

ОСАМ ВЕКОВА АУТОКЕФАЛИЈЕ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

II



ПУТЕВИ СРПСКОГ БОГОСЛОВЉА
СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА
У СРПСКОЈ И ЕВРОПСКОЈ КУЛТУРИ

ОСАМ ВЕКОВА АУТОКЕФАЛИЈЕ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ I–II
Зборник радова са Међународног научног скупа
Београд, 10–14. децембар 2018. године

С БЛАГОСЛОВОМ ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ
АРХИЕПИСКОПА ПЕЋКОГ
МИТРОПОЛИТА БЕОГРАДСКО-КАРЛОВАЧКОГ
И ПАТРИЈАРХА СРПСКОГ
ГОСПОДИНА ИРИНЕЈА

**EIGHT CENTURIES OF THE AUTOCEPHALY
OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH
II**

Belgrade, 2020

Ненад Ристовић

Теоријски заговорници класичног образовања у Српској Православној Цркви: Дионисије Новаковић и Никодим Милаш

Апстракт. У испитивању доприноса који је Српска Православна Црква дала за развој српског класичног школства посебну истраживачку пажњу заслужују два теоријска текста у форми беседе: *О њохвалах и њолзје наук свободних* (1742) Дионисија Новаковића и *Пошреба класичног образовања за кандигајте бојословије* (1887) Никодима Милаша. Ови текстови настали су у преломним тренуцима избора образовног модела: први, када је увођено модерно класично образовање у Срба, а други, када је ово образовање дошло под удар критике природњачко-научног правца у образовању. У раду су представљени, оцењени и упоређени аргументи и домети ових докумената узимајући у обзир историјски и перформативни контекст, као и ауторске специфичности.

Кључне речи: Дионисије Новаковић, Никодим Милаш, класично образовање, црквена просвета, образовна модернизација, хришћански класицизам (хуманизам).

Аднос хришћанства према цивилизацији античких Грка и Римљана веома је сложен, али је, упркос свему, Црква, од самих својих почетака, неговала и чувала античку образовну теорију и праксу, јер су се ове показале као незаменљива интелектуална и културна основа не само за хришћанску теологију већ и за хришћанску мисију.¹ Овај модел образовања различито се именује: у антици и током средњег века знан је као слободне вештине (*ἐλευθεραὶ τέχναι / artes liberales*), од ренесансе као хуманистичке студије (*studia humanitatis*), а од 19. столећа као класично образовање.

Српска Православна Црква у традицију класичног образовања видно се укључила у 18. столећу, у склопу свеопште преоријентације српске културе ка модерним просветним и уметничким токовима. То се пре свега догађало на подручју Карловачке митрополије, односно међу Србима у Хабзбуршкој монархији. Овај модел образовања, без много измена, усвојен је и у обновљеној српској држави у 19. столећу. Писало се доста о практичним иницијативама и акцијама Српске Православне Цркве на пољу осавремењивања и подизања нивоа српског школства и из тих написа добија се сасвим јасна слика о томе колико је деловање просвети окренутих појединаца у њеним редовима било пресудно за ширење класичног образовања у Срба.² Но, у овим истраживањима није довољно истакнут теоријски допринос питању класичног образовања у оквиру Српске Православне Цркве. Наиме, било је изузетних људи међу њеним свештенством који су у нововековним настојањима српског народа да се уклопи у европске токове јасно и гласно иступали са пози-

* Др Ненад Ристовић, Филозофски факултет Универзитета у Београду, nrstovi@f.bg.ac.rs

¹ О томе в. Н. Ристовић, *Сјарохришћански класицизам: њозијивни сјавови сјарохришћанских њисаца ѡрема античкој књижи*, Београд 2005, 113–134.

² О томе в. N. Ristović, *Acculturation Versus Assimilation: The Role of the Orthodox Church in the Organization of Western Modern-Age Classical Education among the Serbs in the Habsburg Monarchy*, Encounters in Europe's Southeast: The Habsburg Empire and the Orthodox World in the Eighteenth and Nineteenth Centuries, eds. H. Heppner, E. Posch, Bochum 2012, 191–204.

Срби су донекле већ током средњег века упознали овај образовни систем, те Новаковићево *Слово* није у том смислу доносило нешто посве ново. Новина је у томе што је овај антички модел образовања образложен и препоручен средствима античке реторике и дотле незабележеним примерима, цитатима, реминисценцијама, алузијама, топосима и мотивима из античке књиге. Ово дело следило је нововековне западне, а не средњовековне византијске књижевне обрасце (а није ни мешало једне и друге, што је случај код других српских писаца тога времена). У антици традиционална тема похвале вредности и користи образовања била је нарочито обрађивана у неолатинској књижевности 16–17. столећа, па је тако и Новаковићев главни извор за *Слово* био један од ових писаца — Марко Антоније Муретус,⁸ који се истакао беседама у којима се залагао за класично-хуманистички образовни идеал. С обзиром на такав темељ образовног пројекта који излаже у овој беседи, Новаковић прикључује Србе првокласном моделу интелектуалне и литерарне културе. Своје знање и идеализам Новаковић показује изводећи пред своје слушаоце читаву галерију античких личности и дајући им каталог луцидно пробраних примера и порука из античких списа, што је за полазнике новоосноване школе вероватно била прва прилика да се обавесте и, у ређим случајевима, нешто више сазнају о хеленској и римској старини, њеној речи и мисли.

Новаковић се у *Слову* показује као изванредно реторски образован. Иако би наслов на то указивао, његова беседа не припада само похвалној/епидиктичкој врсти беседништва, већ у себи спаја одлике енкомiona и апологије, што је најближе протрептичком типу саветодавне беседничке прозе, у коме се наговарање на нешто вредно врши двојаким поступком: доказивањем предности онога што се препоручује (*λόγος ἐνδεικτικός*) и куђењем противника и презиратеља (*λόγος ἀπλεγκτικός*).⁹ Тематски, ова беседа се сврстава у обраду тзв. *quaestio infinita sive generalis*,¹⁰ на шта сугерише већ њен наслов. Наиме, главнина текста реализована је кроз апстрактну и генерализовану похвалу наука на етичком и социокултурном плану. Но, у тексту је остварена и дозирана конкретизација кроз примере (*παραδείγματα/ exempla*). Тако се Новаковићева беседа показује као spoj теоретско-сентенциозног и конкретно-актуелног.

Формат овога рада не допушта детаљну анализу Новаковићевог *Слова*, дела које одликује несвакидашња контекстуална, интертекстуална и реторичка сложеност и елаборираност. Оно што се свакако мора рећи јесте најпре то да Новаковић у целини заузима Цицеронов приступ образовању — меродаван у нововековном класицизму — а то је био spoj философске и реторске традиције, и то онако како га је, измирујући Платонове и софистичке опречне ставове о начину и смислу образовања, поставио Исократ.¹¹ Наиме, Новаковићева образовна концепција коју у овој беседи износи првенствено је проистекла из цицеронске традиције, која је у темељу нововековне класицистичко-хришћанске школе, чији је он васпитаник и пропагатор. Осим тога, свеколико Новаковићево излагање прећутно стоји под античком девизом *vir bonus dicendi peritus*, коју је заступао други по утицају узор педагозима раног новог века — Квинтилијан.¹²

Иако су дисциплине у Новаковићевом *Слову* наоко равноправно представљене, гледано по релативно једнакој дужини излагања о свакој, постоје разлике у њиховом третману не само с обзиром на њихово ступњевање од почетничке граматике до врхунске

⁸ Н. Ристовић, *Главни њредложак и извор њодатака о антици за Слово Дионисија Новаковића*, Зборник Матице српске за књижевност и језик LXIII/1 (2015), 21–48. Новаковић се служио Муретусовим делима *De dignitate ac praestantia studii theologici*, *De laudibus litterarum*, *De laudibus ac praestantia litterarum humaniorum adversus quosdam earum vituperatores*, *De philosophiae et eloquentiae coniunctione*, *De moralis philosophiae laudibus*, *De utilitate, incunditate ac praestantia litterarum* и *Cum explanaturus esset Aeneida Virgilia*.

⁹ Уп. Е. Р. Курцијус, *Евројска књижевност и латински средњи век*, прев. Ј. Бабић, ред. прев. Б. Живојиновић, Београд 1996, 947.

¹⁰ Cic. *De inv.* 1.8; Quint. *Inst. or.* 3.5.5.

¹¹ М. Флашар, *Studium*, 55; 64.

¹² Quint. *Inst. or.* 12.1.1.

међу њима теологије. Тако је граматика представљена доста сажето и уопштено, док је њен саставни део, поетика, запремио највећи простор у томе представљању. Поетика је Новаковићу посебно важна, што је разумљиво с обзиром на то да Срби у његово време нису имали развијено уметничко песništво. Ову дисциплину он представља као пре свега богонадахнуту вештину. Но, држећи на уму намену своје беседе, одмах напомиње да поезија ниуколико није само плод природног талента већ и уметничке вештине. А то колико је та вештина сложена, показује спомињући два најпознатија античка поетолошка дела — оно које је „с великим трудом и прилежанијем списал“ Аристотел, „височајшиј философ“ (*Περὶ ποιητικῆς*), и оно око кога „Хоратиј красота пијтов подобње трудилсја“¹³ (*Ars poetica*). У приказивању поетике Новаковић с највећим интензитетом користи примере, од којих су неки у облику навода у стиху, и то на латинском језику. Уводи и хришћанске ауторитете као сведоке, а први је Августин (што је показатељ новог теолошког тренда), кога назива „муж свјатјејши и учењејши“ и преноси његову исповест како је као дечак плакао читајући стихове из четвртог певања Вергилијеве *Енејиде* о смрти картагинске краљице Дидоне.¹⁴

У сегменту Новаковићевог *Слова* посвећеног реторици ова се, бирајући метафору, приказује у складу са схватањем изношеним у античкој књижевној теорији почев од Аристотела¹⁵ — као вештина убедљивог говора. Њој, каже, приличи да се назива „Господжеју умопреклонителноју“, јер она „мњением своим слишателеј уми, мисли, и мњенија, к свому влечет намјеренију, и аки уздоју вјешчанија своего љепотоју управлает“.¹⁶ Новаковић затим приказује реторику у духу блиском Горгијиним поставкама, истичући моћ уметнички обликоване речи, њено неодољиво господарење људима и вешто вођење људских душа.¹⁷ Но, овакво сликовито дефинисање реторике до Новаковића је дошло посредно — из Цицерона.¹⁸ Овај је за Новаковића, школованог на нововековној традицији цицероновства, несумњиво парадигма ретора, те стога он својим слушаоцима истиче Цицеронове беседе против Катилине као најуспелији пример како је култивисана реч „безаконим пагуба, грјешником ужас“.¹⁹ Новаковић следи Цицерона и у поштовању према Платону, на кога се нарочито позива у сегменту своје беседе посвећеном философији, почев од саме њене дефиниције: „философија, от нејаже, божествени Платон ничтоже изјашчњејше от Богов, челољеком даровано бити глаголаше“.²⁰ Штавише, при цитирању чувених речи о философима као идеалним владарима из Платонове *Државе* не устручава се да помене да су овога философа у антици сматрали божанством:

„Платон, иже и Бог и божествени изјашчности ради и искуства философскаго нарицаетсја, утврђдает, јако тогда републики, гради, или государства блажена могут нарицатисја, јегда в них или философи владејут, или владејущчи философствујут.“²¹

Новаковић, опет као Цицерон, у *Слову* наступа као философски еkleктик, јер не само да час највећим философом проглашава Аристотела, час Платона, већ се служи и концептима блиским стоичкој философији, као што је „фортуно коло“²² (*rota Fortunae*).

Класицизам Дионисија Новаковића толико је изразит да он и при представљању највишег ступња образовања које препоручује Србима — студија теологије — у немогућности да се, као другде у својој беседи, у речи о строго хришћанској материји позива на

¹³ Д. Новаковић, *Слово*, 199.

¹⁴ *Истѡ. Уп. August. Conf.* 1.13.7.

¹⁵ Arist. *Rhet.* 1355b.

¹⁶ Д. Новаковић, *Слово*, 200.

¹⁷ *Gorg. Hel.* 8. Уп. Plat. *Gorg.* 449a; 452d.

¹⁸ Cic. *De orat.* 2.187.

¹⁹ Д. Новаковић, *Слово*, 200.

²⁰ *Истѡ. Уп. Plato Tim.* 74a.

²¹ Д. Новаковић, *Слово*, 200. Уп. Plat. *Resp.* 473d–e; 501e.

²² Д. Новаковић, *Слово*, 198. Уп. Tac. *Dial.* 23.

античку књигу, посеже за оним што је било блиско и најхришћанскијим ауторима — за античким метафорским реквизитима: теологија, каже, попут звезда Кастора и Полукса, које стишавају море, одгони буру древних заблуда и, као звезда Киносура (Северњача), оријентир је људима за пловидбу на пучини живота.²³

Врло важан елемент Новаковићевог *Слова* представљају критички осврти на просветне прилике у Срба његовога времена и на одговорност Цркве у том погледу. Тако на крају представљања дисциплина тривијума Новаковић противнике образовања назива „железнога вјека началници“,²⁴ што је још једна античка реминисценција, одјек Хесиодове у антици широко распрострањене категоризације историјских епоха — златне, сребрне, бакарне, херојске и гвоздене.²⁵ На крају пак *Слова* Новаковић прозива противнике образовања, за које каже да су „честних Наук клеветници“ и „ненавистници Мудрости и наказанија“, упирући прстом у оне који су „в чину учитељеј и вождов“ и који „Началницима Књазеј људеј [...] сами себе називајут“.²⁶ С обзиром на историјски тренутак у коме је држао ову беседу, није тешко докучити да се оштар тон његове критике односи на патријарха Арсенија Јовановића Шакабенту, који је показао немарност према развоју модерног српског школства, допустивши да пропадне образовни центар у Карловцима, настао у време митрополита Мојсија Петровића, а обновљен за митрополитства Викентија Јовановића.

Новаковићево *Слово* дубоко захвата у проблем који је у основи његовог настанка — а то је да Србима пренесе и усади идеју о потреби прихватања савременог класичног образовања. Свој програм Новаковић ставља на социјалну раван: образовање није некорисно дангубљење којим се не постиже ни друштвени положај ни богатство. Писац *Слова* негира и једно и друго наводећи за примере „успешне каријере“ Еурипида, Пиндара, Есхина, Сенеке, Деметрија Фалеронског и Горгије.²⁷ Штавише, истиче да се у односу на образоване и владари осећају инфериорно и стога и сами теже да се изједначе са овима, као примере помињући Архелаја Македонског, Агамемнона, Цезара, Александра, Антонина Пија.²⁸ Традиционални пар у античкој књижевности — војсковођа и трговац, раздирани страстима које су философи нарочито осуђивали, *ambitio* и *avaritia*, у свагдашњој бризи и неизвесности, као супротност непомућеном спокојству мудраца²⁹ — код њега се модификује тако што, након позитивног гледања на стицање богатства, о аспирацијама за бављење војним позивом (тако популарним код Срба) износи много строжи суд. Новаковић води врло дугу расправу о предности оријентације ка образовању, а не ка војној служби и тај одсек у његовом *Слову* започиње изношењем противничког аргумента у метафоричном облику (коме је, иначе, као писац барокног доба, склон): „јакo Марс палму из руке мудрејшија Палади исторгајет“³⁰ (тј. палма, антички симбол победе, није у рукама Марса, бога рата, већ Паладе — Атене, богиње мудрости).

Када пак завршава представљање дисциплина тривијума, Новаковић као последњи елемент своје аргументације даје елегијски дистих (који је упао у очи испитивачима, јер је резултат контаминације и неаутентично пренет):³¹

„Cura sophi fuerant olim regumque ducumque
Praemiaque antiqui magna tulere sophi.“³²

²³ Д. Новаковић, *Слово*, 201.

²⁴ *Истио*, 200.

²⁵ Hesiod. *Op.* 110 и д. Гвоздено доба описује се у ст. 175 и даље.

²⁶ Д. Новаковић, *Слово*, 201–202.

²⁷ *Истио*, 198, 200.

²⁸ *Истио*.

²⁹ Уп. Lucret. 2.1–13; Horat. *Carm.* 2.16.1 и даље.

³⁰ Д. Новаковић, *Слово*, 198.

³¹ М. Флашар, *Studium*, 71 и даље; V. Nedeljković, *Cura sophi fuerant...: Na tragu jednog starog citata*, Lucida intervalla 41 (2012), 148–149. Уп. Hor. *Ep.* 2.3.73; Ovid. *Ars am.* 405–406.

³² Д. Новаковић, *Слово*, 200.

[Негда су се краљеви и вождови о ученим људима старали те су у старини учени људи велике награде добијали.]

Истичући овим наводом да су антички интелектуалци имали штедре мецене, Новаковић алузивно поручује српској војној класи, све чешће окићеној племићким титулама, и другим имућним Србима који шаљу своју децу у школу коју он води да им је и дужност и част да помажу српске интелектуалце онако како су то радили људи од утицаја и моћи у древној Хелади и древном Риму.

Никодим Милаш о *Слову* Дионисија Новаковића извесно није могао ништа знати јер оно за његова живота није било публиковано, нити шире познато но беседа *Пошреба класичној образовања за кандидатије бојословије*, коју је Милаш говорио на Светога Саву 1887. године у Београдској богословији у својству њенога ректора, а која је потом и штампана,³³ а у суштини је наставак приче коју је започео Новаковић. Важност и тежина ова два документа не може се упоређивати јер припадају удаљеним епохама и различитим срединама, а публика којој су намењени није истоветна; у првом случају то је целокупна средњошколска омладина у времену када је једини релевантан образовни модел био класично-хуманистички, а у другом средњошколци који се образују за будуће свештенике у времену када је поменути образовни модел већ почео да се сматра преживелим. Но, и поред уже оријентације, беседа Никодима Милаша показује велику ширину схватања и јачину аргумената. У Милашевом фокусу нису, као Новаковићу, антички писци већ старохришћански класицисти, али је веза међу двома беседама начелне природе: и у једном и у другом случају аутори и дела који се представљају и идеје које се заступају публици су недовољно познати, а насушна су потреба српском школству.

Ова Милашева беседа модерно је конципиран захтев за класичном подлогом образовања српског црквеног кадра, прецизније за њиховом предспремом стеченом у класичној гимназији као условом за упис у богословију, која би била на нивоу више или високе школе. Непосредан повод за њен настанак управо је план за уздизање дотадашње Београдске богословије на тај ниво.³⁴ Осим тог повода, постојао је и један шири: ова беседа изговорена је у време преиспитивања оправданости класичног наставног програма гимназија у Србији са циљем да се у њима да више простора природњачким предметима. Ово преиспитивање у јавности је добило карактер оштре, на моменте неукусне полемике. Тако је познати географ и дипломата Владимир Карић Јована Туромана, водећег заступника класичног образовања у овој полемици, називао „адвокатом класичне буђи“, а његовим присталицама приписивао деловање следећим речима: „Аустријску класичну гимназију преносе крадимице ови шверцери у нашу дивну земљу.“³⁵ Милашева реакција бива разумљивија када се види да је један од противника класичног образовања — Ђорђе Натошевић, референт основних и средњих школа у Србији, злоупотребљавао хришћанство у својој аргументацији: „Латински и грчки језик ваља да се избаце из хришћанских школа, већ за то што у њима нема ничег хришћанског, нег све противно, и што су их увели фратри, који су сви антихришћани.“³⁶

Милаш, упркос осетљивости ситуације, у овом двоструком изазову класичном образовању — не само свештеника него целокупне популације у Србији — иступа као категорични заступник и бранилац класичних гимназија. На почетку своје беседе он ставља до знања да му је намера да размотри „једно питање, које има у овој земљи карактер непо-

³³ Н. Милаш, *Пошреба класичној образовања за кандидатије бојословије*, Хришћански весник IX/3 (1887), 161–183.

³⁴ *Истио*, 163–164.

³⁵ Навод преузет из К. Ивковић, *Просветицићев: животи и рад академика Јована Туромана*, Београд 2015, 103.

³⁶ *Истио*.

средне нам сувремености, и које се најближе тиче овога завода,³⁷ истичући да то питање „у тијесној свези стоји са науком, каква ће бити у новој богословији, и од чега ће зависити главним начином сав успјех њезин“.³⁸ Милаш се одмах и сасвим јасно одређује према питању средњошколског модела који пружа ваљану спрему за богословске студије: „Без сваког приступног говора ја одмах кажем, да та спрема мора бити *класична*“.³⁹ Затим се осврће на актуелну дискусију о питању класичних гимназија у Србији и, као прави суд о том питању, истиче светосавску беседу *О класичној настави у гимназијама*, коју је на Великој школи 1884. године одржао Јован Туроман, први професор класичне филологије на њој. Милашева беседа је замишљена као комплементарна Туромановој:⁴⁰ док велики српски класични филолог истиче потребу учења грчких и латинских класика из општеобразовних разлога, велики српски теолог на ту платформу надограђује аргументе из патристичке традиције хришћанског хуманизма — а из разлога који овако децидирано представља: „Питање о класичној спреми кандидата богословије за нас је животно питање.“⁴¹

Милашева беседа увелико превазилази опсег и форму пригодне свечарске беседе. То је врло студиозна апологија савремене класичне наставе, заснована на темељу свевременог значаја и значења позитивног односа отаца Цркве према античким класицима. Милаш се у овој беседи показује као најбоље обавештена особа у нашој средини свога времена у вези са питањем којим се у њој бави.⁴² Он разматра и историјски и модерни аспект проблема, који означава као актуелан, а давнашњи спор:

„Али је потреба класичне спреме била ипак оспоравана, и то не само у новије доба, него и у старо. Питање ово дубоко засеца у сами живот хришћанства, те се и рјешавало час позитивно, час негативно [...]. Са разних побуда оно се покретало, али у коначном резултату своје увјек је рјешавано било у безусловну корист класицизма.“⁴³

У историјском, већем и систематичније урађеном делу своје расправе Милаш први код нас излаже историју старохришћанског класицизма, дајући репрезентативни избор потврда из патристичке књижевности упоришној тези свога разматрања о томе да је Цркви од почетка од највеће користи у проповедању и одбрани вере била грчко-римска култура и да, сходно трајном значају првих векова хришћанске историје за Цркву, она треба да следи исти приступ и у своје савременом деловању:

„Изучавање класичне књижевности, особито грчке, живо је занимало оце и учитеље цркве, — и ону су ту књижевност дубоко схваћали, а и широко се њом користили [...]. Сами изучени у класицизму, оци и учитељи цркве настојали су, да се и у хришћанским школама изучавају списи знаменитијих грчко-римских писаца, те да тијем спреме нове служиоце цркве.“⁴⁴

Милаш најпре истиче апостола Павла као зачетника хришћанског класицизма, за кога каже да „собом симболише свезу хришћанства са духом античнога свијета“.⁴⁵ Затим, говори о значају хришћанске апологетске књижевности, која је „провејана духом античнога свијета“, и наводи имена Оригена, Климента Александријског, Теофила Антиохијског, Јустина Философа, Атанасија Великог, Минуција Феликса и Јеронима, којима припису-

³⁷ Н. Милаш, *Пошреба класичног образовања*, 162.

³⁸ *Истио*, 164.

³⁹ *Истио* (курзив изворни).

⁴⁰ Подупирући Туроманову одбрану класичног образовања аргументом црквеног класицизма, Милашева беседа се придружује истоветним напорима карловачког професора Василија Вујића. О томе в. Н. Ристовић, *Хеленство Василија Вујића и традиција црквеног класицизма*, Хришћанство и античко наслеђе: студије и чланци, Београд 2010, 101 и даље.

⁴¹ Н. Милаш, *Пошреба класичног образовања*, 165.

⁴² Штампани текст Милашеве беседе нема научни апарат, па је отворено питање о литератури коришћеној за овај добро осмишљен и одабран преглед позитивних ставова старохришћанских писаца према античкој књизи. Дело у коме их је могао наћи је: G. Kickh, *Ansichten der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte über das griechisch-römische Altertum und die klassische Studien*, Programm des Obergymnasium zu die Scotten, Wien 1863.

⁴³ Н. Милаш, *Пошреба класичног образовања*, 165.

⁴⁴ *Истио*, 166–167.

⁴⁵ *Истио*, 165.

је „највећу заслугу на име тијем, што су, познавајући темељно класичне писце, могли дивно развити хришћанску науку, те исту распрострањити међу незнабошцима“.⁴⁶ Милаш се зауставља на неколико зналачки одабраних имена старохришћанских класициста и даје ефектне илустрације за своју тезу наводима из њихових дела у сопственом, врло успешном преводу. Као првог сведока узима Лактанција и његово главно дело *Divinae institutiones*. Одабир овога дела није нимало случајан; „хришћански Цицерон“ у тој елегантно написаној синтези, језиком и стилем ретора оданог најбољој књижевној традицији, уверава опоненте хришћанства да је хришћанско учење повезан систем погледа на Бога и човека у хармонији са философском мишљу антике. Милаш даје ексцерпт Лактанцијевих похвала античким мислиоцима, па изводи закључак да се успех ширења хришћанства темељи на томе „што су оци и учитељи црква тих вијекова, научени у класичној литератури, кадри били савлађивати непријатеље хришћанства њиховим истим оружјем“.⁴⁷

Милаш се највише задржава на „златном веку“ старохришћанске литературе, али и веку у коме је конфликт између присталица и противника световне образованости међу хришћанима доживео врхунац, што је било подстакнуто забраном цара Јулијана да хришћани буду професори у државним школама. Веома упућено анализирајући узроке и последице ове афере, Милаш износи: Јулијан је класично образовање, с једне стране, прогласио неспојивим с хришћанском вером, а с друге, поистоветио га је са политеизмом, али је његов едикт био „благотворан по хришћане, јер их је побудио, да се још јаче приљубе класицизму и да установе тачни поглед на стару културу и да јасно оцрте значај њезин за хришћанску науку“.⁴⁸ Указујући на главне хришћанске полемичаре са царем Јулијаном, задржава се на Григорију Богослову, који је као веома образовани теолог, али и ретор, врстан представник друге софистике написао две инвективе против цара-отпадника. Милаш даје свој превод неколико одељака из прве од ових Григоријевих беседа, у којима се овај светитељ показује као један од најватренијих заговорника не само права него и дужности да хришћани уживају благодети класичног образовања. Милашев извод из ове веома дуге беседе изузетно је добар; у малом је упечатљива похвала „класичним наукама“, како је, срачунато, на почетку овога извода преведено Григоријево *λόγος*. Колико је пажљиво простудирао ову тешко читљиву и још теже преводиву беседу, види се по томе што је за крај своје илустрације из ње оставио место које представља хришћанску обраду топоса античке књижевности да је образовање изнад сваке пролазне вредности⁴⁹ (топоса који прегнантно користи у своме *Слову* и Дионисије Новаковић):⁵⁰

„Нека подијеле са мном ову осуду сви, који љубе науку и који се науком баве, као својим дјелом, а међу тима бројају се и ја. Јер све остало ја сам уступио другима, и богатство, и племство, и славу, и власт, и све друго што је примамљиво и што је повољито, а налик је на сан; себи сам задржао само науку, нити жалим трудова, којима сам се подвргао, нити тешкоћа, опасности и путовања, која сам претрпио, само да присвојим себи науку [...]. Послије онога што је најпрво, а на име божанственога и наде на будући живот, ја сам љубио и љубим као прво (науку).“⁵¹

Делећи у потпуности Григоријево одушевљење културним достигнућима античког света, Милаш сматра да му након наведених речи није потребан више никакав нови аргумент, јер „дивна ова Григоријева апологија класицизма, сама би собом могла ријешити свако питање о потреби класичних наука за служиоце цркве“.⁵²

Подвукавши да је инцидент с Јулијаном био од користи за Цркву, „јер се установило правилно гледиште на класицизам и признала се неопходност изучавања истога за те-

⁴⁶ *Исѿо*, 166.

⁴⁷ *Исѿо*, 167.

⁴⁸ *Исѿо*, 168–169.

⁴⁹ За овај топос уп. Сис. *Pro Arch.* 14–16; Senec. *Ep.* 82.2; Diog. Laert. 5.7–8.

⁵⁰ Д. Новаковић, *Слово*, 197–198.

⁵¹ Н. Милаш, *Пошреда класичног образовања*, 169–170. Изворник Greg. Theol. Or. IV 100.

⁵² Н. Милаш, *Пошреда класичног образовања*, 170.

мељно изображење у хришћанској науци“;⁵³ Милаш се дотиче још једног проблема који је овај инцидент изазвао. Реч је о покушају одвајања форме од садржине класичних списа, што се до крајности одразило у активности двојице Аполинарија, који су направили формалну прераду Светог писма у књижевним жанровима античке књижевности. То је представљало велику опасност за опстанак античких књижевних дела, која би се показала сувишним, пошто би хришћани створили своја на истим књижевним основама. Милаш се изјашњава против таквог сценарија и своје мишљење подупире одељком из *Историје Цркве* Сократа Схоластика у коме аутор прави упадљиву дигресију са циљем да разјасни какво је исправно хришћанско становиште у вези са класицизмом. Из овог садржајног текста Милаш извучи две чињенице као закључак: „прво, да је хришћанима допуштено изучавати старе класичне списе и друго, да је то хришћанима неопходно нужно“.⁵⁴ Затим истиче последњи аргуменат у овоме тексту — консензус старохришћанских писаца у погледу позитивног односа према класичној литерарној баштини — и, желећи да га актуелизује, Милаш тај консензус проширује на потоњу хришћанску историју и истиче да се он показује „најбољим примјером и најјачим доказом непрекидности црквенога предања односно старог грчко-римског изображења и великога значаја његовог за хришћанску науку“.⁵⁵

За своју последњу илустрацију Милаш узима знаменити спис Василија Великог *Младићима* — како моју цркви користи из хеленске књижевности. С разлогом свој избор светоотачких потврда става који заступа заокружује делом које је вековима било крунски доказ браниоцима важности наслеђа античке књиге за Цркву. Ипак, Милаш не креће одмах са истицањем упоришта у овом Василијевом делу, већ најпре полемише са онима који Василија узимају за пример противника класичног образовања међу старим црквеним ауторитетима. Милаш, наравно, то побија позивајући се на овај Василијев текст, али и даје констатацију да „Василије не признаје потребе класичнога изображења за калуђере“.⁵⁶ Није јасно зашто Милаш уопште говори о овоме; има се утисак да је на то био наведен неком дискусијом у вези са класичним образовањем у којој је Василије као организатор монаштва био централна спорна тачка. Милаш, и сâм монах, ипак ни ставом ни делом не стоји иза речи о Василијевом одрицању потребе класичног образовања за монахе. Уосталом, ни Василије се није понашао другачије, као ни толики учени монаси кроз сву историју Цркве. Разлог за то био је чисто утилитаран — класично образовање је третирано као пропедеутичко — како то показују и ставови из Василијевог текста које је Милаш одабрао да наведе:

„Морамо општити са пјесницима, са повјесничарима, са говорницима и са свима људима, од којих можемо добити какву корист за спасење душе [...]. Ако желимо да нам слава остане неизомичном кроза сав вијек, морамо најјрије да изучимо ове извањске науке, ње за њијем да слушамо свейу и неисказану науку [...]. И ако нађемо какво сходство међу једним и другим учењем (незнабожачким и хришћанским), биће нам веома корисно то да знадемо; не буде ли сходства, поставимо једно поред другога и разаберимо разлику, па ће нам то у јакој мјери помоћи, да се утврдимо у ономе, које је боље.“⁵⁷

Док према мишљењима неких модерних испитивача ово Василијево дело не заслужује да се третира као највиши израз хришћанског класицизма због свођења вредности античке књиге на секундарни извор хришћанског образовања,⁵⁸ Милаш каже да је „у ово-

⁵³ *Истѡ*, 170.

⁵⁴ *Истѡ*, 173.

⁵⁵ *Истѡ*, 174.

⁵⁶ *Истѡ*.

⁵⁷ *Истѡ*, 175–176 (курзив изворни). Изворник Basil. M. *Ad adulesc.* 2; 3.

⁵⁸ Нпр. *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, ed. N. G. Wilson, London 1975, 10–11; E. L. Fortin, *Christianity and Hellenism in Basil the Great's Address Ad adulescentes*, Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. F. Armstrong, eds. H. J. Blumenthal, R. A. Markus, London 1981, 189–199.

ме своје спису Василије уздигао до највећег ступња значај класицизма за хришћанску науку.⁵⁹ Као и данашњи умеренији оцењивачи овога дела — који сматрају да главна његова вредност лежи у чињеници што је Василије уопште написао један спис посвећен искључиво успостављању правилног односа према античкој књижевној баштини у образовању хришћана, а не, као други, узгред се осврнуо на ово питање⁶⁰ — Милаш у њему види „цијељ овог светог оца и важност, коју он даје изучавању класичних наука за хришћанску младеж“ и оцењује да је оно „најсјајнија апологија класицизма и похвала старе грчко-римске књижевности“.⁶¹

Иако је несвакидашња црквена подршка Никодима Милаша класичној настави — и у европским оквирима⁶² — остала мртво слово на папиру, стоји као сведочанство о једном нашем веома свесном и савесном црквено-националном раднику, који је, пратећи токове у савременој науци, дао лични допринос испитивању проблема позитивног односа хришћанства према наслеђу античке књиге.

И Дионисије Новаковић и Никодим Милаш беседу посвећену важности класичног образовања одржали су искористивши културолошке прилике које су им пружале највеће перформативне могућности и давале најјачи одјек. Тиме су додатно показали који степен важности придају предмету своје беседе. У 18. столећу то је био култ Зачећа Богородице, који је Србима дошао из Кијева као школски празник,⁶³ док је у 19. столећу то била прослава Светог Саве као школске славе. У оба случаја у питању је академска беседа која одудара од уобичајене праксе за прилику у којој је одржана у смислу пригодности и типизираности. Новаковић у уводу своје беседе прави поређење између догађаја који се празнује, а којим почиње историја спасења, и недавног почетка рада Духовне академије у Петроварадинском Шанцу, прве српске модерне више школе, коју види као зачетак српског спасења кроз просвету и образовање, од којих, каже, „висит всеја жизни нашеја благоспјејаније и самага спасенија удобњејшеје полученије“.⁶⁴ Милаш на почетку своје беседе, сходно пригоди, али и ради јаче аргументације, о класичном образовању каже да „у неразлучној свези стоји са животом и радом српскога просвјетитеља, чију успомену данас славимо“,⁶⁵ чиме Светог Саву доводи у везу са потребом класичног образовања за богословске студије, што укратко и образлаже, подсећајући на просветну делатност оснивача Српске Православне Цркве.

И једна и друга беседа има изразиту просветитељску димензију и модернизаторску ангажованост: Новаковићева као ниједан други текст до тада доноси прегршт репрезентативних навода и секундарних података из античке књиге, док Милашева доноси у преводу цитате из најважнијих старохришћанских писаца, мало познатих и помињаних у

⁵⁹ Н. Милаш, *Пошреда класичног образовања*, 176.

⁶⁰ Нпр. Н. Ристовић, *Старохришћански класицизам*, 184; N. Dumitrașcu, *Basil the Great: Faith, Mission and Diplomacy in the Shaping of Christian Doctrine*, London — New York 2018, 179.

⁶¹ Н. Милаш, *Пошреда класичног образовања*, 176.

⁶² У Милашево време на хришћанском Западу и даље се оспорава вредност класичног образовања, што најбоље показује извесни Abbé Gaume, који 1851. године објављује књигу, убрзо преведену на енглески, под сензационалним насловом *Le ver rongeur des sociétés modernes (Глодар модерног друштва)*, чији поднаслов открива њен садржај: *Le paganisme dans l'éducation (Пајанизам у образовању)*. То је био острашћен апел за то да се антички класици уклоне, ако не из свих средњих школа, а оно из семинарија и школа под црквеним окриљем. Књига је изазвала велику узнемиреност и у одређеној мери постигла циљ: папа Пије IX је коришћење класичних писаца надаље одобрио уз обазривост и уклопљене у патристичку литературу. О томе в. M. L. W. Laistner, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, Ithaca N. Y. 1951, 72.

⁶³ В. Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 152–153. За раније сведочанство о ширењу култа Зачећа Богородице у нашим првим модерним средњим школама, у недавно презентованом документу, в. Н. Ристовић, *Увод у риучника из рејторике Мануила Козачинског*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор LXXXIV (2018), 49–50.

⁶⁴ Д. Новаковић, *Слово*, 197.

⁶⁵ Н. Милаш, *Пошреда класичног образовања*, 162.

српској средини пре тога. Притом су настојали да успоставе културолошку везу класицизма са православљем, јер обојица дају предност грчкој антици над латинском. Хеленски примери код Новаковића бројнији су од римских, што је разумљиво, имајући у виду византијску традицију српског средњовековља и још више угроженост српског православља у већински римокатоличкој средини. Међутим, цитати су искључиво на латинском, што је опет разумљиво јер грчки језик није изучаван у Новаковићевој школи, док је латински имао практичну употребну вредност у Хабзбуршкој монархији. Милаш такође претежно узима примере из старохришћанских отаца који су писали на грчком језику а чија су дела, што не пропушта да истакне, у основи православне теологије.

И Новаковић и Милаш имали су проблема јер су били испред својих савременика, па и својим залагањем за класично образовање. Први, упркос својим сјајним просветним резултатима, крунисаним првом српском академијом једно време (1747–1749), био је у немилости црквених власти. Његово *Слово*, у коме је отворено кудио националне вође — а то је била јерархија — да су незаинтересовани за развој образовања, чак против овога, морало је бити међу разлозима за проблеме које је имао. Милашев покушај подупирања класичних гимназија у оквиру реорганизације Београдске богословије није успео. Штавише, гласине протуране још када је дошао на дужност њеног ректора о томе да има „налог Аустро-Угарске и римске пропаганде да поунијати Србију“⁶⁶ после ове његове беседе допринеле су томе да он исте године оде са ове дужности.

Иступајући као заговорници класичног образовања, Дионисије Новаковић и Никодим Милаш показали су се као људи не само велике компетентности, озбиљности и просвећености већ и велике храбрости, бескомпромисности и неконформизма. Њихови текстови посвећени питању класицизма настали су у преломним тренуцима који су обележиле дилеме и борбе око избора образовног модела: први, у периоду када је у Срба, не без отпора свеопштој културној преоријентацији, увођено савремено класично образовање, а други, када је ово образовање дошло под удар критике заговорника тзв. реалног, тј. природњачконаучног правца у образовању. Новаковић је био поборник онога што је било перципирано као превише ново, а Милаш поборник онога што је било перципирано као превише старо. Код обојице пак реч је о залагању за оно што се, колико год да је са супарничке стране представљано као непотребно и странно, у историјској перспективи показало као боља опција од алтернативе која је нуђена. А најважније од свега јесте то што се одбране класичног образовања, као константе хришћанске културе и виталног интереса за црквену просвету, и у једном и у другом случају подухватио водећи интелектуалац и ерудита у том тренутку у Српској Православној Цркви. Стога су ова двојица великана понос у њеној осамстогодишњој повести и примери који ће јој и у наредних осам столећа бити поуздан оријентир и ослонац.

⁶⁶ Навод преузет из С. Вуковић, *Српски јерарси од девејтој до двадесеттој века*, Београд–Подгорица–Крагујевац 1996, 369.

Nenad Ristović

**Theoretical Advocates of Classical Education in the Serbian Orthodox Church:
Dionisije Novaković and Nikodim Milaš**

One of the contributions of the Serbian Orthodox Church to the cultural and educational development of the Serbian nation is also in the organization and management of schools with a classical-humanistic orientation during the 18th–19th century. In addition to the practical aspect of this cultural and historical phenomenon two theoretical texts, both in form of speech, devoted to this issue deserve special attention: *On the glory and usefulness of liberal arts* (1742) by Dionisije Novaković, and *The need for classical education for the seminarian candidates* (1887) by Nikodim Milaš. These texts were created in crucial moments that marked the dilemmas and struggles over the issue of choice of an educational model — the first in a period when, not without an omnipresent resistance to cultural reorientation, a modern classical education was introduced to the Serbs, and the other when this education came under the criticism of the proponents of the natural-scientific direction in education. Both in the first and in the second case, the defense of classical scholarship (as a constant both of the Christian culture and the vital interests of Church education) was undertaken by the leading Serbian Church intellectuals of the time. Novaković delivered his commitment to classical education from the position of the professor of Petrovaradinski Šanac Spiritual Academy, and Milaš from the position of the rector of Belgrade Theological Seminary. Starting from the premise that we are dealing with documents of momentous significance, this paper presented, evaluated and compared their arguments and scope, taking into account the historical and performative context, as well as authorial specificity.