се каже да се исихастичко учење ширило, не само код Ромеја и Бугара него пак „и код самих Срба и даље“; а то „даље“ се свакако односило на влашке и руске земље.<sup>18</sup> И хиландарски игуман Сава је био сведок боравка и рада Григорија Паламе на Светој Гори. У исто време тамо су били и бавили се црквеном књижевношћу Калист и Филотеј, обојица доцније Цариградски патријарси. Сава је доживео да види и Григорија Синаита, исихасту и проповедника о коме је говорила цела Света Гора и о коме се знало и у Србији, Бугарској, Влашкој и Мађарској.<sup>19</sup> Калабријски антиисихаста Варлам није (како су понекад сматрали) са Запада донео утицај римокатоличанства као таквог, него основне принципе секуларизоване културе, повезане са италијанском ренесансом. Његов неуспех и Паламина победа биле су јасне пројаве чињенице која је била од одлучујућег значаја не само за Византију, него и за православне словенске земље, јер је Варлам Калабријски још у време Андроника III

14 „Душанова влада је, доиста, један од најславнијих периода српске историје. Душан није био само сретан војник, већ је био и пастир народа. Историчар словенског права, г. Мађејевски, тврди да је од свих словенских законодавстава српско законодавство најсагласније са народним карактером; а Душану припада част да му је темељ ударио“, Сан-Рене Таљандије, *Србија у деветнајестом веку*, Линеа, Краљево, 1990, стр. 50.

15 А. В. Соловјев, *Законодавство Стефана Душана, цара Срба и Грка*, стр. 79

16 Побожни цар Душан Силни се често поклањао моштима Светог Петра Коришког, за којег је Теодосије говорио да је био „истински сиромаш који осим себе ништа у пустињи не имађаше“.

17 Ђорђе Трифуновић, *Са светогорских извора*, Службени лист СЦГ, Београд, 2004, стр. 187.

18 А.-Е. Tachiaos, *Gregory Sinaites legacy to the Slavs*, preliminary remarks, *Cyrrillomethodianum* 7, 1983.

19 Миодраг Ал. Пурковић, *Српски патријарси средњег века*, Диселдорф, 1976, стр. 70.

и великог доместика Јована Кантакузина имао најзначајнију улогу у обнови односа са папством.<sup>20</sup> Ову чињеницу је одлично представио Д. С. Лихачјев: на Истоку „Предренесанса није ни прешла у ренесансу”, подвукао је Јован Мајендорф. У осуди Варлама Цариградска црква је осудила и сам дух ренесансе, а исихасти-паламити су увек и на сваком месту били спремни да испоље отворену непослушност патријарху кога су сматрали јеретиком, док су се Срби показали као њихови верни ученици током наредног века, када су одбили Фирентинску унију и „источно папство”.

Можда најбољи показатељ привржености ондашњих Срба исихазму и конкретно Светом Григорију Палами јесте чињеница да је он у српским земљама био поштован као светитељ и пре званичног уписа у диптихе светих 1368. године, од стране цариградског патријарха Филотеја који му је написао житије и који је и сам некада био светогорски монах исихаста.<sup>21</sup> Везе Срба са Синајцима су врло живе. Такође, постоје записи о одласку многих монаха Срба на Синај већ из 1360. године, ради посвећивања правој аскези, па се и данас очувало предање о светом животу „седам Синајаца“ у Србији: Светом Роману (оснивачу истоименог манастира на Биначкој Морави), Светом Ромилу из Раванице, Светом Григорију из Горњака, Данилу из манастира Благовештење, Николају из Нимника, монаху Зосиму из Тумана и о Светом Мартирију из Рукумије, помињу се и Сисоје Синаит из Сисојевца, преподобни Јов Синаит и Нестор Синаит. Чинило се да је у време деспота Стефана Лазаревића и деспота Ђурђа дошло до снажног препорода српског средњовековног православља, које је од времена кнеза Лазара с много мање западњачких елемената и много ближе ромејској ортодоксији него за време Немањића, захваљујући великом приливу монаха пустиножитеља и књижевника са Истока.<sup>22</sup> Посебно је двор мудрог Ђурђа Бранковића тада био оно средиште оживљавања преводилачке и преписивачке делатности код Срба. Због свега

20 Јован Мајендорф, *Свети Григорије Палама и исихастичка духовност*, Задужбина Светог манастира Хиландара, Београд, приредио Благоје Пантелић, 2012, стр. 180; види и G.V. Gianelli, *Un Progetto di Barlaam per l'Unione delle Chiese*, Vatican, 1946, стр. 185-201.

21 Благоје Пантелић, *Св. Григорије Палама и Срби*.

22 Василије Марковић, *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*, Арс либри - Центар за црквене студије - Бесједа, Београд-Ниш-Бања Лука, 2002, стр. 250-253.



наведеног, многи ће подржавати оно што мудри Ђурађ беше одговорио у своје време Јовану Капистрану; тако да ће и цар Иван Грозни, више од века касније, 1582. године одбити позив на унију језуите Антонија Посевина: „Знај да ми не верујемо у Грке него у Христа... Али папа није Христос и престо ка коме носе папу није облак и не носе га анђели“.

Комплетна династија Бранковића изузетно је значајна за Свету Гору; Роман, Гргур и Вук Бранковић, синови охридског севастократора Бранка Младеновића из Дренице, приложили су 1365. више села манастиру Хиландару и манастиру Светог Павла на Атону.<sup>23</sup> Вук Бранковић је са братом Радоњом био приложник и светогорског манастира Кутлумуша. Мајка Ђурађа Бранковића, Мара, поклонила је 1406. године 100 унци од трга болници Хиландара за лечење болесних, посебно хромих и слепих.<sup>24</sup> Деспот Ђурађ и жена му Јерина Кантакузина, приложили су 1413. године два дреничка села манастиру Светог Павла на Светој Гори, село Доброшевце и Трnavу, „с колом и с мегјами и с правинами села тога”, а у Цариграду је Ђурађ поправио зидине у близини Влахерне.<sup>25</sup> Герасим Бранковић је још око 1364. године примио монашки завет у Хиландару, а одраније је даривао Кутлумуш, заузимао се код кнеза Лазара и код Стефана Лазаревића за Хиландар и Лавру Светог Атанасија, али је највише учинио за манастир Светог Павла<sup>26</sup>, који је у потпуности обновио од „свог имања и труда“. Заједно са Антонијем Багашем Врањанцем из манастира Ватопеда, Герасим је откупио манастир Светог Павла од манастира Ксиропотама за 24.000 аспри, обновио га и учинио га „српским књижевним и културним средиштем”.<sup>27</sup>

23 Сам кесар Гргур је подигао око 1361. године на обали Охридског језера прелепи манастир Богородице Захумске.

24 Момчило Спремић, *Бранковићи и Света Гора, Друга казивања о Светој Гори*, Просвета-Друштво пријатеља Свете Горе-Библиотека града Београда, Београд, 1997, стр. 86.

25 Између Једренске капије и Егри капије, налази се у зиду порушена кула, где је П. Аристархи-беј прочитао: „Обнови се куртина од Ђурђа, господара Србије, године 6956 (1448)”, *Цариградске слике и прилике*, Чедомиљ Мијатовић, Карпос, Београд, 2018, стр. 105.

26 У којему се некада подвизавао Павле Ксиропотамски, проповедник хришћанства међу Србима, који „дође у Србију, и Срби га одвећ возљубе, даду му доста блага и с њим пођу многи Срби у Свету Гору, и с оним благом сазидају овај манастир. Из тога се види да је ово права Србска задушбина; но суседни грчки ксиропотамски калуђери хтели су га за себе отети, као што ће се ниже видити, али сујетно”, у Димитрије Аврамовић, *Света Гора са стране вере, художества и повестнице*, Књажеско србска књигопечатња, Београд, 1848, стр. 109.

27 Око 1348. године, историчари помињу и српског пустиножитеља старца Исаију, који

Пре 1392. године манастиру Ксиропотаму су дали још сто унци сребра, да би манастир Светог Павла монаси држали „донде же тамо србска моћ и државних рода владичествовати и владати“ и да не опусти „от братии наших Србл“, остављајући Србији овај „породични манастир Бранковића“ у аманет.<sup>28</sup> Браћа Вук и Гргур су сахрањени на Атосу (при манастиру Светог Павла), деспот Јован и Ангелина су постали ктитори Есфигмена, а чувена Мара Бранковић („мајка манастира“) на свом двору у Жежеву окупља монахе, даје прилоге манастирима и код турских власти се заузима за хришћане. Она је 1466. године издала повељу у корист манастира Хиландара и Светог Павла, а 1471. године су јој есфигменски монаси, ради обнове изгорелог манастира, продали свој метох у Проавлакасу за 30.000 аспри.<sup>29</sup> Она је обновила Рилски манастир и у њега 1469. године пренела мошти Светог Јована Рилског из Трнова.<sup>30</sup> Мара Бранковић је лично изаткала плаштаницу за покров Светом Јовану Рилском.<sup>31</sup> Знамо по предању да је она подигла манастир Богородице код Куманова и стару цркву у Крушевици, близу Ристовца. Да манастир Хиландар и Свети Павле не би после њене смрти остали без заштите, она је 1481. године пренела ктиторство над поменутиим манастирима на влашког војводу Влада IV Монаха и његове наследнике.<sup>32</sup> Мара и Ђурађ су наставили ктиторско добротинство према манастирима Светог Павла, Хиландара, али и Русика (Ђурађ га је називао „нашим манастиром“),

---

се подвизавао у пећини близу манастира Св. Павла. Он је одиграо важну улогу у процесу преласка манастира Светог Павла у српске руке, према Ђ. Трифуновић, *Казивање о Српској земљи Симеона Светогорца*, Летопис матице српске, 417, св. 2, Нови Сад, 1976, стр. 197.

28 Много пре тога, Свети Сава беше постао китор, помогао је обнову Ксиропотама, Филотеја и Каракала. Заједно су отац и син, Сава и Стефан Немања, даривали Ватопед, Ивирон, Протат и Велику Лавру, види Душан Кораћ, *Светогорски манастир Филотеј и Срби*, Хиландарски зборник, САНУ, Београд, 1997, стр. 8-11.

29 Михаило Ст. Поповић, *Хришћанска султанија Мара Бранковић и манастири Свете Горе*, у *Девета казивања о Светој Гори*, Друштво пријатеља Свете Горе-Задужбина Хиландара Београд, 2016, стр. 141-171. „Моли се, о блажени, за целомудрену, и много због тебе ридајућу и свету кћер, која доброту и време тела утроши ради праве вере к Богу благочастија, родитељске љубави и благог повиновања“, в. *Надгробно слово деспоту Ђурђу Бранковићу*, у *Стара српска књижевност II*, Матица српска-СКЗ, Нови Сад-Београд, 1966, стр. 265.

30 Иначе је Рилски манастир „спадао под јурисдикцију Пећке патријаршије и у коме је србскословенска језичка редакција црквених списа давала снажан печат манастирској књижевности и писмености све до краја четврте деценије XIX века“, Владимир Стојанчевић, *Србија и Бугари 1804-1878*, Просвета-Историјски институт, Београд, 1988, стр. 39.

31 Климент Цамбазовски, *Културно-просветне везе Рилског манастира са Србијом у току XIX века*, Гласник САНУ, ССХС, књ. 1, Београд, 1974, стр. 197-215.

32 Михаило Ст. Поповић, наведено дело, стр. 144-145.

Лаври (којој је дат оброк од чак 120 литара сребра годишње), Ватопеда (60 литара сребра), Симонопетру (20 литара), док је јеромонаху Давиду из Есфигмена за „окрмленије манастирско“ издао чувену Есфигменску повељу на 50 литара сребра од новобрдске царине.<sup>33</sup> Велики челник деспота Ђурђа, Радич Поступовић, је истовремено био и велики добротвор манастира Констанонита на Светој Гори, одредио му је годишњи оброк од 20 литара сребра и, након што умре, сва његова села. Као такав, прописао је Радич 1433. године и типик манастиру.<sup>34</sup> Радич Поступовић је 1432. године даривао и манастир Ватопед селом Бело Поље на Морави и са осам мати земљишта под виноградима, а исте године је деспот Ђурађ Бранковић, „у Христа Бога благоверни и христољубиви господин Србљем и Подунављем Ђурађ“, посебном хрисовуљом потврдио Радичев поклон.<sup>35</sup> У тешким временима, Ђурађ је успео да унутар манастира Светог Павла 1447. године подигне цркву посвећену Светом Ђорђу, фрескописану и опремљену иконама.<sup>36</sup> Ђурађ је био и остао до краја живота раб Христа Бога, на делу и у страдању.<sup>37</sup>

Учени лекар Јован Комнин, писац проскинитара Свете Горе Атонске, који је манастир посетио 1698. године, сведочи

33 А. Фотић, *Света Гора и Хиландар у Османском Царству XV-XVII век*; повељу Есфигмену Ђурађ је издао 11. септембра 1429. године. Ван сваке сумње је и хрисовуља цара Душана Есфигмену из 1346. године, када је цар потврдио све поседе Есфигмена од ранијих царева док је деспот Јован Угљеша у југозападном углу манастира подигао део зграде болнице, око 1365-1371. године. Види Сима Ђирковић, *Есфигмен и Србија у Есфигменска повеља деспота Ђурђа*, Југословенска ревија-Завод за заштиту споменика културе Београд-Смедерево, 1989, стр. 64-65.

34 „Прва црква била је здраво велика, но цар је Јулијан спали, а Мануил Палеолог цар грчки опет је подигне. Затим је Папа спали и сасвим поруши. После је сазида, као што и додanas стоји србски велики челник Радич“, Аврамовић Димитрије, *Света Гора са стране вере, художества и повестнице*, Књажеско србска књигопечатња, Београд, 1848, стр. 158.

35 Ђорђе Трифуновић, *Са светогорских извора*, Службени лист СЦГ, Београд, 2004, стр. 257.

36 Да је ово српски манастир доказује и српска народна песма:

Боже мили! Чуда великога!  
Гледах чуда прије невиђена:  
У Павлову Светом намастиру  
Постављени од злата столови  
Навезе се триста Калуђера,  
Навезе се у то сиње море,  
Прилог носе Светој Гори славној.

37 Владика Николај Велимировић, *Српски народ као Теодул*, у *Српски завет на размеђи векова*, Светигора, Цетиње, 2001, стр. 233.

да је у овом млађем католикону (главном храму) посвећеном Светом Ђорђу, био насликан деспот Ђурађ са његова два сина, а на зидовима пронао са видео је слике Богородичиног акатиста и Откривења Јовановог, које је 1687. године наручио бечкеречки митрополит Михаило, приказан и сам десно од улаза у храм.<sup>38</sup> Савина Света Гора је Ђурђу Бранковићу била духовни извор и узор на којем се он напајао до краја свог овоземаљског живота, па нимало не треба да чуди одлука да Србија у његово доба не узме учешћа на разбојничком сабору у Фиренци и жалосној епизоди цариградске уније. Паписти су, користећи политичку и војну немоћ Источне империје након тешке венецијанске владавине, поставили прву основу Уније, потчинивши православне Грке одлукама папског Лионског сабора (1274) још за време императора Михаила Палеолога и патријарха Јована Века. Као друга основа, послужио је коначни тирански захтев папе Евгенија IV да се источни хришћани, који су се нашли у тешком положају, у потпуности потчине Фераро-Фирентинском сабору (1439). У Србији средњег века, која је стремилa добром и лепом, чија је сакрална уметност настајала из „схватања света“ (Ђорђе Трифуновић), чији је човек био саздан „по образу и подобију Божјем“, док је српско „отачаство створено по слици Божијој“ (Доментијан), владар, попут Стефана Првовенчаног, „правдом и истином и љубављу богољубац према ништима био је светло украшен и врло изврстан“ (Теодосије).<sup>39</sup> Судови у тадашњој Србији суде на основу обичајног права, светосавског *Законоправила* и Душановог законика. У таквој Србији унија није имала никакве могућности да заживи.

---

38 Када је ходочастио Светом Гором 1848. године, Димитрије Аврамовић је огорчено сведочио како Грци „изнова живопису параклисе са српским натписима и све грчки подписују Светитеље, а да су га Срби направили нема ни словца спомена“, као и да у Ватопеду „има још једна капија, коју су Грци направили; само да на ону не иду куда је Свети Сава са својим Србима пролазио! Ово Светог Саву огорчи тако, да је говорио: „Ја ћу један Српски манастир да сазидам, кад Србин у Свету Гору дође, да у свој манастир долази.“ И тако сазида манастир Хиландар. Свети Симеон и Сава половину су манастира Ватопеда направили земље још поклонили, и драгоцене ствари црковни! Изван манастира на јужној страни на брегу стоје и сад развалине гди су школе биле, које је Свети Сава зидао”, види Аврамовић Димитрије, *Света Гора са стране вере, уметности и новинарства*, Књажевско српска књигопечатња, Београд, 1848, стр. 66-67.

39 Иван М. Ђорђевић, *Студије српске средњовековне уметности*, Завод за уџбенике, Београд, 2008, стр. 374

Преподобни Амвросије Оптински је говорио да се мудрост змијина састоји у томе да када ударају змију, она више од свега чува главу, тако и хришћанин, у неприликама и тешким околностима треба више од свега да чува веру, а Преподобни старац Варсануфије Оптински вапије: „Чувајте свету веру, она је непроцењиво благо, с којим ћете ући у Царство Небеско... Беше човек богат, одједном постаде сиромашан, ово јесте тешко, али може да се поправи. Беше здрав, па поста болестан, и ово јесте поправљиво – јер и са сиромашним и са болесним пребива Христос. Али, ако изгубиш веру – то је велика несрећа! То је толико страшно, јер човек више ни у чему нема упориште“. Српски цар Душан је, на Законодавном сабору, зато себе ставио испред властеле, али испред себе је ставио свештенство, наглашавајући примат духовног над земаљским. Владар је код Срба представљао ум и силу, схватан је као чинилац равнотеже, док је поштовање свештенства било поштовање ума (који „царује“), а не снаге и силе.<sup>40</sup> Јасно је да је Душанов законик многе чланове морао да преузме из Савиног *Законоправила*, опитне енциклопедије атонског правоверја. Наравно да је под Душаном најстрожије било забрањено да се под утицајем латинске јереси прелази у азимство, као и латинска пропаганда и мешовити бракови. Световне власти нису имале право да суде духовне парнице, док су, насупрот томе, црквене власти биле правно надлежне да суде и световне предмете (А. В. Соловјев). Све наведено је итекако сметало распадајућем Источном Риму, па је одлуком цариградског патријарха Калиста, донетој под притиском цара Јована Кантакузина између 1352. и пролећа 1353. године, „изоштена и осуђена на одлучење, србска царевина, цар Душан Силни, патријарх Јанићије, пећка патријаршија и цели србски народ“.<sup>41</sup> Одлучен од васељенске цркве био је и српски двор, док остала црква (ниже свештенство) и народ нису били екскомуницирани, сматрао је Димитрије Богдановић. Света Гора Атонска није пристала на анатему српске патријаршије од стране Цариграда, све до после Маричке битке, када избијају спорови и несугласице између српских и грчких монаха.<sup>42</sup>

---

40 Илија Живанчевић, *Новом покољењу*, Београд, 1934.

41 Нићифор Дучић, *Васељенска патријаршија и српско црквено питање*, Београд, 1897, стр. 26-27.

42 Живорад Јанковић, *Трагом средњег века*, Хришћанска мисао, Београд, 2009, стр. 110-122.

Божјом вољом, падом Цариграда под турску власт, успостави се и православље, а унија пропаде код свих народа источне православне вере, осим код шачице неразумних Грка. Многи Грци избегаше пред Турцима у Рим, Фиренцу и Венецију, где, упркос сталној међусобној свађи и препирци, проширише пагански хеленизам и породилише тзв. „Ренесансу“ („In primis hic eruditione Graeca opus est“). Без грчког, без удела велике грчке мудрости, културе ренесансе не би ни било, не би била разумљива.<sup>43</sup> Другим речима, италијанским посредством Грка је постала учитељица модерне, Западне Европе. Такође, није занемарљив допринос Грка, школованих на унијатским колегијумима, перфидном ширењу човекобожанског папизма кроз гркокатоличанство – најпоганију и најопаснију рану словенства кроз векове. Злобом вечном - паписти и данас виде у паду Цариграда и његовим жалосним последицама по Цркву - казну Божју због одбацивања уније са Римом!

Тада, заслугом српског патријарха Никодима и деспота Ђурађа, охрабрени Бесараби одбацују унијатску цариградску патријаршију и приклањају се несједињеној охридској архиепископији, заснивајући позицију псеудоаутокефалије. Поред непријатеља Пољске и Угарске, током XV века појављују се још и Турци. То је период славних подвига Стефана Великог (1457-1504), када после победе над Турцима 1475. године учвршћује своју власт у Молдавији. Познато је да је Стефан Молдавски носио чудотворну икону Светог Георгија из светогорског манастира Зографа у победоносној бој против душмана 1484. године, сазидавши из захвалности трпезарију зографској братији. Молдавске хронике бележе да су 1477. године дошли на његов двор Тодор и Иван Балшићи<sup>44</sup>, а постоји и писмо цара Фридриха III војводи Стефану господару од Молдавије и војводи Владу Басарабу господару од Влашке, писано из Беча год. 1490, у којем се казује како је млетачки дужд молио да му буду препоручени кнезови српски и млетачки грађани Иван и Тодор Балшићи, принуђени од Турака да „с децом и женама” иду у иностранство.

43 E. Garin, *La cultura del Rinascimento*.

44 „Serborum principes Knazibus Serbia Theodorum ac Joannem Balsa”, *Domnia lui Bibescu*, Gheorghe Bibescu, Bucuresci, 1894, стр. 713.

Задужбина војводе Стефана је мушки манастир Путна (1466) и женски Патрауц (1487), као и мушки манастири Воронеж и Свети Илија, из 1488. године. Молдавски војвода Стефан Велики је у манастир Светог Павла на Атосу (породични манастир Бранковића) довео воду 1500. године, а затим је, заједно са сином наследником Богданом, изградио фонтану и крстионицу. Молдавија ће постати турски харачар тек после смрти Стефана Великог, године 1514.

У борби против мухамеданства и римокатолика, Стефан је 1497. године склопио савез са руским кнезом Иваном Трећим, када успешно одбијају напад Пољске исте године. Престоница Молдавије је прво била у Баји, затим 1370. године у Сирету, касније 1388. у Сучави, те коначно у Јашу. Оштроумни Константин Михаиловић вели у „Турској хроници“ да су хришћани били мирни „као иза штита, док је војвода молдавски Стефан држао Килију и Београд (Акерман)“.<sup>45</sup> Стефан Велики је био значајни дародавац Атоса и српског манастира Хопова на Фрушкој гори, а нама је посебно важно писмо охридског митрополита Доротеја, упућено „Стевану Великом владаоцу Молдавије“, које је написано неоспорно у српском облику словенског језика,<sup>46</sup> иако постоје сумње у његову аутентичност.<sup>47</sup> Црквена просвета и рукоположења молдавског клира вршена су тада у Пећкој патријаршији, или у српском Охриду. У црквеној уметности шири се стил саборног храма манастира Хиландара краља Милутина и нових српских триконхалних грађевина (Раваница, Љубостиња, Лазарица), везаних за монахе исихастичке традиције са Свете земље. После пада Деспотовине овакви храмови „префињеног стила, прожетог контемплативним духом исихазма“ подижу се и широм Влашке и Молдавије. Најбоље очувана грађевина је трихоносна црква манастира Козије, задужбина војводе Мирче, из 1386. године, зидана каменом и опеком, потпуно у духу наших цркава моравске школе и најсличнија цркви Лазарици у Крушевцу. У самој Молдавији је најстарија црква Светог Николе у Радауцу, коју сматрају задужбином Богдана I (1359-

45 Константин Михаиловић из Островице, *Јаничарове успомене или турска хроника*, у *Стара српска књижевност II, Матица српска-СКЗ*, Нови Сад-Београд, 1966, стр. 353.

46 Како је тврдио академик Илија Барбулеску.

47 Јевсевије Поповић, *Општа црквена историја*, Бард-Фин-Романов, Београд-Бања Лука, 2005, стр. 532.

1365). Најлепши пример молдавског стила је црква манастира Воронеца, из 1488. године, коју је подигао Стефан Велики, и у чијој се припрати (фрескописаној средином XVI века), на западном зиду, налази изображен Свети Сава Србски, у монашкој ризи и са пресавијеним свитком у руци. Трихоносног је облика, моравског стила градитељства, с једном великом куполом и три купасте следе калоте изнад апсида. Садашњи кровови молдавских цркава, по изгледу налик на индијске пагоде, новијег су датума. У овом стилу су подигнуте и многе друге цркве – Свети Никола у Јашу (1492/3), црква манастира у Неамцу, Свети Ђорђе у Сучави (1514-1522). Највећа специфичност молдавских цркава, по чему су оне познате у свету, јесте живописање фасада, које је у Молдавију могло доћи из Србије, мада ни у једној другој православној земљи нема црква чији су спољни зидови потпуно прекривени фрескама, као што је то урађено у Воронцу око 1547. године, и у Сучевици (1602-1604), чији је ктитор био Јеремија Мовила, где је на јужном зиду припрате Свети Сава Србски осликан у монашкој ризи у великој групи најугледнијих монаха првих векова хришћанства.<sup>48</sup> Фреска Светог Саве Србског у наосу цркве манастира Балинешти, задужбине великог логотета Молдавије Јована Тутула, датира са краја XV века (1494-1499), а живописац Гаврил је приказао Светог Саву у монашкој ризи. Споља је делимично живописана и катедрала у Сучави (између 1522. и 1535. године) као и храмови у Хомору (1535), Молдовици (1537), Арбореу (1541). На тај начин је сакрална архитектура била подређена живопису, а Свети Сава у Молдавији увек је приказиван у монашкој ризи са огртачем, дужом брадом која се сужава и без тонзуре. У ствари, Свети Сава Србски је осликаван, нимало случајно, идентично свом омиљеном светитељу Светом Сави Освећеном, чији му је штап припао, јер је Свети Сава Освећени потицао из Јерусалима, пре свог упокојења (крајем шестог века) својој братији оставио у аманет да му поред гроба причврсте његов игумански штап – „патерицу“. И прорекао је да ће једног дана доћи са запада млади монах племенитог рода. Док се он буде клањао гробу Светог Саве Освећеног, пашће на тло причвршћени штап. При одласку да се дарује „патерицом“ и чудотворном иконом Богородице

48 Ulea Sorin, *Datarea ansamblului de pictură de la Sucevița*, Gheorghe BALȘ, Bisericile moldovenești din veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea .



Млекопитатељице. Јован Дамаскин (тихујући у цркви Светог Саве Освећеног у палестинској пустињи близу Јерусалима) оставио је завештање да се том „монаху племенитог рода“ као благослов дарује и његова икона Богородице Тројеручице.

При првој посети Светој земљи 1217. године Свети Сава се, према записима Доментијана и Теодосија, „поклонио у Витлејему, у Светом Сиону, у Светињи над светињама, у Гетсиманији, на Гори Јелеонској, у Галилеји, у посници Господњој... и у лаври Светог оца Саве“, у којој је игумански штап Светог Саве Јерусалимског пао на тло, док се српски монах Сава клањао његовом гробу. Млађи и неупућени монаси нису знали да се тог часа испуњава пророчанство Светог Саве Освећеног. Подигли су штап, а он је док су га још чврсто држали поново пао. Недоумица и страх су обузели монахе. Тражили су помоћ од старијих, и неко од њих се присетио већ заборављеног завештања (од пре шест-седам векова). Одлучили су да ћуте и да сачекају сутрашње Савино поклоњење гробу ктитора. Штап је и сутра по трећи пут пао пред српским монахом. Више није било сумње и монаси су даровали младог ходочасника „патерицом“, иконом Богородице Млекопитатељице и иконом Богородице Тројеручице. Тројеручицу је однео у Хиландар, док је икону Млекопитатељицу наменио испосници у Кареји. А игумански штап Светог Саве Освећеног у карејску келију Преображења (под патронатом Хиландара), коју до данас сви зову „Патерица“. Почетком двадесетог века, руски научник Розанов је скренуо пажњу на уводни део Теодосијевог Житија Светога Саве, сматрајући да је он преузет из Житија Светог Саве Освећеног, византијског писца Кирила Скитополског.<sup>49</sup>

Ђакон Кореси из Сасшебеша, издаје 1580. године чувени „Зборник“, у којем се налазе, између осталог, и две песме Теодосија и Силуана, посвећене Светом Сави.

У Молдавији и Влашкој је Свети Сава био поштован и као просветитељ, о чему сведочи оснивање 1694. године *Краљевске академије Светог Саве*, по наговору Константина Кантакузина, а од стране Константина Бранковјана (Бранковића). Академија се у почетку налазила унутар зидина манастира Светог Саве, где се данас налази Универзитет Букурешта.

<sup>49</sup> С. П. Розановъ, *Источники, время составления и личность составителя Феодосіевской редакціи Саввы Сербскаго.*

## ЛИТЕРАТУРА

Аврамовић, Димитрије: *Света Гора са стране вере, художества и повестнице*, Књажеско србска књигопечатња, Београд, 1848.

Данило Други: *Животи краљева и архиепископа српских*, Просвета, Београд, 2008.

Богдановић, Димитрије: *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Бард-фин, Романов, Београд-Бањалука, 2008.

Bibescu, Gheorghe: *Domnia lui Bibescu*, Bucuresci, 1894.

Фотић, Александар: *Света Гора и Хиландар у Османском Царству (XV-XVII век)*, Београд, Балканолошки институт Српске академије наука и уметности, 2000.

Ћирковић, Сима: *Есфигмен и Србија у Есфигменска повеља деспота Ђурђа*, Југословенска ревија - Завод за заштиту споменика културе, Београд-Смедерево, 1989.

Велимировић, Николај: „Српски народ као Теодул“, у *Српски завет на размеђи векова*, Светигора, Цетиње, 2001.

Gibbon, Edward: *The decline and fall of the Roman Empire*, Wordsworth Editions, 1998, Ware

Garin, E: *La cultura del Rinascimento*

Gianelli, G.V.: *Un Progetto di Barlaam per l'Unione delle Chiese*, Vatican, 1946.

Дучић, Нићифор: *Васељенска патријаршија и српско црквено питање*, Београд, 1897.

Живанчевић, Илија: *Новом покољењу*, Београд, 1934.

Ђорђевић, М. Иван: *Студије српске средњовековне уметности*, Завод за уџбенике, Београд, 2008.

Јанковић, Марија: *Епископије и митрополије Српске цркве у средњем веку*, Историјски институт - Народна књига, Београд, 1989.

Мајендорф, Јован: *Свети Григорије Палама и исихастичка духовност*, Задужбина св. ман. Хиландара, Београд, приредио Благоје Пантелић, 2012.

Марковић, Василије: *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*, Арс Либри - Центар за црквене студије-Бесједа, Београд-Ниш-Бања Лука, 2002.

Мијатовић, Чедомиљ: *Пад Цариграда*, Етхос, Београд, 2010.

Спремић, Момчило: *Бранковићи и Света Гора, Друга казивања о Светој Гори*, Просвета - Друштво пријатеља Свете Горе - Библиотека града Београда, Београд, 1997.

Мијатовић, Чедомиљ: *Цариградске слике и прилике*, Карпос, Београд, 2018.

Мијатовић, Чедомиљ: *Деспот Ђурађ Бранковић: Господар Србима, Подунављу и Зетском приморју. Од првог ослобођења од Турака године 1444 до смрти Ђурђевоје године 1456, књ. 1 и 2*, Државна штампарија, Београд, 1882.

Кораћ, Душан, «Светогорски манастир Филотеј и Срби», *Хиландарски зборник*, САНУ, Београд, 1997.

Поповић, Ст. Михаило, «Хришћанска султанија Мара Бранковић и манастири Свете Горе», у *Девета казивања о Светој Гори*, Друштво пријатеља Свете Горе - Задужбина Хиландара, Београд, 2016.

«Надгробно слово деспоту Ђурђу Бранковићу», у *Стара српска књижевност II*, Матица српска - СКЗ, Нови Сад - Београд, 1966.

Џамбазовски, Климент: «Културно-просветне везе Рилског манастира са кнежевином Србијом у току XIX века», *Гласник САНУ, ССХС*, књ. 1, Београд, 1974.

Јанковић Живорад: *Трагом средњег века*, Хришћанска мисао, Београд, 2009.

Константин Михаиловић из Островице: „Јаничарове успомене или турска хроника“, у *Стара српска књижевност II*, Матица српска - СКЗ, Нови Сад - Београд, 1966.

Ranaitescu, P.P: *Cronicile slavo-romine din sec. XV-XVI*, 1959.

Попов, А: *Гоненіе на православіе и русских в Полѣшѣ в ХХ-м веке*, Меркур, Београд, 1937.

Пириватрић, С : „Хиландар и Лионска унија“, у *Осма казивања о Светој Гори*, Друштво пријатеља Свете Горе Атонске - Задужбина светог манастира Хиландара, Београд, 2013.

Поповић, Јевсевије: *Опита црквена историја*, Бард-фин - Романов, Београд - Бања Лука, 2005.

Погодин, Амвросије: *Свети Марко Ефески и Флорентинска унија*, Епархија жичка, Краљево, 2007.

Пурковић Миодраг: *Српски патријарси средњега века*, Диселдорф, 1976.

Ulea, Sorin: *Datarea ansamblului de pictură de la Sucevița, Gheorghe BALȘ, Bisericile moldovenești din veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea*

Розановъ, С.П.: *Источники, время составленія и личность составителя Феодосіевской редакціи Саввы Сербскаго*.

Стојанчевић, Владимир: *Србија и Бугари 1804-1878*, Просвета - Историјски институт, Београд, 1988.

Соловјев, А. В.: *Законодавство Стефана Душана, цара Срба и Грка*, Београд

Спремић, Момчило: *Прекинут успон*, Завод за уџбенике, Београд, 2005.

Таљандије, Сан Рене: *Србија у деветнајестом веку*, Линеа, Краљево, 1990.

Тихомиров, Лав: *Монархија*, Укронија - Логос, Београд, 2008.

Трифуновић, Ђорђе: *Са светогорских извора*, Службени лист СЦГ, Београд, 2004.

Tachiaos, A-E.: „Gregory Sinaites legacy to the Slavs, preliminary remarks“, *Cyrrillomethodianum* 7, 1983.

Трифуновић, Ђорђе, „Казивање о Српској земљи Симеона Светогорца“, *Летопис матице српске*, 417, св. 2, Нови Сад, 1976.

**Srđan Novaković**

*Belgrade*

**DURAĐ BRANKOVIĆ AND THE  
REJECTION OF THE UNION**

---

Abstract

---

Besides Saint Mark of Ephesus, despot Đurađ Branković was an illuminating light in the darkness of the widespread betrayal of orthodox faith among his Russian and Moldovan contemporaries. The religious and blood successor of Saint Sava and Tsar Lazar, „Duke of Rascia“ and „by faith in Jesus Christ blessed and Christ-loving, Lord of the Serbs and Podunavije, Đurađ“, who, at that time, found himself in almost hopeless position, without a country and together with three children as sultan’s slaves, refused, without any hesitation, an invitation to participate at the Uniate Council of Florence, an invitation which had been sent to him repeatedly by ecumenically-minded basileus and by papal emissaries. Union negotiations between the papists and the Greeks, who had Turkish yatagans under their throats, was best described by the British historian Edward Gibbon: “The Greeks insisted on three main issues: aid, convocation and unification, whereas the Latins avoided dealing with the second issue, while only taking the first issue into consideration, if it was a logical consequence of the third issue.” On the persuasions by Franciscan John of Capistrano (1385-1456) to deny and reject the faith of his ancestors, Đurađ Branković answered with the following words: “My people are convinced that I am wise, though I have no luck. And now you’re asking me to do something which might make my people believe that I have lost my mind under the burden of my old age.” According to the words of Enea Silvio Bartolomeo Piccolomini, while seeking for help in his exile, despot Đurađ who “was

already at the end of his life”, but “still worthy of respect”, finally reached Vienna. In Győr, Đurađ met with the aforementioned Franciscan friar John of Capistrano, who was trying to persuade him to convert to Catholicism. However, Đurađ, endowed with his righteous mind even at his old age, replied to Capistrano: “I lived for ninety years by the letter of Orthodox religion, which my ancestors poured into my soul, and my people, although they pitied my tragic fate, always considered me wise. Now, you would like of them to think, if they saw that I converted, that I lost my mind because of my old age, and that I, as common people would say, succumbed to dotage. I would rather agree to die than to betray the faith of my ancestors”- which were the exact words that Pope Pius II (Enea Silvio Bartolomeo Piccolomini), an excellent connoisseur of the Serbs and Vlachs, recorded in his writings.

Keywords: Đurađ Branković, Church Union, Orthodoxy, the Serbs, identity, Vatican, Roman Catholic Church, proselytism

---

УДК 94(=161.2)(439):271.4

**Кирил Шевченко\***

*Руски социјални универзитет, Филијала у  
Минску, Белорусија*

---

## **УНИЈАТСКА ЦРКВА У УГАРСКОЈ РУСИЈИ У XIX И НА ПОЧЕТКУ XX ВЕКА КАО ОРУЂЕ МАЂАРИЗАЦИЈЕ КАРПАТСКИХ РУСИНА**

---

Сажетак

Чланак анализира положај гркокатоличке цркве у историјској Угарској Русији која је до 1919. године била део Мађарске. Како је до средине XIX века део гркокатоличког свештенства тежио да допринесе културно-националном развоју угарских Русина, тако је од друге половине XIX века гркокатоличка црква постала ефикасно оруђе националне политике Будимпеште потпомажући мађаризацију Русина, пре свега у области образовања и у црквеној сфери.

Кључне речи: Угарски Русини, мађаризација, гркокатоличка црква, Мађарска.

---

После доласка номадских мађарских племена у Панонску низију на прелазу из IX у X век староседелачко источнословенско становништво са јужних обронака Карпата постало је део мађарске државе која је ту створена. Са крајњим учвршћивањем Римокатоличке цркве у Мађарској социокултурна дистанца

---

\* Доктор историјских наука

између православног русинског становништва североисточне Мађарске (историјска Угарска Русија) и мађарске католичке аристократије постепено се повећавала, добијајући све више јасно изражену социјалну нијансу насталу стварањем феудалних односа у Мађарској. Тежње римокатоличких јерарха да потпуно потчине православну цркву Риму и да је претворе у оруђе остваривања политичких циљева пољске и мађарске владајуће елите достигле су свој врхунац у XVI и XVII веку, при чему су кључну улогу у том процесу одиграли језуити.

Према речима познатог руског историчара слависте Н. А. Попова, „како би успешније постигли своје циљеве, језуити су... одлучили да дају одређене уступке православцима ако се прикључе римској цркви, па су се држали мисли о унији као блажем преласку из православља у римокатоличанство. Мисао о унији исказао је још 1582. године језуита Антоније Посевин, који је био изузетан по свом врхунском образовању и по ревносним мисионарским подвизима... Како би што брже привукао јужноруски народ Римокатоличкој цркви, Посевин је сматрао да је потребно допустити унију као прелазак од православља ка латинству.”<sup>1</sup> Притом је Н. Попов скренуо пажњу на то да „чим су јужноруски епископи примили унију... пољски племићи су већ имали замисао да Русе претвори у Пољаке помоћу уније... Жалбе руско-унијатских јерарха због латинизације обреда у њиховој цркви и због колонизације руског народа слате су папама и пољским краљевима током целог XVII века.”<sup>2</sup>

Познати канадски историчар и слависта, професор П. Р. Магочи, скреће пажњу на то да се идеја црквених унија, која је претпостављала прелазак под јурисдикцију римског папе уз очување православног обреда, појавила у општем контексту контрареформације у Речи Посполитој коју су предводили језуити. Према његовим речима „брестски модел црквене уније из 1596. године” био је искоришћен пола века касније у оном делу Карпатске Русије који је улазио у састав Мађарске. У Ужгороду је 1646. године била потписана Ужгородска црквена унија; међутим, њено ширење отежавало је супротстављање

1 Николай Александрович Попов, *Судьбы унии в русской Холмской епархии*, Университетская типография, Москва, 1874, стр. 12–14.

2 Исто, стр. 25–27.



протестантских феудалаца Трансилваније који су контролисали источне области Карпатске Русије. Кулминација Ужгородске уније био је сабор 63 свештеника који су живели на имањима римокатоличког магната Г. Другета и који су се „на његов позив” окупили у Ужгородској тврђави ради прихватања уније. Притом је унију првобитно прихватило само 10% свештеника Мукачевске епархије. Када говори о узроцима ширења уније у Угарској Русији, Магочи указује на то да је за одређени број православних јерарха прихватање уније било привлачно због одређених друштвених привилегија везаних за њу, које су проистицале из владајућег статуса Римокатоличке цркве у Мађарској и Пољској. Поред тога, суштинску улогу је одиграо пад Константинопоља 1453. године и „умањивање статуса православља у условима турске превласти” које је повезано са тим.<sup>3</sup>

Иако је прихватање уније у почетку претпостављало потпуно очување православног обреда, укључујући и употребу црквенословенског језика у литургији и причешћивање на два начина, на крају је „римокатолички утицај продро у гркокатоличку цркву и почео да се испољава и на нивоу сеоских парохија”.<sup>4</sup> Констатујући постепену латинизацију гркокатоличке цркве у Мађарској и Пољској, Магочи истиче да је „до XX века унијатско-гркокатоличка ‘међуцрква’ постајала све више католичка, а све мање православна”.<sup>5</sup>

Штавише, крајем XVIII и почетком XIX века међу гркокатоличким свештенством Угарске Русије, укључујући и највишу црквену хијерархију, било је доста родољуба који су тежили да учврсте и развију традиционалну националну самосвест Русина. Јак подстрек за развој образовања и уздизање културног нивоа гркокатоличког русинског свештенства крајем XVIII и почетком XIX века дао је поглавар Мукачевске епархије епископ А. Бачински (1773–1809), чија је вишеструка просветитељска делатност припремила основу за појаву читавог низа оригиналних карпатскорусинских мислилаца и друштвених делатника. Бачински је био убеђени присталица коришћења руског књижевног језика и у образовним

---

3 Исто, стр. 82.

4 Исто, стр. 86.

5 Исто

установама Угарске Русије. У духовној и учитељској школи, које су отворене на иницијативу Бачинског, настава се одвијала на руском језику. Према речима галицијско-руског научника и публицисте Д. Н. Вергуна „за време Андреја Бачинског у Карпатској Русији се користио језик који је био сличан језику Ломоносова и Тредијаковског.”<sup>6</sup> У једном од личних писама А. Бачински је изразио жељу да карпатскорусински свештеници „уче онај језик чији је патријарх био Ломоносов. У школи, која је била основана његовим заступништвом, читаво богословље се читало на руском језику, чак се и сама преписка епископске канцеларије водила на том језику... Међутим, тај покушај тада није могао имати већег успеха, јер је народ још био у феудализму, а свештеници нису добијали новац из државне благајне. За време Алексеја Повчија, другог епископа Мукачевског после Бачинског, укинута је све што је могло подстицати руску народност. У школи је руски језик замењен латинским, који је заменио и читаву руску парохијску преписку...”<sup>7</sup>

Русинско гркокатоличко свештенство је одиграло водећу улогу током „првог” карпатскорусинског препорода од 1848. до 1868. године. Приметно је да је кључна фигура русинског националног препорода у XIX веку – Александар Духнович (1803–1862) – био гркокатолички свештеник и убеђени русофил. У његовом тумачењу Русини су саставни део јединственог руског народа од Карпата до Камчатке, сматрао је да угарски и галицијски Русини треба да прихвате руски књижевни језик и урадио је много тога за његову популаризацију у Угарској Русији. Највеће достигнуће карпатскорусинског препорода у XIX веку је оснивање културно-просветитељских друштава св. Јована Крститеља у Прешову (1862) и св. Василија Великог у Ужгороду (1864), издавање књижевног недељника *Свет* на руском језику (1867), као и други успешни издавачки пројекти. Све ово је била заслуга патриотски настројеног гркокатоличког свештенства. Уз то, како примећује словачки историчар П. Шворц, „већина гркокатоличког свештенства је била промађарска и подржавала је револуцију 1848. због

6 Дмитрий Николаевич Вергун, Евгений Андреевич Фенцик и его место в русской литературе, Типография Школьная помощь, Ужгород, 1926, стр. 10.

7 Владимир Терлецкий, Угорская Русь и возрождение сознания народности между русскими в Венгрии, Типография С.Т. Еремеева, Киев, 1874, стр. 15–16.

тога што су њени зачетници били Мађари... Револуција је била усмерена на јачање мађарских позиција... Грkokатоличко свештенство, које је представљало већину русинске елите, није се бавило потребама свога народа".<sup>8</sup> Већ у то време су особености значајног дела русинске елите биле отуђење од сопственог народа и „добровољна мађаризација”, због које је забринутост изражавао и А. Духнович и други представници карпатскоруског препорода из XIX века.<sup>9</sup>

Трансформација Аустријске империје у Аустро-Угарску 1867. године, потпуна слобода коју је Беч доделио мађарској елити у унутрашњој политици, нагли пораст мађарског национализма у другој половини XIX века, који је са тиме био повезан, и систематска дискриминациона политика Будимпеште према словенским народима Мађарске прекинули су карпатскорусински препород. Са порастом асимилационе политике мађарских власти грkokатоличко свештенство Угарске Русије се постепено претвара у ефикасни инструмент денационализације и мађаризације русинског становништва. Упечатљив симбол овакве делатности постао је поглавар Мукачевске грkokатоличке епархије, епископ С. Панкович, који је будући да је био ватрени Мађарон<sup>10</sup> и „најпреданији поданик Мађарске”<sup>11</sup>, седамдесетих година XIX века успео да паралише делатност друштва св. Василија Великог у Ужгороду и да подвргне прогону патриотски настројене русинске делатнике.

Политика мађаризације, коју је отпочела званична Будимпешта, била је нарочито тражена међу знатним делом грkokатоличког свештенства Угарске Русије, које је радо подржавало промађарско усмерење власти. Низ виших грkokатоличких јерарха, укључујући и епископе Прешовске и Мукачевске епархије (Н. Товт, Ш. Панкович, А. Пап) спадали су у најватреније поборнике мађаризације. Део мађаризоване духовне и световне карпатскорусинске елите започео је процес замене црквенословенског литургијског

8 Peter Švorc, *Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918–1946.*, Lidové noviny, Praha, 2007, стр. 13.

9 Исто, стр. 16.

10 Назив за лица немађарског порекла у Мађарској, која су се добровољно одрекла своје народности, језика, а понекад и вере, и себе сматрала правим Мађарима. – прим. прев.

11 Путник, „Современное состояние Угорской Руси”, *Русский вестник*, том 265, 1900, стр. 640.

језика у гркокатоличкој цркви мађарским језиком. Према речима Магочија „иако је то нарушавало одлуке Ватикана..., карпатскорусински мађаризатори су остварили своје циљеве”.<sup>12</sup> У парохијама гркокатоличке епархије, која је 1912. основана у Хајдудорогу у североисточној Мађарској, на црквеним богослужењима је почео да се користи мађарски језик; притом промађарски активисти из мађаризоване русинске духовне и световне интелигенције нису сматрали локално становништво за Словене, већ за „Мађаре гркокатоличке вере”.<sup>13</sup>

Карактеришући русинско гркокатоличко свештенство у Мађарској крајем XIX века, познати руски историчар слависта В. А. Францев истакао је да се јерарси гркокатоличке цркве у Угарској Русији „не брину о просвећивању народа, већ о уништавању свих његових оригиналних црта и показатеља руске националности. Свештеничка кућа у селу је најчешће средиште мађаризаторске делатности у читавој парохији”.<sup>14</sup> Бавећи се питањем црквене и друштвене делатности гркокатоличког свештенства, Францев је истицао да „ти ‘мађарски свештеници руских сељака’, како они себе сами често називају, ревносно уче народ да пева у цркви мађарске црквене и чак нецрквене песме...; мађарски језик знају савршено, али се са словенским јектенијама сналазе уз потешкоће. Међу мађарско-русинским просветитељима има тако великих умова, који су се дрзнули да гласно изјаве у мађарској штампи да за мађарско-русински народ не треба издавати никакве руске књиге, већ се пре свега треба побринути за његову потпуну мађаризацију, и тек када се тај високи циљ достигне, онда се може приступити његовом просвећењу на једино спасоносном мађарском језику... Поједини русински свештеници уводе у богослужење обреде и обичаје латинске цркве, без икакве дозволе користе мађарски језик, постављају статуе у црквама..., пропуштају јектеније и сл.”<sup>15</sup>

Отуђење гркокатоличког свештенства од народа показало се и у крајње тешком материјалном терету који су на русинске сељаке пребацили њихови унијатски пастири. То се показало

12 Paul Robert Magocsi, *With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns*, CEU Press, Budapest, New York, 2015, стр. 137.

13 Исто, стр. 138.

14 Путник, „Современное состояние Угорской Руси”, нав. дело, стр. 631.

15 Исто, стр. 631–632.

у читавом низу суштински феудалних дужности у облику „кобљине” и „роковине”, тј. система плаћања и одрађивања у црквеном домаћинству унијатског свештенства. Поред тога, гркокатолички свештеници, показујући огромну похлепу, узимали су од сељака превисоке износе за црквене потребе. Прашке новине *Час*, које су биле добро обавештене о ситуацији у Угарској Русији, окарактерисале су гркокатоличке свештенике као изнуђиваче који „не траже од сељака само да плате, већ шаљу и извршитеље да узимају новац и за најпростије црквене обреде. Свештеници свуда бесплатно слушају исповести. Русински поп за исповест узима од четири до десет круна. Поп се гоји, народ мршави и сиромашни” – примећује је *Час*. – „Поред тога, ти попови су Мађарони, добровољна полиција коју држава плаћа...”<sup>16</sup>

Анализирајући узроке претварања гркокатоличког свештенства у оруђе мађаризације, В. А. Францев је обраћао пажњу на систем образовања унијатског свештенства у Мађарској, пре свега у духовним школама у Ужгороду и Прешову, наглашавајући „неистинитост образовања и васпитања угро-руске омладине”. Према речима руског слависте, „школа кроз коју пролазе ти најближи народни наставници не припрема их за велико дело служења народу, већ служи пре свега интересима мађаризације и у том смеру васпитава сву угро-русинску омладину...”<sup>17</sup>

Брза мађаризација школа у Угарској Русији спровођена је упркос томе што је по закону из 1868. године предавање на немађарским језицима у Мађарској било правно дозвољено. Према мишљењу истраживача, мађаризација образовног система у Угарској Русији практично је брзо спровођена због тога што је више од три четвртине школа у русинским селима и школе у Прешову и Ужгороду контролисало гркокатоличко свештенство, које је већински било промађарски настројено и које је од најнижих разреда уводило мађарски језик као језик предавања. Тако је „број основних школа са русинским језиком као наставним спао са 571 1874. године на 23 школе 1906. године”<sup>18</sup> при истовременом расту броја мађарских

16 *Čas*, 4 března 1914, číslo 62.

17 Путьник, „Современное состояние Угорской Руси”, нав. дело, стр. 630.

18 Paul Robert Magocsi, *With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns*, Budapest-New York, CEU Press, 2015, стр. 140.

и двојезичних мађарско-русинских школа. После усвајања Апоњијевог закона 1907. године, према коме је мађарски језик постао једини образовни језик у државним школама, темпо мађаризације образовног система се повећао.

Пораст незадовољства русинског становништва гркокатоличким свештенством изазивало је широко протестно расположење које се одразило у покрету за повратак православљу. Према мишљењу савременог мађарског истраживача А. Генција „главни узрок за прелазак у православље може бити сиромаштво становништва, недостатак земље и одбојно понашање свештеника (*гркокатоличких – К. Ш.*). Међутим, влада је од друштвеног покрета направила политички случај: иступивши отворено против оних који су прешли у православље, хтела је да нагласи опасан карактер овог процеса за државу и цркву... У децембру 1913. године у Мараморош-Сигету влада је организовала показни процес како би окривила неписмене сељаке, који не говоре мађарски, да су издајници отаџбине и да спроводе пансловенску агитацију.<sup>19</sup> После више од два месеца судског процеса, 32 окривљена русинска сељака су проглашена кривим. Главни осумњичени, А. Кабаљук осуђен је на четири године и шест месеци затвора и хиљаду круна казне; остали учесници су осуђени на мање затворске и новчане казне. Словенско друштво, аустро-угарска штампа и руско друштво су са негодовањем дочекали одлуку мађарског суда, скрећући пажњу на произвољност и политичку ангажованост мађарског правосудног система. Символично, ова одлука, која је донесена уочи Првог светског рата, постала је заправо трагичан увод у масовне репресије које су се обрушиле на угарске и галицијске Русине за време Великог рата.

Владин смер ка потпуној мађаризацији русинског становништва Мађарске достигао је свој врхунац за време Првог светског рата у условима антируске и антисловенске хистерије; притом је русинско гркокатоличко свештенство углавном наставило верно да извршава своју традиционалну улогу практичног оруђа остваривања политике мађаризације. У ратним условима „промађарски део карпатско-русинске

19 А. Гёнци, „Мараморош-Сигетский русинский процесс”, в сборнике: *Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнически смешанных территориях Центральной и Восточной Европы* (ред. К. А. Кочегаров и др.), Нестор-История, Москва, Санкт-Петербург, 2016, стр. 304.

елите, нарочито гркокатолички јерарси и свештеници, били су спремни на све како би се оградили од било каквог могућег повезивања са ‘руским’ истоком. Символична за ову атмосферу страха била је петиција коју је у априлу 1915. године донела група гркокатоличких свештеника, која је позивала на укидање самог термина *Русин* и на именовање карпатских Русина ‘католицима источног обреда’ или једноставно ‘Мађарима’<sup>20</sup>. Још пре почетка Првог светског рата мађарска влада је заменила локалне називе мађарским; били су донесени и закони који захтевају да се новорођенчад заведу искључиво под мађарским именима.

Приметно је да су најватренији мађаризатори били јерарси гркокатоличке цркве. Тако су гркокатолички епископи Мукачева (А. Пап), Прешова (И. Новак) и Хајдудорога (И. Миклош) на сусрету са мађарском владом у јуну 1915. године „донели план увођења „западног” григоријанског календара уместо традиционалног јулијанског и замене ћирилице латиницом. Тешку латинску азбуку засновану на мађарској латиници разрадио је професор Прешовске школе карпатско-русинског порекла И. Семан. Током исте године азбука је била уведена у школске уџбенике и штампу. Епископи Новак и Пап су званично забранили коришћење ћирилице у својим епархијама. Популарне новине, које је финансирала влада, такође одустају од ћирилице и услед тога 1916. год. *Недеља* постаје *Negyelva*.<sup>21</sup> Све ово је значило да су, по речима професора Магочија, „предратна предсказања о скором претварању карпатских Русина Мађарске у Мађаре била близу свог испуњења.”<sup>22</sup>

Међутим, пораз Аустро-Угарске у рату и њен каснији распад 1918. године нагло су изменили ситуацију у корист карпатских Русина. После уласка Угарске Русије у састав Чехословачке 1919. године покрет за повратак православљу међу карпатским Русинима убрзо се активирао. Како је 1910. у Мађарској према подацима мађарских пописа међу Русинима било само 558 православаца, а 1921. године у саставу Чехословачке међу Русинима је било већ 60.997 православаца, док је чехословачки попис из 1930. забележио

20 Paul Robert Magocsi, *With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns*, Budapest, New York, CEU Press, 2015, стр. 174.

21 Исто

22 Исто

112.034 православна Русина.<sup>23</sup> Такав убрзани раст броја православних Русина у значајној мери је био изазван њиховим незадовољством гркокатоличким свештенством.

(с руског превела Миленка Костић)

## ЛИТЕРАТУРА

Вергун Дмитрий Николаевич, *Евгений Андреевич Фенцик и его место в русской литературе*, Типография Школьная помощь, Ужгород, 1926.

Гёнци А., „Марамарош-Сигетский русинский процесс”, в сборнике: *Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнически смешанных территориях Центральной и Восточной Европы* (ред. К. А. Кочегаров и др.), Нестор-История, Москва, Санкт-Петербург, 2016, стр. 302–309.

Попов Николай Александрович, *Судьбы унии в русской Холмской епархии*, Университетская типография, Москва, 1874.

Путник, „Современное состояние Угорской Руси”, *Русский вестник*, том 265, 1900, стр. 627–658.

Владимир Терлецкий, *Угорская Русь и возрождение сознания народности между русскими в Венгрии*, Типография С.Т. Еремеева, Киев, 1874.

Magocsi Paul Robert, *With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns*, CEU Press, Budapest, New York, 2015.

Švorc Peter, *Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918–1946.*, Lidové noviny, Praha, 2007.

## НОВИНСКИ ИЗВОРИ

Čas, 4 března 1914, číslo 62

---

23 Peter Švorc, „Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918–1946.”, нав. дело, стр. 124–125.



**Кирилл Шевченко**

**УНИАТСКАЯ ЦЕРКОВЬ В УГОРСКОЙ  
РУСИ В XIX – НАЧАЛЕ XX в.  
КАК ОРУДИЕ МАДЬЯРИЗАЦИИ  
КАРПАТСКИХ РУСИНОВ**

---

Резюме

---

Статья анализирует положение греко-католической церкви в исторической Угорской Руси, до 1919 г. являвшейся частью Венгрии. Если до середины XIX в. часть греко-католического духовенства стремилась способствовать культурно-национальному развитию угорских русинов, то со второй половины XIX в. греко-католическая церковь превратилась в эффективный инструмент национальной политики Будапешта, способствуя мадьяризации русинов, прежде всего, в области образования и в церковной сфере.

Ключевые слова: Угорские русины, мадьяризация, греко-католическая церковь, Венгрия.

---

Resume

---

The article explores the status of Greek-Catholic church in Hungarian Rus', which was part of Hungary until 1919. Part of Greek-Catholic clergy tried to promote cultural and national development until mid XIX century, but in the second half of XIX v. and in early XX century Greek-Catholic church turned into effective tool of national policy of Budapest, supporting magyarization of Rusyns mostly in education and in confessional sphere.

Key words Hungarian Rusyns, magyarization, Greek-Catholic church, Hungary

---

УДК 271.2:271.4(476)(477)“18“

**Протојереј Александр Романчук**

*Кандидат богословия, Минск, Белорусија*

---

## **ПРЕДПОСЫЛКИ УСПЕШНОГО РАЗРЫВА БРЕСТСКОЙ УНИИ НА ТЕРРИТОРИИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В 1839 ГОДУ**

---

Аннотация

---

В статье дается оценка мнению о том, что доминирующим принципом, положенным в основание проекта воссоединения униатов с православными, осуществленного в 1830-е гг., являлась литургическая реформа Униатской Церкви; рассматривается отношение к упразднению Унии на территории Российской империи со стороны разных слоев униатского духовенства; выявляется основополагающая причина успешности воссоединения униатов в 1839 г.

Ключевые слова: богослужение, Брестская Уния, духовенство, Католичество, митрополит Иосиф (Семашко), Православие, реформы.

---

Католические и настроенные националистически современные белорусские авторы, а также такие православные историки, как Г. Шавельский, И. Смолич и др., главным фактором успеха ликвидации Унии в пределах России в

1839 г. считают участие в этом деле властей Российской империи. Несомненно, Полоцкий собор не мог бы состояться без вхождения белорусских и украинских земель в состав России. В то же время, внимательное изучение процесса подготовки воссоединения униатов с православными приводит к выводу о том, что император Николай I и ответственные за подготовку разрыва Унииправительственные чиновники не сумели поставить предложенный архиереем-воссоединителем митрополитом Иосифом (Семашко) проект на прочный организационный фундамент, а также не проявили достаточной компетентности, твердости и последовательности в его реализации. Если бы все зависело только от правительства, то с достаточной долей уверенности можно предположить: возвращение униатов в Православие в 1839 г. не могло бы совершиться.

Большинство православных исследователей видят основную причину благополучного исхода разрыва союза с Римом в литургическом сближении униатов с православными, которое преосвященный Иосиф (Семашко) осуществил в 1830-е гг.<sup>1</sup> Представляется, что это заблуждение.

1 Российские дореволюционные, а вслед за ними современные православные исследователи считают проведенную Иосифом Семашко в процессе подготовки воссоединения литургическую реформу Унии очищением униатского обряда от латинских наслоений. Здесь можно возразить. Литургические практики Юго-Западной и Северо-Восточной частей Русской Церкви начали расхожиться, по крайней мере, начиная с XV в. За столетия на Украине и на белорусских землях накопилось очень много местных традиций и богослужебных особенностей, тем более что долгое время эти территории находились в церковном подчинении Греческой Церкви. Латинские элементы, следовательно, не могли быть единственным препятствием на пути к литургическому сближению униатов с Русской Православной Церковью в XIX в. К чему вела литургическая реформа? К возвращению греко-католиков к доуниатским истокам или введению совершенно нового и чуждого для них богослужения Русской Церкви имперского периода? Такую постановку вопроса часто можно услышать от нынешних апологетов Унии. Ответить на это можно следующее. Православная Церковь никогда не стремилась к полной унификации богослужения. Все поместные Церкви имеют собственные богослужебные и обрядовые традиции и практики. Это богатство многообразия при единстве веры является достоянием Вселенского Православия. Поэтому при воссоединении униатов никто не стремился к уничтожению местных особенностей. Они сохранялись тогда, сохраняются и теперь. Искоренению подлежало лишь то, что противоречило Православному вероисповеданию, а это и были именно латинские нововведения. Но здесь нельзя не видеть и другое. Можно ли было при воссоединении вернуться к литургической практике Юго-Западной части Русской Церкви доуниатского периода, т.е. в XVI в.? Это было бы абсурдом, тем более что нигде в Греко-католической Церкви специально не сохранялось как некая святыня или музейное сокровище богослужение тех далеких времен. Что же было делать? Научными методами искусственно восстанавливать литургические древности или предложить воссоединяемым принять существующее богослужение Русской Церкви? Ответ очевиден. Тем более, что доуниатские обряды все-таки были много ближе обрядам Русской Церкви

Действительно, в оставленном проекте воссоединения массиве документов после 1834 г. очень много говорится об иконостасах, литургической литературе, утвари, облачениях, правильном богослужении и проч. Это бросается в глаза и обманывает исследователей. Между тем обрядовые реформы не играли, да и не могли играть главную роль. Реально они начались только в 1834 г. До этого о них вообще не было ни слова. Более того, сам инициатор воссоединения – епископ Иосиф (Семашко) – признавал их вредными. В 1830 г. в отчете об обозрении униатских духовных училищ, поданном Д.Н. Блудову, он писал: «Преобразование Греко-униатской Церкви началось с самым благоприятным успехом; больше даже, нежели можно было ожидать. Оно будет продолжаться с подобным же успехом, ежели еще на некоторое время не касаться слишком сильно обрядов и других внешностей, всякого из униатов лично задевающих»<sup>2</sup>. Наконец, архиерей-воссоединитель настаивал на подчинении униатского Высшего церковного управления Св. Синоду как в 1838 г., когда литургические преобразования уже значительно продвинулись, так и в 1832 г., когда они еще и не начинались. Значит, достижение богослужебного единообразия униатов с православными не являлось основой воссоединительного проекта.

Чтобы разобраться в этом вопросе, следует обратить внимание вот на что. Несомненно, возвращение католиков восточного обряда к православным формам богочитания было необходимым. Согласно плану воссоединения, выдвинутому Семашко 1827 г. в записке «О положении Униатской Церкви в России...», оно должно было быть инициировано самим униатским духовенством «снизу» по мере успеха институциональных реформ в союзной Римско-Белорусско-Украинской Церкви, убеждения духовенства в религиозной справедливости и неизбежности воссоединения, а главное, по мере возрождения среди клира православного мироощущения

---

Синодального периода, чем литургическая практика униатов в последние десятилетия перед воссоединением. Поэтому трудно согласиться, что обрядовые преобразования носили характер только очищения от латинских нововведений. В то же время невозможно принять мнение, что воссоединенным навязали нечто совсем новое и чуждое.

<sup>2</sup> Иосиф, (Семашко), митрополит. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академіею Наук по завещанию автора: в 3 т. / митрополит Иосиф (Семашко). – Санкт-Петербург: Типография императорской Академии Наук, 1883 (в дальнейшем ЗИМЛ). Т. 1. – С. 579.

и духовной практики. Священники сами собой должны были прийти к желанию избавиться от латинских наслоений в службе, стремиться к восстановлению свойственного Восточной Церкви литургического пространства храмов, убеждать прихожан в необходимости таких изменений. После польского восстания 1830-31 гг. на это не осталось надежды по вине российской власти.

В 1832 г. владыка Иосиф (Семашко), предлагая передать Греко-униатскую коллегию в ведение Св. Синода, говорил, что ее можно будет употребить для постепенного «искоренения из униатского обряда некоторых слишком резких для Греко-Российской Церкви нововведений; например, торжественного праздника священномученика Иосафата, воспоминания Папы, а может быть, исключения из символа партикулы и сына»<sup>3</sup>. Здесь, очевидно, речь идет не об обрядовых, а о канонических и догматических изменениях, которые должны были осуществиться по мере сближения униатов с православной иерархией. Унификация униатского и православного богослужений не подразумевалась. Тем не менее, она деятельно была начата преосвященным Иосифом в 1834 г.

Причина заключается в следующем. Император Николай I и куратор воссоединительного проекта Д.Н. Блудов не решились на реализацию предложенной Семашко в 1832 г. передачи униатов под руководство Св. Синода. Однако преосвященный Иосиф не видел другого пути разрыва Брестской Унии. Он полагал, что рано или поздно униатов придется подчинить Св. Синоду. После этого обязательно должен был встать вопрос о сближении богослужебных практик. Но обрядовые изменения не были подготовлены длительным развитием тенденций, порожденных институциональными реформами. Поэтому на то, что священники будут сами желать приблизить униатские обряды к православным, надеяться уже не приходилось. Руководствуясь этими соображениями, владыка решил взять инициативу на себя и самостоятельно провести предварительную подготовку к передаче греко-католиков православному духовному начальству. Он хорошо знал литургичность веры белорусов, поэтому предполагал, что делатинизация униатского обряда, неизбежная после

3 ЗИМЛ. Т. 1. – С. 601.

подчинения униатов Св. Синоду, будет наиболее болезненной и для простого народа, и для духовенства. По его мнению, ее было желательно произвести до передачи униатских дел Св. Синоду, чтобы неприятности не исходили в глазах людей от новой духовной власти, «дабы отклонить впоследствии от греко-российского духовного начальства всякие за сие нарекания»<sup>4</sup>. Одновременно архиерей-воссоединитель надеялся подтолкнуть правительство на более решительные шаги. Сближение православного и греко-католического богослужений должно было послужить одним из критериев успешности, крайне необходимых воссоединительному проекту. Таким образом, обрядовые преобразования рассматривались владыкой лишь как тактический шаг перед началом комплекса мероприятий по соединению Унии с господствующей Церковью.

Для правительственных чиновников успешная литургическая реформа стала, особенно в 1838 г., одним из важных аргументов, чтобы пойти на окончательное упразднение Унии. Она во многом сгладила вхождение униатов в Православие после подчинения их Св. Синоду в 1839 г. Это были прогнозируемые владыкой результаты. Однако нельзя не видеть, что успехи богослужебных преобразований были очень неравномерно распределены по разным частям Униатской Церкви. Изменения проводились на основании постановления Греко-униатской духовной коллегии от 7 февраля 1834 г., а также позднейших ее распоряжений. Они все инициировались преосвященным Иосифом, который неукоснительно проводил их в жизнь в пределах своих властных полномочий в Литовской епархии. Здесь они проходили вполне удачно, главным образом благодаря созданной владыкой системе работы с духовенством, его такту, последовательности и твердости. Белорусская же епархия, находившаяся под омофором митрополита Иосафата Булгака, была для него недоступна. Архиерей-воссоединитель полагал, что литургические преобразования в более латинизированной Литовской епархии в большей степени необходимы, что своим примером они не могут не повлиять на Белорусскую епархию, где униатский обряд был гораздо ближе к православному. Несмотря на это, затруднения здесь он предвидел с самого начала. В записке от 25 октября

---

4 Там же. – С. 696.

1833 г. «О ходе униатского дела...» преосвященный прямо говорил, что мерами по литургическому сближению униатов с православными невозможно управлять сверху. В этой области слишком много местных особенностей и обстоятельств. В связи с этим вся ответственность ложится на местные епархиальные начальства. Надо обратить пристальное внимание на подбор людей на иерархические должности и предоставить им нужные средства и достаточную свободу действий<sup>5</sup>. Поэтому он предложил рукоположить и назначить на должность викарного епископа в Полоцк Василия (Лужинского), своего давнего единомышленника и выпускника Главной католической семинарии при Виленском университете. Таковое назначение по представлению владыки Иосифа состоялось в 1834 г. Через епископа Василия архиерей-воссоединитель надеялся распространить богослужебные изменения на духовенство и храмы Белорусской кафедры. Но владыка Василий оказался в трудном положении. Он не смог прямо действовать против воли правящего архиерея – митрополита Иосафата (Булгака), не сумел преодолеть сопротивление наполненной противниками воссоединения епархиальной консистории. Виной тому были не только условия, в которых он оказался, но и, конечно, его нерешительность в исполнении постановлений Греко-униатской коллегии, направляемой Семашко. Негативную роль сыграли также развернутые православным Полоцким епископом Смарагдом (Кржижановским) частные присоединения, заставившие униатов отшатнуться от православных. В результате Белорусская епархия оказалась очень мало затронутой богослужебной реформой.

Системная причина этой проблемы состояла в слабом организационном основании воссоединительного проекта, из-за чего его мероприятия оказывались в слишком большой зависимости от личностей и обстоятельств. Приходится отметить не слишком красивую роль Д.Н. Блудова. Преобразования в литургической сфере были начаты епископом Иосифом без его ведома. Они проводились без его деятельного участия и только благодаря энергии владыки Иосифа. Мало того, Блудов в официальных докладах императору явно старался приукрасить общую картину, что, впрочем, было свойственно

---

5 Там же. – С. 656–657.

высшим должностным лицам империи в николаевскую эпоху. В 1834 г., когда богослужебные изменения в Унии еще только начинались, он уже оптимистично рапортовал: «Почти все греко-униатские церкви снабжены уже необходимыми для богослужения книгами и во многих городских и сельских церквах казенного и помещичьего владения устроены иконостасы»<sup>6</sup>. При этом Блудов не обращал внимания на настойчивые напоминания Семашко, что обрядовые преобразования являются подготовкой к главной мере – подчинению униатов Св. Синоду; не заметил, что действия епископа Иосифа имеют успех только в его собственной епархии. В целом он проглядел отставание Белорусской епархии. Для его преемника графа Н.А. Протасова в 1837 г. оказалось большой неожиданностью узнать от преосвященного Иосифа о разной степени готовности двух униатских епархий к воссоединению.

Обрядовое сближение с православными, по большому счету, коснулось лишь половины униатов, но, в общем, сыграло роль аргумента для правительственных чиновников. Однако главное его значение состояло в другом: делатинизация обряда неожиданно открыла возможность, послужила поводом для откровенного разговора о дальнейшей судьбе Унии между сторонниками воссоединения и приходскими священниками. Она была использована архиереем-воссоединителем для проверки настроений духовных лиц, для убеждения их в истинности Православия и необходимости соединения с ним. «Обучение правильному богослужению, – по воспоминаниям митрополита Иосифа, – было настоящим оселком для испытания благонадежности духовенства»<sup>7</sup>.

При внимательном взгляде на процесс разрыва Унии становится очевидным, что его развитие и благополучное завершение стало возможным исключительно благодаря вольному или невольному согласию греко-католического клира. Можно было реформировать церковные учреждения, как угодно перестроить храмы, пытаться внедрить православные богослужебные книги и облачения, даже посылать униатское

6 Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге (в дальнейшем РГИА). – Фонд 711. – Оп. 1.– Д. 8. Отчет министра внутренних дел за 1834 г.– Л. 45.

7 ЗИМЛ. Т. 1. – С. 88.



духовное юношество в православные училища и подчинить униатов Св. Синоду, но если бы униатские духовные лица продемонстрировали твердость в католическом вероисповедании, то все было бы тщетно. В этом случае никакая ни светская, ни духовная власть ничего не сумели бы добиться ни кнутом, ни пряником. Поэтому важнейшим для продвижения проекта воссоединения являлся вопрос позиции греко-католического клира. Понимание этого можно увидеть в мнении самого, пожалуй, авторитетного среди униатского белого духовенства священника – протоиерея Михаила Бобровского. В 1835 г. в письме настоятелю Виленского Свято-Троицкого монастыря Босяцкому он писал: «Наклонение Унии к падению вовсе не зависит от реформ церковных обрядов, т.е. от восстановления богослужения по греческому уставу. Таковые реформы в прошлом столетии были произведены и в Галиции заботливостью львовского архиепископа Ангеловича; такое обстоятельство, однако, не прекратило существование Унии. Существование Унии в Литве и ее падение есть дело рук Божиих. Реформы, начатые Лисовским, теперь продвинулись вперед гигантскими шагами, и, к чему они дойдут, – время покажет. Подписки о воссоединении с православием, данные епископами (А. Зубко, В. Лужинским – А.Р.), не исключая епископа Жарского, – кроме не давшего подписки митрополита Булгака, – а также некоторыми священниками, занимающими должности, доказывают, однако, что уже настал конец Унии в Литве»<sup>8</sup>.

Прежде чем рассмотреть эту проблему, надо сразу определить: какая часть униатского духовенства представляла собой главное препятствие на пути упразднения в пределах России союзной Риму Церкви. Из анализа замысла разрыва Унии, представленного правительству прелатом Иосифом Семашко в 1827 г., следует, что ни иерархия, ни монашество, несмотря на то что их можно назвать естественными противниками разрыва Унии, не могли ничего противопоставить плану сближения униатов с православными с догматической и канонической

---

<sup>8</sup> Цит. по Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. / Г.Я. Киприанович. – изд. 2-е испр. и доп. – Вильна : Типография И. Блюмовича, 1897. – 613 с. – С. 126.

точек зрения, а следовательно, проигрывали дело изначально. Этот вывод подтверждается при внимательном взгляде.

О сопротивлении епископата нет сведений. Общей чертой греко-католической иерархии была бездеятельность. П.О. Бобровский, основываясь на воспоминаниях протоиерея Михаила Бобровского, пишет, что униатские епископы вообще «относились равнодушно, безучастно к самым вопиющим нуждам своей Церкви»<sup>9</sup>. Это подтверждает и епископ Иосиф. В частности, по его свидетельству, митрополит Иосафат (Булгак) «делами никогда не занимался»<sup>10</sup>. К тому же это были люди, ценившие доброе отношение к ним со стороны власти и исходящие с этой стороны материальные блага, а поэтому неготовые противостоять правительственным распоряжениям. Например, митрополит Иосафат был перед правительством «кустучив, даже гибок и угодлив... любил щеголять и красоваться своими верноподданническими чувствами»<sup>11</sup>.

Униатские епископы были убежденными католиками, сторонниками латинизации и полонизации Греко-католицизма. Своей бездеятельностью они косвенно способствовали латинскому прозелитизму, перерождению униатов в польских латинян. Но одновременно они несли ответственность за свой обряд, не имели ни формального, ни морального права выступать против оздоровления и укрепления своей Церкви в рамках проекта Семашко. Например, они ничего не могли возразить, когда восстанавливалась подразумеваемая подписавшими в 1596 г. Унию епископами каноническая автономность Греко-католической Церкви, когда отменой права презенты укреплялась их собственная иерархическая власть, когда повышался уровень материального благополучия и

9 Бобровский, П.О. Русская Греко-Униатская церковь в царствование императора Александра I. Историческое исследование по архивным документам П.О. Бобровского / П.О. Бобровский. – Санкт-Петербург : Типография В.С. Балашева, 1890. – 394 с. – С. 78.

10 ЗИМЛ. Т. 1. – С. 53.

11 Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. – С. 72. Подтверждение такой характеристике можно найти в делах Святейшего Синода (например, РГИА. – Фонд 797. – Оп. 6. – Д. 22376. По отношению Брестского Греко-Унитского епископа Булгака с приложением свидетельства Литовского военного губернатора, о сохранении им верности к Российскому Престолу во время нашествия неприятеля. – Л. 1–3; РГИА. – Фонд 797. – Оп. 6. – Д. 22408. О приглашении митрополита греко-унитского Булгака во Дворец к обеденным столами о всемилоостивейшем пожаловании его кавалером ордена св. Анны 1-й степени. – Л. 1–5).

образования белого духовенства и проч. Наконец, они не могли вразумительно аргументировать свое нежелание обрядового сближения с Православием. Ведь Уния была католическим церковным объединением восточного обряда. Показательна реакция епископа Льва (Яворского) на попытки владыки Иосифа склонить его к деятельности в пользу воссоединения с Православием. Этот преосвященный ответил просто: «Дайте мне спокойно умереть, а после моей смерти делайте, что хотите»<sup>12</sup>. Приблизительно то же самое говорил и митрополит Иосафат(Булгак)<sup>13</sup>. Исключение составлял только управляющий Белорусской епархией епископ Иаков (Мартусевич), который на словах был готов даже мученически пострадать за католическую веру<sup>14</sup>. Однако все его противодействие свелось к местечковым интригам в пределах города Полоцка<sup>15</sup>. Все это не имело серьезного значения и было легко остановлено назначением в 1829 г. епископа Иосифа викарием Белорусской епархии.

Впрочем, старая униатская иерархия очень скоро после начала реформ покинула этот мир. Епископы Адриан (Головня) и Кирилл (Сероцинский) умерли в 1831 г., Иаков (Мартусевич) и Лев (Яворский) – в 1833. Остался только митрополит Иосафат(Булгак), который решительно ничего не предпринял для сохранения Унии, хотя был твердым католиком. По мнению Г.Я. Киприановича, «заслугой» митрополита Иосафата перед делом воссоединения является то, что «он не противодействовал реформам высшего правительства... Кроме того, долговременное пребывание приверженного к Унии митрополита Булгака во главе Высшего униатского церковного управления, в подготовительный период воссоединения давало санкцию некоторым мероприятиям, исходившим из коллегии, в глазах ревностных униатов»<sup>16</sup>. Горькая «заслуга» для убежденного католика.

---

12 Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. – С. 89.

13 Там же. С. 153.

14 ЗИМЛ. Т. 1. – С. 577.

15 Там же. – С. 577–578.

16 Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. – С. 73.

После 1834 г. еще одним, вместе с митрополитом Иосафатом(Булгаком), явным противником воссоединения был епископ Пинский Иосафат(Жарский). Но он уронил себя стяжательством. По свидетельству митрополита Иосифа, Жарский, будучи архимандритом, во время визитации обитателей в 1832 г. «выжимал, что мог из монастырей, даже возил с собою ювелира и прибирал будто к рукам драгоценные камни, заменяя их стеклышками»<sup>17</sup>. При возведении в епископский сан он получил большее, чем владыки Антоний Зубко и Василий Лужинский содержание. Ему были переданы в управление фондуши Бытеньского, Лещинского и упраздненного Антопольского монастырей, а также капитал, ранее находившийся в руках провинциалов Литовской и Русской провинций. Таким шагом правительство не покупало лояльность Жарского. Блюдов надеялся на то, что, получив епископское посвящение, Жарский использует предоставленные ему средства на литургические преобразования в монастырях. Однако эти надежды оказались напрасными<sup>18</sup>. «Сделавшись епископом, – пишет И.А. Хлебцевич, – Жарский... оказывал всем распоряжениям епископа Иосифа чисто пассивное противодействие, проще сказать не исполнял предписаний епархиальной власти. Открыто действовать и притом активно он не мог уже по тому самому, что был викарным епископом, подчиненным епархиальному епископу Иосифу, а главное, что его в Петербурге уже поняли»<sup>19</sup>. После его кончины в начале 1838 г. была найдена предсмертная записка, в которой он объявлял себя непричастным ко всем действиям по Греко-униатской Церкви<sup>20</sup>. Эта записка могла бы заставить отнестись к владыке Иосафату с сочувствием, если бы не тот факт, что при получении епископского сана он дал подписку о желании присоединиться к Православию в любое время.

17 ЗИМЛ. Т. 1. С. 72.

18 РГИА. – Фонд 824. – Оп. 1. – Д. 125. По предложению г. министра внутренних дел, о Всемилостивейше назначенном содержании викарным грекоунитским епископом: Василию Лужинскому, Антонию Зубко и Иосафату Жарскому. – Л. 1–38; Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. – С. 93.

19 Хлебцевич, И.А. Иосафат Жарский провинциал Литовских базилианских монастырей, впоследствии епископ Пинский / И.А. Хлебцевич. – Гродно: Типо-литография С. Лапина, 1897. – 93 с. – С. 43.

20 Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. – С. 154.

Таким образом, униатская иерархия не оказала сколько-нибудь значительного противодействия подготовке воссоединения, хотя епископы прекрасно видели, к чему все клонится. Это поразительное свидетельство трагедии униатского сознания, разрываемого между ответственностью перед своим обрядом, послушанием Риму, интересами народа и лояльностью правительству своей страны.

Униатское монашество тоже не противопоставило проекту воссоединения ничего серьезного. Давая характеристику последовавшему за началом преобразований в Унии в 1828 г. сопротивлению иночествующих, митрополит Иосиф писал в воспоминаниях: «Монашество... базилианское делало порядочную оппозицию – и неудивительно – оно было духом и составом римско-католическое и отстаивало свою самобытность... К счастью, базилиане не могли ссылаться на догматические и канонические причины, а потому не могли иметь и явной поддержки от римских католиков. Против базилиан, как и в первых основных мерах униатского дела, действовало было сообразно папским булам и постановлениям. При том базилиане не имели никакого влияния на белое униатское духовенство; напротив, были с ним в постоянном антагонизме. Потому оппозиция базилиан не имела почти никакого вредного действия, а через несколько времени и прекратилась совершенно, особенно по выходе в латинство более рьяных базилиан и после смерти в 1830 году провинциалов Билинкевича и Мудровича»<sup>21</sup>. Действительно, к 1835 г. монастыри покинули выходцы из римского обряда. В униатском монашестве осталось 197 человек<sup>22</sup>. Среди них, рожденных и воспитанных в Унии, было значительное число недовольных, но их сопротивление свелось к непослушанию своим настоятелям, распространению сплетен и слухов, мелким интригам и даже к хулиганским выходкам. Например, в 1838 г. иеромонах Иосафат (Шавровский) отправил престарелому митрополиту Иосафату (Булгаку) письмо, в котором, не стесняясь в выражениях писал: «Не удивляйся, что я пишу к тебе; я не решался на это, но мне три раза являлся св. Иосафат и велел сказать тебе – «ты продал Унию; ты не пастырь, а

21 ЗИМЛ. Т. 1. – С. 63.

22 Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. – С. 159.

волк... недаром ты называешься Булгак, – это на буллу гак»<sup>23</sup>. За дерзость Шавровский был перемещен из Любовицкого в Березвецкий монастырь под строгий надзор настоятеля. По-видимому, этот эпизод ускорил кончину митрополита<sup>24</sup>.

В условиях, когда естественные противники или не сумели организовать эффективное сопротивление, или заняли пассивную позицию, той частью униатского клира, от которой зависел успех или провал подготовки общего воссоединения, являлось белое приходское духовенство. Настроение и взгляды этих людей в условиях, когда они оставались единственной интеллигентной силой народа, оказывались решающими.

Надо сказать, что в среде белого духовенства нашлось немало число убежденных противников союза с Римом. На это указывают православные историки. Они говорят, что митрополит Иосиф выявил и объединил вокруг себя своих единомышленников, что они стали опорой для деятельности архиерея-воссоединителя. С этим нельзя не согласиться. Однако нужно отметить, что до 1834 г. владыка никому не открывал свои настоящие намерения. Он подбирал на должности преподавателей Литовской семинарии, на места благочинных и заседателей консистории людей лояльных Православию и российскому правительству. Но это и все. Большого в рамках замысла, предложенного правительству в 1827 г., не требовалось. Владыка никого не подталкивал к мысли о полном упразднении Унии, а говорил лишь о том, что все совершается для блага клира и оздоровления Униатской Церкви, что, в общем-то, соответствовало действительности<sup>25</sup>. Разговоры о вредности существования Греко-католицизма начались после польского восстания 1830–1831 гг. в кругу профессоров Литовской семинарии, о чем свидетельствует архиепископ Антоний (Зубко)<sup>26</sup>, но это произошло само

---

23 Цит. по Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. – С. 151–152.

24 Там же. – С. 152.

25 Там же. – С. 76 – 77.

26 Антоний, (Зубко), архиепископ. О Греко-Униатской Церкви в Западном крае России / архиепископ Антоний (Зубко) // Сборник статей, изданных Св. Синодом по поводу 50-летия воссоединения с Православной Церковью западно-русских униатов. – Санкт-Петербург, 1889. – С. 38–76. – С. 55.

собой, не по инициативе преосвященного Иосифа. Он начал целенаправленно собирать единомышленников, открыто говорить им о своих планах только в конце 1833 – начале 1834 гг. Тогда же он взял первые десять подписок о желании присоединиться к Православию в любое время от лиц, занимавших наиболее важные должности в системе церковного управления. Изменение его позиции, очевидно, было связано с коррекцией проекта воссоединения, попытками реализовать замысел, предложенный правительству в 1832 г. Для его воплощения в жизнь архиерею-воссоединителю требовались убежденные, деятельные помощники.

После 1834 г. архиерея-воссоединителя деятельно поддержали многие. Можно назвать не только ближайших его сподвижников архиепископов Антония (Зубко) и Василия (Лужинского). В это число вошла также вся преподавательская корпорация Литовской семинарии во главе с исполняющим обязанности ее ректора протоиереем Ипполитом Гомолицким. Владыке Иосифу помогали такие авторитетные пастыри, как протоиерей Михаил Бобровский, протопресвитер Антоний Тупальский, протоиереи Н. Слонимский, И. Железовский, П. Янковский, И. Гомолицкий, М. Голубович, Ф. Малишевский, В. Оленич, Я. Елишевич, Л. Паньковский, Я. Грудзинский, Ф. Горбацевич, С. Горбачевский, А. Будзилович и многие др. Можно сказать, что все священники, трудившиеся на епархиальных административных должностях и на местах благочинных, разделили в той или иной мере труды высокопреосвященного Иосифа. На плечи этих людей легла вся работа по убеждению приходского духовенства в истинности Православия и сбору подписок о желании оставить Унию. Мало того, в эту категорию духовенства нужно записать всех настоятелей наиболее крупных и значимых приходов. Они при своем назначении давали присягу не Папе, как в прежние времена, а императору и не отказывались от этого, ссылаясь на греко-католический канонический порядок. Тем самым эти священники со всем пониманием происходящего поддерживали курс на разрыв союза с Римом.

Действительно, можно говорить о том, что после 1834 г. владыка Иосиф выявил своих единомышленников, которых оказалось достаточно много, объединил их и направил против

Унии. Это стало залогом успеха воссоединительного проекта, но не его главным фактором. Дело в том, что, во-первых, удельный вес преподавательской корпорации Литовской семинарии и начальствующего духовенства все-таки был невелик по сравнению с общей массой приходского клира. Если бы приходские священники не согласились с аргументами убежденных сторонников упразднения Унии, проявили твердость в католическом вероисповедании, то это просто привело бы к расколу в духовенстве и похоронило надежды на общее воссоединение. Во-вторых, проект осуществлялся неуклонно и последовательно лишь в половине Униатской Церкви – в Литовской епархии. В Белорусской дела обстояли иначе. Здесь те, кто был готов деятельно участвовать в движении к Православию, не были ни объединены, ни направлены в нужное русло. Следовательно, вновь приходится сделать вывод, что главной предпосылкой для успешного завершения воссоединительного проекта являлась позиция многочисленного низового приходского духовенства. Была важна степень его приверженности католическому пути ко спасению.

Преосвященный Иосиф был уверен в том, что этот фактор не представляет собой непреодолимого препятствия. В записке от 25 октября 1833 г. «О ходе униатского дела и о частном присоединении униатов православным духовенством» он писал: «Двухмесячное в епархии пребывание слишком меня убедило, что при усердии, благоразумии и умении пользоваться местными обстоятельствами и соотношениями, весьма многое можно сделать самыми кроткими, от епархиального начальства зависящими мерами – все гнется, все безмолвствует, и мне случилось неоднократно заставить просить о том, чего приказать еще не осмелился...»<sup>27</sup>. Действительно, работа с духовенством оказалась на удивление не такой сложной.

Убеждение приходского клира в необходимости разрыва союза с Римом стало не самостоятельным процессом, а побочным эффектом делатинизации униатского обряда. При внедрении служебников московской печати в 1834 г. выяснилось, что священники расценивали подписки об использовании в службах православных книг как свое согласие на Православие,

27 ЗИМЛ. Т. 1. – С. 655.



в чем, кстати, их уверяли помещики-католики. Это было следствием целенаправленной политики польских латинян, которые всеми средствами держали униатов в невежестве и культивировали среди них обрядоверие<sup>28</sup>. Поэтому никаких дискуссий о догматических тонкостях ни владыке Иосифу, ни его единомышленникам, собранным в преподавательской корпорации Литовской семинарии и на наиболее ответственных церковных должностях, вести практически не пришлось. Помимо этого, работу с духовенством облегчил общий подход, использованный владыкой Иосифом, который очень хорошо знал положение приходских униатских пастырей, особенности их быта и специфику мышления. Большинство белого духовенства бессознательно веровало в превосходство Римского Католицизма, но это превосходство никто не доказывал, и эта вера была слаба. Сверх того, духовенство не испытывало к Латинству и его представителям симпатии, поскольку чувствовало с этой стороны иногда прикрываемое маской дружелюбия, а иногда неприкрытое презрение. Преобразования Униатской Церкви, осуществленные в 1828–1829 гг., заставили белый клир увидеть заботу о себе и своих детях, идущую от новых, не вышедших из базилианского ордена, епископов. Это вызвало у священников-униатов чувство благодарности. «Я удостоверился в том (чувстве благодарности – А.Р.), – пишет владыка Антоний (Зубко), – беседа с священниками, приезжавшими по делам в Жировицы, и во время многократных объездов епархии»<sup>29</sup>.

В разговорах с низовым духовенством о необходимости отказаться от Унии, которые по благословению преосвященного Иосифа велись его сторонниками, упор делался на индивидуальный подход, доброжелательное и уважительное отношение. «Каких глубоких соображений, – свидетельствует П. Янковский, сам участвовавший в работе со священниками под руководством преосвященного Иосифа, – каких напряженных трудов, каких утомительных индивидуальных

28 Морозкин, М., священник. Иезуиты в России, от царствования Екатерины II-й и до нашего времени: в 2 ч. / священник М. Морозкин. – Санкт-Петербург : Типография Второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1867 – 1870. – Ч. 1: Обнимающая историю иезуитов в царствование Екатерины Великой и Павла I, 1867. – 501 с. – С. 250.

29 Антоний (Зубко), архиепископ. О Греко-Униатской Церкви в Западном крае России. – С. 67.

мер, какого бесконечного разнообразия в их применении, какой снисходительности к слабостям, какого вещего чутья к недоразумениям, какой нежности вообще, такта и дара внушения требовалось здесь на каждом шагу в отношении этих людей, незлобивых и непредубежденных, но ссылавшихся постоянно то на завет отцов, то на присягу, отобранную у них при рукоположении, то, наконец, на необходимость соборного авторитета, которому они готовы заранее и беспрекословно подчиниться»<sup>30</sup>.

Естественно, что в таких обстоятельствах униатские священники выбирали ту сторону, которая представляла доказательства своей правоты, а не просто заставляла преклоняться перед искусственно надутым авторитетом, – сторону, которая проявляла к ним уважение и деятельное сочувствие. Вообще, по свидетельству протоиерея Плакида Янковского, «тип униатского священника отчасти, но довольно отчетливо, представляла в это время самая его наружность – убогая, но опрятная, какая-то все еще робкая и застенчивая, но вместе с тем со всеми несомненными признаками понятливости и прямоты, в равной мере далекая от какой бы то ни было затаенной злобы, как и от слепого фанатизма»<sup>31</sup>. Отсутствие фанатизма и доверие к архипастырям послужило тому, что призыв к Православию владыки Иосифа нашел отклик в сердцах духовенства.

В целом на убеждение униатов в необходимости упразднения Унии в Литовской епархии потребовалось три года – с 1834 по 1837 г. Противодействия не было – все сомнения и протесты коснулись только восстановления обрядов по греческому чину, и они не носили сколько-нибудь серьезного характера. «Возможное сопротивление, – писал митрополит Иосиф в воспоминаниях, – притупилось безвредно на первом (литургической реформе – А.Р.), так что последнее (религиозное убеждение – А.Р.) совершилось по Литовской епархии почти беспрепятственно»<sup>32</sup>. Закончился процесс сбором в 1837-38 гг. подписок с духовенства о желании воссоединиться с

30 Янковский, П., священник. Записки сельского священника / священник П. Янковский. – Минск : Свято-Петро-Павловский собор, 2004. – 380 с. – С. 157.

31 Там же. – С. 156.

32 ЗИМЛ. Т. 1. – С. 90.

Православием. Всего в обеих епархиях подписки дали 1305 священнослужителей. Соразмерно с отставанием Белорусской кафедры в делатинизации обряда, большая часть пожелавших стать православными оказалась в Литовской епархии.

Подписки стали основным аргументом для правительства, чтобы решительно пойти на воссоединение. Правильность совершения служб и восстановление литургического пространства храмов согласно восточной традиции стояли на втором месте. Святитель Филарет Московский выражал опасение, что еще 421 униатский священник и 172 монаха не дали подписки<sup>33</sup>. На первый взгляд, это большие цифры, и кажется, что тревога святителя Филарета была обоснованной. Однако в отношении Протасову от 26 февраля 1839 г. преосвященный Иосиф так описал сложившийся расклад: «Духовных, не обязавшихся еще присоединиться к Православной Церкви, состоит: по Литовской епархии 116 белых священников и 95 монашествующей братии, – по Белорусской же епархии 305 белых священников и 77 монахов. Духовных однакож сих должно считать по большей части скорее сомнительными, нежели неблагонадежными. Из них: по Литовской епархии считается 59 безместных священников, а остальные по большей части престарелые, которых, как и безместных, не признано нужным тревожить требованием подписок, так что едва остается 20 священников, коих настает надобность или устранить, или приобрести для Православной Церкви; по Белорусской епархии считается безместных священников 136, от которых как от прочих, не обязавшихся присоединиться к Православной Церкви, по большей части не требованы еще подписки; и хотя по епархии сей оказалось до полутора ста священников, обнаруживших сопротивление в даче помянутых подписок, но, по всей вероятности, после расстройства бывшей здесь интриги и высылки зачинщиков оной, весьма также малое окажется число действительно неблагонадежных»<sup>34</sup>. Отсюда видно, что, на самом деле,

33 Филарет, (Дроздов), митрополит. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцию преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: в 7 т. / митрополит Филарет (Дроздов). – Санкт-Петербург; Москва : Синодальная типография, 1885 – 1887. Т. 2. – С. 446–451.

34 ЗИМЛ. Т. 1. – С. 119.

все обстояло не столь мрачно, как издалека представлялось Московскому святителю.

Воссоединение полностью подтвердило правоту владыки Иосифа. Успешное убеждение униатских священнослужителей в истинности Православия заставляет серьезно задуматься: как могла существовать Церковь, пастыри которой не были тверды в своем вероисповедании? Ответ очевиден: только внешней силой и обманом. Заслуга архиерея-воссоединителя состоит в том, что он хорошо знал эту силу, распознал обман и не побоялся разрушить их. Однако относительная легкость, с которой почти полторы тысячи униатских священников изменили свое вероисповедание, – это слишком удивительный факт. Он не только вызывает многие вопросы, относящиеся скорее к философии истории, но и подозрения. Поэтому самым животрепещущим вопросом проекта воссоединения является вопрос о репрессиях в отношении униатского духовенства и насилии над свободой совести простого народа.

Репрессии якобы в массовом масштабе имели место при подготовке упразднения Унии. Следует заметить, что Литовский митрополит прекрасно понимал: полицейские меры нельзя считать главным средством решения религиозных вопросов. Религия – это область свободы, и насилие здесь ведет к прямо противоположным результатам. «Содействие же полицейских властей...», – писал владыка Св. Синоду уже после воссоединения 12 июня 1843 г., – не всегда может быть полезно, а часто даже бывает и вредно»<sup>35</sup>. Он никогда не полагался на насилие. В Унии митрополит Иосиф видел тонкий налет на теле части Белорусской и Украинской Церкви, который повлиял на иерархию и духовенство, но не изменил глубинные пласты народного самосознания. Поэтому народ не трогали. Его пытались беречь только польские паны, испугавшиеся за Унию как за оплот власти над белорусами<sup>36</sup>. Говорить о

35 ЗИМЛ. Т. 2. –С. 227.

36 Помещики возбуждали крестьян на противодействие видимому сближению с Православием. Например, в местечке Ратно Волынской губернии, по тайному внушению предводителя местного дворянства Янышевского, после совершения литургии по чину Восточной Церкви около 30 человек крепостных на коленях просили епископа Иосифа оставить богослужение в прежнем виде. Не получив согласия, спустя месяц они самовольно придвинули престол к стене по латинскому обычаю и сняли завесу с царских врат. То, что это произошло по стороннему внушению, доказывает факт, что в 1838 г. жители Ратны сами изъявили желание воссоединиться с Православием (Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа

насилии над свободой совести простых верующих нельзя. Тем более, что народных волнений ни во время подготовки, ни во время совершения воссоединения не было.

Репрессиями в отношении духовенства называют: 1) вызовы священников в Жировичский монастырь для изучения правильного чина богослужения (якобы там они подвергались моральному давлению и угрозам); 2) переводы на другие приходы; 3) временное отстранение от священнических обязанностей с переводом на причетнические должности; 4) помещение на епитимию в монастырь на некоторый срок или до раскаяния; 5) высылки в Российские губернии. Всего за годы подготовки воссоединения католические историки насчитывают от 92<sup>37</sup> до 106<sup>38</sup> пострадавших духовных лиц.

Прежде всего, надо сказать, что вызовы в Жировичи никоим образом нельзя назвать наказанием. Многим не хотелось туда ездить из-за дальности дороги и нежелания отрываться от хозяйственных забот, что было хорошо известно преосвященному Иосифу. Но это вопрос церковной дисциплины. Обучение в Жировичах было настолько репрессивной мерой, насколько таковой являются курсы повышения квалификации, к примеру, врачей или учителей, тем более, что никакого морального давления священники в Жировичах не испытывали. С ними велись доброжелательные и уважительные беседы.

Следующие три меры принадлежат обычной практике епархиального начальства, используются и сейчас. Они ни у кого не ассоциируются с репрессиями. Это меры строгости, призванные заставить ослушавшихся священников задуматься над своим поведением. Они в идеале должны вести к раскаянию и восстановлению послушания. Именно в таком смысле они применялись к тем, кто проявлял дерзость и неповиновение, отказываясь исполнять предписания епархиального начальства: восстановление греческих обрядов,

---

Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православной церковью в 1839 г. – С. 105–106). Таких примеров было много.

37 Radwan, M. Carat wobec kościoła grekokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796 – 1839 / M. Radwan. – Roma; Lublin : Polski instytut kultury chrześcijańskiej, 2001. – 504 s. – S. 171.

38 Dobrzyński, Z. Prawosławni a grekokatolicy w dawniej Polsce / Z. Dobrzyński. – Warszawa, 1992. – Cz. 1–2. – S. 64–65.

принятие православных богослужебных книг. Практически во всех случаях это было вызвано нежеланием переучиваться, страхом потерять благосклонность помещиков-католиков, а не глубокими убеждениями. Как правило, после первого же прещения священники меняли мнение, не в последнюю очередь, стремясь угодить начальству. Некоторым на это требовалось время, но результат был тот же.

Например, в 1835 г. Новогрудский благочинный И. Гомолицкий организовал коллективный протест подчиненного ему духовенства против внедрения в литургический обиход православных служебников. Соответствующее письменное обращение, подписанное пятьюдесятью семью священниками, И. Гомолицкий подал епископу Иосифу. Это дело оказалось пустышкой. Оно было инициировано Гомолицким, не разобравшись, что владыка Иосиф требует восстановления богослужения по греческому чину не под давлением правительства, а по собственному убеждению. В результате объяснений этот протест закончился на следующий день. Гомолицкий отозвал его<sup>39</sup>. Тем не менее, священники А. Плавский, М. Виторский, И. Савич, И. Марциновский, Ю. Горбачевич, И. Горбачевич, В. Горбачевич, А. Горбачевич отказались принимать служебники Московской печати<sup>40</sup>. Вызванные в консисторию для объяснений, они не только проявили упорство, но и подали на имя императора прошение, в котором обосновывали свое мнение<sup>41</sup>. За непослушание они были низведены на причетнические должности<sup>42</sup>. Однако уже в марте 1836 г. священники И., Ю. и В. Горбачевичи оставили Унию и перешли в Православие, а И. Марциновский, М. Виторский и И. Савич приняли православные служебники<sup>43</sup>. Объяснить столь скорое изменение убеждений можно лишь

39 РГИА. – Фонд 797. – Оп. 6. – Д. 22984. О противоборстве некоторых греко-унитских духовных введению в унитские церкви свойственного им богослужения, обрядов и книг церкви Греко-Восточной. Адам Плавский, Хруцкий, Дылевский. Тут же и о помещике Гольнском. – Л. 27–28; ЗИМЛ. Т. 1. – С. 89; Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. С. 101–102.

40 ЗИМЛ. Т. 3. – С. 153–154.

41 Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. – С. 122–124.

42 ЗИМЛ. Т. 3. – С. 173–174.

43 Там же. – С. 259.

тем, что на сопротивление делатинизации обряда их толкало лишь стороннее влияние и личные амбиции.

Самым большим страдальцем за греко-католический обряд в этой группе священников стал Антоний Плавский, однокашник владыки Иосифа по Главной семинарии. Он вместе с другими священниками, оказавшимися твердыми в отказе от московских служебников и проявившими дерзость – А. Горбацевичем и И. Дылевским – был отправлен на шестимесячную епитимию в Вольнянский, а затем Бытеньский монастырь. После отбытия епитимии Дылевский составил две записки «Przeglądksięgikormczysy» и «Porównaniegrecko-rossyyskichmszalów», в которых доказывал, что московские служебники не могут употребляться униатами, и подвергал критике Кормчую книгу<sup>44</sup>. Он оставил эти записки в консистории епархии. Одновременно с записками Дылевского Плавский вместе с А. Горбацевичем передал в консисторию прошение на имя императора. В нем они жаловались на притеснения со стороны духовного начальства – своего благочинного И. Гомолицкого, – просили защитить их от преследования. Прощению не был дан ход. Вообще Плавский слыл среди собратьев человеком неуживчивым, амбициозным и надменным. Поэтому его поведение никого из священников не увлекло. После того как демарш с прошением к императору провалился А. Горбацевич принял Православие, а Плавский был отправлен на должность дьячка в Могилевскую губернию, чтобы, с одной стороны, мерами «обуздания и исправления» сломить его упорство, а с другой, чтобы он смог ближе познакомиться с восточным богослужением и полюбить его<sup>45</sup>. Там он не переменял свой образ мыслей и 9 февраля 1839 г. был отправлен в Смоленскую губернию на свободное поселение. 28 апреля 1840 г. он принял Православие и получил приход в Мстиславльском уезде. В 1851 г. А. Плавский, будучи настоятелем Белавичского прихода Литовской епархии, скоропостижно скончался<sup>46</sup>.

Судьба А. Плавского показывает, что преосвященный Иосиф старался мерами строгости добиться, чтобы священники

44 РГИА. – Фонд 797. – Оп. 6. – Д. 22984. – Л. 11–19 об.

45 Там же. – Л. 10.

46 Киприанович, Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. – С. 120–122; Radwan, M. Caratwobeckosciolagreckokatolickiego. – S. 162.

не действовали согласно своим амбициям, а проявляли послушание иерархии и служили народному благу. В случае раскаяния их с радостью принимали и давали приходское послушание. Единственным, кто проявил упорство до конца и не принял служебника московской печати, был священник Ипатий Дылевский. Однако он происходил из римского обряда, получил образование в католической семинарии и готовился стать ксендзом, но затем решил жениться, а потому перешел в Унию. Униатской службы он вообще не знал<sup>47</sup>. Его дальнейшая судьба неизвестна.

С некоторой натяжкой репрессивной мерой можно назвать высылку священников в великороссийские губернии. В 1839-41 гг. она была применена к 35 несогласным на воссоединение духовным лицам, которые к тому же соблазняли народ и собратьев. В это число попали в основном бывшие базилиане, а также полтора десятка белых священников, в числе которых находились 5 выявленных зачинщиков протеста против воссоединения 111 священников Белорусской епархии. Этот протест имел место в 1838 г. Для высланных в Россию это стало действительно суровой мерой. В то же время она не была связана ни с уголовным, ни с административным наказанием, а осуществлялась в рамках полномочий епархиальной власти и за ее счет. Проживание высланных священнослужителей оплачивалось из средств Белорусско-Литовской духовной коллегии. Никто не подвергся тюремному заключению, ссылке в Сибирь или просто домашнему аресту. 20 монахов и священников были помещены в Курской обители, 15 человек находились в православных монастырях разных губерний, 5 жили на свободном поселении. За исключением 4 упорствующих, остальным священникам выплачивали ежегодное пособие в размере ста рублей, что равнялось жалованию дьячка после введения штатов в 1842 г., а семье единовременное – 13 рублей<sup>48</sup>. О судьбе этих людей митрополит Иосиф писал в воспоминаниях: «Около пятнадцати священников выслано в великороссийские епархии; из них

47 РГИА. – Фонд 797. – Оп. 6. – Д. 22984. – Л. 20; ЗИМЛ. Т. 3. – С. 169.

48 РГИА. – Фонд 1661. – Оп. 1. – Д. 415. Журнал заседания Синода по вопросу воссоединения униатов с Православной церковью, с указами Синода епископам Западных губерний по осуществлению воссоединения (и черновые заметки Сербиновича по подготовке текста указов). Письма из Витебска о ходе воссоединения. – Л. 43.



большая половина обратилась вскоре на добрый путь (1839 г. – А.Р.). Для неблагонадежных иноков учреждена в Курске временная обитель... Это были самые буйные; но как они были и по большей части и самые развращенные, то с ними не много церемонились (речь идет о 1841 г. – А. Р.). Несколько отправлено в Курскую обитель; несколько подвержено местному взысканию – и все на будущее успокоилось; лучшие приняли Православие»<sup>49</sup>.

Суммирование всех фактов о тех или иных мерах строгости, которым были подвернуты униатские священники, чтобы увеличить цифры и доказать существование жестоких репрессий, не более чем нечистоплотная попытка очернить воссоединение. Особенно это видно из того, что авторы не сообщают, сколько наказанных, если так можно выразиться, тем или иным способом священников одумались, проявили послушание и впоследствии многие годы были верными служителями Православной Церкви. К сожалению, эти данные собрать крайне трудно. Между тем в Литовской епархии в 1839 г. непреклонно, в силу личного религиозного убеждения, отказался от принятия Православия лишь один священник – родной брат бывшего профессора Виленского университета Игнатия Онацевича – Михаил Онацевич<sup>50</sup>. Так что масштаб применения силы духовной властью при упразднении Унии удивляет ничтожностью. Он несравним с тем, что творилось при введении Унии в Речи Посполитой.

В целом в среде белого духовенства можно выделить небольшую группу людей, которые оказали некоторое сопротивление обрядовому сближению Унии с Православием. Это были зачинщики так называемых массовых протестов, имевших место в Новогрудском благочинии в 1835 г., а также в Белорусской епархии и в Белостокском благочинии Литовской епархии в 1838 г. Как правило, все эти люди имели высшее богословское образование, из-за чего они считали себя вправе проявлять непослушание епархиальной власти, однако не столько из религиозных соображений, сколько пытаясь реализовать свои личные амбиции и приобрести у собратьев

49 ЗИМЛ. Т. 1. – С. 129–139.

50 Антоний, (Зубко), архиепископ. О Греко-Униатской Церкви в Западном крае России. – С. 73.

авторитет. Таковыми были А. Плавский, А. Сосновский, И. Игнатович, А. Томковид и др. Впоследствии почти все они приняли Православие и долгие годы верно служили Православной Церкви. Тем не менее, приходится признать этих людей наиболее значительной силой, пытавшейся противостоять воссоединению. Их действия очень испугали российских чиновников, особенно в 1838 г. Ни старая униатская иерархия, ни базилианское монашество такой же по силе оппозиции проекту воссоединения не составили.

Чтобы понять, почему в среде белого духовенства появилось пусть и слабое, но все-таки сопротивление, почему вообще пришлось прибегать к мерам строгости, нужно обратить внимание на следующее. Согласно первоначальному замыслу, ни строгие меры, ни тем более репрессии не предусматривались. Жизнь внесла свои коррективы. В 1827 г. прелат Иосиф Семашко выстраивал такую логическую цепочку разрыва Унии: реформа греко-католических церковных институтов → свободное самостоятельное убеждение униатского духовенства в истинности Православия и, как следствие, возрождение в его среде православной духовной практики → обрядовые изменения → воссоединение. В 1832 г. предлагается иное и во многом по отношению к первоначальному плану противоположное: подчинение униатского Высшего церковного управления Высшему церковному управлению Православной Церкви → обрядовая реформа убеждение сторонниками разрыва Унии приходских священников в спасительности православного вероисповедания → воссоединение. То есть, если вначале обрядовые изменения должны были увенчать процесс подготовки воссоединения, стать внешним свидетельством полного перерождения униатов в православных, то согласно плану 1832 г. они становились следствием подчинения греко-католиков Св. Синоду. В реальности делатинизация обряда оказалась подготовительной мерой перед подчинением Св. Синоду и поводом к убеждению униатского духовенства.

Коррекция планов в рамках проекта воссоединения, вызванная непоследовательностью правительственной политики, привела к тому, что литургические преобразования и убеждение священников проводились «сверху», встретили еще не до конца подготовленную развитием реформ 1828-29 гг.

почву. В результате они столкнулись с сомнениями духовенства, не до конца убежденного в справедливости совершаемого. К тому же униатский клир в это время вынужден был лавировать между тем, чтобы угодить епархиальным властям и одновременно не раздражать помещиков-католиков, от которых во многом зависело его материальное благосостояние. Поэтому своим начальникам священники говорили одно и охотно давали всякого рода обещания и подписки, а при польских панах рассказывали выдуманные истории о притеснениях и в церквах продолжали искажать восточное богослужение, отложив служебники московской печати в сторону<sup>51</sup>. Последнее часто тиражируется историками, которые здесь видят твердость униатов в своем обряде, а не моральное и экономическое давление польских и полонизированных белорусских помещиков. При этом намеренно не замечаются факты противоположного свойства и то, что в итоге униатское духовенство сделало свой выбор в пользу Православия.

В таких обстоятельствах стоит удивиться, что репрессии в прямом смысле этого слова не понадобились. В большой степени это была заслуга владыки Иосифа, который сумел избежать раздражения, проявить терпение, такт и глубокое понимание всей сложности ситуации. Важную роль сыграл личный авторитет преосвященного Иосифа и его единомышленников, особенно при сборе подписок о желании воссоединения. Архиепископ Антоний (Зубко) по этому поводу пишет: «И благочинные, и простые священники тем решительнее соглашались давать эти подписки, что им было известно желание архиепископа Иосифа, которого они глубоко уважали, и при полном убеждении, что он сумеет дело воссоединения довести до конца стройно, без вредных столкновений. Притом все белое унитское духовенство разузнало, что думали об этом важном деле в Жировицах, где занимавшие должности в консистории и семинарии были челом, высшим авторитетом унитского духовенства: в Жировицах все держали сторону Православия»<sup>52</sup>.

51 Антоний, (Зубко), архиепископ. О Греко-Униатской Церкви в Западном крае России. – С. 69; Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. – С. 125–126.

52 Антоний, (Зубко), архиепископ. О Греко-Униатской Церкви в Западном крае России. – С. 72.

Резюмируя сказанное, можно сделать вывод о том, что литургическое сближение Унии с Православием не было основополагающим принципом подготовки воссоединения, как полагали и полагают многие авторы. Оно было необходимо, но рассматривалась в качестве предварительной меры перед подчинением греко-католиков высшему управлению Русской Церкви, т.е. носило второстепенный тактический характер. Преобразования в богослужебной сфере показали, что для духовенства, в силу его малой образованности и близости к народу, который отличался обрядоверием, внешние различия Унии и Православия были важнее вероучительных. Поэтому литургическая реформа неожиданно открыла возможность для убеждения духовенства в истинности Русской Церкви и необходимости соединения с ней. Массовый сбор подписок о согласии стать православными, организованный в 1837-38 гг., выявил, что он беспрепятственно проходил там, где уже были проведены богослужебные изменения – в Литовской епархии. Наоборот, в Белорусской, где они искусственно тормозились епархиальной властью, подписки вызвали не только недоумение, но и возмущение недостаточно подготовленных к принятию воссоединения священников. В связи с этим вести речь о догматическом аспекте упразднения Греко-католицизма в Российской империи неправомерно. Этот вопрос во время воссоединения не стоял. Вклад литургической реформы в подготовку разрыва Унии заключается не столько в ее самостоятельном значении, сколько в том, что она послужила поводом начать между низовым клиром и стремящимся к Православию начальствующим духовенством откровенный диалог о дальнейшей судьбе Унии.

Таким образом, основной предпосылкой успешного развития и благополучного завершения проекта упразднения Унии, завершеного в 1839 г., стала позиция белого греко-католического духовенства. С одной стороны, в его среде оказалось достаточное количество людей, на которых архиерей-воссоединитель сумел опереться; с другой, – приходской клир не встретил мероприятия, проводимые в рамках воссоединительного проекта (институциональную и литургическую реформы), общим сопротивлением. У Унии не нашлось твердых принципиальных защитников ни в лице

старой, еще помнившей Речь Посполитую, иерархии, ни в лице базилианского монашества, ни в лице образованной части приходского клира. Лишь несколько получивших высшее богословское образование священников попытались противопоставить свое мнение действиям владыки Иосифа. Они выступили организаторами нескольких групповых протестов, очень обеспокоивших правительственных чиновников. Однако эти протесты не носили глубокого религиозного характера и, в конце концов, не были поддержаны основной массой священников. Поэтому эта оппозиция ничего не смогла, да и не могла остановить.

### Источники и литература

Антоний, (Зубко), архиепископ. О Греко-Униатской Церкви в Западном крае России / архиепископ Антоний (Зубко) // Сборник статей, изданных Св. Синодом по поводу 50-летия воссоединения с Православной Церковью западно-русских униатов. – Санкт-Петербург, 1889. – С. 38 – 76.

Морошкин, М., священник. Иезуиты в России, от царствования Екатерины II-й и до нашего времени: в 2 ч. / священник М. Морошкин. – Санкт-Петербург : Типография Второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, 1867 – 1870. – Ч. 1: Обнимающая историю иезуитов в царствование Екатерины Великой и Павла I, 1867. – 501 с.

Бобровский, П.О. Русская Греко-Униатская церковь в царствование императора Александра I. Историческое исследование по архивным документам П.О. Бобровского / П.О. Бобровский. – Санкт-Петербург : Типография В.С. Балашева, 1890. – 394 с.

Иосиф, (Семашко), митрополит. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора: в 3 т. / митрополит Иосиф (Семашко). – Санкт-Петербург : Типография императорской Академии Наук, 1883.

Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. / Г.Я. Киприанович. – изд. 2-е испр. и доп. – Вильна : Типография И. Блюмовича, 1897. – 613 с.: 3 вкл. л. портр.

Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге. – Фонд 1661. – Оп. 1. – Д. 415. Журнал заседания Синода по вопросу воссоединения униатов с Православной церковью, с указами Синода епископам Западных губерний по осуществлению воссоединения (и черновые заметки Сербиновича по подготовке текста указов). Письма из Витебска о ходе воссоединения.

Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге. – Фонд 711. – Оп. 1. – Д. 8. Отчет министра внутренних дел за 1834 г.

Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге. – Фонд 797. – Оп. 6. – Д. 22376. По отношению Брестского Греко-Унитского епископа Булгака с приложением свидетельства Литовского военного губернатора, о сохранении им верности к Российскому Престолу во время нашествия неприятеля.

Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге. РГИА. Фонд 797. Оп. 6. Д. 22408. О приглашении митрополита греко-унитского Булгака во Дворец к обеденным столами о всемилостивейшем пожаловании его кавалером ордена св. Анны 1-й степени.

Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге. – Фонд 797. – Оп. 6. – Д. 22984. О противуборстве некоторых греко-унитских духовных введению в унитские церкви свойственного им богослужения, обрядов и книг церкви Греко-Восточной. Адам Плавский, Хруцкий, Дылевский. Тут же и о помещике Голынском.

Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге. – Фонд 824. – Оп. 1. – Д. 125. По предложению г. министра внутренних дел, о Всемилоостивейше назначенном содержании викарным грекоунитским епископам: Василию Лжинскому, Антонию Зубко и Иосафату Жарскому.

Смолич, И.К. История Русской Церкви 1700 – 1917: в 2 ч. / И.К. Смолич. – Москва : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского мон-ря, 1997. – Ч. 2. – 799 с.

Филарет, (Дроздов), митрополит. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцию преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: в 7 т. – Санкт-Петербург; Москва : Синодальная типография, 1885 – 1887.

Хлебцевич, И.А. Иосафат Жарский провинциал Литовских базилианских монастырей, впоследствии епископ Пинский / И.А. Хлебцевич. – Гродно : Типо-литография С. Лапина, 1897. – 93 с. С. 43.

Шавельский, Г., протопресвитер. Последнее воссоединение с православною церковию униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.) / протопресвитер Г. Шавельский. – Санкт-Петербург : Типография «Сельского вестника», 1910. – 380 с.

Янковский, П., священник. Записки сельского священника / священник П. Янковский. – Минск : Свято-Петро-Павловский собор, 2004. – 380 с.: илл.

Dobrzyński, Z. Prawosławni a grekokatolicy w dawniej Polsce / Z. Dobrzyński. – Warszawa, 1992. – Cz. 1–2.

Radwan, M. Carat wobec kościoła grekokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796 – 1839 / M. Radwan. – Roma; Lublin : Polski instytut kultury chrześcijańskiej, 2001. – 504 s.

**Протојереј Александр Романчук**

**ПРЕДПОСЫЛКИ УСПЕШНОГО  
РАЗРЫВА БРЕСТСКОЙ УНИИ НА  
ТЕРРИТОРИИ РОССИЙСКОЙ  
ИМПЕРИИ В 1839 ГОДУ**

---

Summary

---

The article evaluates the opinion that the dominant principle underlying the reversion of uniats to Orthodoxy achieved in the 1830-s was the liturgical reform of the Uniat Church; describes the attitude of different layers of the uniat clergy to the abolition of the Union of Brest on the territory of the Russian Empire; exposes the basic reason for the successful reversion of uniats to Orthodoxy in 1839.

Keywords: Catholicism, clergy, Divine Liturgy, metropolitan Joseph (Semashko), Orthodoxy, reforms, the Union of Brest.

---



УДК 271.2:271.4(477)

**Јереј Сергиј Карамишев**

*Рибинска епархија (Јарослав), Руска Федерација*

---

## **ПОТЧИЊАВАЊЕ ФАНАРУ – СКРИВЕНА УНИЈА С ПАПИЗМОМ**

---

---

*Епоха дубоког отступништва,  
започета у XX веку,  
«произвела» је нове «богослове»,  
чији је главни «допринос»  
постало лукавство...*

---

Резиме

---

Каква ће бити скривена унија у украјинским условима, може се наслутити по томе каква је била суштина и природа отворене уније, проглашена у Бресту 1596. године. Тада су најкорумпиранији и морално најискваренији архијереји и свештеници, који су већ били интегрисани у пољску државну елиту, постали унијати. Неморалном понашању унијата се нико није противио, чак нити један једини паписта. Напротив, истина је била сасвим супротна: наиме, што је морални лик унијата био лошији то је папистима било лакше да верницима усаде мишљење како су унијати другоразредни верници који ће, ако се једног дана врате римокатоличкој вери, имати прилику и велику част да буду припадници папске цркве.

Оно што се тада десило у XVI-XVII веку врло лако би се, на изванредан начин, могло

поновити у XXI веку. Заједница расколника које је у заштиту узео Фанар постаће још један слој такозваног «Божјег народа» одмах након украјинских унијата, те прве формације. А вође овог скупа расколника ће бити најнеморалнији и најпоқваренији епископи и свештеници, који, како се сматра, морају негде да се ухлебе, тако да је логично да ће то бито код лажног патријарха Филарета Денисенка.

Кључне речи: Унија, Украјина, православље, Руска православна црква, екуменизам, Други ватикански концил, Ватикан

---

Када је 15. октобра 2018. године у Минску објављена историјска одлука Светог Синода Руске Православне Цркве о прекиду евхаристијског заједништва са Константинопољским Патријархатом, на првој недељној Литургији поздравио сам своје парохијане са «дуго очекиваним и радосним догађајем», јер је на крају део вероодступника разобличен, а што је прилика да се ми избавимо од гнојне везе са вуковима у овчијим кожама, при чему овде имам у виду, пре свега, патријарха Вартоломеја.

Ова одлука Синода може значити почетак краја неискрености и лицемерја, у које је наша Црква неизбежно потонула у лицу својих представника, који су комуницирали с представницима Константинопољске Патријаршије.

Године 1965. папа Павле VI и константинопољски патријарх Атинагора укинули су међусобну анатему из 1054. године, а да при томе нису уклонили ни један од разлога због којих је и изречена анатема. Богослови прошлих времена, без обзира на њихове погледе, тражили су у својим речима и делима логичку доследност и искреност, барем што се тиче самих себе. Али ера дубоке апостасије, која се отворила у двадесетом веку, представила је нове «богослове», чије је главно «јунаштво» постало лукавство.

Други ватикански концил, наоружан мачевима и копљима лукавства, raspоделио је своје «омиљено» оружје целом хришћанству на Земљи, и уопште, целом свету. Истовремено,

у документима поменутог концила кључне речи су „Црква“ и „Божји народ“. На концилу се под “Црквом” подразумевала само Папска црква, а под појмом “Божји народ” – верници који не признају власт папе и не следе његове догме. Употреба поменутих појмова, а не њихово правоваљано тумачење, говори о томе да се хришћани свих осталих вероисповести, упркос осмесима, загрљајима и комплиментима од стране паписта сматрају другоразредним верницима. Због тога је задатак паписта да их постепено интегришу, односно, поједностављено речено, апсорбују у свој састав.

Недоследности у примени принципа лукаве «богослове» уопште не брине, јер у ери релативизма они ће неминовно доживети хришћански бесмисао свог постојања и деловања. Ови лукави «богослови» делују на чисто фарисејки начин, а о њиховим отпадничким методама добро је говорио пророк Исаија: Али се и они заносе од вина, и посрћу од силовита пића: свештеник и пророк заносе се од силовита пића, освојило их је вино, посрћу од силовита пића, заносе се у пророковању, спотичу се у суђењу. Јер су сви столови пуни бљувотине и нечистоте, нема мјеста чиста. Кога ће учити мудрости, и кога ће упутити да разумије науку? Дјецу, којој се не даје више млијеко, која су одбијена од сисе? Јер заповијест по заповијест, заповијест по заповијест, правило по правило, правило по правило, овдје мало, ондје мало даваше се. Зато ће неразумљивом бесједом и туђим језиком говорити томе народу; Јер им рече: ово је починак, оставите уморна да почине; ово је одмор; али не хтјеше послушати. И биће им ријеч Господња, заповијест по заповијест, заповијест по заповијест, правило по правило, правило по правило, мало овдје, мало ондје, да иду и падају наузнако и разбију се, и да се заплету у замке и ухвате (Ис. 28, 7-13).

У какву ће мрежу бити уловљени? Наравно, у ђаволску. Подразумева се да лукави «теолози» попут Павла VI и Атинагоре, 7. децембра 1965. године у Ватикану, нису представили никакву нову унију „граду и свету“. Међутим, она се прећутно успоставила. Ова притајена, скривена унија је свакако опаснија него она јавна и отворена. Зашто? Зато што је у стању да уведе у заблуду.

Користећи се лукавим триковима и важном титулом «Васељенског патријарха», паписти су почели да промовишу следећу идеологију: папа - намесник првог апостола - Петра. Екуменски патријарх је и намесник такође великог, али ипак млађег по старости и по рангу брата Андреја. Међутим, за православце, раштркане по свету, намесник Андреј треба да буде исто што и за паписте, намесник Петра. Да би сви дошли до такозваног јединства које је заповедао Христос, али не «у духу и истини», него у неком искључиво спољашњем, привидно јавном јединству.

Каква ће бити скривена унија у украјинским условима, може се наслутити по томе каква је била суштина и природа отворене уније, проглашена у Бресту 1596. године. Тада су најкорумпиранији и морално најискваренији архијереји и свештеници, који су већ били интегрисани у пољску државну елиту, постали унијати. Неморалном понашању унијата се нико није противио, чак нити један једини паписта. Напротив, истина је била сасвим супротна: наиме, што је морални лик унијата био лошији то је папистима било лакше да верницима усаде мишљење како су унијати другоразредни верници који ће, ако се једног дана врате римокатоличкој вери, имати прилику и велику част да буду припадници папске цркве.

Оно што се тада десило у XVI-XVII веку врло лако би се, на изванредан начин, могло поновити у XXI веку. Заједница расколника које је у заштиту узео Фанар постаће још један слој такозваног «Божјег народа» одмах након украјинских унијата, те прве формације. А вође овог скупа расколника ће бити најнеморалнији и најпокуваренији епископи и свештеници, који, како се сматра, морају негде да се ухлебе, тако да је логично да ће то бити код лажног патријарха Филарета Денисенка.

Велику храброст је захтевала недавна (13. новембар 2018.) одлука Сабора епископа Украјинске православне цркве Московске патријаршије о прекиду евхаристијског заједништва са Цариградском патријаршијом. То је за њих било изузетно важно и правовремено, јер одлука није донета по команди из Москве (као што би неки хтели да кажу), већ су својевољном саборском одлуком украјински хијерарси стали у одбрану лажи.

Шта их чека у будућности? Прогон је најизвеснија опција. Међутим, треба знати да, без обзира на то колико био жесток, ниједан прогон верника никада није ослабио снагу њихове вере, већ ју је само ојачао међу верницима. Вернике слаби лукавство и различите врсте компромиса са савешћу.

Присетимо се прогона Атанасија Брестовског (+ 1. јули 1648.) које су организовали унијати и паписти. Атанасије је отишао да се поклони московском цару Михаилу Феодоровичу, што је међу папистима схваћено као страشان злочин. Молећи се Богородици да му да мудрост и издржљивост, Атанасије је затражио од цара да се побрине за слободу православља и укидање уније на територији савремене Украјине и Белорусије. Паписти су га због ове молбе прогласили лудим и водили од једног до другог поткупљеног архијереја да га исмевају, да би га на крају предали у руке језуитима. Након дуготрпних мучења, чија је сврха била да натерају Атанасија да и сам прими унију, али је мученик за православну веру Атанасије остао непоколебљив, језуити су схватили да нема сврхе даље мучити Атанасија, па су га стрељали и, још док је самирао погођен ватром из пушака стрељачког вода, живог затрпали у гроб.

Садашња Украјинска црква Московског патријархата такође се окривљује за исти «злочин», чија је суштина у симпатијама према сувереној руској држави и њеном председнику. У супротности са црквеним канонима, они ће захтевати прелазак свих православца у расколнике, при чему скривају своје везе са унијатством. Вероватно ће оптужити све православне свештенике који неће у раскол да су умно поремећени. Такође, веома је могуће да ће правоверни и поштени свештеници бити мучени, како би се силом наметнуо прелазак у скривену унију. Али је јасно да поменути свештеници расколници неће успети у својој намери, баш као што нису успели да ни мученика Атанасија Брестовског да буде поунијаћен. Занимљиво је и да су мошти овог великог православног мученика накнадно пронађене потпуно очуване и нераспаднуте, што може деловати као божански знак непоколебљиве вере православне.

Они који прихвате раскол, заувек ће изгубити своје душе, али и душе сиротих верника за чије би вечно спасење требали да се старају. Ако је за сваког ко саблазни само једну душу Господ рекао да себи на врат качи млински камен, после чега следи утапање у дубинама мора, шта би онда могло да чека садашње отпаднике, нове Јуде и вукове у овчијој кожи?

*С руског превео Зоран Милошевић*

**Orthodox priest Sergij Karamisev**

*The Eparchy of Rybinsk (Yaroslavl),  
Russian Federation*

**SUBORDINATION TO PHANARIOTS – A  
SECRET UNION WITH PAPISM**

---

*The epoch of immense deviation,  
that has begun in the 20th century,  
“produced” new “theologians” whose main  
“contribution” became cunningness ...*

---

Abstract

---

What will be the characteristics of a secret union in the Ukrainian context can be perceived on the example of essence and nature of the publicly transparent Union of Brest, proclaimed in Brest in 1596, when the most corrupt and morally most discerned archpriests and priests, who had already been integrated into the Polish state elite, became Uniates. No one opposed to the immoral behavior of Uniates, not even a single papist. On the contrary, the truth was quite the opposite: namely, the more moral character of Uniates was corrupted, the easier was for the papists to convince believers that Uniates

are second-rate believers who, if one day choose to return to the Roman Catholic faith, will have the opportunity and a great honor to be members of the Roman Catholic Church.

Experience tells us that what happened in the 16th and 17th century could very easily be repeated in the 21st century, in a certain way. Community of schismatics, protected by the Phanar, will become another group of the so-called “God’s people”, right beside the Ukrainian Uniates, Phanar’s first creation, while the leaders of that group of schismatics will be the most immoral and the most corrupted bishops and priests, who will most logically occupy the highest positions in the church hierarchy in the service of the false Patriarch Filaret Denysenko.

Keywords: Union, Ukraine, Orthodoxy, Russian Orthodox Church, Ecumenism, Second Vatican Council, Vatican

---

УДК 272-76(4-11)

Срђан Новаковић

Београд

---

## ПОЉСКО-РИМОКАТОЛИЧКА ПРОПАГАНДА – ОД СРБИЈЕ ДО МОЛДАВИЈЕ

---

*„Раду на унији треба приступити опрезно.  
Испрва се Србима могу оставити њихови црквени обреди,  
на када се буду боље обучили у римокатоличкој вери,  
напустиће лако свој грчки обред.  
Тако је било у Истри, у сењској бискупији и Винодолу,  
где се Срби, напустивши стару веру и обреде,  
не зову више Србима (Власима), него Хрватима.”*

Загребачки бискуп Бенко Винковић, XVII век

---

Резиме

---

Папски крсташи су обраћали папи источне хришћане силом оружја, што би трајало онолико колико је трајала сила; чим је нестајало силе, ствари су се враћале у своје пређашње стање. Зато Рим оснива поједине калуђерске редове са поузданим мисионарима, искључиво посвећеним позиву и спремним на жртву. Први ред је основан 1208. године и назван је францисканским, док су други ред доминиканаца основали „браћа проповедници“ (лат. *fratres praedicatorum*) 1215. године. Циљ им је био да приводе у послушност папи оне хришћанске народе који нису признавали папу и да посвуда распростиру папску власт. За кратко време, оба ова реда основаше мноштво својих манастира



у свим православним областима и, неуморно радећи, успеше да обрете у римску веру бројне Грке, Русе, Бугаре и Србе у Влашкој, Молдавији и Скитији.

Папа Иноћентије IV, даље, оснива и посебну конгрегацију састављену од францисканаца и доминиканаца под називом *Congregatio fratrum peregrinantium propter Cristum* којој је задатак био пропагирање римске вере у Цариграду и комплетном Истоку, Угарској, Пољској, Литванији, Подолији, Русији, Молдавији и Влашкој, а затим су ту и Македонија, Тракија, Рашка, Срем, Ердељ, Босна, Херцеговина, Хрватска и Далмација. У шеснаестом веку папско мисионарство добија нови правац, када је Иниго Лопец де Рекалда, млађи син куће Лојола, основао ред језуита, орден који је истакао неопходност неограниченог папског апсолутизма, служећи се при томе свим расположивим средствима. Друштво Исусово је одмах задобило најнеограниченије повластице: чланови реда се не налазе под јурисдикцијом надлежног епископа, већ су под непосредном контролом римског папе. Језуити нису обавезани строгошћу обичних монашких ордена, те они не носе монашке одежде, нити полажу монашке завете и немају своје манастире.

Кључне речи: Римокатоличка црква, Ватикан, Срби, Власи, идентитет, држава, Пољска, Србија, Молдавија, унија, прозелитизам

---

Проповед јеванђеља мора садржати чисту Христову науку, мора бити слободна од свега што је земаљско и тежити искључиво спасењу људи, мора бити излагана живом речју и појмљиво за народ. Проповедници морају бити прожети апостолским духом и не смеју никако имати за циљ да својом проповеди потчине народе некоме, јер хришћанство осуђује ропство и хоће да сви буду слободни људи.<sup>1</sup> Међутим, од XI

---

1 Никодим Милаш, *Пропаганда, њезин постанак и данашња уредба*, у Н. Милаш,

века, коначно се поделивши од православља, Римокатоличка црква почиње усмеравати своју мисионарску делатност и на хришћане који не припадају Риму, а све по начелу „extra romanam ecclesiam non est salus” (ван римске цркве нема спасења). Папски крсташи су обраћали папи источне хришћане силом оружја, што би трајало онолико колико је трајала сила; чим је нестајало силе, ствари су се враћале у своје пређашње стање. Зато Рим оснива поједине калуђерске редове са поузданим мисионарима, искључиво посвећеним позиву и спремним на жртву. Први ред је основан 1208. године и назван је францисканским, док су други ред доминиканаца основали „браћа проповедници“ (лат. *fratres praedicatorum*) 1215. године. Циљ им је био да приводе у послушност папи оне хришћанске народе који нису признавали папу и да посвуда распростиру папску власт. За кратко време, оба ова реда основаше мноштво својих манастира у свим православним областима и, неуморно радећи, успеше да обрате у римску веру бројне Грке, Русе, Бугаре и Србе у Влашкој, Молдавији и Скитији.<sup>2</sup> У тим земљама основали су цркве, манастирске и обичне школе, латинске епископије, не обазирјући се ни најмање на то, што су у истим местима постојали већ законити православни епископи. За римске мисионаре постаје сада папа једини циљ, обратити све без разлике на послушност папи. Доба папског мисионарства се дели на два периода: на мисионарство без средишње управе (пет векова од шизме до оснивања завода у Риму за формирање мисионара) и на мисионарство централизоване пропаганде (од установљења завода пропаганде у Риму шеснаестог века па све до данас). Иако је још папа Никола I (умро 867. год.) положио темељ новој теорији папског свевлашћа, дотичну теорију даље развијају папе Лав IX (умро 1054. год.) и Григорије VII (умро 1085. год.), док је папа Иноћентије III (умро 1216. год.) уздиже до чудовишних висина, истичући папство као божанствену власт којој се и сами цареви морају поклонити. Папа Бонифације VII (умро 1303. год.) већ проглашава да „ван његове цркве нема спасења“. Папа представља Христа на земљи, и он је бог чија власт нема броја, нема мере, нема граница; „што папа чини, то Бог чини“ (*potestas eius sine numero, pondere et mensura*;

*Аутобиографија, студије, чланци*, Истина, Београд-Шибеник, 2005, стр. 611.

<sup>2</sup> Никодим Милаш, *Пропаганда, њезин постанак и данашња уредба*, у Н. Милаш, *Аутобиографија, студије, чланци*, Истина, Београд-Шибеник, 2005, стр. 611.

quod papa facit, Deus facit). Кидишући на православље, први папа који се усудио светогрдно назвати православне хришћане јеретицима био је папа Лав IX, средином једанаестог века.<sup>3</sup> После њега се и «свети» Бонавентура усуђује да тврди како су православни прави јеретици, пошто уче да Дух свети исходи само од Оца. Формирана је и установа инквизиције, већ на концилу у Верони 1184. године, од стране папе Луција III и императора Фридриха Барбаросе, са установљењем декрета *Ad abolendam diversarum haeresum pravitatem*, а усавршена је од папе Иноћентија III, папе Хонорија III, као и од папе Григорија IX. Већ 1252. године, папа Иноћентије IV одобрава папском булом *Ad extirpanda*, коришћење тортуре приликом испитивања окривљених јеретика, док ће папа Јован XXII проширити овлашћења инквизиције у борби против вештичарења.

Поред наведених редова, папа Иноћентије IV оснива и посебну конгрегацију састављену од францисканаца и доминиканаца под називом *Congregatio fratrum peregrinantium propter Christum* којој је задатак био пропагирање римске вере у Цариграду и комплетном Истоку, Угарској, Пољској, Литванији, Подолији, Русији, Молдавији и Влашкој, а затим су ту и Македонија, Тракија, Рашка, Срем, Ердељ, Босна, Херцеговина, Хрватска и Далмација. У шеснаестом веку папско мисионарство добија нови правац, када је Иниго Лопец де Рекалда, млађи син куће Лојола, основао ред језуита, орден који је истакао неопходност неограниченог папског апсолутизма, служећи се при томе свим расположивим средствима. Друштво Исусово је одмах задобило најнеограниченије повластице: чланови реда се не налазе под јурисдикцијом надлежног епископа, већ су под непосредном контролом римског папе. Језуити нису обавезани строгошћу обичних монашких ордена, те они не носе монашке одежде, нити полажу монашке завете и немају своје манастире.<sup>4</sup> Лојола је сматрао своју дружбу као војно тело, на чијем је челу генерал (данашњи „црни папа“) и које војује свим средствима против „одступника од римске вере“, користећи обилато и световне помоћнике при

3 Данас знамо да је већ на сабору у Ахену 809. године дошло до осуђивања источних Ромеја као јеретика. Отада су Ромеју почели називати Грчком, а грађане Грцима, што је значило – јеретицима.

4 Никодим Милаш, *Пропаганда, њезин постанак и данашња уредба, у Аутобиографија, студије, чланци*, Истина, Београд-Шибеник, 2005, стр. 605-783.

разним службама, при двору или у трговачким компанијама. Иметак реда језуита био је ослобођен сваког данка, језуити нису учествовали у црквеним мисама, њихове куће биле су неповредиви азил за свакога кога би они крили, епископи који би се усудили дирнути у њихове куће или храмове подледали су анатема, и чак би подлегао екскомуникацији сваки владар који би се дрзнуо да увреди језуитски ред или наложи данак на њихов иметак. Папа Григорије XII потврдио је језуитима 1575. године све повластице које су различити други редови у појединостима уживали, а већ 1584. године је забранио *sub roena excommunicationis* свако и најмање вређање ордена и његових повластица. „Црква пак сама, чија је стара уредба и стара вера поступно била потамњена и искварена у средњем веку, претворила се у куријалистичку уредбу и куријалистичко богословље. Данашња католичка црква носи сва на себи печат језуитизма; а сам језуитизам није друго, него исти папизам, доведен до крајњих последица“.<sup>5</sup> Оснивач пропаганде био је папа Григорије XV, васпитан у језуитском духу и издавач буле *Inscrutabili Divinae* од 22. јуна 1622. године. Конгрегација за пропаганду вере је имала огромне надлежности и она се требала старати о свима и сваком послу који се тиче ширења вере по целом свету, обраћања неверника, јеретика и шизматика и сви епископи су дужни у свему се покоравати декретима пропаганде, и то под претњом казни.<sup>6</sup> Мисионар може постати само онај који добије овлашћење *litterae patentes*, посредно или непосредно од папе, и дотични мисионар који добија и тајна упутства (*Monita secreta*) за рад, којима је главни циљ да се код православних народа уведе унија. При томе, у почетку се мисионарима препоручује да се сачува „грчко богословље“ и не намеће одмах латински обред новообраћеним православцима, пошто ће тада и други видети да им се у обред не дира, те ће лакше пристати на унију.<sup>7</sup> Језуити морају поступати по тајним упутствима да задобију љубав кнежева, великаша и госпде, упутствима како да поступају при исповести, како задобити наклоност богатих и младих удовица, како привлачити папству младе људе, како поступати са монахињама, како се показивати пред светом и како чинити да папство постане господарем

5 J. Huber, *Les jesuites*.

6 Никодим Милаш, наведено дело, стр. 640-645.

7 Писмо генерала језуитског реда Вителескија од октобра 1628. године.

света.<sup>8</sup> Свима је познато да Рим сматра унијатство прелазним стадијумом за православце, док се сасвим не полатине. Рим унијатима у почетку дарује привилегије и слободе, док не постану довољно одани папи, те бивају коначно сасвим полатињени. Унија може бити склопљена на официјелан, али и на неофицијелан начин – без свечаних формалности. Довољно је да дотични признају папски примат и Рим их већ сматра својима, јер верских разлика између римокатолика и унијата нема. У Пољској, језуитски васпитани краљеви уводе попечитеље (патроне) над православним епархијама, храмовима и манастирима, а сједињењем Пољске и Литваније долази до Љублинске уније, године 1569.

Пољски краљ Сигисмунд Август (1520-1572), иначе велики непријатељ Руса и православља, овако је извештавао о Молдавцима: „Власи и Молдавци, који су, иначе, поштоваоци грчког обреда, у последње време се приближавају хришћанима. Они почињу да осећају мржњу према Турцима, што пружа извесну наду да они могу бити преобраћени под власт апостолског престола. Али, присутна је опасност да се они могу чвршће везати за шизму ако сазнају да је московски кнез, следбеник исте шизме, награђен чашћу и сјајем краљевског имена. Његова светост треба да просуди и изабере – да ли да задовољи ту варварску и сурову нацију, или пак, нас и наше народе, који себи нисмо никад дозвољавали да се удаљимо од апостолског престола“.<sup>9</sup> Но, чини се да је први корак у том смеру предузео српски племић Михња Зли из Ердеља (један од синова Владислава III Дракула „Цепеша“), који се посвађао са бесарабским (молдавским) племићима Првуловићима (из Олтеније), те је почео да прихвата језуитску, антисрпску и антисловенску идеологију, што је значило и романофилску и унијатску (римску, папску) веру. Већ 1595. године, у непосредној близини Богданске земље, папини војници формирају Украјинску гркокатоличку цркву, која ће довести до крвавих подела у словенском православном свету, кроз установљење тзв. Брестовске уније. Покатоличени узурпатор руског трона, Димитрије Самозванец, руска марионета у рукама језуита, бива масакриран 27. маја 1606. године, неколико дана после венчања

8 Никодим Милаш, *Пропаганда, њезин постанак и данашња уредба, у Аутобиографија, студије, чланци*, Истина, Београд-Шибеник, 2005, стр. 605-783.

9 Фјодор Успенски, *Источно питање*, Логос, Београд, 2013, стр. 42.

са пољском принцем католикињом. Већ 1607. године, на територији читаве Пољске није било ниједног православног епископа.<sup>10</sup> Пољски краљ Сигисмунд III Ваза постао је оруђе у рукама језуита, Посевина и Скарга, као и унијата. Насилно је наметнуо унију пољским православцима, као и православнима у Литванији и Малорусији. Искористивши период смутње у Русији, напада је 1609. године и следеће године осваја Москву, прогласивши свога сина Владислава за новог руског цара.<sup>11</sup>

Фрањевац Бернардино Квирино (Bernardino Quirino) је велики део свог живота провео међу Молдавцима крајем XVI века, али није успео у намери да наметне свој латински катихизис на тобожњем румунском језику, јер нити је ко хтео да га прими нити могао да га разуме. Много лета доцније, фрањевац Вито Пилуци<sup>12</sup> ће поново објавити исти катихизис на исквареном латинском језику, називајући га румунским.<sup>13</sup> Нови катихизис је носио једноставни назив: *Dottrina Christiana tradotta in lingua valacha, dal padre Vito Pilutio da Vignanello Minore Conventuale di S. Francesco*, и био је одштампан у типографији Пропаганда Фиде у Риму 1677. године, што је свакако сведочило о важности наметања новог латинског писма, специјално прилагођеног за молдавски језик.<sup>14</sup> За Пилуцијев ће катихизис Никола Јорга рећи да је био „у нетачном облику”. Књига Абагар, коју је бискуп Бугарске наредио да се одштампа 1651. године у Риму ћирилицом за павлићане Бугарске, Ердеља и Молдавије, већ је била под утицајем хрватске ћириличне школе, без крајњих јерова. Католичку дијецезу Баковије (Бакау) тих времена су већином контролисали пољски бискупи, са

10 Александар Попов, *Гонение на православие и русских в Польше в XX-м веке*, Меркур, Београд, 1937, стр. 14.

11 „Од свих држава, Пољска, у којој су живели милиони православних хришћана требала је да се држи верске трпеливости као једног од најбитнијих принципа своје унутрашње политике. Језуити то нису дозволили. Погоршали су ствар: ставили су пољску спољну политику у службу католичких интереса на кобан начин.” Н. Boehmer, *Les Jesuites*, Armand Colin, Paris, 1910, стр. 135. Пољска ће касније имати и језуитског краља, Јана II Казимира, сина Сигисмунда III Вазе, који приступа језуитском реду 1643. године и убрзо постаје кардинал. После катастрофалног периода на пољском трону, Јан Казимир се одрекао круне 1668. године и вратио се у Француску, где се поново прикључио језуитима и постао опат самостана у Неверу. Док је Пољска ишла према распаду, број језуитских установа је тако брзо растао да је учинио Пољску посебном заједницом 1751. године; Н. Boehmer, *исто*, стр. 135.

12 Касније надбискуп и апостолски викар за читаву Молдавију.

13 Cristian Luca – Eugen Zuică, *Catolicismul în sudul Moldovei în secolul al XVII-lea*, ISTROS (XI/2004); Dimitru Zaharia, *Vito Piluzzi despre catolicii din Moldova*, www.observatordebacau.ro.

14 Vincenzo Pacelli, *Vito Peluzzi, dai Cimini ai Carpazi*, Cronos, 2009.

изузетком Вита Пилуција и Ђеролама Орсенга (1607-1610). Најдуже ће се задржати на катедри Јан Замојски (1633-1649), затим Мариан Курски (1651-1661), па Адам Горски (1618-1626) и Валеријан Лубјенјецки (1611-1617).

Босански фрањевци, мрки фратри, бејаху већ на почетку XVII века основали свој самостан у Трговишту, престоници влашких војвода. Војвода Радул је 30. септембра 1614. године писао софијском бискупу Петру Салинатију да му пошаље неколико фрањеваца у Трговиште, јер он, иако православан, хоће да помогне и римокатоличку веру. Језуита Марин Бунић се 1617. године из Београда хвали да су језуити основали једну школу у Београду, једну у Темишвару, једну у Печују и једну у Ердељу са сврхом да питомци ових школа „постану парохијски свештеници”, па он моли папу Павла V да постави једног бискупа за Београд, који би имао јурисдикцију изван Босне и преко река Дрине, Саве, Драве и Дунава.

Будући унијатски епископ Хелма, Русин Методије Терлецки пошао је у јесен 1628. године да, по налогу папског нунција у Бечу, шири унију међу верницима ускочког митрополита Симеона Вретање (1609-1630), али се по доласку толико престашио да ће га ускочке војводе или сам Вретања убити, да бејаше принуђен затражити заштиту иванићког капетана.

Влашки војвода Матија Басараб је намеравао „ristampare li libri ecclesiastici del rito orientale“ (прештампати црквене књиге источног обреда), „књиге написане српским карактерима, званим св. Ћирила, на античком илирском језику” (quali libri sono scritti in carattere Serviano, detto di S. Cirillo, nella lingua illirica antica), јављао је 1637. године Конгрегацији Фрањо Мрканић. Међутим, покушај подметања унијатских садржаја преко римске штампарије био је неуспешан, јер је Басараб штампу црквених књига поверио православном игуману Мелентију и јеромонаху Стефану. Конгрегација за пропаганду вере је поново 1643. године примила с усхићењем вест од Николе, бискупа Арђеша у Влашкој, да је влашки војвода Матија Басараб прилично склон унији с Римом, пошто војвода сумња да ће моћи спасити своју душу, јер се цариградски патријарх не постаје „наитијем“ Духа светог, него

новцем који се даје Порти. Кардинал Панфили Ђироламо је лично предложио папи да се бискуп Никола упути влашком војводи „per la di lui unione colla Santa Sede”.

Највећи познавалац прилика у Србији и Влашкој, као и језика, био је Фран Сојимировић, папин мисионар, који је у више наврата посетио Влашку и Молдавију и оставио нам забелешке о тадашњем влашком језику: „la lingua valacca e' di diverse lingue raccolta, ma italiana et slava sono le principali” (влашки језик састоји се из различитих језика, али су главни италијански и словенски). На основу исказа Сојимировића, Иван Лучић Далматинац (Giovanni Lucio) ће 1666. године објавити мањи влашко-латински речник у књизи *De regno Dalmatiae et Croatiae*.<sup>15</sup> Већ 1643. године формирана је надбискупија Марцијанопоља у Силистрији, са новим надбискупом Марком, коме је била поверена источна Бугарска и администрација над католицима „provinciaeum Moldaviae, Valachiae, Sirphiae, et Sagogae”. Бискуп Марко Бандулаевић је одлично знао српски и влашки језик, онако како се он „говори у Молдавској“, а још од 1628. године он је, као фрањевачки мисионар, успешно деловао на унијаћењу Срба у Крашову, Липови и Јенопољу.<sup>16</sup> Пошто је у Молдавији у то време манастир Баковија био седиште католичког бискупа којег је постављао пољски краљ, молдавски војвода се жалио Бакшићу на пољске бискупе који су, из Пољске, управљали католицима у Русовлашкој. Диодато је већ слао мисионара Ивана Лилића у Молдавију и Пољску.<sup>17</sup> Бакшић је за бискупа у Молдавији предлагао Конгрегацији искусног мисионара Марка Бандулаевића, који „зна српски и влашки језик“, којему је убрзо Конгрегација поверила управу нове надбискупије у Силистрији. Галипољски бискуп Петар Богдан (Диодато) Бакшић и Фран Сојимировић су око 1650.

15 Јован Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Catena mundi, Београд, 2017, стр. 256, стр. 284-286.

16 Муса-паша је 19. марта 1642. године склопио мир у Сењу са грофом Тржачким, којим су језуити пуштени у Турску. Затим су за споразум са ћесаровцима оптужени Срби, да би у лето 1642. започело заплена и паљење српских домова и манастира „почев од хрватске границе па у унутрашњост све до Сарајева”. Муса-паша беше повео језуиту Франа Краса би му овај „средно библиотеку Матије Корвина у Будиму”. Овај језуита је највероватније био улетљан у убиство патријарха Кирила Лукариса у Цариграду, у лето 1638. Види Радмила Тричковић, *Митрополит Лонгин Бранковић*, Историјски институт, истор. часопис, XXXIV, Београд, 1987, стр. 158.

17 Јован Радонић, *Штампарије и школе римске курије у Италији и јужнословенским земљама у XVII веку*, Београд, 1949, стр. 144.



заједно посетили Трговиште и Краљево (Крајову), дошавши у додир са влашким православним свештеницима који, према Бакшићу „службу служе на словенском, а и црквене књиге су им на словенском, штампане ћирилицом“.

Грkokатоличанство се ширило словенским земљама као куга. Као жртва интрига унијата и језуита, мучки бива погубљен цариградски патријарх Кирил I Лукарис 1638. године. Ужгородска унија у Закарпатју из 1646. године, спроведена је по угледу на ранију Брестовску унију из 1596. године. Унија се насилно шири у Словачкој 1649. године, а 1698-1699. године ће продрети и у Ердел, као и међу православне на Балкану. Унија и папизам су једно, а унијати су само привремено приморани да задрже обичаје своје земље. Унијати само имитирају православне, а унија је тајни метод и тројански коњ којим папизам вара лаковерне. Унијатским поповима се дозвољава да се жене да би се тако потпомогло унијаћење. Они пуштају браду и носе православне одежде, а литургију служе на народном језику како би лакше преварили народ. Безгранично су притворни и лицемерни, и користе сва средства за „мисију“.

Грк Пајсије Лигарид, послат од стране Пропаганде у Цариград око 1641. године, са платом од 50 скуда, показао се као мисионар „спреман да пролије крв своју за католичку веру“, па његова сфера деловања бива проширена на Молдавију. Он се појављује као предавач у Јашу, чак издаје Крмчију на влашком језику и има одређену улогу у политичком животу кнежевине.<sup>18</sup> Као предавач у православној богословији, Лигарид се приказује као православан, не прекидајући везе са католицима. У једном писму Лаву Алацију се одаје, приповедајући о једном чуду које није могао направити православни свештеник, већ га наводно починио злогласни унијатски епископ Јосафат Кунцевич. Лигарид се 1651. године упознаје са још једним Грком, јерусалимским православним патријархом Пајсијем који га већ 16. новембра 1651. године монаши и даје на старање руском старцу Арсенију Суханову, да би Лигарида патријарх Пајсије 14. септембра 1652. године поставио за митрополита Газе! Већ 1657. године, руски патријарх Никон

---

18 Михаил В. Зизикин, *Патријарх Никон*, том први, Епархија Жичка, Краљево, 2007, стр. 205-207.

Лигарида га позива у Москву ради исправљања црквених књига, али се овај језуита тамо појављује тек 1662. године и одмах се прикључује антицрквеној бољарској струји, која има неограничени утицај на цара Алексеја Михајловића. Лигарид постаје руски патријарх *de facto*, уместо скрајнутог законитог патријарха Никона; он тргује, изнуђује новац од цара, потказује, фалсификује, мешетари, врши епископска постављења и суди законитом руском патријарху! Убрзо после суђења Никону, Лигарид је добијао писма из Пољске од доминиканаца и од пољског краља Јована Казимира, који је подстицао Лигарида у раду на уједињењу цркава, наравно под папом римским. Патријарх јерусалимски Нектарије два пута Лигарида проклиње и одлучује од Цркве, али поништење првог проклетства успева да избори сам цар Алексеј. Незасити Лигарид је писао једном пољском доминиканцу са молбом да преко нунција утиче како би му Пропаганда Вере слала његову годишњу пензију од 200 дуката. Доминиканац Ширецки је одговорио Лигариду како је он већ помињао нунцију његову ревност у раду за истинску веру у Москви, за свето спајање грчке цркве с католичком. Већ у пролеће 1664. године, цар беше Лигарида поставио уместо митрополита и за председавајућег на Сабору, а негде око 10. маја цар је сву јерархију реконструисао и њена постављења окаљао „благословом” Пајсија Лигарида, јер су та постављења и потицала од њега. Лигаридово писмо од 25. септембра 1668. године јасно открива његову намеру да постане московски патријарх и да спроводи унију, као што је радио руски митрополит Исидор у XV веку: „Нико овде неће ни да чује за такве теме. И ја, као једини човек који би овде могао спроводити то у дело, и који је распаљен најватренијом ревношћу да види успех тог дела...притиснут сам невољом, прогањан заверама, окружен клеветама. Патријарх јерусалимски Нектарије послао је о мени лош извештај, да сам поклоник папе римског, јер сам му се продао и имам годишњу пензију од 200 златних дуката као клирик Римске цркве, због чега се ја и не бих жалостио када би их заиста добијао, али ја не добијам ниједну пару и имам само титулу без издржавања. Нека Света столица пажљиво размотри овај пункт и одреди шта ће надихнути њен Свети дух кроз милост и благодат нунција, кога молим да утиче по овом питању, имајући на уму да ће Патријарх московски Јоасаф Други учинити све што

је у његовој моћи да ме лиши свештенства, избацујући ме и одсецајући сваку нит моје наде да будем изабран за патријарха. Молим те као оца да не оставиш ниједан камен непреврнутим, како би учинио нешто за мене“. Јасна је Лигаридова тежња да заузме Никонов положај, и, када Никон буде осуђен, да састављањем пристрасне историје његовог суђења онемогући његов повратак на трон.<sup>19</sup> Ова Лигаридова историја је заиста и постала извор којим се о Никону, његовој личности и његовим идејама, руска историјска наука хранила вековима!

Надбискуп Марко Бандулаевић је боравио у молдавском самостану Буковији све до упокојења 1655. године, када место надбискупа преузима његов секретар Петар Парчевић, учени правник и теолог и, највероватније, побугарени Србин из властелинске лозе Кнежевића. Као вешт политичар, Парчевић је одлазио у Пољску и у Венецију, у нади да ће помоћи ослобођењу Оријента од Турака у интересу ширења римске вере («per la liberazione dell’Oriente e propagatione della fede catholica»), истовремено обећавајући влашком војводи Матији Басараба да ће га народ, у случају да устанак успе, „изабрати за источног кнеза“. Парчевић са Сојимировићем одлази 1648. године и у Пољску код краља Владислава IV, који изјављује своју спремност да помогне устанак, потврђујући војводу Матију Басараба за генерала читавог Истока.<sup>20</sup> После смрти краља Владислава IV, Парчевић иде новом пољском краљу Јану Казимиру (1648-1669), који га упућује у Беч код цара Фердинанда III. Петар Парчевић је запустео своју рад у дијецези, напустио Молдавију и задржао се скоро десет лета у Бечу, где је од цара Фердинанда III титулу добио царског саветника, а наследник ћесара, Леополд I, уврстио га је у ред угарских барона. Вративши се из Беча, успева да преобрати и папској вери приведе влашког кнеза Григорашка Гику (у два наврата 1660-1664 и 1672-1674), који је Петра узео за свог духовног оца, моливши Конгрегацију из Беча 1667. године да

19 Михаил В. Зизикин, *Патријарх Никон*, том трећи, Епархија Жичка, Краљево, 2007, стр. 127-128.

20 И српски патријарх Гаврило Рајић иде код Басараба у Трговиште да га наводно „измири с козачким хетманом Богданом Хмељницким“, али се сматрало да је и патријарх Гаврило потајно радио на ослобођењу балканских православних хришћана од турског јарма, учествујући у завери са Петром Парчевићем, бившим цариградским патријархом Партенијем, као и митр. трновским Кирилом, види Јован Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Catena mundi, Београд, 2017, стр. 256 .

му дозволи да, заједно са Парчевићем („essendo lui il mio padre spirituale e direttore della mia coscienza”), пође у Рим и онде изјави покорност папи Климентију IX. Перчевић је активан и током ратног похода Јана Собјеског, када је Пољак настојао да увуче у рат против Турака све балканске народе, Молдавију, Влашку, Србе, Бугаре, па чак и Млетке. Децембра 1673. стигао је у Венецију, носећи са собом писма поменутог влашког кнеза Гике, молдавског војводе Стевана Петричејку (1672-1674) и софијског надбискупа Петра Богданија Бакшића, обраћајући се у њихово име дужду Контаринију, тражећи да млетачки лав покрене своју војску „si alla recupera de suoi legittimi regni, come alla diversione delle forze Ottomane”. За указану помоћ у рату, источни народи би се радо потчинили млетачкој власти. Сенат се Перчевићу захвалио на доброј вољи источних народа и уделио му једнократну помоћ од 200 дуката. Затим се Петар упутио у Рим код папе и обавестио га о лошем стању Турског царства, истичући велику хришћанску снагу која ће се добити, када се Молдавија и Влашка буду ујединиле с Пољском, што ће силно утицати и на подјармљене хришћане. Није занемарио ни великог московског „кнеза“ Алексија Михајловића (1645-1676), веома побожног и хуманог, пријатеља страних народа „et capace di contrarre negotii della piu' rilevante importanza”.

Дотле се безобзирност Рима, Аустрије и Млетачке републике према православним Србима („шизматичним” Власима, Морлацима) исказала на голготи марчанског јеромонаха Гаврила Мијакића кога је за вретанијског епископа посветио сучавски и молдавски архиепископ Сава Бистрички у августу месецу 1663. године. Гаврило Мијакић, предодређени наследник борбеног владике Саве Станиславића (кога је Гаврило својевремено пратио у Пећ на епископску хиротонију), наследио је духовну јурисдикцију над свим Србима православне вере од Дунава до Јадранског мора. Омражен од загребачког бискупа Петра Петретића, положај владике Гаврила се погоршава после побуне граничарског судије Стевана Осмокруга 1666. године, да би му цар Леополд I августа 1668. године одузео владичанско достојанство и на његово место поставио унијата Павла Зорчића, језуитског питомца из Болоње. Када је откривена завера грофова Зринског и Франкопана, у коју је наводно био уплетен и епископ Гаврило,

он бива ухваћен, окован и одведен у затвор у Грац, а одатле у Гласко у Шлезији, где је скончао свој мученички живот 1686. године. Новог унијатског епископа Зорчића посветила су у Риму два католичка бискупа и један унијатски, са титулом „episcopus suidnicensis et platensis Valachorum“. Народ га је мрзео из дубине душе, а побуњени правоверни монаси су осуђени на доживотну робију и послати на острво Малту да веслају на галијама до смрти.<sup>21</sup> У Срему је именован бискуп унијата Лонгин Рајић, а 1690. године, у Печују, унију прихвата и његов брат Јов Рајић, заједно са Јефтимијем Негомировићем, игуманом манастира Грабовца. Настојањем кардинала Колонића, ћесар Леополд је 1694. године именован Петронија Љубибратића за наследника унијатске катедре преминулог Лонгина. Декретом царевим наређује се Србима да Љубибратића признају „pro vere episcopo Valschorum in Sirmio“, и да му се покуравају.

Молдавски митрополит Дософтеј је, у међувремену, одштампао у Јашу 1679. године једну литургију ћириличним писмом, али по хрватско-католичкој школи, без крајњих јерова. Он је живео неколико година у Пољској и превео је још 1673. године псалтир у стиховима пољског песника Кохановског.<sup>22</sup> Плодови унијатског рада брзо сазревају, јер се већ 1680. јавља православни митрополит Теодосије, који је пре тога прихватио унију (признао папу за поглавара цркве), који је штампао на некаквом „румунском“ литургију (половина је била написана на српском, а друга половина на мешавини италијанско-француског језика), а у уводу каже да је то урадио због оних свештеника који не знају црквенословенски и српски језик. Наравно, румунизацији Молдаваца и Молдавије погодиле су још неке околности. Са кризом Османлијске империје значајно је појачан притисак (пре свега економски и културни) на Молдавце, што је ове натерало да траже савезнике у најближим државама – Аустрији и Пољској, нарочито у овој другој. То је значило и отварање врата римокатолицизму. Од тада се отварају врата римокатоличкој пропаганди и мисијама међу православнима Молдавије, а ови су као важан аргумент зашто

21 Епископ Сава Вуковић, *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Евро-Унирекс-Каленић, Београд-Подгорица-Крагујевац, 1996, стр. 100-101 и 429-430, Јован Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Catena mundi, Београд, 2017, стр. 180-191.

22 Илие Барбулеску, *О значају румунске филологије за проучавање српског језика и књижевности*, Глас Српске краљевске академије, СХХI, 1926, Београд, стр. 93-108 и 102-115.

треба прихватити римску веру и папу наводили да су римског, а не српског и словенског порекла. Први озбиљнији покушај придобијања властеле за унију одиграо се још око 1588. године, када је радаучки и, нешто касније, молдавски митрополит Георгије Мовила кокетирао са Римом да би преко њега омогућио браћи Јеремији и Симеону да се дочепају кнежевске власти. Залагањем Ватикана преко Пољске, Јеремија и Симеон Мовила су постали кнежеви, а митрополит Георгије је признао папу за врховног поглавара. Унија није никада заживела у народу и убрзо је пропала, али су језуити и фрањевци предано мисионарили и штампали катихизисе на „романском“ језику за Влахе, као што беше онај поменути Вита Пилуција де Вињанела, под насловом *Catechismo cristianesco*, штампаним у Риму 1677. године. Латинска епископија у Бакау се одржала нешто дуже, али је и она на крају затворена, па су малобројну паству препустили мисионарским епископима из Галиције, са бесарабским седиштем у граду Бендеру, а касније бискупији у Јашу. Дотле је у Ердељу дивљао Леополд Колонић са својом армијом језуита, приморавши православне Влахе да 1697. године, преко синода митрополита Теофила, приме унију по моделу Фирентинске уније из 1439. године. После напрасне смрти митрополита Теодосија, језуити су сав притисак пребацили на владику Атанасија да 1698. године у Алба Јулији (Ердељском Београду) одржи велики унијатски синод влашких клирика, на којем је Атанасију од папе призната титула унијатског бискупа, а клиру све повластице римокатоличке јерархије. Исте године, свемоћни кардинал Колонић је врбовао за унију и српског епископа Јеврема Бањанина. После спроведене уније у Ердељу, престала је да постоји славна Ердељска православна митрополија којој су на челу били Срби – Лонгин Бранковић и Сава II Бранковић.<sup>23</sup> Латинска струја јача, па ће већ 1737. године, влашки поп Воилеану, ердељског порекла и некадашњи сабрат манастира Бистрице, објавити Зборник са преводом латинских хексаметара, ћирилицом по хрватско-католичкој школи, без крајњих јерова.<sup>24</sup> Православни

23 Обавезно видети студију Радмиле Тричковић, *Митрополит Лонгин Бранковић*, Историјски институт, истор. часопис, XXXIV, Београд, 1987, стр. 139-164. Пре 1624. године, епископ „Сава Србин” (Сава I) налазио се у избеглиштву у Степанском манастиру, на имању кнежева Острожских, у Волинској губернији. Његов наследник, тада митрополит, Лонгин стиже у Путивље 1629. године, добијајући помоћ од цара и патријарха у рубљама и самуровини.

24 Илие Барбулеску, *исто*, стр. 93-108.

су се сабирали око Карловачке митрополије која је, од 1765. године, хиротонисала епископе за православне у Ердељу. Такође је област Буковине, потпавши под Аустрију 1774. године, дотле под јурисдикцијом молдавског митрополита Сучаве, завршила под влашћу Карловачке митрополије.

Опет су римокатолици натерали православне Молдавије (и Влашке) да изађу из јурисдикције Српске цркве (Охридске архиепископије – XVII век) и пређу под власт Константинопоља, где су лако корумпирани фанариоте и тако унели велику смутњу међу православне Молдавије, али и Влашке и Ердеља. То је било неопходно у борби за православне вернике, како би се унеле унијатске и римокатоличке књиге, штампане на тзв. румунском језику. Са овим књигама почео се ширити и појам „румунски језик“, који у првој фази није означавао језик „румунског народа“ (кога још није било), већ назив за писани језик чије су норме биле формиране у Школи Ардељана од стране језуита (у Трансилванији) за оне православне који су примили унију. Скривене намере језуита налазимо у писму од 11. марта 1701. године, које је Гаврил Капи, управник „Пропаганде католичке мисије у Дачији“ писао злогласном кардиналу Леополду Колонићу: „Ја верујем да би сада требало да се задовољимо примањем сагласности на уједињење у начелу, јер би сувише опасно било, ако не и немогуће, да укинемо све лоше обичаје Влаха. Стога би било довољно, да епископ и други међу њима, када у будућности буду исповедали веру и уједињење, да генерално обећају да пристају да зависе од католичке цркве и од служиоца заступника и да пристају да живе по грчком ритуалу прихваћеном од стране католичке цркве и у другим покрајинама. Затим ће нам у будућности бити обавеза да мало по мало изменимо све њихове обичаје, да им променимо чак и литургију и облик божанског служења говорећи им да су се ти обичаји код њих увели из глупости и незнања њихових свештеника из ових земаља“.

Ђовани Волпони је вођа мисије још од 1676. године, и врши прозелитизам у Баји, Сучави и Њамцу више од десет година („dieci anni e più“), дочекавши да га Пропаганда коначно постави за префекта 16. августа 1689. године. Фелиће Антонио Заволи из Риминија дефинитивно установљује седиште језуитске мисије у Јашу 1695. године, добивши одобрење

војводе Константина Дуке.<sup>25</sup> Нови префект мисије је био везан за католичку Трансилванију и семениште Есзелнек, док је у православној Молдавији наводно морао да трпи „патње и увреде нанесене својевремено од Татара, Турака и шизматика“ („de patimenti et ingurie sofferte in detti tempi dai Tartari, Turchi e Schismatici”). Језуити су бринули о неколико Пољака и Јермена католичке вере, али су у близини резиденције установили и *scuola di latino*, латинску основну школу коју су похађали синови великих молдавских бојара: Никола и Јован Костин (синови Мирона Костина), Мавроди, Манолаки Хурмузаки, Елија Катарђу, Јован Палади, Габријел Костаки и Јордаће Русет. Услед немира и насиља током Ракоцијеве буне (1703-1711), богати угарски племићи папске вере налазе прибежиште у Јашу, уз многе шведске и пољске војнике. Нови господар Молдавије, фанариота Никола Маврокордат, већ 1710. године поверава језуити Фелићану Золтовском (Feliciano Zoltowski) васпитање свога сина Скарлатоса, а у Јаш се враћа и језуита Христифор Вјершовски (Cristoforo Wierzchowski), бивши дипломатски представник Јана Собјеског при двору Константина Кантемира. Нови владар Димитрије Кантемир прелази на страну Руса и, када Петар Велики јуна 1711. године улази у Јаш, језуити беже у шуме јер су свима биле познате њихове везе са пољском војском. Након пропасти Прутског похода, Татари пустоше Молдавију, а папски префект Заволи се склања у Трансилванију, у Есзелнек. У Молдавији га мења Александер Фишер, језуита пореклом из Келна, који је 1716. године нађен удављен и сахрањен на неком пољу („моги affogato e fu sepolto in un campo”). Силвестро Д’Амелио из Фође постаје нови префект 1719. године и објављује кратки италијанско-молдавски речник и католички катихизис. Већ 1720. године пише Пропаганди о очајној ситуацији у Молдавији, која је остала без 90.000 становника (одведених у Турску као робље), док су вукови нападали изгладнеле и заражене људе, а народ је био принуђен да меље кору са дрвећа као брашно и пије заражену воду.<sup>26</sup> Фрањевац Ђовани Боси из Милана, смењује Д’Амелија фебруара 1722. године

25 Pietro Tocanel, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*, vol.III, pt.I,II – *Il vicariato apostolico e le missioni dei Frati minori conventuali in Moldavia, parte prima*, Padova, Edizioni Messaggero, 1960; parte seconda ibidem, 1965.

26 Pietro Tocanel, *I vescovadi latini e le missioni francescane in Moldavia e Valachia. Secoli XIII-XIX*.



и пише узалудно Пропаганди у Рим против језуита, који су лукавством придобили господара Михајла Раковицу и већину бојара, али и православног митрополита Гедеона. Ђовани Боси је посебно љут на пољске језуите који „када овде дођу, више се баве винском лозом него виноградом Господњим”. Религијски колонијализам у православној Молдавији ће утврђивати присуство Чанго Сикула (Секеља) из католичке Трансилваније, за рад са којима ће папским мисионарима бити потребна двојезичност, односно познавање чанго дијалекта (csángóok), уз русовлашки језик.<sup>27</sup> Пољске језуите ће сусрести нешто касније у Молдавији и Руђер Бошковић, током свог боравка у Јашу 1762. године, на пропутовању из Цариграда у Пољску. Тада је у Јашу постојала и фрањевачка црква, „коју су ту јавно имали фрањевци и један пољски мисионар језуит”. Чак је Руђер Бошковић у тој цркви одслужио мису неколико пута, забележивши да су му фрањевци и језуит потврдили „да им се не забрањује слободно упражњавање католичке вере, али да их киње на хиљаду разних начина”, јер „за винограде своје морају платити претерано велике намете”.<sup>28</sup> Када су направили нешто веће звоно на цркви, „шизматници” су хтели силом да га отму за своју цркву, а кад су направили мало бољу кућу на два спрата са неколико соба, и њу су хтели да силом присвоје, и много је муке католике стајало да их у томе спрече, јадали су се поменути фратри Руђеру Бошковићу.

Међутим, стварне опасности по православну веру Молдавије и Срба настају после аустријских победа и склапања Пожаревачког мира 9/21. јула 1718. године, када римокатоличко царство добија од Турака Банат, доњи Срем, Србију до Западне Мораве, узани део Босне уз Саву и пола Влашке до реке Алуте.<sup>29</sup> Још од турског освајања Београда 1521. године, почеше се, трговине ради, досељавати у Београд Босанци православне и римокатоличке вере, такмаци старој дубровачкој римокатоличкој колонији у граду. Омраза је владала између католичких Влаха Дубровчана (свега 200 душа) и бројнијих Босанаца (1.500 душа), али су обе стране сложено тврдили да су језуити криви неслози и прогањању Дубровчана

27 Emil Dumea, *Il cattolicesimo nella Moldavia-Romania nel XVIII secolo*, стр. 81-112.

28 Руђер Јосиф Бошковић, *Дневник са пута из Цариграда у Пољску 1762. године*, Пешић и синови, Београд, 2012, стр. 120-121.

29 Душан Поповић, Рајко Веселиновић.

и Босанаца од турске власти.<sup>30</sup> Око 1630. године Београд има чак три католичке богомоље: дубровачку цркву, језуитску и босанску капелу.

Немци у Србију 1718. године уводе обавезу кулечења за житеље Београда и спроводе систематску тортуру, па се многи исељавају у Турску. Цар Карло VI шаље у Србију мисионаре „у славу Божју и за утеху и спасење душа“ и наређује Дворском ратном већу да им војна власт буде при руци. На молбу језуитског далматинског провинцијала Стјепана Динарића, цар решава да тројици мисионара језуита даје годишње из буџета 1000 форинти. Циљано се ове области насељавају Немцима колонистима из области Горње Рајне, Лотарингије, Луксембурга и Тирола, па се, осим језуита, појављују и редовници францискани, капуцини, бенедиктинци, тринитарци и минористи. Иста колонизација спровођена је и у Тамишком Банату, а за време владавине Марије Терезије и Јосифа II потрошено је девет милиона форинти,<sup>31</sup> док је пропагандом највише руководио језуита Валентин Фајгл (одлично је говорио српски језик). И поред свега, православни Срби су опстали као најзначајнији етнички елемент у Банату (на немачким мапама Банат је означен као *Rascia*), са четири епископије: Темишварском, Јенопољском (укинута је 1718.), Вршачком и Карансебешком. У Олтенију (Крајовски Банат) ћесар дозвољава и насељавање бугарских католика, понајвише у Крајову, Римник и Брадичењи. Врло способни бискуп Никола Станиславић, каснији папски администратор Влашке и Крајовског Баната, вршио је снажну пропаганду међу Бугарима преко три дубровачка мисионара. У Ердељу је био појачан рад на остваривању потписане уније за Влахе, а посао унијаћења су, поред влашког унијатског клира, вршили и ердељски језуити, дижући школе и улазећи у народ са својом проповеђу.<sup>32</sup> Пропаганда у самом Београду није била агресивна као у Влашкој и Банату, али је била подмуклија и тежила је постепеном сужавању привилегија Српске цркве.<sup>33</sup>

30 Јован Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Catena mundi, Београд, 2017, стр. 73-77.

31 Податак који је изнео Ј. Радонић.

32 Радослав М. Грујић, *Прилози историји одношаја наших с Румунима у XVIII веку*, стр. 8.

33 Љубомир Дурковић-Јакшић, *Србија и Ватикан 1804-1918*, Каленић, Краљево-Крагујевац, 1990, стр. 19.

Католицизам је тек спремао тло за пропаганду и постајао је сваким даном све агилнији, повећавајући агресивност при знатном порасту броја колониста католичке вероисповести. Одлука из 1718. године, према којој у Београду мора увек више бити Немаца него Срба, нарочито је користила папској пропаганди и њеним мисионарима зарад ширења „праве вере“ међу „шизматичима“. Статутом Београда од 18. фебруара 1724. године, српски Београд и немачки Београд постају два одвојена града. Језуити су управљали свим црквеним пословима у Београду, водећи надзор над свим другим црквама и школама, добили су свој манастир и мисионарску школу, кроз коју је прошло обуку 59 чланова овог реда. Српска православна црква је била у горем стању него у време турске управе, јер је смишљено „оптерећивана наметима, забрањивано јој је обнављање старих и подизање нових манастира и цркава, набавка звона и звоњење, онемогућавано отварање школа, а нарочито је 1720. године онемогућено уједињење Београдске митрополије и Карловачке митрополије у јединствену митрополију.“<sup>34</sup> Године 1724. Аустријанци су покушали одлуком од девет тачака да ограниче слободу Српској православној цркви тражећи да; православни признају католичке празнике, да им се наметне избор митрополита, да се забрани Србима да заузимају цамије за своје потребе, уплитањем у питање наслеђа умрлих православаца без наследника, забраном новчаних дарова Српској цркви и опорезивањем њеног земљишта.<sup>35</sup> Затим је 1726. године градска управа Београда донела решење о исељавању Срба, Грка и Цинцара (македонских Влах) из краја града који је био претходно насељен Немцима. После 1726. године, захваљујући наредби варошке управе немачког Београда, остало је само нешто мало Срба око Митрополије и данашње Саборне цркве, а остали су пресељени у Савску или Доњу Варош, тј. српски Београд.<sup>36</sup> Када је 1739. године аустријска војска доживела дебакл код Гроцке, Турци су убрзо повратили Београд, потиснули ћесареvence са Балкана и поништили све некадашње славне успехе принца Еугена

34 Љубомир Дурковић-Јакшић, *исто*, стр.21.

35 Радослав М. Грујић, *Прилози за историју Србије у доба аустроугарске окупације 1718-1739*.

36 Љубомир Дурковић-Јакшић, *Србија и Ватикан 1804-1918*, Каленић, Краљево-Крагујевац, 1990, стр. 22.

Савојског. Наравно, када су Турци протерали Аустријанце из српских крајева и приморали их да потпишу мир, сви Немци и римокатолички клир повукли су се са аустријском војском, а Србе и њихову цркву оставили су незаштићену, да се Турци њима свете.<sup>37</sup> Неуспеху аустријске владе у Србији кумовали су следећи узроци: рђав избор чиновништва које је у Србији поставила, затим њена црквена политика која је против православних помагала језуите и католике, и главни узрок – аустријска финансијско-привредна политика против исцрпљеног српског народа, кога је израбљивала аустријска држава и њено грабљиво чиновништво за свој рачун. Отуда се у Србији жалило за турском владом и до 1735. године половина становништва се одселила из аустријске Србије у јужну Србију, под турском управом.<sup>38</sup>

Настрадали су и други Срби, они који су се дигли на устанак и пристали уз аустријску војску, навукавши тиме гнев и освету Турака.<sup>39</sup> Срби у Турској дигли су се јер је Аустрија ступила у рат с Турском као савезница Русије, а аустријска војска имала је задатак да освоји Босну, Арбанију до ушћа Дрима, Влашку до Браиле и Молдавију до Прута.<sup>40</sup> Посредник у преговорима између патријарха Арсенија IV и Беча био је темишварски епископ Никола Димитријевић. И у овом рату су аустријски генерали на најопаснија места свагда слали Србе, јер им је „лакше било жртвовати стотину Срба, него ли једног Немца, Маџара или Валонца.”<sup>41</sup>

Безобзирна Марија Терезија, упућена на помоћ мађарских и хрватских сталеза и католичког клира, развојачила је Потиско-поморишску границу и осино погазила све српске привилегије, и то док су се Срби граничари (скоро половина аустријске војске) борили широм Европе у интересу Хабзбурга. Реорганизована Илирска дворска депутација израђује план о спровођењу уније, у споразуму са царичиним исповедником, језуитом Кампмилером. Ова се унија треба спровести у

37 Љубомир Дурковић-Јакшић, *Србија и Ватикан*, стр. 25.

38 Драг. М. Павловић, *Финансије и привреда за време аустријске владавине у Србији (од 1718-1739.)*, по грађи из бечких архива, Глас, LXIV, стр. 69.

39 Јован Радонић.

40 Мита Костић, *Устанак Срба и Арбанаса у Старој Србији против Турака 1737-1739 и сеоба у Угарску*, Скопље, 1929-1930, стр. 208.

41 Михаило Ј. Миладиновић, *Историја Срема*, Београд, 1903, стр. 223.

највећој тајности, чак и од угарских власти и српског народа. У међувремену, развојачење границе из 1741. године, уз даља насиља, доводе до српског егзодуса из Поморишја, када се око 25.000 људи преселило у Малу Русију. Рад на унији се појачава, не намерава се православном клиру допустити никакво мешање у унијатске ствари, спречавају се српски епископи у вршењу канонских визитација, па се читави крајеви силом (Жумберак) преводе на унију. Теофил, игуман манастира Гомирја, обавештава 1753. године Руски синод о патњама православних Срба у ћесаровини, по наредби горњокарловачког владике Данила Јакшића. Велики скандал при Руском синоду изазвало је потресно сведочанство поручника Филипа Николајева Радотића, официра који је побегао из Хрватске, будући осуђен на смрт због одбијања уније. Коначно је синод захтевао од Колегије иностраних дела да се заузме за православне у Хабзбуршкој монархији. Митрополит Вићентије Јовановић Видак је, у име ердељских Влаха, послао 1759. писмо аустријском двору, плашивши га масовном сеобом православних ердељских Влаха у Нову Србију. Тиме је задобио велику олакшицу за Влахе, зауставивши гоњење и потчинивши их православном будимском епископу Дионисију Новаковићу, који се својски потрудио да их окрепи све до своје преране и сумњиве смрти, 8. децембра 1767. године. У међувремену, обновљену Пећку патријаршију у Турској противканонски укида султан Мустафа III, узајамним „напорима грчких шовиниста и сплеткама римске пропаганде.“<sup>42</sup>

Тек ће 1783. царска одлука установити поново сибињску митрополију православних Влаха у Ердељу, подвгавши је јурисдикцији архиепископа карловачког, али само „in dogmaticus et pure spiritualibus“, са епископом Гедеоном Никетићем, архимандритом шишатовачким. Њега је око 1786. заменио Герасим Адамовић, такође са седиштем у Решинару крај Сибиња. Овај је епископ Герасим 1786. године учествовао у раду Светог архијерејског синода у Сремским Карловцима.

По завршетку Седмогодишњег рата (1756-1763), Марија Терезија приступа стварању јединствене државе немачког карактера и римокатоличке вере, тежећи унифицирању

42 Нићифор Дучић, *Васељенска патријаршија и српско црквено питање*, Београд, 1897, стр. 34-35.

аустријских, чешких, угарских, хрватских и српских земаља. После прве поделе Пољске 1772. године, катастрофалне по пољске Словене и у којој су језуитске сплетке одиграле значајну улогу, папа Климент XIV, је у писму царици Марији Терезији изразио задовољство: „Освајање и подела Пољске нису учињени само у политичке сврхе, било је у интересу вере, и неопходно за духовни напредак цркве, да бечки двор загосподари Пољском у што већој мери.“ Апсолутистичка централизација погодила је највише Србе, али се Терезија показивала према Србима као њихов велики пријатељ, док је у дубини душе страховито мрзела ове варварске „шизматике“. Лично је писала, 26. јула 1776. године, новом папи Пију VI како се свом снагом труди да спроведе унију међу Србима. Ради лакшег спровођења уније, ваљало је сузбити утицај руских богослужбених књига и црквене просвете. Бечки штампар Јосиф Курцбек добија од царице повластицу да само он, у току двадесет година, може штампати илирске књиге. О томе какве ће садржаје имати илирске књиге, понајвише одлучују унијатски епископи из Славоније, Угарске и Ердеља. Они на синоду унијатских владика 1773. године, већ одлучују које се богослужбене књиге требају штампати на руско-словенском и влашком језику ћирилицом, па је донесена важна одлука да се уметак „filioque“ не умеће одмах у Символ вере за Србе и Влахе, него да се примерци с додатком „filioque“ постепено и опрезно растурају међу богослужбеном лектиром.<sup>43</sup> Тако је већ 1774. године, комесар аустријске владе Матезан, поднео карловачком синоду катихизис језуите Петра Канизја. Љут на ову подвалу, Синод је одбио овај катихизис с молбом царици да она допусти Синоду да он сам изради катихизис који ће јој послати на одобрење. Архимандрит Јован Рајић се истиче догматском полемиком против царичина исповедника Игњата Милера, којег је Рајић одбио руским духовним оружјем, донесеним са школовања из Кијевске духовне академије.<sup>44</sup> У народу избијају и масобне побуне у Новом Саду и Вршцу 1776. године, због укидања светаца у српском календару, због покушаја фалсификовања катихизиса, због насилно спровођене одредбе да се преминули не смеју сахрањивати у гробницама

43 Мита Костић, *нав. дело*, стр. 142.

44 Мита Костић, *Царски духовници – пропагатори уније међу Србима*, Српска манастирска штампарија, Сремски Карловци, 1922, стр. 11-19.

по црквама и портама ни носити их до гроба у отвореним ковчезима на опело. Антируски утицај аустријског двора, који је све руско-српске везе прекидао, сваки руски траг у народу затирао, у свему хтеде духовни живот српски од руских утицаја да „еманципује”, одбијајући народну душу од једноверне Русије навалом унијатске пропаганде. Наредба о сахрањивању из 28. августа 1777. године, којом је депутација хтела једним махом да укине древне народне обичаје, освештане црквеним култом погребца и опела, била је окидач за новосадку и вршачку крваву побуну.<sup>45</sup> Лицемерна Хабзбурговка, заузимањем код папе Пија VI, обнавља 1777. године међу Србима унијатско владичанство за Хрватску и Славонију са седиштем у Крижевцима, иако у Славонији унијата није ни било. Док су овако кињени православни верници у католичкој Аустрији, „неки од најутицајнијих чешких и моравских Јевреја за време владавине Марије Терезије и њених наследника били су тајне присталице шабатајске секте и имали су снажан утицај на „крупне и ситне трговце и индустријалце.”<sup>46</sup>

После Темишварског сабора из 1790. године, владавина новог цара Франца II (1792-1835), апсолутисте и задртог католика, није донела ништа добро по Србе. Он је нарочито помагао ширење уније 1798. године, коју су спроводили мункачки и великоварадски унијатски бискупи у арадској и темишварској епархији. Цар је и самом митрополиту Стратимировићу, који је протествовао против навале унијата на Србе и Влахе, замерао што Срби подржавају Русију и митрополиту понудио да се и он поунијати, „пошто се православни иначе не могу спасити“. После слабоумног Хабзбурга, цара Фердинанда V, наставља се рад на унији од стране његовог наследника, Франца Јозефа I, нарочито после склапања конкордата са Римом 1855. године, који је монархију у верском и просветном погледу потпуно ставио у челичне стеге Римске курије.

Срби се касније у очају обраћају Русији, али ће споразум из 1781. године између „просвећеног“ Немца, цара Јосифа II и

---

45 Мита Костић, *Гроф Колер*, Српска краљевска академија, Народна штампарија, Београд, 1932, стр. 164-165.

46 Гершом Шодем, *Главни токови јеврејског мистицизма*, Градац-Круг, Чачак-Београд, 2006, стр. 275.

„просвећене“ Немце, руске царице Катарине II о међусобној подели европске Турске, којом би поделом српске земље биле распарчане и прикључене под власт аустријског цара (осим Влашке и Русовлашке, које би образовале Дакију), остати кост у грлу Србима па ће митрополит Стеван Стратимировић 1804. године упутити руском цару Александру I протестни меморандум у име српског народа, молећи га да не дозволи такву поделу Турске, већ да помогне обнављањем Славено-сербског царства, државе Срба, јер „нема под небом народа, који би имао толику љубав и наклоност према Русима и руским владарима, као што су Срби“, који „једину наду на Русију имају“. Митрополит Стратимировић је захтевао да Русија не дозволи да Срби потпадну под власт Аустрије, између осталог и зато што би она увођењем уније уништила православље код Срба, па и сам народ.<sup>47</sup> Писао је још митрополит Стратимировић како све долази од римокатоличке акције и језуита, услед чега Пољаци не могу бити савезници Русије. Руски протојереј А. А. Самборски<sup>48</sup> је направио цензурисани извод из митрополитовог писма (у делу о језуитима и Пољацима), па је писмо предао Чарториском и цару. Кругу „просвећених људи“ око цара Александра I, одраслих на франкмасонској француској литератури тог доба, дошло је у руке митрополитово писмо у коме се велича православље и „ревностни Русјанин“ истинског словенског рода.<sup>49</sup> Нил Попов је чак сматрао да је вероватно Чарториски мемоаре вратио Самборском.<sup>50</sup> Задојен љубављу и самилошћу према Србима, прота Самборски 21. јуна 1808. године цару очајнички покушава да прикаже решење српског питања као посмртни завет преминуле сестре.

Сам цар Александар I био је васпитан у неруском и несловенском духу, и био је убеђени републиканац<sup>51</sup>, а васпитао га је понајвише швајцарски пуковник Лахарп, који је имао везе са масонским ложама и мартинистима.<sup>52</sup> „И Власи већ, и

47 Стеван Димитријевић, *Стевана Стратимировића митрополита Карловачког план за ослобођење српског народа*, Београд, 1926, Задруга штампарских радника „Родољуб“.

48 Иначе духовник цареве сестре, Александре Павловне.

49 Прота Стеван Димитријевић, *Стевана Стратимировића митрополита Карловачког план за ослобођење српског народа*, Београд, 1926, Задруга штампарских радника „Родољуб“, стр. 20-21.

50 Нил Попов, *Россия и Сербия*, Москва, 1869, I, 31.

51 Лав Тихомиров, *Монархија*, Логос-Укронија, Београд, стр. 325.

52 Прота Стеван М. Димитријевић, *Стевана Стратимировића митрополита карловачког*



Молдавци, и у удаљених седам острва грчка област, због једног само благочашћа и притворног политичког, можда, призрења, осетили су већ, осетили пред лицем целог света мужанство и мудрост владалаца Русије, која оживотворава њихову мишицу. А бедни Срби, и благочашћем и језиком, и крвљу, и усрђем, и свим, што саставља златне љубави савез, ближи од свију осталих, и – заборављени сасвим!!”

Руска царица Катарина II је раније затворила 700 православних манастира широм Русије, а ћесар Јосиф II је затворио такође 700 манастира у Влашкој и Молдавији, како би „сузбио руски утицај“. На сузбијању руског и православног утицаја радио је и Пољак Михал Огињски, који је послат из Париза 1795. године у Стамбол, да осмисли акцију у Влашкој и Молдавији и заступа пољску ствар.<sup>53</sup> У мисију међу Морлаке Далмације и Босне иде и познати пољски агент Александар Сапјеха, који је намеравао да подбуди Србе у Турској, којима би „Пољаци дали цивилизацију, а од којих би узели старе словенске обичаје и навике.”<sup>54</sup>

У Влашкој, преко Трансилваније, језуити и унијати намећу „романски“ језик. О овоме наметању румунског језика, који није био народни језик, већ вештачки, специјално осмишљен ради мисионарских циљева Римокатоличке цркве, постоје бројни историјски документи. На пример, писац Т. Негруцу у једном чланку из 1837. године „Како сам учио румунски језик“ каже да су из Трансилваније стизали специјални учитељи „румунског језика“ образовани у језуитско-унијатској Школи Ардељана, а који су поред језика имали задатак да убеђују ђаке да су „Румуни“. Потом је следило убеђивање да је за румунски језик практичнија латиница, уз истовремено омаловажавање ћирилице као примитивног и „ђаволског писма“. И најрусофобнији румунски историчари признају да су први аутори граматика и писци „румунске“ историје на „румунском“ језику били бивши унијати из Рима или из других центара Запада, махом гркокатолици.<sup>55</sup> Петру Мајор, Георге Шинкај, Самуил Мику Клајн; сви су они ширили идеје

---

*план за ослобођење српског народа, стр. 7-8.*

53 Љ. Дурковић-Јакшић, *Југословенско-пољска сарадња 1772-1840*, Београд, 1971.

54 Љ. Дурковић-Јакшић, *Југословенско-пољска сарадња 1772-1840*, Београд, 1971.

55 Њагу Ђувара, *Кратка историја Румуна за младе*, Платонеум, Нови Сад, стр. 132.

романског, „племенитог“ порекла румунског рода, које ће чинити мисаону снагу каснијег „буђења“ националне свести код Влаха.<sup>56</sup> Клајн и Шинкај су у својој књизи *Elementa linguae daco-romanae, sive Valachicae* (Беч, 1780) „доказивали” да су Румуни све до Фирентинске уније 1439. године говорили латинским језиком и писали латиницом! Све је довело до ексцеса у латинизацији језика, и у правопису, и у лексици која је, изопачавајући народни говор до карикатуралних размера, копала провалију између народних маса и школованих људи и произвела вештачки језик, на коме није могуће стварати аутентична књижевна дела. Пример за овакве „пуристичке тежње“ у језику била је граматика попа Раду Темпеа: *Gramatica românească* (1797., Сибињ). Наравно, румунско унијатство је било средство за обраћање свих православних Влаха у римокатолицизам, о чему нам сведочи чувено писмо папе од 16. августа 1879. године, упућено фогарашком унијатском архиепископу.

Владислав Гросул о томе пише: „Још један фактор утицао је на зближавање књажевстава, а то су досељеници који су у Влашку и у Молдавију дошли из Трансилваније и из целе Аустро-угарске империје, јер је на све снажно утицала Школа Ардељана. Представници романизованог становништва Аустријске империје у то време су у већини себе већ сматрали Румунима и међу њима се родила идеја о једној румунској нацији“. Румунски новинар К. Бакалбаша је о томе писао: „Свуда су били учитељи из Школе Ардељана... Они су запалили румунску бакљу и ниједна друга није могла да је надјача“. Ови учитељи су имали огроман утицај на културу, образовање и националну свест, пре свега међу вишим социјалним слојевима. Ова Школа Ардељана је утицала и на грчког историчара (унијата) Д. Филипидеа, који се у Влашку населио крајем XVIII века и који је на грчком језику у Лајпцигу (језуитским новцем) објавио 1816. године *Историју Румуније* и *Географију Румуније*, што је прво коришћење у науци појма „Румунија“ за романизовано становништво на левој обали Дунава.

Представници Школе Ардељана били су заговорници латинске концепције румунске нације, а српску и словенску

56 И Власи су имали свога Клајна који им је помагао да постану Латини.

су сматрали штетном и предлагали њену ликвидацију. Управо је „историјски и лингвистички латинизам Школе Ардељана дао основе румунске националне идеологије. Другим речима, Румуни нису етничка заједница (народ), већ политички конструкт, који је осмишљен да раздвоји Русе и Србе. Додатни аргумент овој тврдњи представљају и збивања током 1838. (и неколико година раније), када су новоформиране партије стварале своје програме. На пример, програм влашке „националне партије“ залагао се за ослобађање Влашке и Молдавије од Османлија (Турака) и проглашење независности, затим стварање заједничког руководства које би ујединило две државе у „Велику Дакију“, а не Румунију.<sup>57</sup>

Кнез Адам Чарториски (1770-1861) био је припадник једне од највиђенијих пољских породица<sup>58</sup>, а у његовом образовању учествовао је и језуита Руђер Бошковић, који га је подучавао алгебри у Риму. Зато га је Катарина II, када је заузела део Пољске 1795. године, узела к себи на двор као таоца. Чарториски се ту спријатељио са царичиним унуком Александром, будућим руским царем, па је тако постао за време владавине Александра I царева личност од поверења и догурао до функције министра спољних послова. Цар Александар I је добио слободоумно образовање у младости и нашао се у потпуно масонском окружењу. Фактички, у прве две деценије владавине Александра I, масонство се претвара у државу у држави, живећи по својим тајним законима и управљано од својих тајних господара.<sup>59</sup> Цар је намеравао да у Русији спроведе крупне друштвене и политичке реформе, док је његов министар мислио на обнову Пољске. Русија је морала да постане центар Словенства, а Александар I словенски цар. Наводно би касније ослобођена и уједињена Пољска била припојена новоформираном словенском царству. Занимљиво је напоменути да је Адам Чарториски у периоду између 21. јануара и 3. фебруара 1807. године предложио стварање федерације Србије, Влашке и Молдавије, државе

57 Види више о томе у сјајном зборнику *Румунија и румунизација Срба*, приредио Зоран Милошевић, Центар академске речи, Шабац, 2018.

58 Чарториски је припадао руској кнежевској лози која је прихватила римокатоличку веру крајем XVI века, види А. Попов, *Гонение на православие и русских в Польше в XX-м веке*, Меркур, Београд, 1937, стр. 9. Чарториски вероватно имају крви Бранковића у родослову; види др Жељко Фајфрић, *Лоза Бранковића*, Табернакл, Сремска Митровица, 2006, стр. 177.

59 О. Платонов, *Тајна историја масонства*, Романов Бард-фин, Београд, 2011, стр. 72-89.

чије би постојање гарантовала Русија, Аустрија и Енглеска. Исте године, део западних руских губернија бива бесправно обједињен у тзв. Царство Пољско, којем су припале и историјски руске земље. Власт је припала пољском нижем племству, чија је комплетна врхушка била масонска, док су руски сељаци били прогоњени са земље. Сама идеја стварања Царства Пољског носила је чисто масонски карактер и била је усмерена на распарчавање православне Русије.<sup>60</sup> Антируске силе подземља су на крају подигле устанак против руског народа. Овај устанак је предводио Чарториски, поставши председник антируске владе побуњених губернија. После слома пољског устанка 1830-1831. године, када је нови цар Никола заузео ред, Чарториски бежи у Париз, намеравајући да оно што није успело преко Александра I, оствари уз помоћ масонске Француске. По пресуди руског суда он је био лишен кнежевског и племићког достојанства. Тада Чарториски ствара француски блок против руског царизма, а све зарад обнове Пољске. Политика пољске емиграције постала је тиме полузванична политика Француске.<sup>61</sup> Овде ваља споменути и каснији одлучујући допринос поменутог пољског масона и русофоба Адама Чарториског у обезбеђењу подршке Ватикана и Француске у борби против руског утицаја на Балкану, посебно на подручју Молдавије, Влашке и Србије. Он је уз помоћ лазариста, средио да босански фрањевци (Пашалић и Караула) дођу у парохију у Адамполу, са намером да их користи у спровођењу уније у подунавским кнежевинама. Агент Чарториског у Србији 1829. године је био и Јохан Турковски (Стефан Митурински), хетериста и карбонар, о коме је кнез Милош овако писао турском паши: „ Није ништа друго до прави хетериста, који би желио да нигди царани краља не има и да сви људи између себе једнаки буду, ви да будете вашем чаушу а ја мојему сеизу равни. Он је човек који би хотјео по целом свету ватра да букне и цареви и монарси истера пак сви да владају“.

Адам Лишчински је боравио у Србији у лето 1941. године и затим поднео Чарториском извештај под називом *Примедбе*

60 О. Платонов, *Трнов венац Русије - Тајна историја масонства*, Романов Бард-Фин, Београд, 2011, стр. 90-91

61 Гргур Јакшић, Драгослав Страњаковић, *Србија од 1813. до 1858. године*, Геца Кон, Београд, 1937, стр. 100.

о Србији и Србима. Михал Чајковски, агент Чарториског, у Цариграду 1847. године врши притисак да фрањевци дођу за римокатоличке свештенике у подунавске земље и, зарад спровођења уније, служе на народном језику. Филип Пашалић је оклевао, под изговором да би Турци то рђаво схватили, али је рекао да у Србију босански фрањевци „могу ићи без икакве опасности, док у Молдавију и Влашку не би били радо виђени зато што тамошњи народ не воли Словене и не би имали успеха“. Сачуван је текст Пројекта једног словенског друштва, сачињеног 1840. године, где се дотичном друштву даје у задатак да „шири цивилизацију“ у словенским земљама Османлијско царства, успостављајући утицај Француске и римокатолицизма. Школе су се требале подићи у вароши Русе (Бугарска) на Дунаву, која је сматрана кључном за ширење римокатолицизма и за утицај Француске у Молдо-Валахији, док је за Београд било превиђено оснивање једне цркве у којој би служили фратри лазаристи. Срби су сматрани за „ватрене шизматике“, које би, међутим, наклоност према Француској постепено привукла унији, односно римокатолицизму. Михал Чајковски је истицао да је „Србија једина нација код Јужних Словена која има у себи све што треба да стане на чело словенских народа и окупи их око себе, јер има аристократију памети и подвига, што други народи немају“, са чиме се сложио и Адам Чарториски.<sup>62</sup> За те циљеве, Пољаци су настојали да се окористе источном политиком Француске, која је координирала акцију са политиком и тежњама Ватикана, настојећи да поткопа руски утицај на овом простору.<sup>63</sup> Михаил Чајковски, пољски масон, генерал и књижевник, је у Цариграду ступио у везу са изгнаним Томом Вучићем Перишићем и Аврамом

62 Адам Чарториски је створио „уставобранитеља“, које је лепо описао Алимпије Васиљевић: „Кад српски јунаци из Првог и Другог устанка, сурадници Ђорђа и Милоша, изумреше, онда избихе на површину нови људи, који нису имали никаквих заслуга ни за престо ни за народ, само што су били „промућурни“. Један од њих био је пре келнер у Земуну и знао по мало немачки; други поштоноша (суругчија) једне старне државе и умео лепо да прича; трећи је био чибукчија код неког паше и знао турски; четврти је био пандур у срезу гужанском и био одважан; пети је био калауз у свињарској трговини. То су ти аристократи српски, који основаше власничку котерију, која ступи у борбу са кнезом Милошем, чим је овај отера са власти, а за тим и са кнезом Михаилом, кад јој овај не хте на ново да врати власт. Ту су борбу водили у име устава, па зато се тада и назову „уставобранитељи“, *Један поглед на нашу прошлост и садашњост*, Београд, 1895, стр. 41-42.

63 Антоњи Цетнарович, *Тајна дипломатија Адама Жежића Чарториског на Балкану*, Славистичко друштво Србије, Београд, 2017, стр. 120.

Петронијевићем, иницирајући обојицу у масонерију<sup>64</sup>, све по антируском кључу. Њих двојица 1841. године добијају задатак од Порте да се збаци влада Михаила Обреновића, што ови и чине подижући чувену буну 1842. године која ће, преко „привременог правленија“ довести до промене династије и избора Александра Карађорђевића за новог кнеза.<sup>65</sup> Према истрази аустријског генерала Апела, касније ће Вучић израсти у „нарочито опасног и агилног члана“ београдске масонске ложе „Али Коч“, увезане са ложама из Видина, Свиштова, Рушчука, Варне, Ниша и Напуља, као и са свим револуционарним клубовима европских земаља. Старешина ложе је био велики мајстор свих ложа у европској Турској, Мехмед Саид Исмаил, и био је у блиској вези са Великом националном ложом из Париза. Ова „Али Коч“ ложа била је у служби закулисног наметања страних утицаја француске и енглеске масонерије русофобног правца.<sup>66</sup> Михајл Чајковски одмах упућује агента извиђача Звјерковског („Леноар“) у Влашку, како би тамошњим Власима саопштио намеру кнеза Чарториског да „повеже дачанско питање с пољским“, као и да се „Дачанима“ пружи војно-материјална помоћ у случају устанка. Наравно, Чарториски је сматрао да Власи треба да теже повезивању са Молдавијом и оснивању „румунске“ (латинске) државе, а након потписивања уговора с кнезом Чарториским да се обавезу да ће помоћи у припремању устанка и подржати пољски ослободилачки замах.<sup>67</sup> Међутим, због ове мисије је Чарториски укорио Чајковског, јер је сматрао сваку акцију у влашким кнежевинама преурађеном, тешком и опасном. Сам Звјерковски се уверио у Букурешту да су околности неповољне, те је поступао крајње опрезно и није се упуштао у отворено деловање. Приоритет Пољака је била Србија, па је Звјерковски допутовао у Београд почетком јуна 1842. године, у жеку борбе уставобранитеља Вучића и

64 Тврдио је још Д. Страњаковић. Види и Зоран Д. Ненезић, *Масони 1717-2010*, књига I, издање аутора, Београд, 2010, стр. 295.

65 У време прве кнежевине владе, пољски агенти Тома Вучић и Аврам Петронијевић су имали намеру да „смакну кнеза Михаила“, то „руско орудије у турском царству“, а у томе су им асистирали Аустријанци и Порта; види Гргур Јакшић, Драгослав Страњаковић, *Србија од 1813. до 1858. године*, Геца Кон, Београд, 1937, стр. 87-89.

66 Зоран Д. Ненезић, *Масони 1717-2010*, књига I, издавач Зоран Д. Ненезић, Београд, 2010, стр. 241-291.

67 А. Цветнарович, наведено дело, стр. 128.

Петронијевића против кнеза Михаила и његових присталица. У Влашкој је избила политичка криза између господара Александра II Гике и скупштине бољара, па су у Букурешт допутовали у посредничку мисију Шекиб-ефендија и руски комесар Диамел. Русија је успела да изнуди од Турске смену господара који се опирао руском утицају и који је оптужен за везе са националним покретима и пољском емиграцијом. Тај догађај је имао снажан одјек у Србији, а Звјерковски није ни сумњао да ће се Турска реванширати Русији за понижење у Влашкој управо у Србији, помажући опозицији у свргавању кнеза Михаила који је био по вољи Русије. Свргнути кнез Михаило је упутио протестно писмо Неселродеу и одлучио је да пошаље делегацију у Петроград. Молио је и за заузимање Метрениха и влашког господара Александра II Гике. Уз посредовање Филипсборна, свог агента у Бечу, успоставио је контакт са Михаилом Стурдзом, господаром Молдавије, како би му овај омогућио приступ његовом тасту – кнезу од Самоса, Стефану Вогориде, утицајном при султановом двору. Одмах по преузимању власти, уставобранитељи су завели терор у Србији. Отпуштали су заслужне чиновнике, а на њихова места постављали партијске људе, а службе су лишавали и официре оптужене за наклоност према бившем кнезу Михаилу. Многи су завршили на тешкој робији, па чак и убијани. Аустријским Србима је наложено да напусте земљу, а замрла је и трговина, поред просвете. Руски цар, озлојеђен чином „револуције“, послао је барона Ливена у Цариград и Београд, како би испитао ствари и оценио овај „чин насиља према законитом владару“.

Звјерковском, баченом у вртлог догађаја, нису биле познате закулисне игре велике дипломатске игре око српског питања. Он је настојао да искористи национални набој преврата, како би лакше приволео Србе сарадњи са Француском и пољским покретом. Међутим, на хладног француског конзула Кодрику морао је да утиче преко Цариграда и Париза, тражећи писмено од Чарториског да утиче на француску владу и приволи је на повлачење тадашњег конзула из Београда. Леноар је саветовао и да се одустане од покретања религијског питања у Србији, као и да Пољаци заобиђу Французе и појаве се самостално (мислећи на Чајковског), како би закључили тајни споразум са Вучићем и Петронијевићем. Крајем новембра, превео је на српски језик

сопствени *Меморандум о будућности Јужних Словена и Срба* и уручио га Вучићу, Петронијевићу и Гарашанину. У њему је указао на то да Србија треба да води сопствену политику, да прекине са покровитељством Русије и да утиче на Јужне Словене идејом о стварању јединствене државе, старе идеје Чарториског и Мацинија. Привукавши пажњу Јанићија Ђурића, који га описује као „великог интриганта“ који непрестано саветује Србе да се реше бриге Русије, Звјерковски је окончао своју мисију и напустио Београд 1. априла 1843. године. Уместо Леноара, у Србију долази Фрања Зах, који наставља са пропагандом српске независности од Русије и стварања уније свих Југословена, са Србијом као „Пијемонтом” тог пројекта.

У Лондону делује Замојски при енглеској влади, ступивши у контакт са премијером Пилом, придобија Бомона и Дизраелија за пољска настојања по питању Србије. Чарториски из Париза шаље Замојском меморандум за општење са енглеским политичарима, у којем се наводи да „Москва нема права да се меша у српске послове, као што има у односу на Молдавију и Влашку, те да се нелегално намеће између Турске и Србије“. Михал Чајковски лично одлази за Београд, задржава се свега неколико дана, али успешно агитује и улива нову снагу уставобранитељима који се одлучно опиру намерама Хафиз-паше. Русија и Аустрија су узнемирене и руски посланик упућује ноту Порти жалећи се на пољско-француску пропаганду у словенским земљама потчињеним Турској. Поново бива изабран кнез Александар Карађорђевић, и ова вест дочекана је у табору Чарториског с олакшањем и задовољством. „То је победа која нас се директно тиче и којој је наш рад значајно допринео“, ликовео је Замојски из Лондона, где је код Енглеза радио на усађивању мржње према Русији.<sup>68</sup> У Србији, где се Вучић опет побринуо да скупштину сачињавају његове присталице, Чајковски је видео још један резултат својих савета – „научили су да се боре скупштинама“ – писао је Чарториском – „то је доказ да цене нас и наше

---

68 За политику Чарториског наследност престола у породици Карађорђевића значила је стабилизацију његове политичке позиције на Балкану и сталну одскочну даску за даље антируске акције у овом делу Европе, спровођене дипломатским каналом западних велесила, Вацлав Жачек, *Улога Франтишека Заха у Србији*, Гласник САНУ, ССХС, књ. 1, Београд, 1974, стр. 163.



савете.“<sup>69</sup> На претњу руске интервенције у Србији, Чајковском је саветовано да српским вођама (Вучићу и Петронијевићу) предложи напуштање земље, али их он уопште није наговарао на одлазак из Србије, намеравајући да их искористи као путујуће револуционарне комесаре за словенске земље турске империје, који би убеђивали рају у потребу верности султану и нужности неутралисања утицаја Русије. Метерних је савршено схватио да су Пољаци инструментализовали српско питање у нади да ће изазвати устанак, чији би крајњи циљ био – обнова Пољске. Он је покренуо, у опширном реферату цару Фердинанду, и питање веза српских вођа са пољском емиграцијом, скренувши пажњу на чињеницу да пољска пропаганда жели да начини од Србије одсочну даску у борби за обнову Пољске, установивши у Србији прозападну оријентацију. Исти став је заузела и пруска влада, после посете цара Николаја Берлину. Аустријски канцелар се није противио слању руских трупа у Србију, саветујући цару Николају да марш руске војске усмери преко подунавских кнежевина, а не преко Угарске, где је становништво било непријатељски настројено према Русији. Сатерани уза зид, Вучић и Петронијевић су 19. августа напустили Србију и отишли за Видин. Петронијевић је Замојском открио да му је руски барон Ливен лично казао да зна за њихове везе са Пољацима и упозорио их да док те везе не буду прекинуте неће моћи да се врате у Србију. Бутењов и Титов су пред Портом оптужили Вучића и Петронијевића за сарадњу са пољским интригантима. И поред неуспеха пољске субверзије, Чајковски је сматрао да се „српско питање не сме напуштати, треба га се грчевито држати, подржавати га... макар и без Срба, без читаве Европе, то је наша обавеза, наш интерес“!?

Као врхунац лицемерја и језуитизма, кнез Чарториски је лично написао честитку кнезу Александру и, засебно, Вучићу и Петронијевићу, истакавши да Пољска и Србија имају заједничке интересе и заједничке непријатеље и уверавао их у његове најбоље намере!

---

69 А. Цветнарович, наведено дело, стр. 256. Вучића је у масонски савез иницирао почетком педесетих година управо Чајковски, и то у Цариграду. Види Зоран Д. Ненезић, *Масони 1717-2010*, књига I, издање аутора, Београд, 2010, стр. 295.

За унијатско деловање Пољака према Србима Црне Горе, био је предвиђен град Мостар, у којем би били установљени заводи лазариста и часних сестара, са најмање два фратра Пољака и барем једном сестром Пољакињом. Чарториски је имао намеру „ширити римокатолицизам међу Словенима против сједињења са Православном црквом и одвајању њих од Москве“, а у Београду се ослањао, по узору на Тому Вучића Перишића и Аврама Петронијевића, на проверене масоне и римокатолике. У Србији је „требало радити на помирењу с Римом“, јер се сматрало да је то најбољи начин да се „Русија одбије с Балкана и даде предност Пољацима“. Као нови агент Чарториског у Србији, Фрања Зах, је пре поласка у Београд 1843. предлагао Чарториском „да Француска утиче на Србе како би пристали на уједињење цркава, и да се у Београду подигне римокатоличка црква“, те да у Србији служе милосрдне сестре под заштитом Француске, да образовање буде у рукама католичког клира и да српска влада мора имати план за образовање, независан од Русије. Али се убрзо дотични Зах уверио да у Србији уопште нема римокатолика, а у Бугарској их има сасвим мало. Основни задатак Франтишека Заха, као пољског агента, у Србији је ипак био заштита Србије од руских утицаја, јер је Зах имао задатак да предочи Србима како им је недостајала само „најпотребнија врлина – спремност да се бију са својим непријатељем – Москвом.“<sup>70</sup> Наметљиви Леноар је још марта 1843. године успео да преда Илији Гарашанину „*Conseils sur la conduite a` suivre par la Serbie*“ Адама Чарториског, а, нешто касније, план спољне политике Србије Франтишека Заха бива преточен у познато Гарашаниново Начертаније.<sup>71</sup> Он успева да у Београду 1844. оснује „тајно демократско панславистичко друштво“, како би Србија постала „коловођа Јужних Словена“, са утицајним члановима; од Матије Бана, Јанка Шафарика, Милана Давидовића, па све до Стефана Хркаловића и Паје Чавловића, тада најповерљивијим Гајевим поузданицима. Адам Чарториски је одавно сматрао да Србија

70 А. Цветнарoвич, *Тајна дипломатија Адама Лежија Чарториског на Балкану*, Славистичко друштво Србије, Београд, 2017, стр. 265-266. Зах је био један од најистакнутијих чланова масонске ложе Али-Коч у Београду. Види Зоран Д. Ненезић, *Масони 1717-2010*, књига I, издање аутора, Београд, 2010, стр. 291.

71 Вацлав Жачек, *Улога Франтишека Заха у Србији*, Гласник САНУ, ССХС, књ. 1, Београд, 1974, стр. 157-160. О важној улози Дејвида Уркварта види: Радош Љушић, *Књига о Начертанију*, БИГЗ, Београд, 1993, стр. 67-69.

треба да обрати „најозбиљнију пажњу“ и на Бугарску, јер „Србија треба да истисне утицај Русије међу Бугарима, што би значило и даље јачање еманципације Србије од руског утицаја.“<sup>72</sup> Познати масон Аврам Петронијевић је 1844. године, по свом повратку у Србију, предлагао Чајковском будућу „Илирско-Бугарско-Србску државу“, наравно према антируском кључу. Нешто касније, Константин Николајевић, српски капућехаја у Цариграду турбулентне 1848. године, предлаже Гарашанину стварање „Сједињених србских држава“, једне форме српског вицекраљевства унутар турске дуалистичке монархије. „Сједињене српске државе“ или „Европска турска држава“ би потпомогле распад Аустрије, на чијој би се територији оформило ново вицекраљевство – Јужна Славонија, у које би, поред Словена, потпали Власи и Мађари. Јужни Словени, са Мађарима и Власима би образовали „један федеративно-државни сојуз, па сојузећи се са Европејској Турској за образовати једно целокупно и чисто Југословенско царство“.<sup>73</sup> Оно би се сјединило са Азијско-Турским царством, или „од овога постало сасвим независимо под владенијем једне нове земљорodne династије. Оваквим само панславизмом могло би се србско чувство усхитити и идеал србског патриотизма испунити, а све друго за нас биће руска или туђинска посла“.<sup>74</sup> Пројекат је имао подршку пољске емиграције и Француске, свакако ради сузбијања руског утицаја на Балкану, а Чајковски је писао Чарториском да му је Николајевић показивао пројект о уједињењу Србије, Босне, Бугарске, Хрватске и Илирије у једно вицекраљевство.<sup>75</sup>

Зах се непрестано, по директиви самог Чарториског, залагао за увођење латинице у Србији, чиме би је приближио католицизму. Када је посетио Чарториског у Паризу, октобра месеца 1847. године, Јован Мариновић је сведочио како му је кнез Адам Чарториски том приликом дрско напоменуо да би добро било да „ми Срби примимо латинску азбуку, да је

72 Драгослав Страњаковић, *Југословенски национални и државни програм Кнежевине Србије из 1844*, Срем. Карловци, Српска манастирска штампарија, 1931, стр. 11-12.

73 Писмо Николајевића Гарашанину од 9. Октобра 1848, према Р. Љушић, *Књига о Начертанију*, БИГЗ, Београд, 1993, стр. 105-111.

74 Р. Љушић, *Књига о Начертанију*, БИГЗ, Београд, 1993, стр. 107.

75 Љ. Дурковић-Јакшић, *Србијанско-црногорска сарадња (1830-1851)*, Београд, 1957, стр. 88, и Р. Љушић, *Књига о Начертанију*, БИГЗ, Београд, 1993, стр. 106-109.

наша несавршена“, на шта му је Мариновић одбрусио да се Срби надају како ће „Срби католичког исповеданија примити они нову азбуку, којом се већа част народа србског служи“, и која у неким очима „неразлучно сојузава са собом идеју наше народности“. Зах је такође радио на програму илирског покрета и на тешњем политичком зближавању Срба и Хрвата, у духу тог покрета.<sup>76</sup> Као што је већ напоменуто, за политику Чарториског наследност престола у породици Карађорђевића значила је стабилизацију његове политичке позиције на Балкану и сталну одскачну даску за даље антируске акције у овом делу Европе, спровођене дипломатским каналом западних велесила.<sup>77</sup> Сам Чарториски је прикупљене информације у Србији предавао британској и француској влади и тиме плаћао њихов благонаклони став према пољском питању.<sup>78</sup>

Неколико година раније, када је папа Пије IX био изабран за поглавара Римске курије 1846. године, намерио се да измири све хришћане у Римокатоличкој цркви. Ту папину жељу хтео је да искористи и Русин Хиполит Терлецки (1808-1889), потомак унијатских бискупа из Волињске губерније, који се на универзитету у Виљуну заразио пољским национализмом. Он је имао намеру да потчини Православну цркву папском Риму. Ради тога је отишао у Рим и био примљен од папе 23. новембра/5. децембра 1846. године и том му приликом изнео свој план о унији.

Наоружан папским благословом, већ исте 1846. године унијат Хиполит Терлецки договара у римском салону Зинаиде Волковске, заједно са бискупом Ликеом и са прокуратором римокатоличке мисије, оснивање Источног друштва, чији би чланови радили на унији православних са Римом. Оно је имало половину чланова из Римокатоличке цркве, а половину из унијатске. Председник му је био кардинал, који је тада руководио Пропагандом (*Congregatio de propaganda fide*). Састављен је и комитет, у који су ушле истакнуте личности блиске папи: на челу је био префекст Пропаганде - Франкони,

76 Вацлав Жачек, *Улога Франтишека Заха у Србији*, Гласник САНУ, ССХС, књ. 1, Београд, 1974, стр. 165.

77 Вацлав Жачек, *Улога Франтишека Заха у Србији*, Гласник САНУ, ССХС, књ. 1, Београд, 1974, стр. 163.

78 Вацлав Жачек, *Улога Франтишека Заха у Србији*, Гласник САНУ, ССХС, књ. 1, Београд, 1974, стр. 157.

канцелар-бискуп Лике, а секретар је био сам Терлецки, коме је лично папа дозволио да се врати обреду својих предака унијата. Након тога, основано је у периоду од 5. до 17. јула 1847. године Источно друштво за унију свих хришћана Истока. Убрзо је поднета промеморија којом се предлагало прихватање постојећег православног обреда, помоћу којег би се лакше православни привукли ка унији и признали папу, „пошто они мрзе римокатолике зато што сви имају службу на латинском језику.“<sup>79</sup> Терлецки је у периоду од 22. маја до 4. јуна 1847. године поднео папи предлог по питању уније, у коме је истакао да је највећа опасност за Римокатоличку цркву „руска шизма“ и Руска православна црква, па је њу ваљало придобити за унију усвајањем православног обреда, који би фратри обављали служећи службу и проповедајући на словенском језику. На исти начин би се могло радити и међу Словенима на Балкану, којима је предодређена историјска улога у унијаћењу. На основу ових предлога, основано је у периоду од 5. до 17. јула 1847. Источно друштво за унију свих хришћана Истока, круна „паклене завере против Православне цркве, односно на првом месту против Словена.“<sup>80</sup> Међутим, тада је Терлецки наишао на супротстављање кардинала Пропаганде Франконија, који је друштво назвао конкуренцијом Пропаганди и сматрао га бескорисним. Ипак, папа се сагласио са циљевима и радом друштва, а бискуп Лике је свим римокатолицима света упутио позив у чланство. Терлецки са папским пасошем креће у мисију на Исток, а папа објављује чувену енциклику из 1848. године, у којој тражи од православних да прихвате јединство цркава и папски примат. У том би случају могли задржати своје свештеничке чинове и свој црквени обред, из кога би се уклонило само оно што је било супротно римокатоличком учењу. Ову енциклику су оштро осудили сви православни патријарси и богослови, па чак и сам Терлецки. Агенти Чарториског су помно пратили рад Терлецког и јавили су о пројекту оснивања унијатске школе за Словене у Цариграду. На томе је посебно радио босански фрањевац Филип Пашалић, који је школу намеравао да оснује негде код Дунава и Црног мора. Чарториски је саветовао Терлецком да „о Србији не треба сада ни мислити, а у Влашкој и Молдавији, где мрзе Словене,

79 Милорад Екмечић, *Покушај уједињења хришћанских цркава 1848. и Јужни Словени*.

80 Љубомир Дурковић-Јакшић, *Ватикан и Србија 1804-1918*, Краљево-Крагујевац, 1990.

могу радити фрањевци лазаристи“. Наравно, иза мржње против Словена у Влашкој и Молдавији (Русовлашкој) стајао је дуготрајни „подземни“ рад римских мисионара на увођењу латиничног писма за влашки језик и на издвајању влашког народа из српског црквено-етничког корпуса, што се показало на „саборима раскола“ у Аустрији, где већ 1850-1851. године „румунска“ јерархија покреће иницијативу за раздвајање, против које је одлучно иступио патријарх Јосиф Рајачић. Иначе, Власи Хабзбуршке монархије налазили су се под српским духовним жезлом још од далеке 1698. године, откад је њихов митрополит Атанасије прихватио унију са римским папом. Од 1720. године, митрополит београдски Мојсије Петровић имао је надлежност над Малом Влашком и Темишварским Банатом, да би после пораза Аустрије 1737-1739. ове области потпале под Карловачку митрополију. Светозар Милетић је бранио право „румунa“ на „народну“ јерархију и на службу на њиховом језику, иако су ти „Румуни“ (Власи, Мађари, Цигани, Тоти, Саси, Јевреји) 1848. године били листом уз Мађаре и подржавали војну интервенцију (рат) против Срба! Наравно, убрзо ће они тражити и комплетан Банат јер је он „сав румунски“, у коме су Срби само „уљези“, а затражиће и Ердељ, Арадску, Темишварску и Вршачку епархију, као и да добију свој Сабор за избор митрополита.<sup>81</sup> Румуни су дрско захтевали да се румунска митрополија успостави као нешто што је већ постојало, и то доста сумарном процедуром, док су Срби доказали да је румунска јерархија нешто ново, која се тек сад има успоставити.<sup>82</sup>

Дакле, Терлецки са папским пасошем долази у Београд 1848. године, где је био представљен и самом кнезу Александру Карађорђевићу, коме је уручио црвени крст који је добио у Риму од папе, истакавши да су му се у Србији највише допали прости народни обичаји и патријархални живот, „где још није продрла одвратна западноевропска култура“. У међувремену, и у Италији избија револуција па се папа и већина кардинала морају склонити из Рима, док се само Источно друштво распада, те остаје пусти сан и папино обећање Терлецом да

81 Горан Васин, *Сабори раскола*, Службени гласник, Београд, 2015, стр. 100-149.

82 Види примедбе Стевана Павловића, преводиоца књиге Емила Пикoa, *Срби у Угарској*, издање књижаре Луке Јоцића, књига друга, Нови Сад, 1883, стр. 295-299.

ће унијатима дати кардинала и патријарха.<sup>83</sup> Најзад, Терлецки одлази у Париз, где оснива Католички словенски институт за спремање мисионара, а потпомаже га Комитет у којем су били архиепископ Париза, војвода де Кадар, Чарториски и Замојски. Комитет је касније претворен у Источно друштво за сједињење свих хришћана. Пољска влада у сенци, под покровитељством Ватикана, хтела је да уништи руски народ у Пољској путем преобраћења руских људи у Пољаке, и сва прича о сједињењу цркава била је само изговор за потирање православља и његову замену са римокатолицизмом. Рим је заправо кидисао на сву православну Русију, тежећи уништењу Руске православне цркве.<sup>84</sup>

Пољаци ће 1849. године, у јеку борбе Мађара против Срба, ангажовати и легендарног Адама Мицкјевича да води новине „Трибина народа“ (La Tribune des Peuples) у Паризу, лист иза кога се наравно скривао кнез Чарториски и његов „Отел Ламбер“. Чајковски је обавестио Звјерковског да ће бити покренут овај лист у Паризу, на шта му је Звјерковски одговорио да шаље бар два примерка у Београд, и да ће он лично предложити да „овдашња влада пошаље стотину дуката за тај подухват“, као и да ће дати да се лист штампа на српском и да се пребаци у Влашку руској армији.<sup>85</sup> Лист је често у рубрици „Мађарска“ доносио вести о борбама Мађара против Аустро-Срба (Austro-Serbes), а пренео је и вест да је 3.000 Срба под Стеваном Книћанином притекло у помоћ Аустро-Србима, као и да су патријарх и војвода послали делегацију руском генералу у Влашкој, преко кога су тражили да се помогну руске трупе које су се крваво бориле против Мађара. Међутим, нешто касније, изашао је опширни чланак о Мађарима и Пољацима и њиховој узајамној помоћи, у коме се инсистирало да се под мађарско-пољском заставом ради на ослобођењу свих народа словенске расе зарад формирања једне велике словенске федеративне републике. Иако су се Пољаци заједно с Мађарима борили против Срба на живот и смрт у Бачкој и Банату, генерал разбијених Пољака, Мађара и Италијана, Јузеф Висоцки решио

83 Што беше и Конгрегација одобрила.

84 А. Попов, *Гонение на православие и русских в Польше в XIX-м веке*, Меркур, Београд, 1937, стр. 17-19.

85 Љубомир Дурковић-Јакшић, *Мицкјевич и Југословени*, Матица српска, Нови Сад, 1987, стр. 146.

је да радије пређе преко Дунава у Кнежевину Србију, у потрази за последњим прибежиштем. Пољаци су код „турских“ Срба тражили гостопримство, чија је влада дозволила Пољском легиону прелаз преко Србије у Видин, турску територију. Српски кнез је овим душманима „аустријских“ Срба дозволио слободан пролаз преко своје земље, обезбедио им исхрану и вратио им је новац који су дали за куповину хлеба!

„Вестник Војводства Србије“, лист господина Константина Богдановића, који је био секретар патријарха Рајачића и изасланик у Бечу, и који је одлично упознао закулисне циљеве Пољака и њихову улогу у току буне, објавио је 26. маја 1849. године на насловној страни обиман чланак насловљен „Беззаконија Пољака“ у коме су Пољаци и „Трибина народа“ оштро осуђивани због позивања Чеха да се придруже Мађарима и Пољацима, као припадници пољског народа кога је досада свако сажалевао, али од оног времена када су „Пољаци ступили у редове мађарских бунтовника, ових азијатских гонитеља Срба и Словена“ нису за жаљење, јер „ово забвеније Пољака, у ком они не виде само обични рат, но хунски, гадни, истребитељни нож дижу на браћу своју Србе и Словаке“. Зато им се више веровати не може, и онај који би се обазирао на њихове речи „тај нека погледа на попаљене, упропашћене градове србске“ у Војводини. Срба против Пољака, који су на српској земљи помагали Мађаре да је освајају, разарају и људе српске убијају, била је неминовна, али је Кнежевина Србија притекла у помоћ баш тим Пољацима, и њихов и италијански легион пропустила у Турску и тако их спасила заробљавања од руске војске, која је надирала од севера ка Дунаву и српској граници. Свакако је капиларна мрежа агената утицаја при влади и двору у Београду омогућила Чарториском да врло ефикасно управља Србијом и Србима, као што се ради са простим фигурама на шаховској табли. А агената и доушника међу Србима и римокатолицима Србије није мањкало...

Посебно се Томи Вучићу нису нимало свидели успеси спољне политике Србије и био је противан слању помоћи Србима у Војводини. Говорило се да је послао своје људе из Грузе да убију Стевана Книћанина, а радио је и на то томе да онемогући регрутовање добровољаца за Војводину. Сам



Аврам Петронијевић је у једном свом писму Книћанину назвао Вучића побратимом Кошутовим и опомињао Книћанина да не распушта о Божићу војску, већ да се нарочито чува, јер је Вучић послао своје шпијуне у Војводину да би ступили у пријатељске везе с Мађарима, па лако може бити препада и издајства.<sup>86</sup>

Још 1844. године у Србији Матија Бан оснива тајни панславистички клуб (ложу) који ће се борити за југословенске идеале, а завереник Бан је нешто раније, преко Пољака и вођа уставобранитеља, добио позив да дође у Србију ради васпитања кнежеве ћерке. Матија Бан је посебно волео агентску службу па је купио велико земљиште у околини Београда, одакле је строго поверљиво писао Чајковском и достављао извештаје, које је добијао из Котора, Дубровника и Сарајева, директно главној пољској агентури у Цариграду. Бан је 31. августа 1854. године из Букурешта упутио меморандум Владиславу Замојском, у коме је описао положај хришћана у Турској Европи, нагласивши свој антируски став и констатујући да су Пољаци и Јужни Словени у истом положају, па је тражио да му се укаже како треба деловати у Београду.<sup>87</sup> Матија Бан ће за време Кримског рата написати похвалне песме Наполеону и султану, које ће дизати у небеса, а о султану ће певати како ће својим реформама побољшати живот у европској Турској. Оду Наполеону ће овај шпијун предати француском конзулу у Београду, а песму султану ће уручити лично Етим-паши београдском.

Мицкјевич 1848. оснива свој Легион, у намери да са њим учествује у ослобођењу и уједињењу Италије, а затим у ослобођењу своје Пољске. Лично је папа освештао заставу Легиона, на којој је писало: „Први одред – Словенство“. Борбу активно подржава и Медо Пуцић, када објављује у Дубровнику своје Даворије, где помиње Илире, Србе, Молдавију и Влашку у борби против Турака: „Пукла е зора, близу је дан”. Истовремено, Његош упозорава прогласом „Влахе” Дубровчане и Которане „да не служе онима који желе да их воде на пут италијанске политике”. Емисар Чарториског, стручњак за субверзивну пропаганду и пуковник Људвик Бистшоновики, разговарао је са

86 Драгољуб М. Павловић, *Србија и српски покрет у Јужној Угарској 1848. и 1849*, СКЗ, Београд, стр. 93-94.

87 Љ. Дурковић-Јакшић, *Мицкјевич и Југословени*, стр. 169.

Гајем о могућности обарања Јелачића, када му је Гај тражио 200 до 300 хиљада франака, а за успех гарантовао главом.<sup>88</sup> Никола Томазо је добио допуштење за приступ торинском Друштву за пријатељство италијанско-словенско, па је у друштву Сипријана Робера, 26.12.1848. године, посетио Чарториског у Паризу. Матија Бан је отишао у Далмацију да промовише југословенску идеологију – сједињење Далмације, Хрватске и Славоније. Његош је по овом питању био веома скептичан: „Југословени силе своје не познају, па и заслуге своје не виде. Стога они себе предају слијепу у ропство туђину.“<sup>89</sup>

Франћишек Духињски бива крајем 1849. године именован за агента Чарториског у Београду, где је активно сарађивао са Матијом Баном, који му је одавао поверљиве информације. Пошто је Духињски био недовољно конспиративан, на челу пољске агентуре сменио га је сам Матија Бан, који је руководио и Антонијем Језорањским, који је доспео у Београд као повереник Азиз-паше, и одмах ступио у контакт са Леноаром (Звјерковским), како би радио на сузбијању руско-православног утицаја код Срба. Језорањски је учитељевао у Жаркову, а пре одласка из Србије своје имање продао је Бану (данашње Баново брдо). Мање запажену активност у Србији развили су и гроф Тишкјевич, Пјотрковски и књижевник Роман Зморски.<sup>90</sup>

Када су Пољаци учествовали у Кримском рату, и Адам Мицкјевич је покушао да им помогне, али је он тада добио и специјалну мисију у европској Турској. Чарториски је предложио Наполеону да се на Балкан пошаље Мицкјевич, човек који је са катедре у Паризу имао утицај на Јужне Словене, да би радио у интересу Француске (и Пољске). Наполеон III је прихватио овај предлог и Мицкјевичу је поверена мисија на Балкану, а на чијој су припреми радили Људвик Звјерковски и Бистшоновски. Мицкјевич је сам саставио пројекат обавештајне мисије за свој пут на Исток, под изговором наводне научно-литерарне сврхе њене, коју су Французи прихватили, уз ситне допуне.<sup>91</sup>

88 Љ. Дурковић-Јакшић, *Мицкјевич и Југословени*, Матица српска, Нови Сад, 1987, стр. 126-127.

89 П. П. Његош, *Листа*, Београд, 1955, III, стр. 412-413.

90 Љ. Дурковић-Јакшић, *Учествовање пољских револуционара у животу Београда почетком друге половине XIX века*.

91 Мицкјевич је о Србима говорио да су „народ коме је суђено да буде музичар и песник целог рода словенског: и то да буде сасвим наивно, без претензија, и управо, незнајући за такву

У инструкцијама за шпијунски рад наглашено му је да, после реформи у Турској, француско министарство жели да има тачне податке о проблему утицаја, броја становника средина на чије би се становништво пропагандно деловало, као и где би били могући већи успеси. Задаци су били да се прикупи све о научним и литерарним установама у кнежевинама Србији, Влашкој и Молдавији; да се упозна њихова организација, методе рада у школама, врсте уџбеника, какви су прописи, цензуре и царина, који су преводи са француског и има ли у библиотекама страних рукописа који се односе на класичну писменост Запада. Београд је био најважније место мисије, а касније је требало отићи преко Добруце у Молдавију и Влашку. Мицкјевичу је за пут дат француски пасош, а 7. септембра 1855. године препоручен је француским дипломатским представништвима у Цариграду, Београду и Букурешту. Пред полазак на пут, Адам Мицкјевич је прегледао у Министарству иностраних дела све извештаје о Словенима на Балкану, које је веома похвално оценио. Пољски ерудита дошао је у Цариград 22. септембра 1855. године, почевши одмах са радом на прикупљању информација од Словена који су се тада налазили у Цариграду. Задржао се у посети Чајковском (Садик-паши) у Бургасу од 8. до 18. октобра, када га је Чајковски испратио са два писма-препоруке за Константина Николајевића (српског представника при турском двору) и за Азис-пашу, турског гувернера Београда. Међутим, Адам Мицкјевич се изненада разболео у Цариграду и умро 26. новембра 1855. године.

Јануарски устанак 1863. године у Пољској је сасвим пореметио тадашњу дипломатску равнотежу, јер су Русија и Француска почеле да се удаљавају, због благодатног држања Париза према пољским побуњеницима. Срби на подручју Хабзбуршке монархије пажљиво су пратили овај словенски „братоубилачки рат”, а у самој Србији завладало је велико интересовање због могућег уплива пољског устанка на Источно питање. Беч је хушкао на кнеза Михаила и оптуживао Србију да, заједно са Власима и по директиви Петрограда, ради на подизању устанка у Бугарској. Русија је посебно била

---

будућност“, и прорицао Србима „највећу књижевну славу будућег словенства”. Данилевски ће рећи да „ратнички Срби, дају изванредне узорке народног стваралаштва, стварају народну епопеју чији сви делови још нису спојени у једну целину“, *Русија и Европа*, Нолит-Досије, Београд, 2007, стр. 389-390.

забринута због утицаја бројне пољске емиграције на Балкану и у самом Истанбулу, а под лупом се нашао и сам Илија Гарашанин због својих претходних веза са Пољацима. Међутим, руски агенти су доживели огромно разочарење због држања кнеза Кузе, који је дозволио француску помоћ побуњеницима на тлу тек уједињених Дунавских кнежевина, док је исти Куза редовно одржавао везе са италијанским комитетом из Торина и са Кошутовом мађарском емиграцијом. Русе је још више иритирала повезаност Антонија Орешковића, једног од главних Гарашанинових повереника са мађарским и италијанским слободозидарским емигрантима. У Аустрију, одмах по избијању устанка стиже Александар Јаблоновски, слависта и противник руске политике, којег су одушевљено пригрлили Светозар Милетић, Јаша Игњатовић, Јован Ђорђевић, Ђура Поповић и Јован Јовановић Змај. Пошто је Светозар Милетић у запаљивим харангама тврдио да је судбина Србије везана за уједињену и независну Пољску, стављен је под директни надзор руских агената, да би га, нешто касније, сам кнез Михаило прогласио за *persona-у non grata* у Србији. Чак се и митрополит Михаило ангажовао на помоћи Пољацима, а лично је интервенисао код руског цара како би се Александри Ризнић, удатој за пољског племића Њехановског, вратила заплењена имања због мужевљевог учешћа у пољском устанку. Крајем лета 1863. године ситуација на Балкану се смирује, акције пољских емиграната из Влашке јењавају, а Русија се, све до априла 1864. године, у потуности посветила успешном гушењу устанка у Пољској. И после гушења пољске буне, Русија је страховала од могућих субверзија пољске емиграције, па су агенти врло марљиво пратили њено деловање на Балкану. Најзначајнија личност пољске емиграције у Србији била је Теодор Томаш Жеж (Зигмунт Милковски), од кога почињу важни политички утицаји пољских демократа у Србији. Стојан (Коста) Новаковић одржавао је шездесетих година XIX века личне пријатељске везе са Теодором Томашем Жежом (Зигмунтом Милковским) и Каролом Пјењковским, књижевницима и дипломатским агентима пољске емиграције у Србији.

Када је на гробу Адама Мицкјевича 1867. године откривен споменик, Србин Настас Петровић (школован у Паризу и под пољским утицајем) је одржао говор на српском језику,

истакавши да је „Србима, Пољацима и Чесима поверена борба за слободу Словена...у заједници са Мађарима, Румунима и Грцима, створили би брану против валова са Истока који се крећу ка Западу. Тада би се ослободили народи који робују у сред Европе...Србија тежи препорођају и жели ослободити Јужне Словене на Балкану, од Црног мора до Јадранског мора, али Русија жели да приграби Словене. Сви Срби то знају.“ Петровић се сматрао срећним што ово може изрећи на гробу човека великих политичких идеја, песника и патриоте, који је пре 27 година упозоравао Запад да се чува „северног варварства.<sup>92</sup>

Рад Хиполита Терлецког и Чарториског наставиће успешно на Балкану бискуп Јосип Јурај Штросмајер. Супротно договору са Србима о српско-хрватској идеји, он је маја 1867. године ступио у везу са кнезом Владиславом Чарториским (сином Адама Чарториског) у Паризу, заложивши се кроз меморандум за сарадњу и заједничку борбу аустријских Словена, тврдећи да ће Пољаци из Галиције и Хрвати играти пресудну улогу у консолидацији пољуљане аустријске царевине. У међувремену, дошло је и до реорганизације Конгрегације за пропаганду вере, па се зарад ширења уније, у њеном саставу нашла новооснована Конгрегација за пропаганду вере на Истоку. Штросмајер се одраније укључио у римокатоличку пропаганду, са јасно дефинисаним циљем потискивања православне вере са Балкана, полагајући своје наде у католичку Хрватску, иза које би стајала федеративно уређена Аустрија. Посебно се ангажовао на ширењу уније у Бугарској, желећи са оснује семениште за 15 младих Бугара у Загребу, са Хиполитом Терлецким као вођом мисионара у Софији.<sup>93</sup> „Живео је дуго времена у Бугарској, познаје земљу и људе. Језик је потпуно савладао и обред на њему“, одушевљавао се Штросмајер подобношћу Терлецког.

Око 1880. године, понудио се бискуп Штросмајер, преко својих „подлих агената“<sup>94</sup>, да отплати дугове манастира Дечани, уколико се братство обавезе како ће при богослужењу

92 Љ. Дурковић-Јакшић, *О Настасу Петровићу писцу француско-српског речника*, Годишњак Библиотеке Матице српске за годину 1977, Нови Сад, 1979, стр. 86-89.

93 Василије Ђ. Крестић, *Бискуп Штросмајер: Хрват, Великохрват или Југословен*, стр. 172-177.

94 Жалио се легендарни Сава Дечанац.

спомињати „Светог папу“. Као римокатолички фанатик, бискуп је сматрао да су Срби без праве цркве и без праве вере (у једном писму Рачком 1891. године), јер је „*Graeca fides, nulla fides*“ (православље је никаква вера). Због тога је хтео да Србе, Бугаре и Русе „врати“ хришћанству кроз унијаћење или сједињење цркава са папом на челу. Штросмајер је писао папи Лаву XIII 1888. године: „Заиста се бавим већ од више годинах с вероисповешћу милијуна Руса некатоличке словенске браће, али радосним поносом то данас признајем само у ту сврху, да их преведем у наручај наше свете католичке цркве.“<sup>95</sup> Ипак, тек је Евхаристијски конгрес 1892. године у Јерусалиму, успео да убеди католички Рим да за дефинитивну победу над православљем није довољно само голо средњовековно насиље, већ треба изучити православни Исток са његовом религијском психом, његовом богословском мишљу, литургијским животом, обичајима и традицијама.<sup>96</sup>

Штросмајер је преко војног свештеника Ивана Енекеса, кога је поставио за мисионара у Београду, дрско тражио да српска влада о свом трошку подигне цркву, да плаћа свештеника и да римокатолицима пружи „сва права која имају у Влашкој.“<sup>97</sup> Испоставиће се да одређена ограничења римокатолика постоје и у „кнежевинама Влашке и Молдавије, где они, особито у Русији, у маси и као поданици живе, па опет онаквом ограниченију подлеже, и тако би чим пре имали подлежати овде, где су редки и једва их неколико у поданству има“. Дотле су многобројни православни Срби у Загребу тек 1866. године властитим новцима подигли пристојан храм, у Трсту тек 1861. (засебну цркву, одвојену од Цинцара-Грка), у Дубровнику<sup>98</sup> је црква сазидана тек 1877. године, а у самом Бечу Саборни храм Светог Саве тек 1893. године. На дрску окружницу Штросмајерову из 1881. године, у којој је тврдио да је „највећа и једина разлика између Цркава у томе што је православна Црква својим одвајањем повриједила божански устрој Цркве

95 Василије Ђ. Крстић, *Бискуп Штросмајер: Хрват, Великохрват или Југословен*, стр. 188-189.

96 А. Попов, *Гонение на православие и русских в Польше в XX-м веке*, Меркур, Београд, 1937, стр. 19.

97 Види Шишић, *Јосип Јурај Штросмајер, документа и кореспонденција*.

98 Ирена Арсић, *Српска православна црква у Дубровнику до почетка XX века*, Видослов-СПЦО Дубровник-Арс либри, Требиње-Београд-Дубровник, 2007, стр. 97-142.

па је губитком божанског јединства напустила сваку слободу и сваку животну бодрост“ и позвао православне на унију са папом, уследиле су једногласне осуде свих православних богослова, са изузетком криптоунијате архимандрита Илариона Руварца, коме је митрополит Михаило лично писао: „Чудимо се што Карловачка Катедра ништа не рече своме народу на Штросмајерову посланицу, којом се без савести обмањује и зове православне у папство“. Штросмајер у писму папском нунцију у Бечу, Серафину Ванутелију, пише да га је највише „обрадовало што је неки архимандрит именован Руварац моје писмо посебно похвалио управивши усрдне молитве Богу да куцне час кад ће источна Црква бити једно са западном Црквом. Буди име Госпара благословљено! Тај архимандрит зацијело спада међу најученије свећенике источне Цркве који је својим повјесним проучавањима у нашој књизи име стекао.“<sup>99</sup> Још је славни Нићифор Дучић 1878. године изрекао да је „Рим одувек био грозна чума за наш народ, државу и цркву“, те да би пристајање да иностране црквене општине у Србији зависе у црквеном погледу од више духовне католичке црквене власти изван Србије било апсолутна „аномалија, а да не речем: Државице у држави.“<sup>100</sup> Чак је Људевит Вуличевић, римокатолички проповедник из Цавтата, писао Штросмајеру из Трста: „Погледај мало у повијест, пригледај одношаје римпапе са Славјанима, и увјерићеш се, да горега душманина до Ватикана ми нисмо имали. Виђи повијест ових Словена близу којих ја живим. Папа их је због вјере издесетио ножем и ватром, и папи су помогли немачки цареви. Виђи повијест славне Чешке, и згрозићеш се ради прогонства којим их је свест ватиканска прогонила. Ко је Пољацима уништио славјенску совјест? Рим зацијело. И ако добро увидиш узроке пољске пропасти, исповједићеш, да је Рим први и највећи. Ко је узрок да су се Срби богумилци у Босни потурчили? Окрутност Ватикана и ондашњих угарских краљева. Грозни су одношаји међу нама и Ватиканом, крвљу су написани они листови повијести, и ми их морамо држати вавијек отворене пред очима својега народа, да га криви пророци не преваре и не уведу у нове напасти, у несреће горе. Живи и промишљај,

---

99 Василије Крстић, *Бискуп Штросмајер у светлу нових извора*, Прометеј, Нови Сад, стр. 13-14.

100 Види Гргур Јакшић, *Први предлог конкордата између Ватикана и Србије*.

да те је славјанска мати родила, задојила и одгојила, прије почимљу права народности него вјере и цркве“ - поручио је Штросмајеру Вуличевић у својој посланици.<sup>101</sup>

Ништа није вредело ни упозорење Павла Шафарика и Јанка Колара које гласи: „Римокатоличанство је учинило више штете од ислама, јер је кренула Навала на Исток (Drang nach Osten) па се на Србску цркву кидисало са ове и са оне стране Саве и Дунава.“<sup>102</sup> Пошто је Србија 1878. добила самосталност, бискуп Штросмајер је тамо послао искусног Цезара Тондинија да поради на унији преко „Друштва молитве“, које је одобрио папа Пије IX још 1862. године. Унијатском раду Тондинија асистира и тадашњи министар просвете и црквених послова Стојан Новаковић, који му издаје и званичну објаву „да међу католицима, који се у краљевини Србији баве, врши поуке и обреде своје вере“, упозоривши српске власти да Тондинију у његовој служби не чине никакве сметње. Успевши да у Нишу оснују римокатоличку капелу и школу, и то баш у време обезглављености Српске православне цркве прогоном митрополита Михајла и осталих законитих јереја, Тондини и Штросмајер су дрско ургирали код Новаковића како би се „римокатоличко питање у Србији решило по румунском обрасцу“. Под снажним притиском Рима и Пропаганде, Милутин Гарашанин тражи 30. јуна 1884. године да му српски посланик у Букурешту достави „како је у Румунији расправљено питање о Католичкој цркви, у каквим односима стоји она према држави“, и да му пошаље, „ако је могуће акт уредбе која је између њих учињена“. Овај му одговара да у Румунији „попове католичке поставља Ватикан. Њих издржавају католичке општине (којих), узгред буди речено, има много у Румунији. Исто тако и њихове школе падају на терет католичкој општини. Влада се ниуколико не меша у унутрашњи ред цркве и свештенства. Обредне таксе и остала давања црквама, утврђују католичке општине у споразуму са владикама у Букурешту и Јашу“. Коначно је интригант Тондини јула месеца 1885. године био приморан да напусти Србију, али је у нишкој католичкој капели претходно оставио на служби Пољака бенедиктинца Вилибалда Чока, немачког поданика.

101 *Још једна реч владике Штросмајеру*, 1882. године.

102 *Гласник православља*, 1882.



Бискуп Штросмајер је овом Чоку дао низ повластица, између осталих је Чок могао „примити обраћенике из кривоверја и расколништва“. Чок безазорно наставља рад на унији, па је епископ нишки Димитрије био принуђен да се пожали Светом архијерејском сабору, да је римокатолицима „главна намера пропаганда за унију“<sup>103</sup> Митрополит Михајло је 12. јануара 1898. године упутио министру просвете и црквених дела нови нацрт конкордата, изјавивши: „Папу не признају и његови верни, и недаду му да има тако штетне конкордате какав он тражи од Србије. И Румунија је православна, и тамо има римокатолика, као што је и краљ њихов, па има ли она конкордат? Нема га. А зашто га траже од нас?“

Однос према православљу, Србији и Русији се не мења ни у освит Великог рата. Већ неколико година раније, папа Пије Х је очигледно знао за „превремено преминуће“ аустријског престолонаследника у Сарајеву и о „ратчини“ („guerrone“) која ће уследити против словенских „варвара“ („sono tutti quanti barbari“) и против „највећег непријатеља цркве“ – царске Русије.<sup>104</sup> Рат против Србије сматран је верским обрачуном са шизмом, а бројчано безначајни „повратак“ словенске и румунске националности Римској цркви још је више нагонио Ватикан на коначни обрачун са словенством на Балкану. Од првог дана рата, Ватикан је био одлучни противник Србије и њене југословенске политике, забрањивао је употребу словенског језика и глагољице-ћирилице, а у европској јавности је ширио гласине и стварао искривљену слику о Србији као примитивној и верски нетолерантној земљи.<sup>105</sup> Црни папа, Пољак Владимир Ледоховски, испољавао је потпуно одређено и нескривено непријатељство према Србији.<sup>106</sup> Генерал језуитског реда Ледоховски указивао је да су Срби били део источне цивилизације и да су, иако мање мистични од Руса, имали „другачији дух од Руса, на које је Толстој извршио рђав утицај.“<sup>107</sup> Према мишљењима у време конклаве и касније, Ватикан је видео победу Русије као „пораз

103 Писмо Сабору од 24.12.1885.

104 Карлхајнц Дешнер, *Политика римских папа у 20. веку*, књига прва, Фонд истине-Sard Communications, Београд, 2004, стр. 99-103.

105 Драгољуб Живојиновић, *Ватикан и Први светски рат 1914-1918*.

106 Д. Живојиновић, *Крах старог поретка*, Хришћанска мисао, Београд, 2013, стр. 492.

107 Д. Живојиновић, исто, стр. 492.

католичанства и који би довео до превођења Пољака и житеља Галиције у православље.<sup>108</sup> Дипломата Јован Јовановић је 1918. далековидо видео да „Ватикан мисли да се ујединимо, па да кроз католички део нашег народа покатоличи православље или бар изврши унију западних Словена католика.“<sup>109</sup> Потпуно исту стратегију је Курија наменила православним Русима, јер је преко Пољака морало да се „осигура превођење Руске православне цркве у католичанство.“<sup>110</sup> Из Курије је тражено да се Србија препусти потпуном поразу, а да независна Пољска потпадне под хабзбуршку круну.

Православна империја Русија превратила се у безбожни СССР, што је језуит Швајгел поздравио јер су „большевици прекрасно утрли пут римокатоличкој проповеди уније“. Бенедикт XV беше наменски основао источни део Пропаганде - „*Pro Ecclesia Orientali*“, као и Папски источни институт (*Il Pontificio Istituto Orientale*) 1917. године, јер хабзбуршка миљеница беше пред расулом.<sup>111</sup> Могилевски римокатолички бискуп Рооп уводи праксу биритуализма, односно двообредни безбрачни епископат. Намера је била сједињење два обреда: латинског (римско-католичког) и источног (грчко-католичког), односно сједињење католика са унијатима.

Навала Пропаганде римске на Исток се незадрживо наставила, све до данашњих дана. Срби су после Штросмајера добили Ханса Ивана Мерца и Алојзија Степинца, крсташки рат, мучилишта и насилна покрштавања. Анте Павелић, онај који је спроводио радикални унијатски пројекат Рима (трећину Срба побити, трећину покрстити, трећину протерати), уживао је „свесрдну помоћ и подршку Ватикана, Католичке цркве, британских и америчких војних власти.“<sup>112</sup> По свршетку

108 Ferdinando Martini, *Diario*, 1914-1918, Mondadori, Milano, 1966, стр. 84.

109 Д. Живојиновић, исто, 493-494.

110 Д. Живојиновић, исто, стр. 360.

111 А. Попов, *Гонение на православие и русских в Польше в XX-м веке*, Меркур, Београд, 1937, стр. 19-20. А. Tamborra, *Benedetto XV e i problemi nazionali e religiosi dell'Europa Centrale*, у Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale. Atti del convegno di studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9- settembre 1962, a cura di Giuseppe Rossini, стр. 860.

112 Драгољуб Р. Живојиновић, *Ватикан, Католичка црква и југословенска власт 1941-1958*, друго издање, Београд, 2007, стр. 242-250. Од истог аутора и: *Ватикан у балканском вртлогу*, Албатрос плус, Београд, 2012, стр. 183-185. Брзо покатоличавање је наредбом бр. 48468/41 постављено као императив државне усташке политике, прелаз мора бити потпун, тј. мора се инсистирати на покатоличавању, а не унијаћењу; види Милорад М. Лазич, *Крсташки рат*

„посла“, поглавник Павелић нашао је уточиште у – Аустрији, а потом у Ватикану, у фратарској одежди, као „отац Бенарез“ и „Педро Гомез“. Све је то био „пургаторијум“ зарад „спасења душе“. После Великог и Другог рата, преживели Срби су се одрекли свог имена, своје државе, свог писма и своје прошлости. Власи и, делимично, Молдавци су постали „Романи“, потомци и наследници „славних римских легионара“, док су Белоруси искусили све ужасе римокатоличко-пољске илгале (Армије Крајове) у Белорусији од 1939. године, па све до краја 1953.<sup>113</sup>

Пољска римокатоличко-франкистичка мегаломанија и месијанизам ће, преко тројца Лех Валеса-Карол Војтила-Збигњев Бжежински, задати одлучујући удар Словенству, Југославији и СССР-у.

## ЛИТЕРАТУРА

Арсиф, Ирена: Српска православна црква у Дубровнику до почетка XX века, Видослов-СПЦО

Дубровник-Арс либри, Требиње-Београд-Дубровник, 2007

Барбулеску Илие: О значају румунске филологије за проучавање српског језика и књижевности, Глас српске краљевске академије, СХХI, 1926, Београд

Бошковић, РуђерЈосиф: Дневник са пута из Цариграда у Пољску 1762. године, Пешић и синови, Београд, 2012

Boehmer. H.: Les Jesuites, Armand Colin, Paris, 1910

Васиљевић, Алимпије: Један поглед на нашу прошлост и садашњост, Београд, 1895

Васин, Горан: Сабори раскола, Службени гласник, Београд, 2015

---

*Независне државе Хрватске*, Ризница духовног блага-Бернар, Бања Лука- Стари Бановци, 2011, стр. 61.

113 В. И. Јермоловић/ С. В. Жумар, *Необјављени рат*, Бели Анђео, Шабац, 2003. Пуковник Бек (Бек), бивши министар спољних послова Пољске од 1932. до 1939. године, изјавио је после Другог светског рата: „Ватикан је један од главних узрока трагедије у мојој земљи. Прекрасно сам схватио да смо усмерили нашу спољну политику само да служи интересима католичке цркве.“ У периоду 1939-1945, Пољска је изгубила најмање 5 милиона 600 хиљада житеља. Види Е. Парис, *Тајна историја језуита*, Metaphysica, Београд, 2010, стр. 53-54.

Вуковић, Сава: Српски јерарси од деветог до двадесетог века, Евро-Унирекс-Каленић, Београд-Подгорица-Крагујевац, 1996

Данилевски, Николај: Русија и Европа, Нолит-Досије, Београд, 2007

Делимо, Жан: Страх на Западу, изд. књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 2003

Дучић, Нићифор: Васељенска патријаршија и српско црквено питање, Београд, 1897

Dumea, Emil: Il cattolicesimo nella Moldavia-Romania nel XVIII secolo

Димитријевић, Стеван: Стевана Стратимировића митрополита Карловачког план

за ослобођење српског народа, Београд, 1926, Задруга штампарских радника „Родољуб”

Dimitru Zaharia, Vito Piluzzi despre catolicii din Moldova, [www.observatordebacau.ro](http://www.observatordebacau.ro).

Дурковић-Јакшић, Љубомир: Србија и Ватикан 1804-1918, Каленић, Краљево-Крагујевац, 1990

Дурковић-Јакшић, Љубомир: Југословенско-пољска сарадња 1772-1840, Београд, 1971.

Дурковић-Јакшић, Љубомир: Учествовање пољских револуционара у животу Београда почетком друге половине XIX века

Дурковић-Јакшић, Љубомир: Учествовање пољских револуционара у животу Београда почетком друге половине XIX века

Дурковић-Јакшић, Љубомир: О Настасу Петровићу писцу француско-српског речника, Годишњак Библиотеке Матице српске за годину 1977, Нови Сад, 1979

Дурковић-Јакшић, Љубомир: Србијанско-црногорска сарадња (1830-1851), Београд, 1957

Екмечић, Милорад: Покушај уједињења хришћанских цркава 1848. и Јужни Словени

Зизикин, Михаил В., Патријарх Никон, том први, други и трећи, Епархија Жичка, Краљево, 2007

Дурковић-Јакшић, Љубомир: Мицкјевич и Југословени, Мат. српска, Нови Сад, 1987

Ђувара, Њагу: Кратка историја Румуна за младе, Платонеум, Нови Сад, 2004

Грујић, М. Радослав, Прилози историји одношаја наших с Румунима у XVIII веку

Дешнер, Карлхајнц : Политика римских папа у 20. веку, књ. прва, Фонд истине-Sard

Communications, Београд, 2004

Жачек, Вацлав: Улога Франтишека Заха у Србији, Гласник САНУ, ССХС, књ. 1, Београд, 1974

Живојиновић, Драгољуб Р.: Ватикан, Католичка црква и југословенска власт 1941-1958, друго издање, Београд, 2007

Живојиновић, Драгољуб Р.: Ватикан у балканском вртлогу, Албатрос плус, Београд, 2012

Живојиновић, Драгољуб Р.: Ватикан и Први светски рат 1914-1918.

Живојиновић, Драгољуб Р.: Крах старог поретка, Хришћанска мисао, Београд, 2013

Фајфрић, Жељко: Лоза Бранковића, Табернакл, Сремска Митровица, 2006

Љушић, Радош: Књига о Начертанију, БИГЗ, Београд, 1993

Јакшић, Гргур: Први предлог конкордата између Ватикана и Србије

Др Катић Реља: Српска средњовековна медицина, Дечје новине, Горњи Милановац, 1990

Костић, Мита: Устанак Срба и Арбанаса у Ст. Србији против Турака 1737-1739 и сеоба у Угарску, Скопље, 1929-1930

- Костић, Мита: Царски духовници – пропагатори уније међу Србима, Српска манастирска штампарија, Сремски Карловци, 1922
- Костић, Мита: Гроф Колер, Српска краљевска академија, Народна штампарија, Београд, 1932
- Крестић, Василије Ђ.: Бискуп Штросмајер: Хрват, Великохрват или Југословен, Гамбит, Јагодина, 2009
- Крестић, Василије Ђ.: Бискуп Штросмајер у светлу нових извора, Прометеј, Нови Сад
- Милаш, еп. Никодим: Пропаганда, њезин постанак и данашња уредба, у Н. Милаш, Аутобиографија, студије, чланци, Истина, Београд-Шибеник, 2005
- Миладиновић, Михаило Ј. : Историја Срема, Београд, 1903
- J. Huber : Les jesuites, Sandoz et Fischbacher, 1875, Paris
- Успенски Фјодор : Источно питање, Логос, Београд, 2013
- Јурочкин М.А.: Формирање правног статуса и политике руске државе према римокатоличкој цркви у северозападном крају Руске империје током XVIII и почетка XX века, у Небеска геополитика, Ватикан и међународни односи, ЦАРСА-МСА, Београд, 2016
- Попов, Александр: Гонение на православие и русских в Польше в XX-м веке, Меркур, Београд, 1937
- Cristian Luca – Eugen Zuică, Catolicismul în sudul Moldovei în secolul al XVII-lea, ISTROS (XI/2004)
- Racelli Vincenzo: Vito Peluzi, dai Cimini ai Carpazi, Cronos, 2009.
- Пико, Емил: Срби у Угарској, издање књижаре Луке Јоцића, књига друга, Нови Сад, 1883
- Радонић, Јован: Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века, Catena mundi, Београд, 2017
- Тричковић, Радмила : Митрополит Лонгин Бранковић, Историјски институт, истор. часопис, XXXIV, Београд, 1987
- Радонић, Јован, Штампарије и школе римске курије у Италији и јужнословенским земљама у XVII веку, Београд, 1949

Tocanel, Pietro : Storia della Chiesa Cattolica in Romania, vol.III, pt.I,II – Il vicariato apostolico e le missioni dei Frati minori conventuali in Moldavia, parte prima, Padova, Edizioni Messaggero, 1960; parte seconda ibidem, 1965

Tocanel, Pietro: I vescovadi latini e le missioni francescane in Moldavia e Valachia. Secoli XIII-XIX.

Павловић, Драг. М. : Финансије и привреда за време аустриске владавине у Србији (од 1718- 1739.), по грађи из бечких архива, Глас, LXIV

Шолем, Гершом: Главни токови јеврејског мистицизма, Градац-Круг, Чачак-Београд, 2006

Попов, Нил: Россія и Сербія, Москва, 1869, I

Тихомиров,Лав: Монархија, Логос-Укронија, Београд

Зборник Румунија и румунизација Срба, приредио др Зоран Милошевић, Царса, Шабац, 2018

Платонов, Олег: Тајна историја масонства, Романов Бард-фин, Београд, 2011

Гргур Јакшић, Драгослав Страњаковић :Србија од 1813 до 1858 године, Геца Кон, Београд, 1936

Цетнарович, Антоњи: Тајна дипломатија Адама Јежија Чарториског на Балкану, Славистичко друштво Србије, Београд, 2017

Ненезић, Зоран Д.: Масони 1717-2010, књига I, издање аутора, Београд, 2010

Гргур Јакшић, Драгослав Страњаковић: Србија од 1813 до 1858 године, Геца Кон, Београд, 1937

Ненезић, Зоран Д.: Масони 1717-2010, књига I, издавач Зоран Д. Ненезић, Београд, 2010

Страњаковић, Драгослав: Југословенски национални и државни програм Кнежевине Србије из 1844, Срем. Карловци, Српска манастирска штампарија, 1931

Павловић, Драгољуб М.: Србија и српски покрет у Јужној Угарској 1848. и 1849, СКЗ, Београд,

Крестић, Василије Ђ.: Бискуп Штросмајер: Хрват, Великохрват или Југословен, Гамбит, Јагодина, 2009

Крестић, Василије Ђ.: Бискуп Штросмајер у светлу нових извора, Прометеј, Нови Сад

Ferdinando Martini: Diario, 1914-1918, Mondadori, Milano, 1966

Tamborra, Angelo: Benedetto XV e i problemi nazionali e religiosi dell'Europa Centrale, у Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale. Atti del convegno di studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9- settembre 1962, a cura di Giuseppe Rossini

Милорад М. Лазић: Крсташки рат Независне државе Хрватске, Ризница духовног блага-Бернар, Бања Лука- Стари Бановци, 2011.

В. И. Јермоловић/ С. В. Жумар: Необјављени рат, Бели Анђео, Шабац, 2003

Парис, Едмонд.: Тајна историја језуита, Metaphysica, Београд, 2010



**Srdan Novaković**

*Belgrade*

**POLISH-ROMAN CATHOLIC PROPAGANDA  
– FROM SERBIA TO MOLDOVA**

---

*„To the work on the union should be approached cautiously.  
At first, to the Serbs can be left their church rites,  
so when they become more educated in Roman Catholic faith,  
they will easily renounce their Greek rite.  
That was the case in Istria, in the Diocese of Senj and Vinodol,  
where the Serbs, by abandoning the old faith and rites,  
are no longer called Serbs (Vlachs), but Croats.“*

Archbishop of Zagreb Benko Vinković, 17th century

---

Abstract

---

The papal crusaders converted the Eastern Christians to Pope by force of arms, which would last as long as the force lasted; as soon as the force was gone, things returned to their primary condition. Therefore Rome establishes certain monastic orders with reliable missionaries, solely dedicated to their call and ready for making any sacrifice. The first order was founded in 1208 and was named the Franciscan Order, while the second order of the Dominicans was established by the “Order of Preachers” (lat. *Ordinis Praedicatorum*) in 1215. Their goal was to bring to obedience those Christian nations which did not acknowledge the Pope as their religious leader and to spread papal authority on all schismatic countries. In a short period of time, both orders founded many monasteries in all Orthodox domains and, by working tirelessly, managed to convert to Roman Catholic faith many Greeks, Russians, Bulgarians and Serbs in Wallachia, Moldavia and Scythia.

Besides the aforementioned orders, Pope Innocent IV established a special congregation consisting of the Franciscans and the Dominicans under the name *Congregatio fratrum peregrinantium propter Cristum* whose task was the propagation of the Roman Catholic faith in Istanbul and in the entire East, Hungary, Poland, Lithuania, Podolia, Russia, Moldova and Wallachia, and then there are also Macedonia, Thrace, Raška, Syrmia, Transylvania, Bosnia, Herzegovina, Croatia and Dalmatia. In the sixteenth century, the papal missionary work was given a new direction, when Íñigo López de Loyola, the younger son of the house of Loyola founded the Society of Jesus (Jesuits), the religious order which emphasized the necessity of unlimited papal absolutism, using all the available means. The Society of Jesus immediately received the unlimited privileges: the members of the order were not under the jurisdiction of the bishop in authority, but under the direct control of the Roman Pope. The Jesuits are not obliged by the strictness of ordinary monastic orders, they do not wear monastic robes, take monastic vows or have their own monasteries.

Keywords: the Roman Catholic Church, the Vatican City, the Serbs, Vlachs, identity, state, Poland, Serbia, Moldova, church union, proselytism

---

CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

323.1(082)  
271.2(082)

**ПРАВОСЛАВЉЕ и идентитет православних народа :**  
материјали са националне конференције са међународним  
учешћем (Београд, 9-10. септембар 2019) / приредио Зоран  
Милошевић. - 1. изд. - Београд : Институт за политичке студије,  
2019 (Житиште : Ситопринт). - 430 стр. : илустр. ; 24 cm

“Зборник је посвећен 180-годишњици Полоцког црквеног  
сабора 1839. године и уједињењу западноруских унијата са  
Руском православном црквом.--> стр. 3. - Стр. 13-20: Предговор  
/ приређивач [Зоран Милошевић]. - Напомене и библиографске  
референце уз текст. - Библиографија уз сваки рад. - Summaries.

ISBN 978-86-7419-312-9

- а) Национални идентитет -- Зборници
- б) Православље -- Зборници

COBISS.SR-ID 279100940



ПРАВОСЛАВЉЕ  
И  
ИДЕНТИТЕТ ПРАВОСЛАВНИХ  
НАРОДА

Раде Јанковић  
Љупка Катана  
Владимир Букарски  
Каптан Буровић  
Олег Генадјевич Казак  
Александар Јурјевич Бендин  
Александар Загорнов  
Младен Радуловић  
Драган Колев  
Зоран Милошевић  
Живојин Ђурић  
Лев Криштапович  
Протојереј Александар Романчук  
Срђан Новаковић  
Кирил Шевченко  
Јереј Сергиј Карамисhev

ЕДИЦИЈА  
РАСПРАВЕ

