

Philosophos – Philotheos – Philoponos

**Studies and Essays as Charisteria
in Honor of Professor Bogoljub Šijaković
on the Occasion of His 65th Birthday**

edited by

Mikonja Knežević

in collaboration with Rade Kisić and Dušan Krcunović



Gnomon Center for the Humanities
Matica srpska – Društvo članova u Crnoj Gori
Belgrade / Podgorica
2021



Contents | Садржај

Пролог: Philosophos – Philotheos – Philoponos	9
Биографија	12

Ἑλληνικά | Hellenica

Vitomir Mitevski: The idea of measure in Presocratics	15
Ђурђина Шијаковић Маиданик: Post mortem живот: Представа Касандриног мртвог тијела у Еурипидовим <i>Тројанкама</i>	23
Гордан Маричић, Јована Раденковић: <i>O miselle passer</i> : Смрт Лезбијиног врапца у четири српска превода	40
Wolfgang Speyer: Einheit und Zweiheit, Ganzheit und Vielheit in Mensch und Welt. Überlegungen zur Seele	53
Ирина Деретић: Филозоф и смрт у Платоновом <i>Федону</i>	77
Gorazd Kocijančić: Who Makes the World? The enigmatic Message of Plato's "Timaeus"	95
Aleksandar Kandić: Platon o ontološkom statusu matematičkih entiteta	106
Zoran Lučić: Odjek pre-eudoksovske geometrije u Euklidovim <i>Elementima</i>	119
Christos Terezis: The Hermeneutic Reading of the Platonic Dialogue <i>Laws</i> by Proclus the Neoplatonist	132

Χριστιανικά καὶ Βυζαντινά | Christiana et Byzantina

Jovana Šijaković: Christian Allegoresis of the <i>Odyssey</i> ?	145
Adolf Martin Ritter: "Sokrates und Christus". Gedanken zum Verhältnis von Platonismus und Christentum in der Antike	168
Ilaria Ramelli: Origen and Porphyry: Continuity and Polemics between Psychology and Eschatology. Preliminary Remarks	187
Душан Игњатовић: Симбиотско јединство душе и тијела у антропологији Григорија Ниског и Немесија Емеског	212
Beate Regina Suchla: Der Begriff Freundschaft bei Dionysius Areopagita	229
Michael Mutreich: Die dem Dionysius Areopagita zugeschriebene Autobiographie und die Förderung der Philosophie im Christentum	236
Dieter Fahl: Isaiah of Serres and His Slavonic Translation of the Corpus Areopagiticum	246
Свилен Тутеков: Етиката в контекста на <i>христологизацијата на</i> <i>философијата</i> според ранните аскетически отци	263
Theocharis S. Papavissarion: Coherence and Continuity of Greek Patristic Theology on the Origin of Matter	279

Torstein Theodor Tollefsen: St Maximus the Confessor and Alexandrian Logic — some Observations	296
Dionysios Skliris: The importance of the Virgin Birth of Christ according to Saint Maximus the Confessor	305
Микоња Кнежевић: <i>Oratio 42, 15</i> Григорија Назијанзина у рецепцији Григорија Паламе	312
Gocha Varnovi: Η διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ γιὰ τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν στὸ ἔργο του· <i>Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου</i> ..	336
Бојана Павловић: Григорије Палама у <i>Ромејској историји</i> Нићифора Григоре: теолошки диспут и стварање личне историје	343
Ἀνδρέας Π. Ζαχαρίου: Παράτηρήσεις περὶ τὴν ἀντίληψη τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου γιὰ τὸν μοναχισμό	363
Yannis Kakridis: “Инако же Ромеискоє царство неразрушимо”. К интерпретации послания Филофея Псковского “На звѣздочетцы и на латыни”	375
Georgi Kapriev: Wissenschaftliches Wissen und Kunst, heilige Bilder und Ikonographen. Die byzantinischen Sichtweisen	387
Мирослав Симијоновић: Чудотворна икона Богородице Тројеручице. Манастирско предање у контексту историјских и уметничких запажања	401
Constantinos Athanasopoulos: Religion and State in More’s <i>Utopia</i> : Challenging Republicanism and the Byzantine <i>synallelia, symfonia</i> and <i>harmonia</i>	416
Атанасије Јевтић: Прилог критики софиологије Павла Флоренског	435
Guram Lursmanashvili: Meaning of “Christian Hellenism” in theology of Fr. Georges Florovsky	447
Walter Sparr: „Gen Himmel aufgefahren ist...“ und Gottes Gegenwart im Raum der Welt	454
Никола Маројевић: Вјера и знање – теолошки дискурс	467

Νεωτερικά | Moderna

Gunter Scholtz: Humboldt, Schleiermacher und die Humanitätsidee	477
Зоран Кинђић: Ничеова критика морала	489
Dragan Prole: Trubadursko viđenje nevidenog	515
Ромило Александар Кнежевић: Бог и стварање из нестворене слободе. О појму „хаоса“ код Фридриха Ничеа и идеји „Унгрунда“ код Николаја Берђајева	529
Predrag Čičovački: Tolstoy and the Sermon on the Mount	539
Bogdan Lubardić: Philosophy between Sermonizing and Tragedy: Shestov’s Anti-Moralistic Critique of Tolstoy	551
Dean Komel: Gedächtnis und Heideggers Frage »Was heißt Denken?«	581

Саша Радојчић: Филозофска херменеутика и теорија књижевности	593
Часлав Д. Копривица: Philosophia particeps. На раскршћима теорије и егзистенције у мисли Габријела Марсела	606
Драго Перовић: „Кроз друге ја сам ’у себи’.“ Замјењивање као најрадикалнији израз Левинасове критике онто-тео-логије	637
Milanko Govedarica: Aesthetics of living	653
Marko Vučković: Murderers of the Real: Transaesthetics and the Art of Holiness	666
Markus Enders: Kann das perichoretische Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe nach Klaus Hemmerle ein geeignetes Modell für die Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie sein?	693
Philipp W. Rosemann: A Brief Theology of the As If (inspired by a remark of Joseph Ratzinger)	706
Максим Васиљевић: Еутаназија и личност	715
Vittorio Hösle: Variationen, Korollarien und Gegenaphorismen zu den „Sucesivos escolios a un texto implícito“ von Nicolás Gómez Dávila	722
Vasilios N. Makrides: Liberalität aus Sicht des Orthodoxen Christentums	739
Radoje Golović: Savremena demokratija u svijetlu ruske filofske refleksije	754
Александра Манчић: Преклопљена читања	779
Зоран Арсовић: Читач	795
Радојка Вукчевић: Тумачења и разговори са истакнутим критичарима америчке књижевности	809
Александар Лукић: Постистина, медији и стварност	815

Σερβικά | Serbica

Душко В. Певуља: Књижевна историја Стојана Новаковића	827
Будимир Алексић: Библијски мотиви у српској усменој епизи	847
Јелица Стојановић: Најстарији писани споменици са простора данашње Црне Горе	865
Ненад Ристовић: Хеленство Доситеја Обрадовића у европском, православном и српском контексту	872
Branko Aleksić: Platon u misaonom delu Laze Kostića	898
Мило Ломпар: Модерност и светост	906
Владимир Рогановић, Милеса Стефановић-Бановић: Најотменији меланхолик: Иво Андрић и „Мисао“	945
Јован Делић: Ходочашћа кроз простор и вријеме. О пјесничкој књизи <i>Усправна земља</i> Васка Попе и циклусу „Ходочашћа“	956
Милош Ковић: Британско-руски односи као оквир политике Велике Британије према Србима (до Кримског рата)	966
Vladimir Cvetković: The Reception of the Serbian Orthodox Church in the 21 st century German Academia	993

Περὶ τοῦ ἐντίμου | De honorato

Славко Гордић: Његош, кључна реч	1007
Радивоје Керовић: Шијаковићево зближавање с трансценденцијом	1011
Дарко Р. Ђого: Идентитет, историја, етика: Зизјулас и Шијаковић – πρόσωπον προς πρόσωπον	1022
Благоје Пантелић: Одговорност у хришћанској философији Богољуба Шијаковића	1053
Александар Раковић: Српски родољуб Богољуб Шијаковић као покретач државно-верског дијалога	1066
Јана М. Алексић: Српски културни образац у светлу Шијаковићеве антропологије и философије историје	1076
Владимир Ђурић: Уставни идентитет и идентитет Цркве. Дужност уставне државе да призна Цркву као услов поретка слободе и владавине права	1090
Dejan Mirović: International Legal Regulation of Religious Freedom, Law on Freedom of Religion, and Professor Dr Bogoljub Šijaković's Viewpoints ...	1106
Biography	1122

Βιβλιογραφία | Bibliographia

Богољуб Шијаковић Bogoljub Šijaković: Библиографија Bibliography	1123
---	------

Philosophos – Philotheos – Philoponos: Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 872–897.

Ненад Ристовић

Универзитет у Београду, Филозофски факултет
nrstovi@f.bg.ac.rs

Хеленство Доситеја Обрадовића у европском, православном и српском контексту

Апстракт: Хеленство Доситеја Обрадовића – фундаментални елемент његовог интелектуалног профила – настало је синергијом више различитих утицаја па има и више димензија. Најшире гледано, оно је део Доситејевог класичног хуманизма, као и Доситејевог пристајања уз талас хеленофилије који је у XVIII столећу наново фаворизовао античке Грке и њихову културу као трајни и непревазиђени узор Европи. Та европска страна Доситејевог хеленства хронолошки је последња у његовом интелектуалном развоју – уобличила се онда када се он обрео на Западу (сва је прилика током његових студија у Халеу и Лајпцигу). Претходи јој Доситејево одушевљење савременим Грцима – које је код њега почело још у раним контактима с грчком дијаспором у Хабзбуршкој Монархији, а пресудан замах добило током његовог школовања у Смирни и на Крфу. За разлику од европског (то јест западног) типа хеленизма, Доситејев је укључивао и савремену грчку културу. Он је ову видео као напреднију од српске и узор српској – због њене историјско-традицијске везе са античким Грцима с једне стране, као и због њене интензивније повезаности с актуелним идејама просветитељства у односу на српску културу с друге стране. Стога је он и грчко православље видео као модернизацијски модел српском православљу. Исто тако, Доситејево хеленство израз је потребе да се нарастајући класицистички трендови у тадашњој српској култури – који су били латинистичке провенијенције – доведу до грчких извора класичне традиције. У Доситејевом хеленству једино није било места за средњовековне Грке (то јест Византинце), тако да оно, колико год да је шире у односу на хеленство његових западних истомишљеника, задржава угао гледања карактеристичан за нововековни хришћански класични хуманизам, чији је Доситеј најистакнутији српски следбеник и поборник.

Кључне речи: Доситеј Обрадовић, хеленство, (хришћански) класични хуманизам, хеленофилија XVIII столећа, православље, просветитељство, новогрчка култура, српска култура

Добро је познато да је Доситеј Обрадовић у својим делима – као нико пре њега и као мало ко после њега у Срба – упадљиво често помињао и цитирао античку књижевност, позивао се и ослањао на њу – једнако, ако не и више, него на идеје просветитељства из савремене књижевности и научне литературе. Познато је и да је притом нарочито био везан за хеленску књижевност и за грчки језик (онај класични, на коме је ова књижевност писана, али и за онај модерни). Будући да је био први декларисани српски хеленофил, Доситејево хеленство већ дуго је пред-

мет научног истраживања.¹ Ипак, чини се, још није дато шире постављено објашњење културноисторијског контекста Доситејевог несвакидашње везаности за античку Хелладу. Томе ће бити посвећени наредни редови. Но, пре него се упустимо у анализу сложене контекстуалне условљености Доситејевог хеленофилије, осмотримо, сумарно, у чему се и како она манифестовала.

Доситејево хеленство има многе аспекте који се могу свести на два главна: један је утицај античке грчке књиге на Доситејево формирање и просветитељско деловање – и оно литерарно и оно интелектуално, то јест и на његов начин писања и на његов начин мишљења – а други је популаризаторски, то јест Доситејево стално, упорно и снажно иступање са идејом (развијеном скоро до идеологије) да су културна и философска достигнућа античке Хелладе толико велика и толико непревазиђена да су оријентир и узор од трајнога важења. Пођимо од последњег. Изразе Доситејевог популаризаторског (на моменте и пропагандистичког) хеленофилије (на граници с грекоманијом) налазимо на много места у његовим делима, нарочито у *Баснама* – делу у коме је у (наравоученијима) у највећој мери испољио *libertas philosophandi*. Доситеј истиче да „први народ славни[x] и бесмртнога имена у сваком роду високи[x] наука и благородни[x] художества у Европи био је гречески“;² јер су „древни славни Греци, просветитељи човеческога рода, самим јестественим здравим разумом просвештени“.³ Самим тим за њега је „славна Греција, мати мудрости и свију наука“;⁴ „природни дом и пријатњејше обиталиште муса“.⁵ Једнако емфатично Доситеј за класични грчки језик – „јелински језик“ – каже да „је свију грација по превасходству фаворит-језик, и био је, и јест, и бити ће“.⁶ Пошто је толико изнад других језика, грчки је – каже с пуно патоса – привилегован „за собеседовати с мусами и грацијама“.⁷ Стога је Доситеју нарочито било стало да Србима покаже како је за њих неопходно „утвердити се боље у прекрасном јелинском језику“.⁸ То је најексплицитније учинио у наравоученију своје треће по реду басне, у којем – правдајући што је и у ту, као и у претходне две басне, унео наводе на грчком (а што ће чинити и у наставку овога дела) – каже:

Нека ми ко не прими за голу сујету што јелински гдигди мешам: ови ми је језик од младости мио, и рад бих да се многим од наших младића смили; зато гдишто примешавам, ако ништа, на срећу: често малена варница велику ужеже ватру.⁹

Литерарно-мислилачки аспект Доситејевог хеленства тешко је укратко оцртати. Издвајају се неколики конкретни елементи овога. Прво, на дикцијској равни, Доситеј се служио реторизованим изразом заснованим на читању и ствара-

1 Неки од важних радова на ову тему: Чајкановић (1911); Стојановић (1971); Ристовић (2008); Ristović (2016).

2 Обрадовић (2007), 3/89.

3 *Ibid.* 2/111.

4 *Ibid.* 2/121.

5 *Ibid.* 2/164.

6 *Ibid, loc. cit.*

7 *Ibid.* 1/109.

8 *Ibid.* 2/172.

9 *Ibid.* 2/14.

лачком подражавању античких грчких писаца, почев од најбазичнијих техничких узуса и уметничких поступака античке реторике – као што су периодна организација дискурса и типски ритам клаузула,¹⁰ те обликовна решења која су проистацала из реторских проουμνάσματα – нарочито басне, хрије и екфразе. У своје главно дело, *Живот и њриклученија* – при чијем се писању ослањао на схватања која су развили антички Грци о апологетском циљу и педагошкој намени (ауто)биографског казивања – уносио је дијалогски облик местимично у његовом најбољем античком виду, сократско-платонском, у изворној мајеутичкој функцији.¹¹

Друго, што на интелектуалном плану карактерише Доситејево хеленство, јесте следовање ономе начелу које је, по речима Милоша Н. Ђурића (за кога се може рећи да је „највећи Јелин међу Србима“ уз Доситеја),¹² било „jezgra helen-ske mudrosti“ и у средишту „svih proizvoda helenske misli“ – а то је оно „staro etičko-religiozno načelo helenskog morala – ničega previše, ništa preko mere“.¹³ Овом начелу – истрајно присутном у хеленској интелектуалној традицији од натписа на Аполоновом храму у Делфима «μηδὲν ἄγαν» (Plat. Prot. 343b), преко Хесиодове опомене «μέτρα φυλάσσεσθαι» (Op. 694), Клеобулове максиме «μέτρον ἄριστον» (Diog. Laert. I, 93), Есхилове гноме «παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὄπλασεν» (Eum. 529–530) и Платонове препоруке «γυνῶ τὸν μέσον ἀεὶ» (Plat. Resp. 619a), до детаљне и суптилне разраде појма μεσότης код Аристотела (*Ethic. Nic.* 1107a) – Доситеј је, као велики љубитељ и ванредни познавалац хеленске књиге, природно био привучен. Формулисавши га речима „добродетељ стоји у среди“¹⁴ и „крајности су избегателне, а среде су се всегда блажени држали“,¹⁵ Доситеј се овим начелом водио у своме мишљењу, писању и делању: држао се одмерено између традиције и модерности, између религијског и секуларног, између источне и западне оријентације. То се најбоље види по његовом одбијању радикалних решења у полемици између заступника класике и авангарде у књижевности и у полемици око српског језика (био је за спонтано мешање народног и црквеног језика).¹⁶ Овим начелом обележен је и Доситејев приступ питању аутентичне религиозности (у епохи просветитељства нарочито актуелном) – и упоредив је са оним који је имао Плутарх,¹⁷ један од његових омиљених хеленских аутора – да су и безбожништво и сујеверје погрешан приступ религиозности, јер су крајности, то јест непознавање праве мере.

Са овим је у вези и Доситејева везаност за Сократа – који му је најомиљенији лик и из грчке, и из античке, и из целокупне европске повести. Наиме, овај хеленски мислилац разлику између рационалног и ирационалног понашања (што

¹⁰ Грдинић (2013), 54–68.

¹¹ Ристовић (2008), 155–156.

¹² На питање – које се неминовно намеће када се говори о хеленофилији код Срба – да ли је Доситеј или Ђурић највећи српски хеленофил, најоснованији одговор, чини се, јесте – да је хеленство Ђурићево дубље у академском смислу, а хеленство Доситејево шире јер, како ће показати ова анализа, обухвата и модерне наследнике античких Грка.

¹³ Đurić (1987), 80.

¹⁴ Обрадовић (2007), 4/68.

¹⁵ *Ibid.* 6/61.

¹⁶ Ристовић (2017), 145–147.

¹⁷ Cf. Вејн (2006), 570–612.

је била још једна од актуелних тема епохе просветитељства) тумачио је као постојање и непостојање способности мерења, пре свега шта је за некога дугорочно добро а шта зло (Plat. *Prot.* 356d–357b). Ово је било у складу са Сократовим уверењем да они који греше тако чине јер не знају шта је добро, а не зато што не желе оно што је добро, због чега је врлина у нераскидивој вези са знањем, па се, самим тим, она може научити (Xen. *Mem.* III, 9, 4–5). Оваквим ставовима пуним оптимизма (карактеристичним такође за мисао епохе просветитељства) Сократ – „божествени“,¹⁸ „добродјетелни“, „од свију Греков премудрејши“¹⁹ – трајно је импресионирао рационалистичког моралисту Доситеја. Једнако тако импресионирао га је и својим критичким и антидогматским приступом традицији, те приматом етике над метафизиком²⁰ – али таквим који није без религијских импликација и духовног усмерења, јасно видљивих, поред осталог, у формулацији «ἐπιτελεῖσθαι τῆς ψυχῆς» (Plat. *Apol.* 29e; 30b). Да ова религијска потка није само додатна спона Доситеја са Сократом показују речи којима наш први јавни заговорник слободумног односа према традиционалној и официјелној религији описује свог хеленског претходника – као некога ко је због неразумевања средине према таквом односу страдао: „премудри Сократ, вечна слава Атине и свега славнога греческога рода и имена, пре Христовог пришествија мученик је био за благочестије“.²¹ Штавише, сократска фигура гласноговорника истине који због тога страда константа је у Доситејевом опусу и, осим када се говори о самој Сократу, она се користи и када се говори о Доситејевим савременицима који су страдали због слободног мишљења, нарочито по питању традиционалне и официјелне религије – Пјеру Бејлу, Кристијану Волфу, Јохану Аугусту Еберхарду и Готхолду Ефраиму Лесингу.²² Осим тога, када је некога мислиоца хтео да похвали, Доситеј га је називао Сократом,²³ а и себе је једном приликом, иронично, назвао српским Сократом.²⁴

Дуго је већ у истраживањима Доситејевог лика и дела отворено питање где је и од кога он примио одређене елементе свог идејног фонда. И даље је много дилема у вези са тим питањем, па и у погледу Доситејевог хеленства. Сам Доситеј почетак свога одушевљења за античку грчку цивилизацију лоцира још у своје манастирске године и то описује врло сугестивно: „Кад сам јоште у Срему о разоренију Троје историју читао, чинило ми са као да помажем Хектору да победи Патрокла и да са Ахилесом околу града за оним трчим“.²⁵ Доситејева аутобиографија пак наводи на закључак да је он постао хеленофил највише захваљујући својем боравку и школовању на грчком Истоку, у Смирни и на Крфу. Он је тамо свакако научио класични и модерни грчки језик и упознао античку грчку књижевност у мери у којој то није нико други међу Србима у то време. Та и друга зна-

¹⁸ Обрадовић (2007), 2/9.

¹⁹ *Ibid.* 2/199.

²⁰ *Ibid.* 2/169–170; 2/199–200.

²¹ *Ibid.* 1/60.

²² *Ibid.* 4/30.

²³ *Ibid.* 1/100; 3/21; 3/90.

²⁴ *Ibid.* 1/74.

²⁵ *Ibid.* 4/244.

ња која је тада стекао (као што је знање другог класичног језика, латинског) дала су Доситеју основу за даље школовање на Западу. Као што је на ту основу Доситеј надовољавао идеје са којима ће се касније упознати, тако и његово хеленство – за чије је формирање, несумњиво, од пресуднога значаја било његово образовно искуство на грчком Истоку – захваљујући потоњем образовном искуству на европском Западу добило је оснажење и модерније усмерење.

Недавно је врло исцрпно документовано да је Доситејева везаност за Сократа (на начин малочас показан), ако не настала, а оно засигурно коначно уобличена под утицајем његовог професора са универзитета у Халеу Еберхарда,²⁶ тачније дела *Neue Apologie des Sokrates* (1776–1778) којим је овај стекао светску славу.²⁷ Доситеј је и најјаче теоријско утемељење за своју приврженост античком начелу мере добио из Еберхардовога уџбеника етике (*Sittenlehre der Vernunft*, 1781).²⁸ И Доситејева блискост Плутарху може се довести у везу са Еберхардовим уџбеником природне теологије (*Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, 1781) у коме је често позивање на Плутарха.²⁹ Доситејево истицање хришћанског позитивног вредновања античке мисли навођењем Јустина Философа³⁰ директно је преузето из овога уџбеника.³¹ Када је из Халеа прешао на универзитет у Лајпцигу Доситеј је имао прилике да слуша тумачења хеленских извора о Сократу (Платонове дијалоге, Ксенофонтове *Уџомене* и др),³² што су и извори на којима ће засновати своју биографску цртицу о Сократу у *Собранију*.³³ У Лајпцигу је Доситеј слушао и предавања о Платоновом *Фегону* која је држао професор Јохан Фридрих Фишер, који се лично познавао са Лесингом.³⁴ Колико су предавања на античке теме која је слушао на универзитетима у Халеу и Лајпцигу одредила Доситејево мишљење и писање види се и по таквим појединостима као што је посезање за Цицероновим оценама Сократа из *Расправа у Тускулу* при писању биографске цртице о Сократу, за шта је имао директан модел у циклусу предавања свога професора у Лајпцигу Јохана Кристијана Готлиба Ернестија посвећен Сократу, који је, уз Платонове и Ксенофонтове списе, укључивао и овај Цицеронов.³⁵ Исти професор могао је утицати на Доситејево високо вредновање басне³⁶ својом дисертацијом о Езопу.³⁷

Није нимало случајно да је Доситејево хеленство толико повезано са његовим студијама на немачком говорном подручју. На том је подручју највише дошао до изражаја хеленофилски покрет који је битно обележио европску културу у раз-

²⁶ Грбић (2018), 347.

²⁷ *Ibid.* 203.

²⁸ *Ibid.* 351–352.

²⁹ *Ibid.* 253.

³⁰ Обрадовић (2007), 1/60.

³¹ Cf. Грбић (2018), 301.

³² *Ibid.* 154.

³³ Обрадовић (2007), 4/29–36.

³⁴ Грбић (2018), 154.

³⁵ *Ibid.* 370.

³⁶ Cf. Обрадовић (2007), 2/9–10; 4/18.

³⁷ Грбић (2018), 54.

добљу од половине XVIII до почетка XIX столећа.³⁸ Овај се талас нововековне хеленофилије понекада у литератури означава као „неохуманизам“, да би се разликовао од хуманизма ренесансне епохе³⁹ (такође потакнутим окретањем грчкој антици). Промена класицистичко-хуманистичке парадигме била је у вези с актуелном философијом просветитељства будући да су експоненти ове философије у својим идеалима слободног и критичког мишљења налазили себе ближим античким Грцима него Римљанима. При томе је редефинисано и само гледање на античку Грчку у којој је за централну тачку узета Атина из времена демократског уређења и то је проглашено за „класично“, то јест најбоље, и стога узорно у грчкој антици, док је све остало добило ниже вредносно одређење преткласичне асценденције и покласичне декаденције.

Немачка хеленофилија почиње академским помацима које су учинили Јохан Јоаким Винкелман ревалоризовањем античке грчке уметности и Фридрих Аугуст Волф иницирањем модерне хомерологије, да би им се придружили највећи немачки писци тога времена, Гете, Хелдерлин и Шилер, уздицањем античке Грчке у својим делима. Шилер у спису *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) заступа став који је окосница нове хеленофилије – да оно што је остварио антички грчки развој представља пуноћу човекове природе и да је стога уникатан и идеалан израз људског самоостварења.⁴⁰ Овај став крајњи је исход и универзализација онога правца мишљења који је иницирао Винкелман у домену естетике када је 1755. године античку грчку уметност прогласио за савршену и као такву за мерило лепоте које треба опонашати, јер је то „*der einzige Weg für uns, groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden*“.⁴¹ Хеленофилски етос који је првобитно негован у академским круговима прошириће се у германофоним земљама на целокупну елиту, па добити и свој политички израз тако што ће се на челу обновљене грчке државе наћи двојица владара немачког порекла прожетих тим етосом. Гете ће готово пророчки најавити васкрс Хеладe под немачким вођством у стиховима о браку Фауста и Хелене: „У заштиту, Германи, вама / коринтске заливе предајем!“⁴²

Иако је немачка обнова хеленофилије добрим делом настала као отклон од доминације француске културе и њеног класицизма надахнутог староримском традицијом, и у Француској је у веку просветитељства завладао « *le gout grec* » – грчка антика нагло је добила на значају у културном и научном животу. Заправо, европско хеленство XVIII столећа има свој зачетак у једном широко популарном делу француске књижевности насталом на самом прагу века просвећености, Фенелоновом дидактичком роману *Les aventures de Télémaque* (1699), који је Доситеј веома ценио и препоручивао његово превођење на српски.⁴³ Најистакнутија интелектуална фигура епохе, Волтер, своје дивљење према грчкој антици засни-

³⁸ О томе: Marchand (1996), 3–36.

³⁹ E.g. Zielinski (1905), 10–11.

⁴⁰ Schiller (1875), 143–155.

⁴¹ Winckelmann (1885), 8.

⁴² Гете (1985), 204.

⁴³ Обрадовић (2007), 1/20; 6/125; cf. *ibid.* 1/27; 2/186–187 (даје одломак из Фенелоновог дела у свом преводу); 1/136.

вао је, као и Доситеј, на преимућствима класичног грчког језика, за који је сматрао да је « le plus beau langage de l'univers ». ⁴⁴ Кроз целу *Енциклопедију*, а нарочито у Дидроовом чланку о грчкој философији, наглашава се супериорност Хелена у историји људске мисли, нарочито у односу на старооријенталне народе: *les philosophes* истичу своје античке корене у окретању хеленске мисли од суперстиције ка рационалности, од митопоетског ка научном методу. ⁴⁵ На популарнијем нивоу француска хеленофилија исказаће се посебно утицајно у делу Жана Жака Бартелемија *Voyage du jeune Anarcharsis en Grèce* (1788): осамнаестовековни култ античке Грчке добио је у том делу литерарно-имагинативно отелотворење у виду ерудитско-романеског историјског путописа о томе како један варварин постаје философ захваљујући непосредном додиру са хеленским светом у доба Седморице хеленских мудраца. Утицај овога дела осетио се далеко изван граница Француске и епохе просветитељства (па га налазимо и код Његоша), ⁴⁶ а подстакао је и симпатије Западњака за обнову грчке државе.

У Британији је разбуђено хеленство такође било увелико присутно када се Доситеј нашао у њој. Штавише, он се тамо издржавао од часова класичног грчког језика које је давао (на латинском) класицистички оријентисаним истомишљеницима ⁴⁷ који језик античких Грка „весма љубљаху“ ⁴⁸ – међу којима су најзначајнији били Џон Ливи, приређивач најбољег енглеског издања Хорација тога времена, и Вилијам Фордајс, најбољи енглески латиниста. ⁴⁹ Чини се да је нарастајуће интересовање за класичан грчки језик под утицајем тренутно модерне хеленофилије стајало иза жеље ових Британаца да тај језик уче код једног аутентичног говорника истог – дакле, живом методом (којом га је Доситеј научио од Грка) – што је било реткост на Западу. Осим тога, није случајно што говорећи о својим лондонским данима Доситеј истиче као пример женску еманципацију на пољу културе у Британији; испитивања британске хеленофилије показују да је она, ликовима великих списатељица древне Хеладе, подстакла женско списатељство на Острву. ⁵⁰ Британско одушевљење древном Хеладом у својој позној, романтичарској фази имаће најшири одјек и оставити најдубљи траг: песници попут Китса, Шелија и Бајрона често ће се у својим стиховима окретати античкој Грчкој као моделу идеалне лепоте, идеалног друштвеног живота и идеалног политичког уређења. ⁵¹ Литерарни врхунац ове британске хеленофилије биће предговор Шелијеве драме *Hellas*, настале под утиском избијања рата за независност Грчке 1821. године, у коме ће писати: “We are all Greeks. Our laws, our literature, our religion, our arts have all their root in Greece.” ⁵² На симболичком плану врхунац британске хеленофилије био је Бајронов одлазак у Грч-

⁴⁴ Voltaire (2004), 12.

⁴⁵ Gay (1966), 78–82.

⁴⁶ Флашар (1997), 57; 64–65.

⁴⁷ Обрадовић (2007), 1/143.

⁴⁸ *Ibid. loc. cit.*

⁴⁹ Лазаревић ди Ђакомо (2013), 434–451.

⁵⁰ Comet (2013), *passim*.

⁵¹ О томе: Webb (1982), 230–247; Wallace (1997), *passim*.

⁵² Shelley (1822), VIII–IX.

ку, учешће у рату за њено ослобођење и смрт која га је тамо у таквом племенитом заносу нашла.

Бајрон је остварио оно што други Запађњаци, због политичких околности и практичних тешкоћа, нису могли – да виде Грчку и остатке њених античких споменика. Јер, чежња за одласком у Грчку и посетом њеним древностима у самом је корену осамнаестовековне хеленофилије – толико да ће многи писци у овој епохи у машти путовати у крајеве у којима су живели антички Грци. Код утемељивача ове оријентације, Винкелмана, преокрет у гледању на античку уметност настао је након посете остацима хеленских споменика на југу Италије (1758–1762). Иако је желео, он није стигао и до саме Грчке, али је наглашавао потребу за одласком у родну земљу европске културе и уметности. Под његовим утицајем одлазак на југ Италије ради обиласка грчких античких споменика постаће *must* за европску аристократију и интелектуалце. За једнога од њих, Гетеа, то путовање (на коме је био 1786–1788) показало се једнако преломно као и за Винкелмана; Гетеова класицистичка уметничка фаза свој врхунац има у његовом путопису *Italienische Reise* (објављен 1816–1817).

Имајући у виду описани културноисторијски контекст, није нимало чудно што Доситеј, сусревши се на Западу са култом античке Грчке, укључујући и последњу речену његову манифестацију – чежњу за обиласком земље древних Грка – у својој аутобиографији (написаној 1783–1784. године, у тренутку када је хеленофилија на целом Западу у највећем успону) потенцира чињенице у вези са својим боравком на грчком Истоку, својим студијама грчког језика и својим интензивним контактима са Грцима. Ниједној другој земљи, језику и народу није у Доситејевој аутобиографији дато толико простора и толико панегиричког тона. Није га дао просвећеној Европи и њеним лицејима и универзитетима на којима се после Грчке образовао, или Бечу у коме је боравио када су у њему почеле терезијанско-јозефинске реформе, чији ће ватрени заговорник бити. Чак и Доситејев боравак у Паризу, интелектуалном и културном средишту осамнаестовековне Европе, *Живој и њриклученија* приказују у епизодном формату и ненаглашеном стилском регистру. Да се тиме Доситеј није огрешио о своје утиске и о читаочева очекивања може нам потврдити путопис Гетеовог оца, Јохана Каспара, који је ишао на пут у Италију као што ће касније и његов син; немачки путописац у свом аутобиографском тексту каже да се након Италије никако не усуђује да посети Париз да не би уништио своје утиске о ономе што је класика.⁵³ Осећајући, дакле, у клими свеопште хеленофилије своја грчка искуства као лични педигре, Доситеј, наведеним наративним решењима у својој аутобиографији, заправо, поносно истиче „Auch ich in Griechenland!“ – да парафразирамо поднаслов путописа по Италији млађега Гетеа „Auch ich in Arkadien!“ – то јест каже: Био сам у Грчкој, на изворишту лепоте и мудрости. То ће Доситеј понављати и у каснијим делима када се буде освртао на свој боравак и школовање на грчком Истоку, како упечатљиво показују ове његове речи: „Из једне сисе сисао сам слатко млијеко атино-еладскаго красноречија, а из друге мед омиро-поетическаго слаткословија“.⁵⁴

⁵³ Goethe (1986), 488.

⁵⁴ Обрадовић (2007), 5/76.

Но, не треба ове елементе Доситејевог дискурса сводити на површну самопромоцију једног хеленофила у времену свеопште хеленофилије. Не треба је сводити ни на пуко преношење личног доживљаја – без обзира што је, сва је прилика, његов доживљај свега што је грчко такав и био. Доситејева аутобиографија, као и свако дело овога жанра, не може се посматрати као верно изношење факата и импресија. И без уплива ослабљене меморије и накнадне памети аутора они, у најмању руку, не могу а не патити од фрагментарности и селективности, од испуштања једних а пренаглашавања других детаља. То је утолико више присутно уколико је циљ, па и сам мотив аутобиографског писања, изразито програмског карактера. Наведене исказе у Доситејевој аутобиографији треба посматрати као промишљену поетичку стратегију која почива једнако на његовим интелектуалним предилекцијама и на постулатима литературе просветитељства.⁵⁵ Основни циљ ове литературе јесте педагошки, па то јесте и циљ Доситејевог аутобиографског писања – да читаоцу покаже какав је непросвећен а какав просвећен човек (дакако, из визуре просветитељске философије), те како се од оног првог постаје онај други. Истовремено, Доситеј у тако постављени оквир своје аутобиографије уграђује и другу њему битну поруку која је израз његове окренутости идејама класичног хуманизма, укључујући и актуелни вид овога, неохуманистичку хеленофилију. А класичнохуманистичка оријентација Доситејева јесте његова темељна интелектуална оријентација коју усвајање елемената философије и поетике просветитељства није потисло или умањило, већ ју је оснажило и надградило.⁵⁶ Отуда је и његова агенда при писању аутобиографије била комбинација просветитељске и класичнохуманистичке парадигме. Она се своди на следеће: тековине античког света, пре свега оне грчке, цивилизацијска су основа и трајна су вредност, а као такве оне су фундамент и актуелног просветитељског покрета, па је стога класично образовање и на њему засновано хуманистичко опредељење, просвећујуће – штавише, неопходно за просвећеност.

Са оваквим програмским концептом Доситеј приказ свога живота као примера за то колико је важно бити класичнохуманистички образован да би се постао истински просвећен човек није могао да ограничи само на један (колико год за тадашње литерарне прилике атрактиван) моменат – на његов боравак на простору на којима су живели антички Грци. У хронолошки вођеној аутобиографској нарацији он је своју тезу изнео пре тога момента, у више наврата, и тако пажљиво и осмишљено припремио тачку којом у развијању ове тезе хоће да постигне ударни ефекат. Једно од првих поглавља *Животоа и њриклъченија* носи наслов „Почетак греческе књиге“. Ниједна друга књига (а Доситеј је познавао многе језике и књижевности) није добила у његовој аутобиографији такво и толико место. Стога је њен кључни део вредан цитирања – онај у коме Доситеј даје коментар на одушевљење које га је обузело када се, како прича, једном приликом у детињству, игром случаја, нашао у школи за грчку децу која се налазила у његовом родном месту и тамо први пут чуо грчки језик:

⁵⁵ Cf. Ломпар (2000), 433–434.

⁵⁶ Ristović (2016), 182–200.

Као да је моја душа пре много хиљада година у ком Питагорову ученику била, и као да је знала једанпут златни и слатки Сократов и Омиров језик, пак као да га је била, по напиту воде заборављена заборавила, пак истом уједанпут опет као да се је с медо-точном сладошћом његовом састала и с горећим срцем и душом почела га учити.⁵⁷

Ова епизода, под очигледним утицајем Платоновог учења (питагорејског порекла) о знању као сећању (*Plat. Men.* 85–86), осим што указује на континуум европске културе оличен у грчком језику као темељу европске дијалектичке мисли и целокупног интелектуалног и литерарног дискурса, симболички циља на закључак да је школа у којој је Доситеј доживео први сусрет са овим језиком била оно што је покренуло процес његовог самоосвешћења⁵⁸ и тако било пресудни моменат за његово ступање на пут просвећења. Античка културна и интелектуална традиција као окидач за излазак из „малолетности“ (како би рекао Кант)⁵⁹ у размишљању и понашању (то јест из непросвећености) изнова се маркира у Доситејевој аутобиографији када се износи разлог због кога је напустио манастир – да је то било његово увиђање колико је мудрост и речитост Јована Златоустог резултат световнога образовања овог црквеног оца стеченог у најбољим хеленским (паганским) школама:

Златоусти (мислио сам у себи) да се није учио, он, ако би [x]иљаду година дејанија и посланија апостолска читао, он овако прекрасно и слатко сврх њи[x] не би умео беседити. Толики су други бешчислени то исто читали и наизуст знали, но о том тако и толико говорити нису знали ни могли, разве само они који су се у Атини или у Александрији учили.⁶⁰

Ово друго место на коме Доситеј у својој аутобиографији износи тезу о ослонцу у грчком античком наслеђу на путу ка просвећености није само понављање у циљу подвлачења ове тезе, оно је њено даље развијање – да ни хришћанска просвећеност не може без овога наслеђа. Доситеј, дакле, заступа онај тип класичног хуманизма у коме су спојени интелектуални и културни идеали антике и хришћанства. То је спој који је настао у круговима водећих старохришћанских мислилаца и писаца, школованих на античкој паганској књижи. Тај се спој на Истоку одржавао и током средњег века, а на Западу је афирмисан у доба ренесансе и у Доситејево време био још увек присутан, поготово у оквиру образовног система класичних школа.

У такву једну школу Доситеј потом и сâм ступа и то бива на грчком Истоку, у Смирни, где ће две и по године (1766–1768) бити ученик Јеротеја Дендрини. Он ту добија прилично дубок и систематизован увид у хеленски део античког наслеђа и у патристичку литературу класичнохуманистичке провенијенције и на делу се упознаје са изворним црквеним видом усвајања и неговања предања античке књиге од најнепосреднијих баштиника ове древне традиције – пошто је у грчким школама традиционално, од византијских времена, грчка књижевност посматрана интегрално, од Хомера до савремених писаца, те су и пагански и хришћан-

57 Обрадовић (2007), 1/38.

58 Бошковић (2013), 364.

59 Kant (2004), 7.

60 Обрадовић (2007), 1/85–86.

ски аутори једнако читани и проучавани. То се лепо види по најпопуларнијем уџбенику у грчким средњим школама у XVIII столећу, *Φιλολογικὴ ἐγκυκλοπαίδεια* (1710), антологији античких и патристичких грчких текстова коју је саставио Атињанин Јанис Патусас.⁶¹ Та стварна биографска чињеница, у Доситејевој аутобиографији, вођеној удруженим начелима просветитељске поетике и хеленофилије, природно је литерарно реализована као кулминациона тачка која доводи до прелома у егземпларном развојном путу ка просвећености. Штавише, поново се посеже за сократско-платонском паралелом: као у случају Платона и других Сократових ученика, захваљујући томе што је био ученик „новога грчкога Сократа“,⁶² Јеротеја Дендрина – приказаног морално и интелектуално неконвенционалним и супериорним у односу на своју средину – Доситеј је упознао бескомпромисан критички начин мишљења који све, па и освештану религијску традицију преиспитује, тако да је то на њега оставило пресудан и трајан утицај. Овако, поред осталог, Доситеј описује тога „божественнога мужа“ од кога се „благодџанија, љубови и науке сподобио“:

Богочестив и благочестив без свакога сујеверија, прост монах, но монашеских злоупотребењенија, лажа и прошјачења и измишљени[х] икона и моштију за новце чудотворења заклет непријатељ и изобличитељ. Како би му ко казао да је та и та икона чудотворна, он би питао: „Стоји ли она сама собом на воздуху или је приковата, прилепљена за зид или о ексер привешена?“ И како би чуо да прво није, него фторо, „видиш да није чудотворна“ – рекао би. За такову своју философическу и управ благочестиву љубоистинитост сви калуђери, Јерусалимци и Светогорци, ко жив зна што би му учинили да су могли. Али је његова непорочност и добродетель тако позната била да не само сав народ смирењски, христјани, него и исти Турци више су га почитавали и љубили него све калуђере на свету; и зато тешко оному било ко би у њега дирнуо. [...] Блажене памети, учитељ Јеротеј био је из Итаке, Одисејева отечества, који је мален остров у венецијанској држави. Пре мојега к њему пришествија предавао је науке 30 година, а после мене – 16. Он, да је љубитељ богатства био, могао би се у таквом месту и опстојатељствам весма обогатити; али онда не би био то што је био, нити би се овако о њему писало и проповедало.⁶³

После ове кулминационе тачке у вођењу идеје да је излазак из непросвећености неодвојив од зближавања са хеленским наслеђем, линија вођења ове идеје у Доситејевој аутобиографији, наравно, пада, али се не губи; различита искуства са грчким светом – увек приказаним у најлепшем светлу – појављују се с временом на време. Нарочито је упадљива епизода у којој је описан Доситејев боравак на острву Хијосу:⁶⁴ место усред грчког архипелага на коме он затиче Грке који воле образовање и који имају богате приватне библиотеке представљено је као *locus amoenus* за сваког интелектуалца-хеленофила. Ова епизода утолико је важнија што је Доситејев боравак на Хијосу био у склопу његовог поновног одласка на грчки Исток (1780–1781) после више година проведених искључиво на Западу (по-

61 Kitromilides (2010), 40.

62 Обрадовић (2007), 1/100.

63 *Ibid.* 1/101–102.

64 *Ibid.* 1/127–128.

чев од 1771). Имамо, наиме, у виду то да је путања Доситејевих путовања тумачена тако што је његово првобитно одлажење на Исток виђено као показатељ његове претпросвећене животне фазе, а касније борављење на Западу као показатељ оне просвећене.⁶⁵ Али Грчка се не уклапа у тај конструкт – будући да у њу Доситеј путује и пре и после свога неспорнога окретања ка Западу и идејама просвећености које су тада на њему обележавале културни и интелектуални живот. Осим тога, код Доситеја – за разлику од раније српске литерарне традиције – аутобиографско казивање о путовању на Исток није у религијској функцији (посвећење или ходочашће као циљ таквог путовања), већ у просветитељско-хеленофилској – ради учења код једног грчког учитеља европског формата (Евгенија Вулгариса).⁶⁶ Отуда епизода о Хијосу у Доситејевој аутобиографији композиционо је још једна истакнута тачка у развијању његове хеленофилско-просветитељске идеје-водиље: њоме се поручује да је Грчка простор – духовни, културни, интелектуални – коме се, као европској колевци, увек треба враћати колико год се у цивилизацијском развоју одмакло – као што јој се, стварно, вратио Доситеј без обзира на то што се већ био укључио у савремене западне токове.

Пратећи ову програмско-дидактичку линију у Доситејевој аутобиографији видимо да је она вођена са изузетним литерарним даром за градацијом и поентирањем: почиње од приче о првом Доситејевом контакту са грчким језиком међу Грцима у подунавској дијаспори и увиђања до кога је потом дошао у манастиру колико је грчка антика важна за хришћанску књигу; са обода се крећући ка центру ова линија даље иде идеалном путањом ка простору који је древна грчка земља и европска цивилизацијска прапостојбина – Смирна, Крф, Хијос – с нагласком на учењу у грчкој школи у којој предаје професор подобан Сократу; завршава се ова линија опет идеално – у земљи која има „најпросвештенији у Европи народ“;⁶⁷ Британији, крајњем циљу Доситејевих путовања просвећености ради – причом о часовима грчког језика које он држи образованим хеленофилима, а међу њима и једној дами. Без обзира на то колико је стваран а колико исконструисан, континуитет ове линије величања просветитељске димензије хеленског наслеђа у Доситејевој аутобиографији, показатељ је ауторовог уверења да је хеленство, као и класични хуманизам у целини, трајни идеал и надахнуће, да је спона између учених људи Европе, спона која повезује и средине и епохе. Ипак, да овај континуитет није пука конструкција види се по Езоповим баснама које је Доситеј изузетно ценио и опонашао: њих је упознао из средњовековних збирки у словенском преводу још у манастиру Хопову, да би их у оригиналу читао приликом школовања на грчком Истоку, а на Западу се срео са њеним модерним следбеницима у Лафонтену и Лесингу.

Исто би се могло рећи и за централну тачку хеленофилско-просветитељског наратива Доситејевој аутобиографије – за епизоду о школовању у Смирни код Јеротеја Дендриница – да није сасвим истинита, али да није ни сасвим искон-

⁶⁵ Cf. Грдинић (2005), 431–432.

⁶⁶ Обрадовић (2007), 1/92.

⁶⁷ Обрадовић (2007), 2/58.

струисана. Несагласност информација о тој школи и том професору у грчким изворима са Доситејевим приказом ових често је наводила испитиваче на скепсу у погледу објективности тог приказа.⁶⁸ Посебно су у том смислу упадљива сведочанства двојице новогрчких просветитеља о Дендрину који су били његови ученици, Јосипоса Мисиодакса и Адамандија Кораиса, у којима је Доситејев омиљени грчки професор приказан као конзервативац без нарочитих наставничких квалитета.⁶⁹ Са друге стране, ова несагласност извора водила је уочавању сличних примера у Доситејевој аутобиографији (као што је лик епископа Георгија Поповића који у сократско-платонском дијалогу заговара црквени реформизам)⁷⁰ и тога да се у овим случајевима ради о уметничкој слободи литерарног сажимања општег утиска из неког пресудног момента на Доситејевој животной путањи у један књижевни лик, и то такав који поседује ауторитет одговарајуће врсте за дату ситуацију, што га чини погодним да буде уверљиви носилац жељене Доситејеве поруке.⁷¹ То у случају Јеротеја Дендрина значи да је у његовом лику Доситеј сублимисао сав просвећујући ефекат свога боравка у Смирни и на грчком Истоку. Такав приступ допушта да је он у Дендринов лик уткао и либерални дух Јонских острва и ликове Андреје Петрицопула (ученика знаменитог просветитеља Никифора Теотокиса) и Хрисанта Кефале⁷² код којих је на Крфу слушао предавања – за која не треба сумњати да су била од формативног утицаја на Доситејев интелектуални профил како год што то је била и школа у Смирни.

Да је постојао добар разлог за то да Доситеј у својој аутобиографији Смирну а не Крф означи као место од пресудног значаја на свом животном путу даде се закључити већ из тога што је овај велики и древни град био прва космополитска средина у којој се Доситеј у своме животу обрео. А осим самога чина отискивања на путовања ка другима и другачијима, за излазак из парохијалности, као предуслова за трансформацију из непросвећеног у просвећеног човека, потребно је космополитско искуство. Да је овакво искуство Доситеју дала Смирна показују и неки недавно презентовани извори, као што је путопис протестантског мисионара Кристофа Вилхелма Лидекеа, који је боравио у овоме граду у исто време када и Доситеј. Овај путописац сведочи да су у Смирни биле „заступљене ваљда све нације света, које су кроз своје одевање и религију биле препознатљиве и међусобно се разликовале“.⁷³ Захваљујући овоме мисионару из круга пијетиста из Халеа (који су са православнима имали врло интензивне контакте током читавог XVIII столећа) у Смирни је подигнут и протестантски храм 1767. године,⁷⁴ што је овај град учинило не само још више космополитским, већ и ојачало у њему утицај западне културе и традиције (одраније присутне преко језуита). Другим речима, западне модерне идеје протестантске и просветитељске прове-

68 Cf. Вукелић (2008), 181–182.

69 Ова сведочанства у поређењу са Доситејевим у: Κίτρομηλίδης (2004), 39–45.

70 Обрадовић (2007), 1/49–50.

71 Ристовић (2013), 353; Грбић (2018), 228–229.

72 О томе: Бошковић (2013), 369–370.

73 Навод преузет из: Грбић (2018), 222.

74 *Ibid.* 223.

нијенције које Доситеј ставља у уста своје професору у Смирни циркулисале су у овоме граду, па су тамо већ могле га дотаћи. Уосталом, школа у Смирни није се без разлога звала „Еванђелска“ – такво њено одређење сугерише идеју о „еванђелском хришћанству“, о следовању „чистој евангелској науци“, ⁷⁵ што је у основи Доситејевог религијског просветитељства. Па и Доситејев приказ рада грчке школе у Смирни показује се објективан у светлу савремених извора, од скорије познатих. Наиме, још један протестантски мисонар из Халеа, Штефан Шулц, боравио је у Смирни десетак година пре тога и о томе оставио сведочанство у својој аутобиографији. Ово сведочанство потврђује Доситејеву слику о настави у школи у Смирни отвореној и за децу и за оне који су као он већ били у свештеном чину, те о Јеротеју Дендрину као љубазном човеку и савесном предавачу. У тренутку Шулцове посете овој школи професор је предавао о Хомеру, а топла атмосфера која је притом владала подсетила је Шулца на библијске приказе подучавања, као што је онај о Павловом школовању „крај ногу Гамалиилових“ (*Act. ap. 22, 3*). У школи су, стоји такође у овоме сведочанству, предавани грчки и латински језик, природњачке науке и „етика“. ⁷⁶

У класичној образовној традицији завршна фаза у настави грчког и латинског језика била је посвећена реторици, па нема сумње да је тако било и у школи у Смирни за Доситејевог школовања у њој. Оно што је научио из те наставе – која се у грчким школама на истоветан начин непрекинуто изводила од касне антике, почињући са вежбама као што су писање басне и хрије – касније се јасно очитовало у Доситејевом књижевном стварању. Тако умеће писања хрије – једне врсте писаног састава чија је тема позната изрека или анегдота – он је касније применио у наравоученијима својих *Басни* која често имају организационо-аргументациону структуру хрије. ⁷⁷ Да је у оквиру исте наставе Доситеј научио да пише басне (можда добио и прве идеје у вези са писањем своје потоње збирке) показује чињеница да су поменути новогрчки просветитељи, такође ученици Јеротеја Дендрина, Мисиодакс и Кораис, попут Доситеја високо уважавали басне. ⁷⁸ Док је први у једном успутном осврту на басну скренуо пажњу да је она у литерарном смислу најпогодније штиво на коме ће ученици усавршавати језик и развијати креативност, Кораис је објавио Езопову збирку (1810) којој је придодео тридесет шест својих басни држећи, као и Доситеј, овај жанр за средство моралног уздизања и развијања критичког мишљења. Стога ἐπιθετικῶς, то јест наравоученија Кораисових басни имају јасан дидактички циљ и просветитељску поруку. Има у овоме делу и оног типичног религијског просветитељства које је тако упадљива карактеристика Доситејеве збирке басни: Кораис тако на једном месту критикује басне које су писали црквени писци уз ироничну опаску да по њиховим наравоученијима „сви ми који живимо на земљи требали бисмо да обучемо монашку ризу уколико желимо да се спасемо“. ⁷⁹

⁷⁵ Обрадовић (2007), 1/79.

⁷⁶ *Ibid.* 224–225.

⁷⁷ Јелић (2005), *passim*.

⁷⁸ О томе: Katsadoros (2011), 114.

⁷⁹ Навод преузет из: Katsadoros (2011), *loc. cit.*

Доситејево истицање свога боравка и школовања на грчком Истоку и својих веза са новогрчким просветитељством као животно значајним за њега, није, дакле, без упоришта у чињеницама до којих се може доћи компаративном анализом – колико год Доситејеве тенденциозне уметничке интервенције у презентацији тих чињеница асоцирале на савремене хеленофилске фикцијске литерарне творевине (на првоме месту на Бартеlemiјевог *Анахарсиса*).⁸⁰ Вратимо се, међутим, испитивању контекста Доситејеве хеленофилије – који ни изблиза још нисмо у целини оцртали – јер се он не може сасвим поистоветити са описаним процесима и појавама у западној култури XVIII столећа, већ показује специфичности које су условљене културним околностима у православном свету и у српској средини тога столећа.

Оно што Доситејево хеленство битно одваја од хеленства западних писаца, интелектуалаца и уметника његовога времена јесте то што оно једнако као античке обухвата и савремене Грке. Доситеј, у ствари, говорећи о Грчкој и Грцима прво има на уму савремену Грчку и савремене Грке, па тек онда Грчку и Грке из античког доба. Штавише, и када говори о својим доживљајима на грчком Истоку он не говори о ономе о чему би Западњаци најрадије хтели да говори – о тамошњим античким споменицима. Као што нема помена о бедном стању и занемарености тих споменика, нема ни других негативних запажања о савременим Грцима, пре свега о њиховој незаинтересованости за своје античке претке, које су редовно бележили ретки Западњаци који су пре ослобођења Грчке могли да је посете.⁸¹ И касније, када западних посетилаца Грчке буде више, разочаравајући тонови и поређења између античких и модерних Грка у корист првих биће доминантни у освртима Западњака на оно што су видели у земљи за коју се везују почеци и основи европске цивилизације.⁸² Код Доситеја не само да нема ничега од овога, него он своје високо позитивно вредновање савремених Грка не заснива искључиво на томе што су они наследници античких Грка; он их цени независно од тога – на првоме месту због њихове привржености образовању: „Природно хитри и остроумни“;⁸³ примећује Доситеј, „Греци, најпаче имући, љубе мусе и стране језике“.⁸⁴ Он такође налази да „греческа јуност склонитија је и способнија к науци паче свију народа на свету“.⁸⁵ Ове Доситејеве похвале на рачун савремених Грка увек су дате са циљем да се они истакну Србима као пример, па и као пример како се треба окренути ка западној просвећености: „паметни и љубоучителни Греци нимало се не стиде у просвештену Европу прелазити за приобрести науку и мудрост“.⁸⁶

⁸⁰ Паралелу између Доситеја и Анахарсиса – историјског и књишког, без разлике – први је повукао Лукијан Мушицки, у оди коју је написао поводом Доситејеве смрти 1811. године: Мушицки (2005), 23. На Доситејеву аутобиографију Бартеlemiјево дело, објављено четири године касније, није могло утицати, но доцније Доситеј ће га имати у рукама: Стојановић (2006), 367.

⁸¹ Неки примери у: Sandys (1967), 357.

⁸² E.g. Андерсен (2007), 194–197.

⁸³ Обрадовић (2007), 1/102.

⁸⁴ *Ibid.* 1/127.

⁸⁵ *Ibid.* 1/102.

⁸⁶ *Ibid.* 2/164.

Очигледно је да се савремена Грчка код Доситеја не посматра у односу на савремени Запад – са којим се, крај све своје славне прошлости, не може поредити – него у односу на Исток, у односу на остале православне народе; пошто налази да Грци у „православном комонвелту“⁸⁷ најбоље стоје у погледу просвећености, он их као просвећенију православну браћу даје другим православцима за узор – међу њима, наравно, пре свега својим српским сународницима.⁸⁸ Доситеј налази да и само православље у пракси грчког Истока (колико год уочава да се „варваризовало“ под доминацијом исламских власти)⁸⁹ може Србима бити узор модернизације: у Грчкој, примећује, Црква је флексибилна у брачном праву.⁹⁰ Са већом или мањом суптилношћу, али континуирано и конзистентно у целој опусу, Доситеј својим српским читаоцима указује на већу просвећеност Грка од Срба с просветитељско-хеленофилском намером да их наведе на закључак да треба да се угледају на Грке као што се он на њих угледао и угледа. Нарочито је, с уметничке стране, занимљиво како то чини на једноме месту у својој аутобиографији – када нову епизоду хеленофилског наративног тока обликује техником контрастирања. Реч је о месту на коме започиње прича о Доситејевом првом боравку у Бечу (1771–1776):⁹¹ он се по доласку тамо обраћа за помоћ локалном грчком свештенику и овај му с предусретљивошћу помаже да обезбеди себи приходе давањем часова; уједно га обавештава да српски митрополит карловачки управо борави у хабзбуршкој престоници, па се Доситеј сутрадан запућује код овога, али бива посве другачије дочекан – са грубошћу и одбацивањем. Контрастни ефекат ове епизоде не може бити већи нити њена поента јаснија: српски духовници, чак и они највишега ранга, не могу се поредити са грчким, па ни са онима без икаквога ранга, а разлог томе јесте непросвећеност првих и просвећеност других.

Грци и Грчка, дакле, импресионирали су Доситеја (и) као православна заједница која се (у његовом виђењу) много више од других православних заједница отргла од интелектуалне инертности и културне заосталости (што је, у његовом виђењу, инхерентно православним заједницама), која чак (опет у његовом виђењу) не заостаје много за Европом у прихватању нових образовних и научних достигнућа. У Грчкој се родила Доситејева идеја да иде да се школује на Западу, када је видео да православни Грци то већ вековима чине. Доситејев боравак и школовање на грчком Истоку и укупне његове везе са савременим грчким интелектуалцима заиста су били за њега просвећујући (што је у новије време снажно научно подвучено).⁹² Стога је тамо и постао хеленофил какав се није могао наћи на Западу – такав чија хеленофилија обухвата и античке и савремене Грке.

Доситеј је преузео и новогрчку верзију култа грчке антике – интегрисане са актуелном просветитељском философијом и у функцији њенога пропагирања.

⁸⁷ О овоме термину: Китромилидис (2016), 7–9.

⁸⁸ Вукелић (2008), 184–185.

⁸⁹ Обрадовић (2007), 2/121.

⁹⁰ *Ibid.* 1/123.

⁹¹ *Ibid.* 1/115.

⁹² Томе су посвећени следећи радови: Вукелић (2008); Lomagistro (2009); Бошковић (2013); Ристовић (2013); Ristović (2016).

Оно што је на претходним страницама истакнуто као куриозитет његове просветитељски усмерене аутобиографије – хеленофилска црвена нит – то је (као и много чега другог у Доситејевом литерарно-мислилачком хабитусу) плод његове блискости са новогрчким просветитељством и са класичнохуманистичком платформом на којој је ово почивало. Биће илустративно за објашњење овога феномена навести пример Евгенија Вулгариса – ради чијих је предавања Доситеј и кренуо пут Грчке. Овај „нови Платон“ (тако назван управо у време када је водио Академију на Светој Гори⁹³ – коју је Доситеј хтео али није и успео да похађа) био је православни духовник и учењак умерено модерних погледа (по западним мерилима),⁹⁴ а истовремено осећао се веома поносно што је потомак античких Грка. Осећао се тако до те мере да је покушавао да у живом грчком језику обнови класични атицизам⁹⁵ (кога су се држали само малобројни грчки писци конзервативних језичких погледа). Најеклатантнији пример Вулгарисовог језичког архаизма јесу његови препеви Вергилијевих *Георџика* и *Енејиде* на хомерском грчком (оправданих из угла филологије, али за које је, по једној духовитој опасци, упитно колико су могли имати читалаца који ће их прочитати од почетка до краја).⁹⁶ Имајући тако изразите класицистичке принципе и хоризонте Вулгарис је био врло несрећан због постојећег статуса хеленофоне заједнице сведене на отомански православни милет. Он је у себи спајао православног учењака са Хеленом који се осећа инфериорно због опале културне позиције Хеладе од како се отуђила од наслеђа античких Грка. Бакља знања прешла је у руке Запада који је наставио трагом античких Грка. Спас православне грчке заједнице Вулгарис види у преузимању онога што је у међувремену достигнуто следејући трагом античких Грка. Само кроз прихватање тих достигнућа може се васпоставити слава и просперитет Хеладе.⁹⁷

Није нимало случајно да Доситеј у своме аутобиографском казивању о томе како је постао просвећени хеленофил истиче прекретничку улогу коју је за њега у томе имао учени Грк опчињен античком славом свога народа Вулгарис – да га је сазнање о слави коју ужива овај учењак призвала на пут у Грчку. Утолико пре што је Доситеј био свестан да из западне перспективе савремена Грчка није пожељна дестинација за онога ко тежи образовању, па ни томе да боље упозна хеленско наслеђе – јер центар проучавања и популарисања овога наслеђа био је Запад. Но, Вулгарис је на Западу (на коме је провео добар део живота) био признати интелектуалац чију славу Доситеј није нимало преувеличао – с обзиром на митску причу о дебати вођеној на двору Фридриха Великог између Волтера и Вулгариса из које је учени Грк изашао као победник.⁹⁸

Вратимо се контекстуализовању све присутније носталгије за античком Грчком код Грка у XVIII столећу индиковане западним интелектуалним и културним утицајем на њих – томе како је служила новогрчким просветитељима као оправ-

93 Carras (2016), 79, n. 32.

94 Makrides (2016), 21.

95 Mackridge (2009), 83–87.

96 *Ibid.* 85.

97 Nicolaidis (2016), 58–59.

98 Makrides (2016), 21.

дање за ширење западних новина и достигнућа у православном свету.⁹⁹ Може изгледати чудно да је овај феномен био присутан код црквених људи као што је Вулгарис. Треба, међутим, имати у виду да су носиоци интелектуалне вестернизације грчкога света, која је добила залет од XVII stoleћа, били високопозиционирани православни духовници¹⁰⁰ и да и касније, када се буде појавила и световна интелигенција, минимум трећина грчки говорећих интелектуалаца који се могу довести у везу за западним просветитељством долазили су из црквених редова.¹⁰¹ Штавише, Академију на Светој Гори у којој је Вулгарис, уз традиционалне предмете, предавао и егзактне и друге науке по савременом западном моделу, основала је (1753) Цариградска патријаршија.¹⁰² Наравно, промењени начин размишљања нововековних Грка о своме идентитету под утицајем широко распрострањене модерне западне рецепције грчке антике још ће више доћи до изражаја код световних грчких интелектуалаца у веку просвећености: Адамандије Кораис, Константин Кумас и Ригас Велестинлис уздизали су, као ретко ко раније међу нововековним Грцима, улогу античког грчког наслеђа за сопствену историјску самосвест. Последично, западно просветитељство (и западна модерна мисао уопште) од стране његових новогрчких заговорника представљано је као наставак онога пута којим су, пре свих других, кренули антички Грци, те да стога њиховим потомцима треба да је императив да се користе оним што је актуелно у интелектуалном и културном животу на Западу. Представљајући западно просветитељство као везу са античким грчким наслеђем новогрчки представници ове философије легитимизовали су њено прихватање и потребу њеног ширења код својих сународника.¹⁰³

Просветитељство је код Грка начинило највећу промену управо у том погледу што је напуштен до тада владајући однос према антици из угла Цркве¹⁰⁴ у коме је библијска а не хеленска историја била историјски темељ православних Грка. У новој визури оно чиме се Грци издижу изнад других и чиме пре свега другога могу да се подиче није (само) православље – дакле, њихово чување најчистије хришћанске вере и најчистије вере уопште – већ је то њихово цивилизацијско првенство. Код најважнијег представника новогрчког просветитељства, уједно и најизразитије класицистички оријентисаног, Кораиса, ова нова визура грчког идентитета довела је до негације и одбацивања Византије – из црквеног угла гледања највреднијег што су Грци имали у својој повести. Доситеј, који је с Кораисом и иначе у много чему близак,¹⁰⁵ и сâм је истога става: у Доситејевом хеленству нема места за средњовековне Грке. Он Византинце не види као светле изузетке у средњем веку – о коме, на начин типичан за хуманистички и просветитељски

⁹⁹ Carras (2016), 136.

¹⁰⁰ Cf. Isarel (2006), 321–325.

¹⁰¹ Makrides (2016), 27.

¹⁰² Китромилидис (2016), 134–138.

¹⁰³ Makrides (2016), 45.

¹⁰⁴ *Ibid.* 24.

¹⁰⁵ Ова блискост давно је добила систематски приказ: Ђорђевић (1896), 132–150. Свежа, једнако систематска запажања о сличностима између двојице најистакнутијих представника епохе просветитељства код Грка и код Срба, могу се означити као *desiderata* за текућа *studia Dositheana*.

антимедијевални дискурс, говори као о мрачном – штавише, он игнорише не само њихову цивилизацију, већ и сáмо њихово име – Ромеји¹⁰⁶ – још живо код његових грчких сабеседника. Доситеј чак са Кораисом и сличним новогрчким просветитељима (као што је Неофит Дукас) дели отклон од вековног византијског укуса у избору и вредновању аутора и дела хеленске књижевности¹⁰⁷ који је био усађен у концепт хеленских студија по коме је и сáм учио у Грчкој.

Међутим, Доситеј крај многих савремених Грка који се јављају у његовој аутобиографији не спомиње оне који су били најрадикалнији заступници идеја просветитељства – као што су, уз већ поменутог Кораиса, били Христудул Памблекис, Константин Кумас и Ригас Велестинлис. Неке од њих, као што су Мисиодакс, Памблекис и Велестинлис, врло могуће да је срео,¹⁰⁸ а друге сасвим сигурно јесте, као што је Димитрије Дарвар (новогрчки просветитељ делатан и међу Србима), који је у исто време када и Доситеј уписан у матрикула универзитета у Лајпцигу – штавише, као и Доситеј, уз белешку да је пре тога студирао у Халеу.¹⁰⁹ Напротив, имена новогрчких просветитеља од реномеа наглашено присутна у Доситејевом делу (у које не треба рачунати полулегендарног Дендрина) јесу Евгеније Вулгарис и Никифор Теотокис. Видели смо како је Доситеј у својој аутобиографији првome од ове двојице дао значај мотивационог покретача својих грчких путовања и грчких студија. Другога је промовисао тако што је превео његово најпопуларније дело (*Κυριακοδρόμιον*, 1796).¹¹⁰ Осим тога Теотокис је у једном Доситејевом писму (1786) приказан као узор просветитеља-класицисте због начина на који своје сународнике подстиче на културно уздизање – подсећајући их на то како су се у античкој Хелади полиси отимали за статус Хомеровог родног места.¹¹¹ Ова двојица новогрчких интелектуалаца, педагога и писаца, били су свештена лица и представници умереног просветитељства. Теотокис је био и научник модерног рационалистичког кова који се бавио проблемима математике и физике. За обојицу је карактеристично то што су своју просветитељску мисију и црквену каријеру завршили у Русији као миљеници Катарине Велике – први је тамо стигао 1771. а други 1776. године – дакле, када је Доситеј писао о њима они су већ увелико били део руског просветитељства, и то у време када се оно налазило на своме врхунцу. Највећи део својих теолошких, научних и књижевних радова Вулгарис и Теотокис су објавили у Русији.¹¹²

Нема сумње да је реч о Доситејевој програмској селективности када истиче ову двојицу новогрчких просветитеља (онако како се показало и у претходно анализираним случајевима одступања Доситејевог наратива од чињеница или од очекиваног начина њиховог интерпретирања). Било би врло поједноставље-

¹⁰⁶ Lomagistro (2009), 465.

¹⁰⁷ Вукелић (2008), 176.

¹⁰⁸ Китромилидис (2016), 298–299.

¹⁰⁹ Грбић (2018), 151.

¹¹⁰ Костић (1952), 83.

¹¹¹ Обрадовић (2007), 6/40.

¹¹² Руској фази у животу и раду Вулгариса и Теотокиса посвећене су ове студије: Batalden (1982); Bruess (1997).

но објаснити овакво Доситејево поступање као његово калкулисање са српском русофилијом. Објашњење се налази у рефлексима осамнаестовековног хеленства специфичним за Русију који су у одређеној мери били кореспондентни са Доситејевим хеленством и са његовом визијом просвећивања Срба.

У Русији се, као и другде у Европи, у последњим деценијама XVIII столећа раширила мода хеленофилије, али је она дошла под утицај процеса ревалоризације античког наслеђа међу савременим Грцима након непосредног додира са тим процесом у тренутку када Вулгарис и Теотокис постају елитни део руског интелектуалног и црквеног живота. Као код Доситеја, и код руских хеленофила савремени Грци нису ништа мање вредни дивљења од античких. Један Рус одушевљен савременим стањем грчке културе, Михаил Дмитријевски, писао је у години Вулгарисове смрти (1806) похвалу „светлости наука“ која одликује Грке, нарочито истичући Вулгариса, чију ученост, каже, признају „сви велики људи Европе“.¹¹³ Најнеобичније у руској хеленофилији јесте то што је у њу интегрисано и православље као органска компонента хеленства – што се донекле даде видети и код Доситеја по томе како без много проблематизовања третира православни идентитет просвећених Грка. Изрази овога развоја у Русији виде се од тога да је Катарина Велика за Православну цркву увела нови службени назив «Грекоросійская Церковь»¹¹⁴ до тога да је за Вулгариса смишљена нова архијерејска титула «Херсонескѣй» – да се и у Руској цркви, бар у номенклатури, успостави веза са античким Грцима.¹¹⁵ Царичин познати „Грчки пројекат“ био је много више од територијалне експанзије на Средоземље; просветитељска експанзија Русије, у коју је била укључена и њена Црква, била је најдиректније доведена у везу са новогрчким просветитељством, па и његовим класицистичким тенденцијама, кроз фаворизовање учења класичног грчког језика. Ту новину без сумње су иницирали грчки црквени интелектуалци који су деловали у Русији: пре њиховог доласка веома мали број слушалаца грчког језика у семинаријама нагло се повећао. То је нарочито дошло до изражаја након што је Катарина II званичним актом (Указ Синоду) стимулисала његово учење ванредним напредовањем оних семинариста који би учили грчки и то образложила тиме да је учење грчког језика „потребно и корисно“ ради „просвећења друштва, нарочито клирикалног staleжа“.¹¹⁶

Под утицајем идеје новогрчких просветитеља о средишњем месту коју има Хелада у културној и интелектуалној историји цивилизованог света – Теотокис ће је бранити у једном од својих дела објављених у Русији (1800)¹¹⁷ – појављују се и трактати којима је тенденција да Русе прикажу као директно повезане са извором просвећености – античким Грцима – са кога су се напајали сви – од Римљана, преко Арапа, до ренесансе и савремене Европе. Један од њих написао је (1793) утицајни духовник просветитељске оријентације Јевгениј Болковитинов, касније митрополит кијевски. Тако су Катарина II и њен државно-црквени апарат, држе-

¹¹³ Carras (2016), 136.

¹¹⁴ *Ibid.* 83.

¹¹⁵ *Ibid. loc cit.*

¹¹⁶ Наводи преузети из: Carras (2016), 136–137.

¹¹⁷ *Ibid.* 137, n. 378.

ћи просветитељство обележјем националног престижа, користили класицистичку легитимацију новогрчког просветитељства као потврду да Русија културно-историјски није пуки привезак Европе, да је просветитељство, преко Грка, за Русе нешто интринзично. Најпросвећенији црквени интелектуалац Русије тога доба, московски митрополит Платон Љевшин, написаће чак да новогрчка просвећеност једино може бити у целости реализована у Русији, од Руса.¹¹⁸

Колико год ово резоновање изгледало историјски неутемељено и с реалношћу некореспондентно, у основи је стратегија да се западно просветитељство као егзогени интелектуални елемент за Русе и остале православце преведе у категорију ендогеног кроз хеленство и православље просвећених Грка. Ова руска културолошка конструкција биће схватљивија када се узме у обзир како је хеленофилија у својој немачкој верзији добила још екстремније размере које се оцењују као митоманија („deutscher Griechenmythos“) и патологија („cultural obsession“, „philhellene fixation“)¹¹⁹ – да је створена представа о некаквој нарочитој повезаности Немаца са античким Грцима. Вилхелм фон Хумболт, који је на академској и државној разини предводио хеленофилски пројекат у Прусској, дефинисаће то 1807. године као „Wahlverwandschaft“ – Немци су изабрали античке Грке да им буду духовни преци и као такви узор и инспирација; једино истинским испуњењем грчким духом Немци могу постати велика нација.¹²⁰ Мање бирократско-активистички ово немачко уосећавање са изабраним историјским идеалом у античким Грцима исказује Шилер када у једном писму Гетеу из 1794. године са жалом оцењује колико је лакше када је неко рођен као Грк да достигне идеалну природност у уметности и мудрости, а не да као Северњак мора на томе да ради снагом својих мисли.¹²¹

Врло амбициозно постављена је и Доситејева хеленофилска културолошка агенда – да као модел (православне) просвећености Србима понуди Грке, са њиховим античким наслеђем и њиховом модерном окренутошћу Западу. Доситејево хеленство, које обухвата и савремене Грке и њихове православне духовнике и учењаке, његовим српским савременицима, па и оним најученијим и најотворенијим, морало је бити у најмању руку чудно. Наједанпут је требало заборавити дубоко укореењено неповерење Срба и других Словена према Грцима и вековне критике на рачун њихове јерархије. Неки од најзначајнијих Доситејевих савременика оставили су јасан писани траг о сасвим другачијем гледању на Грке: најближи негативан суд о Грцима даје Герасим Зелић у својој аутобиографији када сведочи како Грци са подсмехом говоре о Словенима као „дебелоглавим“ (то јест тупавим);¹²² Захарија Орфелин такође пише у биографији Петра Великог о томе како се Грци охоло односе према Словенима, иако су сами вредни презира као непостојани и надмени;¹²³ Јован Рајић пак, у једном писму митрополиту Стефану Стратимировићу, Грке назива „бедним“ због њиховог самохвалисања, надме-

¹¹⁸ *Ibid.* 137.

¹¹⁹ Marchand (1996), 3; 36.

¹²⁰ О томе: Hartog (2015), 2015, 10–19.

¹²¹ Гете / Шилер (2010), 22–23.

¹²² Зелић (2018), 136.

¹²³ Орфелин (1970), 1/49.

ности и незаситог надмудривања са Словенима.¹²⁴ Потчињавање епархија Пећке патријаршије у Отоманском царству Цариградској патријаршији (1766) учинило је да Грци код српских учених људи буду доживљавани као противници српске црквене и културне независности па је дистанцирање од њих постало правило код српских духовника и интелектуалаца. Јасан знак неслагања са Доситејевим хеленским просветитељским програмом дошао је с највишега места, од митрополита Стратимировића, када није одобрио објављивање Доситејевог превода Теотокисове збирке проповеди¹²⁵ – без обзира на руске препоруке овог грчког аутора (на које је Доситеј, претпостављамо, рачунао). Ово потврђује раније понуђени одговор на питање зашто су Вулгарис и Теотокис издвојени из плејаде новогрчких просветитеља у Доситејевим афирмацијама хеленског модела просвећености који нуди Србима – да је то био њихов углед у Русији који је требало да неутралише анимозитет који је владао у српском друштву тога времена према Грцима.

Но, треба рећи и то да је Доситејево подстицање Срба да уче грчки језик и проучавају грчку књижевност било више него основано; није се морало бити хеленофил попут њега па осетити незадовољство нивоом грчке писмености у Срба тога времена.¹²⁶ Иако су током XVIII столећа средње школе класичног типа постале стандардна училишта за образовање Срба (бар оних у Хабзбуршкој Монархији) у курикулумима тих школа – званих, не без разлога, латинске – није било класичног грчког језика; његово место заузео је (из очигледних практичних разлога) црквенословенски. Класицистичке тенденције које су током века просвећености стално јачале у српској књижевности биле су искључиво под утицајем латинске књиге и римске антике. То је за европске појмове било *démodé* с обзиром на нови свуда присутни талас хеленства. Доситеј, са својим европским видицима и увидима, био је свестан овога као нико други у српској култури тога времена. И под утицајем својих новогрчких и под утицајем својих западних хеленофилских искустава учвршћен у схватању о премоћи хеленске над римском антиком он није могао а не реаговати онако како је и чинио.

Доситејев концепт хеленског модела просвећености са којим је изашао пред Србе може се посматрати као пример реконтекстуализације и адаптирања реципијентској средини – за шта теоретичари културе последње генерације користе термине “cultural transfer” и “cultural translation”.¹²⁷ Нестандардност Доситејевог хеленства – које у себи спаја актуелну осамнаестовековну хеленофилију са традиционалном хеленофилијом (хришћанског) класичног хуманизма, философијом просветитељства и високим уважавањем новогрчке интелектуалне сцене, мотивисаним личним и професионалним разлозима – још један је показатељ селективности и еклектичности којима се одликује његово поступање у односу на идеје са којима је ступао у дотицај. Доситејево хеленство, као и његово просветитељство, клони се претераности – које, видели смо, у приличној мери одликују осамнае-

¹²⁴ Писмо се у целини наводи у: Руварац (1901), 81–82.

¹²⁵ Костић (1952), *loc. cit.*

¹²⁶ О томе: Ристовић (2011), *passim*.

¹²⁷ Cf. Грбић (2018), 83–89.

стовековну хеленофилију – држећи се и у овоме погледу свога начелног опредељења за *via media*. Као што Доситејев просветитељски религијски реформизам није суштински изменио његов хришћански (православни) идентитет,¹²⁸ тако ни идеје савремене хеленофилије нису редефинисале етос његовога хеленства утемељен у традицији хришћанског класичног хуманизма. Крај свега свог дивљења мудрости античких Грка Доситеј их јасно обележава као инфериорне у религијској спознаји у односу на хришћанство – они нису имали „такова чиста поњатија о вечном животу какова ми имамо“.¹²⁹ Људско савршенство није достигнуто код паганских Хелена, како су мислили нови хеленофили – који су (понекада несвесно, понекада свесно) били претече неопаганизма;¹³⁰ за хришћанског просветитеља Доситеја то савршенство донело је „божествено Христово Евангелије“,¹³¹ коме припада „свисочајше превосходителство“¹³² као „пресветој Исусовој науци“.¹³³ Нису стога неочекиване ни друге специфичности Доситејевог хеленства које га одвајају од савремених западних манифестација овога: он није пошао за Хердеровим повезивањем хеленске поезије са народном поезијом нити усвојио естетички критеријум у приступу античкој књижевности који су промовисали неохуманистички-хеленофили попут Лесинга и Шилера, већ је остао уз пређашњу (хришћанску) хуманистичку традицију у етичком критеријуму вредновања античких писаца и у коришћењу њених убеђивачких и педагошких потенцијала у моралистичке сврхе.

Један од разлога за Доситејеву дистанцу према неохуманистичкој хеленофилији у њеном довршеном облику може бити хронолошки – то што она у време када ју је непосредно упознавао боравећи на Западу, пре свега у Халеу и Лајпцигу (1782–1784), још није била окончала своје уобличавање. Разлог више може бити у томе што професор који је током његовога школовања у немачким земљама извршио највећи утицај на њега, Еберхард, био је теолог и филозоф просветитељске оријентације чије хеленство није ишло за актуелним трендовима. Најпретежнији пак разлог овоме могао би се тражити у Доситејевом пристајању уз новогрчки модел просветитељства – у коме је хеленство као његова суштинска компонента из традицијских разлога задржало обележја старијег, хришћанског типа класичног хуманизма. Прилог томе закључку јесте и анализа дата на претходним страницама, нарочито редови посвећени тумачењу Доситејевог аутобиографије, у којима је указано на то како се кроз *Живот и њриклученија* провлачи хеленофилска порука и како су у тој поруци здружени античко и модерно хеленство.

Литература

Андерсен, Ханс Кристијан (2007), *Базар једној њесника*, прев. Софија Биланција и др, Београд: СКЗ.

¹²⁸ Ристовић (2017), 139–145.

¹²⁹ Обрадовић (2007), 2/97.

¹³⁰ Гледање на век просвећености као на „успон модерног паганизма“ нарочито се заступа у: Gay (1966).

¹³¹ Обрадовић (2007), 2/203.

¹³² *Ibid.* 4/53.

¹³³ *Ibid.* 2/170.

- Бошковић, Владимир (2013), „За собеседовати съ Мусами и Грациами“: о Доситејевим везама с новим хеленством и раној рецепцији његовог дела код Грка”, *Доситеј у српској историји и култури*, ур. Душан Иванић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић“, 359–390.
- Вејн, Пол (2006), *Грчко-римско царство*, прев. Мирослава Дебељачки-Јовичић и др, Нови Сад: Светови.
- Вукелић, Мирослав (2008), „Доситеј Обрадовић и Грци”, *Дело Доситеја Обрадовића 1807–2007*, ур. Душан Иванић / Војислав Јелић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић“, 171–190.
- Гете, Јохан Вофганг (1985), *Фауст*, Део 2, прев. Бранимир Живојиновић, Београд: СКЗ.
- Гете, Јохан Волфганг / Шилер, Јохан Фридрих (2010), *Прейска*, прев. Бранимир Живојиновић, Нови Сад: ИКЗС.
- Грбић, Драгана (2018), *Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевно-културном контексту: Културно-историјски одјеци немачке просвећености хале-лајцишкoј интелектуалној круји на јужнословенским просторима*, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Грдинић, Никола (2005), „Карактеристике Доситејевих путовања”, *Доситеј Обрадовић: Дела*, Избор и поговор, Београд: ИК „Драганић“ / Библиотека града Београда, 423–433.
- (2013), *О Доситеју Обрадовићу*, Нови Сад: Завод за културу Војводине / Друштво за проучавање XVIII века.
- Ђорђевић, Владан (1896), *Грчка и српска просвета*, Београд: СКА.
- Зелић, Герасим (2018), *Житије*, Београд / Шибеник: Истина.
- Јелић, Војислав (2005), „О Доситејевом реторичком образовању”, *Неохеленско наслеђе код Срба I*, ур. Милена Јовановић, Београд: Филолошки факултет / Асоцијација неохелениста „Јоргос Сеферис“, 61–68.
- Китромилидис, Пасхалис М. (2016), *Православни комонвелт: Символичка наслеђа и културна сусрешања у Југоисточној Европи*, прев. Миљана Протић и др, Београд: Завод за уџбенике.
- Костић, Мита (1952), *Доситеј Обрадовић у историјској персјекуцији XVIII и XIX века*, Београд: САН, Посебна издања СХС.
- Лазаревић ди Ђакомо, Персида (2013), „Common sense модел просвештенија: Доситеј Обрадовић и шкотско просветитељство”, *Доситеј у српској историји и култури*, ур. Душан Иванић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић“, 424–478.
- Ломпар, Мило (2000), „Дух просвећености у српској аутобиографији”, *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 429–434.
- Мушицки, Лукијан (2005), *Песме*, изабр. и прир. Мирјана Д. Стефановић, Београд: СКЗ.
- Обрадовић, Доситеј (2007), *Сабрана дела 1–6*, прир. Душан Иванић / Миодраг Матицки / Мирјана Д. Стефановић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић“.
- Орфелин, Захарија (1970), *Петар Велики 1–2*, савремена језичка верзија Зоран Божовић / Димитрије Богдановић, Београд: Просвета.
- Ристовић, Ненад (2008), „Место Доситејевог дела у рецепцији античког наслеђа у српској књижевности XVIII столећа”, у: *Дело Доситеја Обрадовића 1807–2007*, ур. Душан Иванић / Војислав Јелић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић“, 155–169.
- (2011), „Грчки језик и књижевност у нововековној српској просвети и култури до Вукашина Радишића”, *Лицеум 15: Почети насртаве грчкој језика код Срба*, ур. Миодраг Стојановић, Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу, 11–33.
- (2013), „Корени Доситејевог просветитељства: традиција хришћанског класичног хуманизма и школовање у Грчкој”, *Доситеј у српској историји и култури*, ур. Душан Иванић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић“, 345–357.

- (2017), „Доситејев пут и путоказ”, *Бојословље* 2017/1, 135–150.
- Руварац, Димитрије (1901), *Архимандрити Јован Рајић 1726.–1801.*, Ср. Карловци: Српска манастирска штампарија.
- Стојановић, Миодраг В. (1971), Стојановић, *Доситијеј и аниџика*, Београд: СКЗ.
- (2006), „Бартелемијев Анахарсис у делима Риге од Фере, Доситеја и Његоша”, *Sobria ebrietas: У сјомен на Мирона Флашара*, Београд: Филозофски факултет, 365–375.
- Флашар, Мирон (1997), *Њејош и аниџика*, Подгорица: ЦАНУ.
- Чажановић, Веселин (1911), „О Доситејевим грчким и римским изворима”, *Сјоменица Доситијеј Обрадовића*, Београд: Српска књижевна заједница Доситије Обрадовић, 53–83.
- Batalden, Stephen K. (1982), *Cathrine II's Greek Prelate: Eugenios Voulgaris in Russia, 1771–1806*, Boulder, Col.
- Bruess, Gregory L. (1997), *Religion, Identity and Empire: A Greek Archbishop in the Russia of Catherine the Great*, Boulder, Col.
- Carras, Ioannis (2016), “Understanding God and tolerating humankind: Orthodoxy and Enlightenment in Evgenios Voulgaris and Platon Levshin”, *Enlightenment and Religion in the Orthodox World*, ed. Paschalis M. Kitromilides, Oxford: Voltaire Foundation, 73–140.
- Comet, Comet (2013), *Romantic Hellenism and Women Writers*, Palgrave Macmillan.
- Ђурић, Милош Н. (1987), *Istorija helenske etike*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Gay, Peter (1966), *The Enlightenment: An Interpretation – The Rise of Modern Paganism*, New York: Alfred A. Knopf.
- Goethe, Johann Caspar (1986), *Viaggio per Italia / Reise durch Italien im Jahre 1740*, übersetzt und kommentiert von A. Meier, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Hartog, François (2015), *Partir pour la Grèce*, Paris: Flammarion.
- Israel, Jonathan I. (2006), *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford / New York: Oxford University Press.
- Kant, Imanuel / Fuko, Mišel / Habermas, Jirgen (2004), *O просвећености*, Novi Sad: Zavod za kulturu Vojvodine / Društvo za proučavanje XVIII veka.
- Katsadoros, George C. (2011), “Aesopic Fables in the European and the Modern Greek Enlightenment”, *Review of European Studies* 3/2, 110–116.
- Kitromilides, Paschalis M. (2010), “The Enlightenment and the Greek cultural tradition”, *History of European Ideas* 36/1, 39–46.
- Lomagistro, Barbara (2009), „Доситеј Обрадовић и античко наслеђе”, *Научни сасјанак слависџа у Вукове дане* 38/2, 457–466.
- Mackridge, Peter (2009), *Language and National Identity in Greece 1766–1976*, Oxford University Press.
- Makrides, Vasilios N. (2016), “The Enlightenment in the Greek Orthodox East: appropriation, dilemmas, ambiguities”, *Enlightenment and Religion in the Orthodox World*, ed. Paschalis M. Kitromilides, Oxford: Voltaire Foundation, 17–48.
- Marchand, Suzanne L. (1996), *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750–1970*, Princeton University Press.
- Nicolaidis, Efthymios (2016), “The Greek Enlightenment, the Orthodox Church and modern science”, *Enlightenment and Religion in the Orthodox World*, ed. Paschalis M. Kitromilides, Oxford: Voltaire Foundation, 49–62.
- Ristović, Nenad (2016), “The Enlightenment of Dositej Obradović in the context of Christian classical humanism”, *Enlightenment and Religion in the Orthodox World*, ed. Paschalis M. Kitromilides, Oxford: Voltaire Foundation, 175–206.
- Sandys, John Edwin (1967), *A History of Classical Scholarship*, vol. III: The Eighteenth Century in Germany, and the Nineteenth Century in Europe and the United States of America, New York / London: Hafner Publishing Company.

- Shelley, Percy B. (1822), *Hellas: A Lyrical Drama*, London: Charles and James Ollier.
- Schiller, Johann Friedrich (1875), *Schillers's Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, hrsg. von Arthur Jung, Leipzig: Teubner.
- Voltaire [François Marie Arouet] (2010), *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 45B: *Œuvres de 1753-1757 II: Mélanges de 1756*, eds. Michel Mervaud / Jean Dagen et al, Oxford: Voltaire Foundation / University of Oxford.
- Wallace, Jennifer (1997), *Shelley and Greece: Rethinking Romantic Hellenism*, New York: Palgrave.
- Webb, Timothy (1982), *English Romantic Hellenism, 1700–1824*, Manchester University Press.
- Winckelmann, J. J. (1885), *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, Stuttgart: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung.
- Zielinski, Th. (1905), *Die Antike und wir*, Übersetz. von E. Schoeler, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Κιτρομηλίδης, Πασχάλης Μ. (2004), *Ίώσηπος Μοισιόδαξ: Οι συντεταγμένες της βαλκανικής σκέψης τον 18ο αιώνα*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα έθνικής τραπέζης.

Nenad Ristović

**The Hellenism of Dositej Obradović
in the European, Eastern Orthodox and Serbian Contexts**

Abstract: The Hellenism of Dositej Obradović – the fundamental element of his intellectual profile – came into being through a synergy of a number of different influences, and thus has a number of dimensions. Viewed from the broadest perspective, it is a part of Dositej's Classical humanism, and also of Dositej's joining a wave of Philhellenism, which, during the course of the 18th century, focused anew on ancient Greece and its culture as an enduring and unsurpassed role model for Europe. This European side of Dositej's Hellenism is the last one, in chronological terms, in his intellectual development – it received its final form when he found himself in the West (in all likelihood, during his studies in Halle and Leipzig). It was preceded by Dositej's enthusiasm for the contemporary Greeks – which was initiated by his early contacts with the Greek diaspora in the Habsburg Monarchy, and gathered momentum in a decisive manner during his schooling in Smyrna and on Corfu. As opposed to the European (that is to say, Western) type of Hellenism, Dositej's variant of Hellenism included the contemporary Greek culture. He saw the latter as more advanced than the Serbian culture of that time and as a role model for it – on account of its historical-traditional connection with ancient Greece, on the one hand, and due to its more intensive connection with the current Enlightenment ideas compared to Serbian culture, on the other. That is why he saw Greek Orthodox Christianity as a modernisation role model for Serbian Orthodox Christianity. By the same token, Dositej's Hellenism is an expression of the need he felt for the increasingly manifest Classicist tendencies in the Serbian culture of that time – which were essentially of Latinistic provenance – to be redirected towards the Greek sources of Classical tradition. The only thing that Dositej's Hellenism did not have any room for were mediaeval Greeks (i.e. the Byzantines), so that, no matter how much broader his Hellenism was compared to that of his Western like-minded contemporaries, he retained the perspective characteristic of modern Christian classical humanism, of which Dositej was the most prominent Serbian follower and supporter.

Keywords: Dositej Obradović, Hellenism, (Christian) Classical humanism, the 18th cent. Philhellenism, Eastern Christian Orthodoxy, Enlightenment, Modern-Age Greek culture, Serbian culture