ЗАДУЖБИНА
ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ

Библиотека
ЗБОРНИЦИ
3

Организациони одбор скупа

академик Чедомир Попов, председник
проф. др Славко Гордић
академик Динко Давидов
Мирјана Драгаш
проф. др Душан Иванић
проф. др Војислав Јелић
prof. dr Athanassios Karathanassis
prof. dr Paschalis Kitromilides
академик Василије Крестић
prof. dr Maria Rita Leto
проф. др Душан Николић
проф. др Милан Радуловић
проф. др Драган Симеуновић
академик Владимир Стојанчевић
проф. др Миодраг Стојановић
проф. др Коста Чавошки
prof. dr Robert Hodel
prof. dr Gabriella Schubert

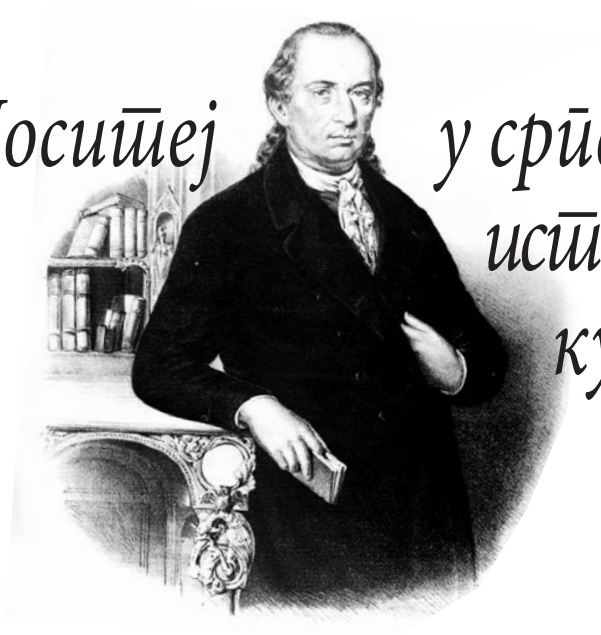
За издавача

Мирјана Драгаш

Рецензенти

проф. др Душан Иванић
проф. др Војислав Јелић
проф. др Драган Симеуновић
проф. др Миодраг Стојановић

Доситеј у српској историји и култури



Зборник радова

Међународни научни скуп

Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Матица српска, САНУ
13–15. октобар 2011.

Уредник
Душан Иванић

Задужбина Доситеј Обрадовић
Београд
2013

Штампање зборника подржало
Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

САДРЖАЈ

Уводна реч. 9

Габријела Шуберт, *Доситеј Обрадовић као посредник западних идеја – из перспективе немачких аутора 20. века* 13

Пасхалис М. Китромилидис, *Доситеј Обрадовић и грчко просветитељство* 25

Хилмар Валтер, *Доситеј Обрадовић и Јохан Кристоф Аделунг – два представника европског просветитељства* 33

Димитрије Калезић, *Доситеј Обрадовић у контексту европске просвећености XVIII вијека и српске културе и духовности* 45

Владимир Фишер, *Ка новом читању Доситеја Обрадовића* 71

Мирослав Тимотијевић, *Значај Доситејеве „Христоитије“ у прихватању манира као културног капитала српског нововековног грађанства* 87

Роберт Ходел, *Доситејева басна „Курјак и јагње“ (у контексту његовог доба)* 107

Душан Иванић, *Доситеј или претпоставке српске културне реформе/револуције* 131

Бојан Јовановић, *Доситеј и формирање српског културног обрасца* 145

Розана Морабито, *Питање језика у Доситеја Обрадовића: између реторике и филозофије* 153

Весна Матовић, *Доситеј и „доситејевски“ дух у* Српском књижевном гласнику *(1901–1914)* 163

Љиљана Стошић, *Доситеј и амблематика*. 179

Марија Рита Лето, *„Ја намеравам моја к љубезником мојим писма штампати“: Доситејева писма као продужење „Живота и прикљученија“* 199

Сава Дамјанов, *Како би Доситеј читао Вука?* 213

Драгана Вукићевић, *Пречестњејши, љубимејши и дражајши Доситејеви читаоци: прилог једној типологији читалаца* 221

Драгана Грбић, *Важност Доситејевог боравка у Халеу и Лајпцигу за манифест српске просвећености „Писмо Хараламбију“* 237

Слободан Владушић, *Слика Беча у Доситејевом „Животу и прикљученијима“* 251

Ненад Николић, *Доситејев излазак из Вукове сенке: Књижевноисторијска концепција Јована Скерлића* 263

Немања Радуловић, *Још једном о Доситеју и слободном зидарству* 275

Ђорђе Перић, *Популарност стихова Доситеја Обрадовића у грађанству и код песника предромантизма* 289

Ненад Урић, *Доситеј Обрадовић и реформа српских школа у Угарској 70-их и 80-их година XVIII века* 311

Александра Новаков, *Утицај дела Доситеја Обрадовића на формирање српског националног идентитета у Скопљу почетком двадесетог века* 331

Ненад Ристовић, *Корени Доситејевог просветитељства: Традиција хришћанског класичног хуманизма и школовање у Грчкој* 345

Владимир Бошковић, *„За собеседовати сь Мусами и Граціами“: О Доситејевим везама с новим хеленством и раној рецепцији његовог дела код Грка* 359

Стеван Бугарски, *Доситејеве књиге на румунском и у Румунији* 391

Ненад Крстић, *Француски моралисти у Доситејевом „Мезимцу“* . . . 407

Персида Лазаревић ди Ђакомо, *„Common sense“ модел просвештенија: Доситеј Обрадовић и шкотско просветитељство* 423

Моника Фин, *Петар Велики као претеча просвећеног владара у Доситејевом делу* 479

Алојз Ујес, *Доситејев допринос изграђивању културног система за српску државу у српској револуцији 1804–1813* 493

Драган Симеуновић, *Политичка мисао Доситеја Обрадовића* 537

Слободанка Пртија, *Доситејеве просвјетитељске идеје у епистоларној форми* 549

Ивана Дамњановић, *Политичко у „Баснама" Доситеја Обрадовића* 562

Марија Ђорић, *Етика Доситеја Обрадовића* 573

Предраг Мутавџић, *Доситеј као педагог* 593

Олена Дзјуба Погребњак, Олена Чмир, *Константин Радченко као истраживач стваралаштва Доситеја Обрадовића* 603

Зоран С. Мирковић, *Иван Југовић и Доситеј Обрадовић* 617

Мирко Магарашевић, *Околности и разлози Карађорђеве одлуке да се Доситеј Обрадовић 1811. постави за првог министра просвете у Србији* 637

Љубодраг Поповић, *Доситеј каквог не познајемо* 649

Зоран Јовановић, *Др Бранко Гавела о Доситејевој стогодишњици* 657

Бранислава Јорданović, *Доситејеве двери за науку* 665

Миодраг Стојановић, *Доситеј и црквени оци – велики учитељи хришћанске цркве* 671

Радован Биговић, *Појам „здравог разума" у делима Доситеја Обрадовића* 683

Владимир Вукашиновић, *Доситеј Обрадовић и просветни извори српске теологије у XVIII веку* 697

Предраг Пузовић, *Богословско образовање Срба* 721

Драгомир Сандо, *Просветно предање цркве и Доситеј Обрадовић* 751

Ђорђе Ј. Јанић, *Рецепција Доситеја у црквеним часописима* 763

Љубивоје Стојановић, *Свети Сава и Доситеј Обрадовић* 807

Игњатије Марковић, *Прва средња школа устаничке Србије – Доситејева и Викентијева богословија 1810–1813.* 823

Мирјана Драгаш, *О Задужбини „Доситеј Обрадовић"* 841

Индекс имена 845

УВОДНА РЕЧ

ред читаоцима је зборник радова са Међународног научног скупа *Доситеј Обрадовић у српској историји и култури,* који је одржан од 13. до 15. октобра 2011. године у Београду, у манастиру Крушедолу и у Матици српској у Новом Саду. Скуп су организовале Задужбина „Доситеј Обрадовић“, Матица српска и Српска академија наука и уметности, а припремио га је и њиме руководио Организациони одбор, под предсједништвом непрежаљеног академика Чедомира Попова, који је у тај посао уложио непресушну енергију, знање и љубав према Доситејевом дјелу.

Скуп је отворио академик Попов, истичући између осталог сљедеће (према извјештајима Танјуга и РТС): „Доситејево дело и моралне вредности које је пропагирао никада неће бити застареле, њих треба обнављати и ширити међу данашњим генерацијама [...] Можда више него икада Доситејеве поуке баш данас су потребне људима и друштвима да не би потонули у безнађе, да би сачували своју моралну и духовну суштину и друштвену равнотежу.“ Доситеј више од два века подучава свој народ „верској толеранцији као основици духовног живота и спокојства, бризи о народном језику, као обележју нације и услову културног развитка и свеколиког напретка народа, писању и учењу књиге, као извору знања и моралног усавршавања, неговању науке и просвете као најснажнијег средства опстанка српског народа и просвећивању жена и њиховој улози у првом положенију доброг васпитања младих.“ Нагласио је да Доситеј није био први ни једини, али је био „најшири и најпроходнији мост између српског патријахалног и византијским тековинама богатог духа и нових достигнућа ев-

ропског просветитељства – извориштa разума, слободе, демократије, грађанског морала и солидарности међу људима и народима. Управо те вредности данас су у целом свету угрожене и нападнуте са најразличитијих страна и томе се морамо супротставити ревитализацијом вредности просветитељства и њиховом одбраном. Мора се пружити отпор обезвређивању човечанства и његовој брзој дехуманизацији, а упутства за то могу се наћи у Доситејевом делу", додајући да су „данашње поруке о припадности српског народа Европи заморне, бесмислене, политички мотивисане и непотребне јер их је још давно упутио Доситеј Обрадовић: да припадамо Европи, учио нас је Доситеј. Он је био мост између патријархалне Србије и нових достигнућа европског просветитељства". Према ријечима академика Попова, потребно је пружити отпор обезљуђивању човечанства, а начине и савете како да се то учини треба тражити у Доситејевом дјелу, у којему може бити „узор данашњим генерацијама".

У Организационом одбору били су: академик Чедомир Попов, предсједник, проф. др Славко Гордић, академик Динко Давидов, проф. др Душан Иванић, проф. др Војислав Јелић, проф. др Атанасиос Каратанасис (Athanassios Karathanassis), проф. др Паскалис Китромилидес (Paschalis Kitromilides), академик Василије Крестић, проф. др Марија Рита Лето (Maria Rita Leto), проф. др Душан Николић, проф. др Милан Радуловић, проф. др Драган Симеуновић, академик Владимир Стојанчевић, проф. др Миодраг Стојановић, проф. др Коста Чавошки, проф. др Роберт Ходел (Robert Hodel), проф. др Габријела Шуберт (Gabriella Schubert), Мирјана Драгаш, управница Задужбине.

У раду скупа учествовало је 47 референата, а неколика реферата су достављена само у писаном облику у току или непосредно послије скупа. Сви прилози (осим оних који су објављени на другом мјесту) објављују се у верзијама које су достављене Уређивачком одбору зборника (Д. Иванић, В. Јелић, Д. Симеуновић, М. Стојановић), уз формална уједначавања (резимеи, апстракти, кључне ријечи, подаци о аутору) и уобичајене уредничке интервенције.

Скупом су организатори обиљежили два вијека од постављања Доситеја Обрадовића за министра просвјете (попечитељ просвештенија) у првој влади ослобођене Србије (1811) и два вијека од његове смрти. Настојали су се обухватити основни видови Доситејевог рада и улоге у српској историји и култури, те је мултидисциплинарна оријентација прилога симпозијума остала и у зборнику. То подразумијева и различита методолошка полазишта и различите типове научних жанрова (од студија до осврта). Ко је упућен у изучавања Доситејевог дјела, опазиће да се реферати држе области које су одавно утврђене: европски и балкански контекст, компаративне везе,

књижевноисторијски аспекти, однос према Првом српском устанку, структура/морфологија, идеје (просвјетитељске, политичке). Потврђена је актуелност Доситејевих порука, њихова уклопљеност у европске и домаће прилике, те њихова културноисторијска (политичка, језичка, историјска...) релевантност. Потврђено је такође несмањено интересовање за Доситејево дјело у европској славистици и балканологији (учесници из Њемачке, Аустрије, Украјине, Италије, Грчке).

Трећег дана рада референти су се бавили питањима статуса дјела и улоге Доситеја Обрадовића у успостављању богословског образовања код Срба, хришћанске традиције у његовом дјелу, теолошке мисли, богословских школа, те односом црквене периодике према Доситејевом дјелу, укључујући изучавање односа између његовог дјела и дјела Светог Саве. Ти радови су сврстани у једну групу, док су други, уз мала прилагођавања и помјерања, распоређени претежно тематски.

Захвалност дугујемо епископу сремском г. Василију и братству манастира Крушедола, који су били домаћини трећег дана одржавања скупа и угостили све учеснике.

Уреднику овог зборника радова посебно је задовољство да захвали на несебичној сарадњи чланова Уређивачког одбора, али можда још више сарадницама Задужбине које су водиле преписку са свим сарадницима и обезбједиле техничку подршку, односно дигиталне облике радова, поред непосредне сарадње у одвијању скупа.

Проф. др Душан Иванић

УДК 37.01:929 Обрадовић Д.

Габријела Шуберт

Јенски универзитет „Фридрих Шилер“

ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ КАО ПОСРЕДНИК ЗАПАДНИХ ИДЕЈА – ИЗ ПЕРСПЕКТИВЕ НЕМАЧКИХ АУТОРА 20. ВЕКА

У овом раду представљамо мишљења немачких аутора 20. века о Доситеју Обрадовићу и његовим идејама. Почећемо Херманом Венделом (Hermann Wendel, 1884–1936), послаником Социјалдемократске партије у немачком Рајхстагу. У својој књизи Aus dem südslawischen Risorgimento *(Из јужнословенског препорода), 1921, Вендел опширно и са великим поштовањем пише о Доситеју Обрадовићу. Сматра да се Доситеј свесно усмерио према немачком а не енглеском или француском просветитељству. Други немачки истраживач који се бавио Доситејем био је слависта и балканолог Алојз Шмаус (Alois Schmaus, 1901–1970). Оцена Шмауса о Доситеју је слична Венделовој. Доситејева гледања на питања религије и цркве, морала, државе и културе, према Шмаусу, плод су његовог боравка на Западу, пре свега у Немачкој.*

У најновије време историчар Холм Зундхаусен бавио се Доситејом. Доситеј се, по Зундхаусену, јасно ограничио од концепта „конфесионалне нације“ и уздизао „народ“ на највиши ниво.

Другачији је став аустријског историчара и слависте Владимира Фишера. По Фишеровом мишљењу, Доситеј је пропагирао грађанску, а не народну културу. Популарне елементе старе сељачке културе Доситеј је, по Фишеру, заменио новим фор-

мама грађанске, западне комуникационе културе. Доситеј је код Немаца признат као велики интелектуални и морални пример, просветитељ и учитељ.

Кључне речи: Доситеј као посредник, немачко просветитељство, Херман Вендел (Hermann Wendel), Алојз Шмаус (Alois Schmaus), Холм Зундхаусен (Holm Sundhaussen), Владимир Фишер (Wladimir Fischer).

Димитрије Калезић је 2000. г. написао једну занимљиву студију под насловом *Про и контра Доситеја* у којој се бави различитим оценама идеја и достигнућа Доситеја, посебно његовог става према православљу. У вези са овим последњим Калезић сматра да је Доситеј имао натуралистички поглед на цркву и свет и да се заузимао за природни одраз Бога, у исто време негирајући метафизички принцип ствари, духовни створени свет и натприроднога Бога. За њега је *човек* био мерило свих ствари и схватао је цркву у духу земаљског протестантског рационализма (Калезић 2009, 209–210). Из тог разлога карловачки митрополит Стефан Стратимировић није имао превелике симпатије према Доситеју, иако је сматрао да Доситеј може бити народу „преполезан" (исто, 213) и сарађивао с њим у пројекту ослобођења Срба. Касније су Доситеја исто тако неки критиковали: Вук Караџић, Рајачић, док су га други хвалили: Лукијан Мушицки, Теофан Живковић и Николај Велимировић. Хвалили су га као великог народног просветитеља, учитеља и реформатора, а критиковали су га као јеретика који је одбацивао средњи век и традицију православља, који је деструктивно агитовао против манастира, поста, реликвија и монаха и у исто време је некритички кренуо у модеран европски духовни простор. Мишљења о њему су остала подељена и после Другог светског рата. Најоштрије га је критиковао садашњи митрополит црногорско-приморски Амфилохије Радовић, 1981. г., сматрајући да је Доситеј био активан незналица православних традиција, да се вртоглаво окренуо према европском духовном – одн. по мишљењу Амфилохија недуховном – простору, одбацујући са презрењем и одвратношћу источну културу средњег века (исто, 217).

На основу ових противречних оцена у Србији, желимо да истакнемо мишљења неких немачких аутора 20. века о Доситеју и његовим идејама која указују на западни став према просвећености и у којима критике те врсте нису присутне.

Херман Вендел

Почећемо Херманом Венделом (Hermann Wendel, 1884–1936), послаником Социјалдемократске партије у немачком Рајхстагу. Рођен

у Мецу, на граници између Немачке и Француске, он је са 26 година био изабран за посланика у Рајхстагу (о публицистичком делу Венделa уп. Bauer 2007).

У својим публикацијама, књижевном и историјском раду бавио се највише Јужним Словенима, за које се почео интересовати за време балканских ратова и Првог светског рата. Сматрао је да сваки народ има право да живи у слободи и да ствара своју будућност по својој вољи и због тога је више пута дизао свој глас у Рајхстагу за српски и јужнословенски покрет ослобођења. У том уверењу је написао неколико радова (уп. Вендел 1925а, 1927). Његова студија *Der Kampf der Südslawen um Freiheit und Einheit* објављена је у Београду у српском преводу (уп. Вендел 1925б). Осим тога, преведена су и друга Венделова дела (Вендел 1921а, 1932, 2010). Повремено се Вендел јављао прилозима у српским часописима (*Летопис Матице српске, Српски књижевни гласник, Нова Европа*).

По Венделовом мишљењу, Јужни Словени припадају једној комплексној целини; пише: „Сви сте ви Јужни Словени један народ; настојите да се скупите под једним кровом од Соче до Црног мора...“

Вендел је добро познавао Србију; пропутовао је земљу и научио је српски језик. Запажања са својих путовања објавио је у читавом низу књига, између осталог: *Südosteuropäische Fragen* (Питања југоисточне Европе, 1918), *Aus und über Südslawien* (О Јужним Словенима, 1920), *Von Belgrad bis Buccari* (Од Београда до Бакра, 1922а), *Südslawien* (Земље Јужних Словена (1922б), *Südslawische Silhouetten* (Јужнословенске силуете, 1924б), *Aus der Welt der Südslawen* (Из света Јужних Словена, 1926).

Херман Вендел је био високообразован човек са широким интересовањем. Читао је, између осталог, стручну литературу на српском језику и студирао је српске архивске изворе. На тај начин је могао компетентно да пише и дискутује о темама и питањима Срба и Јужних Словена; његове сугестије су интересантне чак за политологе и данашња политичка и етничка питања о Балкану.

У својој књизи *Aus dem südslawischen Risorgimento* (Из јужнословенског препорода), која је изашла у Готи, у издавачкој кући „Пертес“ (Perthes) 1921. г., Вендел се бави најважнијим просветитељима ослободилачког и националног покрета код Јужних Словена: Доситејом Обрадовићем, Људевитом Гајем, Јосипом Јурајем Штросмајером, Светозаром Марковићем и Јанезом Креком. Студија о Доситеју налази се на почетку књиге и обухвата тридесет страница. У њој Вендел користи већ објављену литературу, али је преобликује и припрема за немачког читаоца, избацујући из ње све што је неважно и остављајући све што је важно за слику о Доситеју у Немачкој.

Венделов стил је специфичан: пише непосредно и живо, сажето али и сликовито, чак књижевно. Из његових описа се примећује велико поштовање према способностима и достигнућима Доситејевим.

Своју студију о Доситеју почиње реченицом:

> „На прагу новије духовне историје Јужних Словена стоји Србин Доситеј Обрадовић, велики просветитељ и први човек који је свесно и одлучно окренуо лице свог народа према западној култури.“[1]

Вендел детаљно описује јужноугарску домовину Доситеја у Војводини, у којој се мали Димитрије родио и одрастао, као и све касније етапе његових путовања и доживљаја у свету. Приповеда као да је лично познавао и пратио животни пут Доситеја, као да је познавао његов менталитет и начин његовог мишљења. Особине детета Димитрија, на пример, описује на следећи начин:

> „Са курјачком главу се бацио на свако парче штампаног и написаног папира и сатима је чучао иза олтара сеоске цркве гутајући са грозничавим очима и поцрвенелим образом литургије, проповеди, а пре свега легенде светаца написане на словенском као и на румунском језику...“[2]

Сличан је Венделов опис труда остарелог Доситеја као министра у Београду:

> „Са слатким задовољством баштована који види да ће семе будућности ницати дирнуто је пратио школске испите српских момака и дечака, истовремено сакривало се у овом једноставном и скромном човеку који је тако често морао да се задовољава са малим нешто од филозофског весеља и уживања једнога Виланда [Кристоф Мартин Виланд /Christoph Martin Wieland/, велики немачки песник и просветитељ, Г. Шуберт]…“[3]

Вендел упоређује Доситеја са великим Немцима – тако на пример жудњу младог Доситеја за знањем и са жељом да постане светац упоређује са амбицијама Мартина Лутера. Димитрије је, по његовим речи-

---

[1] Преводи: Г. Ш. Немачки оригинал: „An der Schwelle der neueren Geistesgeschichte des Südslaventums steht der Serbe Dositej Obradović, großer Aufrüttler, der als Erster bewusst und entschieden das Antlitz seines Volkes der abendländischen Kultur zuwandte“ (3).

[2] „Heißhungrig warf er sich auf jeden Fetzen bedruckten und beschriebenen Papiers und hockte stundenlang hinter dem Altar der Dorfkirche, um Liturgien, Predigten und vor allem Heiligenlegenden mit fiebernden Augen und geröteten Wangen in sich hineinzuschlingen, sowohl slawisch wie rumänisch verfasste…“ (3).

[3] „Mit der süßen Befriedigung des Gärtners, der Zukunftssaat aufgehen sieht, folgte er schier gerührt den Schulprüfungen serbischer Jünglinge und Knaben, aber zugleich steckte in diesem einfachen und bescheidenen Menschen, der so oft mit so Kargem hatte vorlieb nehmen müssen, etwas von der philosophischen Genußfreude eines Wieland…“ (8).

ма, био тражилац Бога и „превирајуће унутрашње снаге су га довеле до мучења тела, егзерцицija и поста, готово до границе телесног слома“.[4] Његову одлуку да остави Хопово Вендел објашњава као „фаустовски нагон са жељом да упозна и види свет“. Са великом сензибилношћу осликава живот и развитак „сина европског југоистока“ и диви се његовом изванредном таленту који му је омогућио да научи немачки, француски и друге језике и да простудира просветитељске и друге научне радове. Према томе, Вендел једва помиње приватни живот Доситеја у туђини, његов сусрет са туђом културом; само помиње да Доситеј за време свог боравка у Бечу и Немачкој у слободном времену посећује редуте и балове као и оперске представе и комедије. Из тог оскудног описа добија се утисак да Доситеј није имао тешкоћа у туђини; међутим, може се претпоставити да је чак и Доситеј доживљавао сукобе са туђим начином живота и туђим менталитетом.

Вендел, наравно, највише обраћа пажњу на боравак Доситеја у Аустрији и Немачкој. Помиње просвећен деспотизам Марије Терезије као и реформе цара Јосифа II, „ликвидатора средњег века и крчиоца грађанског поретка“ који су били од великог утицаја на Доситеја. Боравак у Бечу је, по Венделу, међутим, само била „припремна школа просвећивања“. Далеко важнији је био његов боравак у Халеу и Лајпцигу, где се Доситеј упознао са филозофијом Лајбница и рационализмом Кристијана Волфа (Christian Wolff). У Халеу, у „престоници немачке просвећености“, Доситеј је слушао предавања Волфових ученика професора Александра Готлиба Баумгартена (Alexander Gottlieb Baumgarten), Јохана Саломона Землера (Johann Salomon Semmler) и Јохана Аугуста Еберхарда (Johann August Eberhard). Велики интерес је имао и за лајпцишке просветитеље Јохана Кристофа Готшеда (Johann Christoph Gottsched) и Кристијана Гелерта (Christian Fürchtegott Gellert) као и за протестантског свештеника Цоликофера (Georg Joachim Zollikofer), чије је списе Доситеј превео на српски језик.

Вендел је убеђен да се Доситеј свесно окренуо према немачком а не енглеском или француском просветитељству, и ту чињеницу објашњава на следећи начин: док су Енглези и Французи велике, економски развијене, политички и културно просвећене, поносне и самосвесне светске нације са веома развијеним грађанским слојем, ситуација у Немачкој је другачија. Немци су притиснути туђим завојевачима и унутрашњим тиранијама; њихова „умерена“ филозофија просвећивања више је била идеја и још далеко од стварности. С њима се Србин Доситеј, по Венделовом мишљењу, осећао истоветним и могао је да се

[4] „die gärenden Kräfte im Innern zu Kasteiungen, Übungen und Fasten bis an die Grenze des körperlichen Zusammenbruchs brachten“ (4).

идентификује „без сувише великих тешкоћа“. По Венделу, Доситеј је био „далеко од сваког сањарења“ и имао је у виду практичну употребу науке за добро свога народа. Зато и није био стваралац сопствених идеја него посредник западних вредности:

> „Овај скромни умни радник није желео да објашњава и анализира свет, већ да га преобликује и усавршава...“[5]

Доситеј је, слично Волфу, бранио веру засновану на разуму и деизму и стајао је „на тлу разумне, свакидашње евангелистичке вере, без наклоности према икаквим натприродним појавама“. На основу тог става Доситеј је веровао у свемоћ образовања као извор слободног мишљења и моћи суђења. Доситеј је дакле у својим општим и политичким представама, према Венделу, црпио „из бунара немачког“ просветитељства. Он се први окренуо према немачкој духовности и једном новом путу који су после њега даље наставили Лукијан Мушицки, Јоаким Вујић, Милован Видаковић, Михајло Витковић, Сима Милутиновић и Јован Хаџић.

Алојз Шмаус

Други немачки истраживач који се бавио Доситејом био је Алојз Шмаус (Alois Schmaus, 1901–1970), познат слависта и балканолог. У његовим многобројним радовима, у којима се између осталог бавио Петром Петровићем Његошом, и Доситеј Обрадовић заузима посебно место. Шмаус је после докторског испита од 1928. до 1940. студирао славистику, балканологију и оријенталистику у Београду и радио као лектор немачког језика на Београдском универзитету. Од 1939. до 1944. био је директор Немачког културног института у Београду, а од 1951. до 1957. добио је Катедру за славистику и балканологију на Универзитету у Минхену. Написао је више студија о Доситеју и његовим делима, између осталог студију под насловом *Дело Доситеја Обрадовића* на српском језику (Београд 1933 / Минхен 1971). Осим тога, бавио се Доситејевим баснама (Leipzig 1931) и његовим аутобиографским делом (Wiesbaden 1962).

Шмаусова оцена о Доситеју слична је Венделовој. Шмаус Доситеја пре свега сматра носиоцем и поборником одређених схватања и идеја: његов поглед по питању религије и цркве, морала, државе и културе уопште према Шмаусу плод су његовог боравка на Западу

[5] „Dieser schlichte Geistesarbeiter wollte die Welt nicht erklären und auslegen, sondern umbilden und vervollkommnen…“ (18).

(*Дело Доситеја Обрадовића* 1971, 194 и сл.), пре свега у Немачкој. Читајући немачке новине, часописе и књиге, разговарајући са немачким интелектуалцима и слушајући предавања немачких професора, Доситеј се упознаје са модерним западњачким мишљењем и протестантским рационализмом, добија лично обележје протестантизма и постаје типичан представник века рационализма. На тај начин његово мишљење и његов програм практичног рада по повратку у домовину добијају конкретан облик.

На исти начин као Вендел и Шмаус разликује слободно мишљење у Немачкој од других западних земаља: Енглеске, тада политички најнапредније земље, Холандије и Француске. Док је у тим земљама просветитељство већ постало политичка стварност, у политички слабој, неразвијеној Немачкој ова идеја је остала само апстрактна у мишљењу, филозофији и науци. У сукобу између вере и разума, између слободног мишљења и слепог веровања, природа постаје друга библија, религија разума која је позитивистичка и тражи Бога у природи. Овај протестантски рационализам пружа немачком свештенству као и Доситеју могућност за критику свега онога у цркви што је заостало и није у духу времена.

За Доситеја Библија је, по речима Шмауса, основа чистог Христовог учења и извор „чисте јеванђелске и апостолске науке“ (исто, 198). Природа је за Доситеја као и за немачке деисте најбољи доказ божје егзистенције и божанског провиђења. Библија и природа су два различита пута која воде ка истом циљу. Доситеј преузима деистичко схватање Бога као творца света који се манифестује у природи, али за разлику од деиста, ипак признаје бесмртност душе. Његово тежиште лежи на захтевима моралне природе и на пољу практичног деловања. Он стоји на страни просвећених протестаната који су се залагали за слободу мишљења и критике. Са ове позиције критикује преживеле начине деловања православне цркве; његови аргументи о том његовом ставу утицај су са Запада. Шмаус сматра да Доситеј не одбацује цркву, него је само против црквених институција које својим назадним духом и штетним утицајем на народ спречавају слободно мишљење и културни напредак. Своје будуће наследнике види у просвећеном мирском свештенству. Школом и књигом жели да просвећује и ослобађа свештенство од ортодоксног фундаментализма. Подстицај у свему томе нашао је у немачком протестантизму.

Шмаус брани Доситеја од његових критичара у православним круговима; пише:

> „Критиковати његово теолошко гледиште мерилом строге мисаоне доследности значило би бити неправедан према Доситеју. ... Не смемо заборавити да је огромни напредак науке, да су политичка схватања

XIX века условљена овим ослобађањем разума из стега преживелих друштвених форми“ (исто, 199).

Доситеј је, по Шмаусу, пре свега моралиста и чувар верске слободе коју ставља изнад цркава. Верује у науку која треба да користи „благополучију“ односно срећи човека. Антитрадиционализам Доситеја је, по мишљењу Шмауса, иако је понекад био екстреман, одлучно дао одређен облик и програм за даље изграђивање друштва (исто, 203).

Холм Зундхаусен

Међу немачким истраживачима који се у најновије време баве Доситејем налази се Холм Зундхаусен (Holm Sundhaussen, 1942), професор емеритус историје југоисточне Европе на Институту за источноевропске студије Слободног универзитета у Берлину. Зундхаусен је своју докторску тезу писао на тему утицаја Хердерових идеја на народе Хабзбуршке монархије (1973). Своју научну каријеру је наставио као асистент и научни сарадник на универзитетима у Хамбургу, Минхену и Гетингену, а од 1988. до 2007. био је професор у Берлину. Написао је неколико радова о југословенској и српској историји (1982, 1989, 1993). За своју најновију књигу *Geschichte Serbiens. 19. – 21. Jahrhundert* (2007), која је преведена на српски језик под насловом *Историја Србије од 19. до 21. века* (2009), користио је, осим иностране, и српску научну и ненаучну литературу. Она је изазвала велику полемику и критике у Србији. Зундхаусен у овој књизи, у поглављу Die Aufklärer entdecken das „Volk“ (Просветитељи откривају „народ“), посвећује један краћи али врло концизан опис Доситеја. Као што већ наслов поглавља указује, Зундхаусен Доситеја пре свега сматра као просветитеља под утиском јозефинизма и идеја Лајбница и Волфа, који су се борили против свемоћи цркве и за просвећивање широких маса народа.

Зундхаусен истиче да у идејном Доситејевом програму најважнији фактор за колективни идентитет није била припадност православљу, нити „елитној“ култури српског секуларног водећег слоја јужне Мађарске, већ народни језик и народна култура. Тиме се Доситеј по Зундхаусену јасно ограничио од концепта „конфесионалне нације“ и својим идејама дошао је у сукоб са Стратимировићем.

Зундхаусен разликује три оријентације које су постојале за време Доситеја: црквенорелигиозна, урбано-секуларна и народна. У дискурсима око тих оријентација најважнију улогу су играла четири питања:

1. ко је смео и требало да представља Србе у Хабзбуршкој монархији: црква или владајући мирски урбани слој;
2. да ли је српско друштво требало да се оријентише према Западу или према Истоку, односно Русији;
3. ко је требало да буде одговоран за просвету: црква, држава или грађанско друштво и
4. који из постојећих језика треба изабрати: црквенословенски, славеносрпски или народни српски језик? Црква је наравно дала предност сакралном, а урбано грађанство славеносрпском језику.

Отвореност грађанства је била супротна антизападњаштву цркве која се плашила унијатске цркве и из те позиције оштро критиковала Запад, односно идеје Француске револуције зато што је она утемељивач раскола цркве и државе. Конзерватизам православне цркве и Стратимировића јесте узрок што српска црква није могла да преузме водећу улогу у стварању нације и деценијама је остала на страни (Sundhaussen 2009, 85–88).

Доситеј је, по мишљењу Зундхаусена, успео да створи синтезу између два културна модела српства: модела села које се пре тога налазило под турском влашћу и које почива на усменом предању, с једне стране, и грађанског културног модела елитног слоја српских грађана преко Дунава, „Срба пречана", с друге стране. Носилац модернизационог Доситејевог концепта било је грађанство; Доситеј је, међутим, желео да и једноставан народ учествује у том концепту; због тога се одлучио за народни језик као општеважећи језички ниво. Као јозефиниста сматрао је да је принцип језика најважнија ознака за одређивање народности и националног јединства. Избором народног језика за књижевни језик Доситеј је отворио пут Вуку Караџићу и тиме уздигао српску књигу на ниво савремене књижевности.

Владимир Фишер

У односу на Зундхаусена, другачији је став аустријског аутора Владимира Фишера, младог историчара и слависте на Универзитету у Бечу, по питању Доситејевог програма. У његовој монографији *Доситеј Обрадовић као јунак грађанске културе* (2007) Фишер се највише бави улогом књижевне комуникације за формирање српског грађанског аутопортрета између 1783. и 1845. По његовом мишљењу, Доситеј је пропагирао грађанску, а не народну културу. Он се нимало није заузимао за једноставне људе већ за грађане српских урбаних цента-

ра. Њима је Доситеј, по Фишеру, приписивао улогу дисциплиновања, просвећивања и цивилизовања „тупих“ сељака (Фишер 2007, 99–107). Он је искључиво поштовао недегенерисане елитарне традиције. Стога је сматрао да су народни обичаји не само превазиђени него и бесмислени. У свом делу *Живот и прикључења* махом је користио узоре из класичне просветне лектире као Лесингове басне. Отворено се противио „бесмисленим празницима“ и народном веровању. Наравно, иза негирања празника и реформе манастира стајали су и јасни економски интереси, односно жеља повећања економских производа. Доситеј је исто тако одбијао обожавање реликвија и трговину њима као и поштовање икона. Популарне елементе старе сељачке културе Доситеј је, по Фишеру, заменио новим формама грађанске, западне комуникационе културе.

Закључак

Ставови немачких аутора у сваком случају потврђују Доситејев исказ у његовом књижевном манифесту, који цитира и Шмаус:

> „Слатка је утеха надати се да ће ђеду наша имена живити и мила нашем роду бити у далеким временима.“

Доситеј је код Немаца свакако признат као велики интелектуални и морални пример, просветитељ и учитељ.

Литература

Bauer, Roswitha ((1985/2007): *Hermann Wendel als Südosteuropa-Publizist.* München 1985. Репринт: Die EU und ihre Ahnen im Spiegel historischer Quellen (изд. Dr. Krompotic, Louis) 4/3 Hannover.

Бекић, Томислав (2008): *Херман Вендел и његова посредничка улога између нас и Немаца*. Летопис Матице српске г. 184, књ. 482, св. 1–2, 237–268.

Fischer, Wladimir (2007): *Dositej Obradović als bürgerlicher Kulturheld. Zur Formierung eines serbischen bürgerlichen Selbstbildes durch literarische Kommunikation 1783-1845.* Frankfurt am Main u.a. (Studien zur Geschichte Südosteuropas 16.)

Калезић, Димитрије М. (2009): *Pro et contra (Доситеј Обрадовић у токовима црквеног живота свога времена).* Сабрана дела: Из философије II. Београд, 209–221.

Исти (2009): *Совјети здравога разума Доситеја Обрадовића и Sittenlehre der Vernunft von Johann August Eberhard.* Сабрана дела: Из философије II. Београд, 223–232.

Шмаус, Алојз (Schmaus, Alois) (1933/1971): *Дело Доситеја Обрадовића*. Мисао 41, Београд 1933, 287–297, 445–350. Репринт: Сабране славистичке и балканолошке расправе Алојза Шмауса III део, München 1971, 193–219.

Schmaus, Alois (1931): *Lessings Fabeln bei Dositej Obradović*. Zeitschrift für slavische Philologie 8, Leipzig, 1–47.

Исти (1962): *Dositej Obradovićs Autobiographie. Gattungscharakter und Erzählstruktur*. Die Welt der Slaven 7, Wiesbaden, 395–408.

Sundhaussen, Holm (1973): *Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, München 1973.

Исти (1982): *Geschichte Jugoslawiens 1918–1980*, Stuttgart.

Исти (1989): *Historische Statistik Serbiens 1834–1914. Mit europäischen Vergleichsdaten*, München.

Исти (1993): *Experiment Jugoslawien. Von der Staatsgründung bis zum Staatszerfall*, Mannheim u.a.

Исти (2009): *Geschichte Serbiens 19.–21. Jahrhundert*. Wien 2008.

Исти (2009): *Историја Србије од 19. до 21. века*. Београд.

Wendel, Hermann (1918): *Südosteuropäische Fragen*. Berlin

Исти (1920): *Aus und über Südslawien*. Berlin.

Исти (1921/2007): *Aus dem südslawischen Risorgimento*. Gotha. Репринт: Hannover 2007.

Исти (1921а): *О Југославији, Италији и Албанији*. Београд.

Исти (1921б): *Kreuz und quer durch den slawischen Süden; von Marburg bis Monastir, von Belgrad bis Buccari, Krainer Tage*. Frankfurt am Main.

Исти (1922а): *Von Belgrad bis Buccari. Eine unphilosophische Reise durch Westserbien, Bosnien, Hercegovina, Montenegro und Dalmatien*. Frankfurt am Main.

Исти (1922б): *Südslawien (Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen); Land und Leute, Geschichte u. Kultur, Produktion u. Handel in Einzeldarstellungen*. Frankfurt.

Исти (1924а): *Die Habsburger und die Südslawenfrage*. Belgrad und Leipzig.

Исти (1924б): *Südslawische Silhouetten*. Frankfurt.

Исти (1925а): *Der Kampf der Südslawen um Freiheit und Einheit*. Frankfurt am Main 1925.

Исти (1925б): *Борба Југословена за слободу и јединство*, Београд. Предговор: Д. Лапчевић, с немачког превео Милан С. Недић. Фототипско издање 1991.

Исти (1926): *Aus der Welt der Südslawen. Politisches, Historisches, Sozialistisches, nebst 2 Südslawienfahrten und Nachdichtungen südslawischer Lyrik*. Berlin 1926.

Исти (1927): *Bismarck und Serbien im Jahre 1866. Auf Grund der Akten des Auswärtigen Amts zu Berlin, des Haus- Hof- und Staatsarchivs zu Wien und des Serbischen Staatsarchivs zu Belgrad*. Berlin.

Исти (1932): *О Југословенима у Гетеовом огледалу*. Београд 1932.

Исти (2010): *Путовање по Црној Гори, Западној Србији, Босни, Херцеговини и Далмацији*. Превод: Добрила Бегенишић. Подгорица.

Prof. Dr. Gabriella Schubert, Berlin

DOSITEJ OBRADOVIĆ ALS VERMITTLER WESTLICHER IDEEN – AUS DER PERSPEKTIVE DEUTSCHER AUTOREN DES 20. JAHRHUNDERTS

Resümee

Ausgangspunkt dieses Beitrags ist eine vom serbischen Theologen Dimitrije Kalezić im Jahre 2000 veröffentlichte Studie pro und contra Dositej, in dem er sich mit den kontroversen Beurteilungen befaßt, die Dositej Obradović und seine Einstellung zur Orthodoxie im Laufe der Zeit von serbischer Seite erfahren hat. Im Lichte dieser widersprüchlichen Stellungnahmen interessieren uns die Stellungnahmen deutscher Autoren des 20. Jahrhunderts zu den Ideen von Dositej Obradović.

Zu Beginn widmen wir uns Hermann Wendel (1884-1936), einem Abgeordneten der Sozialdemokratischen Partei im Deutschen Reichstag. In seiner Monographie Aus dem südslawischen Risorgimento, 1921, widmet sich Wendel ausführlich und mit großer Anerkennung der Persönlichkeit von Dositej Obradović. Er ist überzeugt davon, dass sich Dositej bewußt den deutschen und nicht etwa den englischen oder französischen Aufklärern zuwandte, denn anders als in England und Frankreich war die Aufklärung in dem politisch weniger entwickelten Deutschland noch abstrakt und eher Idee, denn Wirklichkeit. Mit ihr konnte sich Dositej „ohne größere Schwierigkeiten" identifizieren.

Der zweite deutsche Autor, der sich dem serbischen Aufklärer Dositej Obradović widmete, war der Slawist und Balkanologe Alois Schmaus (1901-1970). Schmaus beurteilt die Hinwendung Dositejs zu Deutschland ähnlich wie Wendel. Dositejs Ideen in Bezug auf Kirche, Staat und moralische sowie kulturelle Fragen sind nach Schmaus voll und ganz das Ergebnis seines Aufenthalts im Westen, insbesondere in Deutschland. Aus dieser Position kritisiert er überlebte Ansichten der Orthodoxen Kirche.

In neuester Zeit widmet der Historiker Holm Sundhaussen (1942), in seiner Monographie Geschichte Serbiens, 19.-21. Jahrhundert, 2007, ein Kapitel Dositej Obradović. Nach Sundhaussen grenzte sich Dositej klar vom Konzept der „Konfessionsnation" ab und stellte die „Volkskultur" an vorderste Stelle.

Eine andere Meinung vertritt der österreichische Historiker und Slawist Wladimir Fischer in seiner Veröffentlichung Dositej Obradović als bürgerlicher Kulturheld, 2007. Nach seiner Auffassung propagierte Dositej nicht die dörfliche Kultur des „Volkes", sondern die des urbanen Bürgertums. Elemente dörflicher Kultur habe Dositej durch neue Formen bürgerlicher, westlicher Kommunikationskultur ersetzt.

Dositej Obradović genießt unter den deutschen Autoren als intellektuelles und moralisches Vorbild, als Aufklärer und Lehrer hohe Anerkennung.

УДК 37.01 Обрадовић Д.
930.85(495)"17"

Пасхалис М. Китромилидис

Универзитет у Атини

ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ И ГРЧКО ПРОСВЕТИТЕЉСТВО*

Ово саопштење представља покушај да се сазнања о везама Доситеја Обрадовића са културом грчког просветитељства прошире изношењем радне хипотезе о врло широком спектру могућих контаката и односа са водећим личностима и делима књижевности грчког просветитељства, који у ранијим истраживањима његовог живота и мисли нису били запажени. Гушћа мрежа Доситејевих додира са културом грчког просветитељства може се посматрати и као илустрација транскултурне и транснационалне основе просветитељског покрета у југоисточној Европи.

Кључне речи: просветитељство, грчка култура, дијаспора, преводи, преношење идеја.

Иако је Доситеј Обрадовић једна од најзначајнијих личности у српској интелектуалној традицији и један од оснивача српске националне државе, његов значај у балканској и европској историји не ограничава се на место које је имао у одређеној националној култури. Као баштиник културних традиција балканског православља и један од покретача просветитељског покрета у југоисточној Европи „убоги калуђер Доситеј" припада и другим културним контекстима, а његов

* Велику захвалност дугујем др Ненаду Ристовићу за помоћ и сугестије које ми је пружио приликом писања овог рада.

значај као сведока епохе надраста његову улогу амблематске фигуре у матичној националној традицији.

Желимо да у овом кратком саопштењу, кроз расправу о Обрадовићевој вези са грчком културном традицијом и, посебно, културом грчког просветитељства, илуструјемо шири значај његове историјске улоге.

У додир са грчком културом Димитрије Обрадовић дошао је конвенционалним путем који представља један од заједничких елемената у балканској култури предмодерног доба – посредством православног монаштва. Монаштво је вековима омогућавало друштвену, образовну и просторну покретљивост балканске омладине у ширем контексту православног друштва југоисточне Европе. Како сâм каже у аутобиографији, млади Димитрије је изабрао овај пут како би задовољио своју жељу за знањем.[1] Такав избор га је довео у свет православног монаштва, чиме је неминовно дошао у непосредан додир са грчком културом. На свом образовању радио је са великом упорношћу и одлучношћу. Од најранијег доба осећао је да треба да учи грчки и латински да би задовољио жељу за образовањем. Жеља за знањем била је додатно подстакнута неизмерним интересовањем за свет ван граница родног села, родног краја и манастира Хопова. Све ове побуде, о којима се детаљно говори у аутобиографији, сустекле су се у непрестаним путовањима, селидбама и променама места боравка које чине Доситејев животопис. Он је тако постао путујући калуђер каквих је у традиционалној балканској православној култури било много, с том разликом што његова путовања и кретање диљем географског простора који обухвата готово читав европски континент од Лондона до Петрограда не понављају традиционалне матрице понашања и делатности као што су прикупљање милостиње, ношење светих моштију или продавање гравира са представама ходочасничких места, већ функционишу као механизам промене и преиспитивања који доводи до преображавања Доситејеве личности и његовог менталитета.[2]

Управо овај процес унутрашњег преображавања довео је Доситеја у сферу грчке културе. Његов први покушај да са њом ступи у контакт није био успешан. То је био покушај да се упише на Атоску академију и учи код Евгенија Вулгариса.[3] Тај чин би представљао

[1] *The Life and Adventures of Dimitrije Obradović*, translated by George Rapall Noyes, Berkeley 1953, 161–164.

[2] О овој промени и њеном значају у ширем контексту културе Балкана види P. M. Kitromilides, *The Enlightenment as Social Criticism. Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton 1992, 38–39, као и Carol Roggel, „The Wandering Monk and the Balkan National Awakening", *Études balkaniques* (1976), no. I, 114–127.

[3] *Life and Adventures*, 232.

одлучно приступање грчкој просветитељској култури, не само кроз Вулгарисова предавања о модерној филозофији него и кроз сусрете са његовим ђацима на Атоској академији – Јосипом Мисиодаком, Христодулом Памблекисом и Габријелом Калонасом, који ће касније створити дела надахнута сличним идејама као и Доситејев рад. Као што ћемо касније показати у овом саопштењу, овај сусрет се није десио на Атосу, већ касније, у грчкој дијаспори у средњој Европи.

Када је Доситеј стигао на Атос, 1765. године, просветитељски експеримент на Светој Гори беше већ пропао; Вулгарис је побегао, а његови ђаци су се расули по свету.[4] Доситеј је посетио светогорске манастире, а пре свега велику српску задужбину Хиландар и, сасвим сигурно, суседни Ватопед. Можда се чак и попео на брдо изнад Ватопеда како би посетио напуштене зграде Атоске академије. Било би занимљиво знати о чему је том приликом размишљао.

Жеђ за знањем усмерила је његове планове везане за образовање на другу страну. На основу информација које је скупио на Атосу, пред њим су се отварала два могућа избора: Патмос и Смирна. Патмос, водећи центар вишег образовања у грчком свету током друге четвртине XVIII века, био је, међутим, на силазној путањи. С друге стране, Смирна је 1733. године добила нову образовну институцију – Јеванђеоску школу, која је под руководством учитеља Јеротеја Дендрина са Итаке стекла запажен углед. Доситеј је дошао у Смирну и ту је учио код Дендрина до 1768. У аутобиографији је оставио блистав опис школе и учитеља којег назива *новим грчким Сократом*.[5] Оно што његово сведочанство чини посебно занимљивим и заиста јединственим јесте чињеница да је оно у оштром несагласју са сведочанствима друге две водеће личности просветитељства – Јосипа Мисиодака и Адамантиоса Кораиса, који су учили код Дендрина и који су оставили врло негативне коментаре како о његовом образовном раду тако и његовој личности.[6] Доситејев суд о овом грчком учитељу чини се далеко позитивнијим и вероватно је последица великодушније природе која је са захвалношћу прихватала то што је грчка култура нудила оним православцима са Балкана који су плодове образовања тражили у грчким школама.

Доситеј је 1768. године отишао из Смирне. Кренуо је ка западном Балкану, зауставио се у Хормову у Албанији, где је основао школу, да би коначно стигао на Крф, који је још увек био под млетачком влашћу.

---

[4] О овој теми: P. M. Kitromilides, „Athos and the Enlightenment", у *An Orthodox Commonwealth. Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*, Aldershot: Ashgate/Variorum, 2007, Study no. VII.

[5] *Life and Adventures*, 235–246.

[6] Kitromilides, *The Enlightenment as Social Criticism*, 23–26.

На Крфу је тринаест месеци учио код познатог учитеља онога времена Андреаса Петрицопулоса, усавршавајући своја знања о класичној грчкој књижевности.[7] Ускоро је кренуо даље, да би 1771. године стигао у Беч, где је подучавао грчки. Међу његовим ученицима су се сигурно могли наћи и синови припадника веома важне грчке православне заједнице у Бечу. Тако је започела Доситејева блиска сарадња са грчком и балканском дијаспором у средњој Европи; она је, по нашем мишљењу, постала један од главних путева његове интеграције у културу просветитељства. Остало је забележено да је 1780. године боравио у Трсту, где је постојала значајна српска заједница. Доситеј се није настанио у Трсту, већ је почетком 1781. кренуо ка Венецији, а онда ка Ливорну, одакле се укрцао на брод за Хиос. Тамо је неко време предавао италијански у локалној школи, да би 1782. кренуо ка Цариграду, а онда ка Јашију у Молдавији, где је годину дана (од пролећа 1782. до лета 1783) радио као учитељ у кнежевској породици Гика. Претпостављамо да овај последњи ангажман указује на важан сусрет који се вероватно одиграо у времену које му непосредно претходи; наиме, врло је вероватно да се Доситеј 1779–1780. срео са Јосипом Мисиодаком, који је путовао у Венецију и Беч у намери да објави своја најважнија дела, укључујући и значајну педагошку расправу.[8] Мисиодака је раније блиско сарађивао са реформаторски настројеним кнезом Григоријем Гиком и могуће је да је баш он препоручио Доситеја као учитеља за потомке свог некадашњег послодавца.[9] Постоји још један наговештај могуће интелектуалне повезаности између Доситеја и Мисиодаке. Мисиодака је био велики присталица образовне и језичке реформе, што се види из његове критике Дендринових педагошких метода, а нарочито из импресивне расправе о педагогији која почива на идејама о образовању енглеског филозофа Џона Лока.[10] Могуће је да је Доситеј читао ову расправу, објављену 1779. године, и да је у њој нашао надахнуће када је писао свој манифест образовне реформе *Писмо Харалампију* недуго након објављивања Мисиодакиног дела. По нашем мишљењу, у науци постоји озбиљна потреба да се рани Обрадовићеви радови упореде са Мисиодакиним делима, и то не само са његовом *Педаїоїијом* него и са уводном расправом за превод Мура-

[7] *Life and Adventures*, 253–255. О Петрицопулосу види Λαυρέντιος Σ. Βροκίνης, *Βιογραφικά σχεδάρια των εν τοις γράμμασιν […] διαλαμψάντων Κερκυραίων*, Κέρκυρα 1877, прештампано у *Κερκυραϊκά Χρονικά*, Vol. XVI (1972), 291.

[8] **Kitromilides,** *The Enlightenment as Social Criticism*, 98–100.

[9] *Ibid*, 85–86. Види и *Life and Adventures*, 281. Он помиње и да је подучавао француском језику нећаке молдавског архиепископа Гаврила Калимахија, али не помиње да је радио код породице Гика.

[10] Види P. M. Kitromilides, „John Locke and the Greek Intellectual Tradition", у *Locke's Philosophy, Content and Context*, ed. by G. A. Rogers, Oxford 1994, 225.

торијеве *Моралне филозофије* на грчки, како би се уз помоћ текстуалне анализе утврдиле евентуалне сличности.

Тај претпостављени сусрет са Мисиодаком није био једини Доситејев контакт са значајним представницима грчког просветитељства. Осамдесетих година XVIII века Доситеј је пре и после пута у Русију (1787) објавио своје прве књиге у штампарији Јозефа Брајткофа у Лајпцигу: 1783. аутобиографију, а наредне године *Совјете здравајо разума*. Након повратка из Русије, и овога пута у Лајпцигу, објавио је чувену збирку басни, књигу инспирисану сличним Лесинговим делом, која представља адаптацију на српски Езопових, Лесингових и Лафонтенових басни. Брајткоф је претходно штампао многа значајна дела грчког просветитељства, а на клупама у његовој штампарији, почев од шездесетих година XVIIII века, водећи умови овог покрета помно су ишчитавали пробне отиске својих књига. Крајем осамдесетих година XVIIII века, у време када је радио на објављивању *Басни*, Доситеј је у Лајпцигу могао срести Христодула Памблекиса, који је ту живео и радио као учитељ. Мада се његова првобитна жеља да се образује на Атоској академији није остварила, Доситеј је на својим путовањима и у контактима са грчком дијаспором вероватно срео двојицу њених најзначајнијих ђака, који су несумњиво били и најбриткији критички умови у тој групи. Памблекис је био најотвореније критичар религије међу грчким просветитељима, па не треба одбацити могућност да су на Доситејеве добро познате критичке ставове о религији у некој мери утицале и расправе са Памблекисом о заједничким интересовањима.

Године 1789. Доситеј се настанио у Бечу, где је живео током наредних дванаест година, све до 1802. У престоници Хабзбуршке монархије осетио је утицаје и надања која је Француска револуција подстакла код свих народа Европе. Беч је деведесетих година XVIIII века постао сцена за револуционарне планове Риге од Фере, грчког јакобинца који је постао икона балканског радикализма.[11] Сасвим је могуће да је Доситеј срео Ригу у круговима балканских интелектуалаца, а нарочито у бечким штампаријама, било 1790. године, током прве Ригине посете Бечу, или, вероватније, током његовог другог, дужег боравка, 1796–1797, када је радио на својим револуционарним делима. Доситејево интересовање за Мармонтела и грчки превод *Ageлаиде, пастирке алпијске* могу се сматрати додирним тачкама на интелектуалном плану са Ригом од Фере, чије дело *Ο ηθικός Τρίπους* (*Морални троножац*) садржи грчку верзију ове поучне приче. Окретање

[11] Види P. M. Kitromilides, „An Enlightenment Perspective on Balkan Cultural Pluralism. The Republican Vision of Rhigas Velestinlis", *History of Political Thought XXIV* (2003), 465–479.

Доситејевих интересовања ка политици, што га је коначно довело натраг у Србију и подстакло да учествује у Карађорђевом устанку, као и заговарање идеје о организовању заједничког фронта свих народа који говоре српским језиком, без обзира на верске разлике, а против деспотизма, указује, по нашем мишљењу, на јасне сличности са идејама Риге од Фере.

Постоје још две могуће додирне тачке између Доситеја Обрадовића и културе грчког просветитељства и ми ћемо ово саопштење закључити кратким изношењем те две хипотезе, које би требало испитати и проверити поређењем релевантних текстова. Пошто се населио у Бечу и ту успоставио блиске везе са грчком културом, Доситеј се врло вероватно сусрео са делима Димитрија Дарвара, важне интелектуалне фигуре у православној заједници престонице Хабзбуршке монархије.[12] Дарвар је 1791. године у Бечу објавио дело *Χειραγωγία εις την καλοκαγαθίαν* (*Приручник за добро и лепо понашање*; прештампано 1802. године),[13] чији се садржај морао допасти Доситеју, имајући у виду његово раније интересовање за дело *Χρηστοήθεια (Благонравије)* Антонија Византијског, које је 1770. године превео из рукописне копије. То дело Антонија Византијског деценијама је кружило у рукопису и представљало је један од најважнијих узора за овај жанр поучних списа у грчкој култури. Димитрије Дарвар је објавио његов превод на српски 1786. године у Бечу.[14] Могуће је да је то утицало на Доситејеву одлуку да за живота не објави свој превод сматрајући га сувишним и осећајући да и други извори, а нарочито Дарваров превод дела Антонија Византијског на српски, могу да послуже у задовољавању пресудне потребе за неговањем пристојности и уљудности као начина да се друштво учини бољим. Оваквим односом Доситеја према грчкој култури могла би да се објасни чињеница да његов превод није објављен све до 1826. године.

Коначно, пред сам повратак у Србију, Доситеј је 1803. године у грчкој штампарији Пана Теодосија у Венецији објавио адаптацију на српски *Моралне филозофије* Франческа Соава. Соаве је у оно време био веома популаран међу грчким ученацима, а неколико његових дела појавило се почетком XIX века у адаптацијама и преводима на грчки. Доситејева дела припадају истој интелектуалној клими, па би било занимљиво сравнити његово издање са савременом грчком

[12] Види **Βάσω Σειρηνίδου**, *Έλληνες στη Βιέννη*, Αθήνα 2011, 318–320, 325–326, 330, 333–334.

[13] Види **Άννα Ταμπάκη**, *Περί Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Ρεύματα ιδεών και δίαυλοι επικοινωνίας με τη δυτική σκέψη. Εκδόσεις*, Αθήνα 2004, 139–165.

[14] **Опширније у Emile Legrand**, *Bibliographie Hellénique XVII^e siècle*, oeuvre posthume complétée et publiée par Hubert Pernot, Paris 1918, Vol. II, 332–334, 450.

верзијом Соавовог дела у преводу Георгија Константаса, објављеном наредне године у Венецији.[15] Такво поређење би открило заједничку интелектуалну основу на којој почивају балкански концепти просветитељства.

Идеје и претпоставке изнесене у овом саопштењу имају за циљ да створе ширу представу о Доситејевим везама и интеракцијама са културом грчког просветитељства и послуже као илустрација истински транснационалне и транскултурне основе процеса преношења и прихватања идеја које су преобразиле целокупну европску културу стварајући нове идентитете и развијајући модерне вредности. Доситеј Обрадовић је био значајна фигура у овом процесу. Кроз књижевни рад и културну делатност постао је један од најважнијих представника овог покрета у југоисточној Европи[16]. Разумевање његових идеја и његовог животног дела може да пружи значајан увид у шири покрет културних промена које су обликовале европско просветитељство, а самим тим и европско модерно доба.

Pashalis M. Kitromilidis

DOSITEJ OBRADOVIĆ AND THE GREEK ENLIGHTENMENT

Summary

In this communication an attempt is made to broaden the basis of received knowledge concerning Dositej Obradović's affinities with the culture of the Greek Enlightenment by suggesting working hypotheses concerning a much expended range of possible contacts and relationships with major personalities and sources of Greek Enlightenment literature, hitherto unnoticed by research on his life and thought. The denser texture of Dositej' encounters with Greek Enlightenment culture could also be seen to illustrate the transcultural and transnational basis of the Enlightenment movement in Southeastern Europe.

[15] Φραγκίσκου Σοαβίου, *Στοιχεία της Λογικής, Μεταφυσικής και Ηθικής* [превео Георгије Константас], Ενετίησιν 1804.

[16] Детаљна анализа филозофске основе просветитељства: N. M. J. Ćurčić, *The Ethics of Reason in the Philosophical System of Dositej Obradovic*, London 1976. Новија оцена његовог доприноса почецима модернизације српске културе: Slobodan G. Marković, „Dositej Obradovich: the man who introduced modernity to the Serbs", *The South Slav Journal* 30 (2011), 5–27.

УДК 37.01:929 Аделунг Ј. К.
37.01:929 Обрадовић Д.

Хилмар Валтер
Лајбницова академија наука у Берлину,
Лајпциг

ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ И ЈОХАН КРИСТОФ АДЕЛУНГ – ДВА ПРЕДСТАВНИКА ЕВРОПСКОГ ПРОСВЕТИТЕЉСТВА

Аутор тему везује за боравак Д. Обрадовића у Халеу и Лајпцигу и његову историјску улогу заступника европског просветитељства. Полазећи од Доситејевих веза са „волфијанцима“ (Ј. А. Еберхард, Г. Ј. Цоликофер), задржава се на поређењу ставова о књижевном језику између Ј. К. Аделунга и Д. Обрадовића, сматрајући да су Аделунгове идеје биле познате српском просветитељу, а можда и Аделунг лично, пошто су обојица објављивала своје радове у главним лајпцишким издавачким кућама; Аделунг је тада био водеће име у духовном животу Лајпцига, аутор дела одлучујућег значаја за нормирање немачког књижевног језика. Доситејеви чланци у Мезимцу („Јест ли полезно у простому дијалекту на штампу што издавати“) потврђују да је њихов аутор добро упознат с лингвистичким теоријама просветитеља.

Кључне речи: Доситеј, Ј. К. Аделунг, просветитељство, народни језик.

Јован Скерлић је показао да дело Доситеја Обрадовића (око 1739–1811) није могуће довољно интерпретирати ако се не узме у обзир јозефинизам као база за културни развој Срба у Аустри-

ји.[1] Ово треба сагледати у контексту постсеоба из Османлијског царства у пределе у којима су владали Хабзбурговци, пре свега у Војводину, када су Срби у XVIII веку „поново успоставили везу са западном Европом". Добили су могућност да искористе повољне предуслове за развој које је омогућила политика Јосифа II, настале под утицајем интереса грађанског сталежа.[2] Ови предуслови су и код Срба поспешивали ширење духовних струјања просветитељства у којима су тежње грађанског сталежа имале свој одјек. Француско просветитељство је тада добило веома значајну улогу. У време Доситеја Обрадовића и немачко просветитељство успоставља везу са енглеским и француским и у одређеној мери те њихове спознаје развија у својим специфичним условима. Уколико се жели на исправан начин одредити однос Доситеја Обрадовића према немачком просветитељству, мислим да треба узети у обзир и ове познате чињенице. Обрадовић се интегрише у опсежне процесе европских превrата, усавршавајући се на својим путовањима,[3] а поготову на искуствима стицаним по аустријским земљама које су пролазиле кроз дубоке реформе, за шта његови боравци у Халеу и Лајпцигу, како и сâм констатује, свакако нису били од малог значаја. Ови градови су били главна утврђења просветитељских идеја. Просветитељ и хуманиста Кристијан Волф је од 1706. до 1723, а онда и од 1740. па све до своје смрти подучавао на Универзитету у Халеу, а његов филозофски концепт постао је темељ научне школе, правца под називом „волфинизам", који је од друге половине XVIII века био пристутан на скоро свим филозофским катедрама немачких универзитета, а ширили су га тзв. просветитељски или популарни филозофи. На Универзитету у Халеу Доситеј је слушао предавања „просветитеља и естетичара" Јохана Аугуста Еберхарда, добитника награде Берлинске академије, који је у Берлину припадао кругу Мозеса Менделсона и Кристофа

[1] Види Јован Скерлић: Историја нове српске књижевности. Београд 1953. стр. 64 ff.

[2] Nikola Pribić: Dositej Obradovićs Stellung in der Geschichte der serbischen Sprache, Südost-Forschungen. München XIV (1955), 2. Halbband, стр. 429. Види такође Бого Графенауер/Бранислав Ђурђев/Јорјо Тадић: Историја народа Југославије. Књига друга. Београд 1960. стр. 1109 ff.

[3] Види о посебностима немачког просветитељства Werner Krauss: Die französische Aufklärung im Spiegel der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts. Berlin 1963, стр. XVff. – Adam Wandruszka: Die europäische Staatenwelt im 18. Jahrhundert, у: Golo Mann/August Nitschke (Hrsg.): Weltgeschichte, Eine Universalgeschichte. Bd. 7. Gütersloh 1979. стр. 419. О значају Доситејевих путовања за његове просветитељске идеје упоредити: Walter Markov: Dimitrije Obradović, ein serbischer Aufklärer an der Universität Halle. In: Walter Markov: Weltgeschichte im Revolutionsquadrat. Hrsg. Manfred Kossok. Berlin 1982. стр. 80 ff.

Фридриха Николаја.[4] Лајпцишки универзитет, који је у другој половини XVII века – у време када су у Халеу Кристијан Томазијус и Кристијан Волф већ деловали у духу просветитељства – још био обележен конзервативним силама, и сâм се у XVIII веку претворио у центар просветитељских идеја. У духовном животу града Лајпцига, који је био трговинска метропола средње Европе и немачки центар штампања књига и трговине књигама, доминирале су – потпомогнуте и својом отвореношћу према свету – присталице ових духовних струјања.[5] На основу Доситејевог утицаја, који је утемељио правац духовног развоја у Србији, може се рећи да је он тиме што се лично повезао са европским развојем људског размишљања (и деловања) својим земљацима помогао да се и сами интегришу у те тенденције, што је морало имати знатне одјеке[6] за даљи ток српске духовне и културне историје. Обрадовића стога не треба посматрати само као српског просветитеља, већ и као представника европског просветитељства, без обзира на то што су његови циљеви усмерени ка сопственом народу. У расправама о реализацији људског друштва базираног на разуму, сви су они били на истој страни.[7] За њега још треба

[4] Под појмовима популарни филозофи или филозофи просветитељства подразумевају се представници просветитељских идеја који су тежили да се филозофска и научна учења шире на језику који ће бити јасан и свима разумљив. Упоредити: Eisler – Wörterbuch: Popularphilosophie. http://www.textlog.de/4873.html

[5] Упоредити: Konrad Krause: Alma mater Lipsiensis. Geschichte der Universität Leipzig von 1409 bis zur Gegenwart. Leipzig 2003, стр. 70 ff. Видети такође Хилмар Валтер: О Доситеју и Лајпцигу. У: Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2. Београд 1989. стр. 355 ff.

[6] Види Бого Графенауер/Бранислав Ђурђев/Јорјо Тадић. На наведеном месту, стр. 1114 ff.

[7] С овим у вези треба објаснити једну – и језички фиксирану – посебност појма просветитељ у односу на просвећеност код Јужних Словена (на пример: српски *просветитељ* и *просвећеност*, бугарски *просветител* и *Просвещение*), што ван граница славистике, у западној и средњој Европи, није општепознато: лексички гледано, просветитељ је вишезначно. Овај израз се користи за означавање 1. људи који су за време националног препорода деловали, независно од тога да ли су свесно били присталице идеја просветитељства; 2. присталица идеје просветитељства. У томе се, с једне стране, осликава оно што је мислио Валтер Марков, који се интензивно бавио просветитељством у југоисточној Европи, када је писао да је просветитељство у појединим земљама у присуству једне јединствене основне тенденције имало различите изразе, што је могло да доведе до временских померања и промена конкретних задатака. (Види Ernst-Gert Kalbe: Und der schwierige Balkan blieb immer im Blick. In: Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhielt... Beiträge zu Werk und Wirken von Walter Markov. Hrsg. v. Manfred Neuhaus, Helmut Seidel. Leipzig 1995, S. 78. Walter Markov: Bemerkungen zur südslawischen Aufklärung. In: Deutsch-slawische Wechselseitigkeit in sieben Jahrhunderten. Berlin 1956. стр. 349 ff. Исто: Die Brücke der Aufklärung, у: Walter Markov: Weltgeschichte im Revolutionsquadrat. стр. 71 ff. С

додати да је он својим списатељским стваралаштвом, помоћу ког је ширио просветитељске идеје, досезао и ван граница Србије све до југоисточне Европе, као што на пример доказује историја бугарског препорода.[8] И зато свакако није бесмислена она врста типолошког поређења Обрадовића са представницима просветитељског покрета са којима је он имао контакте.

Међу истакнуте представнике просветитељства у Лајпцигу убраја се и Јохан Кристоф Готшед (1700–1760), који је 1748. године својим делом *Полагање темеља немачког језичког умећа. Према узорцима најбољих писаца претходног и овог века* изазвао велику пажњу код оног дела публике немачког говорног подручја који је био отворен за поезију и језик. У духу просветитељства ово је дело усмерено на „рационално, смислено које се може доказати". Хелмут Проце о томе пише у *Малој енциклопедији: немачки језик*: „Готшедов језички идеал је објективност, једноставност, јасноћа у избору речи и градњи реченице. Његова је заслуга што је [...] знатно променио нормирање немачког књижевног језика." Тај процес нормирања довршио је, у то време, један од најугледнијих и најпопуларнијих просветитеља: Јохан Кристоф Аделунг (1732–1806), „последњи представник прве велике епохе научне борбе око спознаје немачког језика".[9] Аделунг, који је

друге стране, ово стање, које важи нарочито за југоисточну Европу потврђује да је просветитељство „духовни и истовремено практични покрет" (види Studienbuch Geschichte. Eine europäische Weltgeschichte. Hrsg. von Reinhard Elze, Konrad Epgen. Bd. 2., 5. Aufl. Stuttgart 1999. стр. 241. Dietmar Endler/Ilija Konev/Hilmar Walter: Leipzig als Zentrum der Kultur und Aufklärung der Südslawen. Ideen und Traditionen der Aufklärung. In: Slawische Kulturen in der Geschichte der europäischen Kulturen vom 18. – 20. Jahrhundert. Berlin 1982. стр. 143 ff).

[8] Упореди: Илия Конев: Литературни взаимоотношения и литературен процес. София 1974. стр. 139, 164 ff. Конев пише да се у бугарској историји књижевности споре око тога да ли је Софроније Врачански (Софроний Врачански) своју аутобиографију „Житие и страдания грешнаго Софрония" писао по узору на Обрадовићев „Живот и прикључења", теза коју заступају уважени бугарски историчари књижевности, међу којима је Иван Шишманов. Јасан је утицај на духовни живот Бугара током националног препорода кроз ширење оригиналних списа и објављивање једанаест превода Обрадовићевих списа. Конев о томе пише: „Разпространяваните в оригинал, преведените и побългарените произведения на Обрадович оказват у нас предимно културно-просветно въздействие... Участвуват във формирането на художествени и общообразователни представи за света, в изработването на критерии за оценка на съвременните тогава социални процеси и явления." О утицају Доситеја на дискусију о карактеру писаног језика коју су у XIX веку водили Бугари упоредити од истог аутора: Вук Караџич за българите и европейската българистика. София 2007. стр. 164 ff.

[9] Kleine Enzyklopädie Die deutsche Sprache. Erster Band. Leipzig 1969. стр. 245 f.

Чињеница да Аделунгов концепт о језику представља Готшедов наставак потврђује једно поређење, Ludwig M. Eichinger: Vom Glück, Regeln zu befolgen – Adelung

студирао у Халеу, живео је од 1763. у Лајпцигу, где је радио као преводилац, коректор и уредник, али пре свега као језички истраживач. Аделунг је 1785. постао члан Немачког друштва у Лајпцигу, 1787. виши библиотекар у библиотеци изборног кнеза у Дрездену, 1793. библиотекар у приватној библиотеци изборног кнеза Фридриха Августа III, при чему његови објављени радови доказују да је он и из Дрездена одржавао присне везе са представницима просветитељског покрета из Лајпцига.[10] На његово име наилазимо, бавећи се Обрадовићем, прво у контексту његовог поимања језика и чињенице да је у то време – јер он је током осамдесетих година боравио у Лајпцигу – пре свега Аделунг одређивао интелектуалне дебате о карактеру немачког писаног језика. Ако у Аделунговом делу првенствено истичемо његов допринос увођењу норми и јединства, али и кодификацији немачког писаног језика,[11] онда је то свакако исправно. Али Аделунг је објавио – на основу својих рационалистичких погледа у контексту својих тежњи за реформом језика – и теоретске погледе на језик,[12] које не треба потценити и у вези су са Обрадовићевим изјавама о језику и са писаним језиком који је и он сâм упражњавао. Везе са Аделунгом су у Доситејевој биографији и његовим делима могуће и ван језичких кругова. На првом месту би код Аделунга требало споменути основни утицај на школу просветитеља из Халеа која се темељи на Кристијану Волфу и његовом учитељу Лајбницу. Волфове последње године је доживео као студент и називан је „Волфовим следбеником

---

im Stil des 18. Jahrhunderts. У: Heidrun Kämper/Anette Klosa/Oda Vietze (Hrsg.): Aufklärer, Sprachgelehrter, Didaktiker: Johann Christoph Adelung (1732-1806). Studien zur deutschen Sprache. Forschungen des Instituts für deutsche Sprache. Bd. 45. Tübingen 2008. стр. 247 ff. О признавању Аделунгових постигнућа као језичког истраживача од Јакоба Грима упоредити Hartmut Schmidt: Johann Christoph Adelung über den langen Weg der Sprache von „roher Naturmusik" bis zum „Band der Geschlechter und Völker". Исто, стр. 30.

[10] Упореди његову биографију Вилијема Шерера (1841–1886) у: Allgemeine Deutsche Biographie. На наведеном месту. Види такође http://de.wikipedia.org/wiki/Johann_Christoph_Adelung

Веза Аделунга за лајпцишким издавачима доказује: Verzeichnis der sprachwissenschaftlichen Werke von Johann Christoph Adelung. У: Heidrun Kämper et al., 271 ff.

[11] Види нпр. Margrit Strohbach: Johann Christoph Adelung. Studia Linguistica Germanica 21. Berlin, New York 1984. стр. 6. – Brockhaus Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden. Neunzehnte, völlig neu bearbeitete Auflage. Erster Band. Mannheim 1986. стр. 137. – Kleine Enzyklopädie Die deutsche Sprache.... стр. 245. – Joachim Schildt: Abriß der Geschichte der deutschen Sprache. Berlin 1976. стр. 153 ff.

[12] О теоретским погледима о језику в. код Аделунга. Цитирана дела Аделунга и његових присталица садрже занимљива тумачења и процене: Heidrun Kämper и др. На наведеном месту.

треће генерације".[13] У односу на српску духовну историју, Обрадовић би се морао назвати Волфовим следбеником прве генерације; ипак, у контексту процеса европског просветитељства могло би се рећи да припада истој генерацији као Аделунг, који је, мада је Волфа изучавао у оригиналу, покушавао да примени његова поимања на основу свог свеобухватног искуства као припадника српског народа и путника кроз целу Европу, пре свега кроз Аустрију, која је била значајно обележена јозефинизмом, и Немачку на преласку из XVIII у XIX век. Његова наклоност према Цоликоферу[14] свакако оправдава једно такво сврставање, чија се релативност мора узети у обзир, наравно, с обзиром на утицаје других духовних праваца које је тако прегледно набројао Јован Скерлић (као што су, између осталих, хришћанска романтика и мистика руске догматске теологије, грчки реформатори, аустријски јозефинизам, енглески рационализам, француски хуманитаризам).[15] У годинама у којима је Доситеј у више наврата боравио, учио и радио у Лајпцигу Аделунг, не само као професор језика већ и као аутор и публициста, спада у групу водећих снага лајпцишког духовног живота који се усмерио према просветитељству.[16] Не треба искључити да је Обрадовић Аделунга знао као човека настављача „Опште енциклопедије знања" („Allgemeiner Gelehrtenlexikon") и дугогодишњег уредника дневног листа „Лајпцишке новине" („Leipziger Zeitungen")[17] као и недељног листа „Лајпцишка сваштара о најновијим и најнеобичнијим догађајима овог времена" („Das Leipziger Allerley der neuesten und merkwürdigsten Begebenheiten dieser Zeiten"). Године 1781. у Лајпцигу је, између осталог, објављена Аделунгова књига „О историји немачког језика, о немачким дијалектима и о немачкој науци о језику"

[13] Види Günter Mühlpfordt: Vitam impendere vero. Der Aufklärer Adelung als Kultur- und Wissenschaftshistoriker. У: Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse. Berlin 70 (1984) 4 (и даље ...). стр. 42. – Исти: Christian Wolff, ein Bahnbrecher der Aufklärung, 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Halle, Wittenberg 1952. стр. 36 ff.

[14] Лајпцишки проповедник и „следбеник Волфа" теолог Георг Јоахим Цоликофер, ког је Обрадовић очигледно и лично упознао у Лајпцигу, толико га је, очигледно, импресионирао својим погледима да је једну од његових проповеди превео и 1784. године објавио у Лајпцигу под насловом „Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера". Види: Хилмар Валтер: О Доситеју и Лајпцигу. У: Научни састанак у Вукове дане 19/2. Београд 1989. стр. 361 ff. Весна Берић-Ђукић: Доситеј Обрадовић и Georg Joachim Zollikofer, стр. 411 ff.

[15] Види Јован Скерлић: Историја нове српске књижевности. Београд 1953. стр. 80 ff.

[16] Види Margrit Strohbach: Johann Christoph Adelung. На наведеном месту. стр. 4 f.

[17] Види Lothar Rathmann (Hrsg.): Alma mater Lipsiensis. Geschichte der Karl-Marx-Universität Leipzig. Leipzig, стр. 85 ff.

(„Über die Geschichte der Deutschen Sprache, über Deutsche Mundarten und Deutsche Sprachlehre“), и то у истој издавачкој кући у којој је и Обрадовић штампао своје у Лајпцигу објављиване радове. С обзиром на то да је штампар књига и издавач Јохан Готлоб Имануел Брајткопф, на шта указује историја ове традицијом богате издавачке куће,[18] неговао добре односе са ауторима чија је дела објављивао, не може се искључити могућност да је Доситеју, преко издавача, скренута пажња на Аделунга. Како ће се касније још видети, има индиција за то да су Обрадовићу била позната поменута Аделунгова тумачења о језику.

Аделунга треба сврстати, како је истакнуто 1982. на међународној конференцији која је одржана на Саксонској академији поводом 250. годишњице од његовог рођења, научноисторијски гледано, изван граница његове делатности везане за развој језика и науке о језику, међу изванредне популарне филозофе XVIII века. С тим у вези Вернер Банер указује на велику вредност његових научних публикација из области историје и историје културе, историје филозофије, природних наука, географије, правне науке и науке о држави, при чему се поједине проблематичне области из овог набрајања обрађују још опширније и детаљније у осталим прилозима конференције.[19] Тако Банер у својим приказима о Аделунговом целокупном опусу процењује да је много тога што је он објавио имало популарни карактер, „да је Аделунг вешто и брзо схватио да дотично постојеће знање обједини и да придобије и усклади изворе догађаја, вести и извештаје о политичким збивањима из различитих новина“. Притом избор информација које је нудио и методе описивања које је примењивао као и видљиви чврсти ставови допуштају да се Аделунг релативно сигурно позиционира у духовно-научним круговима свог времена. За њега важи оно што је карактеристично за немачке популарне филозофе XVIII века да су „тежили да на еклектичан начин споје начела Волфове филозофије базиране на Лајбницу са Локовим принципима и идејама енглеских деиста, и да су покушавали да се у великој мери приближе народу“.[20] Ако се ово тумачење Аделунга пореди са спознајама истраживања српске историје културе о Обрадовићу, долази се до невероватне подударности у њиховим основним тезама, што поткрепљује нашу тврдњу

[18] Otto von Haase: Breitkopf und Härtel. Gedenkschrift und Arbeitsbericht. Bd. 1. 5. Aufl. Wiesbaden 1968. стр. 85 ff. – О улози Брајткопфове делатности за српско просветитељство види и Erhard Hexelschneider: Sima Milutinović in Leipzig. In: Südost-Forschungen. Bd. 54. München 1995. стр. 202 f.

[19] Види Werner Bahner: Johann Christoph Adelung (1732-1806). Zum historischen Stellenwert seines wissenschaftlichen und publizistischen Wirkens, Abhandlungen..., 7 ff. – Види и тамо објављене радове Милпфорта, Волгаста, Лемана и Либервирта.

[20] Исто, стр. 8 ff.

о сврставању Доситеја у европске оквире. Војислав Ђурић између осталог пише о његовом погледу на свет: „Међу стваралоцима које је нарочито истицао или их много наводио [...] налазе се [...] ствараоци свих времена ...“, међу њима и енглески деиста Александер Поп, или у контексту Аделунга поменути Џон Лок, а даље се каже: „Од Лајбница, Волфа, Еберхарда и других, Доситеј је позајмио најважније филозофске и етичке ставове ...“[21]

Духовних корена просветитељских идеја, може се дакле са сигурношћу рећи, има и код Аделунга и код Обрадовића, и они су исти. Такође се поклапају и политичка схватања која су базирана на тим идејама о просвећеном апсолутизму као државној форми којој се у том времену тежило.[22] Оно национално у делима обојице просветитеља одражава се, између осталог, историјски условљено – у њиховом односу према језику. Посматрамо ли ово, ми прво морамо узети у обзир да национални језик у свом стварању заузима другачије место. Аделунг је себи дао задатак да допринесе „поспешивању основних знања нашег језика и свих његових делова“.[23] Притом он је под језиком подразумевао немачки писани језик који се у његово време користио и који је имао традицију стару тачно две стотине година. Највише је обраћао пажњу да уједначи правила, при чему је полазио од тога да се језик мора тако описати „каквим он заиста јесте, а не какав би могао да буде“.[24] Опширно се бавио и историјом немачког националног језика и писаног језика који је посматрао у тесном контексту са историјом културе. Обрадовић размишља о језику само као о средству у сврхе просвећења свог народа, и разумљиво је да он, на бази тадашње језичке ситуације у својој домовини, сагледава пре свега потребу да се књижевност ствара на језику народа, језику „обичних људи“, јер „кад учени људи мисли своје на општему целога народа језику пишу, онда просвештеније разума и свет ученија не остаје само при онима које разумевају стари књижевни језик, но простире се и достиже и до сељана, преподавајући се на најпростијему народу и чобаном, само ако знаду читати“.[25]

---

[21] Види Војислав Ђурић: Доситеј Обрадовић. У: Доситеј Обрадовић: Сабрана дела. Т. I. Београд 1961. стр. 2 f.

[22] Види исто, стр. 22. – Rolf Lieberwirth: Staat und Recht bei Johann Christoph Adelung, Abhandlungen ..., стр. 86.

[23] Johann Christoph Adelung: Über die Geschichte der Deutschen Sprache, über Deutsche Mundarten und Deutsche Sprachlehre. Leipzig 1781. стр. 4.

[24] Johann Christoph Adelung: Umständliches Lehrgebäude der Deutschen Sprache. Leipzig 1782. Том 1, стр. 113.

[25] Доситеј Обрадовић: Сабрана дела. Т. I. стр. 64.

Ватрослав Јагић је тврдио да Обрадовић није филолог, да није размишљао о граматичким питањима, јер за њега језик није био циљ него средство.[26] Доситеј се додуше не бави филолошким проблемима тако што изучава граматику, већ тако што опсервира писани језик, изјашњавајући се против употребе црквенословенског у широкој употреби у писаном језику, али он истовремено не искључује могућност очувања црквенословенског као писаног језика, полазећи од чињенице да је у XVIII веку и у западним и у средњоевропским романским земљама латински језик још увек у употреби.[27] То је утолико занимљиво што Обрадовић овде, запостављајући статус латинског језика од средњег века до XVIII века, у свим, па и у неромthemанским земљама, „конструише“ сличну ситуацију као у Србији, где „стари“ писани језик представља старији степен језика који се користи и који је сродан народном језику. И сигурно није случајно што у контексту ове проблематике за пример не узима немачки језик – чињеница која за нашу тему није безначајна. Доситејев став о језику, који једва да је имао представу о некој одређеној норми за писану егзистенцијалну форму, подсећа на Аделунгово поимање улоге онога који нормира језик, јер он полази од чињенице да се писани језик развија са културом, и лингвиста само има задатак и право да опише објективно насталу језичку праксу.[28] Обрадовић полази од тога да се нов српски писани језик тек мора развити, и било би, ако би он прихватио такву позицију, у његово време сувише рано, предузимати подухвате нормирања (или чак кодификације) језика. Практична реализација његових замисли о писаном језику би, дакле, имала приоритет – управо то објашњава Обрадовићеве ставове у области језика.

Павле Ивић указује на то да Доситеј није успео да се у сопственој језичкој пракси ослободи утицаја црквенословенског, и то објашњава чињеницама да је он у својој младости као монах и касније, читајући црквенословенске и руске текстове, и због дугог одсуствовања из домовине, ретко имао могућност да комуницира на свом матерњем језику.[29] Сам Обрадовић је, међутим, свој став о улози црквенословенског, тежећи модерном српском писаном језику, јасно формулисао, наглашавајући: „Неће ни наш стари (језик) пропасти, зашто учени људи

[26] Види Ватрослав Ягич: История славянской филологии. Санктпетербург 1910. стр. 351.

[27] „Французи и Италијанци нису се бојали да ће латински језик пропасти ако они почну на своји језици писати, како и није пропао. Неће и наш стари пропасти...“ (Доситеј Обрадовић: Исто, стр. 65).

[28] Види на ту тему наведени цитат из Johann Christoph Adelung: Umständliches Lehrgebäude der Deutschen Sprache – Види и Margrit Strohbach: Johann Christoph Adelung. На наведеном месту, стр. 97 ff.

[29] Види Павле Ивић: Српски народ и његов језик. Београд 1986. стр. 167.

у народу всегда ће га знати и с помоћу старога нови ће се од дан до дан у боље состојаније приводити.“[30] Он дакле полази од тога да „чист“ народни језик није погодан да одговори захтевима комуникацијских садржаја и сврси којој тежи, већ да за то мора бити доведен „у боље стање“, што ће бити могуће коришћењем средстава старог писаног језика. И овде се може прихватити спона Аделунгових схватања писаног језика, која на први поглед може да се учини опречном са Обрадовићевим схватањима. Аделунг наиме нема високо мишљење о језику народа (везано за језик средњег века): „Јер ономад није било префињеног дијалекта, који би био језик обичних припадника нације, тако да се мислило да се немачки језик мора писати према необрађеном изговору већинске гомиле [...]“[31] Полазио је од тога да су, како је писао, „више класе нације“ носиоци писаног језика, не доводећи у питање да је корен писаног језика у језику народа („Језик је најважније обележје за разликовање једног народа“) и не игноришући „потребе општег разумевања“.[32] Аделунг овде сасвим јасно полази од једне чињенице, коју у најновије доба поново износи социолингвистика, да језик указује на социјално и комуникативно одређене различите егзистенцијалне форме.[33] Својим схватањем о неопходности обогаћивања народног језика у комуникативне сврхе образованог друштва, чему је тежио, Обрадовић је очигледно или интуитивно[34] или пак под утицајем лингвистичких дела као што су Аделунгова полазио од сличних примеса, на шта пре упућује уопштена формулација. Овде треба напоменути да је бављење лингвистиком било својствено и великом Доситејевом узору Готхолду Ефраиму Лесингу, а за представнике просветитељства је чак представљала неку врсту модног тренда.[35] Увиђамо да горенаведени цитат Ватрослава Јагића да Обрадовић није филолог не треба схватити на начин да он није имао интересовања за лингвистичка питања. То постаје још јасније када се погледа његов чланак „Јест ли полезно у простому дијалекту на штампу што издавати“, којим „Мезимац“ почиње.[36] Овде наилазимо на запажања о еволуцији језика, о

[30] Доситеј Обрадовић: Сабрана дела. Т. I. стр. 65.

[31] J. Christoph Adelung: Über die Geschichte der Deutschen Sprache ..., стр. 37.

[32] Види ebd. стр. 5, 85 и 88.

[33] Види овде и Werner Bahner: Johann Christoph Adelung (1732-1806). Zum historischen Stellenwert seines wissenschaftlichen und publizistischen Wirkens. In: Abhandlungen стр. 23 f.

[34] Ј. Скерлић од тога полази (види Ј. Скерлић: на наведеном месту. стр. 90).

[35] Види овде Gotthard Lerchner: Zu Lessings Stellung in der sprachgeschichtlichen Entwicklung des 18. Jahrhunderts, Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung. Bd. 33, Берлин 1980, стр. 348 f.

[36] Мезимац г. Доситеја Обрадовића, објављен 1818 (види Доситеј Обрадовић: Сабрана дела. Т. II. Београд 1961. стр. 277 ff).

односу језичке породице и националних језика (на основу словенских језика), о односу између дијалекта и националног језика (у контексту јединственог језика у Србији, Босни, Далмацији, Херцеговини и Црној Гори), као и о стилским, па чак и граматичким проблемима (у вези са употребом глаголских времена у народном језику и њихових примена у књижевном тексту). Овде се види колико је Доситеј био добро обавештен о лингвистици. Осим тога, у прилог томе говори и универзалност његових интересовања. Ако га је занимала наука о језику, морао је, на основу ситуације у немачкој науци о језику, у периодима својих боравака у Халеу и Лајпцигу, свакако наићи на Аделунга. Биће да је као лајпцишки аутор, цењен у научним и литерарним круговима, пре он побудио Доситејеву пажњу него Фридрих II, са чијим је утицајем Милош Перовић склон да доведе у везу Обрадовићево залагање за књижевни језик на основама народног језика.[37] Постоји, дакле, више разлога због којих се Доситеј Обрадовић може довести у везу са Јоханом Кристофом Аделунгом, а сигурно постоје и друге могућности да се ова теза продуби. Као пример треба само подсетити на Аделунгово занимање за словенске језике, које је документовано у његовом делу „Митридатес или општа наука о језику на примеру Оченаша као језичка проба на скоро пет стотина језика и дијалеката", које садржи и једно поглавље о „илирским Словенима" и као део садржи „сервски корен".[38] У овом контексту се свакако може споменути и чињеница да је Аделунг изнео позитиван став према Доситејевом јозефинизму, тако битном за његов развојни пут, када је, између осталог, своју књигу „Историја филозофије за љубитеље" (1787) посветио јозефинском државнику и просветитељу Зоненфелду, касније (1811) председнику Академије примењених уметности у Бечу.[39] Вредело би, дакле, даље истраживати нашу, пре свега типолошки обликовану тему, и у погледу продубљивања наших сазнања о улози Лајпцига у Обрадовићевом развоју.

[37] **Види исто, стр. 611 f.**

[38] Види Ernst Eichler: Das Slawenkapitel in »Mithridates«. In: Abhandlungen ... стр. 252.

[39] Види Werner Bahner: Johann Christoph Adelung (1732-1806). Zum historischen Stellenwert seines wissenschaftlichen und publizistischen Wirkens, Abhandlungen ... стр. 16. – Brockhaus' Konversations-Lexikon. Vierzehnte vollständig neubearbeitete Auflage. Fünfzehnter Band. Leipzig, Berlin, Wien 1895. стр. 52.

Hilmar Walter

DOSITEJ OBRADOVIĆ UND JOHANN CHRISTOPH ADELUNG – ZWEI VERTRETER DER EUROPÄISCHEN AUFKLÄRUNG

Resümee

Das Thema ist verbunden mit der Wertung der Aufenthalte Dositej Obradovićs in Halle und Leipzig im Zusammenhang mit seiner historischen Rolle als Vertreter der europäischen Aufklärung. Es wird eingegangen auf Aspekte des Europäischen und des Nationalen in seinen Auffassungen und seiner Tätigkeit. Ausgehend von seinen Kontakten mit den dortigen „Wolffianern" (u. a. mit den Aufklärern Johann August Eberhard und Georg Joachim Zollikofer) wird besonders auf einen Vergleich zwischen Obradovićs Auffassungen und denen von Johann Christoph Adelung eingegangen. In dessen Ergebnis kann mit relativer Sicherheit angenommen werden, dass der serbische Aufklärer entweder Adelung selbst oder zumindest seine aufklärerische Konzeption von der deutschen Schriftsprache und ihrer Normierung gekannt hat. Diese Folgerung legt auch der Umstand nahe, dass Adelung und Dositej bei denselben führenden Leipziger Verlagshäusern publizierten, die in dieser Zeit gleichzeitig Zentren des kulturellen und wissenschaftlichen Lebens waren. Adelung war damals einer der führenden Köpfe in dem der Aufklärung verpflichteten Leipziger Geistesleben. Er war Verfasser von mehreren umfangreichen Werken, die entscheidende Bedeutung für die Normierung der deutschen Schriftsprache hatten. Obradovićs Äußerungen über die Schriftsprache seines Volkes hatten zwar aufgrund der Sprachsituation in seiner Heimat andere Ziele als die Adelungs, jedoch finden sich darin konzeptionelle Vorstellungen, die denen Adelungs in erheblichem Maße ähnlich sind. Als Beispiel kann der Inhalt seines Artikels mit dem Titel „Jest li polezno u prostomu dijalektu na štampu što izdavati", mit dem der „Mezimac" beginnt, angeführt werden. Hier finden sich Gedanken zur Evolution der Sprache, zum Verhältnis zwischen Sprachfamilie und Nationalsprachen (anhand der slawischen Sprachen), zum Verhältnis Dialekt – Nationalsprache sowie zu stilistischen und sogar grammatischen Problemen. Hier zeigt sich, dass Obradović zweifellos auf dem Gebiet der linguistischen Theorie der Aufklärer gut informiert war.

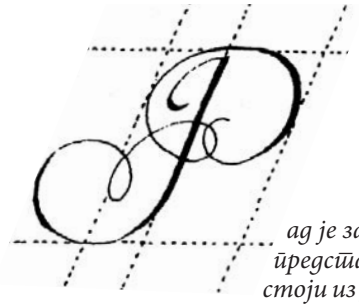
Die Universalität seiner Interessen, vor deren Hintergrund er sich über die Sprache äußerte, berechtigt dazu zu schlussfolgern, dass er aus europäischer Sicht wie Adelung als Wolffianer der dritten Generation einzuordnen ist, aus Sicht der serbischen Kulturgeschichte jedoch als eine solcher der ersten Generation.

УДК 140.8 Обрадовић Д.
140.8(4:497.11)"17"

Димитрије М. Калезић

Богословски факултет, Универзитет у Београду

ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ У КОНТЕКСТУ ЕВРОПСКЕ ПРОСВЕЋЕНОСТИ XVIII ВИЈЕКА И СРПСКЕ КУЛТУРЕ И ДУХОВНОСТИ



ад је замишљен, и тако постављен и развијен, да представља копију логичког силогизма, који се састоји из двије премисе и закључка који из њих нужно и формално исправно слиједи. Наиме, прво је означен обимом, тематским и просторним, вијек европске просвећености XVIII вијека: његове теолошке, филозофске, етичке, педагошке и друге одлике – садржинске, и њихови одјеци и посљедице. Затим је праћено Доситејево кретање и његов рад, најприје на просвјештењу којим свој народ хоће да образује и отвори му перспективе према Европи. У питању је рад на демократизацији културе и настојање да наш народ буде што ближи развијеним народима Европе (педагогија, васпитање, етика блиска протестантизму). Због непоштедне критике антипедагошких услова, незнања и злоупотребе црквених садржаја, уз просвјетна настојања, приписиван му је антиклерикализам. Трећи дио представља рашчишћавање неспоразума са Доситејом, Доситејево приближавање, на крају, полазишту и традицији која му претходи: инсистирање на унутрашњим особинама и токовима из минулих вијекова. Зато отвара школе – Велику и богословију – ради развоја културе и традиције народа, а не да се култура увози споља.

Кључне речи: европско просвјетитељство, култура, филозофија, теологија.

Доситеј Обрадовић је велико име европске културе XVIII вијека – наш велики прегалац који се нашао у њеном простору и амбијенту, обиму и миљеу; у њему се родио и живио, радио и обликовао се, дјеловао и стварао... Он спада својом мишљу и дјелом у род најзнаменитијих великана српског народа и његове културе.

Сад пред нас израњају питања која захтијевају наш одговорни приступ, па с разлогом очекују наш одговор – разумије се, колико је неопходно – да би из тога сљедовали формално исправни и логично нужни закључци.

I

У духовни простор XVIII вијека улиле су се филозофске традиције нововјековне филозофије. Главни су били токови мисаоности минулих етапа рационализма и емпиризма, али који се сад концентришу, особито кроз проучавање, претрес и систематизацију Христијана Волфа. У овоме вијеку (XVIII) испољавају се форме њемачкога класичног идеализма – субјективнога (Фихтеовог), објективнога (Шелинговог), критицистичкога (Кантовог) и апсолутнога (Хегеловог), али ова трећа његова етапа за тридесетак година прекорачила је у наредни (XIX) вијек.

Истовремено са овом филозофијом великога назначења и домета, која је теоријска у еминентном значењу ријечи, његује се и тече практична филозофија просвијећености. Она се зачиње у Швајцарској и Француској у пострационалистичкоме времену, не иде у дубине, него природу сматра божјом творевином коју човјек проучава, и на њој прати, развија и његује свој живот и рад, а натприроду и наднебесје држи за далеку и високодометну трансцеденцију.

Ово схватање се најприје зачело у енглескоме деизму који се ширио и у друге културе, и оно је, особито у француској култури, постало парадигматично па је омогућило, готово условило, амбијент за просвијећеност, нудећи простор за еманципацију човјека. Дубока метафизика је потиснута у висине: Бог је творац који одозго управља свијетом, човјек је у сфери природе у којој се просвјећује па развија доста психологију, а много више етику и, особито, педагогику. Непосредни контактни ни благодатни утицај из области метафизике не остварује се у свијету физичком. Педагошки романи Волтеров *Кандид* и Русовљев *Емил* постају веома популарно штиво за читање, ваја ју људске личности и гестове, култивишу односе човјекове – и према људима и према природи као творевини божјој: према Богу исказују дивљење као творцу и природе и природних закона којима влада при-

родом. Тако тај чисто деистички, блиједи и беживотни облик религиозности јесте религиозност на дистанци, далеко и предалеко од појма слијепога пантеистичкога схватања Бога, које је неки вид „слијепе" и кратковиде религиозности. Бог пантеизма је практично обезличен, деперсонализован, а Бог деизма потиснут у наднебесје, и човјек почиње да развија и његује природнога човјека који се ваја и његује у природним условима и њиховој средњој зони постојања – између тла, које је доњи његов праг, и неба, које је плафон крајњега домета.

Ту гдје су потиснуте, односно искључене, бар идејно, интервенције Бога из човјекове свакодневнице, настали су услови, јер су покидане везе између човјека и Бога, па човјек о Богу зна појмовно и с њим као да нема у свакодневници непосредноga доживљајног односа.

Тих година већ примјењује свој метод и развија своју филозофију Сен-Симон, ослањајући се претежно на позитивне резултате истраживања. То ће у наредноме (XIX) вијеку настављати и умножавати Огист Конт, док коначно својим дјелима *Курс позитивне филозофије* и *Расправа о позитивном духу* не утемељи позитивизам на коме ће се засновати социологија као посебна грана практичне или примијењене филозофије, која се ослања на позитивне чињенице, и на њима развија своју концепцију, метод, обрађује тематику, иако је, још од античких времена (Платон, *Држава* и Аристотел, *Закони*), било књига које су блиске овоме концепту; слични су у односу на друштво као цјелину и филозофски поглед на њега у ранијем хришћанству Августиново дјело *О држави божјој* или Кампанелина *Сунчева држава* и Томаса Мора *Утопија*.

Све то, са разних страна, припрема услове за еманципацију човјека и то је, својим путем, водило и довело до Француске револуције (1789). Радници који су били бездушно искоришћавани – ради свога еманциповања – тражили су три осмице: осам сати рада, осам сати одмора и осам сати разоноде. Тако је постренесансни курс културе европске водио њене токове – кроз еманципацију – према паганизацији, оприродњењу, репаганизацији, која је чиста натурализација коју ће Доситеј прихватити. Тада природа и природно образовање по моделима овога свијета, и васпитање које води њему и просвјећује човјека у томе смислу, пружа услове за еманципацију човјека – да буде свој, да поштује Бога на одстојању трансцедентном, али да себе потврђује и доказује овдје у овоме свијету, у природи и друштву. Откровењски однос или веза натприроде са природом као да су изблиједели, па и ишчезли.

Овај курс мишљења и модел понашања тада је добро његован код протестаната и њихов приступ „јеванђелским совјетима" парадигматичан је: ту као да није било мјеста тајни, па ни светој, ни потребе за

њом. Истовремено је римокатоличка конфесија хришћанства у строго римокатоличкој аустријској држави испољила резултате слабости и пада. Многи монашки редови – особито језуити – код Марије Терезије су у великој мјери били присутни и активни. Она је као велика римокатоликиња и дубока вјерница имала језуите за васпитаче у својој многодјетној породици, и језуитски свештеномонах је био њен духовник. И све је ишло добро; она је говорила: „Моји драги језуити."

И док су језуити стешњивани и потискивани у земљама западне Европе, у Аустрији су уживали њену наклоност, повјерење, заштиту; али кад је њен духовник послао папи у Рим списак њених грехова, ситуација се мијења: и она их прогони. А њен син и наследник престола цар Јосиф II издаје (1781) Регуламент, па свој Toleranzpatent, по коме су све вјере у држави једнаке, укида њихов ред (1783), али то није резултирало из његова отуђења од религије; напротив, он је то учинио као добар римокатолик да би тиме стао на пут монаштву да се не удаљава од својих монашких завјета и идеала, и томе је тиме доприносио управо као владар и ревносан вјерник римокатолик.

Наша богата средњовјековна култура, теолошки добро фундирана и прожета, била је одавно у застоју: послије пада Цариграда под Турке (1453) ланчано су падале српске земље: Србија (1459, а област Метохије 1455), Босна (1463), Херцеговина (1482) и Зета (1499), а Отоманска империја је по тој сукцесији ширила своју власт. Једино је накнадно успоставила своје постојање Зета, али добро редуцирана на Цетиње и његову не много велику околину, јер на Цетињу никад окупатор није успио да успостави своју власт. Оно што је остало послије турске окупације од културних вриједности редуцирано је ad minimum, народ увелико онеписменио, економски исцрпљен, културно у застоју, а стварање и даље његовање културе спало на танке гране, па се тек одржавало, таворило.

Такво је стање углавном остало све до почетка XIX вијека, кад у Београдском пашалуку Карађорђе Петровић диже устанак и пали устанички огањ на Сретење 2/14. фебруара 1804. године у Орашцу, а само неколико дана прије тога умро је највећи филозофски ум тога и цијелога новог вијека Емануел Кант, кенигзбершки мислилац, који је својом филозофијом био високо изнад приземља просвећености. У приземљеној клими типично натуралистичке просвећености његује се курс Француске револуције, па је природни човјек здрава разума и здраве памети, по томе, чисто природна норма – њен идеал, веома близак Доситеју – односно то и јесте узор и мотив Доситеју. Тада је новолатински израз *natio* добио своје политиколошко и социолошко значење, па је такав, природни човјек, мјера и норма. Изрази ἔθνος грчки и *populous* латински замијењени су термином новолатинскога

поријекла – *natio*, нација који је изведен из латинског *nasci,* што значи 'родити'. Тај израз и његово значење Доситеј ће преузети од француских комунара, и основ му чини природни основ – крв и језик, а вјера и закон, као нешто производно и мање битно, могу да се мијењају. Дакле основ чини природна подлога која је основна залога. Та природа која као да није искупљена и просвећена Христовим дјелом биће у Доситејевој филозофији основ за толеранцију, друштво, васпитање доступно свакоме.

II

У томе временскоме периоду и духовној и интелектуалној клими родио се, образовао и радио неуморни прегалац Доситеј Обрадовић. Рођен је у Чакову; то је данас румунски дио Баната, гдје је био у ондашњој Угарској претежно румунски живаљ, али је било – услед перманентнога потискивања с југа и бјекства од Турака – и Срба, у већем проценту у Банату, мање у Молдавији, а било их је и у Добруџи. Рођен је у породици од угледа, али је рано остао без оца. Кад у своме *Животу и прикључењима* говори о смрти свога оца, каже како су долазили многи људи из мјеста – наши и Румуни, а и Цинцари, да изјаве саучешће. Ово указује на то да је био човјек од угледа, али и још нешто: кад помиње Цинцаре, који су били свакако у малом броју, врло је могуће да су то били сродници и пријатељи, да је он једним коријеном породичнога стабла потицао од Цинцара. То је врло могуће кад се види његова памет и његова марљивост, јер код Цинцара нема ни глупих ни лијених. Не зна се тачно кад је рођен: у литератури фигурирају четири-пет година као године његова рођења (1738, 1739, 1740, 1741, 1742), па је као врло млад напустио ћурчијски занат и, вођен мотивом усавршавања и идеалом усличења свецима, дошао у фрушкогорски манастир Хопово 31. јула 1757. године. Послије краћега времена на дан манастирске славе, односно Св. Теодора Тирона, чије се мошти налазе у манастиру Хопову, 17. фебруара 1758, ту је и замонашен, а замонашио га је игуман Теодор Милутиновић – човјек добар и паметан, Ваљевац, који је свога духовног сина помагао и упућивао, обезбјеђујући му – спочетка и шире образовање – часове у Иригу.

Недуго послије тога рукоположен је у чин јерођакона. Ову свету тајну вишега свештенства – првога степена извршио је митрополит карловачки Павле Ненадовић на Велики четвртак 16. априла 1758. године. За кратко вријеме искушеник Димитрије, односно сад јерођакон Доситеј, стекао је богато сазнање из књига хоповске манастирске библиотеке – а она је била богата књигом, а књига је било различитих:

и богослужбених, и житијских, и хроничарских, етичкога, богословскога и др., посебно црквено-историјског садржаја, које су пристизале највише из Кијева, јер су Срби иначе, и као Срби и као православни, били вазда упућени на руско црквено и богословско наслеђе.

Интелигентан, трезвен и марљив, а младалачки некритичан и полетан, неутољиво гладан и жедан цивилизације, имао је јаку жељу за успоном и усавршавањем, посебно по житијским примјерима: Доситеј је схватио поуку и поруку књига, али око себе није видио у пракси остварених примјера тога садржаја и тих идеала, него су монаси – свакако већина – чинили разне злоупотребе ради опстанка и умножења имовине, и из незнања. У своме ревновању Доситеј је био неумјерен – неограничив, необуздан; већ је себе пројектовао и видио у свијету светих и своје посвећење скоро очекивао: машта, жеђ, ревност чинили су своје, па је он у ишчекивању био веома изнад стварности, некритичан – видећи себе већ у свијету и категоријама те нове пројектоване надреалности. Није имао среће да духовно стасава у здравој средини, па су ту његове прве напрслине, а онда његови несклади, раскораци, јер су они својим поступцима демантовали идеале које је он налазио у литератури. Дакле није имао среће да буде у средини која покреће и здраво стимулише младога искушеника, сада већ монаха па ђакона, да узраста одговарајуће и сразмјерно подвизима, него је био оспораван, дестимулисан и напушта манастир па одлази далеко у свијет, али – то ћемо видјети – увијек носећи собом и у себи знатан доживљај манастирскога подвига и два монашка завјета – то су безбрачност и сиромаштво – а посебно неуморно прегалаштво просвјештенија, које ће – видјећемо и то – иако иде даље и шире, ипак носити собом и у себи трагове подвига, сличних монашкима, премда не у манастиру него у свијету.

Ту је, у манастиру, видио, и то није могао да прећути – па и за добро починилаца – особито гријех светаштва, злоупотребе светиња/реликвија, светогрђе, и устајао је против тога – с разлогом, али и себе колебајући. То је довело до двоструког удаљавања – његовога од монаха те праксе и навике, а били су у великој већини, и обратно – њиховога од њега. Он није критиковао све монахе и свештенство одреда, него само лоше; али тада почиње да се зачиње мисао, и она стално расте и увећава се, да је он неки антиклерикалац. Кад се преставио његов добротвор и духовни отац игуман Теодор, он је лако увидио да му нема више останка у тој средини, па нема више ни читања, ни рада на себи и на књизи, него се дигне и – оде у Загреб. У манастирскоме протоколу хоповском, поред његова имена записано је: „Месеца ноемвриа 2-го 1760га љета, отшел у Хорватску.“ Отишао је, значи, из манастира свога пострига – Хопова, и из своје епархије – Митропо-

лије карловачке, а нити је тражио, нити добио па ни собом понио, канонски отпуст, и није имао код себе никакав службени папир да преда епископу у чију би свезу клира требало да пређе. Он се отиснуо у врсту авантуризма – калуђера луталице, каквих је тада било прилично, и словили су као неки стални путници-луталице. Бавили су се разним врстама посла, али нико тако смишљено и корисно као он код Срба, и код Словенаца, али нешто млађи од њега, Валентин Водник, ранији фратар фрањевац. Кроз богату литературу о њему пролазе многи подаци о резултатима његова рада: да је полихистор, каквога до тада није било међу Србима, да је полиглот који је знао пет и више језика; Миленко Мисаиловић[1] именом набраја десет језика које је Доситеј знао: грчки, латински, славеносербски, италијански, румунски, француски, њемачки, енглески, албански и руски; путовао је као нико од Срба прије њега, особито из тих тмурних времена – Добросав Бјелетић[2] набраја земље у којим је био: Хрватска, Далмација, Италија, Црна Гора, Албанија, Русија, Њемачка, Француска, Енглеска – то је, дакле, пут који га је водио од Чакова и Хопова – до Београда.[3]

Нама је данас овај податак подложан прегледу и увиду „одозго" па то можемо знати и без великог читања, јер је урађена карта његових путовања. На тима својим путовањима која је увијек – можда и у цјелини – сâм финансирао, никад није прекидао свој племенити посао: учио је младеж, и дјецу и омладину – ту, око цркве, често и проповиједао у цркви, писао и штампао књиге гдје је имао понекад и помоћ у новчаним донацијама добронамјерних људи. Рад ове врсте био му је најбогатији у Далмацији. Овдје је његова *Буквица* била узор-књига.

Послије Загреба, гдје му је нуђен прелазак у унију, дође подужи боравак у Далмацији, у разним мјестима, највише у Голубићу, и у далматинским манастирима, највише у Крупи, а онда га пут води на југ. Спушта се низ приморје до Будве. Па знајући да ће доћи у оближњи манастир Стањевиће за Ускрс (11. априла 1764) владика Петровић – то је био Василије, он дође у манастир на службу, гдје га овај рукоположи за јеромонаха. Одатле, мало касније, наставља пут даље: задржава се у Турској, гдје учи албански језик у територијама у којима живи претежно шиптарско становништво, па на Крф, где утврђује и проширује своје знање из грчкога језика; ту у трајању од два-три мјесеца служи службу недјељом за црногорске и далматинске официре

[1] Миленко Мисаиловић, *Доситеј и практична или животна философија*, „Дело Доситеја Обрадовића", 1807–2007, зборник радова, I, Београд, 2008, 34.

[2] Добросав Бјелетић, *Доситејево дело и рад – везе српске и европске културе*, „Живот и дело Доситеја Обрадовића", Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 69.

[3] **Слободан Жунић,** *Историја српске философије*, Плато, Београд, 2009, 94.

који су били на служби у млетачкој војсци, стационираној ту на острву. Затим наставља пут до Смирне.

У Смирни је била богословска школа православна са добрим дијелом градива античкога садржаја, прилично и протестантскога приступа у тумачењу *Светога писма*; учено је у њој језика, особито класични. Школа је била, држало се, у рангу Кијевске и Московске духовне академије. То је за оно вријеме био добар, завидан ниво и обим образовања. Трајала је двије године, а Доситеја су држали и трећу – био је, што би ми крајем минулога вијека рекли – постдипломац. Пошто је бринуо сâм о себи и својим трошковима, и био без економски јаког мецене, он је плаћао за своје издржавање неку минималну суму или ни то, а они га задржали и трећу годину по истеку наставног курса – без даљњега, он је био у тој школи њен најбољи полазник, ученик, радник на књизи. Иначе, ко би га и зашто задржао?

Кад остваримо увид у карту његових путовања, видимо да је ово најисточнији домет, а одатле се креће према западу и стиже до Лондона, а попречну релацију његових неуморних путовања представља правац од Грчке до Риге и Хамбурга.

У Енглеској је добро и дубоко појмио курс њихове културе, особито њену филозофију деизма, дубоко доживио и адекватно појмио и схватио њихов курс васпитања, јер је то његова главна преокупација за коју је иначе имао посебнога афинитета, нарочито за поштовање, васпитање и образовање жена, јер су оне први и главни васпитачи, и дјеце, посебно женске, јер ће то бити будуће мајке које прво и добро треба саме да буду васпитане, пошто – сматрао је – без „воспитанија“ немамо шта да тражимо. Тешки примитивизам је био препрека, као клада и балван на путу, напретку и просвјећењу; јасно је видио да је то тада био случај код нашега народа, а он, будући неуморан прегалац, ради на просвјећењу и просвјети код свих, посебно код најмлађих.

Тих година кад је он био у Њемачкој и Аустрији, највише у Јени, Лајпцигу и, касније, с прекидима, у ученоме и културном Бечу, владајућа сфера културе је било приземље: не ни дубине онтологије, ни високи домети трансцеденције, него средња зона. Педагошки домени Волтера и Дидроа су преовлађивали, мада Доситеј није у свему и до дна усвајао њихову концепцију: они су, у приличној мјери, паганski били загледани у природу која је била главни мотив и предмет њихових преокупација, а природа Доситеју није била циљ, него кроз њу – просвјешчение: да се народ, особито млади нараштаји, посебно женска дјеца, уче васпитању, али не да се само статично и пасивно васпитају – да чују, схвате и прихвате, него да оспособе свој ум па да буду активни у сазнавању и учењу млађих који ће доћи послије њих. Доситеј је био типичан учитељ и васпитач од вокације.

Ово су били његови облици и методи борбе против примитивизма: да припреми памет младима за ход у будућност и даљи живот у будућности. Ово је, у ствари, излазак из психологије и психологије мишљења, и улазак у мишљење логичко – да се млади што боље спреме за борбу против примитивизма који је главна и несавладива препрека напретку, односно васпитању које је conditio sine qua non свему напретку, наиме да млади активирају своју памет и мишљење па да стварају нове облике активнога мишљења. Доситеј је у овоме имао беспримјерну предиспозицију: прије свега имао је благу нарав, топлу ријеч, био је доброћудни човјек комуникације, а то су све предиспозиције за добро васпитање и учитеља који осваја и вуче за собом. Његова тиха и бојажљива природа и добра нарав није могла остати без добрих резултата ове врсте. Основ томе је његов став да се не може ни од кога тражити да буде без погрешке и слабости, али је међу људима најбољи онај који има више добра у себи. А добро је природно и иманентно човјеку. Зато нација и језик, а не вјера и закон, не могу да се мијењају. Нација је, а не вјера, најдубљи основ за толеранцију, и вјерску и националну, и сваку другу.

Њемачка просвећеност, особито протестантска, није устајала против религије и цркве, него их је добро његовала у димензијама просвјећења и васпитања – свакако без отварања према трансцеденцији и без односа са натприродним Богом откровења, него према откровењу природном, кроз природу и њене законе. Тада је код њих владајућа теологија била Theologia naturalis, а не Theologia supranaturalis – сфера земаљска, једноставно, није се уздизала и отварала, па ни примала у себе од садржаја сфере небеске. Ово је линија и клима европске културе просвјећености која преко енглескога емпиризма вуче своје коријене од ренесансе која није на Западу била обновљена, него више поновљена антика. Тако, хтјели ми то или не, али тада (у ренесанси), па и сад (у просвјећености, али нешто мање), дошло је у извјесној мјери до паганизације, и природе и културе: у Бога се вјерује на далеком одстојању, тако да је питање доживљавања Бога – (ωбоженїе, ἐνθέωσις, deificatio) било добро потиснуто и о њему је могло бити ријечи као о мисаоној именици са чијим се садржајем не постиже ближи однос, него је то нешто што остаје високо и недосежно. А православно духовно искуство које почиње од Тавора и пробљеска нетварне божанске свјетлости виђено је и доживљено особито у надтварној свјетлости васкрслога Христа, коју (свјетлост), будући да је нетварна, не проучава физика, односно њен огранак – оптика; дакле никаква наука овога свијета, па ни физика, ни њен специјални дио – оптика. То богато и немјерљиво искуство православних подвижника, почев од (са) Тавора (Мт 17, 1–5) нетварне божанске свјетлости, виђене и доживљене,

па преко искуства синајских пустињака/подвижника наовамо остаје апстраховани непримијећени бесадржајни појам. Доситеј није имао ни слуха ни афинитета за суптилне паламистичке искуствене садржаје надтварне свјетлости, личним доживљајем постигнуте, и реалне својом вишом надтварном реалношћу горњега божанског свијета: филозофија по Богу и филозофија по човјеку, о којима говори апостол Павле коринтским хришћанима (I Кор 2,10. I 12–14), код њега немају односа једна са другом. То је слиједовало из његова безрезервног поклоњења природи обезблагодаћеној, профаној. У тој натурализацији односа и сазнања, културе и васпитања, зачиње се и креће његово новаторство: ту се замеће његов novum. Ту ће се зачети и одатле кренути основ за националну – и друге облике – толеранције. У питању је само чиста природа, natura pura, која му је основ и полазиште.

Дјелајући укупно, посебно умно, у тој сфери, он на народ гледа водоравно: ради на његовој еманципацији од примитивизма, али без психолошких тананости, дубинских продора и високих узлета. Без даљњега, он је цјелином прихватио концепт својих савременика, париских комунара, који новолатинској ријечи natio дају ново садржинско значење – политиколошко и социолошко, па је то и антропологија, и етика, и психологија и педагогика, али само на основу божјега дјела, природе, и у њеној сфери и миљеу. Одатле почиње и њена идеологизација. Зато је употребљавао ријеч *нација* као главну – и једину – одредницу, па народ, тј. нација и језик је – једно, а вјера и закон могу да се мијењају. Гледано сажето и прецизно, он је – следујући њима – прешао у друго значење, у оно што се ускоро иза тога назвало држављанство. Зато је сва Европа XIX вијека (од Француске револуције 1789. до Руске револуције 1917) грађанска; а то значи: нација је становништво једнога простора, под руком једнога владара, без обзира на вјеру, поријекло и др., него плати порез и имаш права – сва грађанска. Иначе, раније вријеме је знало за ἔθνος и populous, а никакав natio – термин који је проистекао из ријечи *nasci* (=родити).

У клими те профане натурализације кретао се Доситеј, образовао се и прегалачки радио – очигледно из разлога што није био довољно утемељен у концепцији и духовном искуству аутентичнога хришћанства и његове традиције – православља. А протестантски покрет је од свога почетка (1517) и ишчашења из токова цркве, из које се убрзо (1519) издвојио и све више удаљавао, рачвајући се у многе огранке, посебне конфесије, био покрет а не црква – односно био је црква без светих тајни, што је парадокс.

Главнину података о Доситејеву животу и раду садржи његова дводјелна књига *Живот и прикључениа Димитрија Обрадовича, нареченоīа у калуђерству Доситеја*; штампана је у нас више пута и одав-

но, али њено издање на почетку серијала књига плавих корица – Српске књижевне задруге, као да чини њен стандард; њом кола Српске књижевне задруге почињу (1892), то су књиге бр. 1 и бр. 2, у првоме њеном колу. Прва књига покрива његово дјетињство и школовање, па бјекство у манастир и предане подвиге – искрене, али неутемељене, копирајући старе испоснике, затим ширење његовога образовања и неспоразума са братијом и покровитељство игумана Теодора Милутиновића – све до одласка из манастира „у Хорватску". То је дјело аутобиографскога и исповједног садржаја, хроничке и панорамске димензије, које пружа доста података из *су*времене историје кроз хронику свога приказивања.

У Загребу му је нуђена унија, ту понуду није прихватио. Боравак у Далмацији и плодни рад на књизи – управо педагошко-образовни и духовни, раскошно илустрован антологијом, богато и са укусом и васпитном намјеном изабраних светоотачких текстова, али примјерен и узрасту младих и смјеру њихова образовања. Па даљи његов рад има свој главни извор обавјештења у другој књизи тога дјела.

Оваква каква је, ова педагошка књига – *Буквица*, макар блиједо илуструјући, наставља теме и модел старе црквене књижевности. Била је честа појава и код светих отаца да неки од њих о себи дају интимне податке и саопштења; било је примјера чак и у форми и обиму књиге. То је била литература исповједнога и аутобиографског карактера, а по садржају – хроничарскога тока и аутобиографског пресјека. Тако ће, тим путем и методом, да настане, прво код Грка, богата биографска литература. У књигама тога рода била су два садржаја: овај доњи, приземни, то је подручје биологије, и онај горњи и дубоко интимни – то је димензија успона у подвигу и доживљаја Бога, пут благодатнога дејства и напредовања у њему за надрастањем без граница. Тај рад, безгранично предан усавршавању, и ту форму књиге и књижевности која га води и прати, у нашу културу – посебно свијет њене књиге – уноси Свети Сава: наш језик, наша тема, наш садржај. То је житије преподобнога монаха Симеона (Стефана Немање), које има за наслов читаву синтагму која гласи: *О наслеђу светоīа манастира овоī оцем нашим и ктиторомīосподином Симеоном и о житију њеīову какво би пред Боīом и људима*. А манастир о коме је овдје ријеч јесте Хиландар.

На крају је оно што чини срж овога типа и вида књижевности: „... и о житију његову какво би и пред Богом и пред људима". Ово је, у ствари, преведен облик грчкога израза βίος καί ζωή. Од њега почиње тај манир писања – прво његов ученик Доментијан. Ученик Светога Саве и пратилац његов на поклоничким путовањима, па остали, тако и архиепископ Данило II, најученији српски човјек средњега вијека

послије Светога Саве, писац прве српске енциклопедије – зборника *Животи краљева и архиепископа српских*, и тако до гашења те свијетле и раскошне традиције падом српских земаља под Турке.

Цио овај концепт имао је савладан и појмљен хоповски јерођакон, односно јеромонах Доситеј – сада већ монах ван манастира и без монашкога завјета, кад је писао своје исповједно аутобиографско обимно књижевно дјело и назвао га овим, односно сличним називом, мало измијењеним: *Живот и прикљученија Димитрија Обрадовића, нареченога у калуђерству Доситеја*. У теоријске облике и норме тога књижевног рода он је ушао у Хопову, читајући многа житија – и пролошка, синаксарска, и, посебно, шира биографска дјела – пространа житија. Зато овоме наслову треба разјашњење да би га наш данашњи читалац/слушалац адекватно схватио: живот, βίος, израз је који означава живљење и оно гдје се живи – то су биолошки услови; Словенци ту ријеч имају и данас у употреби – *življenje*, али не у значењу живљења, него простора за живљење – стана. А други дио насловне синтагме, оно што је грчка књижевност именовала изразом ζωή (живот) или Свети Сава синтагмом: о животу његову какав би пред људима – (то је (βίος), и пред Богом – то је (ζωή). Ово друго значење његово покрива његов израз: о животу његову какав би и пред људима (живот, живљење, биографија) и пред Богом – ово су његова искушења и одољење, успони и падови, гријешења и кајања – дакле оно небиолошко, душевно и духовно.

Кад је Доситеј овако именовао ову своју књигу у којој прати свој живот, кретање, рад, учење, уочавање, многа путовања, он је дао своју исповједну аутобиографију и означио свој даљи ход. Из ње видимо и његово школовање: упис на Универзитет у Јени 17. октобра 1782,[4] кад је, како каже, скинуо мантије и обукао „грешне светске аљине", и праћење наставе код професора, особито из натуралног богословља (а не супранатуралног) Јозефа Еберхарда, чије је дјело *Sittenlehre der Vernunft* проучио и написао њему паралелну књигу *Совјети здраваго разума*, а за појам и одредницу *здрав разум* сазнао је убрзо по доласку у протестантску средину којој је погодовала клима приземне просвјећености. Еберхард је био протестантски пастор коме је пасторално-педагошка раван дјеловања била блиска и своја. Сва етика је по основу здравог разума, а здрав разум је здрав у сфери овога природнога тварног свијета, и у питању је типично приземљење јеванђелских начела, њихово поприродњење – почовјечење, и чиста десакрализација – профанација. Ту је основ здравога разума из кога полазе здраве

[4] У литератури се јавља и други датум уписа на Универзитет (16. мај 1783), што би прије, нормално је, била овјера семестра, па је вјероватно дошло до замјене термина.

мисли и здрави односи – дакле тај здрави човјек здраве памети норма је и услов напретка по мјери овога свијета. Одатле полази „просвјештеније" и његови плодови – толеранција и самодисциплина. Овдје друге приче нема, нити има мјеста за њу.

У таквој клими, почев од младога нараштаја, креће онај обухватни феномен – култура. Доситеј је радио и залагао се максимално за културу и то ову, човјечански засновану, не сежући уопште за Кантовим категоријама, особито онима отвореним према беспочетноме – apriori, и бесконачноме – aposteriori. То су били домети мимо Доситејевих интересовања и домашаја. А приземљена етика и морално понашање, педагошки такт и финоћа, посебно спровођени код евангелика, били су Доситеју циљ довођења у наше друштво ради тога типа „евангелскога просвјештенија". То би обезбјеђивало пут у савлађивање примитивизма који је сметња из темеља свему доброме и напредном. Ово схватање и раван дјеловања јасно показују да Доситеј уопште није био дух метафизичких висина, ни стваралац и теоретичар, него човјек приземнога дјеловања: васпитање без виших домета и финијих тананости, етика која није животна примјена догматике, него лијепо понашање, углађени бонтон.

Доситејево студирање у Лајпцигу, па дужи боравак у Бечу, а онда честа путовања – дужа и краћа – по Европи омогућили су му ширину и богатство сазнања, посебно књижевнога и педагошког. Он је био по себи обдарен за тај домет, афинитет, садржај, па је и највише на томе радио.

Кроз литературу се често истиче његово чланство у тајној организацији масона, што би му омогућивало толика путовања и такве ширине и познанства. Нико не даје конкретан аргумент о томе чланству, јер је то тајна организација, али је недавно код нас избила на површину посредна вијест о томе. Наиме, академик Виктор Новак[5] у својој *аутобиографији* каже да се, по доласку у Београд, учланио у ложу слободних зидара која је носила име „Доситеј Обрадовић", а угашена је 1941. Из овога би се некако извео – макар блијед закључак – да је Доситеј припадао тој организацији; али по ономе што је писао и говорио, чинио и предузимао, не би се могло ни помислити да је запостављао отаџбинске потребе и вриједности, и да је бригу о образовању и култури свога народа замјењивао нечим другим, без утемељења у своме народу. Док је био у активноме дјеловању, тежиште му је било на ономе што је касније названо демократизација културе – да културу доведе у свој народ, да буде свакоме доступна и да се свако дијете припрема и отвара за њу. Ради што ефикаснијега

[5] Viktor Novak, Autobiografija, Vršac, 1996.

супротстављања примитивизму циљ је био што активнијим учинити дијете, да сваки субјект културе креће што пунијим кораком против примитивизма из свога природног основа, јер је човјек по себи добар, па да мисли и дјела из свога природног основа, из свога менталитета и бића, и да тако свачија култура буде аутентична. Томе води потпуно оприродњење човјека који такав креће у стварање, и здрав и природан човјек узраста у тој сфери. Тајна масонска организација има као своју главну преокупацију неки општи глобал. *Аутобиографија* Новакова не упућује ни на какав конкретан податак о Доситеју, односно његовој припадности њима, посебно се то види из његовога навођења три групе имена људи нашега народа: једних за које се говори да су били масони, других за које се држало да су сигурно били тајни зидари – и били су, и трећих за које се држало да су то били, а сигурно нијесу припадали њима. Његово је име носила београдска ложа до свога укидања (1941) свакако као име личности широке извјесности. Зато је речено да је Доситеј „један од најплеменитијих људи који су се икад родили у српском народу".[6] Тако питање његова припадања масонству остаје без дефинитивнога одговора.[7]

Главни Доситејев циљ и преокупација било је питање довођења код нас метода и циља Европе, протестантскога менталитета, природности, профаности, натуралности, отворености и доступности свега свима, само да се разријеше и превладају проблеми и препреке обавијештености – дакле борба против примитивизма, до краја.

Међутим, послије краћег времена проведеног у Венецији, гдје је мислио да доживи свој крај, он прелази у Трст (1802) на позив тршћанских Срба. Ту је од 1798. био парох, јеромонах манастира Фенека, Викентије Ракић, учен, духован и књижеван човјек; знао је, поред српскога, још грчки, руски, италијански и служио се њемачким и био је најплоднији српски писац из времена преломних година XVIII/XIX вијека; особито је обрађивао/писао црквена, светачка, житијска, поучна и слична штива. На глас о устанку (1804) Доситеј пише *Пјесну на инсурекцију Сербијанов* – Сербијанов, а не свих Сербов, јер је устанак против дахија плануо у Београдском пашалуку, и Србија, односно Шумадија, повела га је. Ускоро (1808) на Преображење, у ствари, дан-два раније, прелази из Земуна у Београд, што је симболизовало преображај Србије, постаје у Совјету код Карађорђа министар просвјете

[6] Предраг Јашовић, *Културна акција српског просветитеља*, „Доситеј и (српска) школа", Библиотека „Зборници", 2, Београд, 2011, 169.

[7] И на овом скупу у раду који је саопштио Немања Радуловић, а обрађује питање Доситејевога припадања слободном зидарству, указују се велики простори претпоставки и колебања – тако да коначно нема никаквих поузданих података, па питање и даље остаје отворено.

и директор свих школа у Србији – свакако основних, јер других и није било, па отвара даље школе: Велику, какву Срби нијесу раније имали, са Иваном Југовићем (1808), и богословију (1810) – прву средњу школу у Србији за спремање свештеника, учитеља и државних чиновника. За њеног ректора је довео управо Викентија Ракића, пароха у Трсту (1798–1810), који је именован и за главног проповједника београдске цркве, свакако Саборне. На свечаности отварања Велике школе, док је Доситеј говорио, присутни митрополит Леонтије Ламбровић је нешто био незадовољан. Ко зна, можда ће ово послужити као даљи подстицај за анатему на Доситеја.

Циљ оснивања богословије био је јасан. Јасно му је било да наш народ духовно, а онда културно, просвјетно никако не може да крене даље без свога свештенства и духовности – дакле без аутентичнога доживљаја божанске светости кроз своју цркву, а у Србији, од гашења српске Пећке патријаршије (1766), свештенство је било претежно грчко, а епископат у потпуности грчки са Фанара – фанариоти. Свештенство другога степена – свештеници у парохијама и монаси у манастирима – били су самоуки и без икакве школске спреме. Јасно му је било да нема могућности да се с мртве тачке крене никуд напријед без свога свештенства, свакако образованог, и његовога и народног доживљаја светости и препорода, и израза свога аутентичног доживљаја духовности. Богословија је дошла управо ради тога. И тек што је отворена, он је скончао идуће године (28. марта 1811), не дочекавши ни крај прве школске године. Већ из прве генерације њених ученика (1812) рукоположен је за ђакона Саборне цркве њен свршени ученик Матеј (Матија) Поповић, син свештеника из Врчина, досељеног из Куча. Он је, послије 1766. године, кад је укинута Пећка патријаршија, био први Србин њен свештенослужитељ.

Ускоро по доласку у Београд Доситеј је изразио жељу – а касније оставио и завјештање – да буде сахрањен као јеромонах. Ова жеља и завјештање су му испуњени, па је сахрањен пред Саборном црквом.

Долазак у Београд за Доситеја је значио затварање широкога круга странствовања. Као да је дошао на почетне кораке: сопствена традиционална духовност, почетно монаштво, осјећај и доживљај сопственог народа као свог – и духовно, а не само по природној основи. Кад се ово кретање по страним земљама и тумарање по туђем свијету, незасито и неуморно учење – ради просвјећивања испрати и доведе до његова свођења круга у тачку која се зове Београд – вратио се, види се, на прво полазиште: није се вратио у Хопово, ни у Чаково, него је дошао у Београд, али – да помогне у свему: култури и школи, васпитању и образовању, државности и просвјети – у свему, дакле, али – не да у свој народ доведе Европу, него да га оспособи да је спремно дочека и

прими, не губећи и не поништавајући свој идентитет. Школе, почев од Велике, особито богословија, и мотив њиховога отварања – то је коначан печат тога затвореног круга којим се Срби спремају и освјежавају да својим кораком укораче у европску културу, али не празноручни, него уносећи у њу и свој велики и богати прилог.

III

Зато будимо исправни у поступку и одговорни за речено, па вагнимо објективно и измјеримо реално оно што слиједи из „премиса" (претходно изложенога) – без пардона, формално исправно и логички нужно.

Горња два дужа и садржајно разливена излагања – преглед културне климе и стања просвећености, и Доситејев живот и рад, згоде и незгоде – нуде нам и предлажу за извођење – одмјерено и одговорно и, што је посебно битно, библијски утемељено – мишљење/закључак без брисања његова видног кајања, а услов и први знак покајања му чини то што се вратио полазишту. Ово је по моделу заблудјела сина из Христове параболе (Лк 15, 11–32), и сад, покајањем, почиње нова етапа његовога живота са новим – моралним и психичким садржајем, оријентацијом и квалитетом; у питању је нови животни став и нови правац кретања и његов садржај.

1

1. Волио је свој народ и његов језик; њиме је говорио и писао још прије но што је Вук рођен. У *Писму љубезном Харалампију* (1783), ту око његове половине,[8] он је јасно рекао: „Нећу нимало гледати ко је којега закона и вјере, нити се то данас гледа у данашњем веку просвештеном", а само неколико редова ниже он то још детаљише: „Ко зна да житељи црногорски, далматски, херцеговски, босански, сервијски, хорватски (кромје мужа), славонијски, сремски, бачки и банатски (осим Влаʼа) једним истим језиком говоре?" Адресат овога писма је јеромонах Харалампије Мамула, Огулинац, сабрат манастира Гомирја, тада парох у Трсту.

[8] Доситеј Обрадовић, Дела Доситеја Обрадовића, пето, државно, издање – издато о стогодишњици смрти Доситеја Обрадовића, Београд, 1911, стр. 5.

Управо из разлога што је старији од овога заједничкога слоја језичког, овај говор – а то је језик старих Хрвата – остао је неинтегрисан у српскохрватски језик – до данас. Иста је ствар – али са више основа – са Власима у Банату.

У питању је говор, односно језик, стари аутентичан хрватски; тако се и са не много измјене и данас говори у Загорју, Међумурју, Прекомурју, у Градишту (у Аустрији Burgenland, Gradišče); тај се говор није много развијао, него је сачувао изворност и много је ближи словеначкоме него српскоме или хрватском језику који чини једно са српским: многе говорне особине старословенске су код њих још сачуване и зато има заједничког призвука са старословенским. И морфеме су им друкчије, посебно трећи (датив) и шести падеж (инструментал и социјатив), синтакса и лексика, односно лексикологија до онога, па скоро и до нашег времена; он је, због уочљиве старине, много ближи словеначкоме него савременом српскохрватском језику; биће да је у питању стари словенски језик – тако и толико близак словеначком – ту је и његова екавица до данашњег дана. Ову разлику Доситеј је примијетио и публиковао прије Вукова рођења. Скренимо пажњу: његов упис на универзитет (1782), ово писмо о укидању језуитског реда (1783), па тек (1788) Вуково рођење у Тршићу – иду једно за другим.

Тек послије тога времена Вук ће се родити (1787), образовати и богато развијати своју неизмјерну активност скупљања и систематизације етно-грађе, посебно језичке, па преводити и публиковати, па ће се јавити илирски покрет и развиће се и трајати борбе за народни језик и правопис све до коначне побједе (1847), а послије тога ће доћи и Бечки књижевни договор (маја 1850), гдје су са Вуком били: Иван Кукљевић, Иван Мажуранић, Ђуро Даничић, Винко Пацел, Димитрије Деметар, Стјепан Пејановић, др Франц Миклошич, први професор славистике Бечкога универзитета, и други. Они су тада закључили да је језик Срба и Хрвата исти језик, а ово што је Доситеј рекао још прије Вукова рођења за језик старих Хрвата (кајкаваца, екаваца) ни данас није легло у лингвистичке оквире и норме тога тада проглашенога заједничког језика – српскохрватског. То је нешто што нико није примијетио прије Доситеја, и то је његов одређени велики прилог лингвистици србокроатистике, и славистике уопште.

2. Са Вуком, знатно млађим, није био у сагласности, иако су били на истој релацији – само ишли су супротним смјеровима: он је доводио Европу к нама и њен модел понашања и васпитања, а Вук је уносио наш културни и етно-садржај у Европу да га она упозна какав је стварно био, а не да европска памет приземља, плитке психологије и васпитања дође к нама и тако нас европеизира. Доситеј је био раци-

оналист и деист, педагог: душа, васпитање, етика, савјест. Доситејев „разумни егоизам", коригован „разумним хуманитаризмом" има неколико основних обиљежја – то су његове „добродјетељи" (=врлине); дијеле се на предуготовитељне (=припремне) и дјејствитељне (активне, стварне) које могу бити двојаке: субјективне и објективне, а ДОБРОДЄТЕЛЬ или врлина јесте бирање онога што је најбоље. У прву групу иду: страх божји, благоразумије, трудољубље, умјереност, постојанство, мужество. Без ових субјективних врлина нијесу могуће ни објективне, јер је почетак и извор из кога излазе – свих дјејствитељних врлина у свеопштем человјекољубију. – Док је Вук учио од народа, Доситеј је учио народ[9] и с разлогом је речено да је Доситеј „највеће име у историји педагогија јужнословенских народа".[10] Доситејева револуција је била просветитељска, а Вукова културна. Ту се јавља феномен сучељавања или конфронтације код Вука, а код Доситеја интеграције. Није то само наш спецификум, него облик који се јавља код додира и прожимања многих култура.

3. Савременик Француске револуције која је дала политиколошко-социолошки садржај изразу *нација* који је типични новолатински *natio*, настао од nasci (= родити) негдје у годинама ренесанса, Доситеј овај термин редовно употребљава, и то сагласно приземљу и натурализму европске просвјећености која је била без ближега (можда би се могло рећи: и без икаквог) односа са царством небеским. У питању је курс хуманистичке културе и нове науке, оличене у дехришћанизацији. У тој нацији а не народу (НАРОДЪ, ἔθνως, populus). Доситеј има у виду и пред собом чисто природнога човјека који поштује, и у приземној сфери и амбијенту примјењује „евангелске совјете" Бога трансцедентнога, али који су у поштовању и без непосредне активне животне, васпитне, етичке примјене и непосреднога доживљаја царства небеског, него – све то, али на деистичком одстојању. Ту је и његов безоднос са старијим савременикам Емануелом Кантом, јер са његовима априорним и апостериорним димензијама или категоријама сазнања он није имао никаква односа – једноставно, биле су изнад његове сфере и домета интересовања. Појам *нација* живи и компликује се послије Доситеја, добијајући на тежини и значењу, особито идеологизацијом.

4. Тај је случај код њега и према догматима цркве: то су натприроднога поријекла откривени садржаји које је формулисала саборна свијест цркве на васељенским саборима, улила их у ријечи и у црк-

[9] Витомир Вулетић, *Константин Радченко о Доситеју*, „Живот и дело Доситеја Обрадовића", 272.

[10] Драго Т. Пантић, *Педагогија Доситеја Обрадовића*, „Живот и дело Доситеја Обрадовића", 309.

вену благодатну праксу и предложила вјерницима ради вјеровања и живљења по њима у благодатној заједници цркве. Зато у одсуству активне ортодоксије он нема нигдје девијантнога схватања и интерпретације догме – код њега је присутнија адогматичност; исто тако није направио ниједан раскол, нити му је икад било суђено у Карловачкој митрополији или другдје.[11]

5. Истина, он је напустио манастир, али је личним животом у категорији индивидуалнога остао у нормама понашања у којима није прекршио друга два монашка завјета – безбрачност и сиромаштво, а имао је послушност и вјеру, али ван манастирскога круга и амбијента. Стално је остао под монашким именом, осим при упису на Јенски универзитет: Dometrius Obradovics aus Serbien; а није познато, односно сачувано, да се тако још гдје и кад записао иако је тада коначно скинуо мантије и обукао „грешне светске аљине" па – и престао да важи као свештенослужитељ. Његов *Живот и прикључења* као вид и род аутобиографско-исповједне литературе садрже те податке, али нема трагова о даљем ширењу свјетовњаштва, посебно нема антицрквености у владању и говорењу. Дакле учењем и дисциплином није тангирао црквене ставове. У томе обиму мишљења и дјеловања владао се етички и његовао савјест.

6. Али ако није испољавао антицрквеност у твору и говору, он је критиковао недолично понашање, нерад, злоупотребу, светатство/светогрђе и сличне појаве код монаштва и неуког свештенства, па је то – често без непосредна и оправдана разлога – правило одбојност према њему која је представљала њега као антиклерикалца; он то није био, али су његове оправдане – можда наглашеније – критике тако квалификоване, иако његови критичари те примјере нијесу ни оповргавали, ни оправдавали, ни бранили, него преко њих њега оглашавали за антиклерикалца. Ти критичари су превагнули у односу на подручје друштва, везаног за име Доситејево, које није доситејевство, него доситејевштина, која – не да критикује него одбацује хришћанство, па и вјеру уопште.

7. Вјера природе и природности, иако божја творевина и дјела, код многих његових опонената схватана је потпуно као отворени напад на цркву и црквеност. Особито критика монаха лошега понашања, а то је испадало као критика цјелокупнога монаштва без изузетака; али Теодор Милутиновић и Викентије Ракић нијесу били предмет његове критике, него је за њих имао само ријеч јавне похвале и признања:

[11] Ово је питање истраживао прота Димитрије Руварац и он је потпуно јасан у своме исказу у чланку *Противници штампања Доситејевих дела*, „Бранково коло", 1911, 184–192.

они су именом познати, а свакако је било још добрих монаха, али се даље чуло за лоше којих је било много више.

8. Његова натурализација човјека је особито сажета у синтагму *здрав разум*. То је израз и појам који је он имао и раније у употреби; употребио га је у *Писму љубезном Харалампију*, па је тек послије тога дошао у контакт са професором Еберхардом. *Здрав разум* је природно здрав, без облагодаћења – дакле без односа са царством небеским; он је здрав по нормама овога свијета, у коме се ипак умире. То је – тај облик здравља – норма за филозофију просвијећености у миљеу њенога приземља. Зато је јасно да оваква димензија и модел обликовања изграђује личност и моделује је више по моделу и слици овога свијета, него по Господу, који је високо изнад контекста и домета тога сазнања, иако јеванђељски савјети знају и за одређена библијска мјеста из којих је само собом јасно да Господ партиципира и огледа се у човјековој души, карактеру и, особито кроз њену критику у форми гриже савјести, кад нам се наша савјест обраћа – не са *ја*, него са *ти*: што си то и то урадио; зашто нијеси учинио тако и тако, и слично.

Просвјетитељска и доситејевска форма и димензија обликовања личности више је по овом свијету него по слици Бога који је – по њима – високо изнад контакта и домета но што би требало очекивати: он се обликује по Богу, али у свијету, јер се – не напуштајући свијет – он према Богу обликује, узраста и усавршава се – обожењем (ωбоженіе, ἐν θέωσις, deificatio). Тако у православном аскетском искуству човјек као слика прима и усваја атрибуте свога оригинала и бива му све сличнији – до идентитета благодатног. Доситеј до овога не досеже. То је за њега земља непозната (terra incognita), високо изнад досега.

9. Доситеј је живио у томе и таквом свијету, његовој клими и миљеу културе, остављајући за собом увијек чист и лијеп утисак и траг: био је увијек без макар блиједа трага афере, скандала, авантуре,[12] одиста је био педагог од вокације и поступка, благе ријечи и финога такта. Нико у нашој литератури ову димензију његове личности и њених особина и дјела није тако непосредно и јасно представио (ставио пред нас) и приказао нам је као Радмило Вучић.[13] Не само да се понашао уљудно и пристојно него је био увијек далеко од разврата и неморала; код њега никад није било неуротичнога.[14] Да је био личност која демантује своје учење и поуке, јеретик и сл. – да ли би му

[12] **Драго Ручнов,** *Доситеј Обрадовић личност са стилом и смислом за естетику*, „Живот и дело Доситеја Обрадовића", 338.

[13] **Др Радмило Вучић,** *Душевни лик Доситејев*, „Летопис Матице српске", 1940, књ. 354, 22–36.

[14] **Владета Јеротић,** *Доситеј Обрадовић – данас*, „Дело Доситеја Обрадовића 1807–2007", Београд, 2008, 10–11.

митрополит Викентије Јовановић Видак повјерио два своја синовца на васпитавање кад су били заједно с њим у Модри?

Најдубљи основи и највиши домети његовога васпитања и етике указују на то да у њима он види и обликује оно сржно – аксиологију, вриједност, али, нажалост, без усвајања царства небеског, јер је био без чула за откровење и оваплоћење Бога логоса, што значи: онога суштог у хришћанству – премда, тада аксиологија ни у европској филозофији није у потпуности еманципована и осамостаљена.

Зато је његова аксиологија без ослонца на царство божје и без основа у њему била више слутња него реалност, а етика му је претежно била, и исказивала се, у лијепом понашању и одношењу.

10. Али каква је вриједност била у питању? Свакако треба примијетити да је – док је био у сфери и клими просвјећености – био у сфери филозофије по свијету, а не отварајући се према филозофији по Богу којом се ова освећује, прима освећење благодатнима божјим енергијама. Дакле philosophia et theologia naturalis није била отворена према садржају и дејству philosophiae et theologiae supra naturalis. То је димензија натуралнога богословља које је слушао код Јозефа Еберхарда.

11. Ту, између беживотнога деизма који је изнад слијепога пантеизма, а овај испод саме природе и њенога здравља – управо тада, крајем XVIII вијека Сен-Симон у Француској почиње да поставља основе једнога новог стила и равни филозофскога истраживања. То ће Огист Конт касније да прихвати и развија док не објави свој *Курс позитивне филозофије* и *Расправу о позитивном духу* (1838) и тиме заснује позитивизам, односно социологију – грану примијењене филозофије, филозофију друштва у којој има мјеста управо за ово што је Доситејева главна преокупација. Зато Доситеј, иако није доживио заснивање и развијање социологије као посебне дисциплине примијењене филозофије, он је с њом уклопив, јер његове мисли и идеје не сежу дубље и даље од ње. Иако се држи да је тада почела социологија у филозофији позитивизма и прагматизма – зна се, у антици је прва социологија била Платонова *Држава,* а за њом Аристотелови *Закони,* па у хришћанству Августиново дјело *О држави божјој,* касније Кампанелина *Сунчева држава* и Морова *Утопија,* и тако редом до њенога коначног обликовања и осамостаљења, гдје је „легао“ и улог нашега Доситеја, добрим дијелом, јер је код њега преовлађујућа тематика и садржина педагогике – васпитање, воспитаније, а то је у сфери и амбијенту друштва коме је породица природно полазиште и облик природне саборности.

2

12. Али кад је 1802. прешао из Венеције у Трст, па 1804. на глас о устанку Карађорђеву реаговао *Пјесмом на инсурекцију Сербијанов*, а онда дошао у Београд, тада почиње његово затварање круга тумарања по свијету и враћање на почетно полазиште: устанку за слободу, просвјети и духовности која чини бит нашега народа; даје институције за развијање тих вриједности: постаје члан Правитељствујушчег совјета, па отвара са Иваном Југовићем Велику школу – зачетак будућега универзитета, а онда богословију – прву средњу школу у Србији, ради развијања и његовања духовности и културе православља из народа оплемењенога обожењем, која је кроз минуле вјекове чувала и његовала наш народ. Богословија је видљиви и опипљиви, са планираним дејством печат тога његовог преокрета а, особито, мотив њенога отварања. Посебно оснажење тога представља чињеница да је њенога првог ректора довео из Трста – Викентија Ракића, најученијега духовника и најплоднијега духовног писца у Срба тога времена; он ће бити и главни проповједник београдске Саборне цркве.

Посебну вриједност тога преокрета, те метаноје или конверзије (μετανοέω, conversio) чини његова жеља и одлука која прераста у завјештање да буде сахрањен као јеромонах, што му је прихваћено и удовољено. Ово је јавно прихватање његовога јавног покајања, које неће бити да је било само формално. Тако, оне године, односно деценије, проведене на релацијама беспућа и тражења нечега што није нашао, увидио је да су празне, штетне и бесциљне, односно недосегле до циља, па се попут заблудјелога сина из Христове параболе (Лк 15, 11–32) вратио покајно очеву дому/полазишту, и тако привео свој животни ход својој полазној тачци. Кад се каје, он се унутрашње радује и искупљује, и то треба да му се призна и омогући напредак у поправљању и изградњи себе, вајању божјега лика у својој личности. Тако до 28. марта 1811. године кад је склопио своје уморне очи и промијенио свијетом. Благоразумни разбојник о коме је речено у *Библији* да се у задњем моменту покајао – задобио је рај и зато назван благоразумни (Лк 23, 42–43). Боголики човјек је динамично биће чији је домет усавршавање у сталној перспективи и узрастању – *Будите савршени као што је савршен отац ваш небески* (Мт 5,48). Та обратна перспектива која се стално разраста и шири отворила се и пред Доситејем, и нико не би требало да му је заклања, затвара, мути и омета, поготово не да је оспорава и пориче, јер томе нико није дао мандат на то.

13. Занимљиво је да се примијети да је био савременик Јохана Хајнриха Песталоција, такође великога педагога – највећег, сматра се у педагошкој пракси и теорији, али са којим није, бар нема трагова у

литератури, имао контакта и сарадње; истина, он је био стално у кретању, а Песталоци у Швајцарској непосредно радио у својим школама, његујући младе од најмлађих дана. Такође обојица слједују знатно старијега Јана Амоса Коменског (1592–1670), који је словио као легенда педагошке теорије и праксе, с којим Доситеј није имао никаква односа, али у концепцији су били веома блиски – практично подударни – нарочито у питању образовања најмањих, односно концепта материнске школе, а његову (Коменскога) књигу *Материнска школа* имају наши читаоци на нашем језику још од 1946. године. Зато није никакво чудо што је митрополит Србије Димитрије[15] изразио мишљење да дјеци послије Св. писма треба давати да читају Доситејева дјела.

14. Истина, за тридесет и више година касније стиже негативно изненађење – анатема цариградскога патријарха Антима V (19. маја 1842), који није одобрио штампање грчкога превода Доситејева *Живота и прикључења*, због неких, каже, мјеста несагласних учењу наше цркве.

Овај поступак, толико година послије упокојења, па и да је у питању вријеме од неколико дана, у православљу и хришћанству уопште, то је нонсенс и парадокс, јер демантује и здраву логику и праксу старе цркве из времена васељенских сабора. Наиме, зна се, ако је неко окривљен – и код грађанских судова, па умре прије пресуде, он није осуђен; у старој цркви знамо из њене историје како је било заталасано стање цркве у V и у средњим деценијама VI вијека због три поглавља (мишљења Теодорита Кирског, Иве Едеског и Теодора Мопсует/ij/ског) која су била несагласна учењу цркве. Зато је сазван пети васељенски сабор у Цариграду 553. године (5. маја до 4. јуна) на коме је донесена коначна одлука: осуђују се мишљења, али не и сва тројица мислилаца, пошто су они тада били упокојени и изашли пред суд самога Бога. Осуђен је један на претходноме, четвртом васељенском сабору (431), а један за нека питања[16] беспредметно и ништавно. У историји цркве од 553. па до 1842. није забиљежен овакав или сличан случај, тачније речено – преседан.

Дакле Доситеј је превладао своје новаторство у сфери натуралној и окренуо се и отворио у историји и природи – натприроди и њеној благодатној вишој реалности: здрав разум овога свијета се отворио према царству божје благодати која долази из плавети натприроднога царства божје вјечности: филозофија по човјеку, тј. по овоме свијету,

---

[15] **АЕМ Димитрије,** *Слава Доситеју*, „Гласник Православне цркве у Краљевини Србији", 1911, 8, 128–130.

[16] **Сабор је потврдио ранију осуду, саборску, Т. Мопијетијском, затим неке** списе Теодорита Кирског против Кирила Александријског и писмо Иве Едеског упућено епископу Марију.

отворила се, путем покајања, тачније – преумљења, према филозофији по Богу, доживјела је, и њоме се изнутра покајано и преображајно мотивисала, отварајући простор надсвијести за бесконачно усавршавање човјека (у смислу Мт 5,48) – слике према своме оригиналу – Богу. Треба се радовати човјекову покајању које води напријед и узводи навише, к Богу, управо како учи сам божански учитељ у својој причи о разметноме и заблудјелом сину. Један од двојице голготских разбојника који су били распети напоредо са Христом покајао се и ушао у рај – истога дана, како му је сам Христос обећао. Зато је он покајани назван – благоразумни. Тако благоразуман и добродјетелан јесте и Доситеј.

***

Дакле, док је Доситеј био у обиму просвјећености европске у деистичком поштовању апстрактнога Бога, подлога је била и њен миље, чист натурализам, и ту није било друге приче – чиста природа, natura pura, и у њој здрав разум – здрав по нормама овога свијета; а кад се покајно преобразио и вратио на заласку свога животног пута првим полазиштима, над њим су се отвориле перспективе наднебесја и указале се димензије обратне перспективе и њенога безграничја откуд је дојекивао позив – *Будите савршени као што је савршен Отац ваш небески* (Мт 5, 48). Дакле он, њежно и топло покајани, окреће се и диже из подсвијести и несвијести кроз бистрине свијести према надсвијести, путећи пут генерацијама и цијеломе свом народу у сферу духовности аутентичнога хришћанства према Богу – творцу и јединоме чије је име једино име између неба и земље којим се људи могу спасти (I Тм 2, 5–6; Дан 4,12). Дакле радујмо се с њим заједно његовој одлуци и покајању које га води рехабилитацији, обнови – препороду, спасењу. Имао је похвала и покуда што мало ко, или нико у Срба, а све су биле релативне, једностране и пренаглашене: хвале га једни као да је било све најблиставије, а куде га други као да код њега није било ничега позитивног,[17] а реално стање и коначни метод као да не виде. Свему овоме додајмо и податак да је он био вазда човјек од угледа и умјерен.

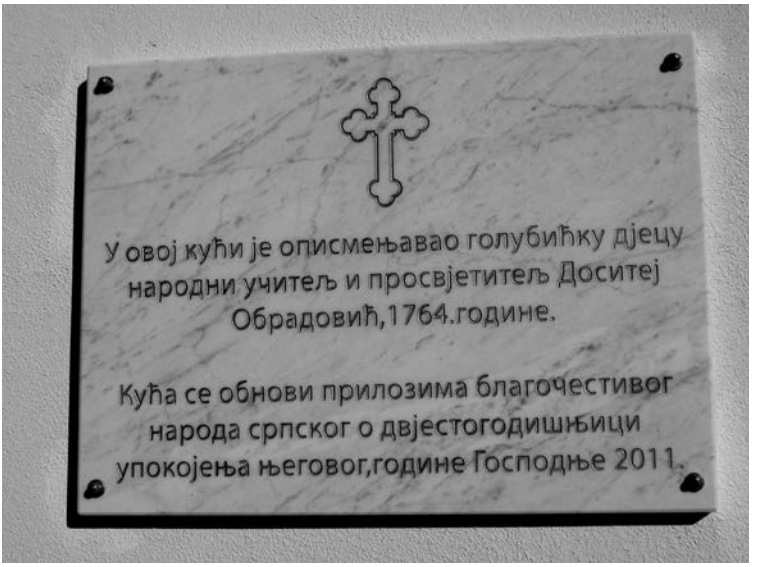
[17] Преглед наглашенијих похвала и покуда приказан је у студији: Димитрије М. Калезић, *Pro et contra, Доситеј Обрадовић у токовима црквеноīа живоīа своīа времена*, Изабрана дела, коло III, књига *Из философије II*, Београд, 2009, 195–207.

Dimitrije M. Kalezić

DOSITEJ OBRADOVIĆ IN THE CONTEXTS OF THE 18TH-CENTURY EUROPEAN ENLIGHTENMENT AND OF SERBIAN CULTURE AND SPIRITUALITY

Summary

The paper was conceptualised, argumented and developed in such a way as to represent a copy of the logical syllogism, consisting of two premises and a conclusion which correctly follows from them necessarily and formally. Namely, we first defined the thematic and territorial scope of the 18th-century European Enlightenment: its theological, philosophical, ethical, pedagogical and other characteristics – the essential ones, with their reflections and consequences. Then we followed Dositej's progress and work, first on the enlightenment which he wanted to educate his people by and open up European perspectives for them. This phase concerns the democratisation of culture and the tendency to bring our people as close as possible to the developed nations of Europe (pedagogy, upbringing, an ethic close to Protestantism). Due to his relentless criticism of anti-pedagogical circumstances, ignorance and abuse of theological materials, accompanying his educational efforts, he was also labelled anti-clerical. The third part consists of straightening out the dilemmas with Dositej, of Dositej's final approach to his starting point and the tradition that precedes it: the insistence on the inner characteristics and directions from the past centuries. Therefore he established two institutions – the College and the Theological Seminary – for the development of culture and the people's tradition, not for the sake of importing culture from abroad.


У овој кући је описмењавао голубићку дјецу
народни учитељ и просвјетитељ Доситеј
Обрадовић,1764.године.
Кућа се обнови прилозима благочестивог
народа српског о двјестогодишњици
упокојења његовог,године Господње 2011.

УДК 821.163.41.09 Обрадовић Д.

Владимир Фишер

Универзитет у Бечу

КА НОВОМ ЧИТАЊУ ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА

Започећу дискусијом о могућностима иновације у студијама о Доситеју, а после тога ћу се сконцентрисати на главне тенденције које су уследиле у пријему (рецепцији) и поимању ове културне личности, обраћајући пажњу и на мотивације тих поимања (у смислу једне посебне презентације и приказивања Доситеја, начина на који је био довођен у везу са другим истакнутим личностима те и самог перформанса таквих приказа). Изричито ћу описати прелаз из класицистичких у романтичарске интерпретације, као и оне унутар национално-државних дискурса крајем деветнаестог века па све до интервенције комуниста.

У другом делу излагања вратићу се самим Доситејевим текстовима и обратити се оним деловима који су били прећутани, запостављени или маргинализовани кроз историју пишчевог критичког пријема. Реч је највише о Обрадовићевим расправама о сиромасима, његовој елитној агенди, као и његовом приказивању сексуалности и рода. Расправићу ова питања у контексту културне политике хабзбуршке монархије крајем 18. века као и у контексту ширих, западноевропских кретања тог доба. У закључку ћу се осврнути на негативни став Вука Караџића према Доситеју, став који је донедавно био уопштено занемариван.

Кључне речи: Доситеј, рецепција, интерпретација, културна политика.

Пре више од десет година – када сам почео своја истраживања о Доситеју у Потсдаму и Берлину – седео сам у Државној библиотеци у Берлину и покушавао представити како ће две хиљаде и једанае-

сте године бити прослава Доситејеве двестогодишњице. Оно што је у томе било посебно интересанто за мене јесте да су прославе и друге форме поштовања националних хероја (какав је Доситеј) заправо важан део самог истраживачког материјала којим сам се бавио. Моја теоријско-методолошка „позадина" може се назвати критичком културном историјом, историјско-дискурсном анализом (тј. као *Cultural Studies*). У том смислу интегралан је део моје истраживачке етике да приступ предмету буде саморефлексиван. У овом тренутку се налазим, пишући текст за прославу Доситејеву, такорећи на разини коју сам раније видео као разину анализе. Зато би било добро да укључим неке саморефлексивне погледе као први део излагања.

Други део ће се бавити самим Доситејем, наиме најважнијим његовим политичким или културно-политичким мотивама у *Писму Харалампију* и *Животу и прикљученијима,* и то у контектсту друштвених односа и политике касног осамнаестог и раног деветнаестог века. Ту видим, уосталом, и највеће потребе за даљњим истраживањима, поготово у политичкој и социјалној контекстуализацији.

Припремио сам ову презентацију и као кратак преглед своје књиге из 2007. године о Доситеју као културном херојy грађанског друштва, пошто још није доступна на српском (објављивао сам раније разне чланке о истој тематици, почевши од 1999. године, осим на немачком и на енглеском и италијанском).[1] Зато, пре него што почнем аргументацију, дајем сасвим кратак преглед оних теза из своје књиге које нећу

[1] Наслов књиге је: Wladimir Fischer, *Dositej Obradović als bürgerlicher Kulturheld. Zur Formierung eines serbischen bürgerlichen Selbstbildes durch literarische Kommunikation 1783—1845*, Studien zur Geschichte Südosteuropas 16, изд. Olga Katsiardi-Hering, Max Demeter Peyfuss и Maria Stassinopoulou (Frankfurt/M. и. др.: Peter Lang, 2007). Било је рецензирано на немачком а и на српском: Мирјана Стефановић, „Нови Доситеј у бечком читању", *Књижевна историја* 40. 134–135 (2008), Angela Richter, „Wladimir Fischer. Dositej Obradović als bürgerlicher Kulturheld. Zur Formierung eines serbischen bürgerlichen Selbstbildes Durch literarische Kommunikation 1783–1845", *Zeitschrift für Slavistik* 54 (2009).Чланци на италијанском и енглеском: Wladimir Fischer, „›Mi Sembrava Di Essere Rinato in Un Nuovo Mondo.‹. L'ammirazione di Dositej per l'›Occidente‹ e l'avvento del pubblico borghese Serbo", *Ricerche Slavistiche* 8.54 (2010), Wladimir Fischer, „Self-Representation of the Serbian ›Civil-Classen‹ in the 19th Century. Communicating through Dositej Obradović", *Kakanien Revisited* (2007), <http://www.kakanien.ac.at/beitr/emerg/WFischer1.pdf>, Wladimir Fischer, „Creating a National Hero. The Changing Symbolics of Dositej Obradović (1811–1911)", *Identität, Kultur, Raum. Cultural Practices and the Formation of Imagined Communities around 1900. A Comparison between North America and Central Europe*, изд. Susan Ingram, Markus Reisenleitner and Cornelia Szabó-Knotik (Wien: Turia & Kant, 2001), Wladimir Fischer, „The Role of Dositej Obradović in the Construction of Serbian Identities (1811–1911)", *Spaces of Identity* 1.3 (2001).——, „Dositej Obradović und die serbische Renaissance. Wien ‚Unterrichtender Roman' Zum Mythos Wurde", *Frühneuzeit-Info* 10. 1-2 (1999).

овде тумачити: *Живот и прикључења* је полуфиктиван аутобиографски роман, а истовремено је и први прилог самог Доситеја утицају на представе јавности о њему. *Живот и прикључења* се обично разуме као једна јединствена књига, а није то на почетку била. Што је било прештампано у прошлих двеста година као „други део" књиге у ствари била је збирка (опет полуфиктивних) писама које је ставио на крају своје колекције превода Езопових и других „баснотворцев" басана из 1788. г.[2] Структура другог „дела" сасвим је другачија од првог.[3] И структура појединачних „делова" није јединствена ни једноставна као да је митолошка нарација, што је рецепција касније конструисала (види доле). Баш супротно, та је структура „полифона" у смислу Михаила Бахтина: она укључује приповедачки материјал антике, византијске а и савремене европске књижевности осамнаестог и седамнаестог века и разне стилове од хумористичког до педагошког.[4] Сам Доситеј је припремио тло за своју рецепцију у смислу рецепционистичке критике Волфганга Исера, Ханса Роберта Јауса и Стенлија Фиша.[5] То је Обрадовић урадио „говорећи" са специфичним читаоцима, како их је он имагинирао, преко текста. То се може приказати теоријом ауторских инстанци коју је развио Вејн Бут шездесетих.[6] Ако се анализира како је Доситеј обликовао карактере у књизи, очигледно је сасвим вешто укључио позитивна фиктивна лица у савременим социјалним ситуацијама, као нпр. свештенике, трговце, супруге, децу,

---

[2] Доситеј Обрадовић, *Езопове и Прочихъ Разныхъ Баснотворцев, Съ Различни Езика На Славеносербски Езикъ Преведене, Садъ Први Редъ Съ Наравоучителними Полезними Изјаснѣниами И Наставлѣниами Сербској Юности Посвећене Басне*, 1 изд. (У Лајпсику: Бреиткопфф, 1788).

[3] Едиторско претварање романа-писма у „други део" трајало је двадесет година, од издања Глигорија Возаровића 1850. до државног издања 1870. г.

[4] О терминологији полифоније види Михаил Михајлович Бахтин, *Проблеми Поетике Достојевског*, Библиотека сазвежђа (Београд: Нолит, 1967). О приповедачком материјалу види George Rapall Noyes, „Introduction", *The Life and Adventures of Dimitrije Obradović*, изд. George Rapall Noyes, vol. 39, University of California Publications in Modern Philology (Los Angeles: University of California Press, 1953), Vera Javarek, „Dositej Obradović and the English Rationalists", *The Slavonic and East European Review* 25.65 (1947), Јован Деретић, „Доситеј и Русо", *Доситеј и његово доба*, вол. 33, Филолошки факултет Београдског универзитета. Монографије (Београд: Филолошки факултет Београдског универзитета, 1969).

[5] Гордана Кркљуш и Стенли Фиш, „Теорија рецепције у САД: Критика заснована на читалачкој реакцији у концепцији Стенлија Фиша", *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 41.1 (1993), Стенли Фиш, „Књижевност у читаоцу: Афективна стилистика", *Књижевна критика: часопис за савремену југословенску књижевност* 20.3 (1989), Волфганг Изер, „Интеракција између текста и читаоца", *Књижевна критика: часопис за савремену југословенску књижевност* 20 (1989).

[6] Вејн Бут, *Реторика прозе*, trans. Бранко Вучићевић (Београд: Нолит, 1976), Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction* (Chicago: University of Chicago Press, 1961).

преко којих жели да дође у контакт са читаоцем. Ове аргументативне и наративне технике биле су важне за Доситејев пројекат зато што су неки од његових програматских захтева ставили у питање традиционалне идентификације код Срба, а наративна форма је дозволила „преговарање" о реформама без вређања грађанских слојева. Програматски су захтеви Доситејеви били образовање као средство социјалног напредовања (што је Мишел Фуко критиковао као ограничење могуће стварности због искључивања одређених начина живота и размишљања),[7] реформа православне цркве, особито у Османском царству, и у идеолошком и у организационом смислу, укључујући затварање непродуктивних монашких редова, обнова религије у смислу савременог деизма,[8] нов сексуални морал, престанак османске владавине и православне теократије на Балкану, реформа (или стварање) српског књижевног језика. У *Животу и прикључењима* Турска није егзотични „други", него Доситеј описује локације грчкоправославног просветитељства и трговања у Османском царству. Није то оријенталистички дискурс у смислу Едуарда Саида. Оно што се може везати уз Доситеја са постколонијалном теоријом јесте дискурс аутостигматизације Српства као популације на рубу западноевропске области разлога и светла. Оно што се често превиђа јесте Доситејев афирмативан па потом критичан став према грчким узорима. Кад се прати пут хероја нарације у *Животу и прикључењима,* види се да има (према дефиницијама Владимира Пропа и Јурија Лотмана) три хероја и три сижеа (заплета) унутар текстова, не само један.[9] Једна фигура је конструисана као културни херој, друга као племенити дивљак, а трећа као проналазач. После Доситејеве смрти рецепција је понајвише преузела културног хероја, понекад и проналазача, а читање мотива племенитог дивљака било је сасвим изостављено. Ту рецепцију сам описао у последњем делу своје књиге. Када се посматра темељна структура те праксе обожавања, позитивна рецепција Доситеја може

[7] Mišel Fuko, *Istorija ludila u doba klasicizma*, prev. Jelena Stakić (Beograd: Filip Višnjić, 1981), Mišel Fuko, *Rađanje biopolitike. Predavanja na Kolež de fransu 1978–1979* (Novi Sad: Svetovi, 2005).

[8] Неки теолошки ставови Доситеја били су радикалнији него што их је Андрија Стојковић окарактерисао. Уп. **Andrija Stojković,** *Filozofski pogledi Dositeja Obradovića*, Publikacije Univerzitetske biblioteke „Svetozar Marković" 8 (Beograd: Univerzitetska biblioteka „Svetozar Marković", 1980).

[9] Jurij Mihajlovič Lotman, „Umetnički prostor u Gogoljevoj prozi", *Treći program: izbor (Časopis Radio Beograd)* 96+99 (1993), Vladimir Jakovljevič Prop, *Morfologija bajke*, prev. Petar Vujičić, Radovan Matijašević i Mira Vuković (Beograd: Prosveta/BIGZ, 1982). Оригинална издања су Владимир Пропп, *Морфологија Сказки*, Вопросу Поетики 12, 1 изд. (Ленинград: 1928).

бити схваћена као култ мртвих у смислу културне антропологије.[10] То укључује праксу сахрањивања и поновно сахрањивање, посмртне говоре, прославе за годишњицу смрти, поворке, подизање споменика, публиковање меморативних књига и чланака, а и само публиковање Доситејевих дела, особито око неке годишњице. У тим праксама, које су увек биле и симболичне, десило се да су значења симбола Доситеј била промењна, особито у збирци цитата *Духъ списанија Досиѳеевы* (1830), на коју се претплатило 720 људи.[11] Та је књижица означила револуцију у обожавању и памћењу Доситеја и у симболичном и у техничком смислу. Реципијенти су и завршили и објединили Доситејеву аутобиографију у животопис који се све више претварао у митолошку нарацију о културном херојству што је донео Србима достигнућа модерног „просвештеног" знања. Али реципијенти су и пројицирали саме своје интересе на отворени симболичан простор „Доситеј". У својим слављеничким говорима истакли су његове заслуге за српски језик, српску књижевност, за образовање и религију, за српски народ и српске жене. Али рецепција је сасвим другачије пондерисала те „заслуге": реципијенти су скоро заборавили образовање и религију, а сконцентрисали се на језик, књижевност и народ. За разлику од Доситеја, они су били мање заинтересовани у дисциплиновању српских „нижих класа" у рађајућем образовном систему него у учвршћењу самосвести и кохезивног осећања елита и у Хабзбуршкој монархији и у Османском царству, укључујући Београдски пашалук. Неки реципијенти су спојили симбол Доситеја са новом идеологијом романтизма, али то је још било везано са реториком класицизма. Реципијенти прве „пионирске" фазе били су релативно хомогена група мушкараца у културним институцијама, рођени последњих тридесетак година осамнаестог века. Кренули су се према образованим Србима, иако су често реторично адресирали и друге. Учествовање и такмичење у јавном обожавању додало је Србину у Хабзбуршкој монархији симболичан капитал, служило је самопредстављању, нпр. на листама претплатника. Пионирска фаза је трајала отприлике од почетка деветнаестог века до краја четрдесетих година тога века. Један веома познат реципијент имао је негативан став према Доситеју, што, међутим, није било веома познато: резерве и критике Вука Караџића у погледу Доситеја биле су цензурисане од почетка историје рецепције. Само су Павле Поповић

[10] Кетрин Вердери је описала како култови мртвих функционишу и у модерном политичком дискурсу: Katherine Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*, The Harriman Lectures (New York: Columbia University Press, 1999).

[11] Георгије Магарашевић, *Духъ Списанія Досиоеевы. Отъ Г. М. Трошкомъ Матице Сербске* (у Будиму: Писмены Крал. Всеучилишта Пештанскогъ, 1830).

и Мита Костић нагласили разлике између двају српских мислилаца, иако је то био феномен једног важног радикалног културног конфликта. Конфликт између просветитеља и романтичара познат је, али лични Вуков конфликт рецепција је жртвовала за митологију хероја.[12] Нека један Вуков цитат илуструје колико је важно истраживање рецепције:

> Реља је био врло смијешан и чудноват човек (као какав српски Диоген), и био је један од првих Доситејевих љубимаца у Србији: зашто је врло лијепо знао викати на калуђере и на попове, и подсмијевати им се како просе милостињу и варају народ; а који је гођ то знао, он је код Доситија био просвјештен човек и обраден здравим разумом. Колико је Доситије викао на ласкање и на ласкатеље, толико је то радо имао.[13]

I.

Први део мога излагања јесте мала интелектуелна историја бављења Доситејем – како је био прихваћен у дискурсима, посебно у академском дискурсу од 1811. наовамо. Или, боље речено, хоћу да презентујем најважније примере из историје (критичке) рецепције Доситеја у српским дискурсима. Посебну ћу пажњу обратити случајевима у којима је нешто било пропуштено, запостављено или маргинализовано.

1. Пет тенденција рецепције

Разликовао бих пет тенденција које су се јавиле понекад паралелно а и хронолошки по следећем реду: просветитељска тенденција, романтичарска (ове две сам истраживао темељно); онда разликујем нешто што бих назвао популарном тенденцијом, која се јавила пара-

[12] Павле Поповић, „Вук према Доситију", *Књижевни север. Часопис за књижевност, науку и културу* 2 (посебно издање Војводина и Србија). 6, 7 & 8 (1926), Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историској перспективи 18. и 19. века*, Српска академија наука. Посебна издања 190; Историјски институт 2 (Београд: САН, 1952).

[13] Вук Стефановић Караџић, „Примјечанија на Предговор г. Павла Соларића К ‚Мезимцу' Доситеја Обрадовића (који је наштампан у Будиму 1818)", *Вук Стеф. Караџић*, изд. Ђуро Гавела, vol. 2 Критике и полемике, Српска књижевност у сто књига (Нови Сад: 1960) 88.

лелно с државно-националном, а последња је комунистичка тенденција.[14]

1.1 Просветитељска тенденција се посебно интересовала за Доситеја као симбола буржоаског унапређења, а и националне еманципације Српства (а то је за њих представљало синоним за српску буржоазију и друге елитне слојеве). Просветитељска тенденција је била, наравно, најближа самим Доситејевим позицијама.

1.2 Романтичарска је тенденција почела претварати Доситеја у народног просветитеља, изостављајући из дискурса његове елитистичке изјаве, а више наглашавајући његову национално-еманципаторску улогу.

1.3–4 Две следеће тенденције развијале су се мање-више паралелно, настављајући са популаризацијом и претварањем Доситеја у „народног" човека, „понародњавањем" Доситеја, само је државно-национална то урадила у контексту тзв. високе културе и етнографије, а популарна средствама масовних медија и с мање поштовања херојских аспеката, а више са знатижељношћу за његов приватни живот.

1.5 Комунистичка тенденција је довела „понародњавање" Доситеја до врха, спојивши две најистакнутије херојске фигуре српске модерности Вука и Доситеја у некаквог двоглавог историјског агента историјског материјализма који је – у тој верзији нарације – помогао да се изврше „задаци" буржоаског степена српског и југословенског историјског развоја до социјализма.

2. Мотивације

Мотиве критичке рецепције да Доситеја представљају на овај или онај начин можемо схватити и преко њихових различитих пројеката конструисања идентитета тј. идентитетских пројеката. Прва критичка рецепција од стране читалаца који су углавном били из Хабзбуршке монархије тумачила га је као хероја „западне цивилизације", који је васпитао Србе, посебно оне из нижих слојева. Мотивација им је била да употребе снажан симбол – Доситеја – као оправдање политике модернизације и као симболичну основу просветитељских идеолошких интервенција. Тој тенденцији су, на пример, припадали Павле Соларић (1779–1821), Лукијан Мушицки (1777–1837) и Јернеј Копитар (1780–1844).[15] Романтичарска тенденција је конструисала Доси-

[14] За **више детаља види Fischer,** *Dositej Obradović als bürgerlicher Kulturheld*, Fischer, „Creating a National Hero", Fischer, „Role of Dositej Obradović."

[15] **Jernej Kopitar, „Serbische Literatur. I. Sjeni Dositeja Obradovića und Oda Mo**jemu prijatelju Mahailu Vitkoviću (Dem Schatten Dositej Obradović's und: Ode an mei-

теја као Вуковог претходника, при чему је мотив био да се докаже да су романтичарски идеолошки ставови с правом почели потискати просветитељске. Примери за ту тенденцију јесу Георгије Магарашевић (1793–1830) и много мање познати аутори.[16] Национално-државна тенденција је, разумљиво, истакла националне аспекте и тежила да канон Доситејевих достигнућа постави што је могуће шире и са што више елемената идеје о државности, с мотивом да га претворе у истинског националног хероја, што је ипак контрадикторно, јер је Доситеј био веома критичан према народу (у смислу нижих слојева). Примери за ту тенденцију настали су особито док је трајала прослава Доситејеве стогодишњице 1911. г.[17] Слично томе, популарна тенденција је тражила појединости које би га повезивале са свакодневним животом. Она је почела на крају деветнаестог века, а има доста примера из дневне штампе.[18] Комунистичка тенденција је тежила оправдању и објашњењу вишенационалне структуре Народне и касније Федеративне републике као што је истицала и „историјске нужности" и

---

nen Freund Michael Vitković)", *Wiener Allgemeine Literaturzeitung* (1813), Jernej Kopitar, „Biographie. Demetrius Obradovitsch, Ein geborener Serbe aus dem Banat, Erster serbischer Volksschriftsteller, dermahl Senator, Ober-Schulenaufseher und Erzieher der Kinder von Cerni-George in Belgrad", *Annalen der Literatur und Kunst in den Österreichischen Staaten* **(1810), Павле Соларичъ, „Предисловие Издателѣво"**, *Мезимацъ Г. Доситхеа Обрадовића. Часть Втора Собрания Разнучъ Нравоучителнучъ Вештеј Въ Ползу И Увеселение*, изд. Павле Соларичъ (Будим: 1818), Лукиян Мушицки, „Сћни Досиѳеа Обрадовића", *Писма Досиѳеја Обрадовића Као Продужение Живота И Прикључения Нѣговы*, изд. Глигорие Возаровић, Дела 2 (Београд: Књажеско-Србска Типография, 1833).

[16] Георгие Магарашевић, „Писма Филосерба О Сербској Литературу", *Сербске Љѣтописи* 19 (1829), Георгие Магарашевић, *Духъ Списанийа Досиѳееву. Отъ Г. М. Трошкомъ Матице Сербске* (у Будиму: Писмену Крал. Всеучилишта Пештанскогъ, 1830). Два мање позната примера романтичарске рецепције: Петар Деспотовић, „Почетак српске народне књиге с првим списом Доситејевим 1783 године", *Споменица Српскоī Академскоī Друштва 'Зора' у Бечу о стоīодишњици прве књиīе Доситеја Обрадовића* (Сомбор: 1883), Александар Сандић, „Две звезде сјајне – Два гроба светла", *Споменица о ӣреносу ӣраха Вука Стеф. Караџића из Беча у Беоīрад 1897*, изд. Андра Гавриловић, Српска краљевска академија. Посебна издања (Београд: у штампарији Краљевине Србије, 1898).

[17] Ц., „Доситејев споменик", *Политика* 8.2606 (21. април 1911), Андра Гавриловић, „О стогодишњици Доситија Обрадовића", *Учитељ* 30.8 (1911), Јован Скерлић, „Живот Доситеја Обрадовића", *Дела Доситеја Обрадовића. Државно издање*, изд. Јован Скерлић (Београд: ДШКС, 1911), „Доситије Обрадовић, највећи српски учитељ и народни просветитељ", *Народне новине (Беоīрад)* 5.2–3 (1912).

[18] Овде наводим само три репрезентативна примера: „Анегдоте Из Доситејева Живота", *Вечерње новости* 19.85 (26 март) (1911), Сафет Бурина, „Због једне лепе жене почео је да пише Доситеј Обрадовић, отац модерне српске књижевности", *Политика* 37.11702 (1940), Петар Дивљан, „Што је Доситије тако популаран?", *Књижевни ӣуӣољци* (1912).

модернизације, и социјалистичке револуције, и националне еманципације. Одлука Централног комитета Комунистичке партије Србије о оснивању јединственог Музеја Вука и Доситеја у Београду 1949. г. најзначајнији је пример за ту стратегију.[19]

3. Комбинације

Једна од најснажнијих дискурсивних пракси свих тенденција била је спојити Доситеја, или боље речено спојити симбол „Доситеј" с другим симболичним личностима, у намери да се нагласе оне посебности Доситеја које су се најбоље уклапале у респективну идеологију.

Копитар је Доситеја повезао са скитским херојем Анахарсисом због улоге „преводиоца западне цивилизације" код својих, романтичари с Вуком (а шта то је значило већ сам објаснио), национално-државна тенденција и с Вуком и са Светим Савом, како би се укључили шири политички слојеви (конзервативне, радикалне и либералне оријентације) и што је могуће дужа историјска традиција.[20]

4. Перформација

Да је била реч само о дискурсивним методама, обожавање Доситеја као културног хероја не би имало тако централно и важно место у деветнаестом веку. Оно што је додало таквој репрезентацији трајност и што ју је направило осетљивом или додирљивом били су перформативна пракса и интервенције у јавном простору: на пример, сахрањивање Доситејевих посмртних остатака 1811. г., поновно полагање у гроб 1833. г., сахрањивање Вукових остатака поред Доситејевих 1898. г. и друге свечаности, на пример позоришна представа новосадског учитеља Атанасија Николића 1825 г., статуе и други споменици (у

[19] „Музеј Вука и Доситеја отвара се за публику", *Политика* 48. (7. januar) (1951), Народни музеј Београд, изд., *Музеј Вука и Доситеја. The Vuk and Dositej Museum* (Београд: 1990). Има и за ту тенденцију доста примера из дневне штампе, нпр. Стјепан Рајковић и Андрија Захарић, „Крчио је пут Вуку", *Борба* 27. март 1961.

[20] Bartholomäus Kopitar, „Obradowics, Der Erzieher der Söhne des Czerny Georg", *Gemeinnütziger Hauskalender für das Österreichische Kaiserthum* (Wien: Strauß, 1820). Романтичари нпр.: Рајковић and Захарић, „Крчио је пут Вуку", Сандић, „Две звезде". Национално-државна тенденција, нпр.: Војислав Ђурић, изд., *Међународни научни скуп Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање* (Београд: 1979), В[ојислав] Ђурић, „Предговор", *Сабрана Дела Доситеја Обрадовића* (Београд: Просвета, 1961).

Београду и другде, такмичење између издавача Доситејевих списа), рекламе за књиге, пренумерација, јавно даривење књига итд.[21]

II.

У саморефлексију треба укључити и моје мотивације, тј. зашто ме је лик Доситеја Обрадовића толико привлачио да сам почео о њему писати. Сигурно је то везано са „западним" и напредним карактеристикама Доситејевих списа које су биле по мом укусу кад сам био студент, али наравно била је ту и привлачна наративна стратегија Доситејеве аутобиографије која ме је буквално „вукла унутра".

То је добар à propos: сада, у другом делу, желим се обратити самим Доситејевим списима, а сконцентрисаћу се нешто подробније на три запостављена места, тј. на три феномена која су била мање дискутована у рецепцији. То је дискурс о сиромасима, онда Доситејева елитна агенда, и на крају род и сексуалност (нећу приказивати целокупни „каталог" таквих места, јер сам радио и на имагинацији, на представљању читалаца у тексту, као и на другим аспектима политике идентификовања).

5. Дискурс о сиромасима

Осамнаести век је био епоха великог сиромаштва у целој Европи.[22] Обрадовићев став према сиромасима био је под јаким утицајем енглеског дискурса кампање *Reformation of Manners* која је почела сто година пре него што је он стигао у Лондон. Та протестантска кампања касног седамнаестог века за религиозну дисциплину исто тако окренула се против сиромаха, лењости и беспослице.[23] То се јасно види

[21] Глигорије Возаровић, „Плоча надгробна", *Голубица съ цвѣтомъ кньижества србскоїъ* 3 (1841), *Доситеја Обрадовича Буквице на сохраненију бивше до данасъ кодъ їосподара Георгіиа Куриаковича купца новосадскоїа и особитоїъ родољубца; издана пакъ на тиїъ трошкомъ ї: Константина Каулицие книгопродавца у Новомъ Саду* (у Бечу: у Печатни О. О. Мехитариста, 1830), Атанасије Николић, Биографија Атанасија Николића верно својом руком написана, Српска академија наука, Београд, N. N., „U Beču će biti otkrivena spomen ploča Dositeju Obradoviću", *Jugopres. Informativni bilten* 3.298 (25 maj) (1954), Ц. „Доситејев споменик."

[22] Karl Vocelka, *Glanz und Untergang der Höfischen Welt. Repräsentation, Reform und Reaktion im Habsburgischen Vielvölkerstaat, 1699–1815*, Österreichische Geschichte, изд. Herwig Wolfram (Wien: Ueberreuter, 2001).

[23] Robert B. Shoemaker, „Reforming the City. The Reformation of Manners Cam-

кад наш аутор пише о људима „који ходе издрпати измрљати, леже на крпетинама и живу у непочистеном месту, пак на место да би се зато стидили и скробили још се тиме поносе…“[24] По његовој аргументацији одговорност за сирмаштво лежи на сиромасима који нису бедни него само лењи. Особито је Доситеј истакао да „достоинство“ може само да се оснива на раду и марљивости. Била је то наравно типична позиција нове (протестантске) буржоазије, а био је с тим у вези и Доситејев непопустљив став према „непродуктивним“ калуђерима и њиховој „паразитној“ прошњи:

„Калуђери сами без прошње не могу живити – како је калуђер, мора бити просјак. Обарају, зидају, праве, поправљају; за све то ваља да просе. Та и други људи зидају и праве, али не просе. А од кога ће просити. Од родитеља обремењених с фамилијама, од удовица која се стара како ће кћери своје удомити!“[25]

6. Елитна агенда

Највећи део аргумената за Доситејеву (наводну) народност темељи се на идеји о народности његовог језика у делу *Живот и прикључениja*. Али већ седамдесетих година лингвисти су прецизирали да је овај језик био ближи урбаним говорима у данашњој Војводини него народном језику који је Вук имао на уму.[26] Деведесетих нове су студије доказале да се сам Доситеј удаљавао од тог језика у такозваном другом делу, и опет писао више на славјаносрпском.[27]

А док Доситеј вели у *Писму Харалампију* да жели писати да га „и овчар и сељак“ разумеју, људи којима се аутор у тексту заправо обраћао били су чланови виших слојева, а културно-политички програм био је

paign in London, 1690–1738“, *Stilling the Grumbling Hive. The Response to Social and Economic Problems in England, 1689–1750*, изд. Lee Davison (New York: St. Martin's Press, 1992), Tim Hitchcock, „Paupers and Preachers. The Spck and the Parochial Workhouse Movement“, *Stilling the Grumbling Hive. The Response to Social and Economic Problems in England, 1689–1750*, изд. Lee Davison (New York: St. Martin's Press, 1992).

[24] Dositej Obradović, *Život i priključenija Dimitrija Obradoviča, narečenoga u kalуđerstvu Dositeja, njim istim spisat i izdat*, Biblioteka „Reč i misao“, vol. Kolo 7, knjiga 166 (Beograd: Izdavačko preduzeće 'Rad', 1964) 150.

[25] Obradović, *Život i priključenija* 37.

[26] Herta Kuna, *Jezičke karakteristike književnih djela Dositeja Obradovića*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Djela 36 (Sarajevo: ANUBiH, 1970) 273–80.

[27] Gerhard Neweklowsky, „Zur Sprache der Autobiographie von Dositej Obradovic (1783): Slavonismen und volkssprachliche Elemente“, *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 38 (1992), Gerhard Neweklowsky, „нека нова запажања о језику Живота и прикључења Доситеја Обрадовића“, *Српски језик* 1–2 (1996).

елитни и није био намењен маси.[28] То се добро види када полуфиктивни владика објашњава полуфиктивном Маленици да „не ваља тако с народом мислити, јер је народа млого, а нас је мало. Народ ваља саветовати и учити, а не срдити; силом се с њим ништа може учинити".[29] У истој сцени тзв. првог дела *Живота и прикључења* аутор аргументује (гласом владике) да „је народа млого, а нас је мало".[30] Тај „ми" укључује аутора, фиктивног читаоца Зилотија, а такође и стварне читаоце књиге. То значи да се Доситеј у том тексту није укључио у „народ" него се ставио „изнад народа" (због чега је га Вук и оптужио).

7. Сексуалност и пол

Има једна посебна струја критичке рецепције Доситеја која га описује као „првог борца за равноправност жена код Срба".[31] Можемо признати да је он стварно био први аутор који се свесно обратио женама у својим делима (на пример ћерка попа), па је зато и уносио снажне женске ликове у нарацију. Само није равноправност била његова агенда, него васпитање жена као васпитачица деце (и тако и мушкараца) као и доместикација жена у смислу модерне буржоаске жене која је образовна, марљива, отворена срца и лепа (будући да је лепота била централни инструмент доместикације). Доситеј није био први српски феминист. Женско тело му је било, сасвим традиционално, реторички симбол, на пример симбол за целукупну доброту аустријског царства у особи Марије Терезије у *Писмо Хараламбију*:

Са ружицом прси своје красе
И веселе узвишују гласе;
На похвалу Римскоја Цесара,
Аустријскоī двора госпоодара.
Јосифе Фторе, мили владетељу,
Сунце света и благодетељу!
Блажена мајка која Те родила,
Света сиса која Те дојила!

[28] Види моју књигу, Fischer, *Dositej Obradović als bürgerlicher Kulturheld*, 176–78.

[29] Obradović, *Život i priključenija* 42.

[30] Obradović, *Život i priključenija* 42.

[31] На пример, Љубица Јанковић, „Доситеј Обрадовић и жене", *Југословенска жена* 3 (1919), Богољуб Јевтић Лекић, „Орфелинов и Доситејев удео у борби за побољшање положаја српске жене 18. века", *Дан (Нови Сад)* 7.22 и 23 (1941), Александар Бановић, „Доситеј Обрадовић, наш први борац за равноправност жене и васпитање женске деце", *Жена данас* 75 (1950).

Минерва је, богиња мудрости,
Просветила Твој дух од младости;
Темис с Тобом на престолу седи,
Из Твоји уста Астреја беседи,
Која по земљи давно с Тобом ходи.[32]

И у модернијем смислу је женско тело код Доситеја инструмент политике: на пример, он је уводио у српску књижевност поштовање женских груди и пропаганду за дојење, опет у сценама када је владика (епископ) Георгије Поповић гост код Маленице. Идеје о дојењу су тада биле везане са модерним демографским идејама о репродукцији војника за (хабзбуршку) државу (што је политички контекст).[33] То је Доситеј и јасно формулисао у *Писму Харалампију:* „Срећне смо ми, срећне кћери српске / И све девојке влашке и маџарске / … / Благо нама, ми ћемо бит' мајке / И рађати Цесару јунаке."[34] Оно што интересује Доситеја осим тога код жена то је приказивање како се понаша буржоаска жена, с намером да образује жене-просветитељке српске деце. Најважнији његов пример јесте госпођа Ливи (образована, заинтересована за политику, а доместификована). То се види у описивању ентеријера, одеће и понашања:

„Овде кад уљеземо, нађемо дома госпођу гди нешто од фи нога беза шије. По обичном поздрављењу рече нам да седемо; и она седне. Сијући као и пре, почне разговарати се с г[осподином] Лузинијаном о том што је читала у новинам, које стајаху још на асталу, о делам парламента, о Индијакомпанији, о новопришедшим отуда корабљем, о купечеству, пак најпосле и о новоиздатим књигама: које су, какови су људи ових књига списатељи и о чему пишу. Све то она каже просто, ласно и чисто. Да је нисам гледао својим очима да шије, бих заисто мислио да она чита нешто из књиге."[35]

[32] Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију: Факсимил [и] транскрипција факсимила*, изд. Душан Иванић (Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић", 2011).

[33] За енглески дискурс то је показивала Рут Пери у класичном чланку Ruth Perry, „Colonizing the Breast: Sexuality and Maternity in Eighteenth-Century England", *Journal of the History of Sexuality* 2 (1991).

[34] Доситеј Обрадовић, *Писмо Харалампију: Факсимил [и] транскрипција факсимила*, изд. Душан Иванић (Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић", 2011).

[35] Dositej Obradović, *Život i prikljućenija Dimitrija Obradoviča, narečenoga u kaluđerstvu Dositeja, njim istim spisat i izdat*, Biblioteka „Reč i misao", vol. Kolo 7, knjiga 166 (Beograd: Izdavačko preduzeće 'Rad', 1964) 151.

Закључак

У закључку бих хтео истаћи да није ова анализа политичких (и културно-политичких) мотивација Доситејевих текстова завршена, него да још увек има доста задатака. Али мислим да је важно испитати ову тему баш због честих инструментализација типичних за централне „хероје“ сваке националне традиције на свету – управо због политизације те фигуре („Доситеја“ у нашем случају) важно је истраживати политику и таквих фигура као и њихове рецепције, с намером да се открије таква политизација и да постане схватљива и подесна за руковање. А то је једино могуће у пракси саморефлексивне критике. У својој књизи из 2007. г. писао сам:

> Будућност ће показати с каквим још значењима Доситеј Обрадовић може бити повезан. У тренутној ситуацији, четири године пре двестогодишњице смрти, можемо да очекујемо да ће бити симбол „Доситеј“ искоришћен за политички курс приступања Европској унији.[36]

Да ли је та прогноза била тачна, оставио бих неком другом, можда политолозима или истраживачима савременог политичког дискурса. Али оно што је, да додам, постало јасно јесте да има више могућих значења симбола „Доситеја“, а они зависе од политичких и других интереса, идеолошких ставова, социјалних позиционирања итд. У том смислу „Доситеј“ је још увек, више од двеста година после отварања, отворен простор.

Wladimir Fisher

TOWARDS A NEW READING OF DOSITEJ OBRADOVIĆ

Summary

The first part of my presentation will be a self-reflexive re-examination of my research on Dositej Obradović, combined with a critical discussion of how Dositej has been received in discourses since 1811. I will start off with a discussion of what innovation there can be in the study of Obradović and then turn my focus towards the subsequent trends in reception and their motivations of how to represent Dositej, how to combine him with other eminent figures, and how to perform such representation. In particular I will describe the turn from classicist

[36] Wladimir Fischer, *Dositej Obradović als bürgerlicher Kulturheld. Zur Formierung eines serbischen bürgerlichen Selbstbildes durch literarische Kommunikation 1783–1845*, Studien zur Geschichte Südosteuropas 16, изд. Olga Katsiardi-Hering, Max Demeter Peyfuss and Maria Stassinopoulou (Frankfurt/M. и.др.: Peter Lang, 2007) 292.

to romanticist interpretations, the late 19th century national state discourse and interventions of the communists.

In the second part I will revisit Dositej's own writings and thereby concentrate on those parts that have been either omitted or marginalized in the history of his reception. This involves most prominently Obradović's discourse on the poor, his elite agenda, and his representation of sexuality and gender. I will discuss these points in the context of late 18th century cultural politics in the Habsburg Monarchy and more general in terms of contemporary trends in Western Europe. Finally, I will mention the negative stance of Vuk Karadžić towards Dositej that has been marginalized by the reception.

УДК 930.85(497.11)”17”
821.163.41.09-96

Мирослав Тимотијевић

Филозофски факултет, Универзитет у Београду

ЗНАЧАЈ ДОСИТЕЈЕВЕ „ХРИСТОИТИЈЕ“ У ПРИХВАТАЊУ МАНИРА КАО КУЛТУРНОГ КАПИТАЛА СРПСКОГ НОВОВЕКОВНОГ ГРАЂАНСТВА

У раду се расправља о преводима трактата Еразма Ротердамског De civilitate morum puerilium *у контексту нововековних цивилизацијских процеса српске етније. Истиче се да је поред српских превода Доситеја Обрадовића и Димитрија Дарвара значајан допринос имао и руски превод, штампан по наређењу Петра Великог 1717. Ови преводи одиграли су значајну улогу у прихватању манира као грађанског симболичног капитала током 18. и у првој половини наредног века.*

Кључне речи: манири, грађанство, културни капитал, цивилизацијски процеси, трансфер знања.

Цивилизацијски процеси српске етније током новог века нису текли уједначено, пошто је она била разједињена различитим политичким границама и цивилизацијским круговима. Тек током друге половине 18. века, појавом грађанске литературе на српском језику, започела је постепена интеграција, која ће довести до уобличавања нације и стварања Кнежевине, потом Краљевине Србије. Ова литература имала је важну улогу и у цивилизовању грађанског друштва, заснованог на нормама учтивог понашања – манира.[1] О постојању васпитне литературе међу Србима у Османском царству нема поузданих података, пошто је питање понашања било решавано на другачији начин, превасходно верским одредбама које су се односиле и на немуслиманско становништво. Током 18. века међу Србима у Хабзбуршкој монархији и Млетачкој републици све чешће се помињу рукописи и књиге намењене васпитању младих. Једно од кључних дела тог жанра, како сматра већина истраживача, била је *Христоитија* Доситеја Обрадовића. Настанак овог списа у великој је мери познат благодарећи самом Доситеју и каснијим истраживачима његовог дела. На почетку *Христоитије* Доситеј наводи да је њено превођење са „јелиногреческаго на сербски језик" започео 12. априла 1770. у далматинском селу Плавну, где је радио као учитељ у школи основаној при Храму Светог великомученика Георгија, а завршио га је 25. јуна исте године у вароши Скрадину, при Цркви Светог Спиридона. Каснији истраживачи су установили да је Доситеј превео дело *Χρηστοήθεια* Антонија Византијског (Αντώνιος Βυζάντιος), које је и само било превод трактата Еразма Ротердамског *De civilitate morum puerilium*.[2] У досадашњим истраживањима скоро

[1] На важност манира у развоју цивилизацијских процеса указао је Норберт Елијас у својој незаобилазној књизи *Über den Prozeß der Zivilisation*, *Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen,* штампаној у Базелу 1938. Њен утицај на истраживање културне историје, а посебно историје манира, порастао је након поновљеног немачког издања и појаве француског и енглеског превода. Ми смо се користили најновијим ревидираним енглеским издањем, које обухвата оба тома: Norbert Elijas, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations,* Blackwell Publishers, Oxford 2000. О актуелности Елијасових теза у новијој науци: Juta Heinz, *Norbert Elias (1879-1990). Über den Prozeß der Zivilisation (1939)*, KulturPoetik, Bd. 7, H. 1 (2007), 98-106; Rüdiger Schnell, *Kritische Überlegungen zur Zivilisationstheorie von Norbert Elias*, Zivilisationsprozesse: Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne, Hg. Rüdiger Schnell, Böhlau, Köln 2004, 21-83; Stephen Mennell, *Norbert Elias – Civilization and the Human Self-Image*, Blackwell, Oxford 1989.

[2] Пун наслов првог издања гласи: *De Civilitate morum puerilium per Des. Erasmum Roterodamum libellus nunc primum et conditus et aeditus*, Basel 1530. За енглески превод са коментарима: *On Good Manners for Boys / De civilitate morum puerlium*, trans. and annot. Brian McGregor, Collected Works of Erasmus. Literary and Educational Writings 4, Inr. J. J. Sowards, University of Toronto Press 1985, 269. и даље. За популарније из-

да и није била посвећена пажња самом садржају Доситејеве *Христоитије*, као ни њеном месту у ширем и компликованијем контексту прихватања манира као културног капитала у оквиру српских нововековних цивилизацијских процеса.[3]

*

Норберт Елијас, један од првих темељних истраживача манира у оквиру историјских цивилизацијских процеса, истакао је да је Еразмово дело означило прекретницу у интернационализацији кодификованог друштвеног понашања.[4] Пре тога су постојали многи трактати намењени етикецији појединих дворских средина и дипломатских служби.[5] Оваква форма понашања била је повезана са дворским церемонијалом, али ни он у свим срединама није био исти. Етикеција је дефинисала елитно дворско понашање и није се односила на грађанско друштво. Она је у основи била инструмент владања, посебно у потоњим апсолутистичким монархијама.[6] Етикеција и манири су слични и међусобно повезани, али нису истоветни. Етикеција, у најширем смислу значења, представља скуп строго дефинисаних правила намењених спољашњем церемонијалном понашању затворених друштвених групација, док су манири израз унутрашњег карактера,

---

дање: *On Good Manners / De civilitate*, The Erasmus Reader, Ed. by. Erika Rummel, University of Toronto Press 1990, 101-121.

[3] Jörg Rössel, Claudia Beckert-Zieglschmid, *Die Reproduktion kulturellen Kapitals*, Zeitschrift für Soziologie, Jg. 31, H. 6 (2002), 497-513; знатно опширније о васпитању деце као стицању културног капитала: Frederic P. Miller, Agnes F. Vandome, John McBrewster, *Cultural Capital*, VDM Publishing House 2010.

[4] Norbert Elias, *The Civilizing Process,* 47-52. За тумачења Елијасовог схватања Еразмовог трактата, који у цивилизацијском смислу представља преломну тачку између средњег и новог века: Richard Kilminster, *Norbert Elias post-philosophical sociology*, Cambridge University Press, 2004, 82-85; Juta Heinz, *Norbert Elias (1879-1990). Über den Prozeß der Zivilisation (1939)*, 100.

[5] Norbert Elias, *The Court Society*, Blackwell, Oxford 1983, 76-116; Wiliam Roosen, *Early Modern Diplomatic Ceremonial: A Systems Approach*, Journal of Modern History, Vol. 52, No. 3 (1980), 452-476.

[6] Фрагментација средњовековне интернационалне хијерархије и колапс јединства католичке цркве до кога доводи реформација захтевали су у Западној Европи успостављање нових метода комуникације. Био је то разлог што су барокни дворови увели нове форме етикеције чија је намена била да успоставе нови формални поредак са владарем на челу. Најдаље у томе отишао је француски двор: Orest Ranum, *Courttesy, Absolutism, and the Rise of the French State 1630-1660*, Journal of Modern History, Vol. 52, No. 3 (1980), 426-451. Средњоевропски дворови били су знатно умеренији, па се нова етикеција углавном везује за владарев јавни живот. Елементи приватног живота, као што су то одевање и свлачење, остају изван јавне сцене: Peter Hamish Wilson, *Absolutism in Central Europe*, Routledge, London 2000, 75-80.

који се исказује кроз учтивост, односно свакодневно добро понашање. Учтивост (лат. cîvîlitâs, cîvîlitâtes, фр. civilité, енг. civility) јесте стари и много шири појам од етикеције, који алудира на нормирано понашање грађанског друштва (civilitas).[7] Разлика између етикеције и манира очитује се и у степену нормираности. Етикеција се заснива на високом степену строго прописаних норми, често повезаних са протоколом и церемонијалом, док су манири у мањој мери нормирани и пружају могућност појединцу да их до извесних граница прилагоди својим личним схватањима. Између етикеције и манира постоји и разлика у односу на простор. Етикеција је везана за дворску, а манири за градску средину. Крајем позног средњег века и почетком раног новог доба почиње све доследније да се истиче разлика између дворске етикеције и грађанске учтивости.[8] Према тумачењу Норберта Елијаса, средњовековно значење појма „civilité", као исказа нормираног понашања, започиње да се формира у време крсташких ратова носећи наглашено витешко-католичко значење, које се супротстављало античкопаганским и хришћанскоправославним схватањима.[9] Ново тумачење овог појма развило се у италијанским градовима током позног средњег века и ране ренесансе, одакле су га прихватиле и друге средине.[10] Посредством италијанске културе идеја о важности учтивог понашања пренесена је и дуж грчког медитеранског простора под

[7] Уп. поглавље „*On Medieval Manners*" у: Norbert Elias, *The Civilizing Process,* 52-60. До шире употребе новог значења појма cîvîlitâs дошло је прво у француском говорном подручју. Био је то разлог што се и у другим говорним подручјима користио појам civilité, и *la civilité nouvele*: Jean-Claude Margolin, *La civilité nouvele. De la notion de civilité à sa pratique et aux traites de civilité*, Pur une histoire des traités de savoir-vivre en Europe, Hg. Alan Montandon, Clermont-Ferrand 1994, 151-177. Уп.: Jacques Revel, *The Uses of Civility*, Passions of the Renaissance, Ed. by. Roger Chareier, A History of Private Life, Ed. by Philippe ArieÌs, Georges Duby, Harvard University Press, Cambridge 1989, 167-205.

[8] Peter Burke, *A Civil Tongue: Language and Politeness in Early Modern Europe,* Civil Histories: Essays Presented to Sir Keith Thomas, Ed. by Peter Burke, Brian Harrison, Paul Slack, Oxford University Press 2000, 31-48, пос. 36; Wolfgang Reinhard, *Lebensformen Europas: eine historische Kulturanthropologie*, Beck, München 2006, 515-518.

[9] Уп. поглавље „The History of Concept *Civilité*" у: Norbert Elias, *The Civilizing Process,*, 47-52. Ово поглавље прештампано је у зборнику радова: Исти, *On Civilization, Power and Knowledge. Selected Writings*, University of Chicago Press 1998, 75-82.

[10] Елијас сматра да се промена значења појма догодила током друге половине 16. века: Norbert Elias, *The Civilizing Process,* 47. Новија истраживања показују да овај процес започиње током позног средњег века и да се може истовремено пратити и у неким другим европским срединама: Aldo Scaglione, *Knights at Court. Courtliness, Chivalry and Courtesy from Ottoman Germany to the Italian Renaissance*, University of California Press 1992, 218-224; John Gillingham, *From „Civilitas" to „Civility": Codes of Manners in Medieval and Early Modern England*, Transactions of the Royal Historical Society, Vol. 12 (2002), 267-289.

влашћу Млетачке републике, а потом и онога под влашћу Османског царства, где је хришћанско градско становништво имало развијен социјални статус.[11] У тим околностима поставило се питање углађеног понашања, што је неминовно упућивало на трактат Еразма Ротердамског, који се обично сматра првим списом ове врсте који је намењен свима, а не само одабраним друштвеним структурама.[12]

Појам манира, са значењем нормираног опхођења, релативно је нов. Појављује се са првим преводима Еразмовог трактата,[13] али у ширу употребу улази средином 18. века.[14] У друштвеном смислу манири су стандарди који показују да се нека особа понаша правилно, пристојно, учтиво и префињено. Они су слични законима по томе што кодификују стандарде људског понашања, али за разлику од закона, не постоји формални систем који санкционише њихово кршење. Уместо тога следи неформална „казна“ у виду друштвене осуде. Манири су нека врста регулативних норми социјалне дисциплине, коју намећу црква и држава, а условљени су временским и просторним друштвеним структурама. Став који одређује учтиво и пристојно веома је осетљив појам који зависи од низа променљивих чинилаца.[15] Мушка особа која поштује ове норме назива се господином, а женска госпођом.

У Еразмовом трактату, као и у потоњим преводима, добро понашање означава се старим појмом цивилизованости. Наслов Еразмовог трактата *De civilitate morum puerilium* могуће је дословно превести као *О цивилизованости дечака*, мада се обично преводи као *О пристојности дечака*. У том смислу се под појмом „cîvîlitâte“ подразумева пристојност у понашању. Током 17. века, посебно у француској средини, Еразмово дело се штампа под називом „Civilité“ или „Civilité

---

[11] Atanasia Papadia-Lala, „*Europe*“ *in the Venetinan-Ruled Greek Teritories*, Die Griechen und Europa: Aussen- und Innensichten im Wandel der Zeit, Hr. Harald Heppner, Olga Katsiarde-Hering, Zur Kunde Südosteuropas, 2, 25, Wien, Böhlau 1998, 9-33, пос. 25.

[12] Овакво место Еразмовог трактата у историји манира прихватили су потом и други истраживачи: Jopre Arditi, *A Genealogy of Manners: Transformations of Social Relations in France and England from the Fourteenth to the Eighteenth Century*, University of Chicago Press 1998, 2; Jenny Davidson, *Hypocrisy and the Politics of Politeness. Manners and Morals from Locke to Austen*, Cambridge University Press 2004, 7; Rüdiger Schnell, *Kritische Überlegungen zur Zivilisationstheorie von Norbert Elias*, 50-52.

[13] Први превод Еразмовог трактата на енглески језик објављен је 1532. под насловом: *A Lytell booke of Good Manners for Chyldren*. Уп.: Warren W. Wooden, *Children's literature of the English Renaissance*, University Press of Kentucky 1986, XII.

[14] Jorge Arditi, *A Genealogy of Manners*, 2.

[15] Karel Vocelka, *Public Opinion and Phenomenon of „Sozialdisziplinierung“ in the Habsburg Monarchy*, State and Society in Early Modern Austria, Ed. by Charles W. Ingrao, Purdue University Press 1994, 119-138.

puérlie". Под утицајем оваквог наслова Еразмовог трактата настаје жанр сличних приручника назван „Civilité", актуелан све до краја 18. века.[16] Према Жаку Ревелу, једном од истраживача појма „civilité", међу читалачком публиком током последњих деценија 17. века широм Европе постојале су две основе групе. Реакционарна аристократија се носталгично залагала за стари концепт витештва, које је све више добијало социјалну ексклузивност и повлачило се пред знатно дисперзивнијим концептом грађанског учтивог понашања. То је довело до снажне реакције аристократије током последње четвртине 17. века. Средином наредног века појам „civilité" постао је синоним за учтиво понашање, као и основна норма понашања која је важила за све.[17] Појам „civilitate", са значењем учтивог понашања, преведен је на грчки језик као „χρηστοήθεια", кованица састављена од речи *добар* и *обичај*. Доситеј је преводи на српски језик са „благи обичаји" или „благодарни обичаји". Појам манира се у српској култури 18. века још увек не појављује.

*

Доситеј је старогрчки текст са кога је преводио *Христоитију* донео са школовања у Смирни, где је провео непуне три године. Успон Смирне је започео током 17. века, када град постаје највећа интернационална лука источног Медитерана, у којој се насељава велики број западноевропских трговаца и помораца, организованих у посебну махалу, коју Доситеј назива Франкомала. Убрзо потом у Смирну стижу и конзуларна представништва западноевропских прекоморских сила, што доприноси да се у граду формира западноевропски начин живота, посебно у оквиру моћне грчке заједнице, чија се доња махала налазила непосредно поред Франкомале. Грчка школа (Ελληνικό Φροντιστήριο) у Смирни основана је 22. јуна 1733. на иницијативу локалног православног епископа.[18] Акт о оснивању школе потписала су три грчка трговца и један професор – Јеротије Дендрин, пореклом са Итаке. Дендрин је и пре тога предавао у Смирни, у нижој школи, која се налазила у грчкој горњој махали. Новооснована школа у доњој мехали имала је виши ниво и касније је стекла статус гимназије. Дендрин је био њен први управитељ, а носио је титулу „дидаскалос" све до смрти, 30. маја 1780. Наследио га је његов ученик и следбеник Хрисант Кара-

[16] Norbert Elias, *The Civilizing Process,* 48.

[17] Jacques Revel, *The Uses of Civility*, 201-204.

[18] Κ. Παπαδόπουλος, *Οι διευθυνταί της Ευαγγελικής Σχολής Σμύρνης Νεοκλής Παπάζογλου και Βενέδικτος Κωνσταντινίδης*, Μικρασιατικά Χρονικά, No. 10 (1963), 384-460; Gerasimos Augustinos, *The Greeks of Asia Minor: Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century*, Kent State University Press 1992, 159-160.

вијас, који је преминуо 12. фебруара 1812. Програм и име школе су током 18. века неколико пута мењани, да би 1808. коначно добила назив Јеванђелистичка школа (Ευαγγελική Σχολή), који је носила све до 1922, када је затворена због протеривања Грка из Смирне. Током 1747, залагањем грчког трговца Пантелеона Севастопоулоса, школа је стекла покровитељство конзулата Велике Британије, које је султан Махмуд II потврдио 1810. Школа је у почетку имала традиционалан програм, заснован на теолошким и филолошким студијама. Након стицања протектората Велике Британије у њен програм су почеле да продиру идеје просветитељства, мада још увек посредно, преко неохеленског схватања просветитељства. Јеротије Дендрин био је противник похађања западноевропских универзитета, које је сматрао атеистичким. Наравно, то не значи да су му западноевропска схватања била страна. Доситеј наводи да је његов учитељ био велики противник поштовања чуда и чудотворних икона. Дендрин је био васпитаник школе у Патмосу, основане 1713, која је произвела многе учене монахе и учитеље, који су радили у грчким просветним институцијама широм Медитерана. Макариос Калогерас, њен оснивач, био је ученик Патријаршијске школе у Цариграду, где су се у средишту програма налазиле теолошке и филолошке студије. Калогерас је у Патријаршијској школи у Цариграду изучавао богословске и филозофске науке код Јакова Маноса. Током похађања школе научио је и латински језик. У време почетка рада школе у Патмосу он је предавао целокупан програм: тумачио је грчке античке ауторе, патристику, граматику, филозофију, реторику, латински језик и црквено појање.

У Дендриновој Грчкој школи у Смирни радило се по програму сличном школи у Патмосу, који је био усклађен са програмом Патријаршијске школе у Цариграду. Поједини уџбеници и приручници користили су се у све три школе. Међу њима се налазио и грчки превод Еразмовог трактата *De civilitate morum puerilium*, који је написан у Фрајбургу, за једанаестогодишњег сина бургундијског кнеза Адолфа од Вера. Трактат је штампан у Базелу 1530, а потом су се појавила многа његова друга издања, преводи и прераде.[19] Само током Еразмовог живота, а то значи пет година од првог издања, трактат је био прештампан више од тридесет пута. Његов енглески превод је објављен 1532, чешки 1534, француски 1537, италијански 1545, холандски 1546,

[19] Norbert Elias, *The Civilizing Process,* 47; Herman de la Fontane Verwey, *The first „book of etiquette“ for children. Erasmus' „De civilitate morum puerilium“*, Quaerendo, 1 (1971), 19-30. Исте године аутор је објавио и књигу под истоветним насловом: Исти, *The first „book of etiquette“ for children, Erasmus' „De civilitate morum puerilium“*, Theatrum Orbis Terrarum, Amsterdam 1971.

а шведски 1620.[20] Посебну популарност уживала је прерада трактата коју је Рајнхард Хадамарије (Reinhard Hadamarius) издао на латинском и немачком језику у Марбургу 1537.[21] Овај текст, како се претпоставља, превео је на пољски Себастијан Фабијан Клоновић (Sebastian Fabian Klonowic), и то према базелском издању из 1538, а превод је објављен у Кракову почетком 17. века.

О превођењу Еразмовог дела на новогрчки још увек се мало зна. Било је то свакако током 17. века, највероватније у културном миљеу Патријаршијске школе у Цариграду, али је преводилац остао непознат. Према старим тврђењима, изнесеним већ средином 19. века, на грчки није преведен изворни Еразмов текст, него његова протестантска прерада. Појаву превода могуће је сагледати и у светлости устројства грчких заједница у градовима Млетачке републике и Османског царства на обалама Медитерана. Оне су биле организоване у затворено друштво (communities), које је поседовало властиту управу, начин живота и понашања широко отворен према Западу. До ширења оваквог организовања дошло је посебно током 17. века, када се стварају повољни услови за процват градског живота и у Османском царству.[22] То је наметнуло потребу прихватања правила цивилозованог понашања које је заговарао Еразмо Ротердамски и његови следбеници. Једно од водећих средишта био је Фанар у Цариграду у коме су становале најбогатије грчке породице, које су својим прилозима помагале Патријаршијску школу и образовање њеног професорског кадра. До преображаја долази 1620, када је Кирил Ласкарис, школован у Италији, постао патријарх Цариграда. Он је свог школског друга Теофилоса Корудалеуса поставио за управитеља Патријаршијске школе.[23] Након тога у овој школи предаје низ

[20] Franz Bierlaire, *Erasmus at School: the De Civilitate Morum Puerlium Libelus*, Essays on the Works of Erasmus, Ed. by Richard. L. DeMolen, Yale University Press, New Haven 1978, 239-251; Paul F. Casey, *„Formed, Not Born": Vernacular Reading and books of Manners in Sexteenth-Century Germany,* German Life and Letters, Vol. 42, Is. 2 (1988), 91-100; J. Kelly Sowards, *Erasmus as a Practical Educational Reformer*, Erasmus of Rotterdam: the Man and the Scholar, Ed. by. Jan Sperna Weiland, Willem Frijhoff, Brill, Leiden 1988, 123-128.

[21] Нама је доступно нешто касније издање: Reinhard Hadamarius, *Civilitas morum Erasmi: in succinctas et ad puerilem ætatem cum primis appositas quæstiones, Latinas & Germanicas, digesta, ac locupletata*, in officina typographica Abrahami Lambergi, 1595.

[22] Efthymos Nichladis, *Scientific Exchanges Between Hellenism and Europe: translations into Greeek , 1400-1770*, Cultural Translation in Early Modern Europe, Ed. by Peter Burke, R. Po-chia Hsia, Cambridge University Press 2007, 180-191.

[23] Исто, 187-189. Уп.: Dimitris Dialetis, Costas Gavroglu, Manolis Patiniotis, *The Sciences in the Greek Speaking Regions During the 17th and 18th Centuries*. The process of appropriation and the dynamics of reception and resistance, The Sciences at the Periphery

професора образованих на италијанским и осталим европским универзитетима. Екуменски патријарх Серафим II 1759. позвао је Евгенија Булгариса да спроведе реформе њеног програма. У светлости оваквог развоја програма ове школе у Цариграду неминовно је посматрати и превод Еразмовог текста на новогрчки, пошто је у то време старогрчки познавао само мали број интелектуалаца. Почетком 18. века Антоније Византијски (1680–1717), учитељ Патријаршијске школе у Цариграду, превео је Еразмов трактат са новогрчког на старогрчки језик.[24] Био је то један од раних показатеља буђења интересовања за старогрчки језик, који током 18. века постаје једна од основних карактеристика буђења неохеленизма.[25]

Доситејев превод на српски језик кружио је Далмацијом у рукописним преписима, а почетком наредног века, након Доситејеве смрти, један од превода *Христоитије* појављује се међу Србима у Хабзбуршкој монархији, где је прихваћен као право откриће Доситејевог оригиналног текста. Прво издање овог преписа објавио је Константин Пеичић у Будиму 1826, пропративши га кратким предговором. Друго издање објавио је Глигорије Возаровић у Београду 1836, у осмој књизи Доситејевих сабраних дела. Том приликом Возаровић је поновио предговор Константина Пеичића. Треће издање објавио је Данило Медаковић 1850, у осмој књизи Доситејевих сабраних дела.

Старогрчки превод Антонија Византијског први пут је штампан у Венецији 1780. Ову књигу превео је на „славенски“ језик и штампао 1786. хеленизовани Цинцарин Димитрије Дарвар (Dimitrios Darvaris), који је старогрчки језик учио прво на светогорској Атонијади, код Евгенија Булгариса (Ευγένιος Βούλγαρης), а потом на Кнежевској академији Светог Саве у Букурешту, основаној 1694, а реорганизованој 1776. Школовање је наставио у Халеу и Лајпцигу.[26] У потоњем периоду, све до краја 19. века, књига Антонија Византијског често је била

---

of Europe During the 18th Century, Ed. by Kostas Gavroglu, Dordrecht Kluwer Academic Publishers 1999, пос. 49-50.

[24] Пун назив дела гласи: *Χρηστοήθεια Προς διακόσμησιν ηθών των Νέων πάνυ λυσιτελής. / Εκ της Λατινίδος μέν ποτε εις απλήν μετενεχθείσα φράσιν, Κοσμηθείσα δε τω κάλλει του ελληνικού χαρακτήρος, και έν τινι προσαυξηνθείσα χάριν των σπουδαίων υπό του Ελλογιμωτάτου, και εν σπουδαίοις αρίστου Κυρίου Αντωνίου του Βυζαντίου...* – О Антонију Византијском и његовом раду у Патријаршијској школи у Цариграду: Περιχλῶς Γ. Ζερλέντης, *Αντώνιος δ Βυζάντιος*, Byzantinische Zeitschrift, Vol. 16, No. 1 (1907), 241-253.

[25] Raphael Demos, *The Neo-Hellenic Enlightenment 1750-1821: A General Survey*, Journal of the History of Ideas, Vol. 19, No 4 (1958), 523-541.

[26] О Дарвару и његовом преводу Христоитије: Нићифор Вукадиновић, *Доситејева Христоитија и њени узори*, 62–67.

прештампавана, тако да је познато око двадесетак грчких издања. Поред српског превода, појављују се и румунски и бугарски. На румунски језик превео ју је викарни епископ и професор Наум Римнички (1764–1838).[27] Исто дело је на бугарски превео Рајко Поповић, познати бугарски хелениста. Прво издање његовог превода, под насловом *Христоития или благонравие*, објављено је у Будиму 1837, а друго у Цариграду 1855.[28]

*

Преводи Доситеја Обрадовића и Димитраја Дарвара настали су у различитом културном и идеолошком контексту, у Млетачкој републици и Хабзбуршкој монархији, а и сами преводиоци полазили су од различитих схватања. Настанак Доситејевог превода нужно је сагледавати у светлости његове жеље за редовнијим школовањем, као и његовим раним педагошким деловањем у вероисповедним школама Далмације. Доситеј је након напуштања Хопова прво планирао да крене за Русију, а потом у Атонијаду на Светој Гори, у којој је тада предавао Евгеније Булгарис.[29] Када је стигао на Свету Гору, сазнао је да је Булгарис неколико месеци раније затворио школу и отишао за Цариград, где се запослио као професор Паријаршијске школе. Након тога Доситеј је одлучио да крене у школу на Патмосу, где је пре свега желео да научи грчки језик. На путу за Патмос зауставио се у Смирни 1765. Сазнавши да тамошња Јеванђелистичка школа има алумнај, па да у њој може да учи бесплатно, он се упознаје са Јеротејем Дендрином и постаје његов ђак током непуне три наредне године. Школу је напустио на Ускрс 1768. Доситеј у својим каснијим делима у неколико наврата помиње Дендрина, називајући га „новим греческим Сократом". Он га прво помиње у *Ижици*, али највише пажње му посвећује у трећем и четвртом писму другог тома *Живота и прикључениja*.[30] Доситејев превод текста Антонија Византијског коментарисали су Нићифор Вукадиновић и Миодраг Стоја-

[27] Constantin Crişam, *Ërasme en Roumanie. Approximations diachroniques et synchroniques*, Colloquia Erasmiana Turonensia, Vol 1, Ed. by Jean-Claude Margolin, Centre d'eìtudes supeìrieures de la Renaissance, XIV, Paris 1972, 175-184, пос. 178.

[28] Урош Џонић, *Бугарски превод „Христоитије"*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, III (1923), 229–231.

[29] Dimitris Dialetis, Costas Gavroglu, Manolis Patiniotis, *The Sciences in the Greek Speaking Regions During the 17th and 18th Centuries*, пос. 54-56.

[30] Доситеј Обрадовић, *Књига зовома Доситејева Ижица*, Сабрана дела III, Београд 1961, 83–84. Исти, *Живот и прикључениja*, Сабрана дела, I, Београд 1961, 196–197, 198–204. О Дендрину су исказивана различита мишљења. Грчки заговорници западноевопског просветитељства сматрају да је био ултраконзервативан монах: Loukia Droula, *The Classics in the Service of Renascent Greece: Adamatios Korais and His Editorial Work*, Humanitas, Vol. XLIX (1997), 246-247.

новић, обојица долазећи до сличних закључака.[31] Доситеј је прилично слободно преводио изворник, па га је често једва могуће препознати. По свему судећи, Доситеј у то време није познавао Еразмова дела. Он ће их издашније користити тек у својим каснијим радовима. Миодраг Стојановић посебно истиче да је Доситеј много више пажње поклањао хришћанским ауторима који се помињу у тексту, за разлику од класичних античких аутора којима поклања мање пажње, често изостављајући њихово име. Овакав однос према изворнику свакако је одредило и то што је Доситеј у време превођења још увек био монах чије је васпитање почивало на грчкој варијанти христијанизованог просветитељства. На почетку и крају *Христоитије* он назива себе „меншији во јеромонасјех Доситеј хоповски“. Сам подстицај за превођење дела била је чињеница да је Доситеј, након напуштања Смирне и кратког путовања, поново постао учитељ у православним вероисповедним школама при парохијским црквама Далмације. Уџбенички карактер превода наглашава се већ на почетку Доситејевог предговора: „Пишем овђе благодарне обичаје које су дужни ученици из младости учити и примати и тако могу поштено и славно живљети и похвалу задобити од бога и од поштених људи, од господе и од мудрих учитаља.“

Тежња за усвајањем учтивог понашања појављује се у српској етнији већ у првим деценијама 18. века и то превасходно међу градским становништвом које је живело у Хабзбуршкој монархији и Млетачкој републици. Разлог за то био је „модел културне доминације“, који је поред познавања доминирајућег језика подразумевао прихватање учтивог понашања. Према тумачењу Пјера Бурдијеа, учтиво понашање постаје културни капитал који омогућава уклапање и напредовање у јавној грађанској сфери.[32] Оно је у почетку и међу Србима било привилегија малобројног војничког племства и богатих представника грађанске класе, а и учило му се приватно, у другим породицама. Илустративан пример је млади племић Симеон Пишчевић, кога је отац на почетку његове војничке каријере послао у породицу фон Милера, вишег секретара војног савета у Осијеку, који је од њега требало да створи младог господина. О томе Пишчевић у својим мемоарима каже: „Господин фон Милер ме је држао не другачије него као свог најрођенијег, и ја сам много користи, у свом учењу, од њега видео. Јели смо увек за истим столом, а соба ми је била одмах поред његове. О празницима ме је увек водио врховном заповеднику, и де-

[31] Нићифор Вукадиновић, *Доситејева „Христоитија“ и њени узори*, 48–81; Миодраг В. Стојановић, *Доситеј и антика*, Београд 1971, 27–31.

[32] За тумачење ове проблематике у српској средини: Мирослав Тимотијевић, *Рађање модерне приватности. Приватни живот Срба у Хабзбуршкој монархији од краја 17. до почетка 19. века*, Београд 2006, 114–121.

шавало се толико пута да сам тамо остајао на ручку и вечери. Често ме је водио увече кад пођу некуд, код тамошње господе, или на бал, а понекад о празницима и изван града, у природу, где су и друга господа долазила на провод. На тај начин давао ми је прилике *да се научим опхођењу с људима и да се тако просветим* (курзив М. Т.).“[33] Пример Симеона Пишчевића показује да се усвајање учтивог понашања у почетку одвијало угледањем на оне који су ову вештину већ савладали. У основи било је то еразмијанско схватање васпитања засновано на опонашању оних који служе за углед. На њега се ослања и Захарија Орфелин у спису *Отеческое наставленије сину. Желајушчем определитисја в военнују службу*.[34]

На учтиво понашање све више пажње обраћа и средња грађанска класа, која ступа на историјску сцену Хабзбуршке монархије неоптерећена пореклом рођења и наслеђеног статуса. То се јасно види у цеховским правилима која током 18. века постају опширнија, пошто почињу да обухватају и правила учтивог понашања која се односе на шегрте и калфе. Грађански статус није било могуће лако извојевати у урбаним местима Хабзбуршке монархије, а подразумевао је, између осталог, и учтиво понашање.[35] Због тога се целокупни грађански идентитет усмерава ка потврђивању задобијеног статуса господе. Начин понашања и одевања, изградња породичног дома и његово опремање постају потврда успешног савладавања овог проблема. Усвајање господских форми понашања гаранција је даљег напретка, па скоро и да није ствар слободног избора. Приватни живот појединца и његове породице подвргава се овим нормама у истој мери као и његов јавни живот. Приватност није затворена, нити изолована појава, па у том смислу ни постојање двоструких норми понашања није било могуће. Бити прави господин подразумевало је усвајање господских манира и у приватном породичном животу. О неопходности савладавања учтивости почињу потом да пишу и први српски просветитељи. Учтивост постаје етичка норма, неопходна врлина, за коју Доситеј Обрадовић у *Етици* каже: „Учитивост састоји се у оним дјелам послужности која се из добра срца и драговољно другима чине. Иако, за своје малености, и не имаду име благодејанија, причињавају обаче онима којима

[33] Симеон Пишчевић, *Мемоари*, Београд 1963, 9–10. Уп.: Karin J. MacHardy, *The Rise of Absolutism and Noble Rebellion in Early Modern Habsburg Austria, 1570 to 1620*, Comparative Studies in Society and History, Vol. XXXIV, No. 3 (1992), 407-38; Иста, *Cultural Capital, Family Strategies and Noble Identity in Early Modern Habsburg Austria 1579-1620*, Past and Present, No. 136 (1999), 36-75.

[34] Захарија Орфелин, *Славено-српски маiазин*, В Венецији 1768, 29–44, пос. 31.

[35] М. Тимотијевић, *Рађање модерне приватности*, 106–108. Уп.: Jorge Arditi, *A Genealogy of Manners,* 86.

се показују велико задовољство, и велику похвају приносе онима који их лепо употребљавати умеду. Учитивост, дакле, и благопристојност свакому који међу људима живи, а навластито међу добровоспитаним содружеством, сасвим су нетложне, и ко год за ове не мари, он се пристојно од свију како зловаспитан дивљак сматра и називље.“[36] Иза оваквих схватања стајале су промишљене идеје социјалне контроле као форме владања.[37]

*

Током друге половине 18. века међу Србима у Хабзбуршкој монархији све чешће се појављују приручници различитог садржаја о васпитавању младежи. Тако се у библиотеци новосадског свештеника Андрије Николића, поред богословске литературе, налазила и књига о васпитавању младих.[38] Овакве књиге обично су садржале моралне поуке о врлинама и пороцима. Еразмов трактат, чији се српски преводи појављују током последњих година 18. века, био је у извесној мери другачије структуриран. Било је то прво дело које је, за разлику од претходних, било намењено деци. Ранији текстови ове врсте обраћали су се младим људима и одраслима. Друга важна новост била је чињеница да се Еразмово дело обраћало свој деци без разлике. Ранији трактати о куртоазном понашању били су углавном намењени младој елити, коју је требало научити начелима аристократског понашања и живота. И Еразмов трактат је посвећен једном младом племићу, последњем потомку бургундијске кнежевске породице која је одавно штитила хуманисту, али је, у ствари, упућен свима. У предговору свог трактата Еразмо истиче: „Срамота је за оне високог рођења да немају навике које одговарају њиховом племенитом пореклу. А и они које је судбина учинила плебејцима, људи скромних прилика, сељани чак, треба да се исто толико потруде како би лепим понашањем надокнадили предности које им је случај одузео. Нико не бира ни земљу, ни родитеља: свако може да постигне добре особине и навике.“[39] Трећа новост коју уводи Еразмов трактат била су општа правила која важе за свакога. Наравно, та правила, према Еразмовим схватањима, не

[36] Доситеј Обрадовић, *Етика или философија наравоучителна по системи ї. Професора Соави*, Сабрана дела, II, Београд 1961, 511.

[37] Karel Vocelka, *Public Opinion and Phenomenon of „Sozialdisziplinierung“ in the Habsburg Monarchy*, 119-138, за едукациони аспект пос. 124–24.

[38] Васа Стајић, *Грађа за културну историју Новоī Сада*, Нови Сад 1951, 243–259.

[39] На важност овог цитата скренута је пажња у: Жак Ревел, *Обичаји пристојности*, Историја приватног живота, III, пр. Филип Аријес и Жорж Диби, Clio, Београд 2002, 156.

постоје сама за себе, нити је њихово формално поштовање основни циљ. У предговору трактата Еразмо истиче да је код деце најважније неговање побожности, затим усмеравање на учење, потом васпитање у односу на дужности према животу, а тек онда обучавање правилима учтивог понашања, које би требало отпочети у најранијем детињству. За човека је важно, истиче Еразмо, да контролише своје понашање, гестикулацију и облачење исто колико и интелигенцију. Због тога свако ко претендује да искаже своје образовање мора да води рачуна и о понашању као основи васпитања. Тек након тога он подробно расправља о појединачним карактеристикама добрих манира и морала. Нормирани начин, који јасно истиче шта је друштвено прихватљиво а шта не, био је у основи веома рестриктиван. Тиме се, како је већ уочио Норберт Елијас, уводе „структуралне промене у механизам контроле емоција", које ће у васпитању младих кулминирати у 18. веку.[40] Био је то један од разлога што Еразмов трактат веома брзо прихватају све средине и сви друштвани слојеви. Још је важнија била чињеница да се књига уводи у образовни систем протестантских, потом католичких, а на крају и православних вероисповедних школа. Еразмов трактат прихватају и просветитељске реформе, пре свега због интернационализма и превазилажења оквира друштвених структура.[41]

У предговору *Христоитије* Доситеј износи схватања о повезаности манира и морала, наглашавајући да та веза произлази из двојне човекове природе, састављене од душе и тела. О њиховој међусобној вези Доситеј каже: „Знај, мој љубими ученичe, да од свијех части тела, сиреч од главе, од срца, од очију и прочија, највисочајшија част и најждњејшаја јест душа. Поради тога све тело дужно јест покорно бити души као својој царици и о том до смерти много ваља да се стара како ће украсити ову царицу и како ће је послати чисту небескоме цару Христу, који јест њу откупио својеју кровију и прстеновао драгим прстеном свјатога крштенија и обогатио јест небесним богатством, тајними цркве свете. Знај, пак, чадо, да чловек без тела не може угодити богу, не може спасти своју душу, не може учинити ни једне добродетељи. Зато намах после попеченија о души ваља да се стараш својим

[40] James D. Tracy, *Erasmus among the Postmodernists "Dissimulatio", "Bonae Literae" and "Docta Pietas" Revised*, Erasmus' Vision of the Church, Ed. by. Hilmar M. Pabel, Sixteenth Century Journal Publishers, Vol. XXXIII (1995) 1-40, пос. 29, где се скреће пажња на Елијасово тумачење Еразмове „емоционалне рестрикције" васпитања, која започиње већ у раном детињству.

[41] О утицају Еразмових списа и његових схватања на просветитељску културу друге половине 18. и првих деценија 19. века: Bruce Mansfield, *Man on his own: interpretations of Erasmus, c1750-1920*, Erasmus studies 11, University of Toronto Press 1992, 14-68.

телом. Зато говори и велики Павел: Нико не мрзи на своје тело, него храни га и греје.“

Доситејева схватања да манири уобличавају морал почивала су на еразмијанским ренесансним схватањима, заснованим на старим средњовековним погледима витешког понашања и новог формалног литерарног образовања.[42] Наиме, током средњег века постојала је јасна разлика између литерарног образовања духовних сталежа и манира племства и господе. У ренесанси се ова два типа образовања спајају, тако да учење учтивог понашања постаје доминантан и есенцијални део формалног образовања. Утицајем цркве формално васпитање се повезује са хришћанским моралом, што се јасније уочава у делима каснијих црквених аутора него код самог Еразма. Таква се схватања задржавају и током наредних векова, добијајући на значају, пошто основно образовање преузимају институције цркве. Био је то разлог што су се Доситејева схватања уклапала у морализаторско-дидактични програм верске обнове православне цркве у Млетачкој републици и Хабзбуршкој монархији, заговаран током 18. века у вероисповедним школама и пастирском деловању свештенства.[43] У верско-политичким програмима цркве свештеник се истиче као морални пример својим парохијанима, а његово се понашање прецизно дефинише. Илустративан пример су савети који се износе у књизи *Поученије святителское къ новопоставленом јерею*, издатој по налогу избеглог пећког патријарха Арсенија IV Јовановића.[44] Цивилозовано понашање нема формалну природу, јер је чврсто повезано са бригом о вечној души, коју појединац на крају живота предаје Богу. Човеково телесно понашање одраз је неговане душе, и обратно, па је то био разлог да се у новом веку све већа пажња посвећује васпитању тела. Овај процес је могуће пратити и међу Србима у Хабзбуршкој монархији.[45] У завршетку предговора Доситеј истиче: „Ја у овој књижици научићу тебе, учениче љубими, како можеш благопоштеним обичајем украсити своје житије и тело, а ти потом до смерти своје да се таштиш украшујући душу своју, својега тела царицу, да ако би била потреба, и крв своју за њу пролити да си готов.“ Наглашено хришћански морализаторско-дидактичан карактер Доситејевог предговора *Христоитији* надовезује се на његова друга дела настала у том периоду у Далмацији.

---

[42] Nancy Sherman, *Of Manners and Morals*, British Journal of Educational Studies, Vol. 53, No. 3 (2005), 272-289, пос. 272. Уп.: James D. Tracy, *Erasmus among the Postmodernists „Dissimulatio“, „Bonae Literae“ and „Docta Pietas“ Revised*, пос. 29.

[43] Мирослав Тимотијевић, *Рађање модерне приватности*, 31–49.

[44] *Поученије святителское къ новопоставленом јерею*, В Виенне 1742, пос. стр. г-с.

[45] Мирослав Тимотијевић, *Рађање модерне приватности*, 176. и даље.

То су изгубљена *Ижица* и сачувана *Буквица*, састављене по узору на сличне текстове хришћанских морализаторско-дидактичних приручника, као што је најпопуларнија украјинска књига 17. века, *Алфавит духовный* Димитрија Ростовскога, са којим се Доситеј упознао већ у Хопову.[46]

Превод Димитрија Дарвара настао је у другачијем контексту. Он полази од чињенице да се чврсто повезивање манира и морала може пратити још од стоика. Због тога је Дарвар, поред *Христоитије* Антонија Византијског, превео са старогрчког *Икону* Кевита Тивејског и Епиктетову *Ручицу*. Реч је о делу Цебеса из Тебе *Табула* и етичком приручнику *Enchiridion*, који је приписан Епиктету, мада га је саставио његов ученик Аријан. Она су од средине 17. века века често штампана заједно, обично паралелно на старогрчком и латинском језику, јер су служила за школске потребе. Током 18. века штампана су три таква издања, 1702, 1741. и 1793, а основа су им била ранија издања са коментарима Исака Касаубона (Isaac Casaubon) и Јеронима Волфа (Hieronymi Wolfii), Пасквала Каселија (Pasquale Caselii) и других.[47] Дравар је штампао изводе из ових дела у једној књизи. Превод је био посвећен српској омладини, а штампан је у Будиму 1799.[48]

---

[46] Тихомир Остојић, *Доситеј Обрадовић у Хопову: студија из књижевне и културне историје*, Нови Сад 1907, 366. Алфавити су познати већ у византијској богословској литератури, а потом се преузимају и у руској. Доситеју су, поред Димитрија Ростовског, постојали и други примери за узор, као што је *Алфавит духовный в ползу иноком и мирским, богоугодие жити хотящым написанный* Исаије Копинског, или *Алфавит духовный* митрополита Јована Максимовича, штампан у Чернигову 1705. Ово дело било је превод с латинског: Николай Новиковъ, *Опыт историческаго словаря россійскихъ писателяхъ*, Санктпетербург 1772, 70.

[47] *Epicteti Enchiridium una cum Cebetis Thebani Tabula græc. & lat. cum notis Wolfii, Casauboni, Caselii & aliorum*, Abrahamus Berkelius textum recensuit ..., 1702. За традицију морализаторско-дидактичног илустровања Цебесове *Табуле*: Reinhart Schleier, *Табула Cebetis oder „Spiegel des Menschlichen Lebens, darin Tugent und untugent abgemalet ist": Studien zur Rezeption einer antiken Bildbeschreibung im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin 1973; Sandra Sider, *„Interwoven with poems and picture", A problematic latin translation of the Tabula Cebetis*, The European emblem: selected papers from the Glasgow conference 11-14 August 1987, Ed. by. Bernhard F Scholz, Michael Bath, David Weston, Symbola et emblemata, 2, Bril, Leiden 1990, 1-13.

[48] Пошто је *Табула* била класичан грчки екфразис, текст је обично илустрован, па ову праксу следи и Дарвар. Уз његов превод Цебесове *Табуле* објављен је бакрорез „Људске заблуде, страсти и пороци – мудрости и врлине", који је извео бечки гравер Вајнраух (J. G. Wienrauch). За опис бакрореза: Динко Давидов, *Српска графика XVIII века*, Београд 2006, 417–418.

*

Дарваров и Доситејев превод Еразмовог трактата, сагледаван у оваквом контексту, показују два различита идеолошка плана њиховог морализаторско-дидактичког деловања. Доситејев је много традиционалнији и више везан за стару хришћанску концепцију односа морала и понашања присутну у неохеленском просветитељству. Дарваров је модернији и ближи средњоевропском новом схватању просветитељства, које однос морала и понашања повезује преко неостоицизма. Дарварови преводи, ипак, нису били директно укључени у школски програм, јер у то време долази до његовог реформисања. Главни циљ новог школског програма јесте васпитање побожног поданика у служби владара и државе.[49] Оваква схватања прихватиће и Доситеј Обрадовић у својим каснијим просветитељским делима.

Права улога коју су ова два превода имала у уобличавању манира у цивилизацијским процесима српске етније јасније се сагледавају на културној позадини целокупног 18. века. Низ посредних извора јасно указује на то да се руске варијанте превода Еразмовог трактата појављују у српској средини већ у току првих деценија 18. века. Превођени под различитим насловима и са различитих варијанти Еразмовог изворног текста, и скоро по правилу не помињући име аутора, ови рани утицаји остали су неуочени.[50] Ови преводи, као и пољски, садржали су стари катихетички предговор. Први превод са пољског на руски језик настао је у Москви током последње четвртине 17. века. Текст је превео са пољског Епифаније Славинецки, под насловом *Граждан-ство обычаев детских*.[51] Рукописни преписи овог дела појављују се и под насловом *Гражданство нравов благих*. Други

---

[49] Vladimir Simić, *On Subjects' Duty towards their Monarch. The Political Catechism from the Age of Enlightenment*, Practicing New Editions. Transformations and Transfer of the Early Modern Book, 1450-1800, Ed. by. Hiram Kümper, Vladimir Simić, Bautz-Verlag, Nordhausen 2011, 143-176.

[50] М. П. Алексеев, *Эразм Роттердамский в русском переводе XVII века*, Славянская филология, Сборник статей, Москва 1958, 275-330; Maria Christina Bragone, *De civilitate morum puerilium Эразма Роттердамского в России (конец XVII – первая половина XVIII века)*, Eighteenth-Century Russia: Society, Culture, Economy. Papers from the VII International Conference of the Study Group on Eighteenth-Century Russia, Wittenberg 2004, Ed. by. Roger Bartlett, Gabriella Lehmann-Carli, Berlin 2007, 191-206.

[51] С. С. Кононович, *Епифаний Славинецкий и „Гражданство обычаев детских*, Советская педагогика, No 10 (1970), 100–113. Кононович је пре тога сматрао да се Славинецки послужио текстом Јана Амоса Коменија: Исти, *Ян Амос Коменский и Епифаний Славинецкий*, Новые исследования в педагогических науках, Вол. 14-19, Москва 1970, 37. и даље. Дилема је коначно разрешена у студији: О. Е. Кошелева, *„Гражданство обыычаец детских“: история изучения памятника и его рол в русской культуре XVII века*, Актуални вопросы историографии и источниковедения истории школы и педагогики, Москва 1986, 119-139. Текст превода, са кратком био-

превод из 1706. носио је наслов *Златая книжица о гожении нравов*. Почетком 18. века И. В. Паузе урадио је нови руски превод Еразмовог трактата, познат под насловом *Зерцало*. Ови рукописни преводи кружили су често повезани са букварима и стекли су прилично велики значај у оквирима елементатног васпитања.

Еразмов трактат, међутим, добио је значајну улогу тек у реформама Петра Великог. По владаревом налогу направљен је нови руски превод са немачког и његовим званичним указом штампан је 1717. под насловом *Юìности честноìе зерцаìло*.[52] Нови превод је био прилагођен потребама петровских реформи, тако да је књига у великој мери добила нови садржај. На превођењу књиге радио је епископ разјански и муромски Гаврил Бужински. У уобличавању крајњег садржаја књиге и њеном штампању учествовао је инжењер Јакоб Данијел Брус (Jacob Daniel Bruce), млађи брат првог оберкапетана Санкт Петербурга и човек од поверења Петра Великог. Књига је састављена из два одвојена дела. Први је имао форму буквара, а штампан је грађанским слогом и арапским цифрама, доследно указу Петра Великог из 1708. Други део књиге пружао је опште савете за понашање младим дечацима и девојчицама, али само онима из „дворянского сословия". Идејна основа другог дела књиге био је Еразмов трактат, али је он у великој мери измењен и допуњен у складу са схватањима Петра Великог и његовим реформама. Подељен је на шест поглавља, од којих су три посвећена дечацима, а три девојчицама. Била је то новост које се појављује у касним прерадама Еразмовог трактата. Већ током две наредне године након првог издања објављена су још четири, тако да је књига превазишла првобитну дворску намену, и постала доступна свима који су били писмени, на чему је инсистирао и сам Петар Велики. Књига је истим ритмом прештампавана до краја 19. века. Посредством руских учитеља ово дело је постало познато и српској средини у Хабзбуршкој монархији, дајући подстрек за постепено прихватање манира као грађанског културног капитала.

графијом Епифанија Словинецког, прештампан је у: И. А. Соболевский, *Переводная литература Московской Руси XVI-XVII веков*, Санкпетербург 1903, 164. и даље.

[52] *Юности честное зерцало, или Показание к житейскому обхождению, собранное от разных авторов*, Санпетербург 1717. Електронска верзија књиге доступна на сајту: http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/slav/aruss/sercalo/sercat.htm

Miroslav Timotijević

THE IMPORTANCE OF DOSITEJ'S „CHRISTOITIA“ IN ACCEPTING MANNERS AS A CULTURAL ASSET OF MODERN SERBIAN BOURGEOISIE

Summary

The paper discusses the translations of Erasmus' treatise De civilitate morum puerilium in the context of modern civilisational processes of the Serbian people. It emphasises the fact that, apart from the Serbian translations by Dositej Obradović and Demetrios Darbaros, the Russian translation had a major importance as well, printed at Peter the Great's behest in 1717. These translations played a relevant role in accepting manners as a symbolic bourgeois asset during the 18th century and in the first half of the next.

УДК 821.163.41.09-191 Обрадовић Д.

Роберт Ходел

Универзитет у Хамбургу

ДОСИТЕЈЕВА *БАСНА КУРЈАК И ЈАГЊЕ* (У КОНТЕКСТУ ЊЕГОВОГ ДОБА)

утор разматра „канонске“ поуке басне и Доситејева „наравоученија“, констатујући да је однос између садржине басне и наравоученија комплексан и често противуречан. Форму Доситејеве басне поставља у круг баснописаца 18. века, указује на могуће узоре и на етичко-идеолошку димензију „наравоученија“ (на примеру басне Курјак и јагње*) у контексту Доситејеве збирке и његовог дела у целини.*

Кључне речи: басна, наравоученија, етика, идеологија, европски баснописци.

У лектири Доситејевих двочланих басни пада у очи да његова „наравоученија“ не само често одскачу од „канонске“ моралне поуке басне већ јој неретко противрече. Пример за то је басна *Пас касајски и курјак*: Изгладнели вук сретне добро ухрањеног пса и позавиди му на његовом животу. Но кад види да је пас платио за свој пун стомак ланцем, господска храна му више не представља вредност. Федар отвара басну следећим „промитијем“: „Quam dulcis sit libertas, breviter proloquar / Како је слатка слобода, о томе ћу сад приповедати“ (Phaedrus 1975, 54/55). Ништа другачије тумачење пружа басна Семјуела Ричардсона (*A dog and a wolf*, 1740), о чијем утицају на До-

ситеја већ 1785. године пише рецензент јенског књижевног часописа *Allgemeine Literatur-Zeitung*.[1] Његово „Размишљање" („Reflection") почиње реченицом: „In this emblem are set forth the blessings of liberty, and the sordid meanness of those wretches who sacrifice their freedom to their lusts and their palates. / У овом емблему су настављени благослов слободе, као и прљава нискост оних јадних који жртвују своју слободу својим похотама и укусима" (Richardson 1790, 46).

Доситеј, насупрот томе, тумачи басну другачије: Ко жели да буде награђен, мора нешто да уради заузврат. А важан адресат његове „поуке" и овде се одмах помиње као црквени достојник: „[…] и нека не мисли као неки свештеник с Гра'ова у Босни, кога су питали: 'Зашто Апостол Павел вели: ко жели епископства, добро дело жели?' А он одговори: 'Како није добро дело, кад јаше на 'ату како исти паша?'" (Обрадовић 1932, 280).

Пример даје повод за претпоставку да Доситеј у својим *Баснама* представља веома својевољно обликовање овог жанра. Тог мишљења је такође и Деретић: „Иако хетерогене по изворима, превођене с разних језика и од разних аутора, од Езопа до Лесинга, Доситејеве басне *јединствене су по својој композицији и стилу*, што говори да је наш баснописац у својој обради поступао слободно, као прерађивач, а не као преводилац" (Деретић 1983, 193, курзив – Р. Х.).[2]

Колико је ово питање комплексно, показује већ поглед на функцију басне у грчком контексту.

Према Холцбергу (2005, 237), басне су у архаичној епохи грчке цивилизације, у којој је, према Херодоту, живео и сам Езоп, биле најобичнији употребни текстови. Холцберг претпоставља да стари Грци у басни још увек нису видели књижевни род *sui generis*. Јер „езопска прича" (*Aisôpeios lógos*), како су звали ову врсту текста,[3] служила је од почетка хеленске књижевности до раног доба Римског царства (2/3. в.) само наративној егземплификацији изјава у говореним и писаним текстовима. Ово се такође није мењало кад су биле састављане читаве збирке басни (*promptuaria*), које су углавном биле уређене према врстама животиња. Ове збирке су очигледно служиле говорници-

[1] „Треба се радовати како аутор [дела *Zchiwotj* ***i Prikljutschenia Dimitria Obradowitscha nimj istim isdatj***], посебно својој духовној браћи и надређеним, пружи понеку тачну поуку, но све у допадљивом тону. Јер он је поред старих Грка такође читао и Фенелона, Мармонтела, Ричардсона и друге од најбољих нових и зна како да их са укусом подражава" (*Allgemeine* ***Literatur-Zeitung***, **Nr.12, 15.1. 1785, S.35).**

[2] Шерцер (1898, 177) сматра да је двочланост Доситејевих басни несрећан случај: „Ја бих се окладио да од сто читатеља нијесу два прочитала те науке, него су оставив науку читали басну за басном [...]. Док читатељ ње прочита, већ је давно заборавио басну."

[3] Друге ознаке су биле *mythos* и *aînos* (Холцберг, 2005, 240).

ма, песницима и писцима као енциклопедијски материјал (Holzberg 2005, 240). Време употребних текстова чини се да почиње тек онда да доживљава процеп кад са *Collectio Augustana* (вероватно 2/3. н. е.) по први пут постоји збирка која бива приписана једном познатом аутору (тј. Езопу) и бива представљена као „лепа књижевност". При томе код појединих басни треба, према доказу, искључити Езопа, код других опет, примећује и Холцберг, да би његово ауторство било могуће. Кад Доситеј дакле узима „езопске басне" као полазну тачку за размишљање, које далеко превазилази саме басне, он ни у ком случају не стоји далеко од употребе басни грчке антике. И као што ће се даље показати, не само у књижевности антике.

Да бисмо одговорили на питање о својеврсности и функцији Доситејевих басни, бирамо басну која је репрезентативна по својој двочланој структури аргументације (*Курјак и јагње*) и поредимо је са савременим едицијама. При томе пратимо два циља. С једне стране треба поставити форму Доситејеве басне у контекст 18. века и размотрити могуће узоре, с друге стране треба посматрати етичко-идеолошку димензију „наравоученија" басне *Курјак и јагње* у контексту збирке Доситејевих *Басни*, као и његовог укупног дела.

Као полазну тачку поређења Доситејеве басне *Курјак и јагње* узимамо две канонске верзије из антике, које су највероватније биле познате Доситеју (у оригиналу или као превод). Прва потиче од најстаријег очуваног извора тзв. езопских басни *Codex Cryptoferratensis* из 10. в.[4] Овај кодекс садржи препис књиге *Живот и басне Езопа*, чији је део са баснама идентичан са *Collectio Augustana* из 2/3. в. н. е. (Holzberg 2005, 237). Друга верзија потиче из канонског издања Федра *Liber Fabularum*.

Пошто су ове античке верзије постојале у већем броју издања и језика већ крајем 18. века, делује да се не може одговорити на питање које конкретно издање је стајало на располагању Доситеју у вези са басном *Курјак и јагње*.[5]

---

[4] „Кад се, уосталом – пише Стефановић (2009, 169) – погледа онај зборник басни који је толико био популаран у просветитељском веку – *Codex Cryptoferratensis* – [...] види се да се Доситеј, у својој књизи, држао и редоследа из ове Езопове збирке, али и изградње басне по њеној двочланости (прича и наравоучение)."

[5] Другачије је код басни чији извор је Лесинг, који у свом „предговору" уз тротомно дело басни свог читаоца експлицитно позива „да не суди о баснама без расправе (Abhandlung)" (Лесинг, 1759, VII). Упоредимо нпр. Лесингове басне бр. IX. *Das Roß und der Stier* (Lessing 1759, 1. Buch, S.13), X. *Die Grille und die Nachtigall* (1. Buch, S.14), XXX. *Aesopus und der Esel* (1. Buch, S.34), II. *Herkules* (2. Buch, S.38), V. *Der Stier und das Kalb* (2. Buch, S.42) и XX. *Der Mann und der Hund* (2. Buch, S.60) са Доситејевим баснама *Коњ и бик* (Обрадовић 1932, 385), *Цврчак и славуј* (386), *Маїарац и Езоп* (401), *Херкулес* (405), *Бик, теле и пастир* (410) и *Човек уједен од пса* (308).

I. Aisōpos: Lýkos kai arēn

ΛΥΚΟΣ ΚΑΙ ΑΡΗΝ

Λύκος θεασάμενος ἄρνα ἀπό τινος ποταμο πίνοντα, το τον ἐβουλήθη μετ᾽ εὐλόγου αἰτίας καταθοινήσασθαι. διόπερ στὰς ἀνωτέρω ι τιᾶτο αὐτὸν ἓ ς θολο ντα τὸ ὕδωρ καὶ πιεὶν αὐτὸν μὴ ἐῶντα. το δὲ λέγοντος ἓ ς ἄκροις τοὶς χείλεσι πίνει καὶ ἄλλως οὐ δυνατὸν κατωτέρω ἑστῶτα ἐπάνω ταράσσειν τὸ ὕδωρ, ὁ λύκος ἀποτυχῆ ν ταύτης τῶς αἰτίας ἔφη „ἀλλὰ πέρυσι τὸν πατέρα μου ἐλοιδόρησας.“ εἰπόντος δὲ ἐκείνου μηδ᾽ ἐπέτειον γεγενῶσθαι, ὁ λύκος ἔφη πρὸς αὐτόν „ἐὰν σὺ ἀπολογιῶν εὐπορῆς, ἐγώ σε οὐ κατέδομαι;“ ὁ λόγος δηλοὶ, ὅτι οἶς ἡ πρόθεσίς ἐστιν ἀδικεὶν, παρ᾽ αὐτοὶς οὐδὲ δικαία ἀπολογία ἰσχύει. (Äsop 2005, 150)

Vuk i janje (Ezop 1963, 110)

Kad vuk opazi janje gdje pije iz neke rijeke, zaželi ga pojesti s opravdanim razlogom. Stoga se postavi poviše njega i stane ga okrivljivati da muti vodu i ne pušta mu da pije. Pošto je janje govorilo da vuk pije na gornjem kraju, a i inače je nemoguće da mu time što stoji niže muti gore vodu, vuk ne postigavši cilja kaže: „Prošle si godine izgrdio moga oca.“ Kad je ono odgovorilo da tada još nije ni bilo na svijetu, vuk mu kaže: „Iako ti obiluješ opravdanjima, ja ću te ipak pojesti.“

Basna pokazuje da niti pravedna odbrana nema snage kod onih koji odluče krivo činiti.

Хрватски се превод разликује од наше старогрчке верзије у три детаља: изостављене су тврдње јагњета да пије „напуђеним уснама“ (ἄκροις τοὶς χείλεσι πίνει) и да није напунило годину дана (μηδ᾽ ἐπέτειον), а уместо вукове афирмације да ће јагње ипак појести стоји реторичко питање.

Приповедана прича има следеће кључне *драматуршке тачке*:

- вук се накнадно поставља на поток у намери да има изговор за свој плен;
- 1. прекор вука: јагње прља воду и не да му да пије;
- 1. одговор јагњета: пије само опрезно и вода не тече нагоре;
- 2. прекор: јагње је претходне године говорило лоше о његовом оцу;
- 2. одговор: оно није старо ни годину дана;
- закључак: имати добре аргументе за одбрану није довољан разлог за спас.

Насупрот већини каснијих адаптација запажа се да аутор *не суди експлицитно* о животињама. Он описује ситуацију дистанцирано посматрајући и не намеће своје виђење ни путем *имплицитних судова*.

Поука/тумачење [епимитијум]:

Тумачење басне почива на следећим *моралним категоријама*: насупрот неправди (*adikeĩn*) стоје добро образложени аргументи одбране (*μετ εὐλόγου αἰτίας*, *δικαία ἀπολογία*). Аутор на крају захтева моћ и важење аргумената. Није реч ни о моћи и снази вука нити о невиности јагњета. Апел важи ономе ко се не држи аргумената.

II. Phaedrus: Lupus et agnus

Ad rivum eundem lupus et agnus venerant
Siti compulsi; superior stabat lupus,
Longeque inferior agnus. Tunc fauce improba
Latro incitatus iurgii causam intulit.
'Cur' inquit 'turbulentam fecisti mihi
Aquam bibenti?' Laniger contra timens:
'Qui possum, quaeso, facere quod quereris, lupe?
A te decurrit ad meos haustus liquor.'
Repulsus ille veritatis viribus:
'Ante hos sex menses male' ait 'dixisti mihi'.
Respondit agnus: 'Equidem natus non eram'.
'Pater hercle tuus' ille inquit 'male dixit mihi'.
Atque ita correptum lacerat iniusta nece.

Haec propter illos scripta est homines fabula,
Qui fictis causis innocentes opprimunt.

(Phaedrus 2002, 14,16)

Кључне драматуршке тачке:

- Вук и јагње долазе истовремено до потока, вук одозго облизујући се због плена:
- 1. прекор: мути воду;
- 1. одговор: вода тече надоле;
- 2. прекор (одвраћен од утицаја истине): увредило га је пре пола године;
- 2. одговор: тада се још није родило;
- 3. прекор: онда је то био његов отац;
- закључак: прождере га неправедно.

Експлицитни/имплицитни судови:

Вук са својом „дрском њушком“ (*fauce improba*) бива означен као „разбојник“ (*latrô*), а сам чин као „неправедно клање“ (*lacerat iniusta*). Јагње је обузето страхом (*contra timens*).

Поука/тумачење [епимитијум]:

Моралне категорије: Појмови безопасног и невиног (*innocçns*) стоје насупрот феномену потискивања (*opprimere*) на основу погрешних, измишљених разлога (*fictis causis*).

Као код Езопа, и овде стоји у првом плану необразложено потискивање, а ту се дакако оцртава и оно хипостазирање ликова „брутални разбојник“ и „недужна жртва“, који ће бити доминантни у каснијим верзијама.

III. La Fontaine: Fables (1668)

Лафонтен је био познат Доситеју. О томе сведочи његово „Предисловие о баснах“ у којем он пише: „Езоп, изобретатељ и отец баснах, посветио је своје лидијском цару; Лафонтен своје краљевском принцу. [...] Лесинг, уже просвештенија Германији велики просветитељ, својима прекрасними баснами својему је роду велику заслугу показао“ (Обрадовић 1932, 248).

Le Loup et l’Agneau.

La raison du plus fort est toujours la meilleure:
Nous l’allons montrer tout à l’heure.

Un agneau se désaltéroit
Dans le courant d’une onde pure.
Un loup survient à jeun, qui cherchoit aventure,
Et que la faim en ces lieux attiroit.
Qui te rend si hardi de troubler mon breuvage?
Dit cet animal plein de rage:
Tu seras châtié de ta témérité.
Sire, répond l’agneau, que votre majesté
Ne se mette pas en colère;
Mais plutôt qu’elle considère
Que je me vas désaltérant
Dans le courant

Plus de vingt pas au-dessous d'elle;
Et que par conséquent, en aucune façon,
Je ne puis troubler sa boisson.
Tu la troubles! reprit cette bête cruelle;
Et je sais que de moi tu médis l'an passé.
Comment l'aurois-je fait si je n'étois pas né?
Reprit l'agneau; je tette encore ma mère. –
Si ce n'est toi, c'est donc ton frère. –
Je n'en ai point. – C'est donc quel'qu'un des tiens;
Car vous ne m'épargnez guère,
Vous, vos bergers et vos chiens.
On me l'a dit: il faut que je me venge.
Là-dessus, au fond des forêts
Le loup l'emporte, et puis le mange,
Sans autre forme de procès.

(La Fontaine 1825, 18)

Кључне драматуршке тачке:
- Вук долази гладан до извора са ког јагње већ пије воду.
- 1. прекор: оно мути воду;
- 1. одговор (уверавајући његово „величанство“ вука): оно стоји двадесет корака испод, дакле уопште не може да мути воду;
- 2. прекор (остајући при првој тврдњи): прошле године га је увредило.
- 2. одговор: тада још није било рођено, још увек сиса код мајке;
- 3. прекор: онда је то био његов брат;
- 3. одговор: нема брата;
- 4. прекор: онда је то био неко од његових; уопште га овце, чобани и пси ни на који начин не штеде;
- закључак: мора да се освети.

Експлицитни/имплицитни судови:
Вук се обраћа јагњету „пун беса“ (*plein de rage*) и бива означен као „ужасна звер“ (*bête cruelle*).

Поука/тумачење [промитијум]:
Моралне категорије: Лафонтен поставља аргументацију (*la raison*) и правни спор (*procès*) насупрот сили и моћи (*le plus fort*).

Хришћанске категорије као кривица и невиност овде у потпуности изостају.

IV. Les fables d'Ésope (1709)[6]

Код уводна четири стиха ради се о басни из издања *Fables d'Ésope en quatrains* од Исака де Бенсерада (Isaac de Benserade, Paris 1678, p.3). У односу на прво издање (1678), овде (1709) одступа само начин писања речи „savoit" и „loup" („sçavoit", „Loup", 1678). Без обзира на то што ова четири стиха у издању од 1678. представљају самосталну басну, размотрићемо их овде као промитијум.

Le Loup et l'Agneau. [p.84-85]

Un loup querelloit un Agneau,
Qui ne savoit pas troubler l'eau.
A tous coups l'injuste puissance
Opprime la foible innocence.

Le loup et l'agneau se désaltéroient dans le courant d'un ruisseau; le premier fort près de sa source, l'autre fort au-dessous. Le loup, qui ne cherchoit qu'un prétexte pour mettre l'agneau en pièces, ne l'eut pas plutôt aperçu, qu'il courut à lui, et l'accusa d'avoir troublé son eau. Comment pourrois-je la troubler, lui dit l'agneau tout tremblant? Je bois fort au-dessous de l'endroit où vous buvez, croyez que, bien loin de chercher à vous nuire, je n'en ai pas seulement la pensée. Hier, répliqua le loup, je vis ton père qui animoit, par ses cris, des chiens qui me poursuivoient. Il y a plus d'un mois, répondit l'agneau, que mon père a senti le couteau du boucher. C'étoit donc ta mère? poursuivit le cruel. Ma mère, répartit l'autre, mourut ces jours passés, en me mettant au monde. Morte ou non, reprit le loup en grinçant les dents, je sais combien tu me hais, toi et tous les tiens; il faut que je m'en venge. Cela dit, il se lance sur l'agneau, l'étrangle et le mange.

L'agneau n'alléguoit rien pour sa juste défense,
Que ne mît le loup dans son tort;
Mais il ne savoit pas qu'opprimer l'innocence,
C'est le droit du méchant quand il est le plus fort.

Кључне драматуршке тачке:
- Вук примети јагње испод.
- 1. прекор: мути воду;
- 1. одговор: пије испод, не би му чак ни у мислима нанело штету;

[6] **Уп. и издање:** *Fables d'Ésope*, mises en françois, avec le sens moral, en quatre vers, et les quatrains de Benserade. A Avignon, chez J.-A. Joly, Imprimeur-Libraire. 1818, 64-65.

– 2. прекор: јуче је његов отац вичући дозвао псе, који су га прогонили;
– 2. одговор: отац му је заклан пре месец дана;
– 3. прекор: онда је то била мајка;
– 3. одговор: мајка му је умрла на рођењу;
– 4. прекор: оно и његови би га ионако мрзели;
– закључак: прождере га са образложењем да се свети.

Експлицитни/имплицитни судови

Вук тражи повод (*prétexte*) и он је окрутан (*le cruel*), док јагње дрхти (*tremblant*), никоме неће нанети штету (*nuire*) и персира вуку, који му се обраћа са ти.

Поука/тумачење [промитијум и епимитијум]:

Моралне категорије: Промитијум поставља насупрот неправедној моћи (*l'injuste puissance*), која се свађа (*querelloit*) и потискује (*opprime*) слабо (*faible*) јагње, које (у пренесеном значењу) не уме да мути воду (*ne savoit pas troubler l'eau*), дакле представља израз чисте невиности. Епимитијум конфронтира праведну одбрану (*juste défense*) са неправедношћу (*tort*) тј. са правом злобног и јачег (*le droit du méchant quand il est le plus fort*).

Басна се истовремено базира на две етичко-моралне категорије: праву, да се може борити и против јачег, и супротности између добра и зла.

V. Fables of Aesop and other Eminent Mythologists with Morals and Reflections (Roger L'Estrange, 1738)[7]

Ово издање је служило Самјуелу Ричардсону као основа за његову збирку басни која је изашла две године касније (1740). У оба издања (1738, 1740) басна о вуку и јагњету коментарише се заједно са басном о мачки и петлу (код Доситеја: *Мачак и дивљи петао*). Због тога су овде поново дате обе басне.

[7] Сличности између ове збирке и Доситејевих *Басни* очигледне су у већем броју басни и коментара, уп. нпр. *Стар пас и ловац* и *The old dog and his master*, *Лисица и дрвена глава* и *A fox and a carv'd head* или *Брат и сестра* и *A brother and a sister*. Поређење текста дакако показује да Доситеј веома слободно и самостално коментарише.

Fab.2. A Cat and a Cock. [p.2]

It was the hard fortune once of a Cock to fall into the clutches of a Cat. Puss had a Month's mind to be upon the Bones of him, but was not willing to pick a quarrel, however, without some plausible colour for't. Sirrah (says she) what do you keep such a bawling and screaming a Nights for, that no body can sleep near you? Alas, says the Cock, I never wake any body, but when 'tis time for People to rise and go about their Business. Nay, says the Cat, and then there never was such an incestuous Rascal: Why, you make no more conscience of lying with your own Mother, and your Sisters. – In truth, says the Cock, again, that's only to provide Eggs for my Master and Mistress. Come, come, says Puss, without any more ado, 'tis time for me to go to Breakfast, and Cats don't live upon Dialogues. At which word she gave him a Pinch, and so made an end both of the Cock and the Story.

Fab.3. A Wolf and a Lamb. [p.2-3]

As a Wolf was lapping at the Head of a Fountain, he spy'd a Lamb paddling at the same time a good way off down the Stream. The Wolf had no sooner the Prey in his eye, but away he runs open-mouth to't. Villain (says he) how dare you lie muddling the Water that I'm drinking? Indeed, says the poor Lamb, I did not think that my drinking here below could have foul'd your Water so far above. Nay, says t'other, you'll never leave your chopping of Logick, till your Skin's turn'd over your Ears, as your Father's was, a matter of six Months ago, for prating at this saucy rate; you remember it full well, Sirrah. If you'll believe me, Sir, (quoth the innocent Lamb, with fear and trembling) I was not come into the World then. Why thou Impudence, cries the Wolf, hast thou neither Shame nor Conscience? But it runs in the Blood of your whole Race, Sirrah, to hate our Family; and therefore since Fortune has brought us together so conveniently, you shall e'en pay some of your Fore-fathers Scores before you and I part. And so without any more ado, he leap'd at the Throat of the miserable helpless Lamb, and tore him immediately to pieces.

The Moral of the two Fables above. [p.3]

'Tis an easy Matter to find a Staff to beat a Dog. *Innocence is no Protection against the arbitrary Cruelty of a tyrannical Power; But Reason and Conscience are yet so sacred, that the greatest Villanies are still countenance'd under that Cloke and Colour*.

Reflection. [p.3-4]

Pride and Cruelty never want a Pretence to do mischief. The Plea of *Not Guilty* goes for nothing against Power: For accusing is proving, where Malice and Force are join'd in the Prosecution.

When Innocence is to be oppress'd by Might, Arguments are foolish Things; nay, the very Merits, Virtues, and good Offices of the Person accus'd, are improv'd to his Condemnation: As the Industry and Watchfulness of the *Cock* here, in the calling of People out of their Beds to work when 'tis time to rise, is turn'd upon him as a Crime. Nay, such is the Confidence of a spightful Cruelty, that People shall be charged (rather than fail) with things utterly impossible, and wholly foreign to the Matter in question. The *Lamb* it self shall be made malicious. And what is this now, but the lively Image of a perverse Reason of State, set up in opposition to Truth and Justice; but under the august Name and Pretence, however, of both? As Loyalty, for the purpose, shall be called Rebellion; and the Exercise of the most necessary Powers of Government shall pass for Tyranny and Oppression, Decency of religious Worship shall be made Superstition; Tenderness of Conscience shall be call'd Phanaticism, Singularity and Faction; and the very Articles of the Christian Faith shall be condemn'd for Heresy. Villanies have not the same Countenance, when there are great Interests, potent Mediations, Presents, Friends, Advocates, plausible Colours, and Flourishes of Wit and Rhetorick, interpos'd between the Sight and the Object. There are ways of *deceiving* the Eyes, as well as of *blinding* them; so that the Cause of the Innocent must be remitted at last to that great and final Decision, where there is no longer any place for Passion, Partiality, Corruption or Error. But as to the Business of the World, when the *Cocks* and the *Lambs* lie at the Mercy of *Cats* and *Wolves*, they must never expect better Quarter, especially where the Heart's Blood of the one is the Nourishment and Entertainment of the other.

Кључне драматуршке тачке:

- Вук примети јагње испод, које истовремено са њим пије;
- 1. прекор: оно мути воду;
- 1. одговор: пије испод;
- 2. прекор: не одустаје се од овог расцепкавања логике (*chopping of logic*), исто тако као његов отац, коме је пре шест месеци због дрског објашњења (*for prating at this saucy rate*) навучена вуна преко ушију; тога се сигурно сећа;
- 2. одговор (пун љутње и дрхтања): у то време још није било на свету;
- 3. прекор: оно је бесрамно, бесавесно и као и цела његова раса, мрзи вучји род;
- закључак: судбина (*fortune*) омогућује му да поравна старе рачуне (*scores*).

Експлицитни/имплицитни судови:

Вук од почетка има на уму плен (*prey*), и обраћа се јагњету као „зликовцу" (*villain*), његовом оцу пребацује дрскост (*saucy*) а јагњету бесрамност (*impudence*). Јагње је сиромашно (*poor*), невино (*innocent*), јадно (вредно сажаљења), беспомоћно (*miserable, helpless*) и дрхти од страха (*fear and trembling*).

Поука/тумачење: „Reflection":

Моралне категорије: Невиност (*innocence*) стоји насупрот произвољној окрутности тиранске моћи (*arbitrary cruelty of a tyrannical power*), која не преза од тога, да стави маску разума (*reason*) и савести (*conscience*).

Против гордости (*pride*), окрутности (*cruelty*), моћи (*power*) и злобе (*malice*) аргументи, вредности (*merits*), врлине (*virtues*) и добра дела (*good offices*) немају никакву снагу.

Аутор ове односе доводи у везу са первертираним резоном државе (*perverse reason of state*), која племенита имена истине (*truth*) и правде (*justice*) узима за сопствена, лојалност као побуну, хришћанску веру издаје за јерес, а неправду штити кад год су у игри велики интереси, моћна посредовања, дарови, пријатељи, адвокати и очаравајуће боје (*great interests, potent mediations, presents, friends, advocates, plausible colours*) и где хумор и реторика цветају (*flourishes of wit and rhetoric*). Само би страшни суд могао да донесе праведну пресуду.

VI. Aesop's Fables. With Instructive Morals and Reflections (S. Richardson, 1740/1790)

Прво издање потиче из 1740. године, наводимо цитат из издања од 1790.

Ричардсон језички редуцира басну *Вук и јагње* насупрот издању из 1738, а да при томе не мења аргументацију. Као у издању из 1738. коментар се односи на обе горецитиране басне, при чему у првој причи лисица (а не мачка) пребацује петлу да ноћу свима краде сан. Код „моралне поуке" је изостављена изрека, али централна изјава остаје очувана. Потпуно другачије акценте поставља коментар:

Reflection. [p.3-4]

Pride and cruelty never want a pretence to do mischief. The plea of *not guilty* goes for nothing against power in ill hands: For accusing is proving,

where malice and force are joined in the prosecution. This is the lively image of a perverse reason of state, set up in opposition to truth and justice; but under the august name and pretence, however, of both. When the cocks and the lambs lie at the mercy of foxes and wolves, they must never expect better quarter; especially, as Sir Roger L'Estrange observes, where the heart's blood of the one is the nourishment and entertainment of the other.

Морал/тумачење: „Reflection":

Моралне категорије: Насупрот **појму правде** (*justice*) стоји **злоупотребљена моћ (***power in ill hands*).

Такође **овде делају злоба и моћ (***malice and force*), који **обликују** первертирани **државни резон (***perverse reason of state*), **под маском** истине **и правде. И ово се неће променити докле год су јагњад храна** вуковима. За разлику од верзије из 1738. год., нестаје конзервативно сечиво против моћних посредника и адвоката, против хумора и реторике (*wit and rhetoric*) и не упућује се на оноземаљску правду.

VII. Езоповы басни съ нравоученіемъ и примечаніями Рожера Летранжа вновь изданныя а на россійской языкъ переведены въ Санктпетербургѣ канцеляріи Академіи Наукъ секретаремъ Сергѣемъ Волчковымъ (1747).

Иако је ово издање декларисано као превод издања од Л'Естранжа (L'Estrange 1738), то је још увек само условно тачно. Додуше овде су обе басне под једним коментаром састављене и „учение" се уводи изреком о псу и штапу, но следи „примечание" само условно енглеској „Reflection". Такође и превод басне је веома слободан и поставља своје тежиште, тако да се овде обрађује као самостални текст.

Басня 2. Петухъ съ кошкою. (стр. 66)

[...]

Басня 3. Волкъ съ ягненкомъ. (стр. 68-70)

Волкъ къ вершинѣ рѣки прибѣжавши сталъ воду пить, и оглянувшись на сторону увидѣлъ; что ягненокъ тожъ самое время саженъ со сто отъ него, у нижней части рѣки по колѣни въ воду вошолъ. Волкъ отчасти жажду свою утоливши; бросился тогожъ часа къ ягненку, и прибѣжавши ему сказалъ. Смѣшъ ли ты бездѣльникъ ту воду мутить, которую я пью? Ягненокъ ему отвѣчалъ: я право не думалъ, чтобы ваша вода вверьху оттого помутиласъ, что я съ четверьть версты

отъ васъ на нижней части рѣки, по лодышку въ воду вошолъ. Я уже вижу: [сказалъ волкъ] ты до тѣхъ поръ спорываться не перестанешъ, пока и съ тебя также какъ съ отца твоего, за такїяжъ смѣлыя слова кожи не здерутъ. Помнишъ ли ты какъ съ батюшки твоего за такую же выправку шубу стащили; или не помнишъ?

Невинной ягненокъ, со страхомъ и трепетомъ волку сказалъ. Я, государь мой! въ тѣ поры еще не родился. Да добро другъ мой! такъ теперь ты мнѣ по щастїю пригодился; а сїе волкъ сказавши, тогожъ часу безпомощнаго ягненка задавилъ.

Ученіе изъ двухъ басенъ. (70)

Кто хочетъ собаку ударить, тоть скоро на нее палку сыщетъ. Хотя неповинность отъ нападковъ и неправеднаго гоненія лютаго мучительства ничемъ отговориться не можетъ, однакожъ непорочная совѣсть праведныхъ, и въ бѣдахъ ихъ веселитъ; а на то не смотритъ, что и крайнїя злости видомъ правды закрываются.

Примѣчаніе. (70-71)

Ежели сила съ мучительствомъ неповинность гонитъ, то никакое оправданїе не поможетъ; а что больше человѣкъ выправляться станетъ, то хуже здѣлаетъ. И самыя заслуги съ добродѣтелью и славными дѣлами оклеветанныхъ людей, къ погубленїю ихъ помогали; такъ какъ во второй баснѣ петухова бодрость съ прилѣжанїем, въ такую ложную вину отъ кошки причитается, будто онъ по ночамъ людямъ спать не даетъ, а петухъ в настоящее время людей пѣниемъ своимъ на работу будитъ. Свирѣпство гордыхъ еще такъ безстыдно, что они людямъ невозможныя бремена налагаютъ, и нелѣпую на нихъ лгуть. Невинной ягненокъ такимъ образомъ оклеветанъ: а сїе живой образъ (стр. 70) развращенной полїтїческой причины: которая самой правдѣ хотя весьма противна, однакожъ видомъ справедливости хитро одѣта. Защищенїе государственныхъ законовъ, и пользъ съ преимуществами, во многихъ случаяхъ возмущенїемъ и насильствомъ называютъ. Храненїе внѣшней благопристойности, и благолѣпїя въ службѣ божественной; развращенные чада свѣта сего суевѣрствомъ величаютъ. Нѣжную совѣсть со удаленїем зла, упрямствомъ и убѣеганїем отъ людей тїтулуютъ; а злымъ дѣламъ, доброй видъ и изрядное имя даютъ. Ежели только великую прибыль, сильное посредство; знатныхъ друзей подарки, стряпчихъ, правдою обернутыя преставленїи, и другїя ухищренїи въ дѣйство произвести; то глаза человѣческїе могутъ к сожалѣнїю побуждены и обмануты быть; а по сему, дѣло неповинныхъ на рѣшенїе и приговорѣ того безконечнаго и великаго дня предать надлежитъ, гдѣ никакая страсть съ

лицепрїятїемъ не поможетъ: а въ нынѣшнемъ вѣку и въ настоящей жизни, терпѣнїемъ и кротостїю курамъ и ягнятамъ подобные люди, до тѣхъ поръ никакого добра уповать не могутъ; пока отъ кошекъ и волковъ, принуждены будутъ милости ждать (стр. 71).

Кључне драматуршке тачке:
- Вук примећује јагње испод;
- 1. прекор: оно мути воду;
- 1. одговор: оно пије испод;
- 2. прекор: оно почиње да се свађа као његов отац, коме је због „усправног држања“ (*выправка*) пребачена вуна преко ушију; пита да ли се може тога сетити (а да при томе не помиње тачно време);
- 2. одговор: још није било рођено;
- закључак: прождере га са образложењем да му је према срећи (судбини) било додељено (*ты мне по счастию пригодился*).

Експлицитни/имплицитни судови:

Вук грди јагње као бескорисно (*бездельник*), јагње насупрот томе стоји у води до колена (*по колени*), персира вуку (које му се обраћа са „ти“) и дрхти пред њим (*страх, трепет*), беспомоћно је (*беспомощный*) и невино (*невинный*).

Морал/тумачење: „учение“, „примечание“:

Моралне категорије: невиност (*неповинность*) и чиста савест праведног (*непорочная совесть праведных*) стоје насупрот неправедном прогону (*неправедное гонение*), дивљој окрутности (*лютое мучительство*), моћи (*сила*) и злоби (*злость*).

„Поука“ се базира на религиозним категоријама. Фокус лежи, с једне стране, на злоби вука, с друге стране, на последњој (оностраној) правди, која благослови недужног. Изрека „Ко хоће да удари пса, брзо нађе штап“ подвлачи неисторијски и утолико такође аполитички карактер поуке.

Ове религиозне категорије се у „примечание“ додуше односе на друштвени живот – тако окрутност поносног (*свирепство гордых*) стоји насупрот врлини (*добродетели*) и великим делима (*славные дела*) невиних и крије се под маском правде (*справедливость*), узима облик службеника (*стряпчие*) и познатих личности (*знатные люди*) – но ова критика је мало временски одређена. Осим тога аутор наглашава насупрот енглеском оригиналу још јасније оностарну правду. На свету се таква не може уредити, докле год је јагње упућено на милостињу вука.

VIII. Die Fabeln des Äsopus (1806)[8]

Овде се ради о четворојезичном издању (немачки, француски, италијански, латински). Аутор није наведен. Овде наводимо само немачку верзију.

Der Wolf und das Lamm [S.5]

Ein Wolf, der aus einer Quelle trank, bemerkte ein Lamm, das unten an dieser Quelle seinen Durst stillte. Er fuhr es zornig an, und warf ihm vor, dass es ihm das Wasser getrübt hätte. Zu seiner Entschuldigung stellte ihm das Lamm vor, dass es ja unter ihm trinke, und dass die Quelle nicht aufwärts laufen könne.

Noch mehr ergrimmt hierüber, sagte der Wolf zum Lamme, dass es vor einem halben Jahre übel von ihm gesprochen hätte. Damals war ich noch nicht geboren, erwiederte das Lamm. – Also muß es dein Vater oder deine Mutter gewesen seyn, versetzte der Wolf, fiel dann, ohne andere Ursachen anzuführen, über das Lamm her, und verzehrte es, unter dem Vorwande, die böse Gesinnung und den Haß seiner Eltern an ihm zu bestrafen.

Moral.

Wenn böse Menschen die Macht in Händen haben, so fehlt es ihnen nie an einem Vorwande, diejenigen zu unterdrücken, die in ihrer Gewalt sind.

Кључне драматуршке тачке:

- Вук примети јагње испод;
- 1. прекор: оно мути воду;
- 1. одговор: вода тече ка њему;
- 2. прекор: грдило га је пре пола године;
- 2. одговор: још није било рођено;
- 3. прекор: онда је то био његов отац или његова мајка;
- закључак: навали на јагње под изговором да кажњава мржњу његових родитеља.

Експлицитни/имплицитни судови:

Вук је „љут“ и „смркнут“ и прождире јагње под „изговором“.

Поука/тумачење: „морал“:

Моралне категорије: Ако су *зли* људи моћни, они потчињавају друге.

[8] „Морал“ се у латинској верзији појављује под појмом „Ethica“.

Аутор апелује на морално понашање у оквиру религиозне слике света.

IX. Доситеј Обрадовић: *Басне* (1788)

Курјак и јагње (Обрадовић 1932, 265)

Курјак пијаше на једном извору. Јагње, не видећи га, далеко ниже на потоку дође напити се. Како га он спази, викне на њега : „Ту си ти дошло, мутити ми воду, да од тебе не могу с миром ни бистре воде напити се, је ли?“ „Та вода, господару, од тебе к мени тече, како ћу ти ја замутити? То није могуће“, одговори ужаснуто јагње. „Ха, ха! По гласу те познајем, ти ли си онај који ми се лане у ово доба ругаше?“ „Лане, у ово доба? Помагај! Тада ме није ни било на свету; мати ме је овог пролећа ојагњила.“ „Видим да си ти умно и паметно, и да се умеш добро одговарати“, рече му курјак. „Но залуду, све ти то данас преда мном не ће помоћи.“ Скочи на њега и прождере га.

НАРАВОУЧЕНИЈЕ

Живо и дејствително описаније силна неправедна и слаба неповина! „Ко те пре? Кадија. А ко ти суди? Тај исти кадија. Не питам те више, знам шта ће ти бити“ – веле Бошњаци. То значи: курјак те пре, а курјак ти суди. Имати право онде гди насилије и неправда влада и суди, то је толико колико и сасвим криву бити. Да што надлежи делати у таковим окресностима? Ја друго средство не знам, разве к небу очи подигнути и од туда прави суд чекати. А ’оће ли то бити? ’Оће без сумњенија. Ибо неправда преврштава престоле силни’! Онај Вечни и Премудри, који је све што видимо створио и содржава, он све види, и воздати ће сваком по делу, ако то насилником и неправедним и није драго. Али може помислити ко: што ће данас изеденом јагњету помоћи, ако сутра курјаку кожу здеру? Јагњету ништа, њему је све једно, та га курјак изео та човек, зашто ни јагњету ни курјаку није никакво појатије о правди и о неправди дато, а што им се није дало, то се од њи’ неће ни искати. А човеку је то дато, зато ако је колико ко у злу отврднуо и окорео, опет га зло мучи и растрза. Дакле не мора ли луд бити ко мисли да му је ово чувствованије залуду дато? Ево како о овом пре неколико хиљада година старац Исиод мудрује: „[...] Рибама и зверовом и птицам летућим дозвољено је да једно друго једе, зашто нејма правде над њима, а људ’ма је дао правду Бог.“

Кључни драматуршки моменти:

– Јагње долази касније на извор, а да није видело вука;

– 1. прекор: оно мути воду;
– 1. одговор: вода тече од њега;
– 2. прекор: лане га је грдило, препознаје његов глас;
– 2. одговор: у то време још није било рођено;
– закључак: вук признаје јагњету да је „умно и паметно“, што му ипак неће помоћи.

Доситејева басна у поређењу:

Као што се може видети на основу наведених објашњења и табеле која следи, Доситејева басна се понајвише приближава најстаријој „Езоповој“ верзији. О томе пре свега сведочи закључак који се не појављује ни у једној наредној верзији. Само други прекор, који се односи на самог вука, а не на његовог оца, одскаче од „Езопа“. Ово нијансирање дели Доситеј са Федром, при чему податак о времену опет одговара „Езопу“.

	Езоп	*Федар*	*Лафонтен (1668)*	*1709 (франц.)*	*1738/40 (енгл.)*	*1747 (рус.)*	*1806 (нем.)*	*1788 Доситеј*
1. прекор	јагње мути воду	=	=	=	=	=	=	=
1. одговор	вода тече надоле	=	=	=	=	=	=	=
2. прекор	грдило је његовог оца (пре пола године)	грдило је њега (пре пола године)	вук инсистира на прекору 1; грдило га је (пре годину дана)	отац (јагњета) је јуче позвао псе	инсистира на логици као његов отац пре пола год., сигурно се сећа његове смрти	препире се као његов отац; сигурно се сећа да је због тога погинуо	грдило га је пре пола године	грдило га је (пре годину дана), препознаје његов глас
2. одговор	још није било рођено	=	= и: сиса још мајчино млеко	отац је већ месец дана мртав	=	=	=	=
3. прекор		онда је то био његов отац	онда је то био његов брат	онда је то била његова мајка	бесрамно, мрзи га као све овце		онда је то био отац или мајка	

3. одговор			нема брата	умрла је при порођају				
4. прекор			онда неко из његове фамилије	оно и његова породица би га мрзели				
крај	прождире га упркос добром извињењу	прождире га неправедно	свети се на овцама, пастирима и псима	свети се	срећа (fortune) омогућава, да се свети	онда му је срећом припало (као благослов)	мора да казни мржњу родитеља	прождире га, чак иако паметно и добро одговара

Експлицитни/имплицитни судови у поређењу:

Са „Езоповом" верзијом дели Доситеј далекосежно и наративну перспективу. Приповедач приповеда причу као дистанцирани посматрач. Само изрази „ужаснуто јагње" и „викне" (курјак) допуштају унутрашње учешће.

Морал/тумачење: „наравоучение" у поређењу:

Моралне категорије: Насупрот *силном, неправедном* и *насилном* стоји *слаби, невини*, а насупрот *правде неправда*. Доситеј наглашава дакле и законске (правне) као и моралне (религиозне) стране приче и одговара у том смислу претходним адаптацијама из 18. века.

„Наравоучение" подсећа не само у форми и опсегу већ такође у својој аргументацији највише на енглески и руски текст.[9] Прво се на једној општој равни утврди беспомоћност слабијег и невиног насупрот јачем и неправедном, онда се ови односи преносе на политичку раван. У трећем кораку се упућује на оностране праведност, којој се праведни може надати.

Дакако да Доситеј у овој трећој тачки насупрот енглеском и руском тексту врши приметно нијансирање. Не желећи да смањи вред-

[9] И код Лесинга, од кога је Доситеј преузео неколико басни, и на ког се позива у већем броју „наравоученија", не постоји слична двочланост. У односу на руско издање значајно је да поред „учение", које одговара Доситејевом „наравоучењу", показује још додатно „примечание". Код Доситеја постоји такав додатак (под истим поднасловом „примјечаније") у следећим баснама: *Зецови и жабе*, *Дивји вепар и лисица*, *Човек велеречив*, *Два путника и сикира*, *Мишеви и прапорци* и *Ковач и његов таров* (Обрадовић 1932).

ност страшног суда, он сугерише праведност већ и у овоземаљском животу: „ко у злу отврднуо и окорео, опет га зло мучи и растрза“ (Обрадовић 1932, 265).

Још јасније се изговара ова мисао у басни *Курјак и овца*, у којој се уплашена овца двоуми да донесе воду вуку који је растргнут од стране пса. Ова околност у наредном „Наравоученију“ бива тумачена као праведна (земаљска) казна злобног: „Нема дакле горе несреће од злонаравија и неправде, нити већега благополучија од добродјетељи“ (Обрадовић 1932, 266). Дакле у обе басне постоји неки савесно-етички (*gewissensethisch*) приступ. Овај приступ није ни у ком случају стран епохи просветитељства и сентиментализма, но ипак је значајно да се Доситеј у свом упућивању на босански народни говор („Ко те пре? Кадија. А ко ти суди? Тај исти кадија. Не питам те више, знам шта ће ти бити“) не бави поделом власти, иако може да се претпостави да су му били познати текстови Џона Лока (*Two Treatises of Government*, 1689) и Монтескјеа (*De l'esprit des loix*, 1748).

Ако ли посматрамо *Басне* у контексту целокупног Доситејевог дела, ова околност се глатко уклапа у његову целокупну слику света: Доситеј је у оно доба, као што је већ Шмаус (2005) установио, децидирани присталица Јозефа II. Он спознаје у њему апсолутног регента, чија је владавина грађена разумом и врлином. Са њим Доситеј повезује не само наду да ће се Србија коначно ослободити од Турака и да ће се упутити у крило хришћанског света, он пропагира у њему такође оног просвећеног учитеља који свој народ васпитава ка врлини и општем благу. О томе се говори у већем броју басни: У *Два пса* исказује Доситеј убеђење да није довољно спознати добро, већ много више би човек морао од малих ногу да буде вођен ка добром. Савест је за њега резултат дуготрајног процеса васпитања. Онако како се родитељи баве васпитањем деце, тако се цар брине за васпитање народа: „Мужествени и храбри народи без воспитанија и науке шта су? Шта ли би могли бити? Али, ко ће ово једном народу или општеству дати? Нико него њи'ови управитељи и поглавари. А кад ће они то дати? Онда кад сами буду учени, разумни, отечесту прави доброжелатељи [...]“ (Обрадовић 1932, 277–278).

У басни *Петлови и препелица* Доситеј упозорава сећајући се на своје путовање кроз лепу и дивљу Албанију, на превелики порив ка слободи, пре свега зато што је тај порив у Србији у великој мери могао да буде усмерен против Јозефа II: „Гди је највећа свобода, ту је најгоре смуштеније, јер је свобода без мудри закона и прављенија дивја и зверска. [...] 'Оче се просвештен владјетељ и силни закони“ (Обрадовић 1932, 291).

Доситеј се дакле залаже за просвећеног владара, чији закони представљају израз апсолутне моћи. Он своју пажњу не усмерава на ограничавање владара кроз законе већ на просвећени етос монарха. При томе он не прати само у критици одвојеног манастирског живота и великог броја црквених дана Јозефову реформаторску политику, већ захвално преузима и његов образовни програм. И омиљени царев пројекат општег „хоспиталства“ налази прилаз у његовим *Баснама*. Тако он захтева у *Човек велеречив*: „У сваком граду и вароши [...] да се направи један ’оспитал“ (Обрадовић 1932, 318).

Насупрот верзијама I–VIII треба нагласити још један моменат Доситејеве аргументације. Тиме што Доситеј експлицитно оспорава вуку и јагњету „понјатие [појам] о правди и о неправди“ и таквим начином разликује човека од животиње, он подрива алегоријски карактер басне. Животиње не стоје више само као представници људских карактера већ за себе саме. Овај изненађујући преокрет није присутан само у овој басни. Тако нпр. Доситеј узима басну *Коњ и маїаре*, у којој се коњ снебива да узме од магарца део претешког терета, за повод да замоли земљаке да „штеде душе скотова своји’“, јер: „Ко је немилостив к скоту, немилостив ће бити и к човеку“. Његово „наравоучение“ затвара реторичким питањем: „Оно што у овој басни мрзимо у бесловесном коњу, како нам се мора чинити у разумном човеку?“ (Обрадовић 1932, 287).

И у басни *Зец и лав* Доситеј води биолошки дискурс изван алегоријске функције животиња кад набраја истинске „качества и вредности“ зеца: „Но прво, он добро трчи [...] Друго, он има толико памети да често људе и псе прехитри [...] Треће, он је здрав, добро се плоди, са својом зечицом у крајњој љубави и согласију живи [...] Четврто, и за нас најважније, [...] његова је кожа много полезна, а месо, кад се лепо скува и испече, највећа господа и госпође облизају прсте једући га“ (Обрадовић 1932, 319).

Овде се може смешкати због одређене (најпре упућене адресату) једноставности аргументације, чак и ако набројане „качества и вредности“ зеца дефинитивно поседују алегоријски потенцијал. Одлучујуће је ипак нешто друго. Доситејева збирка басни показује да он овде не врши само морално подучавање, већ се нашироко сматра посредником у преношењу знања и искуства. Он би хтео да своју „српску јуност“ (Обрадовић 1932, 247) што је могуће шире образује тако што јој прича о античким и савременим мислиоцима, о обичајима других народа, о сујеверним представама или чак и о природним феноменима. Тако ће и сам спољашњи облик „орангхутана“ постати предмет његовог преношења знања (Обрадовић 1932, 268). Ово широко знање можда у појединачном тексту или исечку текста понекад делује про-

извољно и асоцијативно, у целости се ипак убедљиво уклапа у јединствену слику света.

Доситејева морална филозофија полази, у одређеној близини са Лајбницовом престабилизованом хармонијом, од божанског разума и љубави, која у свему влада. При томе он се позива на божански „промисал" који се манифестује, уосталом, у различитој подели „талената" или хијерархијском реду друштва (Обрадовић 1932, 227). Тако он пише у *Совјетима здравога разума*: „Не може се исказати колико је многоцени дар благости божије мудар, человјекољубив и добродјетељан цар, који иначе не сматра народ свој него као своју фамилију, над којом га је промисал божији поставио, да је просвештава и уразумљива [...] и њезино благополучије приузрокује" (Обрадовић 1932, 226). При томе Доситеј ни у ком случају не прихвата дате политичке односе саме по себи, богодано је за њега само оно што је разумно и што води ка благостању („благополучје"). На овој основи он увек изнова напада Османско царство.[10]

Остварива хармонија између разума и друштва поново се огледа у појединачном животу. Другачије од Канта, код ког морал пре свега значи дисциплиновање и кроћење тела, Доситеј не разуме телесност као супротност разуму. „Сва наша зактевања телесна, која су разуму, ползи и правди согласна, морају бити добра", закључује Доситеј у *Совјетима* (Обрадовић 1932, 196). (У то спада између осталог умерен ужитак вина.) Предуслов за спој „зактеванија" и разума је при томе дакако рано усклађивање тела са разумом. Доситеј гради дакле мање на спознаји као одрастао него на увежбавању као дете или млади, који, међутим, треба да буду усмерени од стране разумних васпитача. У овом уверењу се пак може препознати дубља стрингенца његових списа. Доситеј не тежи ка једном морално-филозофском систему, већ се сматра као практички „учитељ" своје нације. Његови текстови прате сврху да српске „сељане" на један свеобухватни начин навикну на живот који почива на „разуму" и „добродјетељу". Ово привикавање

[10] Дакако да Доситејева критика Порте није увек у духу просветитељства. Тако он у басни *Ластавица и проче птице* додуше похвално поменује Лесинговог „Натана" – „На Лесинга, великога и премудрејшега у нацији својој [...] подигли су се били пред његову смрт на њега као чавке. А то опет зашто? За трагедију 'Натана', у којој Лесинг премудру божју Промисал у правди доказује [...]" (Обрадовић 1932, 442–443) – но делује да заборавља мисао о религиозној толеранцији у басни *Лав и бикови и лисица*: „Муслимански закон њи' учи да се моле Богу да Бог не сједини крштене цареи краље. Молим и' нек ми кажу, каквога Бога они себи претстављају од кога просе вражду, несједињеније и неслогу међу људе?" (Обрадовић 1932, 260). Кад се ово „Наравоучение" завршава са молитвом Богу „Сједини све људе у љубави, правди и добродјетељи!", тако јединство људи треба у сваком случају да буде оденуто у хришћанство.

он врши као полиглота и као искусни педагог, као светски путник и као неко ко слуша народни говор у различитим животним областима. И утолико се његове *Басне*, које он у предговору „Похвала басни" експлицитно ограђује од филозофског приступа Платона или Тулија (Цицерона),[11] могу посматрати као адекватан и конзеквентан израз његовог практичног учења. Но његове *Басне* не допуњују само његово целокупно дело: њиховом двочланошћу Доситеј се уписује у ону грчку традицију која је у 18. веку добила нови полет.

Са немачког превела Ана Тркуља

Библиографија

Aesop's Fables. With Instructive Morals and Reflections. Abstracted from all Party Considerations. Adapted to All Capacities: And designed to promote Religion Morality and Universal Benevolence. Containing Two Hundred and Forty Fables, with a Cut Engrav'd on Copper to each Fable. And the Life of Aesop prefixed by Mr. Richardson. [Ed. by S. Richardson, 1790/1740]

Äsop. Fabeln. Griechisch/Deutsch. Übersetzung und Anmerkungen von Thomas Voskuhl. Frankfurt a.M. 2005.

Benserade, Isaac de. Fables d'Ésope en quatrains. Paris 1678.

Деретић, Јован. Историја српске књижевности. Београд 1983.

Die Fabeln des Äsopus. Erster Band. Verlag Müller. Wien 1806.

Ezop. Basne. Izbor. Zagreb 1963. (Naslov originala: Aisōpeiōn mythōn synagōgē. Lipsiae 1901.)

Езоповы басни съ нравоученіемъ и примечаніями Рожера Летранжа вновь изданныя а на россійской языкъ переведены въ Санктпетербургѣ канцеляріи Академїи Наукъ секретаремъ Сергѣемъ Волчковымъ. Печатаны въ Санктпитербургѣ при Академїи Наукъ 1747 года.

Fables d'Ésope, mises en françois, Avec le sens moral, en quatre vers, et une figure à chaque Fable. Nouvelle édition revue, corrigée, et augmentée de la vie d'Esope. Dédiée de la Jeunesse. A Lons-le-Saunier. Chez Gauthier neveu, Impr.-Libr. 1709.

Fables d'Ésope, mises en françois, avec le sens moral, en quatre vers, et les quatrains de Benserade. A Avignon, chez J.-A. Joly, Imprimeur-Libraire. 1818.

Fables of Aesop and other Eminent Mythologists with Morals and Reflections. By Sir Roger L'Estrange Kt. The Eighth Edition Corrected. London 1738.

Holzberg, Niklas. Nachwort. In: Äsop 2005, 237-251.

Fables de La Fontaine. Nouvelle Édition. Précédée de l'Éloge de la Fontaine par Chamfort. Tome premier. Paris. Parmentier, Rue Dauphine. 1825.

[11] „Ја к Платону и Тулију не подижем главу, нег' у басни Езоповој иштем моју славу" (Похвала басни, Обрадовић 1932, 242).

Les fables d'Ésope, mises en français, avec le sens moral, en quatre vers, et une figure à chaque fable. A Lons-le-Saunier, Chez Gauthier neveu, Impr.-Libr. 1709.

Gottfried Ephraim Lessings Fabeln. Drey Bücher. Berlin 1759.

Обрадовић, Доситеј. Дела. Редиговао Милош Ивковић. Загреб 1932.

Phaedrus. Liber Fabularum/Fabelbuch. Lateinisch/Deutsch. Reclam, Stuttgart 1975.

Phaedrus. Fabeln. Studienausgabe. Lateinisch – Deutsch. Hrsg. u. übersetzt von Eberhard Oberg. Düsseldorf, Zürich 2002.

Richardson, S. (ed.). Aesop's Fables. With Instructive Morals and Reflections. Abstracted from all Party Considerations. Adapted to All Capacities: And designed to promote Religion Morality and Universal Benevolence. Containing Two Hundred and Forty Fables, with a Cut Engrav'd on Copper to each Fable. And the Life of Aesop prefixed by Mr. Richardson. 1790.

Шмаус, Алојз. Политички моменат у Доситејевим Баснама. // Доситеј Обрадовић. Дела. Избор и поговор Никола Грдинић. Београд 2005, 397–405.

Scherzer, Ivan. O Dositeju Obradoviću. Rad Jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1898, knj. CXXXIV, 160–189.

Stefanović, Mirjana. Dositejev(sk)a basna (skica za poetiku žanra). // *Sinhronijsko i dijahronijsko proučavanje vrsta u srpskoj književnosti*. Filozofski fakultet, Novi Sad, 2009, 161–173.

Robert Hodel

DOSITEJS FABEL DER WOLF UND DAS LAMM (IM KONTEXT DER DOSITEJSCHEN SAMMLUNG UND DESSEN GESAMTWERKS

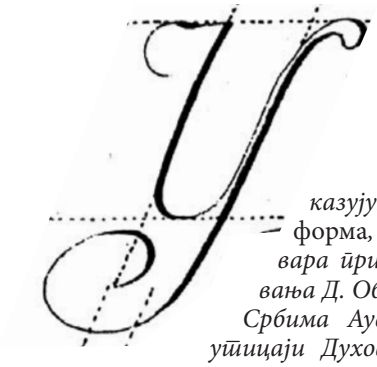
Summary

Der Autor betrachtet Dositejs „Moral" vergleichend mit den „kanonischen" Lehrsätzen der Fabelund stellt fest, dass zwischen Fabel und Moral komplexe und nicht selten widersprüchliche Verhältnisse herrschen. Dositejs Fabelform bespricht er im Umfeld von Fabeldichtern und Sammlungen des 18. Jh., er verweist auf mögliche Vorbilder und er erörtert (insbesondere auf der Grundlage der Fabel Das Lamm und der Wolf) die ethisch-ideologische Dimension der „Moral" im Kontext der Dositejschen Sammlung und dessen Gesamtwerks.

УДК 316.7(497.11)
316.7:929 Обрадовић Д.

Душан Иванић
Филолошки факултет,
Универзитет у Београду

ДОСИТЕЈ ИЛИ ПРЕТПОСТАВКЕ СРПСКЕ КУЛТУРНЕ РЕФОРМЕ/ РЕВОЛУЦИЈЕ



казујући на разлике у појмовима револуција *и* реформа*, аутор сматра да појам реформа више одговара приликама у српској култури и природи дјеловања Д. Обрадовића. Ранијим реформским идејама међу Србима Аустријске монархије (рускословенске школе, утицаји Духовног регуламента Петра Великог, реформе Марије Терезије и Јосифа Другог) Доситеј даје јак замах: српски језик (умјесто рускословенског), секуларизација школе, ослобађање од схоластичких норми (од културне доминације клерикалних институција); апологија „здравог разума", књиге, школе и учења као средстава модерне културе; критичност и аутокритичност у спознаји сопствене личности и свијета стварности; прихватање европских образаца културе; повјерење у напредак; постављање српског народа у поредак савремене Европе. С Доситејевим дјеловањем (дјелима) просвјећивање код Срба стиче јавну (грађанску) и приватну (породичну, личну) афирмацију.*

Кључне ријечи: Доситеј, реформа, култура, секуларизација, српски језик, европски обрасци.

Као духовни карактер и тип Доситеј Обрадовић
све више добија уколико се више проучава.
(Скерлић 1914/1967: 90)

Основни смисао појма *револуција*, радикалан преокрет („преврат"), рушење претходног стања и стварање новог поретка (у друштву, у одређеним областима дјеловања) с довољно разлога може да се веже за Доситејево учешће у српској културној историји. Како је природа књижевне, публицистичке, научне, стручне јавне ријечи и њеног утицаја, по средствима којим се служи и начину ширења/рецепције, ближа појму реформе, ова два појма се могу узети комплементарно или алтернативно. Зна се да дисконтинуитети у култури нису лишени континуитета, и да у њиховом јединству лежи залога ваљаности и успјеха промјена. Утолико изгледа да појам *реформа* више одговара природи збивања у овој области. Револуција у идејама још не значи и револуцију у животу, па чак ни реформу. Појмом реформа се такође обухвата дјеловање аустријске државе у школству, устројству установа, уџбеничкој литератури, педагогији итд. (реформе Марије Терезије и Јосифа Другог), Фридриха Другог у Пруској, а још раније Петра Великог у Русији. Доситејева искуства са енглеском културом, испрва посредна, а након његовог боравка у Лондону непосредна, појавиће се као потврда да су реформске замисли остваривe. Идеје „балканског просвјетитетеља" (једно од имена за Доситеја),[1] најрадикалнијег заступника просвјетитељских идеја међу Јужним Словенима (како је такође давно речено, између осталих М. Мурко, по Скерлићу)[2] прикључују се великом спектру реформи у најмоћнијим европским хришћанским државама XVIII вијека.

С мислима о реформисању културе српског друштва Доситеј се непосредно сусрео већ у младим данима (ма колико била фикционализована бесједа епископа Поповића у Темишвару),[3] а посредно у Хопову, читајући руске реформске књиге (Теофан Прокопович), потом на путовањима, учењу и школовању у више средина (преко Загреба и Далмације, до Грчке и Беча, Молдавије, Модре, Халеи Лајпцига, Лондона и Трста). Међутим, независно од Доситејевог личног искуства с реформским замислима, у српској средини првих деценија XVIII вијека било је појава које навјешћују ново доба: продор Прокоповичевог (односно Петровог) *Духовної регуламента* (с допунама) у Београдско-карловачку митрополију (Костић, 2010: 101–102 и даље), с идејама о искоријењивању сујевјерја, прочишћавању лажних житија, ослобађању од лажних предања, лоших обичаја, сумњивих моштију

[1] Појам употребљава Ј. Деретић (1983), позивајући се и на ставове румунског слависте Д. Гамулескуа (Неки аспекти делатности Д. Цикиндеала у односу на дело Д. Обрадовића, *Књижевна историја,* 33/1976, с. 183–188).

[2] Ј. Скерлић: Српска књижевност у XVIII веку, 1966 (1909), 353 (M. Murko: „Die südslavischen Literaturen", *Die Osteuropäischen Literaturen*, Berlin u. Leipzig, 1908, 222).

[3] Уп., Д. Обрадовић: Живот и прикључења, Лајпциг 1783.

светаца, чудотворних икона, уздржавању од охолости и похлепе, или наглашавању *Новог завјета* као ослонца праве вјере, те с критиком свакодневног понашања свештенства. Прокоповичева књига *Первоје ученије отроком* (С. Петербург 1721)[4] разлаже такође важност васпитања и учења, садржи критичке ставове о монасима и сатиричку оријентацију. Од средине 18. вијека успостављају се, међутим, све постојаније везе између српске средине и западноевропских универзитета, посебно њемачких, гдје су просвјететитељске идеје постале основа наставе (уп. М. Костић 2010: 108). У такву средину, гдје реформа увелико куца на врата, али тешко пробија традиционалне форме општења (мислимо на врсте књига које се објављују, на њихову садржину и црквенословенски језик), Доситеј Обрадовић излази лично, у своје име, а рачуна на општенародне потребе и општенародну корист, позивајући се на носиоце и примјере реформских захвата у савременом геополитичком окружењу. Природа Доситејевог реформаторског захвата није само у новини идеја (ни за српску средину) већ у њиховој комплексности, у начину и облицима њиховог објављивања/оглашавања.

1. Позив на писање општенародним/говорним језиком у књижевности има декларативног (*Славеносербски магазин),* а дјелимично и дјелатног претходника у Захарији Орфелину (у једном дијелу његових пјесмама и у *Искусном подрумару*); да не помињемо грађанску лирику, љетописе/хронике и практичне списе, најчешће писане говорним српским, с наносима књишког језика, те бесједе Гаврила Стефановића Венцловића. Доситеј је, међутим, спојио своју цјелокупну списатељску праксу с програмом писања на српском говорном језику: није језик главни циљ, већ ствари које су се посредно или непосредно тицале модерног доба и прилика у српском народу. Тим истим језиком саопштава козерско-искуствене теме и идеје о културном преображају (у начелу, не отварајући сада питање о слојевитости и жанровским тенденцијама Доситејевог језика). Прва реченица *Писма Харалампију* могла би се узети као симболична назнака начина Доситејевог уласка у српску културу: „Нећу ја чекати [...] каконоти неки обичавају" (Обрадовић 1783: 1). Неће чекати као што други чине, већ своја искуства и своје идеје саопштава одмах. Замах ове воље за дјеловањем и утицајем осјећа се и у ритму објављивања и постављању основног правца, од *Писма Харалампију* (1783), преко *Живота и прикључениja* (1783), дјела које претиче *Совјете* (1784), а иза њих излази превод *Слова* (1784), проповједи њемачког протестантског свештеника, вол-

[4] Наслове наводимо у фонетској транскрипцији на српском.

фовца Георга Јоахима Цоликофера. У тој стваралачкој експлозији Доситеј приповиједа, проповиједа, полемише, критикује, коментарише, улази у присне разговоре са својим читаоцима и у слободне козерије. Такав комуникативни интензитет је једна од основних претпоставки брзог одјека његових идеја у српској јавности. (Пандан му се може наћи у рукописима Гаврила Стефановића Венцловића, али они су остали неприступачни савременицима, ограничени на паству која их је слушала као проповиједи, „слова".)

2. Доситеј ослобађа своје текстове и схоластичких оквира и жанровских конвенција у строжем смислу ријечи, уобичајених дотад у српској књизи. Рачунајући и Орфелина и Рајића, то су махом биле практичне и пригодне књиге: граматика, калиграфија, историја Петра Великог; богослужбени списи (псалтири, учење о седам тајни, проповиједи, требници, преводи, молитвена правила, сказанија, катихизис), буквар, аритметика, календар, приручници за учење страних језика и словенског језика. Знатније иновације су у покушајима писања историјских дјела (Павле Јулинац), у серији Орфелинових ангажованих, индивидуализованих пјесничких текстова (*Плач Сербији, Сјетованије, Тренодија*) и првим преводима популарних западноевропских дјела (Мармонтелов *Велизарије*). Умјесто навођења примјера упућујемо на библиографије српске књиге XVIII вијека (Михаиловић 1964). С „наративизацијом" и „есејизацијом" личног животног пута и актуелних питања из живота, из „моралне филозофије", етике, аспеката васпитања и сл., Доситеј радикално мијења профил српске књиге, не уклапајући се ни обликом ни садржином у дотад објављивана дјела. Степен разлике према устаљеним облицима остао је изазован до нашег времена, те се још спори о *Животу и приључењима* – да ли је роман, аутобиографија или поучан спис, као што се у наравоученијима непрестано мијеша поучно, аутобиографско и есејистичко (по себи отворено за сва питања и теме).

3. Превратнички потенцијал Доситејевих идеја расте с формом испољавања и са уопштавањем смисла: зато се његови списи (или њихови дијелови) примају као манифести. Међу тим идејама на првом је мјесту *проплашавање* слободе служења сопственим *разумом* (*мишљењем/ размишљањем*) за водеће начело савременог друштвеног живота, односно позив на просвијећено мишљење и просвјећивање разума. Граница просвијећеног мишљења и урођеног мишљења јесте граница епоха, знак да се почиње правити разлика (Блуменберг 2004: 312). У Доситејевим списима именица *разум* има велик број изведеница или придјевских одређења: *здрав разум, словесни разум, благо-*

разумије; повезана је с низом пододредница: *просвјештење* разума, *правило* здравога разума, *совјети* здравога разума, *свјетлост* разума и науке, *суд* здравога разума, без сваког разума *гордост*, *богодани* разум, *природни* здрави разум (Невекловски). Доситеј у више наврата упадљиво наглашава: не *разум* као урођено својство човјека, већ просвијећени разум и просвјећивање разума претпоставља активан однос према природном дару (односно према „простом" мишљењу). У овом разликовању је један од начелних, далекосежних мотива просвјетитељске мисли и просвјететитељског дјеловања, сводљив на оплемењивање природе, тј. урођених својстава људског бића; опозиција разумног мишљења и урођеног мишљења једна је од средишњих опозиција у Доситејевим полемикама, примјерима-анегдотама и огледима (*Совјети здравајо разума*), и обухвата основне емоције и морална начела. Слична се опозиција појављује и код њемачких просвјетитеља, нпр. у ставовима М. Менделсона (Bahr 1974: 4). Апологија просвијећеног разума и етичких норми установљених на њему није без опасности да „власт просвијећеног разума" изгуби однос према другом, другачијем – према осјећању, „простом" мишљењу и свакодневном искуству, или да пак превиди дубљи смисао традиције, фолклорне, религиозне, културне у најширем смислу ријечи. Доситејеве реформе су прошле контрареформско чистилиште у српској културној историји с романтизмом (Скерлић 1967: 108), а ни касније (особито у крилу цркве и извјесних политичких оријентација) нису прихваћане.

4. Савременик или сљедбеник реформских покрета у европској култури 18. вијека (реформе Петра Првог у Русији, реформе Марије Терезије и њеног сина у аустријским земљама, реформски захвати у Енглеској и Француској), Доситеј је располагао само мишљу и ријечју: иза њега, његовог дјеловања у српској култури, није било институција, осим повремене новчане подршке доброчинитеља (мецена). Упркос тој околности, његово дјеловање је добило далекосежан прекретнички смисао у обликовању новог погледа на свијет међу Србима: у педагошкој пракси, црквеном животу, политичким пројектима, односу према националним идејама (Скерлић). Позив да се у образовању и јавном животу вјерске институције (манастир, црква, Библија и богословске књиге) замијене секуларним институцијама (школа, болница, библиотека, универзитет, модерна књига) несумњиво уноси један од најрадикалнијих реформских захвата у српску културу: измјештање образовања и васпитања из окриља клерикалне традиције и прилагођавање животним потребама савременог грађанина. То је значило смјену једног система вриједности другим системом вриједности, издвајање књиге свјетовне садржине као новог средства општења и пре-

ношења знања. Доситеј не остаје у теоријским оквирима: он позива на практичан рад и конкретне акције. Чим се нађе у прилици да идеје претвори у праксу, у ослобођеној Србији, ради око оснивања школа, богословије, штампарије или у дипломатским пословима те настоји да стане на пут самовољи устаничких старјешина и позове их на поштовање људског живота, а у ширем смислу на изграђивање модерне грађанске личности.

У том се Доситеј уклапа у већ постојеће, доста чврсте традиције међу Србима у аустријским земљама гдје се испрва митрополитским уредбама обавезивало да црквене општине отварају школе (М. Костић 2010: 48), а потом је дошла реформа школства коју је покренула царица Марија Терезија а спроводили њени високи чиновници (Костић 1932). Међутим, програми тих школа и наставни предмети дуго су остајали у богословским оквирима, на рускословенском језику, без одговарајућег наставног особља. Доситеј је школу видио као установу у којој се стичу модерна, „полезна" знања и уче свјетовне дисциплине (историја, географија, јестественица). Уклапајући се у терезијанске реформе, „присилну раскрсницу душевног живота српског", напуштање рускословенске а прихватање аустријско-њемачке оријентације (Костић, 1932: 2), Доситеј је те реформе у одређеном смислу учинио прихватљивим и дао им домаћу боју.

5. Вријеме просвјетитељства је обиљежила критика и са стране носилаца и присталица и са стране противника просвјетитељства.[5] У Доситејевом дјелу ова два пола су често обједињена: стварне или фингиране критичаре својих идеја Доситеј уводи у текст и полемише с њима, у традицији сократовског дијалога (теза и антитеза). Али и независно од тога, у предговору за *Живот и прикљученија* он води унутарњи дијалог у облику коментарисања сопствених заблуда и погрешака, и погрешака других људи уколико „не мисле, не суде и не поступају следујући правилу здравога разума" (Обрадовић 2007, 1: 27). У *Совјетима* (Обрадовић 2007, 3) став и противстав постају водећа нит аргументације већ од наслова појединих поглавља („Право реци па гледај те утеци"). Био је то врло дјелотворан и убједљив поступак: у оквирима изношења сопственог програма Доситеј одмах рачуна на противставове и на истом мјесту их оспорава. Тим се поступком служи од *Писма Харалампију* (и у далматинским списима, гдје је произишао из полемичке богословске литературе). Дешава се, међутим, да Доситеј понекад извјесне појаве/појмове издваја: *швермерај* (у смислу: занесеност, сањарија), ријеч-топос, настала унутар њемачког

[5] Уп., W. Schneiders: „Kritik", *Lexikon der Aufklärung: Deutschland und Europa,* hrsgb. W. Schneiders, München: Beck, 1995, 224-225.

просвјетитељства (Bahr 1984: 81), у Доситејевим дјелима (у наравоученијима *Басана*) постаје „парење ума“ (а као образложење, „истражујући некакве чрезјестествене јероглифическе и рабинске тајне: и ко год неће у њихова на јави сновидјенија и кривоглавице да пристане, и у њихов тефтер да се запише, веле да је профан“, Обрадовић 2007: 156). У изучавањима њемачког просвјетитељства је констатовано: „Противструја просвјетитељству је међу просвјетитељима означена појмом ’швермерај’. Овај појам припада кључним ријечима 18. вијека у њемачкој средини, будући да се њемачко просвјетитељство и с њим њемачка класика налазе у сталном сукобу с проблемом швермераја у подручју религије, морала и умјетности. Швермерај у тадашњој језичкој употреби значи своју уобразиљу препустити замршеним представама, тамним осјећањима, слиједити им, препустити им се и своје помисли држати za божанско откровење“ (Bahr 1984: 81–82). Међу апологетима швермераја се, између осталих, помиње Новалис.

6. Сљедећи важан чинилац превратничке подлоге и привлачности Доситејевог дјела јесте оно што се осјећа као химна животу (љубави, добродјетељи – врлини, рађању, породици, пријатељству, слози, трпељивости, истини...). Лишен догматског аскетизма, аутор позива своје читаоце на уживање у животу и на умножавање живота. Својеврсну „химну сунцу“ у *Совјетима,* у панорами годишњих доба, он завршава сликом зиме која ипак весели винском крвљу и топлом фуруном. Међутим, залог успјеха Доситејевих порука у тадашњој српској средини јесте стапање овоземаљских обавеза и задовољстава са надама на вјечни живот („и по смрти“, Обрадовић 2007, 3: 56). Основе вјере у вјечни живот такође су претпоставке срећног и праведног овоземаљског живота. Између осталог Доситеј је брзо прихваћен и због тога што није доводио у питање темеље хришћанске културе међу Србима, заговарајући истовремено слободно служење здравим разумом и вјерску толеранцију.

7. Један од најважнијих чинилаца Доситејеве реформе јесте уздизање књиге као главног медија савремене културе, не као средства ексклузивног знања једног круга људи, већ потребе свих слојева друштва и свих занимања, од свештеника, учитеља и трговаца до пастира и ратара. Ширење свијести да је књига средство демократизације знања једно је од највећих и најважнијих реформских чинилаца Доситејеве појаве у српској култури. С њим књига престаје да се рачуна средством институционално и образовно привилеговане групе, слоја или професије. По добро познатом поређењу са звонима и прапорцима књига постаје највеће културно добро и средство просвјећивања.

8. Ма колико то изгледало противурјечно, Доситеј је носилац и европеизације и србизације (национализације) српске књижевности. Он се залаже за ослобађање тадашње српске књиге и српске школе од рускословенског језика, али и за њихово укључивање у питања непосредно везана за српски живот. Иако се Доситеј низом питања бави на општељудском плану (љубав, мржња, доброчинство, пријатељство, родољубље, наука, историја, правда, етика итд.), он своје текстове непрестано пуни апелима, примјерима, поређењима, параболама у вези са српским народом. У том смислу Вук је процес национализације српског језика и српске културе, који је снажно подстакао Доситеј, радикализовао и довео до краја, али је своју реформу лишио изричитих духовних тема. (До њих ће генерација романтичара долазити посредно, на грађи народних пјесама, пословица, приповиједака: Јован Суботић, Ђура Даничић, Лаза Костић.) Вук је, нетрпељив према Доситеју, појачавао утисак о супротстављености између њих двојице, али је очигледно да се ради о континуитету циљева, о довршавању идеја с којим је Доситеј изишао у јавност. (Као да је први ову везу осјетио словеначко-хрватски књижевник Станко Враз у једној епистоли, у ЛМС, кад Доситејево дјело узима за почетак процеса који треба да се оконча усвајањем народног језика у књижевности.[6] Враз је такође констатовао како Доситеј није могао ићи на радикално рушење традиције, већ на компромисну реформу, тј. на мијешање елемената новог – народног/српског и рускословенског. Доситеј заправо користи све језичке залихе које има: језик своје лектире и говорни језик којим се служи, пун фолклорних слојева.)

9. Доситеј се на једном нивоу уклапа у настојања аустријске царевине да отклони руски утицај међу Србима (ради се о увођењу српског језика у школски систем, о прихватању аустријског школског система, ослобођеног надлежности званичне цркве).[7] На другом нивоу он даје национални печат рађању српске интелигенције током 18. вијека, процесу који се већ одвија по аустријским, њемачким и руским школама: језик, јединство народа истог језика, вјерска толеранција, уклапање у европске процесе напретка, јачање националне самосвијести (понос због припадности властитом народу, похвале карактеру и способности српског народа).[8] Доситејевим именом се оправдавају или образлажу настојања око унапређења српске културе већ од Аврама

[6] Мисли о књижеству, ЛМС, 72 (1846), 131–137.

[7] Уп., М. Костић: Гроф Колер као културнопросветни реформатор код Срба у Угарској у XVIII веку, Београд 1932.

[8] Уп. студију „Формирање народне интелигенције у XVIII веку“ (М. Костић 2010).

Мразовића и Алексија Везилића (оба се у својим списима, 80-их година 18. вијека, позивају на Доситеја), док за Соларића Доситејево име постаје култно, и тако траје у дјелима Лукијана Мушицког, Милована Видаковића, Симе Милутиновића Сарајлије, Јована Стерије Поповића или Љубе Ненадовића, до Уједињене омладине српске, Стојана Новаковића, Јована Скерлића, Павла Поповића, те општенационалне прославе 1911. године.[9] С културноисторијског руба, кад се појавио, Доситеј је брзо доспио у само средиште српске културе и ту опстао упркос новим културним моделима.

10. Скерлић сматра да се Доситеј „најјаче изразио и највише истакао у верској критици, на пољу црквених реформа", у виду борбе против „изопаченог хришћанства, верскога фанатизма и формализма, против калуђерскога паразитизма" (1914/1967: 97). Томе треба додати програм свјетовног васпитања, које је замишљао као спој приватно-породичног и јавног (официјелног, државног) васпитања, дакле програм искључен из надлежности цркве или њених институција, не оспоравајући ни на који начин стицања вјерских знања у школској пракси. Очито је да је то један од Доситејевих револуционарних захтјева, пошто и данас око њега трају расправе.

11. Низ других Доситејевих реформаторских идеја општепознат је, али у тадашњим српским приликама оне су биле такође нове и не увијек лако прихватљиве. Тако је с вјерском толеранцијом, једним од начела модерног односа међу вјерским заједницама. Колико је ово општи став просвијећене Европе, и њега треба читати у двоструком кључу: вјерска трпељивост је међу православним Србима могла носити наду да неће бити изложени нетрпељивости других хришћанских конфесија, од којих су неке, као католичка, биле у аустријској царевини привилеговане и натуране са самог државног врха (а ту се често под плаштом трпељивости обављало унијаћење и католичење).

12. Ни горљиво и убједљиво залагање за образовање женске дјеце, жене уопште, дуго неће изгубити актуелност: могло би се рећи да све до друге половине 20. вијека, упркос законским прописима и обавезама, женска дјеца су неупоредиво мање школована него мушка. (У роману *Зона Замфирова* С. Сремца, објављеном 1907. године, мајка сања страшан сан како јој кћерка има наочари и кратку косу, а испод руке носи школску свеску; отац забрањује да се Зона даље школује, јер ће онда писати љубавна писма. У Сремчевом роману *Поп Ћира и поп*

[9] Упоредити студије и грађу у *Споменици Доситеја Обрадовића,* Београд, СКЗ, 1911.

Спира, у првој верзији 1894, срећно се уда само дјевојка која у своју свеску с насловом *Poesie* уписује кулинарске рецепте.)

13. Ове реформе персонализује Доситеј као њихов јунак, за живота прихваћен у српској средини као харизматична личност. Он не долази из институција, иза њега не стоји моћ и сила чак и кад се позива на Јосифа Другог, није укључен у систем власти или у систем неке административно-друштвене области (школство, правни систем, вјерске установе, војска). Насљеђе историје иза њега стоји као лектира или „здрав разум". У некој врсти разговора (козерија) на различите теме, повезаног са усменом ријечи, библијским и књишким мотивима, Доситеј се дотиче свакодневног живота колико и институционално-колективних предрасуда према којима се поставља критички или полемички. Његова причања о животу једва се разликују од искустава и искушења многих људи његовог времена (сироче, ђак, занесењак, шегрт, манастирски ђак, калуђер, путник по копну и по морима, приватни учитељ, слушалац на лицејима и по универзитетима, преводилац и тумач), све док не постане водеће име националне културе, а потом и званичник новоослобођене српске државе. Међутим, та животна прича, једна од могућих и не сасвим ријетких (посебно прије него је Доситеј изишао у јавност са штампаним књигама), овдје први пут стиже у књиге и обраћа се цијелом народу, заједници која дијели један језик, а заправо се односи и на друге народе у сличној културноисторијској и геополитичкој ситуацији. Снагу и досег Доситејевих порука потврђује њихов снажан одјек у препородним тежњама балканских народа током 19. вијека (међу Румунима, Бугарима, Македонцима, Хрватима).[10] Идеје које пропагира нису сасвим нове (реформе у оквирима Београдско-карловачке митрополије проводи и пропагира Павле Ненадовић, Дионисије Новаковић, Орфелин и др.), али су обухватале цио народни живот и тицале се текуће стварности. Доситеј је најубједљивији кад одбацује устаљене, лажне, лицемјерне, идолопоклоничке вриједности, показујући како су оне не само заблуде незрелог, непросвијећеног разума, већ нешто много опасније: посљедице лицемјерја, преваре и похлепе монаштва, односно црквених лица и њихове позиције у друштву. У том одбацивању спаја дух и стил сатире, травестије, полемике, иронije и самоиронije са духом критичког мишљења/здравог разума.

14. Доситеј се очитује као јунак (херој) *књиīе*, средишњег средства нове културе. Он се њоме обраћа, пропагира је и препоручује, позива

[10] Грађа за ове аспекте рецепције Доситејевог дјела је веома богата, дјелимично прикупљена у зборницима радова (Лесковац 1960; Иванић 2011).

на подршку, на преводе савремених европских писаца. Она је средство које надилази кратковјекост живота и свог аутора чува у памћењу заједнице (и „кад нада мном зелена трава нарасти", пише већ у *Писму Харлампију*), секуларизујући у одређеном смислу хришћанску наду у васкрсење. Снажно посредујући обоготворење књиге, почео је такође да ствара култ писца/аутора као нов тип националног (културног) јунака, стављајући с пијететом своје претходнике, Орфелина и Рајића, на чело тога реда.[11]

15. Како је Доситејева реформа опстала у српској култури? Које су јој околности дале крила? – Несумњиво Доситеј је именовао, препознао отворене ране српског друштва у свим тадашњим државама (Аустрија, Турска, Венеција). – Говорио је као један од оних који је те ране преболио/излијечио и који зна лијек. – Непатворени родољуб, имао је повјерења у свој народ: колико му је признавао велике врлине, толико је указивао на несумњиве, али отклоњиве слабости („воспитаније"). – Уклапао се у општеевропска духовна/реформска струјања. – Препознао је основне вриједности свог времена и потребе својих сународника: слобода мисли, рационалан однос према свијету, учење и књига, толеранција (вјерска и друга), корист као мјера ствари, национална слобода.

16. Доситејева популарност и пријемчивост његове ријечи, поред стилске, реторичке, садржајне пуноће, поред широке актуелности, биће да је изазвана и одсуством (негативног) *патоса дистанце*, ако узмемо овај појам у смислу који му је дао Фридрих Ниче:[12] Доситеј не говори с надређеног нивоа, изван свог народа, већ као неко ко је дошао до спознаје посматрајући и анализирајући своје слабости, своје сународнике и искуства свијета. Из тога је настало штиво каквог дотле није било у српској књизи: подједнако отворено указивању на практична питања, ведрој забави и критичко-ироничном промишљању сопствене позиције и позиције своје средине. Доситејева ријеч рачуна на широку рецепцију: она се тиче свих, пастира и земљодјелаца, трговаца и земљопосједника, учених људи и оних који сједе на царским престолима, до младог читаоца и српске јуности, како је говорио у предговору својим *Баснама*. Већ у *Писму Харалампију* назначио је

[11] Упоредити гдје помиње Жерафорића, Рајића, Орфелина, Текелију, Ђулинца и друге заслужне личности за српску књигу (Обрадовић 2007, 3: 90).

[12] Мислимо на Ничеов став да „'добри', односно отмени, моћни, узвишени и племенити, јесу ти који себе и своје поступке осећају и постављају као добре", те да је „патос отмености и дистанце... трајно и доминантно, целокупно и основно осећање више владајуће врсте у односу на нижу врсту" (Ниче 1986: 21).

своје основне намјере и од њих није одступио до краја живота: (1) просвјећивање омладине, (2) превођење мисли учених људи, (3) подршка родитељима за васпитавање/учење дјеце, (4) подстицање огња учења и доброчинства код младих (и других), (5) распростирање „света разума" „чак до прости сељана, и до сами пастирски колиба" (Обрадовић 2011: 35). Кад се све ово што је речено на почетку Доситејевог изласка у књижевну јавност сравни с његовим укупним дјеловањем, може се говорити о необично усредсређеној досљедности и животности. Реформатори као национални јунаци препознају се, како је истицао Карлајл, управо по новом суочавању са живом стварношћу и по одговорима на питања која је та стварност постављала.[13] Може се додати: и по трајности и степену оживотворености идеја за које су се залагали.

Литература

Скерлић 1914/1967: Скерлић, Јован: Историја нове српске књижевности, Београд 1914 (1967).

Bahr 1974: Was ist Aufklärung: Thesen und Definitionen, hrsg. von E. Bahr, Stuttgart. Reclam, 1984.

Блуменберг 2004: Блуменберг, Ханс: Легитимност новог века, прев. А. Буха, С. Карловци – Н. Сад, 2004.

Деретић 1983: Деретић, Јован: Доситеј Обрадовић као балкански просветитељ и могућности упоредног проучавања књижевности европског југоистока//Књижевна историја: 60/1983, с. 493–501.

Иванић 2011: Доситеј и Европа, приредио Д. Иванић, Задужбина Доситеј Обрадовић – Београд 2011.

Костић 1932: Костић, Мита: Гроф Колер као културнопросветни реформатор код Срба у Угарској у XVIII веку, Београд 1932.

Костић 2010: Костић, Мита: Културно-историјска раскрсница Срба у XVIII веку: Одабране студије, изабрао и прир. В. Ђокић, Загреб, 2010, 99–125.

Костић 1952: Костић, Мита: Духовни регуламент Петра Великог (1721) и Срби. Прилог историји нашег рационализма // Зб. радова САН. Књ. XVII. Институт за проучавање књижевности. Београд, 1952.

[13] Карлајл је у својим предавањима о херојима написао да је особина сваког хероја да се „враћа на стварност, да гледа на ствари а не на изгледе ствари" (Т. Карлајл: *О херојима,* прев. Б. Кнежевић, БГ, СКЗ, 1903: 165). Гледајући тако, Доситеј не говори ради себе, већ ради *ïолзе* ближњега свога, *читашоца*, с намјером да га исправи од заблуда и грешака. Доситејева мисао, поруке брзо налазе сљедбенике: ко почиње писати, позива се на њега... Аврам Мразовић, Јован Мушкатировић, Лукијан Мушицки, Милован Видаковић и др.

Лесковац 1960: Доситеј Обрадовић: зборник радова, прир. М. Лесковац, СКЗ: Београд 1960.
Михаиловић 1964: Михаиловић, Георгије: Српска библиографија XVIII века, Београд 1964.
Ниче 1986: Ниче, Фридрих: Генеалогија морала, прев. Б. Зец, Београд 1986.
Обрадовић 2007–2008, 1–6: Сабрана дела Д. Обрадовића, књ. 1–6, прир. М. Д. Стефановић, М. Матицки, Д. Иванић, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд 2007–2008.
Обрадовић 2011: Обрадовић, Доситеј: Писмо Хараламйију, прир. Д. Иванић, Београд, Задужбина Доситеј Обрадовић, 2011 (Лајпциг, 1783).

Dušan Ivanić

DOSITEJ OR HYPOTHESES ON THE REVOLUTION/REFORM OF SERBIAN CULTURE

Summary

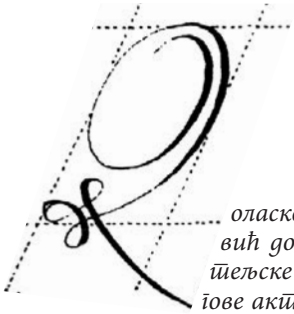
Choosing between the concepts of revolution and reform, the author maintains that the concept of reform is more suitable to the situation in Serbian culture and the essence of Dositej Obradović's activity. The earlier reformist ideas among the Serbs of the Austrian Monarchy (Russian Church Slavonic schools, influences of Peter the Great's Spiritual Regulation, Maria Theresa's and Joseph II's reforms) were given a new impetus by Dositej: the Serbian language (instead of Russian Church Slavonic), secularisation of schools, liberation from scholastic norms (supremacy of clerical institutions in culture); apology of „common sense," books, schools and learning as means of modern culture; critical and self-critical attitude in the understanding of one's own personality and of the real world; acceptance of European cultural patterns; belief in progress; inclusion of the Serbian nation into the order of contemporary Europe. With the appearance of Dositej, enlightenment among the Serbs assumes a public (bourgeois) and private (family, personal) affirmation.

УДК 316.75(497.11)
316.75:929 Обрадовић Д.

Бојан Јовановић

Балканолошки институт САНУ, Београд

ДОСИТЕЈ И ФОРМИРАЊЕ СРПСКОГ КУЛТУРНОГ ОБРАСЦА



оласком у Београд 1807. године Доситеј Обрадовић доноси у тек ослобођену Србију просветитељске и реформаторске идеје које су основ његове активности и културне мисије. Антрополошки аспект тих идеја везан је за познавање људске природе и могућности њене промене у складу са културним и моралним захтевима. Одатле проистиче и Доситејева блискост романтичарској идеји универзалистичке и космополитске просвећености која је добила и своју конкретизацију у његовом деловању на просвећивању сопственог народа. С обзиром на то да су ова два аспекта Доситејеве активности комплементарна, она се у овом раду и разматрају интегрално и сагледавају као целина његовог просветитељског ангажмана. Анализа управо Доситејеве активности, продужене у раду његових ученика и настављача, показује да је тада и утемељен српски национални културни образац. Доситејевом смрћу 1811. године, а потом и сломом устанка, привремено је заустављена изградња и успостављање институција чије је оснивање започело у Карађорђевој устаничкој Србији. Међутим, већ са ослободилачким резултатима Другог српског устанка Доситејеве идеје и просветитељство добијају замах и своје остварење у оквиру препознатљивог обрасца културе који се изграђује током читавог 19. и почетком 20. века.

Кључне речи: култура, традиција, идентитет, образац, менталитет.

Премда се не зна када је тачно рођен, јер се претпоставља да то може бити 1739, 1742. или 1744. година, поуздано се може тврдити да је Димитрије Обрадовић, познат по свом монашком имену Доситеј, напустио овај свет 28. марта 1811. године. Непознаница о години рођења, а прецизност о датуму смрти, што је једна од карактеристика појединих биографија значајних личности српске културе 18. века, говори о социокултурним приликама у средини у којој је започео свој век и највећи српски просветитељ и реформатор. Чињеница исказана приближним одређењем године Доситејевог рођења својеврстан је симбол нејасноће и тешкоћа рађања новог друштва у обновљеној српској држави након револуције 1804. године.

У време избијања Првог српског устанка Доситеј се налазио у Трсту, где је најпре сакупљао прилоге за устанике, а потом био у њиховим поверљивим дипломатским мисијама. Трст је место у којем је тада боравио након својих вишедеценијских студијских путовања по Балканском полуострву, Малој Азији и Европи. Важио је за најученијег и најпросвећенијег Србина тога времена, а сматрао је да ће аустријски цар Јосиф II, коме се дивио због просветитељских реформи, ослободити његов народ од турског ропства. Међутим, када је увидео да је историјску улогу ослобођења преузео сам народ са Карађорђем на челу, долази у Србију 1807. године и почиње остваривати оно што је до тада само писао.

Интелектуални корени његовог практичног просветитељског и реформаторског деловања везани су првенствено за рационалистичку филозофију 18. века. Верујући у моћ разума и науке, сматрао је да тековине науке и филозофије треба да буду доступне свим људима, па зато и пише своје *Совјете здравајо разума*, објављене 1784. године (1). Настало слободном ауторском адаптацијом дела и мисли иностраних аутора, жанровски хетерогено, ово дело је написано са циљем да на народном језику буде доступно Србима који живе широм Балканског полуострва. Овој књизи претходи спис *Писмо Хараламијју*, 1783. године (2), својеврстан књижевни проглас и ауторов просветитељски манифест. У њему Доситеј обавештава читаоце о скором објављивању књиге на српском народном језику и излаже своје просветитељске идеје (3).

Његово главно дело је *Живот и прикључениja* (1783, допуњено издање објављено пет година касније 1788), написано у ауторовој намери да нешто корисно учини за свој народ и препоручи науку и просвећеност српској омладини. Аутобиографски делови у овој књизи праћени су ауторовим коментарима и критичким односом према цркви, монашком животу, сујеверју. Пишући о потреби родитељског васпитавања деце, он истиче потребу за васпитавањем жена као

првих васпитача деце, а у том смислу и васпитавање женске деце као будућих мајки. Доситеј говори о потреби познавања себе, о људским слабостима и манама које долазе из незнања, негативном аспекту народне традиције и потреби просвећивања народа, изградњи школа, развоја науке и објављивања књига на народном језику.

Антрополошки аспект просветитељства

Имајући, дакле, у виду рецепцију рационалистичке филозофије и просветитељства, Доситеј у тек ослобођену Србију доноси просветитељске и реформаторске идеје које су основ његове културне мисије и државничке активности. Битан аспект тих идеја има антрополошки карактер и везан је за познавање људске природе и могућности њене промене у складу са културним и моралним захтевима. У том смислу он истиче значај основног полазишта везаног за познавање човека које је плод самопознавања, заснованог и на критичком односу према себи. Зато је његово просвитељство дубоко антрополошки утемељено на познавању људске природе и могућности да се мења. Он истиче да није циљ учења знати да су људи били умни и да њихови потомци уживају плодове те умности, већ да и ми треба да будемо такви. Човек који не поштује начела хуманости да чини добро, да воли, да се придржава важећих етичких начела и радних обавеза сличан је звери. Анималност је део човекове природе која може да преовлада уколико се пренебрегну и не поштују правила културе и цивилизације. У том смислу он и истиче: „Ништа ми на свету није милије и љубезније од мојега рода но уколико га више љубим толико сам му више дужан правду и истину представљати и говорити. Љубезни српски народе време је већ, за живога бога време да почнемо слободније и разумније мислити. Докле ћемо туђе погрешке осуждавати, а наше скривати и оправдавати? Нико се неће на вијек вијека исправити и побољшати друге укоревајући што је за све народе боље нек само за један народ, то је роду човеческом уопште, полезније и правије“ (4). Доситеј јасно уочава препреку индивидуалног и колективног развоја у пројекцији као примарном механизму одбране којим сопствене мане које не препознајемо и нећемо да видимо лако откривамо у другом. Критика без самокритике одводи у критизерство којим се чувају сопствене мане и спречава упознавање и превазилажење сопствене тамне стране.

Просветитељски пројекат се заснива на веровању у моћ људског разума, па се зато и настоји да оснажи у појединцу његово *ја* и *надја*,

его и суперего. Будући да је то *ја* психолошки комплексно, јер осим свесног садржи и несвесно, односно его садржи ид али и суперего (5), свесни мотиви *ја* спадају у више и изведене у односу на нагонске мотиве чије задовољење за главу, сексуалношћу спада у базичне мотиве. Просветитељском тежњом ка профилисању виших социокулурних потреба са јасно постављеним циљевима исказује се и однос према опасностима човековог сурвавања у анимално.

Вредновање традиције: сенка просветитељског светла

Будући да је разум постао врховно мерило свих вредности, са становишта разума успостављен је и критички однос према свему у култури што није рационално и непосредно сврховито. У тежњи да се вредности рационализма и практично просветитељски потврде, вреднована је и дотадашња народна традиција. Са становишта и критеријума рационализма исказивана је и критичност према народном веровању и религијским схватањима заснованим на ирационалном. Многе од тих представа с разлогом су добијале негативно значење као облици сујеверја и празноверја, јер су били препрека културном развоју. Увиђајући да традиција народног саборовања иде и странпутицом, јер су игре излазиле из оквира узвишене религиозне свечаности православних норми и постепено се преокретале у раскалашно понашање, о чему говори појава „стрнцања“ у неким крајевима источне Србије (6), Доситеј је упозорио на последице тих негативних појава чији је примитивизам и неукус узимао маха. У околностима када је због одсуства одговарајућих образовних институција нарушена равнотежа комплементарних потреба да се верује и да се зна, Доситеј у складу са просветитељским захтевима и позива да се граде школе а не цркве. Његове речи: „Школе, браћо, школе, а не звона и прапорци“ јесте апел за образовањем, а не слепим веровањем.

Иако је, дакле, оправдано критиковао негативне аспекте народне традиције, изразито негативно значење су неоправдано добили и магијско-религијска пракса и митски садржаји, који су изван границе рационалног потврђивали своју вредност. Зачет у просветитељству, критички однос према традицији добиће и своје радикалне видове у одбацивању целокупне традиције и успостављању нових представа (7). Просветитељско светло бацило је дугу сенку у којој су се нашле многе вредности дотадашње традиције исказане у народној медицини, обичајима, народном стваралаштву и естетским схватањима. По-

тоњи романтизам ће актуализовати вредности овог стваралаштва, па и у ономе што је заумно наћи одговарајући смисао.

Не узимајући, дакле, апстрактног човека као носиоца хуманистичких вредности, већ себе и конкретног историјски датог појединца у народу коме се обраћа, Доситеј полази од општих просветитељских начела да би их применио у Србији. Његова блискост идеји универзалистичке и космополитске просвећености добила је своју конкретизацију у деловању на просвећивању сопственог народа. Ово су два комплементарна аспекта његове активности које треба сагледати интегрално и као целину његовог просветитељског ангажмана. Осетљив према потребама и интересима свог тада поробљеног народа, његово повишено национално осећање изражено је у тежњи да се културни потенцијал идеје просвећености оствари формирањем одговарајућих друштвених и културних институција.

Просветитељске идеје које у Србију почетком 19. века доноси Доситеј Обрадовић представљају основ националног просветитељског програма. У том смислу се његова активност у време боравка у Европи и стицања европског икуства разликује од периода који започиње његовим доласком у Србију 6. августа 1807. године и постављењем за првог министра просвете, у оквиру чије активности су биле наука и култура, и када почиње непосредно и практично да делује на утемељењу српског друштва, културе и образовања. Задивљен Београдом и Србијом, јер како и сâм вели, чим је дошао у Београд, почео се и сâм обнављати, Доситеј прихватањем улоге министра просвете започиње обнову и изградњу српске државе. Тада почиње и формирање националног културног обрасца.

Србија је, наравно, и пре тога имала богату народну културну традицију, фоклорно стваралаштво – чије врхунце представља епска и лирска народна поезија – и одговарајуће традиционалне институције. Спонтано формиране битне културне институције омогућавале су функционисање сеоске заједнице у оквиру обрасца културе, који се разликује од културног обрасца (8). Образац културе као оквир дотадашње културне праксе требало је заменити формирањем културног обрасца са модерним културним институцијама. Доситеј је носилац просветитељске идеје у ослобођеној Србији у којој обнављање државе почиње утемељењем свих битних друштвених и културних институционалних претпоставки. Увиђајући значај институција као темеља модерног српског друштва, он започиње велики посао за њихово успостављање у устаничкој Србији. Његов рад је зато и усмерен на организовање власти судства, школства, здравства, библиотека, издаваштва, успостављање односа према цркви. Он је саветник устаничких вођа и Карађорђев лични секретар.

Резултати Доситејеве активности, а потом и његових ученика и настављача, показују да је тада и утемељен српски национални културни образац. Читав 19. век је у знаку тежње да се изгради тај културни образац у контексту обновљене српске државе и успостављања новог друштва. Битан чинилац формирања културног обрасца представља образовање у оквиру школског система. Ослобађањем од турске власти створени су услови за непосредну примену просветитељске идеје о неопходности образовања у стварању грађанске културе и формирању новог, образованог европског човека. Премда је Доситејевом смрћу 1811. године а потом и сломом устанка привремено заустављена изградња институција и успостављање институција чије је оснивање започело у Карађорђевој устаничкој Србији, већ са ослободилачким резултатима Другог српског устанка Доситејеве идеје и просветитељство добијају замах и своје остварење у оквиру препознатљивог културног обрасца чија се важност огледа у формирању националног културног идентитета и стварању модерне српске нације.

Напомене

1. Д. Обрадовић, *Совјети здравог разума*, Дела, Народно дело, Београд, 1932, 165–243. Навођење и других ауторових дела заснива се на овом издању.
2. Д. Обрадовић, *Писмо љубезном Хараламбију, Совјети здравог разума*, 1–7.
3. Иако је реч о књизи *Совјети здравога разума*, аутор је током лета исте године променио намеру и исте године објавио први део списа *Живот и прикључења*, а тек наредне године и најављену књигу.
4. Д. Обрадовић, *Живот и прикључења,* 69.
5. За разлику од прве топике у којој је душевни живот човека сагледан само кроз свесно и несвесно, друга Фројдова топика, која подразумева инстанце ега, суперега и ида, упућује на то да *ја*, осим свог свесног аспекта, садржи и елементе ида, односно несвесног и суперега. – Упор. С. Фројд, *Ја и Оно*, Светови, Нови Сад 1994.
6. С. Зечевић, „Оргијастичке свечаности летњег солстиција“, *Српска етномитологија*, Службени гласник, Београд 2008, 658; Т. Р. Ђорђевић, „Српске народне игре“, *Наш народни живот*, књ. 4, Просвета, Београд 1984, 53.
7. Критички однос према негативним аспектима традиције постаће потом и повод за радикалну критику и читаве традиције. Упор. Б. Јовановић, *Речник јавашлука,* Прометеј, Нови Сад, 2009, 129–142.
8. Указивањем на ову разлику између *обрасца културе* и *културног обрасца* оспорава се већ уврежено мишљење да у нас до сада није формиран

културни образац. Тај став је експлицитно изложио Слободан Јовановић у делу „Један прилог за познавање српског националног карактера", у којем експлицитно вели да у нас не само да не постоји културни образац већ није било ни настојања од стране културне елите да се он створи. – С. Јовановић, „Један прилог за проучавање српског националног карактера", *Сабрана дела*, том 12. Београдски издавачко-графички завод, Југославија публик, Српска књижевна задруга, Београд, 1991.

Bojan Jovanović

DOSITEJ AND THE FORMATION OF THE SERBIAN CULTURAL PATTERN

Summary

Upon arrival in Belgrade in 1807, Dositej Obradović brought to newly freed Serbia the Enlightenment and reformist ideas that form the basis of his activity and cultural mission. The anthropological aspect of those ideas is related to the knowledge of human nature and its capacity to change in accordance with cultural and moral demands. Hence Dositej's affinity to the Romantic idea of a universal and cosmopolitan enlightenment which was concretised in his work on enlightening his own people. Having in mind the fact that these two aspects of Dositej's activity are complementary, this paper gives an integral analysis and an overview of them as the whole of his enlightening commitment. His person and work are characterised by a sensibility to achieve collective interests, and his accented national feeling is also expressed in the tendency to realise the cultural potential of the Enlightenment idea in a formation of the corresponding cultural pattern.

The rich folk cultural tradition up to then, folkloral creative endeavour and institutions that enabled the functioning of rural communities, had come into being and existed within the pattern of culture different from the cultural pattern with modern cultural institutions based on university educated individuals. Dositej is the champion of that Enlightenment idea in freed Serbia in which the restoration of the state begins with the foundation of relevant social and cultural institutions.

By pointing to this difference between the *pattern of culture* and the *cultural pattern*, we challenge the common opinion that no cultural pattern has been made in our parts and that there have been no attempts to form it. The analysis of Dositej's activity itself, extended in the work of his students and continuators, indicates that the Serbian national cultural pattern was established at that very time. On Dositej's death in 1811 and the failure of the uprising, the formation and establishment of institutions whose foundation had begun in Karageorge's uprising Serbia were temporarily halted. However, as early as the liberating results of the Second Serbian Uprising first became evident, Dositej's ideas and the Enlightenment gain full swing in the familiar pattern of culture which was developed throughout the 19th century and reached its apex in the early 20th century.

УДК 811.163.41”17”

Розана Морабито

Напуљски оријенталистички универзитет,

Италија

ПИТАЊЕ ЈЕЗИКА У ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА: ИЗМЕЂУ РЕТОРИКЕ И ФИЛОЗОФИЈЕ

Доситеј није први међу Србима истакнуо потребу да се пише за народ на језику народа, али је културолошки значај његова просвјетитељског рада и његове биографије такав да се обично од њега датира почетак процеса афирмације народног језика као модерног књижевног. С друге стране, због трајног присуства у његовом писаном узусу језичких елемената српске учене традиције, многи га, од Вука Караџића па надаље, сматрају недосљедним.

Пажљиво процјењивање Доситејевих ставова о језику, у контексту културног система из којег је израстао и којему припада, показује, ипак, да није недосљедност у питању него намјерно усклађивање нових европских културолошких тенденција и учене српске писане праксе у циљу да се допринози формирању модерног просвијећеног грађанског слоја.

Кључне речи: народни језик, књижевни језик, културни контекст, културолошке тенденције.

У повијести књижевног језика Срба Доситејево је вријеме схваћено као доба пријелаза из црквенословенског система (врло сложеног, који је вишестољетном праксом регулисао суживот различитих изражајних нивоа, међу којима и чувени *славеносрпски*) на савремени народни језик.[1]

Доситеј ступа у српску књижевност програматски оптирајући за језик простог народа, како би – према узору на европске народе – просвијећеност и прогрес могли достићи и до српског пука, од Јадрана до Баната, и то у увјерењу да, како се изразио у једном писму Јосифу Јовановићу Шакабенти 1784, „српске нације карактер нимало не различевствује од инглескаго и саксонскаго, нека се само наиђу у подобним опстојатељствам и нека добро воспитање получе".[2] Подсјетимо се да је, према Берићу,[3] управо Доситеј први увео у српску књижевност неке важне термине модернитета, међу којима и сам термин „нација".

Као што је већ прије четрдесет година Херта Куна установила, „у Доситејевом језику има различитих утицаја, од којих је највећи дио ипак на бази рускословенскога, али је основа народна […] У основи је језик у свим Доситејевим дјелима један, мада постоје доста уочљиве разлике у степену страног утицаја на народну језичку основу у зависности од различитих елемената, док је код осталих писаца који су писали на народном језику изведена подјела језика на тај начин што се према карактеру текста употребљавао народни, рускославенски или славенизирани руски, тј. према карактеру текста употребљаван је одређени језички стил, одређени вид литерарног језика".[4] Ауторка

---

[1] За синтетички приказ позиција у стручној литератури види Љ. СУБОТИЋ, „Из историје књижевног језика: питање језика", *Лингвистичке свеске* 4, *Предавања из историје језика*, 2004, стр. 145–191. Посебно о *славеносрпском* (уобичајено схваћеном као неуједначена мјешавина генетски различитих елемената на свим језичким нивоима) и о његовој вези с појавом такозваних хибридних варијанти у црквенословенском систему види у књизи R. MORABITO, *Tradizione e innovazione linguistica nella cultura serba del XVIII secolo*, Cassino 2001. За дубљу анализу језичко-културног контекста Доситејевог схваћања питања језика види EADEM, „Europeismo e questione della lingua in Dositej Obradović", *Ricerche slavistiche* 2009-7 (53), стр. 93-118. На ову своју претходну студију надовезујем се овом приликом.

[2] Д. ОБРАДОВИЋ, *Дела*, Избор и поговор Н. Гринић, Београд 2005, стр. 312.

[3] Д. БЕРИЋ, „Доситеј Обрадовић и српска буржоазија на приморју", *Живот и дело Доситеја Обрадовића. Зборник радова са научног скупа Српске академије наука и уметности 15/16. 12. 1999. у Сремским Карловцима*, Београд 2000, стр. 299–307, на стр. 300.

[4] Х. КУНА, *Језичке карактеристике књижевних дјела Доситеја Обрадовића*, Сарајево 1970, стр. 12. Као што се види у таблици на стр. 260, у Доситејевом опусу на лексичком плану народни („српскохрватски") фонд увијек прелази 80%, колико у наративним текстовима толико и у филозофским. На Доситејев језик је

мисли на Орфелина, Рајића и друге писце код којих „према карактеру текста употребљаван је одређени језички стил, одређени вид литерарног језика“: народни, рускословенски, словенизирани руски. Доситеј програматски прекида с традиционалним црквенословенским системом такозваних „функционалних стилова како су схваћени и употребљавани у војвођанској књижевности тога доба“[5] (тј. прекида с диференцијацијом различитих језичких нивоа и регистара зависно од садржаја и комуникацијских намјера, с већом или мањом блискости ученом или говорном језику) и залаже се за употребу народнога језика. Међутим – ауторка наставља – присутство елемената ученог језика, црквенословенског руске и српске традиције по тадашњем узусу,[6] очигледно је на свим језичким нивоима, а највише на синтаксичком и лексичком плану, и није му страна ни контаминација језичких елемената различитог поријекла.

Данас више није потребно подсјетити на то да није корисно установити поријекло појединачних елемената а да се не узме у обзир њихова функција у систему. Знамо да је још у касној фази црквенословенског наднационалног (већ преднационалног) система функција различитих језичких елемената зависила од писмене конвенције а не од генетске матрице те да није било ’туђе’ оно што је тада обиљежавало један изражајни ниво. Према ауторки, ’ненародни’ изглед неких Доситејевих страница, посебно филозофског карактера, дугује присутству учене и апстрактне лексике црквенословенског, руског или русифицираног облика и синтаксичких конструкција страних народном језику. Све је то одговарало „тежњи за извјесном умјетничком стилизацијом“, наиме означавању „вишег умјетничког степена“ (1990, стр. 20). Мада се Доситеј теоретски супротстављао тадашњој дифе-

---

„у највећој мјери утицао рускославенски“ (стр. 261), а највише српскословенски фонд који је био заједнички и рускословенском. Како ауторка мисли, Доситеј прибјегава црквенословенској лексици како би изразио апстрактне појмове или за филозофске аргументације (стр. 216.). Лексичка варијабилност се појављује не само у различитим текстовима већ и у оквиру истог текста међу различитим дијеловима у односу на теме.

[5] ЕАДЕМ, „Доситејев однос према лексичком фонду књижевног и народног српскохрватског језика“, *Научни састанак слависта у Вукове дане* 1990, 19–2, стр. 15–26, на стр. 18. Како у својој књизи тако и у даљем својем раду ауторка употребљава придјев ’војвођански’ у односу на територију данашње Војводине. У Доситејевим временима предјели Баната, Бачке и Срема припадали су Хабзбуршкој монархији, дјеломично у саставу Војне границе, и тек касније ће, 1848/49, добити заједнички административни назив Српска Војводина у оквиру царства.

[6] За примјер, *a propos* сложеница рускословенске провенијенције Х. Куна (1990, на стр. 19.) примјећује да „у Доситејво вријеме ове су лексеме већ у доброј мјери и у опћој употреби код грађанског слоја војвођанског друштва, којему је Доситеј, у ствари, намјењивао своја дјела“.

ренцијацији „функционалних стилова“, „ни он се није у потпуности могао ослободити, барем до извјесне мјере, књижевнојезичког манира свога времена“ (1990, стр. 19).

Иако Обрадовић није био ни лингвиста ни филолог, вјерујем да нема суштинских противрјечја у његовој писаној пракси: опредјељење за народни језик није програматски искључивало прибјегавање традицији, а у његовој традицији садржај и намјена текста те реторичке намјере писца увјетовале су начин писања. Мислим да је за Доситеја, као у европским дебатама о питању језика, језик књижевних дјела морао свакако бити књижевни, нужно различит од говорног, поготово од говора неписменог пука, управо како би се задовољиле изражајне потребе књижевности, а у Доситејевом случају с изразито одгојним циљем. Већ у *Писму Харалампију* он теоретизира могућност и потребу да се – према европским примјерима – народни књижевни језик обогати „старим језиком“, језиком књижевне традиције. Такво богаћење он фактички проводи језичким и реторичким средствима традиције. Другим ријечима, за Доситеја славизми, чак и русизми, већ у устаљеној употреби код српских писаца из Хабзбуршког царства нису туђице него изражајно-стилска обиљежја.[7] Од самог је почетка увјерен да је црквенословенски језик руске варијанте најбоље сачувани облик учене српске традиције. Свјестан је разлике између књижевног и говорног језика, како у синхронији тако у дијахронији и дијатопији, као што је свјестан и традиционално обавезног односа између „старог“ (ученог) и „народног“ језика.

У првом есеју *Мезимца*[8] синтетизована је језичка концепција писца, сазрела током двадесет година његова рада. Писац зна да су се по његову примјеру многи прихватили писања на народном језику и да се око тога развила велика дебата, те он сâм признаје потребу да се такође и његов књижевни народни језик усавршн, дајући примјер из своје прве басне *Орао и лисица*.[9] Подсјетимо се да је и Вук Караџић узео у обзир Доситејеве исправке, оспоравајући му да је за двадесет година побољшао свој језик.[10] Осим што исправља неке ријечи руског фонетизма (*дружество-друштво*), Обрадовић се сконцентрише посебно на глаголе, замјењујући облике перфекта – *учинили су, дошо-*

[7] Као што већ Х. Куна истиче, „при Доситејевом одабиру одсудну улогу ипак играла [је] стилска компонента“ (1990, на стр. 21).

[8] „Јест ли полезно у простом диалекту на штампу што издавати“, у *Мезимац ї. Доситеја Обрадовића* у издању Д. ОБРАДОВИЋ, *Дела Доситеја Обрадовића*, Београд 1911, стр. 413–415.

[9] *Басне Доситеја Обрадовића*, 1788, у Д. ОБРАДОВИЋ 1911, стр. 146–147.

[10] В. Ст. КАРАЏИЋ, „Примјечанија на предговор Г. Павла Соларића к Мезимцу Доситија Обрадовића“, написан 1820, од аутора необјављен, штампан у *Ковчежићу* 1958-I, стр. 119–124, на стр. 124.

ворили су се и *со̄ласили* – с облицима презента – *учине*, *до̄воре се* и *со̄ласе*: „ми у простом нашем диалекту можемо прекрасно време свршено историческо илити опредељено употребљавати, и то најпростији сељани Срби од Баната до Албаније из самога обичаја … точно употребљавају… ево овако сви наши сељани говоре кад **кажу да се** је **што либо баш у исто време учинило и свршило. И ово спосопствује** много краткости, лепоти и **живкости расказивања" (п. 414). Доситеје**ва аргументација очито се односи на један стилистички елемент – на обиљежену употребу презента свршеног вида у функцији прошлог времена, типичну за језик народног приповиједања.[11] Прихватајући ризик грешака и критике ваља писати „за општи народ", но потребно је писати „просто, но лепо и исправно". Овако Доситеј недвосмислено излаже естетски критериј, дакле реторичко-књижевни заједно с језичким, граматичким критеријем. Писац обраћа пажњу не на мијешане или црквенословенске облике који се појављују на више мјеста у његовом дјелу, као на примјер у посвети *Баснама* српској младости, него посебно на један стилистички елемент фолклорног језика. Потреба литерарности је јасно изражена заједно с потребом правилности (граматичке норме).[12] Но ова посљедња још је далеко од Вукового народног пуризма.

Доситеј спомиње само два начина писања: „славјански стил" – највиши изражајни ниво учене културе, и „прости", чију унутарњу стилистичку издиференцираност једноставно подразумијева сагласно општеприхваћеној књижевној конвенцији која је важила широм Европе. Очигледно за њега је мијешани језик посвете 'лијеп и исправан' исто као и језик народног приповиједања у баснама. Све то свједочи о дуготрајности праксе традиционалне језичке варијабилности кодификоване у оквиру наднационалног црквенословенског система у свјетовном узусу, посебно касније епохе, оне праксе коју је задржао образовани слој српског друштва у Хабзбуршком царству и на по-

[11] **У граматикама се то обично назива 'наративни', 'приповједачки' или** 'историјски' презент: „Хисторијски презент свршених глагола употребљава се необично често у **народним приповиједткама** гдје је готово истиснуо остала времена којима се изриче прошлост. […] Од честе употребе стао се напокон презент свршених глагола сам по себи схваћати као прошло вријеме", И. БРАБЕЦ, М. ХРАСТЕ, С. ЖИВКОВИЋ, *Грама̄тика хрва̄тскосрйскоїа језика*, Загреб 1966[7], на стр. 243.

[12] **Управо су те потребе и расправе о** *dignitas*-у (о културној легитимацији) и *норми* (о нужној граматичкој стабилности) књижевног језика у основи сваког 'питања језика'. Шире бављење италијанске, па и свјетске, славистике тим питањем почиње крајем шездесетих година прошлог стољећа (види зборник *Studi sulla questione della lingua presso gli slavi*, a cura di Riccardo Picchio, Roma 1972), те још увијек траје (види литературу у књизи МОРАБИТО 2001).

четку народног препорода, у одсутности јасне граматичке и лексичке кодификације народног језика. Кодификацију ће Вук провести с различитим идеолошким претпоставкама по националном (националистичком?) критерију.

Доситеј, дакле, није писао на чистом народном језику не зато што није могао него зато што није хтио. Тежио је за литерарношћу помоћу средстава књижевне традиције. Његова писана пракса је везана за српску црквенословенску традицију, али у исто вријеме представља тренутак раскида с њом, јер, за разлику од његових претходника и многих савременика, сасвим излази из традиционалних културних динамика православног свијета. Доситеј, који познаје европске језике, те сигурно исто тако и дебате о питању језика, слиједи исти пут који су оне крчиле, пут афирмације савременог националног књижевног идиома који се не подудара с говором неуког пука него с говором образованог друштва, у његовом случају српског интелектуалног слоја урбане друштвене елите мултиетничких предјела на југу Хабзбуршке монархије.

Имајући у виду да се не ради о грешкама или о некохерентности између праксе и програматског опредјељења, лакше је уочити да Доситејева пракса управо иде у прилог његовој филозофској концепцији. Иако он тврди да пише и објављује за народ, неуки је народ објект а не адресат цјелокупног његова дискурса и његове филозофске визије. Његов је експлицитни циљ да се уздигне општи културни ниво пука и да се упути према просвјећивању, док је прави саговорник коме се имплицитно обраћа образовани слој српске грађанске класе[13] у Хабзбуршком царству. Грађанство у настајању једини је могући саговорник његовог дискурса, једини друштвени слој довољно културно развијен и европеизиран да би Доситеј могао гајити наду да ће судјеловати у таквом програму за одгој „народа", у пројекту конституисања нације. Другим ријечима, он позива српско грађанство у настајању да пригрли један цјелокупни програм друштвеног, културног и економског развоја који ће грађанство учврстити као владајућу класу српске модерне нације у настајању.

У Доситејевој представи „морални живот човека се на неки начин простире докле његова знања досежу".[14] Но иако за Србе концепција културе као средства за морално усавршавање човјека није нова, ново је заокружено излагање схватања образовања и знања („наука")

[13] W. FISCHER, „The Role of Dositej Obradović in the Construction of Serbian Identities During the 19th Century", *Spaces of Identity* 3/2001, стр. 67–87; ID., „*Mi sembrava di essere rinato in un nuovo mondo*. L'ammirazione di Dositej per l' 'Occidente' e l'avvento del pubblico borghese serbo", *Ricerche slavistiche* 8(54) 2010, стр. 19–33.

[14] *Мезимац*, нав. д. стр. 430.

као основе уредна и праведна друштвена живота као увјета за остваривање просвјетитељског друштвеног идеала у оквиру модерне државе.

У есеју *О Дужном по̄чӣтању к наукам*,[15] као што је познато, Доситеј образлаже своје поимање друштвеног реда, гдје „наукама", дакле образовању, припада прво мјесто, јер „чрез науке јесу се сви просвештени народи од крајњега варварства и бешчеловјечија избавили и ослободили" (стр. 429 col. 1). „Науке" по његовом мишљењу заштићују људе од два највећа зла, „оне су нерушиме и непобедиме стене и ограде противу два поглавита врага человјеческога благополучија, то јест: за веру гоњенија и насилнога мучитељства", те даље „просвештеније ума чрез науку далеко удаљава од нас ове жалосне и человјечеству срамотне образе. Поданим претписује пристојне послушанија, а законим и благоуређденим владјетељем власти пределе", народу осигуравајући „националну славу" (стр. 429 col. 2). Доситеј описује државу као људско тијело чији су удови „науке, художества [умјетности], земљевоздјелање [ратарство], трговина, закони, человјекољубије, и правда", док је „свега тела ум" (стр. 432 col. 1) владар, глава друштвеног тијела, који – ако је просвијећен – према концепцији просвијећеног апсолутизма,[16] осигурава народно добро. Овдје, у излагању Доситејеве визије друштвеног реда, налазимо трагове физиократизма, но превазиђеног модернијом и сложенијом концепцијом привреде и друштва у којој наукама припада најбитније мјесто: „Правда да су 'рана и обрана, то јест земљеделски и војени чин, у свакој држави прве по реду: како при једном детету, ваља га из малена одранити и сачувати. Али науке, занате, корабљеплаванија и купечество доводе благополучије народње к зрелости и совршенству. Не будемо дакле као малена деца […] Познајмо наше, како физическо, тако и морално достојинство, опредјеленије и конац за који смо створени. Одајмо достодолжно почитање свачему по принадлежности и достојинству" (стр. 432 col. 2).

Доситејево надилажење наднационалне културне традиције основане на конфесионалном, културном и језичком заједништву као гаранцији вјерско-етничког српског идентитета као и његова оријентација према западним филозофским тековинама показују се и у промијењеном поимању словенске припадности и братства те у формулисању појма нације на бази заједништва по роду и језику (и то говорноме, како захтјевају модерна времена), без обзира на вјерске разлике. Иако је у младости асимилирао црквенословенске моделе, посебно у

[15] *Ibidem*, стр. 428–432

[16] Доситеј, који је од самог почетка свога рада велики заговаратељ јозефинизма те гаји велико поштовање према руском цару Петру I, никад није доводио у питање царску просвијећену власт.

њиховој касној руској реализацији, он одбија – на филозофском прије него на политичком плану – појам словенске православне припадности у име космополитског идеала: као што сâм каже, њему је „сва земља отечество, и сви народи, колико питомији и благонаравнији, толико сроднији и милији".[17] Но његова оријентација према западној Европи као моделу друштвеног културног и језичког развоја органски израста из његовог родољубља.

У литератури је већ истакнуто[18] како Доситеј почиње модеран дискурс о националном и културном српском идентитету, знатно доприносећи формирању „нове јавне културе". На том плану питање језика је било одлучујуће и то управо у утилитаристичкој перспективи коју је европско просвјетитељство себи одредило као пут према прогресу, и стога према општој добробити. Кад се у самој Србији указала прилика за стварање самосталне државе, он се одмах заузео у корист устаника и народне српске владе. Наду у модернитет слави на крају првог чланка *Мезимца*: „У садашње време чудна се виђенија показују, и почиње оживљавати у срцам нашим благонадеждије. Благо, благо како једном човеку понаособито, тако и једном целом народу воопште, кад по дугобедном злостраданију дође у добро! Свакојаким искушенијем, као злато огњем, очишћен, чуствује и познаје своје добро, и уме га чувати. Не предаје се гордости ни високоумију, ни неслоги, злој свију зала матери, него трезвеним смиренијем и с мужественим и великодушним правдо – и отечествољубијем прославља силу и милост Свемогућега; жели, и настоји, и у томе све своје славољубије поставља да међу славни народи славан, храбар, неустрашим, просвештен, правдољубив, человјекољубив и добродјетељан постане: овај свети завет и ово благородно насљедије потомком својим од рода в род оставља и предаје." Сам синтетички закључак овог образлагања одише традиционалном рјечитости црквенословенске књижевности:[19] „Неће један народ никад пасти док год такав остаје и пребива. Само безаконије и неправда опустошавају земље, разоравају градове, и престоле силних превраштавају. Ове и овакове науке могу ли се способније и лакше међу људе распростети и размножити разве у општенародњем језику и говорењу?" (стр. 415, col. 1).

[17] *Совјети здравајо разума*, 1784, у издању Д. ОБРАДОВИЋ, *Дела*, Избор и поговор Н. Грдинић, Београд 2005, на стр. 226.

[18] Осим радова наведених у н. 13, види такође W. FISCHER, „Serbian Culture at a Twofold Periphery in the 18th Century." *Études Balkaniques* 36/2 (2000): 21–30.

[19] Иако овдје нема дословних библијских цитата, лако се уочавају реминисценције и општа мјеста библијског и уопште религиозног (значи високореторског) поријекла.

Није Доситеј први скренуо пажњу на потребу да се пише разумљиво за прости народ, нити је први подупирао корисност што већег ширења просвијећености по узору на модерне европске нације. Међу Србима, ипак, он први својим дјелом и својим животом утјеловљује идеал грађанског интелектуалца који одлучно настоји проширити свој културни видокруг, служећи се што боље цјелокупном европском традицијом, од оне српске православне до класичне грчке и латинске, до актуелних филозофских тековина модерних нација, у име идеала прогреса, просвјетитељски оријентисаног у филозофском културном и друштвеном смислу.

Питање језика, које је првобитно било реторичко, естетско и књижевно, у XVIII стољећу постаје филозофско питање, на потицај просвјетитељског рационализма с вјером у прогрес народа а и језика, те с новим схватањем културе које је утилитаристички оријентисано.[20] У даљем развоју оно ће постати политичко питање: поимање органског односа између језика и нације које произлази из просвјетитељства потпомагаће еволуцију филозофских оријентација од просвјетитељског космополитизма према национализму, који ће водити к политизирању питања језика у XIX стољећу, кад започну национални покрети препорода. Само превага политичког чиниоца довешће код Срба до искључивог афирмисања говорног језика науштрб традиције, док Доситеј још увијек традицију сматра извором обогаћивања заједничког језика.

Rosanna Morabito

EUROPEANISM AND LANGUAGE QUESTION IN DOSITEJ OBRADOVIĆ'S WORK

Summary

Although Dositej Obradović has been not the first among Serbians to put in evidence the need of writing for the People in the People language, the meaning of His enligthening work and biography is so relevant that He is considered the touchstone of the process of serbian as modern literary language. Furthermore, considering the persistence in His usus scribendi of the many linguistic elements of serbian literary tradition, starting from Vuk Karadžić onwards, many intellectuals and specialists enphasised the contraddiction between His theoretical purposes and writing practice.

[20] M. PUPPO, *Introduzione*, у књизи *Discussioni linguistiche del Settecento*, a cura di Mario Puppo, Torino 1966, стр. 9–109.

An appropriate evaluation of Dositej's positions concerning literary language in the cultural background He came from and belonged to, can prove that it does not deal with a contraddiction or incoherence but it concerns an intentional councilation between the new Europeanwide tendencies and the serbian learned writing tradition aiming to offer a contribution to the education of an enlightened modern serbian borgeous class.

УДК 070.488(497.11)"1901/1914"
37.01:929 Обрадовић Д.

Весна Матовић

Институт за књижевност и уметност,

Београд

ДОСИТЕЈ И „ДОСИТЕЈЕВСКИ" ДУХ У *СРПСКОМ КЊИЖЕВНОМ ГЛАСНИКУ* (1901–1914)*

коро век након Доситејеве смрти покренута је прва серија Српског књижевног гласника, *стожерног часописа српске модерне, чији је утицај на развојне процесе у српској књижевности и култури био веома значајан. Циљ рада је био да се покаже како је културна политика овог часописа, на коју су највише утицали уредници Јован Скерлић и Богдан и Павле Поповић, али и Слободан Јовановић, у великој мери била у сагласју са Доситејевим просветитељским и рационалистичким концептом, са његовом идејом „европеизације" националне културе, моралистичким дискурсом и југословенском оријентацијом.*

Рационалистички и просветитељски дух Гласника *био је кохезивни елемената, који је објединио различите идејне, политичке и естетичке опције уредника и сарадника часописа, одредио поетичку доминанту предратне српске модерне, али је убрзо изазвао отпор нове генерације модерниста и младих авангардиста, који су се окре-*

* Рад је настао у оквиру истраживања на пројекту 178024 (*Улога српске периодике у формирању књижевних, културних и националних образаца),* који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

тали савременим европским узорима, рационално замењивали ирационалним и били лишени било какве врсте моралистичке и просветитељске интенционалности.

Кључне речи: Доситеј Обрадовић, *Српски књижевни гласник*, Јован Скерлић, Богдан Поповић, Слободан Јовановић, рана српска авангарда.

Оцена Слободана Јовановића како је Доситеј „на почетку наше обновљене државе национални проблем поставио као културни проблем, истичући просвећивање као предуслов народног препорода“[1] индикативна је за тему нашег рада, јер потиче од личности која је припадала ужем кругу интелектуалаца око *Српског књижевног гласника* и односи се на проблематику којој је у часопису била посвећена посебна пажња.

Чињеница да је реч не само о најзначајнијем часопису српске модерне већ и гласилу са снажним утицајем на укупни друштвени и јавни живот земље првих деценија 20. века проширује поље истраживања односа СКГ према Доситејевом делу и усмерава ка питању избора културног и образовног модела као битним претпоставкама националног развоја и напретка.

Сам појам напретка, институционализован још у 18. веку, допринео је промени перцепције идеје образовања. Како пише Алаида Асман, „у новом грађанском друштву (18. века), које се модернизује, ваљало је премостити јаз између учених и неучених. На путу ка свеобухватнијем описмењавању образовање је постало народно образовање, тј. образовање народа (Volksbildung)“.[2] И код Доситеја „образовање народа“ било је кључно и обухватало је оба елемента – национални колектив и појединца.

Почетком 20. века, када се покреће *Гласник,* долази до значајних промена у концепту образовања, односно до полемичких подвојености у погледу на знање и прогрес. Како запажа Асманова, „јавља се двострука семантика лажног и истинског образовања: оно прво је симптом савремене културе, а оно друго терапија за њу.“[3] У оквиру тог концепта и уметност је добила нов смисао – почела је да се третира и као облик стваралачке енергије усмерене против „лажног“ знања, које је отуђено од живота и стога безначајно. Тај антагонизам умногоме је профилирао *Гласникову* уређивачку политику и био повод многим критичким текстовима као и полемикама и сукобима са књижевним и културним посленицима изван круга часописа.

[1] Слободан Јовановић, „Доситеј“, *Културни образац*, прир. Гојко Божовић, Стубови културе, Београд, 2005, стр. 8.

[2] Алида Асман, „Метаморфозе нововековног појма образовања“, *Рад на националном памћењу,* Библиотека 20. век, Београд, 2002, стр. 27.

[3] Исто, стр. 74.

Као о посебном виду „знања“ у српској модерни може се говорити о европској и националној културној традицији.

Једна од носећих *Гласникових* идеја била је модернизација, а подразумевала је процес „европеизације“ српске књижевности и културе и заснивала се на својеврсном миту о западноевропској култури, њеној рационалистичкој и просветитељској традицији, начелима науке, слободе и правде као битним чиниоцима развоја друштва и појединца. Уметности је била намењена еманципаторска улога посредника „истинског“ знања и њено искорачење из тих оквира било је санкционисано. Пример такве врсте стваралаштва за гласниковце је била европска декадентна уметност и као облик отуђеног и „лажног“ знања била је одбачена, а осуђени су били и домаћи песници којима је она постала узор.

Ни однос према националној културној традицији није био једносмеран. Поједини делови националне баштине доживљавани су као анахронизам или као препрека напретку, а поједини су били „рехабилитовани“ и означени као важне тачке континуитета.

Контроверзан је био однос према патријархалном културном обрасцу и вуковском наслеђу као најближем сегменту сопствене традиције. Традиционални патријархални образац са својом фолклорном основом и епским духом, посебно његови епигонски облици развијени у романтизму, нису више могли бити блиски грађанско-либералном моделу, коме је *Гласник* инклинирао. Колективистичка свест и облици мишљења, херојски оптимизам и витализам патријархалног човека били су у раскораку са новим идејним струјањима и облицима духовности, посебно са модерном уметношћу као њиховим изразом. Али нису могли бити ни потпуно пренебрегнути и одбачени. Показатељ насталих промена је и то што у СКГ нема публиковања грађе из народног стваралаштва, што је била пракса часописа који су му претходили,[4] али многи су научни прилози о фолклору, које су писали Тихомир Остојић, Тихомир Ђорђевић, Веселин Чајкановић. Наместо субјекта, усмено стваралаштво је постало објекат истраживања и захтевало је посебну врсту стручног знања, које је било посебно неговано у *Гласнику* .

Та врста двојства обележила је културну и књижевну политику самог часописа и његових угледних сарадника.

---

[4] Примера ради, у *Звезди* Јанка Веселиновића, која престаје са излажењем кад се појављује СКГ, била је покренута рубрика „народно благо“ у циљу не само чувања националне фолклорне баштине већ њеног противстављања уоченим тематско-мотивским и формално-стилским „новотаријама“ у националној литератури. Прикупљање и публиковање усменог стваралаштва практиковано је и у другим истакнутим часописима попут *Босанске виле* или *Бранковоī кола*, посебно у њиховој раној фази.

Јован Цвијић је посебну важност придавао културном напретку и сагледавао га у ширем контексту и подстицајном укрштају са европ-ском традицијом, али није занемарио ни националну традицију. Испитивањима и поставкама о културним појасевима Балкана Цвијић је настављао и на нове основе постављао етнолошка истраживања започета Вуком Караџићем.[5]

И Јован Скерлић је изабрао да у СКГ из своје *Историје нове српске књижевности* објави афирмативу студију о Вуку Караџићу,[6] мада је често био оштар у осуди вуковске романтичарске традиције.

За разлику од односа према патријархалном обрасцу и вуковском наслеђу, *Гласников* однос према просветитељско-грађанској културној парадигми, најпотпуније артикулисан кроз став према Доситеју, био је унисонији. Својим „духом европејства" и рационалистичком филозофијом донетом са Запада као и наглашеним васпитним и моралистичким усмерењем Доситеј је био ближи концепту културне политике централног часописа српске модерне.

Стогодишњица смрти 1911. великог просветитеља, многе манифестације, које су јој претходиле и пратиле је, укључујући ту и написе, студије и тематске бројеве у истакнутим књижевним часописима, учврстили су његову водећу позицију у националном пантеону. У складу са селективним механизмима сећања, прерађивања и актуелизовања[7] Доситејева личност и дело, потиснути у сегменту прошлости, која је била у знаку вуковске традиције, били су сада изнова реактуелизовани. Управо Скерлићев уводни текст у *Гласниковом* броју посвећеном Доситејевој годишњици веома добро илуструје пут канонизовања важне историјске личности.

Посебно је било важно да се, поред указивања на зачетнички карактер Доситејевих идеја у српској култури, истакне и њихова корелација са актуелним културним тренутком. То је постигнуто ми-позицијом и ретроспективним погледом, којим је тачка раскида у прошлости маркирана као зачетак модерне културе и тако успостављен континуитет:

„*Ми данас у њему видимо човека који је прекинуо са средњовековним и византијским традицијама и источњаштвом и увео нас у*

[5] Јован Цвијић, „Културни појаси Балканског Полуострва", СКГ, 1902, VI, бр. 4, стр. 907–921.

[6] Душан Иванић, „'Вукова школа' у *Српском књижевном гласнику* 1901–1914", зборник *Сто година „Српског књижевног гласника"*, уред. С. Тутњевић и М. Недић, Институт за књижевност и уметност, Матица српска, Београд, Нови Сад, 2003, стр. 97–103; „Доситеј у епоси српског реализма", *Књижевна историја*, 2008, XL, бр. 134–135, стр. 75–87.

[7] Раул Жирарде, „Спаситељ", *Политички митови и митологије*, XX век, Београд, 2000, стр. 82.

модерну културу и спасоносно западњаштво. Он је хаотичној маси српског народа, разбивеној у неколико држава, која чак није имала ни једну верску организацију, дао високо *осећање националне солидарности*, 'с горећим и пуним љубави срцем' пригрлио цео народ наш, *створио оно што се данас може звати српском душом...* Он је *први учио Србе* 'словесној, разумној и свободној љубови к истини', дизао широке слојеве народне из 'бесконечног и плача достојног бесловесија', борио се против 'старих зарђатих обичаја', мрачних традиција, заблуда теократије... *Он је био наш највећи заточник просвете и школе, он је први међу Србима тражио право на образовање и за жену, и изводио прву просветну организацију Србије...* чији историјски национални значај, први је међу ондашњим Србима, јасно видео (подвукла В. М.)."[8]

Овако структурирана Доситејева фигура поседовала је битна обележја „културног јунака" (В. Фишер)[9] и функције које одатле проистоде. Његови „погледи, идеје и савети", засновани на филозофији рационализма, на залагању за слободу мишљења, на вићењу науке и образовања као покретача развоја, на народном језику као темељу књижевности „на ползу народа", идеји културне и језичке блискости јужнословенских народа, у битним аспектима су се подударали са циљевима *Гласникове* културне политике и Доситеја профилирали као модерног грађанског јунака, чинећи га својеврсним светиоником нацији и оријентиром њеној културној елити.

Не само Скерлићев већ и остали прилози у *Гласниковом* тематском броју били су у сагласју са тако назначеном културном матрицом.

У песничком прилогу под насловом „Доситеј" објављене су три песме Симе Пандуровића са симболичким поднасловима „Вера", „Живот", „Истина". Кроз тростепени низ обликован је јунаков развојни пут који се укрстио са прекретничким тренутком националног друштвеног и културног препорода:

И народу ком се из борбе и крви
Будућност лепша почела да јавља
Он је био зора, син велики, први
Гласник слободе, истине и здравља.

---

[8] Јован Скерлић, „Стогодишњица Доситеја Обрадовића", СКГ, књ. XXVI, бр. 6, стр. 421–422.

[9] Тим аспектом Доситејеве личности и дела подробније се бави Владимир Фишер у студији „Dositej Obradović und die serbische Reneaissance. Wie ein 'unterrichtender Roman' zum Mythos wurde", *Frühneuzet-Info,* Institut für die Erforschung der Frühen Neuzet, Wien/Potsdam, 1999, Jahrgang 10, Heft. 1,2 , Seite 53-83.

Учитељ, песник, просветитељ,
своме народу[10]*...*

Извесно, чином стапања живота јунака са судбином народа прошлост је васкрсла, а фигура првог модерног просветитеља и учитеља указала се савременицима као мудри претеча и узор.

У песми Мирка Королије „Канцона о смрти учитеља великога Доситеја" лик просветитељев је остварен другачијим песничким поступком. Избором канцоне, старог песничког облика, који се посвећује одређеној личности и погодан је за филозофске и моралистичке садржаје, Королија је настојао да постигне свечани тон и дикцију примерену представи о Доситеју као изузетној личности и да приближи дух његова времена. Али песнику је било важно и да истакне значај Доситејевог просветитељског рада и у културама других јужнословенских народа. Топонимима Дунава и Саве, Дрине и Пиве, Вардара и Неретве, Крке и Цетине, те „грког Јадрана", проширен је простор деловања великог учитеља:

О, дјецо моја, и ђе год вас има!
зарих вас пламом тијем;
волих вас попут свакидањег хљеба.
....
Опајах се висином вашег неба;
Знах сунце које треба
да на њем сја; и у све своје дане,
у свим снима снивах добро ваше.[11]

Тако су простор деловања и зрачење доситејевске традиције били проширени и потврђени научним прилозима Ђуре Шурмина („Доситије и Хрвати"),[12] Бојана Пенева („Доситеј Обрадовић код Бугара")[13] и Тихомира Ђорђевића („Доситеј Обрадовић и Румуни"),[14] а југословенска идеја, једна од носећих у СКГ, добила је свој зачетак прошлости.

Гласников тематски број о Доситеју је и по прилозима других аутора парадигматичан за културну политику часописа, за његову идеологију, поетичка и методолошка схватања: Петар Лавров пише

[10] Сима Пандуровић, „Доситеј", *СКГ*, 1911, књ. XXVI, бр. 6, стр. 424.

[11] М. Королија, „Канцона о смрти учитеља великог Доситеја", СКГ, 1911, књ. XXVI, бр. 6, стр. 427

[12] Ђ. Шурмин, „Доситије и Хрвати", СКГ, 1911, књ. XXVI, бр. 6, стр. 430–437.

[13] Б. Пенев, „Доситеј Обрадовић код Бугара", СКГ, 1911, књ. XXVI, бр. 6, стр. 439–451.

[14] Т. Ђорђевић, „Доситеј Обрадовић и Румуни", СКГ, стр. 452–457.

о Доситејевој „Песни о избављењу Сербие",[15] Тихомир Остојић[16] испитује стране и домаће утицаје на пишчево песничко дело, историчар Јован Радонић[17] је усредсређен на питање Доситејевог поимања историје. У поменутом броју су и прилози Веселина Чајкановића[18] о изворима Доситејевих басана и Уроша Џонића[19] о поменима Доситеја у бечким архивима. Ваља поменути да је ту објављено и још неколико Скерлићевих мањих прилога: приказ одабраних дела Доситејевих, које је приредио Тихомир Остојић, и чланка Јована Миодраговића о Доситеју као просветитељу и две белешке о дану смрти Доситејевом и једном његовом непознатом писму.

Занимљиво је да се Скерлић у тематy о Доситеју појављује у вишеструким улогама: уредника, националног и културног идеолога, књижевног историчара и критичара. Те улоге нису супротстављене, оне се међусобно надопуњују, а презентована слика Доситеја као родоначелника модерне српске књижевности и културе одсликава колико Скерлићеве толико и упоришне тачке *Гласникове* културне идеологије.

Доситејева фигура као „модерног културног јунака" била је у потпуности заокружена у освит Првог светског рата чланком „Пред Доситејевим спомеником" Павла Поповића, трећег *Гласниковог* уредника:

> „Он (Доситеј) је оснивач нове српске књижевности, он је први заточник писања на народном језику, он је велики културни реформатор и народни просветитељ, он је први наш моралист и философ, он је први бранилац нашег целокупног народног јединства…"[20]

Претходно је у *Гласниковом* свечаном броју Павле Поповић, пишући о преводу једног од поглавља из Лабријерових *Карактера,* указао на значај Доситејеве преводилачко-посредничке мисије у националној култури. Поменути превод, назначен као први у српској књижевности, потврђивао је Доситејев развијен укус и ерудицију пошто је реч о француском моралисти, који ни у своје време није припадао популарној лектири већ оној „само добро образованих људи", те је

---

[15] П. Лавров, Доситејева „Пѣсна о избавленю Сербие" у петроградском издању из 1806. године, СКГ, стр. 462–466.

[16] Тихомир Остојић, „Доситејеви стихови", СКГ, стр. 467–476.

[17] Јован Радонић, „Доситеј Обрадовић према историји", СКГ, стр. 480–484.

[18] Веселин Чајкановић, „О реду и изворима Доситејевих басана", СКГ. стр. 485-490.

[19] Урош Џонић, „Помени о Доситеју Обрадовићу у бечким архивима", СКГ, стр. 491–492.

[20] П. Поповић, „Пред Спомеником Доситејевим", СКГ, 1914, **XXXII, св. 11, стр.** 856–859.

остао „и данас врло мало познат у нас и непреведен“.[21] Чињеница да га је Доситеј преводио у „Карађорђевој Србији“ похвала је преводиоцу, али и покуда савременицима. Како ту празнину ни СКГ није попунио, опаска би се могла видети и као облик самокритике и као потврда високог рејтинга моралистичке литературе у овом часопису.

Озраченост *Гласника* „доситејевским“ моралистичким и просветитељским духом умногоме потврђује још један од уредника – Богдан Поповић. Иако је важио за изразитог естету, Поповић не само да није био имун на просветитељску и рационалистичку традицију, чији је зачетник Доситеј, већ је у многим аспектима свог деловања био њен легитимни настављач, на шта је указивао још Слободан Јовановић:

> „Богдан је имао јаку 'просветитељску' жицу; волео је да подучава и васпитава; први после Доситеја и његове школе, он је стао говорити о нашем недостатку културе. Међу нашим студентима на страни он је једини налазио да није доста 'обогатити се знањем', него треба још примити погледе и навике културног човека – другим речима извршити преваспитавање. Према свему томе, он је био позван да настави Доситеја као наш нови просветитељ, и да једног дана постане опште признати praeceptor Serbiae.“[22]

Потврда тог „просветитељског“ активизма Богдана Поповића јесте и програмски чланак о „Књижевним листовима“.[23] У овом чланку, објављеном у наставцима у прва два броја СКГ, угледни критичар је „образовање“ видео као кључни „недостајући“ фактор српске књижевности, а „васпитавање писаца и књижевне публике“ као одлучујуће чиниоце напретка домаће литературе и културе. Улога „васпитача“ била је поверена *књижевној критици и преводној књижевности* и та позиција их је чинила привилегованим жанровима СКГ:

„*Критика је*, рекосмо, *у часописима њихова најважнија ствар*... Потребна старим, критика је још потребнија младим књижевностима... Младе књижевности немају ту отпорну снагу и изложене су много јаче свима опасностима, спољашњим и унутрашњим. Рђави нагони који се крију у народу као и у појединцу, ако не осете *надзор и стегу*, избију учас на површину. [...] Скоро свако зло је у највећем степену прилепчиво, јер је скоро свако примамљиво. Из једне области оно

[21] П. Поповић, „Доситеј и Лабријер“, СКГ, 1911, књ. XXVI, бр. 8, стр. 477–479.

[22] Слободан Јовановић, „Богдан Поповић“, *Културни образац*, Стубови културе, Београд, 2005, стр. 104.

[23] Богдан Поповић, „Књижевни листови“, СКГ, 1901, I, бр.1, стр. 23–36, и бр. 2, стр. 109–122; *Критички радови Богдана Поповића,* прир. Фрањо Грчевић, Српска књижевна критика, књ. 8, Матица српска, Институт за књижевност и уметност, Београд, 1977, стр. 124–152.

прелази у другу, из књижевности на онога који се њоме храни. Каква је књижевност, такав је и њен даљи утицај на њено доба."[24]

Упоредо са критиком, као саставни део процеса васпитања писаца и читалаца, назначио је Б. Поповић преводну књижевност: „С критиком, која даје савет, али не даје пример, само је пола посла завршено. Да би помоћ била потпуна, потребно је *пружити и обрасце,* који би могли дати ону другу половину васпитања /... / За нас је сада једна од најпречих потреба позајмити из страних књижевности оно што је нашој најпотребније. Наши претходници и савременици о којима је горе била реч, у страној су књижевности. *Страна књижевност је данас српској најпотребнија; страна је књижевност оно што је данас у српској књижевности најважније*" (подвукла В. М.).[25]

Ипак, ако се анализира предочени концепт образовања, може се приметити да нису сви обрасци прихватљиви и пожељни. „Лажно", хаотично или незрело знање, било да је наслеђено из сопствене традиције или пристигло „са стране", представљало је, по Б. Поповићу, исту опасност као и незнање.[26] У том контексту су немачко модерно песништво и уметност сецесије сматрани слабим, недозрелим и епигонским, а Ибзен „претенциозним и антипатичним надрифилозофом". Као пример за углед наводио је Б. Поповић писце класичаре: Еурипида, Шекспира, Гетеа, Балзака, Толстоја, Мопасана...

Та супротност „правог" и „лажног" знања, добрих и лоших образаца није била аналитичког већ вредносног типа, она је представљала вид критике културе и облик њеног усмеравања и креирања. Ова регулативна функција критике у пуној мери је дошла до изражаја у Поповићевој „дневној критици", што уверљиво сведоче његове критике Шантићеве песничке збирке из 1901. и Домановићевих сатира из 1904.

Ауторитарним тоном учитеља и васпитача Богдан Поповић је указивао на „некорекције стила и логике" као „главне мане" Шантићеве поезије, док је код Домановића хвалио тематске и формално-стилске новине. У оба случаја појединачно дело и аутор били су само повод да се укаже на шире, позитивне или негативне, тенденције у савременој књижевној пракси. Критиком је требало подржати позитивне промене, док је „грешке" ваљало искоренити и писце „поучити" како да их избегну.

---

[24] Исто, стр. 128–129.

[25] Исто, стр. 141.

[26] „Као коров на њиви коју нико не надгледа, све рђаво што има клицу у земљи, и све рђаво што ветар донесе са стране, може у једном тренутку да заклија, у другом да набуја, у трећем да се рашири: незреле мисли, порочне наклоности, полутанство, дилетантизам, шарлатанство, индустријализам (књижевност ради зараде), страни, нама туђи, и несварени утицаји." Исто, стр. 129.

По томе што је књижевну критику био склон да види као средство надзора и усмеравања, а књижевност као један од начина „поправке и облагорођавања нарави", Поповић је био близак доситејевским просветитељским начелима, али и Скерлићевој критичкој идеологији. Био им је близак и вером да су разум и „гвоздени закони" науке темељи напретка.

Отуда не изненађује да се баш Богдан Поповић у *Гласнику* подухватио да преведе Ренанове *Молитве на Акропољу,* која је својеврсна похвала Атини, богињи разума, мудрости и демократије и критика конзервативне Спарте, „учитељке мрачних заблуда".[27] Ренан је, као што је познато, био и један од Скерлићевих учитеља, а неки од ауторских исказа из *Молитве на Акропољу* могли су бити амблематични и за програмску оријентацију самог часописа. Попут Ренана, који се заклињао да ће „из свога срца ишчупати сваку жилицу која није разум и чиста уметност",[28] и *Гласников* критичар Урош Петровић је у моралистичкој прози *За сваки дан* разум видео као неопходни услов сваког облика ваљаног мишљења: „Наша мисао треба да нам буде светилиште у које нема приступа ништа што није пречишћено на ватри разума, и прекаљено на мучилишту доказа."[29]

Ова промишљања о унутрашњем животу и моралном самоваспитању Скерлићевог и Поповићевог ђака могу се видети и као настављање националне просветитељске традиције, али и као својеврстан пандан моралистичкој литератури у развијеним европским културама. Оба та аспекта Петровићевих моралистичких записа назначио је и Слободан Јовановић:

> „У нашој моралистичкој књижевности, ове белешке заслужују нарочито место. Када се угасила Доситејева школа, морална питања испала су из књижевности; њима се више нису бавили књижевници, него полукњижевници, који су под именом 'поука за народ' писали ствари које су могле бити корисне простијим читаоцима, али које су образованије људе одбијали својом оскудицом мисли и оскудицом стила. Место мисли давали су се практични савети који су се у току времена сасвим стереотиписали; место стила, давала се једна врста подражаванога народнога говора, која је била на свој начин исто тако усиљена и неприродна као најлажнији академски стил. Тек када се јавио Божа Кнежевић са својим *Мислима*, изгледало је да ћемо поново добити једнога од онаквих моралиста какви постоје у француској и енглеској књижевности, где моралистичке изреке и расправе чине нарочити књижевни род, и

[27] Е. Ренан, „Моја молитва на Акропољу кад успех да разумем његову савршену лепоту", *СКГ*, 1903, X, св. 2, стр. 148–153.

[28] Исто, 152.

[29] Урош Петровић, „За сваки дан", *СКГ,* 1914 , XXXII, бр. 4, стр. 274.

то врло угледан. Много мање познат код шире публике него Кнежевић, Урош Петровић је као год и Кнежевић радио на обнови наше моралистичке књижевности. Да није тако млад умро, он би, вероватно, постао још потпунији и изразитији представник моралистичке књижевности него Кнежевић..."[30]

Иако је у СКГ Скерлић најзаслужнији за изградњу Доситејевог култа, ни улога Слободана Јовановића није била безначајна. Јовановић је идеје либерализма, које је скупа са уредницима Богданом и Павлом Поповићем делио у СКГ, доводио у непосредну везу са просветитељском традицијом, јер „само се просвећени човек мора одушевљавати за политичке слободе".[31] Рационализам и начела моралног усавршавања представљали су темељне вредности и за самог Слободана Јовановића и он је о њима писао у низу чланака у *Гласнику*.

У приказу књиге Валтера Бецхота *О постанку и развитку народа* Јовановић је непосредно исказао свој политички рационализам. Насупрот Бецхоту, који је био уверен да су републиканске установе омогућиле напредак Атине, Јовановић је мислио да је кључ прогресивности у „духу рационализма", који се јавио након персијских ратова:

„У Атини се први пут види један потпуно пробуђен народ, који сасвим прекида с религиозним предрасудама у политици, и који, без обзира на старину својих установа, почиње да истражује колико у њима има разума."[32]

Поред рационалистичких, Слободан Јовановић је био посвећен идејама моралног усавршавања и просвећивања и у многим прилозима у СКГ, посебно оним посвећеним Љубомиру Недићу, Оскару Вајлду, Томасу Карлајлу, истицао значај „самоконтроле", способност одолевања нагонима и страстима, пледирао на „јачању и челичењу воље" и „неговању оног моралног бића које се у нама налази".

Попут Скерлића или Павла Поповића и Јовановић је у Доситеју видео не само зачетника српске просветитељске и моралистичке традиције већ је настојао да је представи у континуитету и као живу и делотворну у садашњости:

„Доситеј са својом рационалистичком филозофијом донетом са Запада, био је наш први просветитељ и западњак. Његов утицај осећао се кроз читав 19. век... О потреби просвећивања писао је и Светозар Марковић, али просвећивање није схватао као ширење рационали-

[30] Слободан Јовановић, „Урош Петровић", предговор књизи *За сваки дан*, Књижара Цвијановић, 1926, Београд, стр. 11–12.

[31] Слободан Јовановић, „Доситеј", *Културни образац*, стр. 8.

[32] С. Јовановић, „*Постанак и развитак народа.* Написао Валтер Бецхот". Издање С. К. Задруге, СКГ, 1903, **IX, св. 1, 74–78.**

стичке филозофије, већ као ширење научног позитивизма; и поред ове разлике може се узети да је *он углавном остајао при Доситејевом правцу*. Богдан Поповић са својом вером у културу и Јован Скерлић са својим јако наглашеним западњаштвом *били су у неку руку такође настављачи Доситеја*"[33] (подвукла В. М.).

Јовановићево представљање доситејевског тока у новијој српској књижевности и значај који му је дат ишли су у прилог тезе савременог теоретичара Андреја Марина да се „радикални импулс модернизма у пракси коригује кроз разне врсте *рехабилитовања* традиције" и да је расцеп често привидан, јер се „ново" може препородити само на развалинама „старог".[34] У конкретном случају рециклирани супстрат био је образовни дискурс и њему инхерентна стратегија просвећивања као заједнички именитељ грађанско-либералног духа СКГ и Доситејевог доба.[35] Они су постали и нуклеус око кога су се објединиле различите друштвене, политичке и поетичке опције *Гласникових* уредника и сарадника и створио часопис снажног утицаја на актуелне културне и друштвене токове. Дакле просветитељска боја и ауторитарни тон СКГ нису били, као што су неки од савременика веровали, само израз професорских манира и духа његових уредника већ програмска намера да се утиче на стварање новог националног и културног обрасца у коме би биле интегрисане вредности и стандарди европске рационалистичке и грађанско-либералне традиције. Доситејевско просветитељско наслеђе, на које су се у *Гласнику* позивали, та настојања је посредно доводило у везу са важним током националне културне традиције и сведочило о укорењености у сопственом тлу.

Упркос прокламоване потребе за модернизацијом и „европеизацијом" националне културе и уметности, *Гласникова* укотвљеност у обе традиције била је важна због отпора и критика који су долазили са различитих страна и пратили ово гласило од оснивања па до почетка Првог светског рата. Чињеница да СКГ није био само једна од институција културе већ и један од центара друштвене моћи, чега су били свесни и гласниковци и њихови сонети, имала је далекосе-

[33] Слободан Јовановић, „Доситеј", *Културни образац*, стр. 7–8.

[34] Адријан Марино, „Модернизам", Модерно, модернизам, модерност, Народна књига, Београд, 1997, стр. 102.

[35] О том просветитељском концепту *Гласника* писали су, између осталих, Драгиша Витошевић у обимној монографији о СКГ (*Српски књижевни гласник 1901–1914*, Матица српска, Институт за књижевност и уметност, Београд, 1990) и историчар Милош Ковић у раду „Заједничко наслеђе: идеје просвећености у *Српском књижевном гласнику* 1901–1914", зборник *Традиција просвећености/просвећивања у српској периодици од Доситеја до данас,* Институт за књижевност и уметност, Београд, 2012.

жне последице на књижевни и културни живот у предратном, али и у међуратном периоду.

Није, наиме, посреди био само раскол у избору поетичких модела и естетичких идеја већ и у одабиру културних и друштвених образаца, а за њих је процес образовање и однос према знању и науци био од кључног значаја.

Једна од суштинских замерки традиционалиста окупљених око *Летописа Матице српске, Кола* и *Бранковог кола* била је да су узори и облици знања пропагирани у СКГ били погрешни и штетни по развој националне књижевности и културе, јер су били сувише западњачки, епигонски и отуђени. *Коло* је оптуживало *Гласник* „да није ни српски, ни књижевни, ни гласник",[36] а *Летопис Матице српске* да му је „сврха да нам натури у литератури за узор француску образованост и књижевност, те нам у сваком броју изгледа као неки српски орган француских емиграната и колониста у Краљевини... није он чедо народног духа... изгубио је национални темељ испод ногу".[37]

Отпори, који су у односу на *Гласник* долазили од млађег поколења модерниста и пред Први свески рат добили програмски карактер у редакцијски подмлађеној *Босанској вили*, били су другачије природе и у великој мери утицали на негативну послератну рецепцију најмоћнијег гласила српске модерне.

Нова генерација модерниста и предратних авангардиста (Светислав Стефановић, Станислав Винавер, Исидора Секулић, Тодор Манојловић, Димитрије Митриновић, Перо Слијепчевић...), иако се залагала за „европеизацију" националне културе и литературе,[38] кретала се у односу на *Гласник* у другим духовним, идејним и естетичким оквирима. Разум и логика нису били њихове идеје водиље и нису били фокусирани на реалност и трагали за истином, интересовала их је стварност унутрашњег живота и душе као и простори несвесног, који су имали сопствене механизме функционисања. Управо ту разлику је истицала Исидора Секулић у програмском чланку „Песници који лажу", објављеном у *Босанској вили* 1911: „Ти снови и те илузије нису стварност и нису истина, али су вечни. Вечни су они, а обмана и лаж је да су истина и старност вечни. Истине се обарају и пљују и

[36] *Коло*, 1903, V, бр. 8, стр. 256.

[37] *Летопис Матице српске*, 1902, CCXVI, бр. 6, стр. 134.

[38] „Ми не смијемо бити неосетљиви према бујноме и свестраном животу модерног и јаког запада, јер ће нас некултурне и немодерне, тај бујни и снажни запад прегазити силом своје културе," Димитрије Митриновић, „Национално тло и модерност", *Босанска вила*, 1908, XXIII, бр. 19. стр. 290.

ногама газе, а лажи и илузије живе и човека држе... О, лаж је силан фактор живота и поезије".[39]

Као и перцепција стварности и однос према науци и знању био је промењен код новог песничког поколења и на ту чињеницу је указивао и Димитрије Митриновић у једном од најрадикалнијих програмских текстова ране српске авангарде „Естетичким контемплацијама": „Одвећ смо израњени за науку; требају нам мелеми бољега говора и лепше вредности но што су говор и вредности науке. И одвећ смо од штимунга начињени и од уврећених смо нерава за филозофију, и ко хоће нама да говори о свему нека наслика своју метафизику, нека у једној сонати одсвира своју религију, нек је испева, нек је каже кроз душу."[40]

Комплементарни овом типу осећајности нису више могле бити идеје ауторитета *Гласникових* уредника – Конта, Спенсера, Тена, Ренана или Гијоа, већ Ничеов субјективизам, Бергсонов интуиционизам, Фројдово несвесно, Ајнштајнова теорија релативитета... Поларизованост научних, културних и естетичких узора промовисаних у *Гласнику* и новог поколења кулминирала је Скерлићевим бескомпромисним критикама Дисових *Утопљена душа* и *Сапутника* Исидоре Секулић почетком друге деценије 20. века. Полемика која се тим поводом распламсала у ондашњем књижевном животу подстакла је Тодора Манојловића, једног од актера тих расправа, да са дистанце од једне деценије дефинише тај сукоб не само као сукоб модерних и преживелих поетичких већ и културних концепата и традиција.[41]

Тако је, између осталог, и *Гласников* доситејевски рационалистички и просветитељски дух био оспорен. Оцењен као анахрон облик знања, као вид „мртвог академизма и епигонства", смештен је у прошлост, а били су промовисани нови естетички и културни обрасци, за које су модерниста и авангардиста били уверени да доносе „једну живљу и чистију концепцију поезије и духовне културе уопште".[42] „Нови" су у жару борбе неправедно превиђали заслуге

[39] Исидора Секулић, „Песници који лажу", *Босанска вила*, 1911, XXVI, бр. 24, стр. 362.

[40] Димитрије Митриновић, „Естетичке контемплације", *Босанска вила*, XXVIII, бр. 36, стр. 173.

[41] „Распало се оно школско, пасивно јединство мишљења које је било само ропски и несвесни одјек мишљења наставникова и створио се у нашем животу онај болни, али неминовни, и у својим богатим резултатима, благотворни јаз, који од тада оштро одваја слободне, напредне и вишим циљевима упућене духове од представника мртвог академизма и јаловог епигонства", Тодор Манојловић, „Реализам и Војислав Илић", *Основе и развој модерне поезије,* Изабрана дела Тодора Манојловића, Градска билиотека „Жарко Зрењанин", Зрењанин, 1998, стр. 233.

[42] Исто, стр. 233.

„старих", па и доситејевску традицију, чији је истакнути баштиник био баш *СКГ*.

Литература

Алида Асман, „Метаморфозе нововековног појма образовања", *Рад на националном памћењу,* Библиотека 20. век, Београд, 2002.

Босанска вила, 1908–1914.

Драгиша Витошевић, *Српски књижевни гласник 1901–1914*, Матица српска, Институт за књижевост и уметност, Београд, 1990.

Раул Жирарде, „Спаситељ", *Политички митови и митологије*, XX век, Београд, 2000, стр. 71–98.

Душан Иванић, „'Вукова школа' у *Српском књижевном гласнику* 1901–1914", зборник *Сто година „Српског књижевног гласника"*, уред. С. Тутњевић и М. Недић, Институт за књижевност и уметност, Матица српска, Београд, Нови Сад, 2003, стр. 97–103;

Душан Иванић, „Доситеј у епоси српског реализма", *Књижевна историја*, 2008, XL, бр. 134–135, стр. 75–87.

Слободан Јовановић, „Доситеј", *Културни образац*, прир. Гојко Божовић, Стубови културе, Београд, 2005, стр. 7–9.

Српски књижевни гласник, 1901–1904.

Милош Ковић, „Заједничко наслеђе: идеје просвећености у *Српском књижевном гласнику* 1901–1914", зборник *Традиција просвећености/просвећивања у српској периодици од Доситеја до данас,* Институт за књижевност и уметност, Београд, 2012.

Тодор Манојловић, „Реализам и Војислав Илић", *Основе и развој модерне поезије,* Изабрана дела Тодора Манојловића, Градска билиотека „Жарко Зрењанин", Зрењанин, 1998, стр. 215–243.

Адријан Марино, „Модернизам", Модерно, модернизам, модерност, Народна књига, Београд, 1997.

Владимир Фишер „Dositej Obradović und die serbische Reneaissance. Wie ein 'unterrichtender Roman' zum Mythos wurde", *Frühneuzet-Info,* Institut für die Erforschung der Frühen Neuzet, Wien/Potsdam, 1999, Jahrgang 10, Heft. 1,2 , Seite 53–83.

Vesna Matović

DOSITEJ AND THE „DOSITEJAN SPIRIT“ IN THE SERBIAN LITERARY MESSENGER (1901–1914)

Summary

Almost a century after Dositej's death, the first series of the pivotal journal of Serbian modernism The Serbian Literary Messenger was initiated, whose importance to the developmental processes in Serbian literature and culture was very high. The aim of the paper was to demonstrate that the journal's cultural policy, mostly under the influence of editors Jovan Skerlić, Bogdan and Pavle Popović, but of Slobodan Jovanović as well, was largely in accordance with Dositej's enlightenment and rationalist concept, with his idea of Europeanisation of national culture, moralist discourse and Yugoslav orientation.

The Messenger's rationalist and enlightening spirit was the cohesive element which united diverse ideological, political and aesthetic options of the editors and contributors to the journal, defined the poetical dominant of pre-war Serbian modernism, but it soon caused the reaction of the new generation of Serbian modernists and young avant-gardists, who turned to contemporary European models, replaced the rational with the irrational and were lacking any moralist and enlightenment intentionality.

УДК 929.628 Обрадовић Д.

Љиљана Стошић

Балканолошки институт САНУ, Београд

ДОСИТЕЈ И АМБЛЕМАТИКА

О својој садржини многи Доситејеви просветитељски савети понављају моралистаторске поуке из амблематских зборника популарних у време ренесансе и барока. На то указују најчешћа алегоријска сказанија која се провлаче кроз његова дела, као што су она о лавиринту, корњачи и орлу, оку које све види, мајмуну који гледа себе у огледалу, просјачкој торби, стени о коју се разбијају морски валови, точку живота или воденичном колу, човековој сенци, броду у мирној луци или лађи на отвореном мору које захвата велика олуја. Као и амблеми који у ово доба поново постају омиљени, и Доситејеве мудре речи биле су упућене свима који – да би управљали другима – прво морају да науче како да владају собом.

Кључне речи: амблематски зборници, Доситеј, мото, морализаторска поука, просветитељство.

У првом поглављу *Собранија разних наравоучителних вештеј в пользу и увеселеније* (Беч, 1793) под насловом *Чему се има надати за живота онај који што пише и на штампу издаје* Доситеј наглашава да од срца заштићеног штитом невиности и правдољубља речи клевете и злобе одскачу као најоштрије стреле од камене стене. Бакрорез под мотом *Надежда* из *Итике и јеропполитике* (Беч, 1774) са шлемом на сидру о који се одбијају све стреле падајући врхом у море (сл. 1) представља сажету илустрацију старозаветног стиха пророка Исаије (59, 17) о Господу који се облачи у правду као у оклоп, док му је на глави шлем спасења. Опонашајући Спаситеља у крепости и ревности, праведник успева да га животне опасности заједно са неправдом, кле-

ветом и злобом не само мимоиђу него да се, одбивши се од њега, као права мера освете врате управо ономе ко их је одаслао.

У другој глави *Собранија* у којој говори о *Гори вежества и истине као једном алиторическом или иносказајему виденију* Доситеј приповеда како се затекао на једном широком пољу на којем се налазила тако висока гора да је својим врхом додиривала сáме небеске „надузвишаваше" облаке. Упоређивањем високе горе или планине са истином и мудрошћу он закључује да би истина без врлина или добродетељи била мрачна и тамна. У једној од својих импреса (*Abeunt in nubila montes*) шпански амблематичар Себастијан де Коварубијас приказује управо планинске врхове у облацима (сл. 2) објашњавајући их честом појавом да неки људи свој тренутно високи државни положај користе да би прикрили велике урођене људске недостатке. У продужетку сказанија Доситеј опомиње да свако ко се не придржава и не руководи божанском истином мора у животу да пролази и остане у лавиринту заблуда (сл. 3) и никада не изађе из њега. На једном од поменутих амблема, уплетен у мрежу тајних дворских сплетки, приказан је дворанин који својом вољом – ма колико био мудар – не може да изађе из замршене мреже ходника у који је доспео, изгубивши у слаткоумирујућој песми добијених повластица не само најбоље године него и живот (*Tanta est fallacia tecti*).

У поглављу *О несоīласију наших желанија* Доситеј упућује на пример корњаче, која, иако није начињена да лети, на овоме свету и постоји да би се на земљи лагано и споро кретала, прелазећи за читаву годину колико други својим једним кораком. И у *Мезимцу* и *Малој буквици* Доситеј указује на неопходност стрпљења или „пацијенције" за досезање истине и избегавање трчања изван ума, пошто хитња и скороћа много кваре. Ко брзо трчи, брзо се и умори, а заиста добро путује само онај ко за време путовања нађе времена и за починак. Док у неким пословима и делима треба журити, у другима ваља ногу пред ногу ходати и – чекати. Истрајност у смирености и прибраности потребна је како за исправно расуђивање о себи и својим поступцима тако нарочито у случају клевете и облагивања када се показује и јединим спасоносним оружјем, будући да је време једини показатељ истине. И у поглављу *О начину с великом īолзом читати* Доситеј подсећа да су хитња и брзост противне сваком пажљивом удубљивању у штиво. Позивајући се на место из Књиге проповедникове (5, 1–2) да надомак куће божје ноге и уста не треба да нагле јер је Господ на небу а ми на земљи, Коварубијас у збирку својих моралистаторских амблема уврштава и импресу са корњачом (*Sera respexit inertem*). У пропратном епиграму подсећа се колико је понекад потребно да сами себе успоримо будући да журба не само да не води жељеном циљу него од њега се и неповратно удаљује (сл. 4).

У *Собранију, Етици, Малој буквици* и *Ижици* Доситеј понавља како треба имати у виду да је у сваком тренутку над нама око судбине које нас гледа, па доброга чека добро а злога само беда. Будући да се нигде не можемо сакрити од божјег отвореног ока које је на свакоме месту и све види, ваља увек добро да пазимо шта мислимо, говоримо и творимо. Човек који много пази и трпи већу ползу има, а у ствари божанске треба да верујемо иако их не видимо. Спомињимо се, дакле, да божје око све види, па чак и оно скривено у помрачини и мраку, као што и све предвиђа и зна што никоме смртном није дато. Андреја Алчати и његови следбеници као што је Кристобал Перез де Ерера приказивали су *свевиђеће око* на амблемима са отвореним божјим дланом који се промаља из облака са неба или се представља уз сваки прст на њему (сл. 5 и сл. 6), уз мото да није лако бити мудар и увек радити будан (*Vigili labore*), али да је добро истрајавати како се не би погрешио животни пут и скренуло ка таштини и испразности живота.

У *Мезимцу* (Будим, 1818), у поглављу *О дужном почитанију к наукам,* Доситеј духовито приповеда о мајмунима који, видевши свој лик у огледалу а несвесни шта су видели, разбијају огледало у парампарчад добивши прилику да своју ругобу виде устостручену. У Коварубијасовом амблему мајмун гледа себе у зрцалу дивећи се лику достојном презира, али налазећи својом памећу да је изузетно лепо оно што је неописиво ружно и смешно (сл. 7), уз Овидијеве речи у насловној максими да се *Свакоме свиђа сопствени лик* (*Nulli non sua forma placet*).

У поглављу *Од свашта помало, али лепо* из *Собранија* Доситеј подсећа да је лакше имати памет и саветовати друге него себе. Наводећи да очи свашта виде али себе не виде, он у објашњењу не наводи очекивану јеванђељску параболу о труну у туђем и брвну у своме оку које, на пример, помиње у *Баснама и Ижици,* а под насловом *Осуждение* илуструје се на једном од бакрорезних листова у бечкој *Итици и јерополитици*. У *Малој буквици* наш морализатор додаје да је, за разлику од свога, туђи порок лакше познати, али и да се све скривено најпосле објави и открије. У басни *Пас и његова сенка* (37) Доситеј запажа да се често не примећује оно што се има јер се гледа само оно што се жели. Слично Коварубијасовом амблему са два путника са по торбом на леђима (*Praecedenti spectatur matica tergo*) ниједан не види оно што носи и не зна је ли реч о добром или лошем, али увек види оно што онај испред њега носи јер му је туђа врећа непосредно пред очима (сл. 8). Добро обавештени шпански амблематичар Коварубијас објашњењу овог амблема додаје податак да се и у Езоповим баснама налази једна морализаторска прича о бисагама.

У одељку *О љубави* у *Совјетима здравога разума* (Лајпциг, 1784) Доситеј закључује да је човек без ње подобан Танталу који, мада до грла загњурен у бистрој води, управо за водом чезне. Реч је о лику из грчке митологије који због одавања божанских тајни обичним смртницима пада у немилост богова и бива кажњен да трпи вечиту жеђ и глад; мада је стајао у води а над главом му се надвијале гране пуне зрелих плодова, увек када би пожелео да утоли жеђ и глад, вода се повлачила а плодови измицали. Амблем са гладним и жедним Танталом у води испод гране пуне зрелих плодова (сл. 9) Хуан де Борха доноси под геслом *Велика је ствар ћутати* (*Res est magna tacere*), додајући да се сувишним говором на овоме свету не може владати иако је сасвим тачно да у неким околностима није лако ћутати и не отворити уста. У закључном објашњењу импресе каже се да се излишним говором многе ствари које нам се чине блиским и достижним – попут воде и воћа за Тантала – заувек изгубе и одмакну од нас.

У поглављу *Не кај се добро чинећи* Доситеј упозорава да онај ко много у један мах иште врати се кући са празном торбом (народна пословица *Ко хоће веће, изгуби /и оно/ из вреће*). Амблем под мотом *Пожуда* из *Итике и Јерополитике* илуструје човека са торбом упртеном на леђима али и дугачком просјачком граном или штапом на рамену (сл. 10) који упозоравају да, имајући у виду животне бестрагије, ваља да будемо благополучни, скромни и задовољни ониме што већ имамо како не бисмо, пожелевши туђе и веће, изгубили и оно што имамо. Штавише, од претешког бремена често се губи и властити живот.

Расправљући о почетку или корену свих човекових намера и дела, Доситеј у одељку *О злоби* у *Совјетима* налази да их је три, из којих излазе три стабла и исто толико главних људских страсти: славољубије, љубоимјеније и сластољубије. У наставку он појашњава да из ових стабала израстају многе и свакојаке гране које, ако се на добру окрену, рађају добродјетељи и доводе до савршенства, али ако се окрену на зло и тако употребе, доводе до неваљалих дела и злобе, о чему и посебно говори. За разлику од бакрорезних амблема Христофора Жефаровића под обједињеним насловом *Поученије свети-тељско* (Беч, 1742), које је поводом инсталације Павла Ненадовића за епископа горњокарловачког, сењског и плашког за штампу одобрио и издао патријарх Арсеније IV Јовановић Шакабента, Доситеј под окриље три стабла са гранама смешта свих седам смртних грехова и хришћанских врлина, групишући их у низу 3 – 1 – 3, тако да њихов текстуални распоред са објашњењима тече у логичном низу: гордост, завист, јарост – сребролубље – блуд, стомакоугађање и унинје.

Говорећи *О добродјетељи*, Доситеј посебно истиче да она значи одабирати најбоље. За њега је златна врлина или мудрост над мудро-

шћу умереност у свему, из које се, између осталог, рађа и слатко смиреноумље, задовољство и трпељивост. Напоминући да је срећнији трпељиви човек у несрећи него нетрпељиви у срећи, он саветује да у свим животним околностима и изменама времена и прилика треба у својој врлини остати непоколебљив као Велебит који раздваја Лику од Јадранскога мора. Оно што је Доситеј овде географски лоцирао велики западноевропски амблематичари илуструју, по правилу, морском стеном коју непрекидно запљускују морски таласи (сл. 11), са мотом *Подносећи побеђујем* (*Ferendo vincam*). Особина великих људи на високим положајима на које се други ослањају – каже се у објашњењу – јесте постојаност и издржљивост које се стичу стрпљивим подношењем животних удараца и недаћа.

Доситеј у *Етици,* у поглављу *Лекарство воопште*, долази до своје омиљене теме о познавању кончине зла и добра. Знајући то, тврди он, бивамо бољи и саображавамо се вољи господњој. У *Малој буквици* написаној у Далмацији (1764) а објављеној знатно касније у Бечу (1880) он подсећа да се у добру не ваља гордити нити у злу дешперавати. Као лајтмотив ова тема се појављује и у *Ижици* (Карловац – Беч, 1830), у којој Доситеј говори о точку среће који се окреће тако да свакога часа оно што је било горе – силази, а оно што је било доле – пење се. Будући да је људски живот подобан точку или колу, све што се догађа или тек треба да се догоди лакше се подноси уз свест да зиму смењује лето а да је наш живот као цвет или роса у којем се рађамо, живимо и умиремо. Видећи да палате и градови, цареви и царице, богати и премудри, господа и лепо одевени као и срећни и љубазни пролазе као цветови и лишће на гори – лети у обиљу а зими без трага – боље је и разумније старати се за вечни живот на ономе него на овоме свету који је као сан. Готово да није било амблематске књиге која у облику воденичног кола (сл. 12) или колског точка није донела импресу са геслом *Једни се пењу а други сиште* (*Unos suben y otros baxan*), или *Ни горе, ни доле (Neque summum neque infimum*).

Расправљајући о мудрости или благоразумију у својој *Етици*, Доситеј страсти пореди са разним морским ветровима. Ко намерава да на мору живота добро путује, ваља да их добро упозна и види на коју га страну они носе и да се својим слабашним веслом не мучи узалуд против снажних ветрова. Разуман крмџија јесте онај који стоји у заклону док ветрови дувају, а тек пошто пристигну повољне ваздушне струје, он шири једра, управља крмом и безбедно се отискује на пут. У амблематској литератури често се приказивало узбуркано море под дејством супротних, добрих и лоших ветрова као алегорија овоземаљског живота (*Sic totus compinitur orbis*) и разних животних искушења (сл. 13). Задатак доброг крманоша или владара јесте да свој

брод или поверену државну управу спасе из олује и непогоде и приведе у бонацу или мирну луку.

И у *Малој Буквици* Доситеј подсећа да на овом свету ништа није вечно и све пролази јер је човек земља и у земљу ће поћи. Будући да све има своје време и свој пут, доста је данас и ове године старати се за данас и ову годину, а сутра и друге године стараћемо се за сутра и за догодине. У сваком случају, када дође старост, питаће нас где нам је била и отишла младост. И у амблематским зборницима импресе са мотом *Данас живи* (*Hodie vive*) гравиране су са сломљеним дрвеним колима на путу (сл. 14), изнад чијих задњих точкова стоји исписано *данас* (*Hodie*) а изнад предњих *сутра* (*Cras*). У кратком пропратном објашњењу стоји да данас ваља да уживамо у животу колико је то могуће јер већ сутра можда више нећемо бити у прилици. У наставку свога есеја Доситеј разлаже да трчећи и бежећи нико не може утећи од своје сенке, управо онако каква је судбина човекове амбиције под сунцем и супротно ономе како изгледа (сл. 15) представљена на амблемима са натписом *Бежећи ῑра̄тим* (*Fugientem sequor*).

У наравоученију басни *Корњача и орао* (113) и у *Малој буквици* Доситеј понавља да ко иште без крила летети пашће и срушиће се као корњача која се орлу ухватила за ноге. Он додаје да је у животу најбоље да, познајући себе, не тражимо оно што није за нас, јер ћемо се веома осрамотити. Кроз примере на дворовима Александра Македонског и Петра Великог Доситеј запажа како су се за дворане и људе на јавним достојанствима бирали учени људи пуни врлина који умеју савет и да дају и да примају, истовремено се непрекидно усавршавајући у њима. Корњача у канџама орла као владарског симбола у амблематици приказивана је непосредно пред свој пад (сл. 16), под геслом да ће се више стрмоглавити што се на већу висину буде уздигла (*Ut lapsu graviore ruat*). Кроз амблеме на ову тему упозорава се да је најсигурније у животу бирати средњи пут и остајати у златној средини како би се човек сачувао од смртоносних опасности ка којима води таштина.

На једном месту у *Ижици* Доситеј говори о морској луци у коју пристају многи бродови. Док капетани и посаде неких лађа чекају да почну да дувају њима повољни ветрови, други испловљавају. Ако данас не дува наш ветар, дунуће сутра или већ за који дан, па се треба стрпети док се то не догоди: један сада чека а други ће сутра, целом свету се заиста не може угодити. У западноевропској амблематици обично је по неколико импреса у једном тематском зборнику било посвећено искусном морепловцу или владару који плови по мору живота. Њима се саветује да искористе прилику да брод који изненада захвати опасна непогода одмах усмере ка најближој сигурној луци (сл. 17), макар и неочекивано скренули са предвиђеног пута. Коришћење

срећне прилике и упловљавање у луку чин је храбрости и врлина сваког доброг крманоша (*Fortiter occupa portum*), као што је то и чекање повољног ветра приликом испловљавања ма колико оно трајало.

На истом месту Доситеј подсећа да су лакоми људи као певци, што поткрепљује поучном причом о два петла који ће се, имали они и сто кокошака, међусобно увек тући. Када је један човек одрезао препелици крила и метнуо је међу своје кокоши, певци су почели да је кљуцају, на шта им она говори да јој није чудо што певци њу прогоне, када они сами, иако једнога рода и племена, никада не живе у миру, слози и љубави. Један од амблема Андреаса Менда (сл. 18) на ову тему носи мото *Борити се ради саме славе* (*Pro sola gloria in glorium certamen*).

У *Венцу од алфавита* (Скрадин, 1770) Доситеј поучава да руку која дарива ваља љубити, а срце које нам добро жели треба ка своме срцу приљубити на подобије ограђеног винограда који рађа грожђе. И у амблематским зборницима сједињена срца симбол су тако снажне љубави коју ни смрт не може раздвојити, а два уједињена појединца тако оснаже да постану непобедиви. Нема тога сребра, злата нити драгог камења које се може поредити са добрим и искреним пријатељем, због чега се ова импреса и приказује под насловом *Haec iungit, et iunctos seruat amicos* (сл. 19).

На Доситејевим портретима, какав је и онај Арсе Теодоровића данас у Галерији Матице српске из 1819. године, наш просветитељ је као високи функционер у Карађорђевој влади приказан како се прекрштених руку и испреплетених прстију наслања на ред усправљених над положеним књигама. И остали Доситејеви и портрети других учених и знаменитих Срба из тога времена смештани су у сличан мизансцен, са неколиким одабраним књигама размештеним на оближњем столу или полици. Амблематске књиге обично су имале понеки лист на ову тему, попут Борхине импресе са мотом *Без милости и страха (Sine gratia, et sine metu),* алудирајући на владареве саветнике у доношењу одлука. Министри су ти који треба да се храбро и непристрасно ослањају на мудрости оних који више нису живи, као што су старе књиге (сл. 20), које казују и оно што живи или не могу или не смеју и неће.

Осим наведених места, у Доситејевим сказанијима која се најчешће и дословно подударају са амблемима из западноевропске моралиазаторске литературе из XVI и XVII века налазе се и она да рука руку умива, о сасецању зла у корену, о сунцу које целом свету служи, о данима живота који пролазе не остављајући за собом трага као ни лађа по води, о човеку који се не може спасти без своје и божје воље као што ни птица не може летети без оба крила, о порећењу маслине и трске, бршљана и храста, винове лозе и трња, кокошке и лисице, о

пијанству, сребролубљу, сујети, гневу, даривању, искушењима, као и о томе да ноћ не служи само за одмор и сан него и за читање, умовање и припремање за следећи дан, и поређењима вредног и мудрог човека са пчелом и совом.

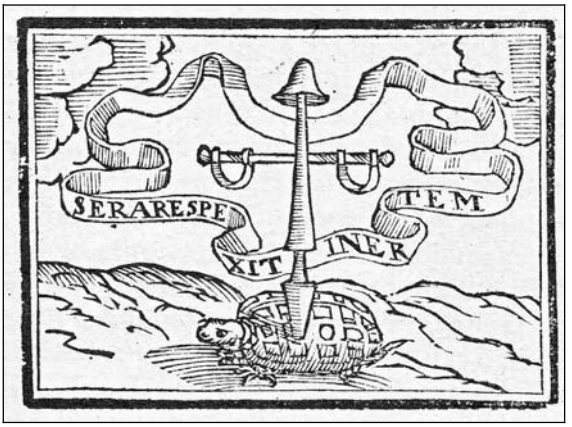
Попут наравоученија уз басне којима су се антички ретори служили да би свој говор учинили разумљивијим и илустративнијим, и ренесансна и барокна амблематика се састојала од слике и текста објашњења насловљеног кратким, најчешће латинским мотом. Оно што је на слици у визуелном смислу било јасно али смисаоно није одмах било уочљиво под назначеним геслом, тумачио је пропратни текст или епиграм са примерима из Светог писма, црквених отаца или античких мислилаца, понекад наведеним у стиховима. Дидактичко-моралистаторски смисао постајао је очигледан тек на крају, пошто би се одгонетнута значења стопила у једно, чиме је максима добијала на снази и губила могућност да се лако избрише из памћења. Интелектуална игра аутора и читатеља књига амблема сводила се на непрекидно одгонетање загонетки састављених од ребуса од слика и речи чији би се раздвојени делови морали увек изнова састављати и одгонетати док се не би проникло у њихов унутрашњи мисаони склоп. Ма колико се чинила лаким и једноставним, ова педагошка вежбања била су намењена само пробранима који су до животних мудрости долазили тек после својевољно уложеног менталног напора.

Како је сасвим у духу свога времена Доситеј запазио у *Совјетима здравајо разума*, тежња ка сопственом и савршенству својих ближњих треба да је крајњи циљ владара и архипастира достојних високог положаја који се у нашем пролазном свету управљају једино према вечности. Учитељи, родитељи и уопште сви старији прво ваља да науче како добро да владају собом како би добро могли да владају другима, служећи за углед. Младим људима је пак много боље да се од детињства уче послушности и мудрости кроз алегорическе повести из књига, не чекајући да их доцније њима грубо науче животне перипетије и искушенија. Као ранији амблематичари, и каснији просветитељи – међу којима је и наш Доситеј – своје моралистичке поуке упућују онима који испрва треба да се приволе умећу покоравања да би касније овладали и вештином управљања.

1

2

3



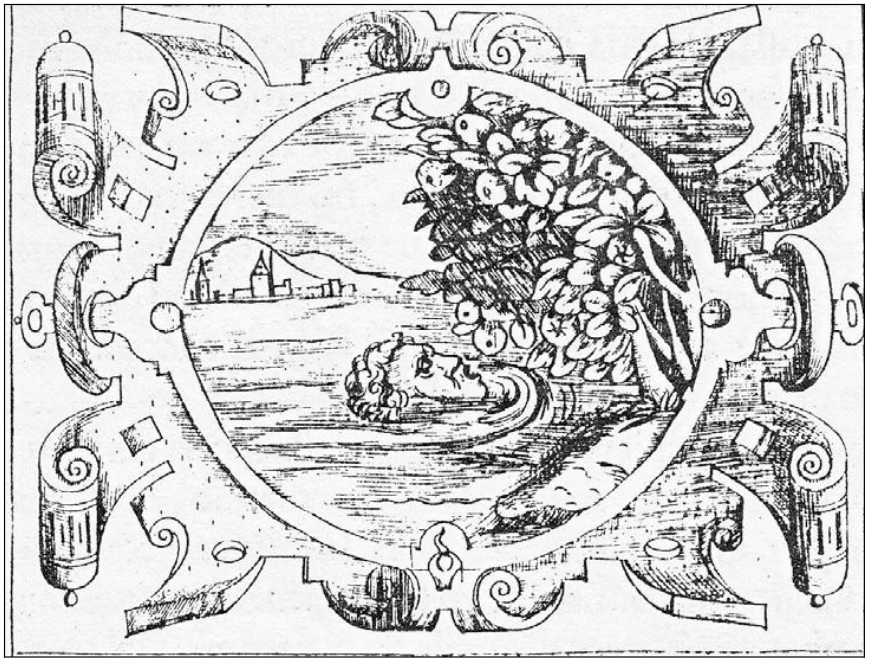
4

5

6

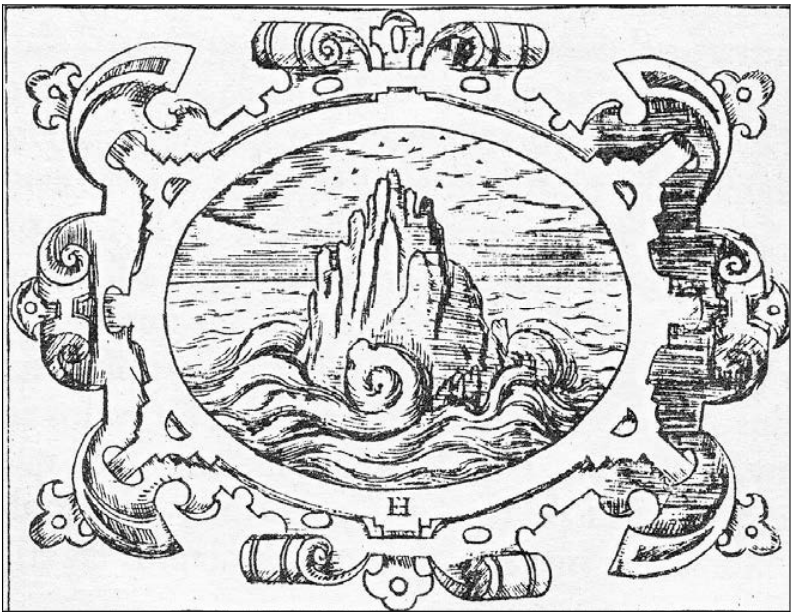
7

8

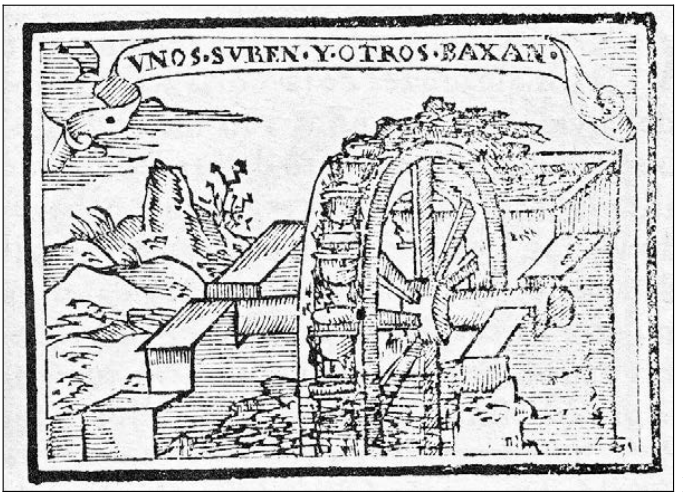


9

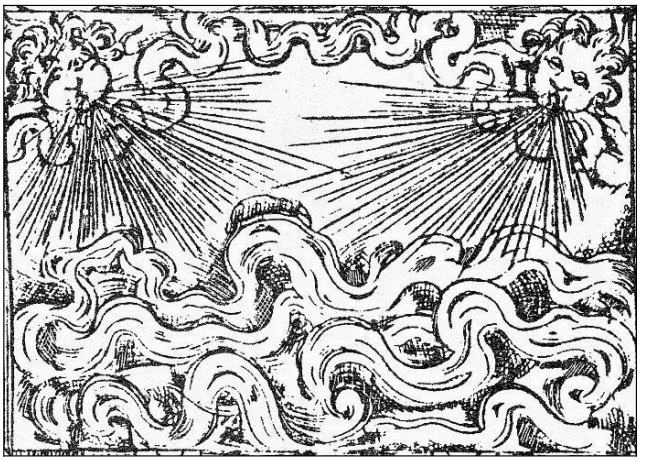
10



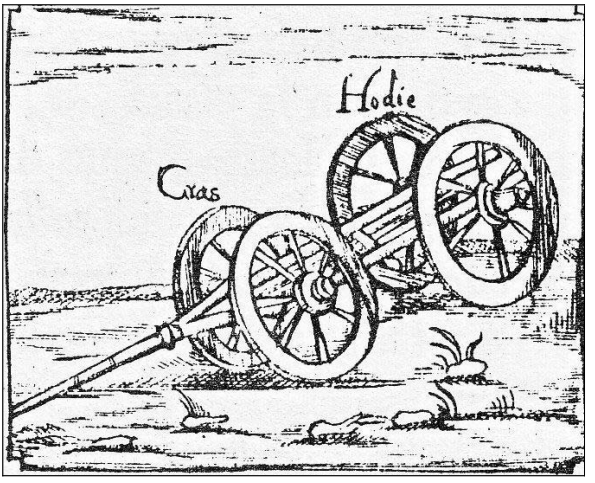
11



12



13

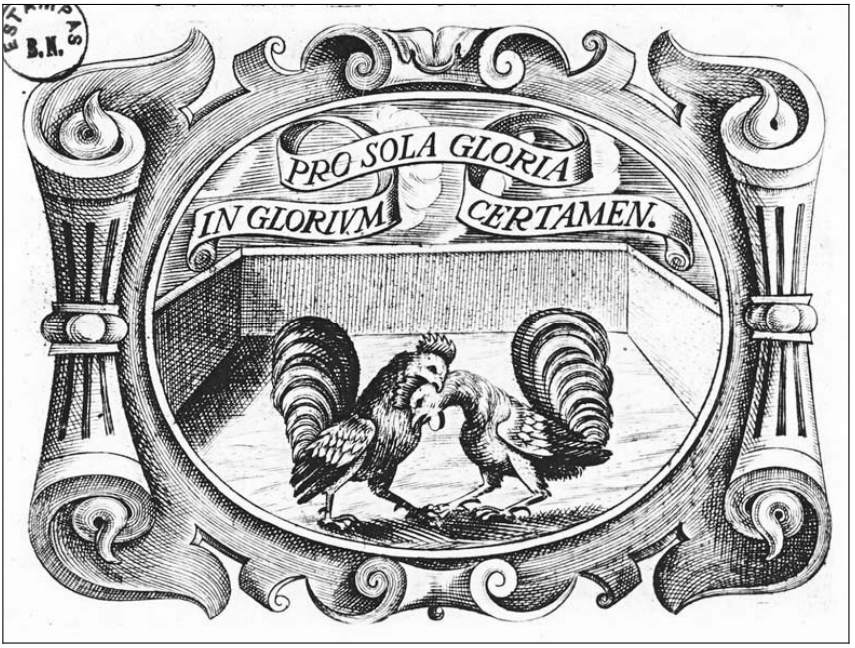


14

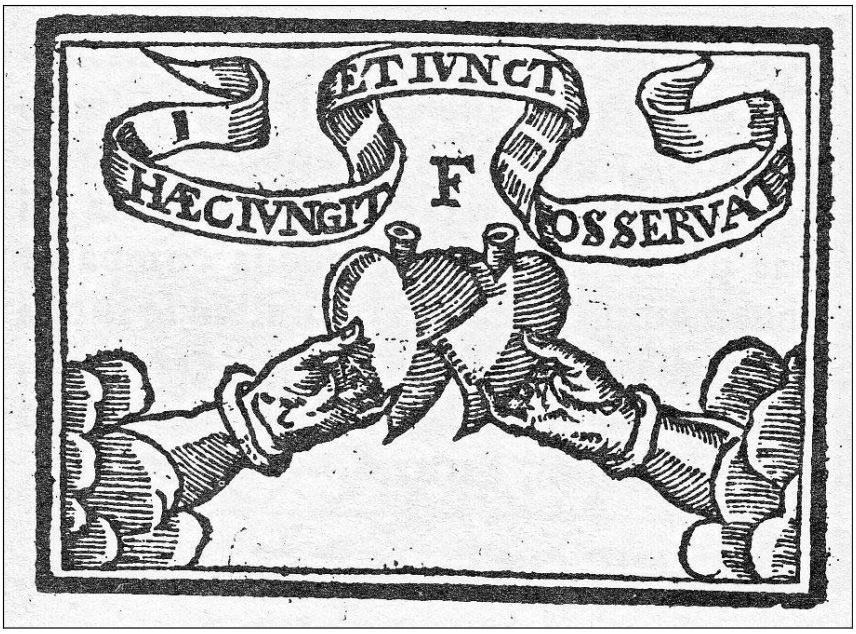
15

16

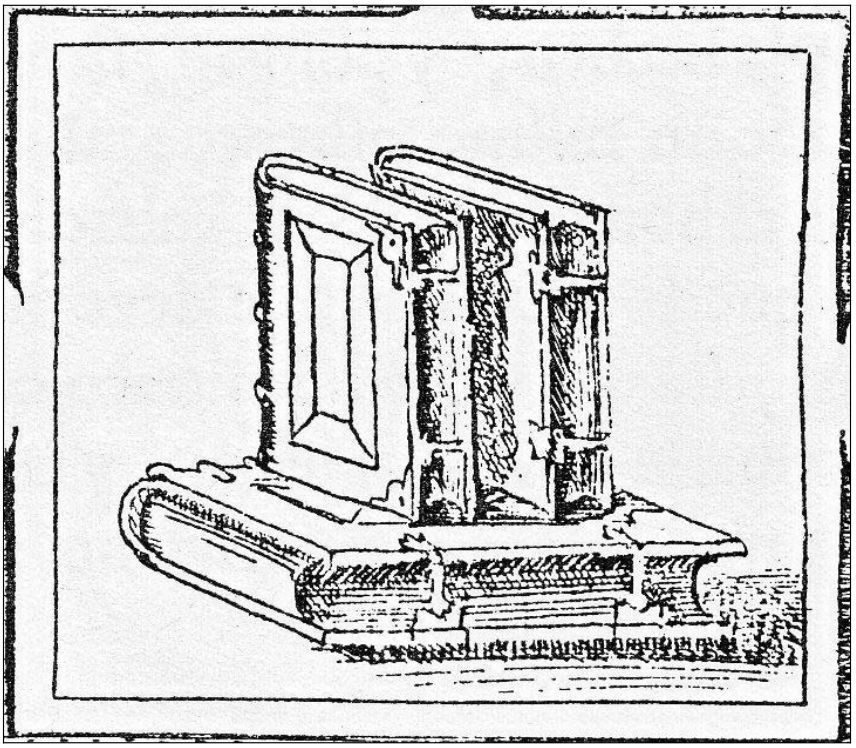
17



18



19



20

Списак илустрација:

1. *Итика и Јерополитика*: *Надежда* (Беч, 1774)
2. С. де Коварубијас, *Emblemas morales: Abeunt in nubila montes* (Мадрид, 1610)
3. С. де Коварубијас, *Emblemas morales: Tanta est fallatia tecti* (Мадрид, 1610)
4. С. де Коварубијас, *Empresas morales: Sera respexit inertem* (Мадрид, 1610)
5. А. Алчати, *Emblemata cum commentarius amplissimus*, амблем XVI (Милано, 1621)
6. К. Перез де Ерера, *Proverbios morales y concejos christianos y enigmas filosóficos: Vigili labore* (Мадрид, 1618)
7. С. де Коварубијас, *Empresas morales: Nulli non sua forma placet* (Мадрид, 1610)
8. С. де Коварубијас, *Empresas morales: Praecedenti spectatur matica tergo* (Мадрид, 1610)
9. Х. де Борха, *Empresas morales: Res est magna tacere* (Брисел, 1680)
10. *Итика и Јерополитика: Пожуда* (Беч, 1774)
11. Х. де Борха, *Empresas morales: Ferendo vincam* (Брисел, 1680)
12. С. де Коварубијас, *Empresas morales: Unos suben, y otros baxan* (Мадрид, 1610)
13. Х. де Борха, *Empresas morales: Sic totus componitur orbis* (Брисел, 1680)
14. Х. де Борха, *Empresas morales: Hodie vive* (Брисел, 1680)
15. С. де Коварубијас, *Empresas morales: Fugientem sequor* (Мадрид, 16110)
16. С. де Коварубијас, *Empresas morales: Ut lapsu graviore ruat* (Мадрид, 1610)
17. Х. де Борха, *Empresas morales: Forttiter occupa portum* (Брисел, 1680)
18. А. Мендо, *Principe perfecto y ministros ajustados, Documentos politicos y morales en emblemas: Pro sola gloria in gloria certamen* (Лион, 1662)
19. С. де Коварубијас, *Empresas morales: Haec iungit et iunctos feruat amicos* (Мадрид, 1610)
20. Х. де Борха, *Empresas morales: Sine gratia et sine metu* (Брисел, 1680)

Ljiljana Stošić

DOSITEJ AND EMBLEMATICS

Summary

Like the morals following the fables that the orators of antiquity used in order to make their speech more comprehensible and illustrative, the Renaissance or baroque emblem book consisted of the image and explanatory text under a short Latin motto. What was visually clear in the image, but meaningfully not immediately discernible, used to be interpreted by means of the accompanying text with examples from the Bible, Church Fathers and antique thinkers. The didactic-moralising sense was revealed only at the ending, after the deciphered meanings were interrelated and the maxim assumed additional power and imprinted itself into memory. The intellectual play of the authors and readers of emblematic miscellanies boiled down to the incessant deciphering of riddles made up of pictorial-textual rebuses whose separated parts would always have to be put back together and deciphered until the readers saw through their hidden meaning. No matter how easy and simple they seemed, these educational exercises were intended only for the knowledge-thirsty persons who reached life's wisdom only after some thinking put into the process.

As Dositej noted in his *Counsels of Common Sense*, the tendency towards the perfection of oneself and one's neighbours should be the ultimate goal of the rulers and high priests worthy of their dignified offices, aware of the fact that in this transient world one needs to be guided only by eternal rules. Those that first have to master themselves so that they could rule others, in his opinion, were teachers, parents and elders, and especially the youth, who since an early age should be taught obedience and wisdom through allegorical tales from books, not waiting to be taught by the future tribulations and temptations of life. Like the earlier emblematists, the later Enlighteners, into which category Dositej belonged, address their moralist advice to everyone who first need to learn how to serve properly so that they could know how to order properly.

Some twenty of Dositej's most frequent pieces of advice and moralist counsels from West European illustrated emblematic miscellanies are just a fraction of numerous corresponding places selected according to their visual and textual impression and authenticity.

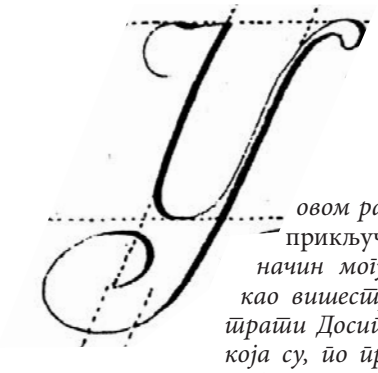
УДК 821.163.41.09 Обрадовић Д.

Марија Рита Лето

Универзитет „Г. Д'Анунцио“,

Кијети Пескара

„ЈА НАМЕРАВАМ МОЈА К ЉУБЕЗНИКОМ МОЈИМ ПИСМА ШТАМПАТИ“: ДОСИТЕЈЕВА ПИСМА КАО ПРОДУЖЕЊЕ *ЖИВОТА И ПРИКЉУЧЕНИЈА*



У овом раду је направљена паралела између Живота и прикључења *и Доситејеве преписке. Ако је на неки начин могуће прочитати Доситејеву аутобиографију као вишеструку преписку, онда је можда могуће посматрати Доситејева приватна писма* ***(она за која се зна и*** *која су, по природи ствари, само један најмањи део) као врсту допуне његове аутобиографије. Доситејев епистоларни стил, у ствари, осим што је од великог историјско-документарног значаја, не само да садржи наративну реторику која је слична оној у аутобиографији већ представља слике и теме које показују необичне аналогије са онима у* Животу и прикључењима. *Али која је писма намеравао да штампа Доситеј? Која су то писма која представљају континуитет са његовим аутобиографским пројектом и у којима формирање једног својственог „ја“ подсећа на оно емблематично „ја“ из* Живота и прикључења?

Кључне речи: Доситеј, *Живот и прикључења*, преписка, аутобиографија, књижевни облици.

Велики развој писма као књижевног жанра с краја XVIII века условљен је двама аспектима која налазимо и у делу Доситеја Обрадовића. С обзиром на то да писма представљају веома погодно средство за изношење аргумената у вези са разним питањима, као што је, на пример, васпитање, а до којих је Доситеју било веома стало, један је пропагирање идеја, а други је показивање сопствених осећања, чак и у виду аутоанализе, што бисмо могли назвати сентиментализмом. Осим тога, писма дозвољавају један интимни и присни тон и пружају могућност ономе који та писма пише да се директно обрати одређеном саговорнику, те Доситеј манифестује ову потребу у сваком свом спису. Није зато случајно да он привилегује епистоларни жанр: од првог дела које је штампао *Писмо Харалампију* до дванаест писама која се, од Возаревићевог издања из 1833. па надаље, сматрају „продужењем *Живота и прикључења*", до *Писма Серефиму* и писма Симеону Гавриловићу Зорићу у *Совјетима здравог разума* и других. Није за чуђење ни да су Доситејева приватна писма од почетка привлачила пажњу његових пријатеља и сарадника. Знамо да се Павле Соларић, по Доситејевој смрти, постарао да сакупи та писма од његових дописника. А Соларићево дело, које је смрт прекинула, наставио је Георгије Магарашевић, који је прво штампао двадесет и осам Доситејевих писама у „Сербском Летопису" 1825, а затим четрдесет и три писма у издању Матице српске.[1] У свом „Предсловію" Магарашевић је, жалећи што су се многа Доситејева писма изгубила, а нека су чак намерно била уништена, подвукао колико су „ова писма за совершену біографію сербскогъ Анахарса одвећъ важна и нуждна", пошто се у њима „као у најчистіемъ огледалу види [се] и познае духъ и карактеръ великогъ овогъ мужа".[2] А у Драгутиновићевом предговору приватним писмима Доситеја већ из наслова – *Живот Доситија Обрадовића од прекида његове аутобиографије (1788) до смр-*

[1] *Писма Досивеа Обрадовича скупіо и на светъ издао Г. М.*, Будим, 1829. Магарашевић у предговору напомиње да је употребљавао Доситејева писма која су сакупили Павле Соларић и Арсеније Тодоровић.

[2] *Исто*, стр. III–IV. Друго издање Доситејевих писама, као десета књига целокупних Доситејевих дела, приредио је књиговезац и први издавач у ослобођеној Србији Григорије Возаровић, који је додао Магарашевићевом издању шеснаест писама: *Доситеја Обрадовића Писма домаћа, знанцима, пријатељима разном приликом писана,* Београд, 1845. Следи Медаковићево издање (1850) и издање Браће Јовановић (1884). Трећа књига Доситејевих сабраних дела из 1961. садржи деведесет и пет писама, а по броју се ситуација од тада није променила. Овим Доситејевим писмима која данас имамо на располагању треба додати још шест писама која је сâм објавио у другим својим делима (у *Животу и прикључењима*, у *Совјетима* и у *Ижици*).

ти (1811) – приређивач повезује та писма с аутобиографијом с намером да их користи да би попунио празнину од двадесет и три године у Доситејевом животу.[3] Слично и Васа Стајић, који употребљава писма Доситеја да би описао његову старост и последња путовања, потврђује да се епистоле српског просветитеља могу читати као нека врста идеалног наставка *Живота и прикључења.*[4] Неоспорна је, дакле, историјско-документарна важност Доситејевих приватних писама, а некима од њих призната је и књижевна вредност. С друге стране, премда привлаче пажњу и због свог књижевно-културног значаја, та писма се обично одвајају од Доситејевог књижевног дискурса. Војислав Максимовић, на пример, дели Доситејева писма у две групе: „путничка“ (или „књижевна“) и „домаћа“ писма, јер су „[д]омаћа писма […] упућивана стварним људима са којима је Доситеј дуже или краће кореспондирао. Она изражавају и јачу документарност, дају више аутентичног материјала за спознавање његовог живљења и контактирања са стварним особама, различитих занимања, наобразбе и угледа. 'Књижевна писма' су општија, намијењена ширем аудиторијуму, па су тиме маштовитија и богатија основним литерарним ознакама“.[5] Ана Ћосић Вукић их дели на „писма“ и „посланице“, употребљавајући два термина који су присутни и у српском језику, али често се мешају.[6] По Милутину К. Драгутиновићу, Доситејева приватна писма разликују се од његовог књижевног дела и због једне друге слике коју би могле да пруже о писцу: „[…] читалац у њима [у приватним писмима] гледа великога књижевника и мислиоца из ближе, у обичнијем расположењу, *сасвим друкче* него што се он приказује у делима својим.“[7] Моја је претпоставка, међутим, да је могуће наћи континуитет између *Живота и прикључења* и писама не само на тематско-аутобиографском плану, јер је приповедачево „ја“ исти лик који описује иста места и особе које је упознао, с истом педа-

[3] *Домаћа писма Доситија Обрадовића*, Српска књижевна задруга, Београд – Загреб 1899.

[4] Васа Стајић, *Последња путовања Доситеја Обрадовића,* поговор за: Доситеј Обрадовић, *Одабрана дела*, Нови Сад 1940, књ. I, стр. 229–249.

[5] Војислав Максимовић, „Доситејеве епистоле“, *Израз*, 1989, књ. 66, год. 33, бр. 7–8, 1–18, стр. 4.

[6] „Писмо и посланица, као видови епистоларног изражавања, неретко се у нашем језику користе као синоними. […]. У овом раду ће назив 'писмо' бити коришћен за оне облике епистоларног израза у којима је наглашен личан садржај и приватан тон, а посланица – за оне текстове у којима је о филозофским, религиозним, политичким и књижевним темама писано са начелног и објективног становишта“, Ана Ћосић Вукић, *Епистоларнни израз у делу Доситеја Обрадовића*, у *Живот и дело Доситеја Обрадовића. Зборник радова*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 2000, стр. 395, бел. 1.

[7] Драгутиновић, *нав. дело*, стр. XXVIII (курзив М. Р. Л.).

гошко-националном сврхом, већ и на формалном плану, с обзиром на то да у већини писама наилазимо на исте наративне облике, исте стилеме и исту реторику аутобиографије, али и, пре свега, на исту јавну слику коју је Доситеј желео да пружи о себи. Ако изузмемо мали број писама практичног садржаја, као на пример она која је написао издавачкој кући „Брајткопф“ или неколико епистола синовцу Григорију, у већини Доситејевих писама наћи ћемо велику подударност приватне и јавне димензије и тешко је употребљавати категорије књижевно/приватно или писмо/посланица да бисмо те димензије могли одвојити; исто тако, слика коју добијамо о Доситеју у писмима није много другачија од оне коју знамо из његових дела.

Да ли је у том смислу могуће, можда чак претерујући, посматрати *Живот и прикључениja* као јединствени, разнолик епистолар, те зар не би вредело и супротно? Зар није могуће претпоставити тешњу и значајнију везу између Доситејеве аутобиографске замисли и његове преписке, наравно оне која је до нас допрла и која силом прилика не може бити потпуна? И на којој основи? Изгледа да би читав низ података могао да потврди нашу хипотезу. Пре свега, треба имати у виду велику флуидност књижевних родова у Доситејевом времену и улогу коју је епистоларни жанр играо не само у настанку романескних облика него и у развоју како аутобиографије тако и путописа. Приватна писма су, с једне стране, перципирана као књижевни облик, а с друге, уско су везана с разговором, који се исто сматрао неком врстом књижевног облика.[8] Осим тога, такође на тематско-формалном нивоу налазимо многе потврде да су Доситејева приватна писма део његовог ширег културног пројекта.

Већ сама Доситејева жеља да штампа писма која је писао својим пријатељима доказ је да је био свестан литерарности писама. У писму од 20. септембра 1786. Арсенију Георгијевићу два пута се враћа на ту тему: први пут о томе говори пројектујућу властиту жељу на пријатеља (Георгијевић му је, наиме, послао једно дуго писмо, дуже него његово, а он се пита „није ли што срећом послато да се на штампу изда?“);[9] други пут пак отворено износи своју намеру: „Него Вам ово на знање дајем: да ја намеравам моја к љубезником мојим писма штампати. А штампа знате да је мало поскупља него пошта“ (40). Ако су писма

[8] Уп. Драгана Вукићевић, *Доситеј о читању*, у *Доситеј и српска школа. Зборник радова*, прир. Душан Иванић, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд 2011, стр. 211–224.

[9] Цитате писама наводим из шесте књиге Доситејевих *Сабраних дела*: Д. Обрадовић, *Песме. Писма. Документи*, 6, прир. Мирјана Д. Стефановић, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд 2008, стр. 39 (даље у тексту се наводи само број странице у заградама).

која је објавио 1788. као други део *Живота и прикључења*, упућена неком неодређеном саговорнику, типична мистификација XVIII века, овај одломак ипак показује да је почетна Доситејева идеја да објави приватна писма настала од стварних писама која је послао стварним, тада постојећим дописницима, и како је линија која дели стварна од књижевних писама веома танка и неопипљива.

Друго питање које ваља узети у обзир јесте Доситејев однос према адресатима писама. Познато је како Доситеј у свим својим списима употребљава реторичку фигуру апострофе и стално се обраћа неком саговорнику, било да се ради о читаоцу, о српском народу или о верницима који су у Далмацији пунили цркву када је држао недељне проповеди. Ради се о саговорнику с којим жели да успостави однос и који на крају првог дела *Живота и прикључења* преузима облик ученог пријатеља Зилотија, којему Доситеј доставља свој текст и поставља питања. Но ако Зилотиј одговара упозоравајући га на опасности на које ће наићи критикујући грешке цркве и сујеверје, неодређени „љубимејши и дражајши“ господин који тражи од њега причу о његовим најзанимљивијим путовањима и којему Доситеј упућује дванаест писама, остаје нема пројекција његових жеља и предосећаја. Али на сличан начин и „стварни“ прималац Доситејевих писама понекад има исто тако неодређене обрисе па га је могуће поистоветити са „идеалним читаоцем“ коме Доситеј препричава емблематичне епизоде свога живота да би га, као у *Животу и прикључењима*, убедио у ваљаност властитих теза. На тај се начин разлика између затворене структуре аутобиографије и дијалошке и отворене структуре писама поништава. Осим тога, ако се, с једне стране, и у списима која немају очигледну епистоларну форму Доситеј увек некоме обраћа, с друге стране, адресат приватних писама понекад постаје права и реална „публика“. Дешавало се, наиме, да је Доситеј писма слао неколиким особама или да је пошиљац рачунао без имало сумње да ће се она читати наглас и другима којима та писма нису била непосредно упућена. Читање наглас било је уобичајено у Доситејево време, и веома је очигледно која су од тих писама писана са спознајом да ће се јавно читати. Значајан пример налазимо на почетку већ цитираног писма Арсенију Георгијевићу: „Али, баш као да Вас сад чујем: ’Што је том човеку? *Ми овде* чекамо да нам он што паметно из Беча напише, а он ти нам шаље руске медведе и шупље пањеве! Пак се јошт’ фали и поноси да је то из инглеске књиге почерпао! Хе, *мој брајко*, ако се што паметније у инглеским књигама не на[х]оди, него којечији медведи и шупље пањине, на част ти таки и бу његовим књигама!’ Говорите што Вам драго, али ако сте ради моја, која толико фалите, писма читати, морате с шупљим пањем и медвеђу историју знати“ (37, курзив М. Р. Л.). На више места

Доситеј доводи своја писма у везу са проповедима, а то углавном кад мисли да су можда предугачка или досадна, „'Доста већ' – рећи ћете ми – 'доста! Не чини од писма предике! Ти знаш да ми и другог посла имамо, нити је нам до предика! [...]'" (39) или: „Не смем се у дужи разговор упуштати, јер се бојим да нећу знати како ћу на крају изићи, а притом знам да Ви тамо имате и других дела, нити би ради да наместо писма нађете предику" (36). Не губећи из вида да је Доситеј и сâм био успешан проповедник у младости, не би ли се могло помислити да он тиме манифестује чињеницу да се несвесно обраћа некој публици?

Свакако је Доситеју било посебно драго што је његова писма читало више људи, како изјављује у писму од 25. септембра 1806. Стефану и Илији Гавриловићу: „Познато Вам је моје пристрастије да кад што мојим љубимим напишем, радо дајем да свак, ко хоће, то прочита и да моји љубими и другима буду познати. То ми је с чим се и ја радо поносим" (90). Ту налазимо и мотив, већ изречен у предговору другог дела *Живота и прикључениja*, који је био објављен „за предати вечном воспоминанију потомков наших имена моји[х] љубимејши[х] пријатеља и благодетеља",[10] да је писани текст (и у том случају и приватно писмо) начин да се изрази љубав пријатељима и да се сећање на њих преда потомству. Пријатељима Димитрију Крестићу и Софронију Лазаревићу, који су му „упокојили и ублажили старост" (122) помажући му у невољи, Доситеј је 25. августа 1810. упутио писмо у коме, изразивши им захвалност, пише: „[…] ја [бих] рад да се Ваша мила мени имена – Димитрија, игумена крушедолскога, и Софронија, игумена великореметскога при извору Убавцу – да се спомињу и проповедају гди се год сербски збори и говори" (122). Али управо спомињући њихова имена у том контексту, у приватном писму које је њима упућено, специфицирајући име, презиме, занимање па чак место где се налази манастир Велика Ремета, Доситеј показује да је, кад је писао то писмо, мислио не само на реалне адресате него и на будуће, да је био свестан књижевне вредности свог писма, те да ће га „потомство" читати.

Флуидност која постоји између писања и разговора, а која је типична за XVIII век, за „цивилизацију разговора"[11] и за доба прозе

[10] Д. Обрадовић, *Живот и прикључениja*, 1, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд 2008, стр. 83.

[11] Benedetta Craveri, *La civiltà della conversazione*, Adelphi, Milano, 2001. Један занимљив пример ове везе између разговарања и писања налазимо код аутора епистоларног путописа *Руска путовања* Франческа Алгаротија, који је након боравка у Чирејu у друштву Волтера и маркизе Де Шател у писму од 12. октобра 1735. овако забележио: „скупљам неке фине облике конверзације које бих хтео претворити у једно мало дело", нав. у: Ettore Bonora, *Parini e altro Settecento. Fra Classicismo e Illuminismo*, Feltrinelli, Milano 1982, стр. 106.

богате разговорним облицима, више је него очигледна у Доситејевом делу.[12] Управо у писмима сâм Доситеј више пута доводи у везу разговорање и писање, а говорећи истовремено о епистоларном писању, прави неку врсту *mise-en-abime*-а овог поступка.[13] Тако, на пример, можемо прочитати следећи одломак писма Арсенију Георгијевићу од 26. септембра 1790: „Ви сте пошли одавде у претпрошасти понедељник. Од тада ја сам непрестано о Вами мислио и све сам привребљивао како ћу се дочепати времена да се с Вами *писмено поразговорим*. Весма наскоро нисам смео писати, да не помислите у себи што је овај човек навалио на ме с писањем, баш као бура на сено! А при томе, још̃те, ово је и политика неки[х] људи на свету, којима се по превари и рече да што пријатно пишу и да се њи[х]ова писма више него један ред читају, да се чувају као угљена да често не пишу, да они, који и[х] радо читају, да и[х] се здраво начекају“, и даље у истом писму: „Али што ја ово радим? Моје је намереније било само с Вами *разговорити се и писмено попрошалити* [...]. Велика срећа Ваша што се ја нећу *у велики разговор* да упустим […]“ (44–45, курзив М. Р. Л.). У писму непознатом лицу и без датума читамо: „Да имам извесно средство Вами моја посилати писма и да ни на што друго не сматрам него на моју топлу жељу с Вами (не могући другојачије) поне *чрез писмо поразговорати се* и моју љубве жеђ прохладити – то би[х] Вам често писма од мене приходила“ (101, курзив М. Р. Л.). И пишући Софији Теодоровић 30. јуна 1806, Доситеј одређује писање писма као могућност да разговара са пријатељем/пријатељима: „Ја би[х] Вам још̃те много којешта *чрез писмо говорио* (право је пријатељство је многоворљиво као мала деца), али се бојим да Вам се не досади читати“ (86, курзив М. Р. Л.); али овде Доситеј прави једну важну примедбу у вези са својом епистоларном концепијом: „Да сте Ви обикнули писати, како што се природно лепо разговарате, Ви би[сте] била сербска Madame Sevigné и оставили би[сте], како и она, десет томова писама која се почитују за саро d'opera dello stile epistolare“ (86). Писати писмо, дакле, значи за њега пренети у писану форму пријатну конверзацију, ону „природну лепу“. Између прозе и раговарања стога не постоји оштра баријера, већ се сливају једна у друго с таквом флуидношћу која је данас незамислива и присутна је само у најновијим средствима комуникације као што су интернетске друштвене мреже Фејсбук или Твитер.

[12] О томе пише Драгана Вукићевић: „Писање и разговарање се код Д. међусобно прожимају, неретко једно одређује друго – тематски, идејно, па чак и стилски“, Д. Вукићевић, *Доситеј о читању*, *нав. дело*, стр. 213.

[13] О Доситејевој метаепистоларној намери пише Санела Мушија, „Dositej Obradović e la forma epistolare“, *Ricerche Slavistiche*, 7, 53, стр. 119–136.

Као и у *Животу и прикључењима* тако и у приватним писмима често налазимо реторичку фигуру пролепсе којом Доситеј превентивно одговара на могуће примедбе једног или више саговорника. Тако се он, као што смо видели у писму Арсенију Георгијевићу од 20. септембра 1786, унапред оправдава и сâм антиципира оно што би примаоци могли рећи или мислити. У ствари, плаши се да ће они помислити да он не пише о довољно паметним стварима или пак да су његова писма предугачка. Ако Зилотиј у *Животу и прикључењима* представља alter ego Доситеја који му указује на то којим ће критикама бити изложена његова књига и тиме му омогућава да на те примедбе превентивно одговори, цело се писмо Јакову Чокрљану од 30. августа 1791. темељи на Доситејевим претпоставкама о ономе шта би Чокрљан могао рећи или мислити, јер му се дуго није јављао: „[…] шта ћете сад измишљавати, говорити и по свету разносити и разглашавати зато што Вам ја за толико дуго времена ни речи, ни словца не пишем и тамо у наш Банат не шаљем!“ (48) и даље: „Е тешка ми посла, Ви ћете рећи, човеку, пријатељу и љубезнику своме две-три врсте написати! Имали би[сте] на неки начин право да се у три врсте све може, што се хоће, казати! Истина да и у мање врсти могло стати: ја сам здраво и желим да сте и ви здраво! Али би зар Вами то доста било? Ви би рекли: боље нимало него толико мало! И још ко зна шта би говорили? Пред оним се никада довека не оправда, ко те хоће да си му кривац“ (49). У писму војводи Петру Николајевићу Молеру од 23. маја 1808. Доситеј употребљава такође исту реторичку фигуру али на шаљив начин, што показује његову духовитост и весели дух који налазимо и у *Животу и прикључењима*: „Ево би[х] ја сад почео од моје шале писати, ал’ ми опет нешто друго стаде насред пута и препречи ми га тако, да сад не могу ни на десно, ни налево; натраг вратити се срамота, а напред не да се. Да што ћемо сад? Стојаћамо овде гди смо и чекати (време даје совет). А каква је то препона (рећи ћете), која ти не допушта ступати куд си пошао? Ово је. Веле ми сви да сам остарио, пак ако сад опет почнем, као у младо доба, шалити се и играти, свак ће рећи „Ето ти га остарио, а ћуди није оставио“. А други могу рећи ’од старости опет дететом постао’. Ово би добро било, зашто божје сло вели ’Оставите дјети приходити к мње’“ (108–109).

Унутар Доситејевих писама до данас сачуваних релативно је лако уочити она која су настала да би се штампала. Међу тим писмима без сумње се налази писмо Јосипу Јовановићу Шакабенти од 5. јула 1784, које се сматра најлепшим и које је највише привлачило пажње научника.[14] Ради се наиме о дугачком попратном писму уз две књиге

[14] Уп. Јован Деретић, „Линија лепота“, *Књижевност*, XXXV, 1962, стр. 279–280 и Никола Грдинић, „Тајна Доситејеве путне линије“, *XVIII столеће. Путовања*, IV, 2006, стр. 50–75.

(први део *Живота и прикључења* и *Совјети*) које Доситеј шаље на поклон Шакабенти. Пре свега у том писму Доситеј свом пријатељу и добротвору пружа изненађујуће објашњење о разлозима (или како он каже о „тајни“) што је од Пожуна до Халеа путовао „[…] преко Италије, Корзике, Калабрије, острогва Церига и Хија, преко Цариграда, Црног мора, Бесарабије, Молдавије, Полоније и Шлезије“ (32), и тиме направио једну велику кружну линију. У *Животу и прикључењима* Доситеј прича да након Пожуна није могао да се упути у Халле јер није имао новаца да би тамо могао живети, али у писму, међутим, његово објашњење је естетске природе: он није ишао директно у Халле, јер „[…] у свем створењу б[о]жијем и ч[е]ловеческом једна линија права не чини лепоту. Потребне су многе и сложене, а најпаче кругоподобне и волновидне. Небо, сунце, месец, звезде и земља наша, све је то округло; сва, не само красота, но благопотрепство человеческаго тела у окружности састоји се. Глава, језик, нос, очи, чело обрве, образи, уши, уста и прочаја до малога ножнаго прста – све је круговидно! Гласа и пења, музика, веселовидни танци, чесни поклони, дружеска објатија, слов' начертанија и речи сложенија, све то мора бити волновидно и кругоподобно за угодити, усладити и ползовати“ (32). Доситеј, дакле, очевидно позивајући се на есеј Вилијама Хогарта *Анализа лепоте*, а тачније на поглавље *О линијама*, и тврдећи да је у природи лепо све оно што је округлог или таласастог облика, даје смисао свом дугом и напорном путовању, које се у овој новој перспективи не показује као случајно, него има свој циљ, тј. да доприноси остварењу божје воље. Али шта је дакле та кружна линија која је лепа и има смисао? О којем путовању у ствари говори Доситеј? Не говори ли можда ова слика кружења, осим о његовим стварним путовањима, и о његовом писању? Ваља при томе обратити пажњу на то да је ово писмо написано отприлике годину дана пре објављивања *Живота и прикључења*, када је Доситеј већ радио на свом животопису и сигурно мислио на пројекат аутобиографије, који такође представља једно велико кружно кретање.

Није онда случајно да се у том истом писму Шакабенти могу уочити најважније теме *Живота и прикључења*: потреба да се одмалена деца навикавају на лепоту, јер „кад би људи из детињства привикнути били с принадлежаштим вниманијем и проницательством чудна и прекрасна дела б[о]жија сматрати, овим би путем к чистом и здравом б[о]гопознанију достигли и морали би бити разумни, поштени и благонаравни, праведни, поштени и добродетељни, и то без сваког [х]удог и рапског стра[х]а и детињског плашења“ (33); важност образовања, јер злоба не постоји, него је то само „незнанство и недостаточно воспитаније. Ко не би рад добар бити, да уме? Ко не жели

славу и похвалу заслужити, да зна како?“ (34); увереност да су људи и народи свугде исти, па се „[...] србске нације карактер нимало не различествује од инглескаго и саксонскаго, нека се само најђу у подобним опстојатељствам’ и нека добро васпитаније получе“ (34). Као што се у *Животу и прикљученијима* више пута Доситеј обраћа разумним људима који желе промене да би помогли српски народ, тако у том писму не губи прилику да се обрати пакрачком епископу Шакабенти, молећи га да се брине о васпитању свог народа. Тиме ће, пише му Доситеј, постати бесмртан у сећању потомства: „Слушајте глас доброг и бл[а]гонаравног родитеља Вашего, који Вам говори: „’Чадо слатко Јосифе! Не дај да имена наша време у забвеније закопа! С трудом твојим и с љубовију к народу твому купи нам бесмертије. Твојега си истога и рођенога народа пастир и отац, покажи делом што можедобродетељно и бл[а]городно срце!’“[15] (35).

Бесмртност, која се може стећи захваљујући вечном сећању потомства и писане речи, представља централни мотив у аутобиографији Доситеја и везан је за његове жеље да пише и да штампа, и често је присутан и у писмима пријатељима. Говорећи о Орфелину (али можда мислећи и на себе), Доситеј пише Арсенију Георгијевићу: „[...] наш је покојни господин Орфелин блаженији и благополучнији од свију његова времена сродни[х]. Нека се, дакле, радује његова бесмертна и благополучна душа! Нека прими из вечни[х] небесног оца обиталишта ови тимијан и жертву наше благодарности! Гоњеније силнији[х] и ситији[х] од њега није њега могло уплашити! Гвоздене вериге сиромаштва и скудости нису кадре биле обезати руке његове, да он за опште добро што не пише! Нек’ посвећено буде пречесно име његово вечном воспоминанију и високом почитанију чувствителних, благородни[х] и добродетелни[х] срдаца сербски[х] синова!“ (40). У *Животу и прикљученијима* Доситеј инсистира на томе да његов пример следе и други и да пишу на народном језику „полезне“ књиге за српски народ. „Дађу повод и приклад возљубљеној јуности српској, коју промисал неба сподоби светом ученија осијати и просветити, да на свој језик преводе, састављају и на штампу што издају; да се постарају за матере своје и сестре, за супруге и кћери, преводећи им изабране књиге учени[х] народа, дајући им на ови начин благопотребну забаву, украшавајући њи[х]ове нарави, просвештавајући њи[х]ов ум облагорођавајући њихово срце истиним благородством добродјетељи и просвештенија разума.“[16]

[15] Шакабента је био синовац патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенте, а његов отац је био прота Андрија Јовановић Шакабента, с којим се Доситеј упознао у Хопову.

[16] Д. Обрадовић, *Живот и прикљученија*, *нав. дело*, стр. 27.

Трагови ове његове жеље налазе се и у писмима: „Наше је старати се за колико боље и веће можемо, а други ће после нас јошт' више исправити и исполнити и нас ће праштати и благосиљати, који смо и[х] чему добром опоменули, јоште к томе и добар повод дали“ (45). Ако *Живот и прикључениа* завршава намером да објави још књига на српском језику, у писмима ова Доситејева жеља постаје права „типоманија“, како је он дефинише, и питање отварања типографије понавља се често у писмима последњих година, након што је прешао у Београд.[17]

Између *Живота и прикључениа* и Доситејеве приватне преписке постоји, дакле, једна непрекидна нит која везује исте жеље, подухвате, страсти и савете. Синовцу Григорију, сину брата Луке, 15. маја 1793. саветује: „Свех свега, гдигод будеш, буди добар, поштен човек, трудољубив, умерен у желанијама својима и биће ти добро“ (52), што је углавном иста порука српској младежи која је присутна у аутобиографији. Јоану (чији идентитет још увек није познат), који очигледно жели да се запопи и тражи његов савет, Доситеј, који критикује и овде као у аутобиографији то што калуђери иду по селима и траже милостињу, одговара 8. јуна 1871: „Ако ли мислиш вреће по сели носити и варићаке просити, попство куповати, пак после литургије продавати – на ови начин чувај се попства и бежи [...]. Не велим ти: не попи се! Не смем ти рећи: попи се! Ово је теби мој добри совјет. Чекај 30 лета, пак ћеш онда сâм знати што је за боље“ (30). Критичари су се питали зашто Доситеј ту спомиње баш „30 лета“ и по Андри Гавриловићу логички излази да је то зато што је Доситеју било тридесет година (па из тога следи да се родио 1739). Али највероватније, као што сматра Ватрослав Јагић, Доситеј ту говори о неком добу зрелости уопште,[18] и не односи се на њега. То постаје још јасније кад се узме у обзир да је то исто доба које, након седамнаест година, наводи на скоро исти начин у *Животу и прикљученијима*: „Пре тридесет година нека се нико за главу не калуђери. А кад му буде толико, опет нек не нагли; нек причека јоште десетак. Куд је прошло тридесет, нек прође и ово десет; и нек се не боји да неће проћи; прошло би да и[х] је јошт толико.“[19]

[17] Писма Доситеја у којима он говори о свом „сврабежу књигоиздаванија“ цитирам у свом чланку *Воспитање једног народа: предавати или штампати*, у *Доситеј и српска школа. Зборник радова*, прир. Душан Иванић, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд 2011, стр. 135–149.

[18] Уп.: Д. Обрадовић, *Сабрана дела*, књ. III, 1811–1961, прир. Боривоје Маринковић, Просвета, Београд 1961, стр. 483.

[19] Д. Обрадовић, *Живот и прикључениа*, *нав. дело*, стр. 122.

Често се у писмима налазе и исте метафоре, како је могуће видети у опису лепоте Смедерева у писму Стефану и Илији Гавриловићу од 25. септембра 1806: „Како ми се цели живот кратак чини док смедеревске нисам видио пределе! [...] Да сам сто очију имао као Аргос и да су ми очи проницателније него Линцеове биле који је сто сажања кроз камен и земљу, што се у утроби земној на[х]оди и крије, видити и открити могао – још не би[х] се довољно оном красотом предела насладио и надивио! Да сто уста Стендеров имаду глас, оне красоте и дивоте не би кадра разгласити била, и то само крајеве пречудне као животописне греческе и римске амфитеатре, пречудна великолепнога јестества игралишта. Само од Београда до Смедерева гледајући, а шта је даље и унутра то ће мајсторскија него би моја описивати пера“ (89–90). Овај нас одломак подсећа на долазак у Хопово: „Не зна ко како том блаженом долином проће, како ли к манастиру дође. А кад дођосмо к мом љубимом [Х]опову, шта ће ко пре гледати, шта ће разматрати? Чему ли ће се више дивити и чудити? Да сам био сав око, да сам на све стране у један ма[х] гледати могао, ни тако не би[х] се оне красоте нагледао.“[20] На исти је начин одушевљен лепотом енглеских жена: „[Х]иљаду очију да сам имао, и за [х]иљаду година не би[х] и[х] се могао нагледати.“[21]

Ових неколико примера допуштају нам да направимо паралелу између Доситејеве аутобиографије и његових приватних писама и показују нам како се јавна слика коју Доситеј пружа у *Животу и прикључењима* у великој мери подудара с оном коју откривамо у писмима. Треба, ипак, указати на, истини за вољу, малу групу писама која нам представљају једног непознатог Доситеја, уморног, огорченог, чак озлојеђеног. Ради се углавном о писмима која је слао из Беча за време свог трећег боравка, тј. од 1789. до 1802, а знамо да је то било можда најтеже доба његовог живота, да је радио до десет сати дневно, да је имао економских проблема а, изнад свега, да није могао да се бави оним чиме је хтео, тј. писањем и штампањем. Наравно да ту Доситеј није ведрог расположења као у аутобиографији. Тако Викентију Љуштини, који му упорно тражи нешто што је он већ рекао да не може да испуни, 18. августа 1790. пише да га остави на миру и „[…] што ми велите да су Вам моја писма милија него сви царски ераријуми, то су речи у ветар и морао би ко пуну главу ветра имати да им верује“ (44); исто тако писмо од 7. септембра 1791. Стефану Рајићу, у којем још једном понавља зашто мора да одбије његов захтев да преведе проповеди, завршава раздражен: „Не сумњајући се, дакле, да ћете ме напредак оставити с миром, остајем [...]“ (50). У овим писмима опажамо нешто

[20] Д. Обрадовић, *Живот и прикључења*, *нав. дело*, стр. 59.
[21] *Исто,* стр. 137.

другачијег Доситеја који се разликује од сталоженог и узвишеног човека чију слику знамо, а та слика једног другачијег Доситеја пружа нам могућност да његов живот сагледамо из нове перспективе. Ако нам, с једне стране, у свом нерасположеном, иритираном стању он постаје ближи у људском смислу, с друге, пак из ових писама наслућујемо колико је његова јавна слика била плод сложене конструкције.

На ову јавну слику Доситеја Обрадовића наилазимо и у аутобиографији и у већини писама, која би се могла, дакле, у том смислу дефинисати управо као *јавна* независно од тога да ли су била објављена или не. У овим писмима, наиме, уочавамо исто настојање да се конструише једно репрезентативно „ја“ (а које је неопходно да би имао ауторитет и да би његова порука допрла до што већег броја људи) и исте циљеве у вези са стварањем јавне сфере као премисе формирања националног духа. Осим тога, адресати ових писама су исти адресати његових књижевних списа, тј. људи који „љубе и желе општу ползу потомков својих“ (45). На тај начин протумачити Доситејеву преписку у вези са *Животом и прикљученијима* доприноси употпуњавају и вишестраности слике и улоге коју је Доситеј имао у српској култури.

Maria Rita Leto

“IO INTENDO…”

Riassunto

Nel presente lavoro viene tracciato un parallelo tra *Vita e avventure* e la corrispondenza privata di Dositej. Si ipotizza infatti che vi sia un'analogia di ampia portata tra il progetto autobiografico e l'epistolario privato (ovviamente quello che ci è arrivato e che per natura delle cose, non può che essere incompleto). Oltre a essere di grande interesse storico-documentaristico, la scrittura epistolare di Dositej, infatti, rivela retoriche narrative, immagini e temi che mostrano straordinarie analogie con quelli che compaiono nell'autobiografia. Ma quali lettere avrebbe stampato Dositej? Quali sono quelle che rappresentano una continuità con il suo progetto autobiografico e nelle quali la costruzione di un io rappresentativo è più simile a quella di *Vita e avventure*?

УДК 801Караџић В. С. : 821.163.41.09 Обрадовић Д.

Сава Дамјанов

Филозофски факултет,

Универзитет у Новом Саду

КАКО БИ ДОСИТЕЈ ЧИТАО ВУКА?

Доситеј Обрадовић умро је 1811. године, у време када Вук Караџић још увек није објавио ништа, а можда чак није ни размишљао о књижевности као о своме главном позиву. Преминули министар просвете у Карађорђевој Србији и тадашњи млади чиновник у Крајини нису имали пуно додирних тачака, мада ће их каснији Вуков књижевни рад умногоме приближити. Посматрано из данашње перспективе, разлике између Доситеја и романтичарског књижевно-језичког реформатора не могу се тумачити тако једноставно – различитим културолошким концептима („грађанским“ и „народним“); сродности пак указују на то колико су неке идеје епохе просвећености остале живе током читавог 19. века, у мање-више модификованом виду. И Доситеј и Вук размишљали су о новом књижевном језику који ће бити прихватљив ширим слојевима, обојица су имали идеју да књиге и литература уопште припадају народу а не елити, сходно томе делили су антиклерикалне ставове, желели да српску културу дефинишу као интегрални део европске итд. Пошто знамо како је Вук гледао на своја великог претходника – а то је гледиште најбоље изразио лаконском опаском „доста је да је био“ – отвара се питање како би Доситеј гледао на Вукову делатност. Да ли као на наставак својих замисли у новом контексту или као на једну радикалну и револуционарну промену (што није сасвим истинито, али је наша наука о књижевности одувек стварала такав мит)? КАКО БИ ДОСИТЕЈ ЧИТАО ВУКА није, дакле, само виртуелно питање већ отвара проблематику новог сучељавања две кључне културне и књижевне идеологије које стоје на почетку модерне српске историје.

Кључне речи: Доситеј, Вук, књижевни језик, антиклерикализам, књижевна идеологија.

Да ли су Доситеј и Вук антиподи, или су њихова књижевна остварења – која свакако обележавају преломни период српске културе крајем 18. и прве половине 19. века – суштински комплементарна и представљају део истог процеса еманципације, модернизације, па и (нове) европеизације нашег духовног простора? Колико је „грађански" модел Доситеја Обрадовића близак (или стран?) устаничко-патријархално-народњачком моделу Вука Стефановића Караџића? Да ли се у сам освит модернога доба српска културна и друштвена сцена раслојила на два супротстављена правца захваљујући двојици највећих књижевних идеолога епохе, или је та подела у стварности била мање оштра, али су је потом заоштравали тумачи – вођени властитим идеологијама (знања, политике, моћи)?

Да је Доситеј Обрадовић могао читати Вукова дела онако како је млади Вук с одушевљењем читао његова, чини се да би показао барем делић сличног одушевљења. Без обзира на то што њихови београдски контакти у Карађорђевој Србији нису били позитивни, а још мање подстицајни, без обзира и на то што је Вук Караџић касније – много након Доситејеве смрти – износио озбиљне критике на рачун његовог дела, ипак се не може превидети чињеница да је у најважнијем питању ове епохе, питању књижевног језика, он пошао доситејевским путем – следећи *оријентацију* ка народном језику, али не и саму праксу (тј. конкретни славеносербски којим су писана дела великог српског просветитеља). Већ у своме есеју-манифесту *Писмо Харалампију* (1783) Доситеј афирмише идеју (и наравно – сопствену намеру) да треба писати на језику који ће бити разумљив самом народу – а такав није језик цркве и црквених књига – јер само књиге које најшири и најразличитији слојеви друштва (укључујући и оне најпростије, руралне) могу читати и схватити, испуниће главну просветитељску сврху: ширење знања и науке. Залажући се, дакле, за озбиљну реформу на том пољу, Доситеј Обрадовић показао је да језик (пре свега књижевни) сматра основом, суштинском одредницом културе, тако да његове идеје о простонародном језику на којем ће се писати и штампати књиге говоре о једном демократичном поимању културе као феномена који припада свима и који стога треба да је свима и доступан. Наравно, све то је повезано и са концептом једне шире реформе српског друштва на основама тада савременог просветитељског програма, а о значају који је он у томе контексту придавао књижевнојезичкој реформи најбоље сведочи чињеница да је своја размишљања о томе развијао и разрађивао све до последњег дела *Мезимца* који је објављен постхумно (1818), а који садржи изузетно важан есеј о књижевном језику (писан 1804).

Иако Вук Караџић неће форсирати просветитељске идеале знања и науке, те проблематику књижевног језика стога неће ни доводити у везу са њима, поменути моменат „рецепцијске демократичности" одредиће и његова размишљања о „простонародном" српском језику. Попут Доситеја Обрадовића, и он књижевност доживљава превасходно *као средство* а не као *циљ* (што је тачно уочио још Јован Деретић у *Историји српске књижевности*): сам уметничко-језички аспект ниједном од њих двојице, дакле, није у првом плану, али им је од примарне важности својеврсна утилитарност. Међутим, код Вука у том контексту знање, образовање и најшире (доситејевски) схваћен појам науке уступају место народној култури, тј. једном такође врло широко схваћеном појму фолклорног, где лексикографија има доминанту улогу. „Народно" је за њега заправо универзални параметар, у истој мери у којој је за Достеја била „просвећеност": оно што се у тај параметар не уклапа, вредносно па и феноменолошки није прихватљиво, или је у најбољем случају од другоразредног значаја. Истоветан утилитарни модел књижевнога деловања спаја Доситеја Обрадовића и Вука Караџића, иако су им крајњи циљеви наизглед различити: први преко књижевности – али не у ужем смислу, него књижевности у античком смислу (што подразумева и научну, филозофску, историјску и друге видове неуметничког литерарног дискурса) – жели да уведе просветитељске идеје код Срба и тако „просвећује" народ; други пак преко књижевности – такође не превасходно у њеној уметничкој димензији – жели да промовише српско народно стваралаштво као основу будућег културног развоја (књижевног, језичког, геополитичког и геопоетичког итд). Да ли су тако постављени циљеви уистину толико различити?

У разматрању постављеног питања треба најпре поћи од тога да су и Доситеј и Вук своје књижевно-културолошке концепте базирали на најважнијим идејама тадашње европске цивилизације: Доситеј се сасвим експлицитно везује за немачко просветитељство 18. века (а његовим посредством и за изворно, француско), док је Вукова одлука да коначно у Бечу (а не деценију раније, на подстицај Мушицког у Карловцима) започне објављивање сопственог избора из нашег народног стваралаштва мотивисана Хердером и романтичарским струјањима на том трагу – свакако не директно, него под Копитаревим утицајем. Међутим, ни хердеровски култ народне поезије и фолкорне културе уопште није независан од просветитељства, напротив – он представља врхунац Русоове филозофије природе и природног човека, у оквиру којег је и „природна" (усмена, народна) уметност истицана као вредносни и поетички узор, за разлику од рационално-просветитељског тока чији су узори у антици и њеној ерудитној књижевности.

Просветитељски рефлекси осетиће се и иначе у читавој литерарној делатности Вука Караџића не само у већ поменутом утилитаризму него и у интенцији да његове реформе имају општенародни и најшири друштвени карактер, што је такође била намера Доситеја Обрадовића, коју ће он – с обзиром на историјске околности – с неупоредиво мање успеха од свога настављача (Вука) спровести у дело. Чини се да је код нас пре Вука једино Свети Сава успео своје културно-просветне реформе тако успешно да реализује у стварности: иза обојице стајала је државна институционална подршка – у случају принца из династије Немањић она је била унапред дата и планска, док је вуковски концепт реализован post festum – а управо та подршка недостајала је аутору *Писма Харалампију*, односно није постојала у правом моменту (крајем 18. века), а када се појавила, трајала је прекратко, тј. само до пада Карађорђеве Србије.

Иако су и Доситејев и Вуков књижевно-културни модел засновани на аналогним европским, они су формирани са изразитом свешћу о применљивости у конкретном, српском друштвеном контексту: доситејевски схваћено просветитељство није толико глобалистички-евроцентрично и наднационално (као што би се очекивало), али ни вуковском „народњачком", национално-будничком романтизму није далека интернационална димензија (као што се представљало митоманским инсистирањем на његовој аутохтоности, „самониклости"). Уосталом, превратничка ортографска норма „пиши као што говориш, а читај како је написано" директно је преузета од угледног просветитељског филолога Јохана Кристофа Аделунга (1732–1806), најзначајнијег немачког језикословца пре Јакоба Грима: свакако да би такав („вуковски") правопис пре или касније подржао и сам Доситеј Обрадовић, с обзиром на своје популистичко-утилитарне интенције, као идеално средство за њихову реализацију. Зашто онда он сâм није предложио такву ортографску норму него се задовољавао општим констатацијама о књижевном језику који ће разумети сви (дакле и прост народ) а не само елита, тј. како би Вук Караџић рекао – зашто му је било „доста да је ћео"? Одговор је једноставан и мимоилази мистификације о сукобу „европске" и „српске" Србије: Доситеј уопште није био склон филолошким разматрањима и продубљивањима, он је у својим есејима и иначе заступао општа начела и принципе (не само по језичким питањима), претендујући да буде превасходно писац, песник и филозоф (никако и граматичар). Сигурно је да славеносербски језик није користио из обзира према цркви (уосталом, њен званични језик тада је још увек рускословенски), али тај и такав славеносербски у великој мери је био *говорни* језик наше тек рођене грађанске класе.

Промовишући српску *усмену* традицију и *усмено* стваралаштво, Вук Караџић ипак је у једном погледу очигледно пошао трагом свог великог претходника, као да је дословно прихватио његов борбени слоган „књиге, а не звона и прапорци!“: народну културу предочио је свету на доситејевски (антички) схваћен *књижевни* начин, тј. у писаној и штампаној форми. *Књиге* народних песама, приповедака и усменог наслеђа уопште свакако нису изражавале аутентични (неписани) вид његовог постојања, али су га ефикасније промовисале: писани, а посебно штампани медиј (после Гутемберга) брже и поузданије преноси информације и текстове кроз време и простор – о чему су аналитички писали многи теоретичари, од Маршала Меклуена до Алберта Мангела – што је у случају српске народне културе изванредно искористио њен најчувенији сакупљач и проучавалац. За разлику од Доситеја, који је моћ штампане књиге на разним местима експлицитно истицао (сходно експлицитности у откривању европских оквира свога учења), код Вука је и ова чињеница присутна имплицитно – да би се у први план истакла веродостојност забележеног, тј. да тако „прости народ“ говори, пева, приповеда. Доситеј је свакако био сасвим свестан да усмена култура у књижевно-књишкој форми одумире или се пак инкорпорира у шири контекст писане традиције; остаје питање у којој мери је Вук имао свест о томе да објављивањем главног корпуса народне књижевности окончава њен даљи природни, усмени развој. „Критичка етнологија“ (М. Павић) коју је и Доситеј – попут већине просветитеља 18. века – следио у својим делима није подразумевала само извесне идеолошке (здраворазумске, „научне“) резерве према фолклору него га је и третирала као доминантно фикционални феномен, за разлику од романтичарске тежње да се у њему види фактографско („веродостојно“): публиковање те фикционалне грађе игнорисало је њену суштинску усменост, штавише тежило је њеном критичком увођењу у простор „научне литературе“ и сл.

Ако је веома вероватно и логично да би Доситеј вуковски фонетски правопис видео као најједноставније и најприступачније средство за ширење науке (знања) у народу, тешко да би се иоле сложио са Вуковом дистанцом према школском знању, са његовом дубинском, готово инстинктивном резервом према „ученим Србима“ – посебно према онима из Срема, Бачке и Баната, које је сматрао представницима „искваренога“ и лошег српског језика. Популистичка компонента коју су на свој начин неговали и Обрадовић и Караџић разликовала се управо у третману појма „народ“: први је имао кохерентну и интегралну визију српскога народа, која је била заснована како на његовим просветитељским идејама тако и на самом познавању народне културе – од „слепачке академије“ у Иригу, преко Далмације, па

све до народне традиције у урбаним српским срединама аустријског царства и епског десетерца који уводи у своју поезију; други је пак имао много ужу и фрагментарнију визију *аутентично народног* као искључиво простог (руралног), оштро супротстављеног образованограђанском – које, по њему, уопште не припада тој „простонародној" парадигми. Ни Доситеју ни Вуку не може се одрећи изразито *национални* карактер њиховог стваралаштва, као ни доследан патриотизам, иако су обојица на специфичне начине били космополити: велики српски просветитељ превасходно са становишта образовања и кључних идеја, а романтичарски фолклориста у контекстуализацији (хотимичној или не?) свога деловања, односно – у европској рецепцији српске народне културе коју је презентовао. Како се у то уклапају њихови антиклерикални ставови (који их дубински приближавају), с обзиром на улогу цркве у српској духовној традицији?

И у Доситејево и у Вуково доба Српска православна црква више није „народна" у оном смислу у којем је то била током времена под турском окупацијом: језик њених књига и садржаји који се у њима нуде постају тада или анахрони или одвећ елитни. Иако у просветитељској перспективи црквено учење представља суштински промоцију „незнања" (чији су носиоци све друго само не идеал-узори), а у перспективи национално-револуционарног (реформаторског) романтизма црквене институције и клер (посебно високи) дистанцирани су од аутентичног „простонародног" духа, закључак је у оба случаја исти: нови културно-просветни и литерарни модели морају бити засновани мимо некада доминантног религијског обрасца, сасвим секуларно. Критика коју је савременим представницима тог некада продуктивног и изузетно профилисаног духовног обрасца упутио Доситеј Обрадовић још у *Животу и прикљученијима* (а касније и у другим делима) експлицитнија је од оне коју је Вук Караџић – такође веома интензивно, али без тако отвореног антиклерикализма – успоставио апсолутизацијом једне усмене (руралне) језичке парадигме као будуће национално-књижевне: делује парадоксално то што је имплицитна негација имала неупоредиво далекосежнији ефекат, али је то сасвим логично ако се узме у обзир да је вуковски правац убрзо прихваћен као званични у српској литератури и култури. Овде се поставља питање да ли се онда уистину може говорити о сукобу „грађанског" и „руралног" поводом разлика између културолошке концепције Доситеја и Вука, који својим лексикографским, граматичким и језикословним списима свакако није „циљао" на неуки свет – без обзира на то што му је он био извор – већ на образованију публику: само таква (у најмању руку *писмена*) публика могла је да чита његове књиге и разуме бит његових реформи, независно од тога да ли их

прихвата или не. На крају крајева, управо је српска *грађанска* класа и институционализовала те реформе неколико деценија након њиховог објављивања, тачније у тренутку када је и сама стекла пресудан утицај у нашем друштву.

Због свега тога Доситеј би највероватније – да је могао сагледати и „прочитати" целину Вукове замисли – некада младог полазника Велике школе (на кога тад није обраћао пажњу) доживео као свог правог ученика и реализатора већине „доситејевских" кључних идеја, чак и када се не би слагао са вуковским радикализмом. Можда је управо Доситејева склоност ка синтези културних парадигми оно што је недостајало Вуку Караџићу, као што је и нашем великом просветитељу недостајала бескомпромисност и искључивост у борби за ново, које се у српској култури никада није ни могло промовисати без претеривања на самом почетку, без извесног интелектуалног екстремизма – најчешће намерно пренаглашеног (дакле не сасвим истинитог и реалног) – као нужног средства да би друга страна уопште ослушнула надолазеће идеје. Доситеј Обрадовић и Вук Караџић све мање ће се сагледавати као антиподи, а све више као „два пута која ка истом циљу воде" – како би то рекао поштовалац обојице – велики српски песник Лукијан Мушицки.

Sava Damjanov

HOW DOSITEJ WOULD HAVE READ VUK

Summary

D. Obradović died in 1811, at a time when V. Karadžić had not published anything yet, and perhaps he may even not have thought of literature as of his main field of interest. The deceased education minister in Karageorge's Serbia and the future young customs officer in Krajina did not have many features in common, although Vuk's later literary work would bring them together considerably. Seen from the present-day perspective, the differences between Dositej and the Romantic literary-language reformer cannot be interperted that simply – by different cultural concepts ("bourgeois" and "folk"); it is the similarities that indicate how much certain ideas of the Age of Enlightenment remained powerful throughout the 19th century, in a more or less modified form. Both Dositej and Vuk gave some consideration to the thought of a new standard language which could be acceptable to the general public, both had the idea that books and literature in general belong to the people and not to the elite, they accordingly shared anticlerical attitudes, wished to define Serbian culture as an integral part of European culture, etc… Since we know how Vuk viewed his great predecessor – and he expressed that view best with a laconic remark "his willingnes alone was enough"

– the question can be posed of how Dositej would have seen Vuk's activity. Would it have been as an extension of his ideas in a new context or as a radical and revolutionary change (which is not quite true, but our literary scholarship has always generated that myth)? Therefore, HOW DOSITEJ WOULD HAVE READ VUK is not a virtual question, but it also opens the problem area of a new confrontation of two crucial cultural and literary ideologies that stand at the beginning of modern Serbian history.

УДК 82:159.954 Обрадовић Д.

Драгана Вукићевић

Филолошки факултет,

Универзитет у Београду

ПРЕЧЕСТЊЕЈШИ, ЉУБИМЕЈШИ И ДРАЖАЈШИ ДОСИТЕЈЕВИ ЧИТАОЦИ: ПРИЛОГ ЈЕДНОЈ ТИПОЛОГИЈИ ЧИТАЛАЦА

У раду се анализирају типови читалаца текстуализовани у Доситејевом делу. Анализира се начин њихове формализације у тексту (профилисани и анонимни читаоци) и успоставља разлика између биотног, сентименталистичког, образованог читаоца. Анализира се колективни читалац, читалац породица, читалац дете, „српска јуност“. Посебна пажња се посвећује женској читалачкој публици. Конституише се типски модел „идеалног читаоца“ епохе али и разоткрива „читалац сенка“.

Кључне речи: Доситеј, читалац, типологија, просветитељство.

Доситејево писање разоткрива Доситејево читање или читалац у писцу

Доситејева лектира је била синтеза аустријског јозефинизма, француског сентиментализма, енглеског рационализма, а сам Доситеј један „синтетичан" читалац (читалац алманаха) и текстова које можемо разврстати у неколико група: црквена књижевност, уџбеничка књижевност, историја, белетристика, периодика. Овакав синтетичан читалац похрањен је и у његовом делу. На Балкану се преко њега укрштају различите књижевности – затечена црквенословенска, народна, али и источна – грчка просветитељска и западна – просветитељска традиција. Као што можемо говорити о читалачкој географији и проучавати путању књига, може се говорити и о читалачким вертикалама похрањеним у Доситејевим текстовима. Неретко су проучавачи испод једног цитатног слоја текста откривали други, архаичнији. Могло би се говорити о палимпсестном читању, о сачуваној вертикали читања – од античког, средњовековног до читаоца епохе просвећености; колико различитих улаза у текст, колико читалачких вертикала и хоризонтала којима се нећемо кретати; на предвиђеном простору таква амбиција би се свела на синтезу општепознатих ствари.

Уместо анализе лектире (Доситеја читаоца похрањеног у Доситеју писцу), анализу преусмеравмо ка питању *коме се обраћа Доситеј.*

На почетку његових текстова најчешће су читаоци којима се указује захвалност – *читаоци доброчинитељи.*

У посветама и предговорима, местима на којим се аутор обраћа својим меценама и конкретним читаоцима којима посвећује књигу, потписује се као слуга; обраћање је изразито титуларно и прожето поклоничком интонацијом, што је у складу са официјелном етикецијом.[1] (Подсетимо се да су постојала правила како се пишу писма и

[1] Каталог посвета Доситејевих:

У *Малој буквици* пише: „Најпре молим твоју љубав, возљубљени Лазаре да примиш на дар ову малу буквицу. Мала је ствар, истина је, ма ти се дарива од велике љубави коју мериташ од мене, за велику истинску христјанску и братску љубов коју си ти мени показао целу годину нашега в Крупе пребивљанија." У *Ижици* пише свом книнском добротвору: „Поштенородни в купцех, мени усерднољубиме, кир Симеоне Стефановичу!" и потписује „в(ашега) б(лагодарија) брат, јеромонах Доситеј хоповски". *Слово поучително господина Јоакима Цоликофера* посветио је његовом „преосвјаштанству господину Леону Ћиуки у Молдавији романском епископу мојему милостивјешему благодјетељу". Књига је „всепокорноје приношеније", „знак вечне благородности" слуге Доситеја Обрадовића. *Совјете здраваго разума* посветио је његовом „високопревосходителству благородном господину Симеону Гавриловичу Зоричу, генералмајору и разних орденов кавалеру". Обраћа му се „милостивјејши патрон!" и потписује се као „смирењејши слуга". У *Баснама*

савети типа: „Ми морамо всегда пред очима имати, кто смо ми и кто је онај на коего ми пишемо; јесмо ли с њим познати или нисмо? Је ли он наш пријатељ или непријатељ? Има ли велико име, да ли је весели... по степену достојанства и чина морамо ми и степене високопоштовања нашега у писму јављати... што је више лице коме пишемо, то ми све ниже имамо писати – покорнеишиј слуга“ /Стојковић, 1862, 44–47/. Правила која је Атанасије Стојковић 1802. систематизовао у књизи *Сербски секретар* део су опште културе писања писама.)

Осим конкретним читаоцима-доброчинитељима, Доситеј се у уводним деловима обраћа и неименовним читаоцима. Ипак, тај или ти безимени читаоци нису лишени неких идентитетских обележја. Зависно од текста разликује се степен њихове профилизације – нпр. они се полно одређују а могу бити и старосно диференцирани (*Басне* су посвећене младим читаоцима). Посвете и предговори се стога могу ишчитавати као приповедне стратегије умножених позива најразноврснијој читалачкој публици коју треба да обједини јединствен истовремено етичан и патриотски гест – штампање, куповина, читање књиге којим се читаоци (без обзира на разлике) потврђују као „свом роду добро желатељи“. Дефинишући ову прагматичко-патриотску функцији књиге, Татјана Јовићевић пише: „Све ово указује на интеракцију између писања, као потенцијално стваралачког чина, и импликације његове сврхе (друштвене и културне корисности), за шта се тражи подршка која ће претплатника/приложника/донатора учинити делом механизма културне комуникације који је предвиђен да функционише као надређен систем епохе просвећености“ (2009: 443).

Други тип читаоца доброчинитеља јесте *читалац купац.* Ако се има на уму да је у Доситејево време читалац неретко претходио књизи (био укључен у њено најављивање (обзњанение) – претплату, дистрибуцију, куповину, умножавање (преписивање), он је интензивније од савременог читаоца улазио у сам процес производње текста (делио маркентишки, издавачки, дистрибутерски посао).

Мита Костић пише и о социјалној стратификацији Достијевих читалаца. Он нарочито потенцира Доситејеве везе са трговачким, еснафским сталежом: „Доситеј и његово дело имали су јаког утицаја на духовно изграђивање и идеолошко формирање нашег грађанског трговачко-занталијског сталежа 18. и 19. века. Цео његов живот и рад

између себе и читалаца којима посвећује текст („љубазна серпска јуност“) Доситеј убацује захвалницу „милостивоме и благодјетелному Зоричу“, скривену посвету коју реторски прикрива „ови сасвим његов дар теби (Зоричев), предрага јуносте, придајем, совершено уверен да ће њему зато ово списаније толико мило и благопријатно бити колико да је његовом славном имену посвештено“.

је уско повезан с људима тог сталежа, агилним трговцима вредним занатлијама по свим већим трговачким местима и крајевима, где год је залазио. Од њихове пробуђење тежње за културом, он је живео као учитељ страних језика њиховој деци" (1952: 254).

Да је читалац (за разлику од данашњег) много више био упућен у производњу текста, сведоче неретки метапоетски коментари у којима се указује на тешкоће штампања или дистрибуирања књига. Кратко описујући Париз, Доситеј пише: „Ко би рад био знати шта сам овде видио, ево поглавито узрок зашто га у томе не могу послужити. Табак један наштампати коштају ме 12 талира; а за ови посао хотело би се најмање десетак табака. Дакле, ко (х)оће то да зна, а далеко му се чини поћи и видети, а он ако не зна француски, нека научи, пак нек купи књигу зовуму *Описаније Париза и Версаља са свим знаменитим вештма у њима и наоколо*. Ова књига ако ускоштује два форинта, неће више" (2007: 135). По страни остављамо питање да ли је Доситеј хтео па није могао због материјалних разлога да одговори на претпостављену читалачку знатижељу везану за боравак у Паризу, или су овакви узмицаји добродошли топоси иза којих се крила немотивисаност аутора да пише на одређену тему (Доситеј није био склон описима лепота градова кроз које је пролазио – више је писао о сусретима него о местима).

Поред именованог читаоца – конкретних људи које је Доситеј познавао или потенцијалних купаца/инвеститора/дистрибутера, у Доситејевом делу се могу издвојити и „анонимни читаоци". Прво што примећујемо је да се обраћање њима јавља у одређеним деловима текста – најчешће су апелативни коментари везани за иницијалне и финалне делове и формулативног су карактера (топоси отварања и затварања текста). Код Доситеја се често јављају и унутар текста и увек указују на прекид фабуле и промену дијегетичког нивоа. И ови прекиди, такође формулативни, откривају ауторску позицију (аутора писца) а не (аутора сведока, учесника), „стваралачку радионицу" (начин компоновања, распореда грађе, делове о којима аутор више неће или нема шта да каже а који за нас праве (нетекстуализоване) читаоце могу бити подједнако речити као и оно што је изрекао). Разоткривању наратора доприноси и употреба другог лица, директно обраћање, деиктике које указују на саучесништво наратора са имплицитно присутним саговорником, честе парантезе које разјашњавају читаоцу оно што је актерима познато (информације редундантне са аспекта ликова).

Доситеј је желео да на читаоце делује, да их мења, да читање буде начин њиховог усавршавања. Да би интензивирао контакт са читаоцима, он је, стављањем наратора и читаоца у исту раван (обраћајући им се) драматизовао њихов однос – симулирао контакт уобичајен у

усменој комуникацији. Апелативни аспекти текста (обраћања читаоцима) откривају надмоћну удруженост писца и читаоца над светом који се описује. То је позицију коју у стварном животу немамо (не можемо трансцендентирати сопствени свет). Она је нека врста метатекстуалне енклаве, предаха пре поновног зарањања у свет приче, и она подилази ауторитету/моћи читаоца. Зато и јесте примамљива јер симулира супериорност над светом који се представља као вербални сурогат стварног. Изласком из текста (приче) „стварност" се парадоксално „укључује" у њу. То је врло битна приповедна стратегија за Доситеја будући да је његово дело у знаку непрестане ауторефлексије стварности. Читаоци се позивају да сами расуђују, повезују са својим искуствима, знањима или заблудама.

Позивајући се на неки „хипотетички стварни свет" у коме Доситеј са читаоцем успоставља консензус знања (Доситејев текст функционише као ауторитативни текст који привидно оставља слободу читаоцу, у ствари „сократовски дијалози" са читаоцем само потврђују Доситејеву ауторитативну позицију човека који се не само усудио да зна већ и зна), Доситеј гради идентит свог хипотетичког читаоца. У том свету ван тај читалац већ нешто зна, мисли и осећа и он рачуна на његову помоћ, прецизније сагласност/пријемчивост. Какви су идентитети тих „призваних" читалаца?

Покушавајући да дамо одговор, враћамо се на већ постављено питање у којој мери су ти „унутрашњи читаоци" аналогни правим, спољашњим читаоцима. Немогуће је да Доситеја читамо на начин на којег су га читали његови савременици. Ипак сам текст и читалац похрањен у њему као и расути подаци о правим (стварним) Доситејевим читоцима помажу нам да направимо типологију његових читалаца.

Доситеј је читан писац или идентификација масовног читаоца

Ако се имају на уму почетни тиражи Доситејевих дела (*Живот и прикључења* штампао је у 300 примерака а *Совјете...* у 200) као и начини дистрибуирања књига, изненађује (чак и за Доситејево време) врло брза и велика популарност његовог дела.[2] Мита Костић пише:

[2] Мита Костић описује дистрибуцију Доситејевих књига. „Преко трговаца растурио је из Лајпцига и прву о свом трошку у само три стотине примерака штампану књигу *Живот и прикључења*. Умолио је неке трговце из Молдаве да књиге понесу са собом и оставе у Бечу, Араду, Темишвару; метнуо је на књиге адресе да се разашљу у Осјек, Нови Сад, Трст и овако једва распачао око 50 примерака" (Костић

„Због све ширег круга читалца и идеолошких присталица, Доситејеве књиге имале су одличну књижарску прођу и постајале су ретке и – скупе, али љубитељи Доситеја, нарочито из трговачког сталежа нису жалили за то пара, док су други љубитељи Доситеја, особито народни учитељи који нису могли толико да плате, ... то прво Доситејево дело већ врло ретко – преписивали“ (1952: 269).

Доситеја су волели различити читаоци, што већ потврђује велики инклузивни потенцијал његовог дела. Издавач Григорије Возаровић је писао да Доситејеве књиге „Србљин цени и уважава, сваки их читати ил чути жели, сваки их тражи“ (Б. Маринковић, 2008: 117). Несташица Достијевех књига и њихова велика тражња подстакла је овог књижара да од 1833. до 1836. изда целокупна Доситејева дела. Доситејеве књиге су, по Возаровићу, такве да их се читалац, чак и кад их изнова чита, не може наситити „опет жељу и нагон неки у читатељу остављају почесто их предузимати“ (Костић, 1952: 272). Данило Медаковић, који у земунској штампарији штампа Доситеја, тврди да су његове књиге: „прве допрле до сваког реда нашег народа. Доситеј је писао за наш народ боље него што је било и који Немац за свој, и који Француз за свој, и који Енглез за свој народ писао“ (Костић, 1952: 280). О популарности сведочи и податак да „у зборовима под липама, недјељом и свецем, кад се изишло из цркве, читао је народ књиге Доситејеве као какве саборне посланице са далека мора“ (Б. Маринковић, 2008: 117). Земунац Василије Василијевић пише да би се *Басне,* кад би се штампале, „распарчале као алва, све за готове новце“ (Б. Маринковић 2008: 117). Временом интензитет читања није јењавао.

Подаци о популарности Доситејевог дела иницирају питање везано за стратегију производње масовног читаоца. Док пише, Доситеј не скрива жељу да буде популаран. Зато се труди да не заборави некога, да се обрати свима (младима, старима, верујућим, неверујућима, мушкарцима, женама, сиромашнима и богатима, деци, одраслима) и да искористи писан медиј како би уклонио две највеће комуникативне препреке – простор и време; зато често набраја крајеве у којима се говори истим језиком и на чије читаоце рачуна (већ је у *Писму Харалампију* писао: „Уздам се да ће се наћи који својему роду доброжелатељ, Сарајлија и Требљанин, Новосађанин и Осечанин, да пошаље овде типографу по неколико дуката“) или се, рачунајући на „време-

1952: 254). Костић даље бележи да је интересовање за Доситејева дела брзо порасло и да су главни комисионари његових књига била два осредња трговца – браћа Јетимије и Тоша Захарић; један од комисионара био је и трговац Алекса Георгијевић, који је на стотину Доситејевих *Басана* по Банату распродао. Обожаваоци Доситеја били су и трговац тршћански Драго Теодоровић, земунски трговац Глиша Веселиновић, који је на својој лађи дао изрезати лик Доситеја и назавао је лађу *Доситеј.*

пловност" слова, обраћао будућим читаоцима, онима који ће га читати после његове смрти.

Доситеј, културни мисионар који креће у мисију просветитељског преобраћивања, обраћа се *народима који говоре исти језик*: „Теби, дакле, о љубезнејши и сладчајши славносрпски народе, посвештавам колико ову, толико и оне које ће следовати плоде и жертва мојега пера. Вами, пожелни житељ Сербије, Босне, Херцеговине, Чрне Горе, Далмације, Хорватске, Срема, Баната и Бачке, вами и вашим последњим унуком, с горећим и пуним љубави срцем, ови мој мали но усредни труд предајем!" (2007: 29). Анегдотичност, хумор, дијалошки тон, непосредност у обраћању чинили су његово дело изразито комуникативним, па зато не зачуђује податак о његовој заступљености у српским домовима, чак и у оним фикционалним. Ако прошетамо становима, рецимо Игњатовићевих или Сремчевих јунака, приметићемо да је Доситејево дело обавезни део кућног инвентара.

Како масовног читаоца ипак чине појединачни читаоци, покушали смо да издвојимо неколике типове профилисане у самом делу: биготног читаоца, образованог модерног читаоца, „српску јуност", читаоца „сладчајшијег човека", женског читаоца, породице читаоца, детета читаоца... У пракси су ови типови неретко били измешани па се јављају у пару функција – Доситејеви читаоци су били и биготни трговци, и сладчајшеје, чувствителне читатељке, и образована младеж, и деца чију је читалачку праксу требало обликовати.

Посебан тип читаоца јесте *биготни читалац* који је био масован, имао своју лектиру (популарност религиозних спевова Викентија Ракића добар је пример његове распрострањености) и којег је требало придобити. Са овог читалачког аспекта неспорна је важност религиозно-дидактичке компоненте Доситејевог дела (пропагирање јеванђелске науке) која је могла бити спона са читаоцима „биготног еснафског духа". За придобијање овог читаоца који је веран црквеним обичајима индикативан је дијалог који Доситеј води са Зилотијем. У том дијалогу откривамо какву стратегију Доситеј гради против читалаца који су могли бити непријатељски расположени према њему – Зилотије (равнатељ) поставља питање пријема његовог учења код народа који је сујеверан. Нападајући црквене обичаје, Доситеј себе издиже управо као браниоца изворног учења и призива врхунске црквене ауторитете да преиспитају његову веру: „Притом молим богољубиве архијереје и пролче свештенике и дијаконе мирске да по души по совести својој кажу народу јесам ли, следујући чистој евангелској науци писао. А врх свега, бог преблаги и милостиви, који је сам вечна правда и истина, да се смилује на све нас, да нам отвори очи ума да познамо што је полезно и потребно нашему благополучју временому

и вечному“ (2007: 79). Не само да оци треба да потврде исправност његовог учења већ Бог треба да отвори очи „неразумним“ читаоцима према којима Доситеј има разумевања (он је са њима јер и њему Бог отвара очи ума).

Други тип био је *образован, модеран читалац.* Костић пише о утицају Доситеја на идеолошко формирање народне интелигенције и на рационализовање нашег друштва током 18. и 19. века. Посматрајући писца у контексту његовог времена, он уочава у коликој мери је Доситеј идеолошки деловао на нашу универзитетску омладину; то аргументује како чињеницом да је наша омладина у штампи почела да поздравља Доситеја, да прати његов рад, тако и тиме да прихвата његове „совјете“. Илустративан је директан утицај Доситеја на Јована Мушкатировића, Глигорија Трлајића, Павла Соларића, Атанасија Стојковића. (Трлајић каже да Доситејев портрет краси његову собу и весели његову душу; у Петрограду Атанасије Стојковић у предговору своје *Физике* радује се што је на њега пало да напише књигу чију је тему Доситеј зацртао. Јаког утицаја имао је на Павла Соларића, којег назива „Минерве љубимим чадом“, а Соларић њега својим наставником, „сократическим старцем, оцем просвештенија србског“.) Одушевљен Доситејев ученик је и оснивач и први уредник Летописа Георгије Магарашевић. „Под утицајем Доситејеве културнореволуционарне идеологије развио се код нас у 19. веку посебан тип културнореформаторских агитатора, а у чију групу спадају: К. Пејчић, Теодор Павловић, Васа Стејић“ (Костић 1952: 272). Т. Јовићевић указује на један шири социјални аспект Доситејеве популарности, на време које је карактерисала општа промоција интелектуалаца, њихово укључивање у сам врх друштвене хијерархије, без обзира на друштвено порекло (2009).

Спискови претплатинка такође потврђују популарност и одомаћеност Доситејевог дела међу српском интелектуалном елитом, како оном која је била његов савременик тако и оном која је уследила. На издање *Христоитије* (Будим 1826) претплатила су се 1224 лица, међу којима су Еустахија Арсић, Јован Берић, Јован Витковић, Михаило Витковић, Григорије Возаровић, Петар Аси Марковић, Герасим Зелић, Урош Несторовић, Доситејев синовац Григорије Обрадовић, Павле Стаматовић, Вук Караџић, Јан Колар, Јован Хаџић, Димитрије Фрушић и Доситејева пријатељица и домаћица у Трсту Софија Теодоровић (удова).[3]

Доситеј не само да је дао опис постојећих читалаца већ је је антиципирао будуће читаоце. М. Павић пише: „Међу Доситејевим след-

[3] Подаци преузети из напомена издања, које је приредила Мирјана Д. Стефановић (Списи из Далмације, 2008а: 205)

беницима, рационалистима с краја века, могу се срести три групе писаца; једно су следбеници критичке етнологије, друго су педагози, и треће природословци" (1983: 275). У студији *Доситеј у духовном видокругу Ј. С. Поповића* Душан Иванић препознаје утицаје (трагове читања Доситеја) на различитим нивоима текста и закључује да је Доситеј био „извор или иницијатор образаца не само у различитим областима писане ријечи, већ и животних опредјељења" (2006: 539).

Читалац „сладчајшиј човек"

Читалац којег смо назвали *сладчајшиј човек* већ је препознат у књижевној критици. О њему посредно пише Ј. Деретић у студији *Доситеј као „човек осећања"*, а директно Р. Ераковић анализирајући пријем Ракићевих текстова чија предисловја тумачи као „неистражена исходишта предромантичног сензибилитета" (24: 2008).

За нас је индикативна типично сентименталистичка реторика везана за лексему књига. Чин читања је као чин пријатељства, аутор и читалац се управо тако позиционирају – књига се прима „радо и усрдно", читаоци су љубезни, љубимаји, предраги. У Доситејевим препорукама читаоцима шта да читају и преводиоцима шта да преводе (као и у његовим преводима, цитатима, парафразама) – заступљени су кључни текстови сентиментализма.

У тексту је карактеристично Доситејево апострофирање оваквог читаоца (радикално другачијег од биготног) према којем се успоставља најинтимнији (најприснији) однос. Употребом заменице 1. лица множине – ми, наш, нама – Доситеј ствара емпатичку заједницу чувствителних срца. Он развија стратегију дистанцирања од читалаца који не могу да осете све оно што он осећа док пише (писање није чин рекапитулације, већ и чин ревитализације и рекреације). Тако нпр., описујући по античким правилима хоповску околину (locus amoenus), Доситеј пише: „Искључавам оне који, предати неким страстма, све им је остало једнако, те ишли покрај рита, те покрај ливаде, те слушали жабе, те славује; говорим за оне који имају срце чувствително!" (2007: 59).

Посебна подврста овог читоаца јесу *чувствителне читатељке*. Њима Доситеј препоручује да читају *Памелу, Телемаха*, повести Мармонтелове. Сентименталног читаоца он апострофира у емотивно драматичним деловима текста. У *Животу и приключенијима* представља се као особа која често плаче (кад туку другу децу, кад му умиру најближи, кад посећује гробна места, кад напушта завичај, кад га успомене опхрву). Епитет који иде уз сузе гласи слаткосрдечне. Кад напушта завичај, он каже: „Сад пролазим, може бити последњи пут!

Може бити за навек! Покрај блаженог места остављам га за навек! И у њему кости мајке моје, родитељнице моје, и једине сестрице! Ко има срце чувствително, може помислити како ми је било!“ (2007: 57). Обилазећи после много година гробове мајке и сестре, Доситеј пише: „И сад ми, ово пишући, из самог срца извиру сузе и, наводњавајући очи моје, једва ми дају писати“ (2007: 120).

Као посебан тип читалаца може се издвојити *српска јуност*.

На насловној страни *Басана* (*Езопове и прочих разних баснотворцев с различни језика на славеносербски језик преведене, сад први ред с наравоучителними полезними изјасњениами и настављениами издате и сербској јуности посвећене басне*) већ је апострофиран читалац „сербска јуност“. Обраћајући се љубезној серпској јуности, Доситеј пише о физичкој одвојености од ње и могућности да се преко књиге с њом повеже. Већ се у *Христоитији* обраћа свом читаоцу-ученику којем плете венац од алфавита, а у *Венцу од алфавита* пише: „Љубими учениче! Послушај мене у вријеме младости твоје, ако желиш да се радујеш у вријеме старости“ (2008а: 127).

Доситеј се обраћа и неразвијеној женској читалачкој публици. Он често пише о жељи младих девојака и жена за читањем апелујући за нужност њиховог описмењавања и образовања. Најстарије сачувано Доситејево дело *Мала Буквица* често се назива Јеленкина буквица јер је настало на молбу Јелене, ћерке свештеника Аврама Симића.

Педагошко-поучни тон Доситејевог дела, ако се има на уму време у којем он пише, уклапа се у опште тежње оновремних читалаца. *Библиографија српске књиге 18. века* Г. Михајловића (1964) одлично илуструје заступљеност педагошке литературе – уџбеника, приручника; ту су морални списи, научно-популарни радови намењени деци, омладини, али и старијим читаоцима.

За разлику од присног тона којим се обраћа чувствителним читатељкама, Доситеј мења интонацију у педагошко-проповедним деловима: „Није могуће писати наравучителна настављенија да се не чини да онај који пише не узима на себе неки вид старешинства и достојанства. Морална увештанија била би слаба и недејствителна кад не би била укрепљена гласом и штилом премда не догматическим, али ништа мање достојинства пуним и великолепним“ (*Собранија.. Чему се има надати за живота онај који што пише и на штампу издаје* 2008: 11).

Посебан тип је колективни читалац – *породица*. Доситеј рачуна на младе читаоце – децу, тј. на њихове родитеље који ће их читањем упућивати на праве животне вредности. У *Животу и приключенијима* пише: „овде толико јављам, да у овом мојем списанију благим и милим родитељем у воспитанију њи(х)ове деце желићу помоћи“

(2007: 25). Доситеј се представља као неко ко је подучавајући у разним местима познао „дечина својства, нарави и свакојаке ћуди“ (2007: 25), па ће његов текст бити и скуп „пристојна правила како с децом ваља управљати да буду с временом добронамерни и поштени људи, родитељем покорни и послушни, људма с којим живу мили и драги, отечаству и сами себи полезни и благопотребни“ (2007: 25).

Он издваја жанр која би био пријемчив и *деци*: у *Собранију...* налази се стихована *Похвала басни* („како нам се истина у басну облачи // А пред децом незлобивом слободно се свлачи“), а у *Предисловју о баснах* пише: „Ништа није способније од басне усладити децу к читању, принудити к вниманију и привикнути њих размишљенију и расужденију“ (2007а: 11).

До сада набројани, наведени профили читаоца упућују на развијену читалачку стратегију. У маси хипотетичких читалаца Доситеј бира једне, игнорише друге, обликује пожељног читаоца. Жан Русе пише да је то поступак стварања „дискриминаторних серија“ (1999: 416). Тип читаоца је одређен жанром – женама се намењују читање сентименталистичких писаца, басне могу читати и деца и сл. Начела селекције могу бити: полна, узрасна, друштвена. Чак и кад сугерише касније исправке сопственог текста од стране будућих читатеља, Доситеј, симулирајући подређеност, заправо жели да се јаче наметне, оправда. Он је фикционализовао своје читатеље, и полемишући с њиховим очекивањима, уређивао рецепцијско поље једног хипотетичког, другачијег читаоца. Тиме је „аутор омогућавао реципијента и производио га у његову рецепцијском понашању“, с једне стране, и, с друге, „реципијент је одређивао својим ставовима и реципијентским очекивањима ауторову производњу, те на извјестан начин производио аутора“ (Валдман, 1992: 134). Обраћајући се својим читатељима и читатељкама, Доситеј је посредством наратера „манипулисао хипотетичким пријемом стварног читаоца“ (Бити, 1992: 44), стварао нешто што нас подсећа на читалачке делте – текстуално разлиставање према будућим читаоцима. Он је текст отварао и према будућим читатељкама склоним видаковићевском писму, и према анегдотском реализму, и према научном дискурсу, и према дидактичној литератури, и према патетично-тривијалној популарној књижевности. Стварајући различита писма, стварао је (антиципирао) различите читаоце.

Међутим, причу о Доситејевој читалачкој стратегији не можемо завршити пописом потенцијалних читалаца. Општи је утисак да Доситеј заправо не тежи ка читоацу који би фрагментарно читао његово дело. Пре би се рекло да је његова стратегија усмерена не ка дивергенцији већ конвергенцији, фузији читалаца. Питање које постављамо гласи: постоји ли нека читалачка интерпретативна надређе-

на обједињујућа (конвергирајућа) стратегија? Може ли се говорити о читаоцу – персонификацији једне идеологије и једног духа времена? Оваква питања иницирана су утиском да он ипак не апострофира мноштво анархичних читалаца, већ да су сви подређени једном – идеалном читаоцу епохе просвећености.

Идеални читалац епохе просвећености може бити било ко. У тексту је субјект на који се Доситеј позива врло уопштен. У великом броју реченица апострофирани наратор је човек, људи, многи народи или заменица сваки, сви, нико, свако жив. Неколики су трагови његовог постојања. Већ у *Писму Харлампију* Доситеј пише: „Моја ће књига бити за свакога који разумева наш језик и ко с чистим и правим срцем жели ум свој просветити и нараве побољшати“ (2007: 18), а у наставку додаје: „Зато, дакле, ја ћу писати за ум, за срце и за нарави човечаске, за браћу Србље, којег су год они закона и вере“ (2007: 19).

Ипак овај доста уопштени наратор, има нека ограничења. Једине његове претпоставке су да зна језик (језичка конвергенција) и да се усудио да зна (просветитељска девиза – идеолошка конвергенција). У том смислу није елиминаторан ни пол, ни образованост, ни узраст читалаца; небитна је старосна или било каква друга профилизација.

Језичка конвергенција се огледа у бирању у том моменту најоптималнијег, најкомуникативнијег писаног језика. Славносербски језик није био кодификован и у тој својој неодређености заправо је био отворен према различитим језичким праксама. Он симболизује неку врсту „језичког врења“, отворености и мање искључивости према социјално диференцираним и културно хијерархизованим групама (него што је то случај са црквенословенским или народним језиком). Тим поводом Ана Кречмер пише: „Доситеј се намерено служи језиком који може да разуме просечан читалац и онај који није високо образован. Ту се он спушта – према личном схватању своје социјалне улоге просветитеља и наставника – на ниво свог саговорника – задржавајући при томе, свакако, надређени статус онога који боље зна и ово знање хоће да проследи и другима и да њих убеди да је то право“ (2008: 78). Доситејевски језик је био довољно писан да га образовани прихвате, довољно народни да га необразовани разумеју.

Идеолошку конвергенцију препознајемо у двема тежњама. Једна је везана за кантовску концептуализацију идеалног поданика просвећене заједнице (та заједница је за Доситеја могла бити држава Јосифа Другог, а онда је требало да буде и Карађорђева Србија). У *Совјетима* он пише: „Прва и поглавита дјејствителна добродјетељ содержава се у савршеној покорности и послушанију грађанском законом. Свак добро види, да без суда и без закона царски и грађански, општи мир и спокојство не би нипошто могли обастати; зато разумни човек,

ништа тако, као опште благополучије желећи, у свему је, својевољно и радосно царским уређенијам, законом и суду покоран и послушан; и никад неће што либо најмање против заповеди и царске уредбе ни говорити ни творити" (2007а: 63).

С друге стране, идеолошка конвергенција се препознаје у концептуализацији идеалног читаоца који тежи „к просвештниу ума, к незлобивом увеселенију срца, к побољшању и украшенију нарави, све што буд к већем совершенсту како физическога тако и моралнога човека, то јест телеснога, наравнога и умнога" (2008: 9).

Анализу Доситејевог читаоца завршавамо *читаоцем из сенке*. За разлику од идеалног читаоца којем Доситеј тежи и који је израз његовог социјалног бића, „читалац из сенке" изражава његов несвесни део. То је читалац који се не може артикулисати јер припада непознатом, тамном бићу самог аутора, оног који, парадоксално, пишући аутобиографију, одбацује сећања јер су она, како пише Делез, неизлечиво едиповска.[4] Писање као чин идентификације ипак пробија аутоцензорску инстанцу која се поставља као просвећено приповедање.

Наслутили смо га у неколиким реченицама. Јавља се на почетку *Живота и прикључења* када Доситеј напушта дидактични тон доминантан у аутобиографији. На једном месту саопштава да више не пише и не чита да би био од ползе сопственом народу, већ каже: „Ово ми је сад моје најмилије упражњеније и најдражи посао: или разговоре учени(х) људи слушам, или премудро написане књиге читам, или уједињен у ком безмолвном месту ходам; о том мислим, о том се упражњавам и то уздишући себе питам, откуд сам на ови свет дошао? Шта сам у њему чинио? И куд ћу из њега поћи?" (2007: 24).

Питање идентитета најинтензивније ће заокупити Доситеја после смрти родитеља. Јаку емоцију Доситеј преусмерава према рефлексији, рефлексију према поуци – са приче о жалости и тузи коју је осећао после смрти мајке и сестре, он ће прећи на промишљања постморталних релација и на поуку која се односи на избегавање идолопоклоничког, реликвијског односа према гробовима ближњих. Ако је овакво вођење приче било очекивано и упућено подразумевном (идеалном) читаоцу, други део текста је дубоко личан. „У деветој или десетој години возраста, без оца, без матере, без сестре рођене, почео сам себе као страна и пришелца у истом месту рожденија сматрати, и моје срце почело ми је као прорицати да ћу странствовати" (2007: 31). У наставку Доситеј додаје: „Од то доба почео сам све људе који би ми најмање доброходства показали – за сродне и пријатеље, све жене које би ме само љубезна

[4] О Доситејевом исписивању жеље, о скривениим еротским криптограмима писала сам у раду *Против страсти и других демона*. Рад је усмено излаган на Међународном састанку слависта у Вукове дане одржаном 15–18. 9. 2011. г. у Београду.

погледа сподобиле – за сестре и сроднице вмењивати. Овде ми се чини да почиње прави почетка живота мојега“ (2007: 31). Доситеј „живот почиње“ с осећањем странца, придошлице (дошљака).

У овим редовима наслућујемо читаоца сенку који ће пратити све Доситејеве напоре да некоме нешто каже и за некога (било кога) нешто напише. Последње писмо у *Животу и приключенијима* он завршава цитатом завршне мисли из есеја „О љубави“ Френсиса Бекона: „Јест у јестетству человеческом движеније неко тајно и мучеће склоњеније к љубави других, која, *ако се не упразни у једноја или у мале, природно излијева се на многе*“ (2007: 155; Курзив Д. В.). Код Доситеја није било малог склоњенија к љубави другог или других. *Читалац сенка* попуњава празнину жељеног а непостојећег другог, прво оног којег нема смрћу родитеља, а онда оног којег нема у туђем језику. Тај читалац, тај други који се јавља на празном месту мајке, жене, детета, језика јесте онај у коме Доситеј заустављa свој дах и коме се обраћа: „догод бог свет држи, всесрдечно желећи пребивам до последњег мојег издиханија душом и телом сав ваш“.

Литература

БИТИ Владимир, 1992, Преобразбе суврeмене теорије приповиједања, у: Суврeмена теорија приповиједања, Загреб.

ВАЛДМАН Гинтер, 1992, Комуникацијски састав текста, у: Суврeмена теорија приповиједања, Загреб.

ЕРАКОВИЋ Радослав, 2008, Религиозни еп српског предромантизма, Нови Сад.

ИЗЕР Волфганг, 1992, Лутајуће мотриште и читатељска свијест, Суврeмена теорија приповиједања, Загреб, 158.

ИВАНИЋ Душан, *Доситеј у духовном видокругу Ј. С. Поповића,* Књижевна историја, 38, 2006, 130, 537–548.

ИЗЕР Волфганг, 1989, Интеракција између текста, у: Књижевна критика, 3, мај-јуни, 69.

ЈЕЛИЋ Војислав, 2009, Доситејево образовање на књизи и за књигу, Научни састанак слависта у Вукове дане, 38/2, Београд, 417.

ЈОВИЋЕВИЋ Татјана, 2009, Доситеј, „човек од пера“ европске просвећености, Научни састанак слависта у Вукове дане, 38/2, Београд, 441.

КРЕЧМЕР Ана, 2008, Доситејев језик и школски приручници његовог времена, у: Дело Доситеја Обрадовића 1807–2007, зборник радова, Београд.

КОСТИЋ Мита, 1952, Доситеј Обрадовић у историјској перспективи 18. и 19. века, Београд.

КОНСТАНТИНОВИЋ Зоран, 2002, Нова културолошка оријентација у дијалозима Доситеја Обрадовића, Интертекстуална компаратистика, Београд, Београд, 37.

ЛОМАЂИСТРО Барбара 2009, *Доситеј Обрадовић и античко наслеђе,* Научни састанак слависта у Вукове дане, 38/2, Београд, 457.
МАРИНКОВИЋ, Боривоје, 2008, Трагом Доситеја, Београд.
ОБРАДОВИЋ Доситеј, 2007, Писмо Харалампију, Живот и прикљученија, Београд.
ОБРАДОВИЋ Доситеј, 2007а, Совјети здравога разума, Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера, Етика, Београд.
ОБРАДОВИЋ Доситеј, 2007б, Басне, Истина и прелест, Пут у један дан, Београд.
ОБРАДОВИЋ Доситеј, 2008, Собраније разних наравоучителних вештеј, Београд.
ОБРАДОВИЋ Доситеј, 2008а, Списи из Далмације, Београд.
ПАВИЋ Милорад, 1983, Рађање нове српске књижевности, Београд.
ПОПОВИЋ Павле, 1932, О једној Доситејевој слици, Прилози за књижевност, језик историју и фолклор, Београд, 12, св. 2–3, 153).
РУСЕ Жан, 1999, Да ли је потребно говорити о наратеру?, у: Како укротити текст, Подгорица, 413.
СТОЈКОВИЋ Атанасије, 1862 *Сербски секретар или руководство како сачињавати различнеиша писма*, (Београд).
РИТА ЛЕТО Марија, 2009, Доситеј и аутобиографска вокација, Научни састанак слависта у Вукове дане, 38/2, Београд, 479.
СТЕФАНОВИЋ Д. Мирјана, 2008, Кратки увод у историју српске културе, Београд.
ШАРТЈЕ Роже, 2006, Човек од пера, у: Мишел Вовел: Човек доба просвећености, Београд.
ШТИРЛЕ Карлхајнц, 1989, Читање фикцијских текстова, Књижевна критика, 3, мај-јуни, 69.

Dragana Vukićević

DOSITEJ'S RESPECTABLE, DEAR AND BELOVED READERS: TOWARDS A TYPOLOGY OF READERS

Summary

The paper is to analyze different types of rhetoric regarding readers position in Dositej's work. Focus is on different type of readers as a result of chosen genre – autobiography, essay, epistle, fable or (literature in) translation.

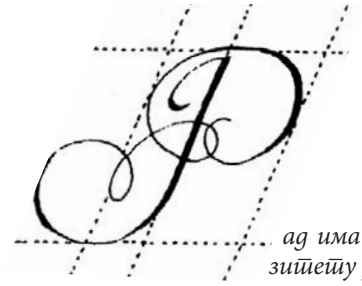
УДК 821.163.41.09 Обрадовић Д.
316.71(497.11:430)"17/18"

Драгана Грбић

Институт за књижевност и уметност,

Београд

ВАЖНОСТ ДОСИТЕЈЕВОГ БОРАВКА У ХАЛЕУ И ЛАЈПЦИГУ ЗА МАНИФЕСТ СРПСКЕ ПРОСВЕЋЕНОСТИ *ПИСМО ХАРАЛАМПИЈУ**



ад има за циљ да представи научну климу на Универзитету у Халеу и полемички дискурс у часописима, који су почетком осамдесетих година 18. века, у периоду када је Доситеј Обрадовић студирао на универзитетима у Халеу и Лајпцигу, излазили у Пруској. Реконструкцијом научног и културног живота на основу материјала из часописа који су у том периоду објављивани у Халеу и Берлину настоји се представити дух времена, са посебним освртом на оне текстове који су битно одредили поетику просвећености. Имајући у виду ритам објављивања, као једно од важних обележја периодичних публикација, истраживање показује место које Писмо Харалампију *заузима у хронолошком следу кључних програмских текстова објављених на немачком језику у току 1783. и 1784. године. Циљ оваквог приступа јесте да контекстуализује*

* Овај текст је настао у оквиру рада на пројекту 178024.

манифест српске просвећености у оне културне и филозофске токове који су доминантно одредили не само просвећеност на немачком говорном подручју него су били од важности и за просветитељске тенденције крајем 18. века у Западној Европи.

Кључне речи: Доситеј Обрадовић, Јохан Август Еберхард, Имануел Кант, Јохан Кристоф Аделунг, Халле, Лајпциг, новине, просвећеност.

О Доситејевом боравку у Халеу и Лајпцигу више је пута писано и то са различитих становишта. Било да се позитивистички осветљавају чињенице које стоје у вези са његовим боравком у овим градовима или пак да се истражују и проблематизују утицаји са којима је он, ту боравећи, могао доћи у додир, још од краја 19. века са Радченковом студијом,[1] преко радова Алојза Шмауса[2] објављених у првој половини 20. века, и радова Мите Костића,[3] Валтера Маркова[4] и Миљана Мојашевића[5] објављених средином и у другој половини 20. века, па све до радова Каталин Хегедиш Ковачевић, Валтера Хилмара,[6] Михаила Марковића[7] и Јулијане Бели Генц[8] са краја 20. века, и оних најновијих истраживања објављених у првој деценији 21. века – Димитрија Калезића,[9] Роберта Ходела[10] и Волф-

[1] К. Ѳ. Радченко, *Досиѳей Обрадовичъ и его литературная дѣятельность*, Типографія Императорскаго Университета Св. Владиміра, Кіевъ, 1897.

[2] Алојз Шмаус, „Пословне везе Доситеја Обрадовића са фирмом Breitkopf", у: *Прилози за књижевност, језик историју и фолклор*, Београд, св. 1–2, 1934; Alois Schmauss, *Lessings Fabeln bei Dositej Obradovic*, Markert&Peters, Leipzig, 1931.

[3] Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи 18. и 19. века*, Научна књига, Београд, 1952; Мита Костић, „Српски студенти на универзитетима у Халеу, Лајпцигу и Гетингену у 18. столећу", у: *Зборник Матице српске за историју*, бр. 44, Нови Сад, 1991.

[4] Walter Markov, „Dimitrije Obradović, ein serbischer Aufklärer an der Universität Halle", *450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Band I, Hrsg. Leo Stern, Halle, 1952.

[5] Миљан Мојашевић, *Лесинг и Доситеј (поводом двестагодишњице Лесингове смрти)*, Београд, 1982; такође и: Аноним, „Доситеј Обрадовић у Халеу и Лајпцигу", у: Књижевне новине, Београд, XXVI/1974.

[6] Каталин Хегедиш-Ковачевић „Доситеј Обрадовић у матрикулама Халског универзитета" и Hilmar Walter, „Доситеј и Лајпциг", оба рада у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Београд, 1990.

[7] Михаило Марковић, „Рационализам и просветитељство Доситеја Обрадовића", у: *Живот и дело Доситеја Обрадовића,* Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000.

[8] Јулијана Бели-Генц, „О Доситејевом преводу Лесинговог *Дамона*", у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 19/2*, Београд, 1990

[9] Димитрије Калезић, „*Совјети Здравога разума* Доситеја Обрадовића и *Sittenlehre der Vernunft* von Johan August Eberhard", у: *Дело Доситеја Обрадовића 1807/2007*, ур. Душан Иванић, Војислав Јелић, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2008.

[10] Robert Hodel, „Filozofija Dositeja Obradovića na razmeđu racionalizma i sentimentalizma", у: Robert Hodel, *Diskurs srpske moderne*, Filološki fakultet, Institut za književnost i umetnost, Čigoja štampa, Beograd, 2009.

ганга Штајнингера,[11] Халле и Лајпциг представљају занимљиво поље за истраживање у оквиру поетике Доситеја Обрадовића.

Готово у сваком од претходно поменутих радова дело Доситеја Обрадовића се доводи на неки начин у везу са именом Јохана Августа Еберхарда (Johann August Eberhard), који је био његов професор на Универзитету у Халеу. Новум овог истраживања представља Еберхардово предавање *О обележјима просвећености једне нације* (*Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation*), о којем ни у једном од тих текстова није било помена, а који, према нашем мишљењу, поред осталих могућих утицаја, стоји у основи манифеста српске просвећености – *Писма Харалампију*.

Намера овог рада јесте да контекстуализује *Писмо Харалампију* као манифест српске просвећености у оне културне и филозофске токове који су доминантно одредили не само просвећеност на немачком говорном подручју него су били од важности и за просветитељске тенденције крајем 18. века у Западној Европи. Та интелектуална и културна клима јасно се огледала у полемичком дискурсу часописâ, који су почетком осамдесетих година 18. века, у периоду када је Доситеј Обрадовић студирао на овим универзитетима, излазили у Пруској.

Новине и часописи су, поред енциклопедија и проповедања, које је такође имало јавни карактер, били један од кључних „инструмената" у основи просветитељске мисије који је служио за ширење основних идеја просвећености. Новински јавни простор се поред информативне и образовне сврхе користио и за истанчано профилисање идеја, комплексне дискусије и полемике које су се у епохи просвећености водиле око најважнијих појмова филозофије, теологије, етике и естетике. Тиме су новине и часописи у оквирима поетике просвећености имали двојну улогу – да информишу и подижу степен образовања припадника обичног народа, најчешће описмењених само у мери да би владали основним садржајима, али истовремено и да одржавају климу плуралитета и слободе критичког мишљења међу припадницима интелектуалне елите, на чему се у овој епохи посебно инсистирало, и са тим у вези да понуде простор за истанчана филозофирања и најоштрије дебате и полемике.

С обзиром на овакву функцију периодике у епохи просвећености, а поготово у периоду последњих деценија 18. века, када је просветитељска мисао у Западној Европи достигла своју пуну зрелост, намера овог рада јесте да се реконструкцијом научног и културног живота на основу материјала из часописа који су у том периоду изла-

[11] Wolfgang Steininger, „Парадигматско значење и синтагматска употреба појма разум у делу Доситеја Обрадовића и Готхолда Ефрема Лесинга", у: *Научни састанак слависта у Вукове дане 38/2*, Београд, 2009.

зили у Халеу и Берлину, покушају осликати главни полемички и поетички токови просвећености, и са тим у вези дâ слика духа времена у којем је настало *Писмо Харалампију*. У првом реду пажња ће бити на новинама *Халише Ноје Гелерте Цајтунген* (*Hallische Neue Gelehrte Zeitungen),* које су излазиле у Халеу и пратиле издавачку делатност и универзитетски живот у овом граду али и издавачку и научну делатност у другим европским градовима. У раду се разматра и неколико текстова из берлинског часописа *Берлинише Монатсшрифт* (*Berlinische Monatsschrift),* у којем се управо осамдесетих година 18. века водила полемика која је трајно одредила програмске оквире, не само немачке него и европске просвећености. У овом часопису је од краја 1783. и током 1784. године објављено неколико текстова на тему просвећености, што је касније у науци именовано као полемика *шта је йросвећеносш,* према најпознатијем тексту објављеном у оквиру ње – Кантовом есеју *Одговор на йишање: Шша је йросвећеносш*.

У часопису *Берлинише Монатсшрифт* крајем 1783. године протестантски проповедник у берлинској Цркви Свете Марије и касније први пастор Цркве Светог Николе Јохан Фридрих Целнер (Johann Friedrich Zöllner) објавио је текст: *Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren*. Овај текст је у историји остао запамћен не због важности тематике коју је проблематизвао него због једног кратког питања постављеног у фусноти. Наиме, Целнер је написао овај текст подстакнут једним другим текстом анонимног аутора о важности склапања грађанског брака, који је такође био објављен у овом часопису у септембарском броју. Тврдећи на крају текста да довољно познаје веронауку и то посебно ону *йракшичну*, коју настоји посредовати и у својим проповедима, Целнер је, настављајући да „проповеда“ сада и у штампи, заузео супротан став овом анонимном аутору. У намери да у интересу државе одбрани црквено закључивање брака,[12] оштро је устао против „збуњивања глава и срца људи под именом *йросвећивања*“. У том контексту Целнер је код појма *йро-*

[12] У контексту *расйраве о браку* као поводу за новинску полемику која ће изнедрити низ програмских текстова о просвећености занимљиво је напоменути да је у првом делу аутобиографије Доситеја Обрадовића (чији је предговор датиран „У Лајпсику 15. Августа 1783“, дакле месец дана пре објављивања овог новинског чланка) једно од важних питања које аутор користи као повод за своју аргументацију о неопходности просвећивања јесте управо дозвола за склапање четвртог брака. Наиме, иако потпуно другим поводом у односу на овај који наводи Целнер (М. Костић сматра да расправа о дозволи за склапање четвртог брака, вођена такође у оквирима црквеног права, стоји у основи Доситејевих ставова о браку), ипак је занимљива чињеница да се и у делу *Живош и йрикључења,* које се доима и као „илустрација“ појединих ставова изнетих у *Писму Хараламйију,* расправља о питању које је испровоцирало расправу о просвећености у немачким часописима.

*свеће*ност додао једну малу фусноту са провокативним питањем: шта је просвећеност? „Шта је просвећеност? На ово питање, које је готово исто толико важно колико и [питање]: Шта је истина, требало би ипак у потпуности да буде одговорено, пре него што се [уопште] и почне са просвећивањем! А ја ипак још нигде нисам пронашао одговор [на ово питање]!“[13]

Управо та мала фуснота испровоцирала је низ текстова из пера многих аутора, који данас важе као репрезенти немачке просвећености. Тако је у септембарском броју *Берлинише Монатсшрифта* 1784. године Мозес Менделсон, иначе веома добар пријатељ Доситејевог халског професора Еберхарда, објавио текст *О питању: шта значи просвећивати?* (Moses Mendelssohn, *Über die Frage: Was heißt aufklären?*). Неколико месеци касније, у децембарском броју *овог часописа,* објавио је и Имануел Кант свој чувени текст *Одговор на питање: Шта је просвећеност? (Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*), на основу којег се данас у литератури најчешће одређују програмски оквири просвећености, не само немачке него просвећености уопште.

Још једна фуснота, фуснота на крају Кантовог чланка, додатно осветљава природу ових текстова који се, услед сличних наслова и чињенице да су објављени у истом часопису у кратком временском размаку, могу учинити као „полемика“ између два важна представника немачке просвећености – Канта и Менделсона. Наиме, у том коментару Кант се заправо правда да њему у тренутку када је писао свој рад, а из датирања се види да га је завршио 30. септембра 1784. године, није било познато да је Менделсон почетком тог месеца већ објавио рад на исту тему, јер у противном он не би ни писао свој текст. „У Бишинговим недељним вестима од 13. септембра читам данас, 30. истог месеца, оглас за Берлински месечник за овај месец у коме се наводи одговор господина Менделсона на исто питање. Он ми још није дошао до руку, јер бих иначе спречио објављивање овог одговора, који сада треба само да илуструје како случајност може да оствари истоветност мисли.“[14]

Отуда се ова два рада Менделсона и Канта, иако се по програмским одређењима и методолошком приступу проблему у понечему и

[13] Johann Friedrich Zöllner, „Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren“, у: *Berlinische Monatsschrift*, Dezember, 1783. 516. Превод Д. Г.

[14] Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, у: *Berlinische Monatsschrift* 4, 1784, 494. Превод наведен према: Имануел Кант, „Одговор на питање: Шта је просвећеност?“, превела са немачког Јулијана Бели-Генц у: *О просвећености, Имануел Кант, Мишел Фуко, Јирген Хабермас*, Културно-просветна заједница Војводине, Друштво за проучавање 18. века, Нови Сад, 2002, 18.

разликују, ипак не могу третирати као новинска полемика, јер како се сâм изјаснио, Кант је свој текст написао без тог предзнања а самим тим и без намере да полемише са Менделсоном. Међутим, и Менделсонов и Кантов текст јесу део полемике о просвећености, али не стоје у међусобном полемичком односу, него су пре свега у полемичком односу са текстом Јохана Фридриха Целнера, који је настанак оба текста и испровоцирао. Такође, управо ових неколико текстова ће, не само на крају 18. века него и деценијама, па и вековима касније, представљати најчешће полазиште у полемикама о теоријским основама просвећености.

*

Сем временске близине (оба текста су штампана 1784. године – Менделсонов у септембру а Кантов у децембру, дакле годину и по дана након што је Доситеј у априлу 1783. године завршио *Писмо Харалампију*) и чињенице да су сва три текста објављена у немачким штампаријама, како и на који начин стоји манифест српске просвећености у вези са овим програмским текстовима који су дефинисали оквире западноевропске просвећености?

Писмо Харалампију настаје непосредно по Доситејевом преласку из Халеа у Лајпциг, што се види на основу датирања на крају текста: „У Лајпсику, на 1783. априла 13." Према нашем мишљењу, не само чину писања текста него уопште намери изнетој у овом и другим делима објављеним у том периоду претходили су неки догађаји из Доситејевог студијског живота у Халеу. До овог закључка дошли смо читањем појединих текстова објављених у периодици као и читањем уџбеника Доситејевог професора Еберхарда који су настали до периода Доситејевог одласка из Халеа, под претпоставком да је са тим делима свог професора морао бити упознат. Исход те компаративне анализе јесте закључак да се у везу са *Писмом Харалампију* најближе може довести један Еберхардов текст настао поводом свечаног предавања одржаног 11. фебруара 1783. године, који је био објављен већ почетком марта исте године, најпре као самосталан есеј, а нешто касније и као сажетак у новинама. Управо то Еберхардово јавно предавање *О обележјима просвећености једне нације* (*Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation),* које је исте године одштампано и у истоименој књижици, стоји у непосредној вези и са претходно поменутим текстовима Менделсона и Канта, који ће годину и по дана касније бити штампани у часопису *Берлинише Монатсшрифт 1784. године.*

За време својих проповедничких дана у Берлину (пре него што ће постати професор на Универзитету у Халеу) Ј. А. Еберхард се преко свог пријатеља Фридриха Николаја (Christoph Friedrich Nicolai), уред-

ника неколико важних часописа за немачку зрелу просветитељску мисао, упознао са Мозесом Менделсоном. Однос између Еберхарда, Менделсона и Канта представља посебну тему у оквиру немачке просвећености о којој постоји исцрпна литература. Због ограничености простором пажња у овом раду неће бити на проблематизацији Еберхардове поетике просвећености у односу на Канта или Менделсона, него пре свега на оном аспекту Еберхардовог предавања *О обележјима просвећености једне нације*, који се може довести у везу са Доситејевим *Писмом Харалмпију*. Овде је битно само напоменути да је у савременој литератури[15] истакнута чињеница да Еберхардов текст *О обележјима просвећености једне нације* претходи текстовима Менделсона и Канта објављеним у часопису *Берлинише Монатсшрифт* у периоду од септембра 1783. до децембра 1784. године, који су настали као одговор на питање које је поставио Целнер. Молина и Керчер сматрају да је Кант, истичући суштинску противречности између значења синтагми „у просвећеном времену / у времену просвећености"[16] (in einem aufgeklärten Zeitalter/einem Zeitalter der Aufklärung), употребио *исту синтагму* која стоји на почетку овог Еберхардовог текста, иако нигде у свом тексту *Одговор на питање: Шта је просвећеност?* није поменуо Еберхардово име.

Еберхардове идеје о просвећености систематично изнете у предавању *О обележјима просвећености једне нације* биле су представљене јавности у Халеу приликом посете Карла Еугена, херцога од Витемберга, 11. фебруара 1783. године. С обзиром на важност Универзитета у Халеу за Пруску, херцог од Витемберга је посетио Хале не би ли се ближе упознао са системом образовања на овом универзитету (а који се, на пример, разликовао од Универзитета у Лајпцигу, тада најважнијег у Саксонији),[17] и са системом образовања у Педагогијуму, у

[15] Види: Fabienne Molin, „Johann August Eberhard und Frankreich", *Aufklärung und Erneuerung*, Verlag Werner Dansien, Halle, 1994, 296; Hans Joachim Kertscher, *Literatur und Kultur in Halle im Zeitalter der Aufklärung: Aufsätze zum geselligen Leben in einer deutschen Universitätsstadt*, Kovacs Verlag, 2007, 527-528.

[16] О овом проблему у домену српске књижевности писано је у: Мило Ломпар, „Дух просвећености у српској аутобиографији", у: *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, зборник радова, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 429–434; и Ненад Николић, „Орфелин: недовршена модерност" и „Програми просвећености Захарије Орфелина и Доситеја Обрадовића", оба текста у: Ненад Николић, *Меандри просвећености*, Службени гласник, Београд, 2010, 19–88.

[17] У контексту овог рада можда је најважније указати на чињеницу да се на Универзитету у Халеу од његовог оснивања, већ са предавањима Кристијана Томазијуса, отпочело са предавањем не на латинском него на народном језику, што је представљало супротност али и конкуренцију Универзитету у Лајпцигу. Више у: Dr. Wilhelm Schrader, *Geschichte der Friedrich-Universität zu Halle*, Erster Teil, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1894, 391–433.

оквиру чувеног комплекса Вајзенхауса, који је основао Август Херман Франке (August Hermann Francke). У јавној диспутацији су учествовали многи професори Универзитета у Халеу и Франкеовог Педагогијума, а Јохан Август Еберхард је одржао горепоменуто предавање. О овом догађају као и о садржају самог предавања такође сазнајемо на основу периодике која је тада излазила у Халеу.

О посети херцога од Витемберга извештавају у једном фебруарском броју *Халише Ноје Гелерте Цајтунген*[18] (24. 2. 1783), а тек неколико бројева касније[19] (10. 3. 1783) исте новине обавештавају да је прослављени професор Халског универзитета Ј. А. Еберхард том приликом одржао предавање и доносе сажетак тог предавања, које је у међувремену и објављено, *представљајући јавности кључна обележја на основу којих се једна нација може препознати као просвећена*. У марту те године у издавачкој кући Гебауер и Швечке (*Gebauer und Schwetschke)* у Халеу ово Еберхардово предавање је одштампано у октави под истим насловом – *О обележјима просвећености једне нације,* које је тако кружило међу студентима и у ученим круговима. О њему се писало и у штампи, а својом тематиком овај текст, заједно са Еберхардовим текстом насталим нешто касније – *О истинитој и лажној просвећености* (*Über die Wahre und falsche Aufklärung, 1789*), употпуњава слику о духу времена уклапајући се у контекст полемике око дефинисања појма просвећености, која ће се касније (тек од септембра 1783) водити у часопису *Берлинише Монатсшрифт*.

Ова хронологија збивања у периоду од Еберхардовог јавног предавања одржаног 11. 2. 1783, преко новинског извештавања о изузетном догађају и посети уваженог херцога 24. 2. 1783. године, па нешто касније – 10. 3. 1783. године објављеног сажетка излагања одштампане књижице „славнејшега у Германији философа“,[20] реконструисана на основу новинских текстова, сведочи како о важности самог догађаја тако и о великој присутност тог Еберхардовог текста и угледа који је он као професор уживао у јавности. Све то наводи на закључак да, чак ако Доситеј и није *почетком фебруара* био присутан у амфитеатру у којем је предавање одржано, могао је *крајем фебруара* из штампе, која је редовно објављивала вести из студентског живота као и универзитетске програме (што значи да је локалну и универзитетску штампу морао пратити, као и сваки други студент оног времена), бити обавештен о овом важном догађају, и у *марту* про-

[18] *Hallische Neue Gelehrte Zeitugen*, Achtzenter Theil vom Jahr 1783, Halle bei Joh. Jaac. Curts Wittwe, 24. 2. 1783.

[19] *Hallische Neue Gelehrte Zeitugen*, 10. 3. 1783.

[20] Доситеј Обрадовић, *Живот и прикључења*, прир. Мирјана Д. Стефановић, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, 133.

читати књижицу *О обележјима просвећености једне нације* издавачке куће Еберхардовог пријатеља Гебауер и Швечке, која је објавила предавање у целини. Уколико и није прочитао саму књижицу, могао је у мартовском броју новина *Халише ноје ґелерте цајтунґен* прочитати исцрпан сажетак са детаљно образложеним кључним ставовима изнетим у предавању. Чак и да претпоставимо да није прочитао ништа од свега горепоменутог, а што је врло мало вероватно, Обрадовић је, с обзиром на *важност самог догађаја*, с једне стране, и на *важност теме и* Еберхардових ставова о употреби народног језика у процесу просвећивања, с друге, бар у разговору са колегама морао чути нешто о идејама које је њихов професор представио у јавности. Наиме, у последњем и најобимнијем делу предавања, који се тиче *језика* као *трећег обележја просвећености,* Еберхард расправља о предностима које *народни језик* у процесу просвећивања свих слојева једног народа има у односну на *латински језици* као језик учених.

Низ претходно наведених чињеница упућује на закључак да је готово немогуће да Доситеј није био бар елементарно обавештен о овом проминентном догађају актуелне тематике који се одиграо у једној малој средини и у којем су учествовали људи са којима је он био у непосредном свакодневном контакту.

Недуго после тих Еберхардових напора да јавно окарактерише једну просвећену нацију и објасни предуслове неопходне за успешан процес просвећивања прешао је Доситеј почетком пролећа у Лајпциг где је, испуњен ентузијазмом да и сам учини нешто за сопствени народ, већ *друге недеље априла* имао завршен „манифест“ српске просвећености – *Писмо Харалампију*. Уколико се има на уму чињеница да је Доситеј из Халеа у Лајпциг и прешао највероватније само због тога што је желео да нешто на простонародном језику „грађанском“ ћирилицом објави, а за шта се ни у једној изадавачкој кући у Халеу нису били стекли услови (иако су неке од њих располагале ћириличним словима и већ објављивале књиге на руском), као и да је сигурно морао бити охрабрен од свог вршњака и професора Еберхарда да и сâм нешто слично за свој народ објави, овај след околности наводи још више на закључак да управо овај Еберхардов текст, поред још неких других извора и сличних идеја које су обележиле дух тог времена, стоји у основи Доситејевог првог објављеног дела.

*

Додирне тачке између Еберхардовог текста о *Обележјима просвећености једне нације* и Обрадовићевог *Писма Харалампију* проистичу како из тематских тако и из структурних поступака који се на основу компаративног читања могу препознати и систематизовати

на следећи начин: 1. Доситеј преузима одређене делове Еберхардовог текста и готово као цитате их уноси у *Писмо Харалампију*; 2. Доситеј преузима идеје из овог Еберхардовог текста, али их варира и прилагођава сходно потребама публике за коју своје дело пише; 3. одређене идеје овог Еберхардовог текста налазе се као одјеци али не у *Писму Харалампију* него у другим, недуго потом, објављеним Доситејевим делима – у аутобиографији *Живот и прикључења* (Лајпциг I 1783; II 1788) и збирци есеја *Совјети здравога разума* (Лајпциг 1784).

Идејна подударања између Еберхардовог текста *О обележјима просвећености једне нације* и Доситејевог *Писма Харалампију* најсажетије се могу представити на следећи начин:

1. Према Еберхарду, употреба страног језика у домену науке (мисли се на класични језик – латински), представља непремостиву препреку за процес правог просвећивања. Овај став Еберхард износи у вези са развојем и ширењем просвећеног мишљења, као и у вези са стицањем и акумулацијом знања међу ученицима.
2. Употреба страног, штавише мртвог језика јесте проблематична јер се говорник, чији то матерњи језик није, не може на том језику у потпуности и на прави начин изразити. Ово говорника истовремено спутава да на том страном језику развија своје *критичко* мишљење и да изрази нове концепте.
3. Интензиван процес просвећивања односно развијање просвећеног/критичког начина мишљења отуда мора неизоставно бити засновано на употреби матерњег језика. Међутим, у већини европских земаља матерњи (народни) језици нису довољно стилски усавршени и лексички развијени да би те комплексне садржаје изразили. Отуда се латински и даље задржава у употреби као црквени језик и као језик уџбеника.
4. За развој науке употреба једног страног језика представља непремостиву препреку, која има за последицу у толикој мери изражену супротстављеност образованих и необразованих припадника једног истог народа да се они могу посматрати као две нације (које чак и не говоре истим језиком).

Уколико овако сажето представљене кључне идеје Еберхардовог текста, изнете у трећем делу посвећеном проблему језика, доведемо у везу са просветитељским идејама Доситеја Обрадовића, уочљиво је да се неки од ових ставова препознају у *Писму Харалампију* готово као цитати. Такође, овако сажете кључне идеје Еберхардовог предавања уклапају се у том тренутку врло актуелну тематику о којој се у немачкој јавности и формално и неформално расправљало, поготово

откад је Аделунг (Johann Christoph Adelung) 1782. године, непосредно пред Доситејев долазак у „Германију", покренуо часопис *Magazin für die deutsche Sprache*.

Иако се на основу до сада консултоване литературе не може засигурно тврдити, може се, с обзиром на сличне идеје, претпоставити и да је сам Еберхард морао бити упознат са идејама о језику седам година старијег колеге Аделунга. Поготово јер су *исте новине,* које су почетком 1783. године обавештавале о Еберхардовом предавању, у току 1782. и 1783. године објавиле и три исцрпна приказа Аделунгових дела и његовог тек покренутог часописа.

8. априла 1782. године[21] *Халише Ноје Гелерте Цајтунген* доносе детаљан приказ на девет страна о три Аделунгова дела – о граматици *Deutsche Sprachlehre. Zum Gebrauche der Schulen in den Königlichen Preußischen Landen,* штампаној 1781. године у Берлину, и о изводу из тог дела, објављеном такође у Берлину исте године, под називом *Auszug aus der Deutschen Sprachlehre für Schulen*. Заокружујући целину о најновијим делима објављеним на пољу језика и граматике, новинар у истом тексту пише и о првом делу *Umständliches Lehrgebäude der deutschen Sprache zur Erläuterung der deutschen Sprachlehre für Schulen*, Erster Band, који је Аделунг 1782. године штампао у Брајткопфовој штампарији у Лајпцигу. Исте новине ће, месец дана након што је Аделунг у Лајпцигу покренуо часопис *Magazin für die deutsche Sprache,* 3. октобра 1782. године[22] донети вест о томе и објавити садржај и кратак извод из текстова.

Иако се овај кратак преглед приказâ Аделунгових дела може учинити као дигресија у односу на Еберхардово предавање, које представља централни предмет истраживања овог рада, трећи по реду приказ објављен у овим новинама непосредно пре него што је Еберхардово предавање одржано оправдава поступак довођења у везу Еберхардових ставова изнетих на предавању одржаном 11. фебруара 1783. са појединим Аделунговим идејама.

Наиме, у приказу објављеним 9. јануара 1783. године[23] о другом тому Аделунговог дела *Umständliches Lehrgebäude der deutschen Sprache zur Erläuterung der deutschen Sprachlehre für Schulen,* Zweiter Band, новинар истиче, за овај наш контекст, једну важну чињеницу. У односу на претходна два поменута приказа, пишући овде много сажетије, он се позива управо на детаљно образложене принципе о језику које је изнео у приказу првог тома објављеног у априлу претходне године,[24] и

[21] *Hallische Neue Gelehrte Zeitugen*, 29tes Stück vom Jahr 1782, 8. IV 1782.

[22] *Hallische Neue Gelehrte Zeitugen*, 80tes Stück vom Jahr 1782, 3. X 1782.

[23] *Hallische Neue Gelehrte Zeitugen*, 4tes Stück vom Jahr 1783, 9. I 1783.

[24] Види ф. бр. 22.

сада истиче да је Аделунг исцрпним, јасним и темељним објашњењима обухватио све аспекте граматике, етимологије и семантике немачког језика, што је и највећа врлина овог уџбеника. *Таквим приступом Аделунг је показао да је немачки дорастао старим ученим језицима*, а новинар још закључује да је *тиме стечен услов да се прекине са робовским потчињавањем латинском језику и латинским уџбеницима.*[25] Исти став изражен сличним избором речи поновиће убрзо и Еберхард у свом обраћању пред херцогом од Витемберга *само месец дана касније*.[26]

Оваквим повезивањем чињеница не жели се оспорити оригиналност Еберхардовог рада на језику, јер се он и пре овог свог предавања, а и пре него што је Аделунг објавио ова дела бавио језичком проблематиком, и то посебно односом немачког и француског као и немачког и латинског језика. Циљ указивања на ове случајне „подударности" у текстовима халских новина лежи више у намери да се ослика дух времена и концентрација сличних идеја које су обележиле зрелу немачку просветитељску мисао и да покаже интелектуалну климу у којој је Доситеј објавио своја прва дела.

*

Реконструкцијом хронолошког тока формирања програмских основа епохе просвећености доминантно одређених текстовима објављеним у периодици отвара се простор како за хронолошко тако и за проблемско позиционирање манифеста српског просветитељства *Писма Хараламџију* у контекст западноевропске просвећености.

1. 11. фебруара 1783. Јохан Август Еберхард је у Халеу одржао јавно предавање *О обележјима просвећености једне нације*.
2. Почетком марта 1783. у Халеу је то предавање Јохана Августа Еберхарда одштампано под истим насловом.
3. 13. априла 1783. Доситеј Обрадовић је у Лајпцигу завршио *Писмо Хараламџију*.
4. У децембру 1783. у Берлину је Јохан Фридрих Целнер у часопису *Берлинише Монатсшрифт* поставио у једној фусноти провокативно питање „Шта је просвећеност?"

[25] *Hallische Gelehrte Zeitugen*, 4tes Stück vom Jahr 1783, 9. I 1783, стр. 29 (истакла Д. Г.).

[26] С обзиром на чињеницу да није познато ко је аутор текста у новинама, пошто приказ није потписан, као и да је познато да су понекад поред уредника и чланова редакције текстове за *Халише Гелерте Цајтунген* писали и професори Универзитета у Халеу, занимљиво би било истражити ко стоји иза овог текста и није ли текст настао можда из пера самог Еберхарда или некога из њему блиских кругова.

5. У септембру 1784, такође у Берлину, Мозес Менделсон у часопису *Берлинише Монатсшрифт* објављује текст „О питању: шта значи просвећивати?“
6. Готово истовремено, у септембру 1784, у Кенигзбергу је Имануел Кант написао текст „Одговор на питање: Шта је просвећеност?“, који ће бити штампан у Берлину у децембру 1784. у часопису *Берлинише Монатсшрифт*.

Боравком у Халеу и Лајпцигу Доситеј је добио прилику да се нађе у средишту расправа о терминологији и поетици просвећености, што се свакако одразило на његову делатност, те отуда постаје јасно у којој мери је Доситејев боравак у овим градовима био од важности не само за настанак *Писма Харалампију* него и за читаву поетику српске просвећености коју је управо ово његово дело донекле одредило.

На основу овако систематизоване хронологије настанака и објављивања текстова постаје јасно како је могуће да је Доситеј не само у *Писму Харалампију* изнео кључне идеје које стоје у основи западноевропске полемике око програмских оквира просвећености него и објашњава чињеницу да је и у „предисловију“ своје аутобиографије *Живот и прикљученија* (15. 8. 1783, Лајпциг), које је уследило одмах после *Писма Харалампију*, „употребио исту метафору којом ће Кант годину дана касније у свом чувеном *Одговору на питање: Шта је просвећеност?* дефинисати просвећеност као излазак из стања незрелости, самоскривљене одсуством храбрости да се употребљава сопствени разум“.[27]

Уместо закључка о важности Доситејевог боравка у Халеу и Лајпцигу, сагледаног било са аспекта шта је тај боравак значио за њега самог, а самим тим и за српску културу која се управо под утицајем његовог опуса одлучније окренула западноевропским културним токовима, било са аспекта шта је његовим боравком немачка култура добила, можда је најилустративније навести чињеницу да је у истим тим новинама које су писале о Еберхарду, Аделунгу, Канту и другим носиоцима просветитељске мисли објављен и први приказ[28] наше књижевности у Западној Европи. Дана 10. јуна 1784. године,

[27] Ненад Николић, „Доситеј, Србија и Камчатка или о просвећеном национализму“, у: Ненад Николић, *Меандри просвећености*, Службени гласник, Београд, 2010, 90.

[28] У литератури се до сада сматрало да је први приказ Доситејевих дела објављен у јенским новинама Literatur Allgemeine Zeitung, No 12, 15. јануара 1785. године. Уп. М. Костић, Доситеј Обрадовић у историјској перспективи, Српска академија наука, Београд, 1952, 6; Душан Иванић, „Напомене“, у: Доситеј и Европа, прир. Д. Иванић, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2011, 209.

дакле три месца пре Менделсоновог и шест месеци пре Кантовог текста објављених у часопису *Берлинише Монатсшрифт*, *Халише Ноје Гелерте Цајтунген* донеле су приказ *Живота и прикључења*, истакнувши да иако „мала књига" у смислу обима и формата (одштампана у октави на девет табака), „истовремено је заслуга њеног аутора тако велика и њено објављивање је вредно пажње".[29] Овом констатацијом анонимног аутора текста као да се на симболичан начин заокружује прича о важности Доситејевог боравка у Халеу и Лајпцигу и улози коју је, само наизглед, маргинална ствар као што је периодика при томе одиграла.

Dragana Grbić

THE IMPORTANCE OF DOSITEJ'S STAY IN HALLE AND LEIPZIG TO THE LETTER TO HARALAMPIJE AS THE MANIFESTO OF THE SERBIAN ENLIGHTENMENT

Summary

The paper analyses texts published in periodicals which were printed in Halle and Leipzig in the period of Dositej's first stay in „Germania" from 1782 to 1784, and it also attempts to reconstruct the scholarly climate at the University of Halle and the polemic discourse in the journals, which made a major contribution to the poetics of the Enlightenment. The article focuses on the newspaper Hallische Neue Gelehrte Zeitungen, which was issued in Halle and on the journal Berlinische Monatsschrift, which was issued in Berlin.

[29] *Hallische Neue Gelehrte Zeitugen*, 4tes Stück vom Jahr 1784, 10. VI 1784. Превод Д. Г.

УДК 821.163.41.09 Обрадовић Д.
908(436.1)

Слободан Владушић

Филозофски факултет,

Универзитет у Новом Саду

СЛИКА БЕЧА У ДОСИТЕЈЕВОМ *ЖИВОТУ И ПРИКЉУЧЕНИЈИМА*

У тексту се анализира одломак из Живота и прикључења, *у коме Доситеј описује свој први боравак у престоници аустријске империје. Истраживање се најпре скоцентрисало на Доситејево проговисање везе између Беча и вредности мере, разума, спокоја и једнакости. То нам потврђује да Доситејева аутобиографија настаје под јаким утицајем идеја просвећености. У другој фази текста инсистира се на тамним местима у одломку у коме слика Беча доводи у питања вредности просвећености. Та тамна места настају као резултат напетости између захтева за искреношћу и дидактичке функције које управљају жанром аутобиографије у епоси просвећености. У тексту се анализирају начини на које Доситеј покушава да тамна места у слици Беча уоквири вредностима просвећености, при чему се посебна пажња обраћа на појаву мотива досаде која се појављује у одломку из* Живота и прикључења.

Кључне речи: просвећеност, град, аутобиографија, дидактичка функција, искреност.

Има нечег загонетног у одломку из *Живота и прикључења*, у коме Доситеј описује својих шест полезних и радосних година првог боравка у Бечу. Боривоје Маринковић у свом тексту о два Доситејева

бечка познаница уочава ту загонетку и овако је формулише: „Док је о бечким уским улицама и пространим, цветним парковима, опери и библиотекама, у свом аутобиографском роману говорио са искреним одушевљењем, дотле је о много чему другом, важнијем, између осталог и о личностима са којима је долазио у ближу везу и о утицајима које су те личности на њега тада извршиле, у истом спису, као из неког разлога, загонетно ћутао и све предао забораву.“[1]

Можда је једна од могућих одгонетки на ову загонетку и текст Зорана Константиновића. У свом тексту под насловом *По Бечу сам могао шпацирати колико год сам хтео…* Константиновић истражује друштвене прилике у аустријској престоници са којима је Доситеј морао бити упознат, а које нису нашле места у његовој аутобиографији. У тексту се истиче да је Марија Терезија још увек истрајавала да своје некатоличке поданике преведе у католичку веру,[2] а у прилог тој тези износи се и податак да је и после едикта о толеранцији (1781) супружницима мешовитих конфесија било онемогућено да се венчају у некатоличкој цркви.[3] Узимајући за наслов свог текста једну реченицу из Доситејеве аутобиографије – реченицу која у себи садржи, као што ћемо видети, есенцију слике Беча коју српски писац жели да посредује свом читаоцу – Константиновић је овај цитат иронизовао. Наиме, ако та реченица жели да буде сведочанство слободе и једнакости у Бечу, онда резултати Константиновићевих истраживања ту слободу и једнакост доводе у питање. Слика Беча у *Животу и прикључењима* настала је, то показује Константиновићев текст, на низу прећуткивања.

Које су консеквенце Константиновићевих увида? Несумњиво постоје поетичке реперкусије на које треба обратити пажњу, и оне се тичу свести о фикционализацији аутобиографије: Доситеј из аутобиографије је фикционални лик, а не биографски Доситеј. Тај став, разуме се, треба прихватити, али га не треба догматизовати. Доситејев Беч није, наиме, пука фикција, већ текст који посредује слику једне епохе, слику просвећености. Ако се чита тако, онда та слика ништа не прећуткује и ништа не оставља по страни, јер ће напетости унутар просвећености бити присутне и у Доситејевом тексту. То значи да овај одломак неће разоткрити само вредности једне епохе, већ ће антиципирати, на један запретен начин, и оно што мора доћи након ње.

Изгледа да у Доситејевом тексту неће бити тешко уочити скуп вредности које афирмише просвећеност. Најпре то је вредност мере

[1] Боривоје Маринковић, *Трагом Доситеја*, Службени гласник, Београд, 2008, 79.

[2] Зоран Константиновић, „По Бечу сам могао шпацирати колико год сам хтео...“, Научни састанак слависта у Вукове дане, 19/2, Београд, 1990, 143.

[3] Исто, 138.

коју Доситеј помиње већ у другој реченици одломка посвећеног свом боравку у аустријској престоници. Чињеницу да у Бечу никада није боловао он образлаже својим умереним животом. Живети умерено, то је налог разума, упутство за живот који нам даје разум, помало прислушкући Аристотелову *Никомахову етику*, а помало и размишљајући: мера се клади на спокој, као циљ који треба у животу достићи.

Друга ствар коју треба уочити јесте сама узрочно-последична веза, која повезује здравље и меру. У тој вези можемо препознати механицистичку слику света која се развија у просвећености: односи између ствари се могу уредити узрочно-последичним везама, свет се може организовати у један систем, систем узрочно-последичних веза. Исајија Берлин сматра да је епоха просвећености веровала да је „могуће постићи неку врсту ако не апсолутног, а оно у сваком случају готово апсолутног знања и у том смислу уредити свет, створити рационални поредак у којем се трагедија, порок и глупост, који су проузроковали толико разарања у прошлости, могу, коришћењем пажљиво стечених информација и њиховом прерадом од стране разума који сви поседују, барем избећи".[4] Тако свет, као и човек, из позиције просвећености постаје машина у којој је сваки покрет узрок који производи тачно одређену последицу. Тиме се укида једна претећа ствар: неизвесност, тајна, оно чему не знамо узрок нити знамо последицу. Та чињеница човека просвећености застрашује, а када почне да га привлачи, биће то симптом романтизма.

Шта је то умерен живот? Доситеј нам га представља као слику једне угодне трговине знањем које се купује или продаје: „Непрестано у пријатном упражњењију или другима лекције предавајући, или своје учећи (...)."[5] Доситеј као трговац – то наравно није случајност јер, као што је познато, успон грађанства у XVIII веку и јесте везан за успон значаја трговине. То да је и Доситеј трговац у Бечу, значи да трговина није тек једно занимање (Доситеј, јасно, није трговац по занимању), већ метафора која одређује однос према другом у велеграду просвећености. Ова метафора упућује на тип перцепције другог, на један став према другоме. Тај став одише разумношћу и осећањем једнакости: трговачка трансакција се у идеалном случају догађа онда када обе стране у тој трансакцији просуде да су на добитку. Дакле трговина упућује и на разум (суд о добитку) и на једнакост уговорних страна. Трговина, даље, упућује и на умерени живот који се, као што то показује Доситеј, види као равнотежа између куповине (знања) и продаје (знања).

[4] Исаија Берлин, *Корени романтизма*, Службени гласник, Београд, 2006, 19.

[5] Доситеј Обрадовић, *Дела*, Драганић, Библиотека града Београда, 2005, 138.

Ако је грађанин трговац, чак и када то није по занимању, онда слобода кретања постаје ствар од пресудне важности. Управо та слобода кретања даје смисао реченици која често функционише као синегдоха описа Доситејевог првог боравка у Бечу: „Сав град Беч чинио ми се као мој, јер сам могао по њему шпацирати колико сам год хотео.“[6] Ова реченица се појављује као закључак Доситејевог става о властитој бечкој слободи и независности која је опет утемељена на осећању мера: „нит' сам кому есап давао, нит' од кога узимао“, каже Доситеј. Извесно је, дакле, да Доситеј свој текст прилаже архиви текстова просвећености у којима град постаје идеални простор оваплоћења просветитељских идеја. У ту архиву гласова просвећености који величају град спада и онај Волтеров. Француски филозоф и писац град види као симбиозу „богатих и сиромашних, елегантне опуштености и вредноће“, па на тај начин град „стимулише напредак разума и укуса“.[7] За Волтера је функција града у ширењу укуса и разума према појединцима из свих класа.[8] Српски грађански слој, коме је припадао и Доситеј, могао је разумети овакво Волтерово гледиште, будући да је за њих град „постао извор новог и лагодног живота, инспирација за песнике, сцена друштвеног живота често и питање престижа над осталим сународницима који су и даље пребивали у мочварним пределима с кућама од печене земље и сламнатим кровом“.[9] Све то показује да Доситејева слика Беча не излази из хоризонта рецепције његовог тадашњег читаоца.

Међутим, ту прича о слици Беча тек почиње. Треба најпре забележити једно тамно место у овом слављењу везе између просвећености и Беча. Доситеј каже: „(...)дела моја и дужности радо и весело испуњавајући *чинило ми се* [курзив С. В.] да сам у совершењејшој независимости и свободи.“[10] Одакле потиче ово „чинило ми се“ које уноси сенку резерве и двосмислености, осећање независности и слободе? Да ли је то текстуални траг оних друштвених прилика у Бечу које наводи Константиновић, прилика које су ограничавале независност једнакост и слободу? Одговор на то питање, разуме се, није могуће дати без резерве, али довољно је да само уочимо то тамно место, јер нас оно води ка другим тачкама у Доситејевом тексту које, као што ћемо видети, излазе из сфера просвећености.

---

[6] Исто.

[7] Карл Е. Шорски, „Идеја града у европској мисли – од Волтера до Шпенглера“, Поља, бр. 453, септембар-октобар 2008, 58.

[8] Исто, 59.

[9] Мирјана Д. Стефановић, *Лексикон српског просветитељства*, Службени гласник, Београд, 2009, 73.

[10] Доситеј Обрадовић, *Дела*, Драганић, Библиотека града Београда, 2005, 138.

Зашто се уопште у једној на први поглед хомогеној слици града просвећености ипак морају појавити тамна места, шупљине, напрснућа? Разлог за то треба да тражимо у функционисању аутобиографског писања у доба просвећености, као и у самом аутобиографском жанру. Полет аутобиографског писања у XVIII веку био је последица промењеног положаја човека који је, копњењем и нестајањем феудализма, изнова морао да редефинише свој положај у свету. Он себе почиње да доживљава као појединца. Друга ствар је искреност: „субјект аутобиографије је управо једно такво Ја, решено да се разоткрије у својој истинитости, то ће рећи решено да испољи своју искреност".[11] Међутим, искреност која се повезује са аутобиографским писањем не може бити само унутрашњи императив, већ је истовремено и спољашњи: искреност уводи појединца у заједницу људи који тамо нису окупљени на основу заједничког порекла већ на темељу властите просвећености. Аутобиографско писање тако истовремено обзнањује настанак појединца, али истовремено тог појединца усмерава ка заједници просвећених људи. Појединац постаје њен део тако што у свом аутобиографском писању даје потврду о свом прихватању вредности просвећеног живота, живота у разуму, у мери, у слободи и једнакости. То је тачка у којој аутобиографско писање доживљава један прелом који мора да прикрије. Наиме, у њему се укрштају два налога која нису компатибилна. Први је налог за искреношћу, захтев за истином: треба рећи ко сам и шта сам, шта сам радио и чинио, али и то шта се мени чинило и радило. Други налог испоставља заједница просвећених којој појединац стреми: низ вредности које појединац не само да жели да прихвати већ настоји и да их шири, јер верује у њихову вредност.

Први захтев инсистира на спознајној функцији текста, други захтев на дидактичкој. Први води појединца ка приказу једног света који можда има жељу да се просвети, али који још није просвећен. Други налог појединца води ка приказу једног већ просвећеног света, јер само такав може да послужи као узор који још увек непросвећени читалац треба да подражава и тако се просвети.

Ова двосмисленост у интенцији аутобиографског писања одражава се и на сам жанр. Аутобиографија јесте фикција, јер је нужно селекција. У Доситејевом случају та селекција је вођена дидактичким разлозима, јер он жели да вредности просвећености прикаже као већ остварене: дакле жели да каже да просветитељске идеје нису само идеје већ да постоји и просвећени живот, и још више, да постоји простор који је просвећен – град, односно Беч. Том циљу се нешто мора

[11] Лајонел Трилинг, *Искреност и аутентичност*, Нолит, Београд, 1990, 43.

жртвовати, што значи да се нешто мора и прећутати. Међутим, када се већ нешто каже – а нешто се о Бечу мора рећи – онда налог искрености тражи од аутора аутобиографије да у свом писању остави макар и траг од онога што је прави тест искрености, а то је увек оно што је непријатно, што је тешко изустити: тренутак када се каже и оно што је нелагодно јесте тренутак где искреност тријумфује, будући да искреност није вредност тамо где не постоји тежина изговарања, где не постоји непријатност, нелагода или чак ужас пред оним што треба рећи.

У Доситејевој слици Бечa видљива је подвојеност аутобиографског жанра у просвећености. Као што смо до сада видели, конструкцијом слике града управљају вредности које дели заједница просвећених људи, вредности које Доситеј тежи да пренесе и својим читаоцима. Нешто зарад тога може бити прећутано, али опет, налог за искреношћу – а то је такође једна од вредности коју просвећеност жели да развије у човеку – тражи да се помене и оно што на први поглед излази из оквира обликоване слике и тако је доводи у питање.

Шта учинити са местима која су Доситеју остала недоступна у Бечу? „За она пак места, гди није било дозвољено улазити нимало нисам марио, колико да их нема на свету, нити бих ја ту ушао да ме ко куми! Код толиких других лепши(х) места.“[12] Механизам је једноставан: налог за искреношћу тражи да се спомену и места у која није слободно улазити. Таква места својим постојањем доводе у сумњу тезу о слободи кретања по целом Бечу, а самим тим и једнакост грађана (укључујући ту и Доситеја) и просвећеност Бечa. Да би се таква слика Бечa одбранила од елемента који је доводи у питање (забрањени, недоступни простори), Доситеј овај противаргумент релативизује контрааргументом: оно што је најлепше у Бечу доступно је свакоме.

Сличан механизам делује и у случају очигледне неједнакости оних који по Бечу ходају и оних који се по њему возе колима. Ову неједнакост у текст уводи налог за искреношћу: да, заиста постоје они који пешаче и они који се возе колима. Како та неједнакост подрива идеал просвећености о једнакости људи, Доситеј конструише један дијалог за замишљеним саговорником. Заправо то је агон у коме дискурс просвећености деформише очигледност тако што оно очигледно тумачи саобразно властитој базичној тези: сви људи на свету су једнаки. У вожњи колима зато се виде само лоше стране: прашина, на пример, од које се онима „у колеси пуне (...) не само очи, уши и хаљине, пра(х)ом него и носови и уста зашто морају дисати и отдисати“,[13] а потом и проблем гужве у саобраћају. Насупрот томе, око пешачења

[12] Доситеј Обрадовић, *Дела*, Драганић, Библиотека града Београда, 2005, 139.
[13] Исто.

се нижу само предности: нема проблема са гужвом, јер се низови кола могу заобићи, нема проблема са врућином, јер се за ходање може користити и путељак у хладу. Све у свему, став који се базира на ономе очигледном – да је угодније ићи колима него пешице – Доситеј подрива низом „аргумената" о предностима пешачења, који нам могу изгледати комично зато што њихова вредност на плану овог реторичког агона није идентична вредности у простору реалног. Међутим, у свету текста, у коме изгледа да је реално пропуштено тек у мери у којој се може прилагодити и уградити у фикционалну слику града просвећености, Доситејеви аргументи изгледају разложно, рационално, мудро. Он, дакле, може изаћи на крај са реалним (забрањена места, неједнакост оних који иду пешице и оних који се возе колима) зато што путем свог текста конструише свог идеалног читаоца, једну концепцију човека – човека разума – коме ти аргументи могу звучати разумљиво и уверљиво. Проблем настаје онда када налог за искреношћу затражи да у тексту остави траг и нешто што на први поглед као да не заслужује да се неким противаргументом уклопи у поредак вредности просвећености.

Доситеј има потребу да аргументује свој одлазак из Беча. Постојање те потребе обелодањује симболички капитал Беча у овом тексту: то је град просвећености, простор у коме се просвећеност остварила, у коме је могуће спокојно живети. Зашто онда отићи из њега? Доситеј свој одлазак правда разлозима образовања. Путовање је за њега синоним образовања, и то у двоструком виду: он је и путујући ученик и путујући учитељ. Ако се тако одреди, одлазак из Беча има смисла, а да при томе не доводи у питање идеалност града. Град остаје идеалан, путовање се наставља.

Међутим, има једно место које овде заслужује да се над њим тумач замисли. Образлажући своје путовање разлозима корисности – корист од путовања јесте у стицању знања – Доситеј ће написати „да без посла ходити, то се зове скитња".[14] Јасно је да реч скитња носи са собом негативну конотацију: то је кретање без посла, некорисно кретање. Нешто што извире из досаде. У идеалном граду просвећености, каквим је приказан Беч, није проблем ни у недоступним местима, ни у начину кретања кроз градске улице, проблем је у досади, односно у времену које, за Доситеја, остаје неискоришћено. Зато његовој апологији продаје и куповине часова у Бечу, односно умереном животу који доноси спокој, мора бити додато – из разлога искрености – и оно време које испада из овакве концепције живота; Доситеј пише: „(...) само у недеље и на празнике учинили би ми се дни као да су предугач-

[14] Исто, 140.

ки."[15] Опет се сусрећемо са извесном дистанцом Доситеја према суду који износи: он не каже да су дани били предугачки, већ да су му се такви учинили, али како су му се стално такви чинили, онда су они изгледа и били предугачки. Дани у којима се властити живот не може уредити трговачки – као куповина и продаја знања – дани који су остављени за одмор, али и за медитације о ономе који је начинио свет (недеља и празници) или о ономе што надмашује трговачки поглед на свет, ти дани су се Доситеју чинили предугачки, а то значи празни. И отуда дистанца пред тим судом, јер та празнина, то *успоравање времена* сувише је опасно, сувише претеће.

У чему је претња? Претња је у томе што сви лепи простори Беча, који су Доситеју стајали на располагању, у светлу ове нежељене доколице, престају бити простори уживања и постају пустиња: „Аугартен, Прадер, све шуме наоколо и ливаде поизмеђу њих, биле су у мојој власти. Сваке *недеље и празнике* [италик С. В.] могао сам по њима на све четири стране ходити колико ми је драго."[16] Сав тај простор природе за Доситеја је био само апстрактан простор, простор који је фигурирао као конкретизација идеје једнакости и слободе – слободе да се тим простором креће једнако као и други грађани Беча – али не и као простор доживљаја, прикљученија, простор уживања. Недељом и празницима – предугачким данима – тај простор је стајао на располагању Доситеју, али дани су, и поред присуства тих лепих вртова и паркова, ипак били предугачки. Он каже да је њима могао ходити, али не и да је ходио. Врт, једна од значајних тема XVIII века,[17] место је у којем врхуни идеја сагласја између природе и културе; као идеја он је прихватљив, и Доситеј га као таквог и прихвата, међутим, налог истине/искрености који присиљава Доситеја да проговори и о животу, а не само о концепту просвећеног живота, показује да вртови једноставно нису довољни, као што ни просвећеност, већ тада, није била довољна. Или можда грешимо, можда је нужно да се у идеалном концепту живота појаве предугачки дани, управо зато да би се тај концепт просвећеног живота и могао представити као идеалан?

Могуће је, дакле, извести две равноправне претпоставке: по првој, Доситејева досада преко празника и током недеља јесте текстуални конструкт. По другој, појава те досаде је резултат налога искрености – Доситеју је збиља можда било досадно. У оба случаја досада се појављује као нешто што ваља прикрити, било еуфеми-

[15] 138.

[16] 138.

[17] Види: *XVIII столеће – Врт,* књига 5, уредио Никола Грдинић, Друштво за проучавање XVIII века, Завод за културу Војводине, Нови Сад, 2004.

змом, било дистанцирањем од тог осећања. То је оно што спаја обе претпоставке.

Шта би значило да је Доситејева досада један текстуални конструкт, односно зашто би једна слика просвећеног града морала да недељу и празнике види као време предугачких дана? Просвећеност конституише идеју идеалног, узорног живота, који је разуман, јер у себи садржи меру, корисност, слободу и независност од других, али и једнакост са другима. Тај узорни живот није приказан као терет који се мора прихватити, већ као један угоднији начин живота од пређашњег, живот доступан свима подједнако, а истовремено различит и од неразумне племићке расипности и од тежачког живота кметова. Идеалност концепције живота коју нуди просвећеност може све док се угодност поистовећује са разумом, док се ужива у мери и у корисности онога што се чини, док се од живота тражи само спокој. Таква концепција живота не сме дозволити да постоји нека друга концепција угодног живота која не би била утемељења на разуму, и зато време које је изван разума, односно корисног рада (недеље и празници), треба приказати као празно време, као неугодно време у коме су дани предугачки, време за које се жели да што пре прође, како би се поново вратило оно угодно време у коме разумно радимо на властиту корист.

Зато недеље и празници морају бити дани који се желе прескочити, а не чекати; они морају бити дани досаде, а не доколице, јер реч „доколица" садржи позитивно вредновање времена у коме се не ради, дакле времена које није под влашћу разума и корисности. Време доколице се такође може провести угодно, рецимо, у сањарењима у којима не морамо да се држимо идеала мере: стога та сањарења често могу да произведу жељу која обузима субјект попут лудила. Та жеља је неумерена и не пристаје на границе између времена доколице и времена разума, па се прелива у време разума, тражећи да се у том времену, уместо мере и спокоја, догоди испуњење те жеље како би субјект досегнуо тренутак усхићења који је привлачнији и атрактивнији од година и година спокоја.

То је тренутак у коме животни концепт просвећености постаје смешан: тренутак у коме слобода шетања по велеграду, коју је Доситеј искусио у Бечу, постаје „устанак бесконачног броја друштвених атома пуштених на слободу, жељних да уживају у свему у чему се могло уживати: у новцу, наравно, и у свему што новац може да купи, али утолико горе, и у ономе што новац не може купити: у страстима, у идеалима, вредностима, задовољствима које нуде уметност и књижевност".[18] Овај Рансијеров опис времена у коме настаје *Мадам Бова-*

[18] Жак Рансијер, *Политика књижевности*, Адреса, Нови Сад, 2008, 57.

ри казује нам шта се догодило када је просветитељски концепт живота попустио под налетом силе коју је мотивом предугачких нерадних дана покушао припитомити: та сила је демократизација жеље. Богати и сиромашни су се ујединили у тој жељи, и концепту живота који настаје као резултат непрекидних покушаја да се та жеља, која је недостижна и бескрајно дубока, некако задовољи. После ће доћи Фројд који ће у тој жељи пронаћи Ерос и Танатос, и више се неће моћи рећи да субјект има жељу, већ да жеља има субјект. Тада ће свака прича о слободи (можда) постати беспредметна.

Анализирајмо сада другу могућност: замислимо да су предугачки дани недеља и празника факт који је Доситеј морао саопштити читаоцу под принудом налога за искреношћу. У том случају Доситејев текст би нам сугерисао и једну другачију слику живота у велеграду, која је прикривена концептом просвећеног живота. Запитајмо се како то да Доситеј, за разлику од Лондона, у коме проводи знатно краће време, Беч не репрезентује као град дружења, већ трговине (знањем). То је питање на које егзактан одговор није лако дати, али јесте питање над којим се можемо замислити. Оно нас упућује на једну другу консеквенцу трговачке перцепције коју имплицира идеални живот у велеграду. Наиме, таква трговачка перцепција чини да се пред субјектом други појави у фигурама купца или продавца, чиме своје присуство везује за једну економску трансакцију. Када се трансакција изведе, уговорне стране (купца и продавца) више ништа не везује. Трговачка перцепција другог обезбеђује, дакле, разумност тог контакта и једнакост учесника у трансакцији, али не може никако да обезбеди трајност везе, јер изостаје емоционална везаност субјекта и другог. Сентиментализам отуда настаје као корекција рационализма просвећености, као консеквенца болне спознаје да је разум довољан за једнакост, али не и за братство. Отуда не чуди што се у прози епохе просвећености лајтмотивски инсистира на пријатељству: ако је XVIII век „век пријатељства“,[19] то је изгледа зато што је пријатељство била највећа жеља тог века. Тим пре што велики градови који полако настају управо у XVIII веку заједно са својим растом отежавају могућност пријатељства као дуготрајног контакта који не може бити сведен на економску логику: Гете већ 1825. године пише свом берлинском пријатељу Целтеру резигнирано, „Све је драги мој, сада ултра; све незадрживо трансцендира и у мишљењу и у делању. Нико више не познаје никога, нико више не схвата елемент у коме лебди и дела,

[19] Мирјана Д. Стефановић, *Лексикон српског просветитељства*, Службени гласник, Београд, 2009, 176.

нико не схвата грађу коју обрађује.“[20] Године 1903, без овог патоса разигнираности, Георг Зимел пише: „Упућујем на краткотрајност и оскудност међуљудских односа метрополитанског човека у поређењу са међуљудским односима у малим градовима.“[21]

Да ли је све ово већ наговештено у Доситејевим предугачким празничним данима и недељама када није давао или узимао часове?

Slobodan Vladušić

IMAGE OF WIENNA IN DOSITEJ'S *LIFE AND ADVENTURE*

Summary

In this text an extract from *Life and adventure* is analysed, an extract in which Dositej depicts his first stay at the capital of Austrian empire. The research was at first focused on Dositej's promoting of connection between Wienna and value of modesty, reason, tranquilityand equality. This confirms that Dositej's autobiography is at the large extent written under the influence of the ideas of the Enlightenment movement. In the second section of this text, the dark spots in the extract are in focus, in which the picture of Wienna is put under question concerning the values of the Enlightenment movement. These dark places are created as a result of tension between need for honesty and the didactic functions that are in control of autobiographical genre in The Enlightenment era. In this text, the means used by Dositej to put dark spots in Wienna's picture into a frame of The Elightenment values where the special attention is given to the appearance of boredom motive, are present in the extract of *Life and adventure*.

[20] Наведено према: Манфред Остен, *„Све је велоцифериски“ или Гетеово откриће успорености*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2005, 12

[21] Георг Зимел, „Метрополис и духовни живот“, *Георг Зимел, 1858–2008*, приредио Душан Маринковић, Mediterran, BCA, Нови Сад, 2008, 287.

УДК 821.163.41.09 Обрадовић Д.

Ненад Николић

Филолошки факултет, Универзитет у Београду

ДОСИТЕЈЕВ ИЗЛАЗАК ИЗ ВУКОВЕ СЕНКЕ: КЊИЖЕВНО-ИСТОРИЈСКА КОНЦЕПЦИЈА ЈОВАНА СКЕРЛИЋА

У раду се испитује раскид Јована Скерлића са књижевноисторијском традицијом деветнаестог века у којој је Доситеј Обрадовић приказиван с обзиром на дело Вука Караџића, које је схватано као аксијална оса у односу на коју су одмеравани остали писци. Скерлић издвајањем две традиције у српској књижевности – Доситејеве и Вукове – уноси напоредност у посматрање Доситеја и Вука, а дајући предност Доситејевој традицији као модернијој и ближој времену из којег пише, другачије поставља целокупну књижевноисторијску перспективу за представљање нове српске књижевности.

Кључне речи: Вук Караџић, нова српска књижевност, Доситеј Обрадовић, рационализам, романтизам, Јован Скерлић.

Иако је у српској књижевној историји деветнаестог века Доситеј Обрадовић заузео значајно место зачетника нове српске књижевности, он се истовремено нашао у сенци Вука Караџића, доживљаваног као њена стожерна тачка, аутор који је направио преокрет којим је пресудно обележен карактер српске књижевности, због чега је Доситеј

представљан као писац који је својим делом наговестио преокрет до којег ће доћи тек са Вуком. Георгије Магарашевић је за границу нове књижевности узео Доситеја Обрадовића, јер он је „перви народним говорним језиком писао и советовао да се тако пише […] От његовог времена започиње се управ сербска литература, јер је донде била, ако је сирјеч каква била, славеносербска“ (Магарашевић 1829: 187), али такође сматра и да Доситејев језик није „чисти сасвим и изображени сербски језик и да би онако писати ваљало“ (Магарашевић 1829: 187). Јован Суботић Доситеју у свом прегледу српске књижевности такође даје место оснивача нове српске књижевности, истичући као његове највеће заслуге „славено-сербски језик и тежење на практическу народа корист“ (Суботић 1846/47: 198). Међутим, „како су сербске народне песме у народ ушле таки се славено-сербском супарник појави, који га је као Херкулес у колевци раздрузгао“ (Суботић 1846/47: 199), због чега је Суботићева коначна оцена да „Доситеј је увео народни језик у књиге, Вук нам је показао који је то народни језик“ (Суботић 1846/47: 204). Такав поглед на однос Доситеја и Вука задржаће неколико година касније Јован Ристић – „корисним Доситејевим радом прокрчен је, дакле, прави пут, који је Вук до краја изградио“ (Ристић 1852: 281) – и Јаков Игњатовић, за кога је Доситеј „посијао идеју еманципације српског језика и духа, но ова идеја је тек доцније до победе коначне доспела“ (Игњатовић 1857: 39). Схватајући Доситеја као „квасац за будућност“ (Игњатовић 1857: 40), коју су пресудно одредиле народне песме и Вуков рад уопште, Суботић, Ристић, Игњатовић, као и други романтичари, Доситеја посматрају снажно обележени *вуковском* перспективом. У Доситејевом делу се траже и истичу она својства која га чине Вуковом претечом, док се друге његове особине занемарују (рецимо, данас изгледа необично, али је за романтичарска читања Доситеја закономерно да не помињу Доситејеву аутобиографију, него централно место дају његовим баснама и другим поучним саставима). Стојан Новаковић такође је сматрао да је Доситеј „први народни књижевник и философ, који је новијој нашој књижевности темеље ударио“ (Новаковић 1871: 194), али исте чињенице о Доситејевом раду *перспективизовано* излаже, у зависности од тога да ли о Доситеју говори као о еманципатору народног језика или Вуковој претечи (Новаковић 1871: 197, 220). Та разлика потиче из снажне одређености Новаковићеве књижевноисторијске представе идејом о Вуку као врхунцу српске књижевности, због чега је и код њега Доситеј доследно приказан у Вуковој сенци.

Дакле књижевна историја деветнаестог века Доситеја је посматрала превасходно у односу према Вуку. То се променило почетком двадесетог века, када је Јован Скерлић српској књижевности осамна-

естог века посветио читаву монографију *Српска књижевност у XVIII веку* (1909) и тиме је *институционализовао* као важан део нове српске књижевности. Иако је књижевност осамнаестог века већ Стојан Новаковић укључио у своју *Историју српске књижевности*, она је код њега била подређена Вуку као аксијалној оси српске књижевности, док је Скерлић посматра толико самостално да ће изнети идеју о *две традиције* српске књижевности: „И данас српски духови деле се на два велика дела: на оне којима је родоначелник и духовни отац Доситеј Обрадовић, са његовим реалистичким, рационалистичким и западњачким идејама, и на оне којима је родоначелник Вук Караџић, са његовим романтичким и уско националистичким идејама" (Скерлић 1909: 359). Ипак, Скерлић не доводи у питање *јединство* српске књижевности, јер Доситејеву и Вукову традицију посматра *типолошки* – као традицију реализма, рационализма и западњаштва, односно традицију романтизма и национализма (узимајући ове појмове у најопштијем смислу) – због чега се оне одлично уклапају у његову идеју о развоју књижевности „*реакцијом и развијањем*. Тенденција која је преовлађивала у једној епохи увек је замењена у следећој епохи потпуно супротном тенденцијом […] Тај закон, који би се могао назвати закон наизменичности, јесте општи, како је приметио Спенсер" (Скерлић 1900: 52), а у тренутку писања монографије *Српска књижевност у XVIII веку* „после више од једног века, како је Доситеј пустио у народ своје здраве идеје, он нам изгледа много ближи и модернији и тачнији од Вука Караџића. Садашњост и стварност дају му све више за право, и он изгледа један од оних срећних писаца који су са висине своје слободне мисли назрели истину, и који задржавају вечиту младост истине" (Скерлић 1909: 359). Иако је у монографији *Омладина и њена књижевност (1848–1871): изучавања о националном и књижевном романтизму код Срба* (1906) Скерлић из своје рационализмом одређене позиције успео да се историјским перспективизовањем одвоји од апсолутистичких захтева националног романтизма, три године касније, у поглављу о Доситеју из *Српске књижевности у XVIII веку* Скерлић изгледа као човек који се само предао другачијем апсолуту. „Вечита младост истине" Доситејевог дела, која одговара потребама садашњости, искључује време, што је парадоксално јер се „вечита младост" може видети тек у опозицији историјском току који неке истине – у овом случају националног романтизма – чини превазиђеним. Скерлић, дакле, мора и даље имати свест о повесности, која је битно обележила *Омладину и њену књижевност*, што његово стављање Доситеја *изван времена* чини посебно промишљеним, *стратешким* чином: „Доситеј Обрадовић нам данас не изгледа као обичан популаран писац каквих је обилно било у XVIII веку […] За Србе је он не-

што више од тога, он је *учитељ*, *рави*, у библијскоме смислу речи […] Ако се вредност једнога писца одређује по плодности утицаја који је вршио на духове, по трагу који је за собом оставио, по користи коју је допринео своме народу, Доситеј долази на прво место међу свима књижевним радницима српским" (Скерлић 1909: 359). Тврдња да „између Доситеја и наших романтичара постоји разлика која је између разумна човека који ведро гледа преда се у будућност и збуњених људи који буновно гледају за собом у прошлост" (Скерлић 1909: 357) као и свако уопштавање, а нарочито оно које жели да буде сликовито, па још и духовито, само је делимично тачна, а свакако се не може довести у везу са Скерлићевом тврдњом из предговора *Омладини и њеној књижевности* да напори омладинског покрета упркос свим његовим манама „значе напредак, и они су израз животне моћи, културне способности и прогресивне усавршљивости једног народа" (Скерлић 1906: 11). Док је у *Омладини и њеној књижевности* напредак смештао у витализам, а рационализмом вршио критику романтичарске вере у апсолут нације, историјски је перспективизујући, у *Српској књижевности у XVIII веку* Скерлић као да хоће да занемари романтизам, да успостави директну везу између Доситеја и садашњости. Значај романтизма и омладинског покрета, детаљно образложен у *Омладини и њеној књижевности*, то не допушта, због чега се ове две монографије, објављене у размаку од свега три године, појављују као *једна другој противречне*.

Скерлићева рационалистичка опредељеност је иста у обе монографије, што – само наизглед неочекивано – доводи до диференцираних судова у монографији о романтизму. Наиме, *разлика* између романтичарске и Скерлићеве идеологије захтева да се о њој постави питање које води ка оспоравању метафизичке претензије на апсолутност супстанцијалног националног идентитета, доводећи тиме Скерлића у близину историјске херменеутике, нарочито на местима на којима показује свест о сопственој условљености романтичарском традицијом, док у смисаоно централном делу монографије *Српска књижевност у XVIII веку*, поглављу о Доситеју Обрадовићу, Скерлић због *сличности* Доситејеве и сопствене позиције не успева да одоли искушењу да занемари временску разлику Доситејевог и свог доба, те Доситејеве идеје апсолутизује. На тај начин он губи могућност да постави питање о *Доситеју после романтизма*: две традиције, доситејевска и вуковска, као да постоје паралелно и нигде се не укрштају, него само у сваком времену доминира једна или друга. Уместо да постави питање о односу просвећености и романтизма, Доситеја и Вука, те покуша да опише *специфичан облик српске националне културе*, Скерлић у *Омладини и њеној књижевности* само бележи уважавање

Омладине за Доситеја, чија „школа 'здравога разума' није никако престајала вршити свој утицај, чак [н]и у доба најзанесеније романтике" (Скерлић 1906: 242), док у *Српској књижевности у XVIII веку* Доситеја и романтичаре конфронтира. Та конфронтација се може разумети у склопу идеје о закону наизменичности, али се с обзиром на Скерлићево вредновање Доситеја и романтичара тешко може очувати идеја о еволуционој спирали српске књижевности и културе.

Да ли би из овако различитих решења питања односа Доситеја и романтичара у ове две монографије могло да се закључи да је Скерлић *бољи када је критичнији*, јер га у том случају његова акрибија чува да не одбаци оне са којима се не слаже, а када пише о онима који су му идеолошки блиски, показује тенденцију да их апсолутизује и успут одбаци оне којима је, када се само њима бавио, упркос све критичности признавао известан значај? Ако је тако, да ли то значи да Скерлић у своје две синтетичке монографије *нема јединствену представу о српској књижевности*, иако у обе монографије пише са исте, рационалистичке и виталистичке позиције?

Разлику између Доситејевог и национализма романтичара Скерлић је прецизно описао већ у *Омладини и њеној књижевности* (Скерлић 1906: 183), али у *Српској књижевности у XVIII веку* он Доситејев национализам експлицитно означава *вреднијим* „не само од старијег, конфесионалног и локалног национализма његових претходника, но и од ускога и искључивога национализма познијих романтичара српских" (Скерлић 1909: 341). Није ли, међутим, та вредност пре свега *идеолошка* вредност: вредност идеје до које Скерлић држи с обзиром на своје политичке назоре, а не вредност иманентна стању српске културе? Јер у чему је значај Доситејеве идеје „о народном јединству без обзира на верску поделу" (Скерлић 1909: 341) ако Скерлић у предговору своје монографије јасно каже да „цела та латиницом писана књижевност католичког дела нашега народа, иако је била писана чистим и лепим народним језиком, кудикамо бољим од језика не само наших славено-српских писаца но и од самих народних писаца као што је Доситеј Обрадовић, овде није проучавана, јер је без везе и утицаја на књижевност угарских православних Срба, која је одмах од почетка узела чисто конфесионално-национално обележје, и из које се једино развила данашња српска књижевност" (Скерлић 1909: 8–9)? Ако се нова српска књижевност развила у конфесионално-националном знаку, како Доситеј, који се залагао за неконфесионалну, језичку националност, може бити најутицајнији писац нове српске књижевности? Управо се у тој *противречности* препознају утицај и снага Скерлићевог *идеолошког* опредељења и његовог покушаја да *стратешки преобликује* српску књижевност. Упркос свести

да се у српској књижевној култури Доситејева фигура трансформише, да романтичари имају *свог* Доситеја, Скерлић не испитује какав је тај Доситеј, него покушава да свог Доситеја – за Скерлића је то свакако *једини прави* Доситеј – учини централном фигуром српске књижевности. Томе се, међутим, опиру Скерлићеви други увиди, не само о дугу Вуковој реформи (Скерлић 1906: 290–309), већ и о ниском нивоу писаца око Доситеја: „Са малим изузетком, цела наша књижевност тога времена књижевност је само по имену, за невољу, у недостатку чега другог и бољега; све је то само прва припрема и полагање темеља за праву књижевност која ће доћи тек у XIX веку“ (Скерлић 1909: 7–8). Јасно је онда зашто се Доситеј тако високо издваја над остатком српске књижевности осамнаестог века, али да ли се он од ње заиста *разликује* ако је „та књижевност била тако некњижевна и неуметничка […] готово искључиво црквена, школска и просветитељско-поучна […] у толикој мери израз наших културних прилика и тежња“ (Скерлић 1909: 8)? Скерлић је Доситеја управо и приказао као просветитеља, с обзиром на његове идеје, док је књижевној страни његових дела посветио сасвим мало пажње. Типолошки, онда, Доситеј заиста не одудара од осталих српских књижевника осамнаестог века, он се од њих издваја дометом своје мисли, а не литерарношћу (у то се, наравно, може сумњати, али не из Скерлићеве перспективе).

Скерлић се тако налази пред још једном *противречношћу*: не само што је Доситеја одредио као првог и најутицајнијег српског писца упркос томе што је свестан значаја Вука и романтичара него је он то учинио и упркос томе што је Доситеј најрепрезентативнији писац књижевности која је била некњижевна. Ова противречност је израз Скерлићеве опште тенденције да у књижевности пре свега тражи идеје, због чега он и може да писцу који је надасве идеолог, представник некњижевне књижевности, дâ централно место у српској књижевности. Међутим, упркос овој проблематичности Скерлићевог извођења, његово ширење опсега нове српске књижевности све до Велике сеобе – први писац о којем пише јесте Кипријан Рачанин – имало је велики значај за српску књижевну историју и разумевање српске књижевности. Каснија испитивања Доситеја Обрадовића, пре свега монографија Јована Деретића *Поетика Доситеја Обрадовића* (1974), пажњу са његових идеја преусмеравају на питање *литерарности* његовог дела, али то чине унутар већ стабилизованог поља нове српске књижевности, а које је Скерлићева заслуга. До Скерлића је Доситеј био посматран пре свега у односу према Вуку, док се код Скерлића појављује као самосталан, а када се доведе у везу са Вуком, односно целином српске књижевности, он испада значајнија фигура. Таква поставка је проблематична, као што је проблематична и идеја

о паралелности две традиције, Доситејеве и Вукове, али упркос свим примедбама које се Скерлићу могу ставити, он је *књижевност осамнаестог века институционализовао као део нове српске књижевности*. Истина, он за њу каже чак и да „више је *писменост*, у руском смислу речи, но књижевност према данашњим схватањима" (Скерлић 1909: 7), али ипак је не оспорава онако како ће оспорити стару књижевност у *Историји нове српске књижевности*, у којој књижевност осамнаестог века добија улогу *прелазног периода*.

Међутим, како је могуће рећи да Доситеј „почиње једну живу, световну, савремену, реалну књижевност, на солидној основици, способну за живот и усавршавање […]/ У културном развитку српског народа појава Доситеја Обрадовића је од епохалног значаја. Све до њега Срби су живели у духовној атмосфери средњега века" (Скерлић 1914: 105), а одмах затим на следећој страници да Доситеј „продужује борбу која се готово цео век у српском друштву водила између црквенога и световнога елемента" (Скерлић 1914: 106)?

Смисао ове изразите противречности Скерлићевог општег погледа на Доситеја у *Историји нове српске књижевности* упућује на *општији* смисао његовог *књижевноисторијског приповедања*, којем су потребне *тачке преокрета* како би књижевноисторијска прича добила свој *заплет*, али које такође хоће да прикаже и *процесе* којима су српска књижевност, култура и друштво уопште дошли до тих преломних момената. Наравно, одмах се поставља питање због чега Доситејево место Скерлић не тражи унутар историјског процеса борбе „која се готово цео век у српском друштву водила између црквенога и световнога елемента", због чега је за њега неопходно да нагласи да „појава Доситеја Обрадовића је од епохалног значаја". Није ли то у вези не само са Скерлићевом идеологијом, или опредељењем да поглед буде усмерен на најистакнутије ствараоце, већ и са потребом његове *књижевноисторијске приче*, замишљене по *закону наизменичности*? Закон наизменичности захтева *јасне и оштре* тачке преокрета, прелома, захтева строго разликовање стања пре и стања после, што не само да чини оба стања *индивидуалним*, по опозицији, него истовремено и *осмишљава време* у знаку *наредовања*, па се тако може рећи, рецимо, да „седамдесете године су у српској књижевности обнова рационализма и реакција ранијем романтизму. Само, овај нови рационализам не ослања се толико на умовања 'здраваго разума' и на апстрактне дедукције, колико на природне науке" (Скерлић 1914: 350). Користећи се бележењем *сличности и разлика* да би показао прогресивност развијања књижевности по закону наизменичности, Скерлић Војислава Илића обележава као „прелом и преображај у српској поезији: крај старе романтичарске поезије и почетак нове артистичке и веристич-

ке“ (Скерлић 1914: 398), при чему Илић „унеколико враћа се одмереној, полукласичарској, ’објективној лирици’ четрдесетих година“ (Скерлић 1914: 400), иако „ствара једну сасвим оригиналну, у сваком случају нову поезију“ (Скерлић 1914: 400). Уопште, Скерлић веома често наглашава *преломност*, или *потпуну новост*, или *опозицију старом* оних идеја које му омогућавају да говори о посебним периодима, па тако иако „тешкоће су велике у одређивању главних црта данашње књижевности […] могућно је само, са највећом уздржљивошћу, чинити извесне констатације, у најбољем случају указати на извесне тенденције у развитку савремене књижевности“ (Скерлић 1914: 433), он ипак може издвојити и поглавље „Данашња књижевност“, јер „*Српски књижевни гласник* дошао је да повуче оштру линију између деветнаестог и двадесетог века у српској књижевности“ (Скерлић 1914: 437). С друге стране, он редовно те идеје *типолошки* повезује са периодом који је претходио добу којем се нове идеје супротстављају, чиме обезбеђује закон наизменичности као закон напретка, јер је типолошко враћање истовремено и *усавршавање* у квалитету.

Овакво схватање књижевног развоја доминира Скерлићевом *Историјом нове српске књижевности* и ствара *приповедну мрежу* у коју се смештају књижевне појаве. Стално истицање њиховог места у књижевноисторијској причи представља знак да се смисао књижевних дела *пресудно* одређује с обзиром на *заплет* приче о историји српске књижевности, који је пак успостављен с обзиром на Скерлићеву позицију, битно одређену виталистичким и рационалистичким схватањима. Отуда је за њега неопходно да се Доситеј јави као *епохални прелом*, јер на тај начин може да *започне* причу о новој српској књижевности, радикално одвојеној од старе српске књижевности, која заправо ни није књижевност него писменост. Зато Скерлић не може да Доситеја посматра као израз општијег и дуготрајнијег процеса током којег су у српској култури различито размеравање, некада подупирући се, некада сукобљавајући се, средњовековне и модерне тенденције, јер би такав процес, иако би био историјски обликован, одударао од Скерлићевог схватања историје књижевности као спиралног развоја по закону наизменичности. То је истовремено и знак да Скерлићева идеја о књижевном развоју *претходи* његовим књижевноисторијским испитивањима.

Чиме Скерлићева концепција српске књижевности наставља романтичарску и традицију Стојана Новаковића, а чиме је преобликује?

Већ у монографијама посвећеним књижевности осамнаестог века, односно Уједињеној омладини српској и књижевности романтизма, Скерлић је релативизовао значај дела Вука Караџића. То је

учинио, с једне стране супротстављајући се његовом претераном узношењу од стране филолошке критике, нарочито филолошких догматичара који су захтевали да се заувек пише Вуковим језиком, док је, с друге стране, та релативизација била у знаку афирмације Скерлићу блиске рационалистичке позиције Доситеја Обрадовића, због чега он говори о две традиције српске књижевности, Доситејевој и Вуковој, сматрајући Доситејеву традицију ближом и значајнијом за време у којем сâм пише. Ипак, доситејевска традиција могућа је само *унутар* вуковске традиције: Скерлић, када је реч о језику, од Вукових идеја више цени Доситејеве ставове о потреби усавршавања и развијања језика (Скерлић 1909: 347), али језик који се усавршава није доситејевски него вуковски језик. Ослањање на Доситеја је тако *коректив* некритичкој традиционалности вуковаца, али не може искључити вуковску традицију, јер је она основни конституент српске културе. У *Историји нове српске књижевности* то је приметно по *умеренијој* релативизацији Вуковог дела него што је био случај у две претходне синтетичке монографије, па је Скерлићева коначна оцена да је Вук Караџић „централна личност српске књижевности у средини XIX века, за XIX век оно што је Доситеј Обрадовић био за XVIII век: књижевни реформатор и национални творац“ (Скерлић 1914: 272). И баш као што је и приказ Доситеја осцилирао између описа његовог положаја унутар ширег процеса секуларизације књижевности и истицања преломности Доситејевог дела, тако и Вука представља као *преломну* фигуру српске књижевности и културе – „он напушта старе стазе којима се дотле ишло у српској књижевности и започиње један нов покрет, који би се могао назвати књижевном револуцијом“ (Скерлић 1914: 268) – али одлучнији је него када је реч о Доситеју да „данас се не може примити претерана Даничићева реч да је Караџић ’отац нове српске књижевности’, из простога разлога што је пре њега, и у његово доба, и мимо њега, било добрих писаца и прогресивне српске књижевности. У чисто књижевном погледу његов значај је мањи и више је посредан но непосредан“ (Скерлић 1914: 271). Да ли се само квалитетом писаца око Вука, несумњиво већим него што су имали писци који су окруживали Доситеја, може образложити због чега је у двострукости процеса и преокрета код Доситеја пажња усмерена на *преокрет*, а код Вука на *процес*?

За Скерлића је важно да нагласи Вукове трансформације, да „било би погрешно мислити да се Вук Караџић одједном развио у оно што је доцније постао, да је од првога почетка свога рада писао чистим народним језиком и упрошћеним фонетичким правописом“ (Скерлић 1914: 254), као и да „и код ранијих писаца српских опажала се склоност за упрошћавање одвећ сложене словенске азбуке“ (Скерлић

1914: 256), што Вука чини исходом ширег процеса, као што се у његовом делу препознају и наговештаји оног става о језику који ће Скерлић супротставити филолошким догматичарима, због чега нарочито наглашава да је преводом *Новоī завјеīа* Вук „делимично признао оно против чега се толико борио: да народни језик није сасвим довољан, да се морају чинити позајмице из развијенијих језика и да књижевници имају права стварати нове речи" (Скерлић 1914: 264). Ипак, то не оспорава да „у питањима језика и правописа његов рад био је одлучан, могло би се рећи дефинитиван. Он једном за свагда сузбија рускословенски језик из српске књижевности и извојевава победу народном језику" (Скерлић 1914: 271), али не успева „да народни језик, без икаквих позајмица и страних утицаја, постане књижевни језик, није успео да херцеговачко наречје постане опште наречје, али је успео да живи и народни језик потисне мртви црквени и школски језик" (Скерлић 1914: 271). Док је у синтетичким монографијама Скерлићу пре свега било стало да релативизује пренаглашену Вукову улогу, у *Историји нове српске књижевности* он покушава да што прецизније одмери и интерпретира Вуково место у традицији српске културе, због чега први истиче да „логично идући за писцима XVIII века који су напустили црквену азбуку и усвојили грађанску азбуку, он је упростио српски правопис" (Скерлић 1914: 271). На тај начин, и када истиче Вукову преломност, дефинитивност његове реформе, Скерлић у преокрет који је Вук донео српској култури укључује и књижевност осамнаестог века јер Вука посматра као део општијег процеса. Док је процес у којем је Доситеј настао као писац просвећености Скерлић утопио у преокрет који Доситеј доноси, преокрет који је српска култура традиционално везивала за Вука Скерлић је вратио општијем процесу, па он постоји као преокрет, али је њега омогућио претходни процес секуларизације и рационализације српске културе, па и због тога за Скерлића Вук, „романтичар по идејама, он има рационалистички дух" (Скерлић 1914: 268). Зато док је двоструког приказивања Доситеја као дела процеса и преокрета у причи о српској књижевности чинила нарочито видљивом конструктивност приче и њен заплет, који микроприче оставља у другом плану, у случају Вука се преокрет који је наслеђен традицијом чува, али смештен у шири процес губи оштрину прелома коју је имао за филолошке догматичаре. Овакав различит однос према приказивању Доситеја и Вука унутар историјског процеса или као тачака преокрета ипак има нешто заједничко: *опредељеност за рационализам*. Да је Доситеја приказао као Вука, дакле као завршетак једног општијег процеса, Скерлић би очувао везу између старе и нове књижевности, док је њему стало да их оштро раздвоји. Вук као преломни писац би пак одсекао Доситејеву

и традицију осамнаестовековног рационализма од књижевности друге половине деветнаестог века и Скерлићу савремене књижевности, што Скерлић није могао допустити.

Дакле однос према месту Доситеја и Вука у књижевноисторијској причи зависи пре свега од *Скерлићеве опредељености за рационалистичку традицију нове српске књижевности*, због чега му је Доситеј потребан као *преокрет* који ће нову књижевност одвојити од старе, док се традиционална преломност Вуковог дела релативизује његовим смештањем у *процес* који Вукове идеје које су несумњиво одредиле облик српске културе изводи из рационализма осамнаестог века, примењујући их и после Вука на развој језика, не Вуковог него вуковског, а којем је основу пронашао у Вуковом преводу *Новога завјета* као потврди Вукове трансформације у правцу који он сâм није програмски предвидео, а који се може извести и из Доситејевих схватања о потреби усавршавања језика.

Овакав однос према Доситеју и Вуку јасно показује да је Скерлић *проширио оквире нове српске књижевности* све до писаца с почетка осамнаестог века зато што је одустао од романтичарске традиције која је нову српску књижевност као националну књижевност везивала за супстанцијалност духа нације откривену у народном језику и народној поезији, а због чега је за романтичаре Доситеј био тек припрема за Вука, док су други писци осамнаестог века били такорећи невидљиви. Скерлићево опредељење за рационализам не само што уводи Доситеја као равноправну традицију већ му даје и предност у савременом погледу на српску књижевну прошлост. Ипак, Скерлић у том давању предности Доситеју не заборавља утицај који је Вук имао на генерације стваралаца пре њега, тако да *Историја нове српске књижевности* даје уравнотежену представу нове српске књижевности, која ће постати основа будућих књижевноисторијских истраживања у двадесетом веку.

Цитирана литература

Игњатовић 1857: Јаков Игњатовић, „Поглед на књижество“, *О књижевности*, приредио Живојин Бошков (*Одабрана дела Јакова Игњатовића*, књ. 9), Матица српска – Јединство, Нови Сад – Приштина, 1988.

Магарашевић 1829: Георгије Магарашевић, „Писма Филосерба о сербској литератури“, *Почеци српске књижевне критике*, приредио Јован Деретић (*Српска књижевна критика*, књ. 1), Матица српска – Институт за књижевност и уметност, Нови Сад – Београд, 1979.

Новаковић 1871: Стојан Новаковић, *Историја српске књижевности: преглед уџбеник за школску потребу* (друго, сасвим прерађено издање), Државна штампарија, Београд, 1871.

Ристић 1952: Јован Ристић, „Новија књижевност у Срба“ (Die neuere Literatur der Serben), превела Зора Мијатовић, *Заснивање националне критике*, приредио Драгиша Живковић (*Српска књижевна критика*, књ. 2), Матица српска – Институт за књижевност и уметност, Нови Сад – Београд, 1983.

Скерлић 1900: Јован Скерлић, „*Научни метод књижевне историје* од Жоржа Ренара (Bibliotheque de philosophie contemporaine. *La Méthode scientifique de l'histoire littéraire* par Georges Renard, ancien élève de l'ecole normale supérieure, professeur au conservatoire des arts et metiers. Paris, Félix Alcan, éditeur, 1900, 8^0 500; 10 frés)“, *Писци и књиге II: Огледи*, изабрао и приредио Јован Пејчић, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000.

Скерлић 1906: Јован Скерлић, *Омладина и њена књижевност (1848–1871): изучавања о националном и књижевном романтизму код Срба*, редактор Милица Иванишевић (*Сабрана дела Јована Скерлића*, књ. 10), Просвета, Београд, 1966.

Скерлић 1909: Јован Скерлић, *Српска књижевност у XVIII веку*, редактор Мираш Кићовић (*Сабрана дела Јована Скерлића*, књ. 9), Просвета, Београд, 1966.

Скерлић 1914: Јован Скерлић, *Историја нове српске књижевности* (потпуно и илустровано издање), Просвета, Београд, 1967.

Суботић 1846/47: Јован Суботић: „Неке черте из повестнице сербског књижества“, *Заснивање националне критике*, приредио Драгиша Живковић (*Српска књижевна критика*, књ. 2), Матица српска – Институт за књижевност и уметност, Нови Сад – Београд, 1983.

Nenad Nikolić

DOSITEJ'S ARISING OUT OF THE SHADOW OF VUK: JOVAN SKERLIĆ'S CONCEPTION OF LITERARY HISTORY

Summary

The paper examines Jovan Skerlić's discontinuation with the tradition of Serbian literary history in XIX century where Dositej Obradović was represented in relation to Vuk Karadžić's work since Vuk was recognized as the axis according to which other authors were evaluated. By pointing out the two traditions in the New Serbian Literature – Dositej's and Vuk's – Skerlić introduced parallelism between Dositej and Vuk, and by giving priority to Dositej's tradition for being more modern and more resembling to his own time, Skerlić changed the literary history perspective for representing the New Serbian Literature.

УДК 061.236.6:929 Обрадовић Д.

Немања Радуловић

Филолошки факултет, Универзитет у Београду

ЈОШ ЈЕДНОМ О ДОСИТЕЈУ И СЛОБОДНОМ ЗИДАРСТВУ

У раду се изнова испитује већ постављано питање везе Доситеја са слободним зидарима. Даје се кратак преглед досадашњих мишљења и полемика које су се углавном бавиле биографским испитивањем места Доситејеве претпостављене иницијације, портретом који је урадио Арса Теодоровић и експлицитним односом према тајним друштвима исказаним у Баснама. *Домаћа масонска традиција постојано убраја Доситеја међу припаднике свог реда. Док је са историјске стране ово питање отворено, овај податак говори о самопредстављању домаће масонске традиције и њеној изградњи сопственог идентитета. Други проучаваоци, међутим, имају уздржанији став.*

Само Доситејево дело сличности са масонеријом показује првенствено у идејама, не у симболици и митологији, којој он свакако није могао бити склон. Посматрано у историјском контексту, осамнаестовековна масонерија се дели на рационалистичко и мистично крило; јасно је да је Доситеј, ако је припадао братству, наginуо првом. Међутим, и те идеје су опште места епохе и просветитељски оријентисаних мислилаца.

Посебна пажња ће зато бити посвећена неким ставовима према религији који откривају нешто снажнију сличност са слободнозидарском идеологијом. Став према тајним друштвима, нарочито илуминатима, такође ће бити изнова испитан у контексту епохе.

Кључне речи: слободно зидарство, деизам, рационализам, илуминати, јозефинизам.

У разматрањима живота и дела Доситеја Обрадовића већ веома дуго се поставља питање његове припадности – или барем могућности припадности масонима – а потом, исто тако, у обазривијим радовима одмах уследе и ограде. Још једном се, са биографске стране, може поновити: док год немамо тачне податке, тј. документ, о датуму иницијације и ложи у коју је примљен, питање да ли је Доситеј био масон мора остати отворено. За Стратимировића и Шакабенту се, према архивској грађи, зна да су припадали осијечкој ложи; за Хердера да је примљен 1766. у ложу *Код Мача* у Риги, за Гетеа 23. јуна 1780. у ложу *Амалија код три руже* у Вајмару.

Доситејева припадност масонерији је место карактеристично за дела домаћих масона. Код оних критичнијих налази се жеља да се установе чињенице код В. Ђорђевића или одређена уздржаност код Ћоровића, опрез и код Срете Стојковића, и поред навођења Доситеја као масона, као податак код В. Кујунџића (Кујунџић: 6). Овим се сада отвара друго питање – без обзира на то да ли је Доситеј Обрадовић заиста био масон, очигледно је да га домаћа масонерија сматра својим. У свом самопредстављању и конструкцији свог идентитета српски масони касног деветнаестог века, углавном припадници високог грађанства, многи међу њима припадници елита, Доситеја су препознали као „свог". Ипак, не мора се радити само о идејно-идеолошким разлозима, тј. о већ одавно уоченој сродности Доситејевог рационализма и верске толеранције са масонским начелима. Несумњиво је да је та страна Доситејевог дела, као и спој патриотизма и космополитизма, утицала на то да га масони учине иконом. Али исто тако могуће је да је реч о једноставнијој жељи да се признате личности националне културе ретроспективно укључе у братство и прикажу као своје, а Доситеј је крајем 19. и почетком 20. века био већ укључен у канон националне културе. Мада, свакако, слављен и пре, још и за живота, он је постао и „културни јунак" српског грађанства (Fischer; Fischer 2007). У том смислу не треба сметнути да су та масонска издања већином намењена јавности те треба да прикажу друштву масонерију као уклопљену у националну традицију.

Након своје обнове по паду комунизма српска масонерија наставља са помињањем Доситеја као масона, опет у издањима за јавност (нпр. једно новије издање Регуларне велике ложе Србије, историја домаћег масонства, чији је аутор професионални историчар – Стаменковић, Марковић: 27–29; уз приличан опрез у: Николић: 173 „само посредне индикације које још нису потврђене"; вид. Бајић: 18; 53; Гизе – додатак о српској масонерији); у времену интернета, ложе имају и своје сајтове на којима такође Доситеј фигурира на листама знаменитих Срба слободних зидара (заједно са, на пример, Његошем

и Николајем Велимировићем, што је питање за истраживање, не архивски потврђена чињеница).[1]

А то је представљање можда чак почело и за Доситејева живота: прво би сведочанство био Теодоровићев портрет који је изашао у *Мезимцу*, са симболима свевидећег ока, уробороса, угломера, шестара, Минерве, обрађеног камена; чак иако портретисани није припадао братству, сликар је хтео да га укључи у ту традицију, да покаже везу. О Теодоровићевом портрету је тим поводом писано и он заслужује пажњу управо јер је израђен за Доситејева живота и од Доситејевог познаника. Поменуо бих, међутим, још једно издање Доситеја које садржи ликовне прилоге са очигледно масонском симболиком. То је *Дух списанија Доситејевих* из 1830, избор који је приредио Георгије Магарашевић. Насловна страна овог избора из Доситејевих списа – који по једном новијем мишљењу представља прекретницу у изградњи симбола „Доситеја" (Fischer 2007: 225-228) – приказује храм према ком са истока свиће светло, угломер, шестар, мистрију на земљи, глобус и бакљу. Додуше, иста представа се среће и на другим књигама тог периода, такође штампаним у Будиму, а које свакако нису везане за слободно зидарство.[2] *Благи обичаји тј. венац од азбуке* садржи пламтећу петокраку звезду, која се среће и на књигама несумњивог масона Симе Милутиновића.[3] Наравно, питање је за историчаре уметности и историчаре књижарства колико су неки графички предлошци били уобичајени и преносили се из књиге у књигу, а колику је улогу играла намера аутора или издавача да нешто означи и поручи. Али ако узмемо да је Магарашевић хтео као и Теодоровић да симболима означи Доситеја као масонског писца, видимо је да је у домаћој масонерији иконизација Обрадовића завршена рано.

Свакако је да би конструкција масонског идентитета код српских масона била посебна тема, више културолошка; само је помињем као дигресију да укажем на то како се, између осталог, формирала представа о Доситеју; имајући у виду активност масона око издавања његових дела, подизања споменика (Ненезић: 273) у периоду „златног доба"

[1] Сајтови Регуларне велике ложе Србије (www.rgls.org; www.rvlsrbije.org), Велике националне ложе Србије (www.mason.org.rs), Уједињених великих ложа Србије (www.uvls.rs) као и појединачних ложа (www.mitrpolit.org – сајт ложе Митрополит Стратимировић).

[2] *Synoptico-memorialis catalogus observantis minorum provintiae S. Ioannis a Capistrano olim Bosnae argentinae*, Budae, 1823; *Србска зора; стихови* сочињени *и декламирани приликом торжествено празнованја Свето Саве*, Будим, 1843(?); *Велимир и Босиљка Миловану Видаковића*, Београд, 1844.

[3] Илустрације се могу видети и у каталогу изложбе *Масонски симболи на старој српској* књизи, коју смо организовали заједно са Дејаном Вукићевићем (Београд, 2006).

домаће масонерије (Краљевина Србија и Краљевина Југославија), јасно је да је слободно зидарство утицало и на учвршћење Доситејевог места у културном канону; кажем учвршћење, не формирање, јер је Доситеј и код широке публике већ био популаран. Све то уопште не мора значити да тврдње масонских аутора о Доситејевом припадању треба посматрати само као накнадно регрутовање. Сасвим је могуће да је сачувана усмена традиција коју каснији писци преносе.

Ван масонских кругова питање Доситејевог чланства пажљивије је разматрао Мита Костић, који је нашао разлоге и за и против. У прилог овој претпоставци он наводи поменути Теодоровићев портрет. Против пак говори Доситејево објашњење уз басну бр. 124, где критикује тајна друштва, а посебно илуминате (Костић 1954). На ову ћу се басну касније вратити. У краткој полемици која је уследила Јован Савковић је оспорио масонски карактер Теодоровићевог портрета, као и само ауторство (Савковић). Костићев је одговор (Костић: 1957), можемо данас закључити, утемељен, несумњиво је да овај портрет садржи низ симбола који заједно стављени могу бити схваћени само као масонски. Уз то, портрет је настао 1794, након изласка *Басана* (1788).

А. Бановић се у прегледу Доситејевог педагошког рада узгредно дотакао и масонерије те скренуо пажњу на један чисто биографски детаљ: Доситејево лако успостављање контаката и налажење људи расположених за помоћ свуда (Бановић: 44, нп.1); ово се заиста може посматрати као коришћење мреже контаката коју омогућују ложе – али је и део Доситејеве поетике, јер у *Животу и приключенијима* свет је насељен добрим људима. Ненезић у свом прегледу након сумирања претходних истраживања закључује да у прилог масонству код Доситеја иду деизам, теорија природног права и рационализам (Ненезић: 148). Жолт Лазар такође помиње портрет Теодоровића, деизам, толеранцију, лакоћу успостављања контаката те поштовање за Лесинга и Фридриха Другог, као назнаке које иду у прилог Доситејевој припадности. Нови речник слободног зидарства Лигуа, објављен и код нас, Доситеја помиње, али очигледно је да су подаци потпуно преузети из старог лексикона Ленхофа и Познера, који не даје никакве изворе – могуће је да су подаци о југословенским масонима преузети из тадашњих контаката са домаћом масонеријом.[4]

У недостатку чисто историјских доказа аутори се, дакле, окрећу (попут Срете Стојковића) ономе што и јесте важније, а што и нас овде занима – а то је присуство слободнозидарских елемената у самом делу.

[4] Колико је слободно зидарство као историјски и културолошки феномен код нас још увек недовољно (озбиљно) проучено, показује *Лексикон српског просветитељства* Мирјане Стефановић (Београд, 2009) који амбициозно претендује да обухвати кључне појмове епохе, а у ком овог појма уопште нема.

Јер бити писац масон и масонски писац није исто. Аутори могу бити масони, али остати нетакнути масонским идејама – тешко да ћемо Нушића или Сремца означити као масонске писце, без обзира на поседовање сертификата. Хајдн и Моцарт су масони, али је Моцарт и масонски композитор јер уграђује масонство у своје стваралаштво. У том смислу Доситеја заиста можемо посматрати као масонског писца, независно од тога да ли је носио кецељу и рукавице – сама прихваћеност дела од масона о томе говори.

Када говоримо о елементима масонства, можемо трагати за симболиком и за идејама. Ако код неког аутора срећемо симболику градње, појмове попут изгубљене речи, алузије на хирамску легенду, слике храма мудрости или пламене звезде, јасно је да се они преузимају из масонске митологије и фонда слика. Код масонских песника 18. века постојао је такав заједнички фонд слика храма, путника слепца, рушевина свемира; у руској поезији тог периода постоји цела струја масонске поезије која се користи симболима преузетим из ложе. Код Доситеја оваквих слика нема. Јасно је да је Доситеју, који одбацује традицију и обичаје, било црквене, било народне,[5] морала бити страна масонска митологија (Хирам, темплари) – његова митологија је педагошки, школски грчко-римски класицизам. Он је као прави просветитељ склон алегорији – али чак ни ту није употребио алегорију која би се могла извести из масонерије, без обзира на то што је у том периоду масонска алегорија веома популарна у литератури. Није му могла бити блиска симболика чије је порекло у ритуалном.

Остаје, дакле, да се види је ли Доситеј користио неке идеје слободнозидарског система мишљења. Међутим, и ту је питање: шта је то што би представљало неку *специфичну* идеологију слободних зидара, а што се и ван ложа не јавља у осамнаестом веку? Масонска филозофија је великим делом еклектичка, а многе идеје припадају просто духу саме епохе. Владан Ђорђевић наводи како му је Михаило Валтровић – и сам масон – отписао да не само што Доситејево име није нашао у списковима ложа него и „масонска начела и погледи, који се налазе у Доситејевим списима, само су одјек сувременога му општега осећаја и тежња“ (Ђорђевић: 188). Просветитељство, јозефинизам, деизам, идеје толеранције тешко се могу разлучити. А тај еклектицизам карактеристичан је и за Доситеја. Присуство оваквих идеја у Доситејевом делу говори да и масонерија и Доситеј припадају истом добу. Навешћу један пример. У *Етици* Доситеј дужности дели на оне које човек има према Богу, према другима и према себи. Ако тражимо паралелу са слободним зидарством, одмах ћемо препознати поделу

[5] Као један од његових кључних идејних ставова Шмаус издваја управо *антитрадиционализам* (Шмаус 2: 281–282).

дужности према масонској етици. Она се испољава најјасније приликом иницијације када кандидат у тзв. соби за размишљање пише свој филозофски тестамент где одговара на три питања – шта човек дугује Богу, другима и себи. Међутим, управо је ово место пример за опрезност са закључцима – јер, како је установљено, ово је место у *Етици* преузето је из Соавијевог оригинала. А оваква подела дужности може се срести и пре, укратко – није неки спецификум масонерије.

Неопходно је напоменути да масонерија у 18. веку није јединствена. Не говорим сада о подели на мноштво ложа и система, него о дубљој идеолошкој подели. Постоји једна струја која је склона езотеричном и мистичном, која ритуале узима озбиљно, често и као магијске чинове и у чијим се круговима негују и преносе учења алхемијска, кабалистичка, розенкројцерска и мартинистичка. Друга је струја просветитељска и рационалистичка, у религијском смислу углавном деистичка. Односи следбеника двеју струја нису често били братски; мистична струја је превладала на великом масонском конгресу у Вилхелмсбаду 1782, када је одбачен и Вајсхауптов (политички) илуминизам. Било је тако могуће да конзервативни католик Де Местр буде истовремено и масон – јер је припадао мистичној струји. Следбеници разноликих идеја су полагали наде у масонерију, посматрану као нову појаву, без обзира на веру у њену древност; од Фихтеа који верује у њен педагошки потенцијал – на нивоу човечанства – до Казанове који саветује младићима улазак у масонерију ако желе да буду светски људи. У овом контексту делује прилично јасно да је Доситеј, ако је био масон, онда свакако следио рационалистичко крило. С обзиром на његов став према оном што зове сујеверјем, јасно је да га нису могле привући теозофско-гностичке спекулације. На исти начин је био и против квијетизма (Стојковић 1989: 58). У том преплету општих места епохе – утолико видљивијем овде с обзиром на суштински компилаторски карактер Доситејеве филозофије – издвојио бих ипак неколико места која делују масонски у ужем значењу те речи.

То је познато место из *Совјета* (стр. 41), где се као изворно хришћанство помињу две тачке вере: постојање Бога и бесмртност душе, као и њене казне и награде после смрти. Јасно је да овде Доситеј заступа став религијског минимализма, сасвим различит од догми хришћанства али и других објављених религија. Оно што сматра изворним хришћанством сведено је на два основна става, а то је опет религија коју заправо исповедају припадници свих вероисповести, као неку основу испод каснијих разграњавања; зато Доситеј и критикује оно што се у православној и католичкој традицији назива предањем (иста појава постоји и у јудаизму и исламу, поштовање усмене тради-

ције која иде паралелно са сакралним текстом). Оно што је касније донела патристика и сабори уноси дисонанце у људске односе, засноване на религији. Када се отклоне предрасуде, сујеверја и накнадно уведени обичаји, људи ће се вратити тој изворној религији – коју он, као што видимо, изједначава са изворним хришћанством – и тада неће бити прилике за нетолеранцију.

Ово је старо место, срећне се код Бодена, Гроцијуса и „толиких деиста Доситејевог времена те је илузорно овде тражити његове непосредне изворе" (Стојковић 1980: 57). Али ово је место где се Доситејева мисао највише подудара са масонском филозофијом. Јер два наведена става су управо оно што се и данас захтева од сваког слободног зидара (барем у регуларној масонерији, искључујући сада атеистичке ложе): вера у Бога и бесмртност душе. Два чланка су очигледно најмањи заједнички садржилац у ком се могу сложити религије (барем оне аврамовске). Андерсонове *Конституције* да су „раније масони били обавезни да се држе религије – каква год била – која је владала у земљи или народу где су боравили" док сад исповедају религију „у којој се сви људи слажу, препуштајући сваком његово посебно мишљење". Ово је дух компромиса, дијалога и идејних тражења 17. и 18. века, али се исто тако посматра и као прарелигија, изворна и старија од објављених, која припада целом човечанству.[6] У прецизном виду два члана – вера у Бога и бесмртност душе – формулишу се у масонским списима и конституцијама ложа касније, током 19. века. Ипак, може се претпоставити да је религија у којој се сви људи слажу могла већ тад бити схваћена на овај „двочлани" начин, јер су два члана пре тога већ постојала у филозофији.[7] Веру у Бога свакако подразумева Андерсон, а још јасније и *Ахиман Резон*, спис супарничке струје у енглеској масонерији.

Доситеј говори о Христу као о спаситељу, позива се на Библију, прихватајући тиме њен ауторитет. Већ је примећено да је он близак протестантском начелу *sola scriptura*, ослањањем само на писмо (и разум), а одбацивањем традиције. Али има ту и и деистичко-масонског елемента. Како објаснити ту дихотомију Доситејеву да, с једне стране, признаје Христа, а с друге, као право хришћанство помиње само наведену „минималистичку" веру? Јер чак и дела „зрелог, просвјетитељског периода, у која спадају *Совјети здравајо разума* (1784), највише наводе или парафразирају јеванђељске списе и Христове ријечи

[6] У Фихтеовој интерпретацији: „одвајање свега случајног што су увјети простора и времена унијели у религијски назор друштва" (Фихте: 51).

[7] Стојковић говори о три члана, али посмртну казну и награду узимамо као подразумевану са бесмртношћу душе.

из тих списа“ (Иванић: 4).[8] Ово је једна од дихотомија Доситејевих, растрзаног између рационализма и сентиментализма, између света и монашких завета.

„Наш Доситеј није дошао ни до деизма, нити пак до ’природне религије’ француских и енглеских просветитеља. Он је исувише оптерећен схватањима из младости и из византиске црквене литературе. Тако се он само приближио деизму, али није ступио потпуно на његово тле. Он је стао пред његовим вратима и радије се задовољава да остане на земљишту немачког либералног протестантизма, који је уместо натприродне теологије успоставио природну теологију, место теологије откровења теологију разума (Vernunftstheologie). Али и овде он запада у противуречности. Док с једне стране у верским стварима, као и свуда, тражи за вођу разум и одбацује свако веровање у чуда и натприродне догађаје, на другој страни упорно истиче како он ништа друго не тврди, ’развје чисту евангелску науку и апостолску науку ’. Дакле с једне стране је присталица ’природне религије’ а с друге признаје натприродно откровење“ (Бановић: 51). Питање како помирити ова два супротна става аутор наведеног пасуса решава тако што мисли да се овде ради о практичним разлозима, тј. да Доситеј из страха да не буде проглашен јеретиком и искључен из цркве гледа да понуди неки компромис – тј. да се ради о алибију. Слично томе, и Шмаус примећује да је немачко просветитељство стало пред француским радикализмом и суштински хтело да протестантским рационализмом очува хришћанство, уз критику оног што је историјско и касније настало; тако и Доситеј стоји према православљу. Његов став је компромис деизма и природне религије са откровењем; али постоји и практично-политички разлог за то, тј. опет једна врста алибија (Шмаус 2: 276–277). О компромису говори и Андрија Стојковић, који се дуго и систематски бавио филозофским аспектом Доситејевих списа (Стојковић 1980: 53–55; 63). (Не треба сметнути са ума да и у самом масонству постоји отпор према деизму као и „плуралитет деизама“ /Négrier: 278–279/; ако Андерсон истиче да масон не сме бити либертен или атеиста, супарнички систем ложа у свом правилнику *Ахиман Резон* додаје да не сме бити ни деиста.)[9] Додуше, у новијем раду В. Фишер полемише с оваквим ставовима те Доситеја посматра првенствено као деисту (Fischer 2007: 94–96), сматрајући позивање на Библију пре реториком.

---

[8] Чак се и *Живот и прикључења* својим наслањањем на реторику могу упоредити са Августиновим *Исповестима* (Јелић: 148)

[9] Доситејево позивање на природу као доказ божијег дела води ка сложеном односу разума и откровења, од средњег века преко рационализма и деизма па до неотомизма; али у питању је и књижевни топос „књиге света“.

Усудио бих се да предложим објашњење управо преко наведеног разликовања личне и опште вере, какву познаје масонерија. Лична вера може бити вера у Христа или било која друга. Али општа вера је она у којој се сви слажу. Лична вера Доситејева остаје изгледа најближа протестантизму, тј. једноставном хришћанству. Општа вера је у спису који је намењен свету и треба да регулише односе међу људима. Људи су чланови верских заједница и стога верски сукоби изазивају заправо људске сукобе; зато на плану вере треба пронаћи заједничко тло.[10] Ту заједничу религију Доситеј проглашава изворним хришћанством, што свакако и у културолошком смислу треба да допринесе њеном лакшем прихватању. Ипак, док један вид хришћанства остаје „приватно мишљење", за свет нуди „веру у којој се сви слажу".[11]

Што се тиче Доситејевог негативног става према илуминатима, он се не мора нужно односити и на масоне. И Костић и Савковић примећују да масони и илуминати нису исто, али чини ми се да се овде треба задржати. Ове се две групе често а погрешно поистовећују. Међутим, сличност не треба да завара. Вајсхаупт је формирао илуминате користећи изглед и обреде, степене масонерије (као и језуита). Тек на вишим степенима открива се да су илуминати другачије природе. Сам Вајсхаупт је с подсмехом гледао на масонерију и религијску обојеност почетних стадијума, које је користио као маску – намера му је била да се инфилтрира у масонерију и искористи је за своје идеје. Јер док је већина масона била или деистичка или склона езотерији, Вајсхаупт је следио радикално просветитељство и републиканизам. Доситеју такви погледи на веру нису могли бити блиски, исто као што овом поштоваоцу Јосифа Другог нису могле бити блиске револуционарне идеје. Дакле осуда илумината не повлачи нужно и осуду масонерије.

Масони су се позивали на лојалност држави у којој живе и истицали да су добри грађани – од Андерсонових конституција до савремених издања за јавност. Као значајну чињеницу истичу присуство крунисаних глава у ложама; у Пруској – да останемо у том периоду – Фридрих Велики био је посебно поштован међу немачким масонима.

---

[10] Ово се свакако односи на хришћанске деноминације; није сигурно да је и ислам и јудаизам Доситеј сматрао подједнако рационалним какво је то „изворно хришћанство", нарочито се ислам изједначен са оријенталном турском деспотијом може у њега посматрати као нижа форма у односу на рационализовано хришћанство (Стојковић 1980: 61).

[11] Није случајно што је на Доситеја најдубљи утисак оставио масон Лесинг; и то, како Шмаус тумачи, управо због идеја карактеристичних за Натана (Schmaus: 40-41).

Илуминати имају субверзиван (или пре утопијски) карактер – мада су њихова моћ и утицај прецењени, нарочито у популарној књижевности, комерцијално оријентисаним издањима и теоријама завере. Доситеј, барем у том добу, ослобођење Срба види у оквиру Аустријског царства, те свакако није могао бити радикалан као Вајсхаупт. Аустријски масони управо као и Доситеј прослављају Јосифа Другог, и то из истих разлога: антиклерикализма и верске толеранције. (При чему антиклерикализам овде означава првенствено реформу манастира и укидање манастира, не ону врсту антиклерикализма каква ће се јавити у 19. веку.) Националан разлог спаја се са просветитељским: Турци се посматрају не само као страни господари него и као носиоци варварства и непросвећености.

Доситеј је, као и масони, видимо, имао разлога да се дистанцира од илумината, првенствено због идејних разлога, али ништа мање и због политичких – а нигде другде у његовом делу није политички момент (конкретно, јозефинистички) тако јасно изражен као у *Баснама* (Шмаус 1: 253). Да ли ширење ове осуде на сва тајна друштва треба посматрати и као осуду масонерије? Јер он говори о тајним друштвима уопште, полазећи од начела опште користи. То је питање са којим се у коштац хватао и Фихте разматрајући масонерију. Њена главна корист јесте што може да оствари општост (снажне педагошке оријентације), мимо тога зашто би уопште и постојала. Завршетак Фихтеове авантуре било је, као што знамо, разочарање масонеријом.

Костић сматра да масони нису били тајно друштво у смислу да су били познати. С овим треба бити опрезан: мада су масони и данас регистрована друштва са списковима чланова у полицији, са сајтовима, и даље остају иницијацијска организација затвореног типа. У 18. веку масонерија је чак и помодна, али и даље је савременици посматрају као тајну организацију – што и јесте. Њена тајност није толико у организационом, друштвеном или политичком смислу, него у смислу затворености, дискретности и одређеног система учења, лозинки и сл., те у мистеријско-иницијацијској обредности. Могуће је да је због дистанцирања од илумината осуда пренета и на саму масонерију; али то онда може бити и запитаност једног масона да ли оно чему припада заиста доприноси општем добру. Управо због тог раскорака између иницијацијског и општедруштвеног, између „потребе за тајном“ (Тимотијевић: 305–306) и рада на општем добру, као и због конкретног политичког разлога (доказивања лојалности држави) било је могуће да масон Стратимировић забрани свештенству чланство у тајним организацијама и да Јосиф Други, обесмрћен у масонској опери *Чаробна фрула*, и сам наклоњен програму масона, у једном тренутку (1785, три године пре изласка *Басана*) ложе стави под строжу контролу (званич-

но названу „заштитом“) и смањи њихов број. Повод за овај поступак цара било је деловање неких парамасонских (окултних) група, а на које су се жалили управо сами масони (Дитрихштајн и Борн).

Доситеј поводом илумината не замера толико саму тајност колико злоупотребу; он одмах напомиње да су хтели да преузму грађанска и војна достојанства у своје шаке, тј. денунцира их због политичке завере. Он ће рећи да нема потребе за тајном, нарочитом међу часним људима и верним синовима отаџбине (а нарочито не у просвећеном друштву, за разлику од варварства) – још и некако када би се ту примали људи „познати добродетељни“ – била би им част и поштење, али они „лове“ само оне који су богати или на положајима, а не маре за „качество или благонравије“. Ово је за илуминате сасвим тачно, Вајсхаупт је свој утопијско-револуционарни програм видео изведен преко утицајних људи, зато је било и високог племства међу његовим члановима. Доситејева критика се може читати као напад на тајна друштва уопште, али и као масонска критика злоупотребе тајности коју спроводи једна парамасонска група. Могуће је овде једно алузивно читање да су заправо масони поменути као часни, „верни синови отаџбине“ (тј. политички лојални, уз забрану разматрања политике у ложама), „људи на добром гласу“ (како кажу Андерсонове *Конституције*), посвећени врлини, док су илуминати друштвени превратници заинтересовани не за опште добро него за своју корист. У закључку ће додати неопходност повезаности са ближњима – ко се одриче ближњих, одриче се Бога – али журно додаје да не мисли на цркву. Ова врста уједињења може се посматрати и као нова врста контакта, каква се остварује у ложама.

На крају поменућу као масонству блиско и Доситејево одушевљење геометријом, божанском науком, за коју сматра да служи и познању истине и управљању животом.[12] Значај ове вештине за организацију која је сва заснована на градитељском симболизму и питагорејству не треба посебно разматрати. Нарочито је у то доба „геометријска метода“ у служби рационалистичко-деистичких теологија (Négrier: 157). У писму Соларићу, поводом *Кључића*, он цитира Платона („нека не улази овде ко не зна геометрију“) дајући јој тиме и инијацијски значај, она води у небо, тј. у просвећење ума где нема заблуде; мада је, наравно, тон писма похвалан због издавања књиге, да ли је само реторички обрат када га на крају назива „Минервиним чадом“ или се ту крије алузија и на симболику ове богиње у масонерији, симбол мудрости, чија је сова присутна и на портрету Теодоровића?

[12] Став разумљив у рационалистичкој филозофији (Стојковић 1980: 31).

Литература

Доситеј Обрадовић – *Сабрана дела* 1–6, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд 2008.

Бајић: Н. В. Бајић – *Масонска тајна*, Београд, 2004.

Бановић: А. Бановић – *Педагошко-просветитељско дело Доситеја Обрадовића*, Београд, 1956.

Гизе: А. Гизе – *Увод у слободно зидарство*; додатак: ДуР – „Српски слободни зидари", Београд, 2006.

Грин: К.-Ј. Грин – *Филозофија слободног зидарства. Интеркултурална перспектива*, Београд, 2008.

Ђорђевић: В. Ђорђевић – *Грчка и српска просвета*, Београд, 1896.

Иванић: Д. Иванић – „Зашто читати Доситеја", *Књижевност и језик*, LV, 1–2, 2008, стр. 1–11.

Јелић: Војислав Јелић – *Античка и српска реторика*, Београд, 2001.

Костић 1952: Мита Костић – *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века*, Београд, 1952.

Костић 1954: Мита Костић – „Идеолошки став Доситеја Обрадовића према језуитима, илуминатима и масонима", *Зборник Матице српске*. Серија друштвених наука, 8, 1954, 5–15.

Костић 1957: Мита Костић – „Око Доситејева бакрорезног портрета у Соларићеву издању Мезимца", *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, XXIII, 1–2, 1957, стр. 134–135.

Кујунџић: В. Кујунџић – *Слободнозидарска читанка*, Београд, 1940.

Лазар: Жолт Лазар – „Масонерија" у: *Encyclopedia Dositeana*, Нови Сад, 2006, стр. 25–29.

Лесинг: Г. Е. Лесинг – „Разговори за слободног зидара", *Градац* 89–91, 1989, стр. 6–25.

Лигу: Данијел Лигу – *Речник слободног зидарства*, Београд, Београд, 2001.

Ненезић: З. Ненезић – *Масони у Југославији 1764–1980*, Београд, 1988.

Николић: С. Николић – *Краљевска уметност*, Београд, 2010.

Савковић: Ј. Савковић – „Да ли је Доситеј Обрадовић био члан удружења слободних зидара?", *Прилози за књижевност, језик, историју и фолкор*, XXII, 1–2, 1956, стр. 87–89.

Слободно зидарство, Нови Сад, 1936.

Стаменковић, Марковић: Б. Стаменковић, С. Г. Марковић – *Кратак преглед историје слободног зидарства Србије*, Регуларна велика ложа Србије, 2009.

Стојковић 1980: А. Стојковић – *Филозофски погледи Доситеја Обрадовића*, Београд, 1980.

Стојковић 1989: А. Стојковић – *Животни пут Доситеја Обрадовића*, Београд, 1989.

Стојковић: Срета Стојковић – *Слободно зидарство*, Београд, 1925.

Тимотијевић: М. Тимотијевић – *Рађање модерне приватности*, Београд, 2006.
Тор-Нугес: А. Тор-Нугес – *Масонска идеја*, Београд, 2003.
Ћоровић: „Почетак Карађорђева устанка", *Српски књижевни гласник*, 1925, књ. XV (нова серија), бр. 8, стр. 589–599.
Шмаус 1: А. Шмаус – „Политички моменат у Доситејевим Баснама" у: *Доситеј Обрадовић*, прир. Младен Лесковац, Београд, 1962, стр. 253–260.
Шмаус 2: „Западноевропски рационализам и Доситеј Обрадовић", у: *Доситеј Обрадовић*, прир. Младен Лесковац, Београд, 1962, стр. 273–282.
Fichte: J. G. Fichte – *Filozofija zidarstva*, Zagreb, 2001.
Fischer – W. Fischer – „The Role of Dositej Obradović in the Construction of Serbian Identities During the 19th Century", spacesofidentity.net, Vol 1, No 3 (2001).
Fischer 2007: W. Fischer – *Dositej Obradović als bürgerlicher Kulturheld. Zur Formierung eines serbischen bürgerlichen Selbstbildes durch literarische Kommunikation 1783-1845* (Studien zur Geschichte Südosteuropas 16), Frankfurt am Main, 2007.
Jacob: M. C. Jacob – *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, New York-Oxford, 1991.
Lennhoff, Posner: E. Lennhoff, O. Posner – *Internationales Freimaurerlexikon*, Zürich-Leipzig-Wien, 1932.
Négrier: P. Négrier – *L ' éclectisme maçonnique*, Édition Ivoir-Claire, 2003
Schmaus: A. Schmaus – „Lessings Fabeln bei Dositej Obradović", *Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen* I, München, 1971, стр. 39–72.

Nemanja Radulović

ANOTHER RETROSPECT OF DOSITEJ AND THE FREEMASONRY

Summary

The paper reexamines the old question of Dositej Obradović's relation to the Freemasons. It takes a brief survey of views and polemics so far which have mostly dealt with the biographic research of the place of Dositej's supposed initiation, with the portrait painted by Arsa Teodorović and with his explicit relation to secret societies expressed in The Fables. The domestic Masonic tradition persistently includes Dositej into members of its order. While from the historical point of view this question is open, this information is telling about the self-representation of the domestic Masonic tradition and the construction of its identity. However, other scholars take a more reserved attitude. Dositej's oeuvre demonstrates similarities to the Freemasonry primarily in terms of ideas, not in terms of symbolism or mythology, to which he could by no means have inclined. Seen in the histori-

cal context, the 18th-century Freemasonry is subdivided into the rationalist and mystic fractions; it is evident that, if he belonged to the brethren, Dositej leaned to the former. Nevertheless, those ideas are also loci classici of the epoch and of thinkers with an enlightenment orientation. For that reason, special attention will be paid to certain views of religion which reveal a somewhat more pronounced resemblance to the Freemasonic ideology. His view of secret societies, especially the Illuminati, will also be reexamined in the context of the age.

УДК 821.163.41.09-1 Обрадовић Д.

Ђорђе Перић

Београд

ПОПУЛАРНОСТ СТИХОВА ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА У ГРАЂАНСТВУ И КОД ПЕСНИКА ПРЕДРОМАНТИЗМА

У *оџледу се доносе неки нови и незаџажени џодаци уз три Доситејеве џесме, који нам осветљавају њихову џоџуларност у срџском грађанском друштву у време његовог живота и џосле смрти. У* Песни за два петака *указује се на историјску личност харамбаше Милутина; у џесми* Востани Сербије *разматра се џитање о њеном џевању у грађанству, и у џригодници* Стихи на Нови год 1808. *наводи се једна њена текстовна варијанта.*

Кључне речи: Доситеј Обрадовић, песништво, популарност.

Српско грађанско песништво предромантизма (1790–1848), под којим подразумевамо период обликовања и стварања песама познатих, мање познатих и непознатих песника, од Доситеја Обрадовића до Бранка Радичевића, дало је српској историји књижевности богат фонд писане и певане поезије. У многим грађанским песмарицама из тога доба, како рукописним тако и штампаним, сачувано је песништво које су писали песници разног профила писмености и образованости. У тим песмарицама уписивани су и преписивани и стихови најпознатијег српског књижевника тога доба Доситеја (Димитрија)

Обрадовића (1739–1811). Његове песме, иако малобројне, с пажњом су преписиване и радо читане. Популарност Доситејевог песништва у грађанству пратили су са занимањем и пре овог огледа заслужни истраживачи Доситејевог живота и књижевног, па и песничког рада, али је корисно тим претходним резултатима додати и неке досад незапажене податке који би боље осветлили његове стихове и објаснили подстицај њиховог испевавања. Нова читања проучавања и тумачења Доситејевог дела, у овом случају његовог п е с н и ш т в а, пожељна су и после овог огледа, у будућности.

У овом огледу забавићемо се стиховима Доситејевих песама: *Песна за два йешака* (1792); затим песмама: *Песна на инсурекцију Сербијанов* (*Востани, Сербије! Востани царице!)* (1804) и *Стихи на нови їод 1808. сочињени в Белїраде од Сербов* (1808) и направити мали излет поводом једног топонима у манастиру Хопову, по једном запису песникиње Милице Стојадиновић Српкиње. Шта је било занимљиво у новом читању и прочитавању ових песама Доситеја Обрадовића?

Један топоним у вези са Доситејем и са једном и данас певаном сремском народном песмом

У издању књиге Вука Ст. Караџића *Српске народне йјесме* (из необјављених рукописа) објављен је текст народне сремачке песме из Ирига са насловом *Изїубљено злашо*.[1] Текст песме је непознат записивач нашао у Срему, записао га и послао Вуку Караџићу. Приређивачи ове Вукове књиге лирских народних песама из његових рукописа, Живомир Младеновић и Владан Недић текст ове песме идентификовали су као део скупљачког рада песникиње Милице Стојадиновићеве Српкиње (1828–1878).[2]

Текст песме *Изїубљено злашо* има две занимљиве напомене које је дала сама записивачица. Једна напомена се односи на постанак ове

[1] Вук Стеф. Караџић: *Српске народне йјесме* (из необјављених рукописа), књига прва, различне женске пјесме, Београд 1973, бр. 251: *Изїубљено злашо.*

[2] В. Ст. Караџић, *наведено дело,* с. CCLXXIII. Рукопис песме чува се у Архиву САНУ у Београду, бр. 8552/257, VIII, 2; текст песме је исписан на посебном листу. Нема главни наслов *Изїубљено злашо*. Као да је рукопис оригинал песникиње Милице Стојадиновићеве Српкиње (видети прилог). Текст ове песме није ушао у књигу *Фолклорна збирка Милице Сшојадиновић Срйкиње. Из колебе у дворове їосйодске*, приредила Марија Клеут, Нови Сад – Београд 1990. Утолико је ова песма за књижевно испитивање још занимљивија.

песме, а друга помиње име Доситеја Обрадовића. Први стих те песме, познат у певаној форми и данас, гласи:

Чија фрула у л и в а д а' свира?

Одмах потом, уз реч *ливада'*, следи кратка али занимљива напомена песникиње: „Оне *л и в а д е*, које и Доситеј спомиње, куда сва младеж иришка, проста и отмјена у пролеће излази." Песникиња се при записивању првог стиха песме подсетила на један топоним, у рукопису писан малим словом, тако и одштампан, а који треба исписати великим словом, јер се ради о одређеним Ливадама и гласио би:

Чија фрула у Л и в а д а' свира?[3]

И тај топоним је Милица означила као Ливаде „које и Доситеј спомиње". То ме је подстакло да се подсетим где је Доситеј споменуо те Ливаде у свом делу, како је наша песникиња то у напомени уз саму песму записала. Милица је била велики поштоватељка Доситеја и у свом значајном прозном делу *У Фрушкој Гори 1854.* на више места Доситеја спомиње.[4] И заиста, Доситејеве *Ливаде* постоје опширно описане у његовом делу *Живот и прикључениија* (1783), а да ли се и данас тако зову или су већ давно заборављене, то ми није познато. У поглављу поменутог Доситејевог аутографског дела: *Почетак мојеа̄ пӯтовања*, Доситеј је записао:

> „Ево ме у Срему, у земљи насљедија последњих српских деспота. ...Хопово нам је у срцу било; к њему смо се таштили. Око подне дођемо у Ириг и упутимо се к манастиру... Како прећемо на манастирску земљу, учини нам се као да смо у едемску башчу дошли. Иде се покрај једног поточића, поред кога стоје насађени велики ораси и друга дрвеса која га осењавају и чувају од сунца. На левој страни виде се брда и холмићи, покривени с виногради и воћњаци. С десне стране потока пружила се једна веселовидна долина сва покривена и украшена, с *ливадами* пуним злака и цвећа селнога, која се протегла до близу манастира..." [5]

Дакле ту смо; то је почетак описа једне „веселовидне долине" коју чине околне ливаде, зване Ливаде манастирске, па и Ливаде Доситејеве од 1757. кад их је млади Доситеј први пут угледао, а по њима се без-

---

[3] *У Л и в а д а(х)* је стари локатив; данас: *У Ливада(ма).*

[4] **Милица Стојадиновић Српкиња: У Фрушкој Гори 1854, Београд 1985, 40, 49,** 108, 223; „Докле је света и српског Народа спомињаће се Доситеј!" – њене су речи.

[5] **Доситеј Обрадовић:** *Живот и прикључениија,* Сабрана дела, приредио Ђуро Гавела, Београд 1961, књига I, 133–134.

број пута и шетао. Пажљиво око песникиње Милице запамтило је оно што су други већ давно заборавили. У истом тексту Доситеј помиње Ливаде хоповског манастира још двапут:

> „Благоуханије л и в а д н и х цвећа и свакојаких воћа обалзамљавају они краткопитоми воздух... Не зна ко како том блаженом долином проће, како ли к манастиру дође; шта ће ко пре гледати, шта ће размотрати, чему ће се више дивити и чудити. Искључавам оне који предати неким страстма све им је остало једнако: та ишли покрај рита, та покрај л и в а д е; та слушали жабе, та славује; говорим за оне који имају срце чувствително сваке красоте Божијег створења...“[6]

И ту се завршава Доситејев опис овог едемског врта званог *Ливаде,* помешан са првим песниковим утисцима. Даље следује проповед у облику наравоученија о књизи божијој, књизи природе, коју би свако требало да спозна осећањима. У Л и в а д а м а хоповским Доситеј је спознао лепоту природе, за коју је закључио: ко осећа лепоте природе, он има дар божији. Ту је он чуо и „једну тако слаткослишну музику“, која доводи „човека у савршено заборављање себе и у иступлениje ума...“ И Милица Српкиња је некада, после Доситеја, кад је у Ириг долазила и кроз исте Ливаде пролазила, чула једну тужну мелодију, фрулом праћену, и једну лепу сремску народну песму која и данас „живи“ и запева се врло радо, а први стих треба да гласи:

Чија фрула у Ливада свира?

доцниje тако несрећно преиначен у:

Чија врула у слатине свира?[7]

а данас се пева тако безлично, уопштено:

Чија фрула овим шором свира?
То је фрула сиромашкоī сина.[8]

А ту би требало да пређемо на сам запис текста песме и друге и другачије коментаре, који су већ далеко од Доситејевих *Ливада*, а много ближе времену кад је живела српска песникиња Милица Стоја-

---

[6] Д. Обрадовић, *наведено дело,* с. 134.

[7] *Илустрована велика српска народна ЛИРА* (са 2000 песама), Нови Сад [1903], с. 722.

[8] Мелографски записи: 1. Станоје Николић: *Збирка 200 српских ипара и песама са текстом*, Београд [1896], бр. 139; 2. Аноним: *Албум 138 српских народних песама,* Београд 1905, бр. 32; 3. Миленко Парабућски: *С песмом кроз Војводину*, Нови Сад 1976, стр. 79; 4. Љубиша Павковић: Песме из Војводине. Антологија српске народне музике, Књажевац б. г., бр. 17.

диновићева Српкиња и кад је у истим Ливадама настала ова тужна песма. Зато се опет враћамо Доситеју и његовим песмама.

Коментар уз један стих Доситејеве *Песне за два петака*

Познати истраживач Доситејевог живота и рада проф. Андра Гавриловић осврнуо се на један стих у његовој *Песни за два петака*, насталој 1792. године у Бечу. У некој игри са Аном и Павлом Сечујац он изгуби па потом поврати своја два петака, којима је спевао две шаљиве песме: оду жалопојку и оду радосницу. У овој другој шаљивој оди, првој те врсте у нашем песништву, захваљивао је, онако весељачки, свим епским јунацима из српске народне поезије за тај добитак. Поменуо је у стиховима имена јунака: Краљевића Марка, Мусу Арбанасу и Рељу Бошњака, па војеводу Јанка (Хуњадија) и Секулу Јанковог нећака, Змај Огњеног Вука, хајдуке Радивоја, Грујицу и старог Новака – све јунаке које познаје историја и народна традиција, али и једног непознатог:

Милутина Арамбашу на гласу ајдука.

Проф. А. Гавриловић је застао пред тим ликом и пред тим стихом покушавајући да нађе одговоре на питања: Ко је то? У ком времену је живео? Где и када је Доситеј могао да чује о њему као великом јунаку? У свом есеју *Хајдук Милутин* он је записао: „Ван сумње је да певање о разглашеном хајдуку и харамбаши иде у круг хајдучких песама и вероватно је да је Милутин био предмет обилнијега певања, када га Доситије ставља у ред најпопуларнијих јунака народне поезије. Само је Милутин могао припадати и новијем периоду, за оно доба можда најмлађем кругу народнога певања... Доситије се бавио у Бечу последње десетине XVIII века, а већ је одавно пре тога морало постојати певање о хајдуку и харамбаши Милутину. Зацело није у Бечу могао Доситије слушати песама о томе; што је песама знао, морао их је слушати раније док се бавио по крајевима у којима живи његов народ. Коме времену ближе хајдук Милутин припада и је ли савременик напр. Чупе Капетана и осталих његових јунака, као што се по неким знацима може мислити – не могу знати. Поуздано је само толико да се оно певање које се тиче Доситејева хајдука Милутина није могло тицати ма које позније личности...“[9]

[9] Андра Гавриловић: *Ситнији прилози испитивању српских народних песама. В. Хајдук Милутин*, Годишњица Николе Чупића, XXIX, 1910, 157–161.

На основна питања о личности харамбаше Милутина, као и у ком времену је живео, А. Гавриловић није успео да одговори. Али је он свом есеју дао други смисао: потражио га је у историји, а пронашао га у епској народној песми. Наводећи текст песме (без наслова) у којој се помиње Милутин, исписао је уз њу и своја запажања: „Та је песма, пише он, из једне старе песмарице с краја XVIII века каквих је међу угарским Србима било тада много код писмених и полуписмених лица и какве су имале многе куће чувајући их као нарочиту забаву породичну... Тада се цитати из народне поезије готово и нехотице наводе, чак и у приватним писмима, па се народна епска песма уноси и у такве рукописне песмарице у којима је главна садржина лирска и народна.“[10] А то је време у коме је и Доситеј живео.

О народној песми о харамбаши Милутину, коју наводи А. Гавриловић, писало се доста и није предмет овог огледа. Може се укратко напоменути да та песма обрађује тему „Материно срце“, коју је укратко стилизовао Б. Крстић у свом *Индексу мотива*: „човек по наговору жене убија мајку и извади јој срце; на путу се спотакне, а мајчино срце га пита: да се није повредио.“[11] У најстаријој варијанти текста ове песме, коју је саопштио А. Гавриловић по некој грађанској песмарици с краја XVIII века, а из Доситејевог времена, тај човек се звао харамбаша Милутин, а заручница Лепосава. У почетку песме пева се о његовом великом јунаштву:

Мили Боже, чуда невиђена,
Што се прича по том белом свету!
Те казује чудо од јунака,
Харамбаше младоī Милутина
Чудно чудо, ниīде īа не било!

Занимљиви су и стихови заручнице којима се обраћа Милутину, јер су доста слични Доситејевом стиху из *Песне за два петака*:

[10] А. Гавриловић, *наведени оīлед,* с. 159–160. Наводи се текст песме у целини, али се сама грађанска песмарица не наводи.

[11] Бранислав Крстић: *Индекс мотива народних īесама Балканских Словена*, Београд 1984, варијанте; Хатица Крњевић: *Фолклорно срце и балада Мила Материна,* Утва Златокрила, Београд 1998, 109–129; Славица Гароња-Радованац: *Материно срце*, Српско усмено поетско наслеђе Војне крајине у записима 18, 19 и 20 века, Београд 2008, 463–466. Варијанта песме из часописа *Јавор* (1882) ушла је у антологије народне поезије – Јаше Продановића (1925), Хатице Крњевић (1978) и Зоје Карановић (1998). Обе књижевне историчарке у својим текстовима не наводе ову прву варијанту песме о харамбаши Милутину коју је у свом огледу објавио проф. А. Гавриловић. Било је и других варијанти ове песме које не наводе, на пример, она из села Бешенова у Срему, коју је записао Милош Ђ. Шкарић (*Живот и обичаји īланинаца īод Фрушком Гором*, бр. 4). Роди мајка нејака Стевана.

Заручниче, млади Милутине,
Јеси хајдук и јунак на гласу
Од имена плаше те се Турци...[12]

Према томе, пред нама је лик харамбаше Милутина о коме је и српска историја негде нешто записала, а Доситеј о њему слушао. И може се рећи да је харамбаша Милутин био, доиста, „јунак на гласу" као што пева народна песма и као што је Доситеј слушао. Па где је он то могао чути и када?

Харамбаша Милутин је учествовао под командом оберкапетана Адама Монастерлије у бoју на Иришком шанцу 1. јануара 1716. године: „иже храбро за отечество погибе, против Турков војујушт, с триста војинов." О том бoју постоји један опширнији запис иришких кметова сачињен на годину дана после те битке (1717). Наводим само оно што се односи на харамбашу Милутина:

„...И дајемо ми (иришки кметови) на знање како су се држали верно и право; како је имао наредбу покојниј Г(оспо)дин обр-капетан Монастерлија и тверђу; кад му дође на глас за Турке Срдан Кајновић из Радинаца хајдук, нареди шанац и барјак сред шанца поби и он нареди катане; а кад стигоше турскиј брзоконици, навалише преко ћуприје за дивно чудо и г(оспо)дин обр-капетан с оно мало катана толику силу турску у три пута преко ћуприје отера натраг... До 7000 истина Турака свега да је било (Темишварци, Београдци, Купиновци и Шабчани), свака се поган била скупила и сви су Саву прешли у Београд... Паде г(оспо)дин обр-капетан Монастерлија и Арамбаша Милутин, што су (се) на шаначки врати држали и тако су сами Турци говорили: 'да тешке ватре! да љутиј људи поглавара на врати шаначки! да и је више било – отеше шанац од Турака!' Турци (и) то су говорили: 'Арамбашу Милутина пушка не бије!' А кад сила навали, кад г(осподин) обр-капетан паде, Милутина обе руке одсјекоше и два му ребра отсјекоше с леве стране и у Шанац ућоше; после г(оспо)дина обр-капетана ни један се не предаде... Да пребројимо људе илити тела који су дух Богу предали от непријатеља поганина. Нађосмо свега мертвиј 103 варошанина наши изсјечениј, међу њима 6 за Шанац натерујући да заробе и арамбашу Милутина, што се предао из пустаија

[12] А. Гавриловић, *наведени есеј,* с. 159. Анализирајући предмет певања ове песме, он је закључио (стр. 160) „да је предмет ове песме истоветан са познатом бретањском легендом, која је и у нас постала популарна по преводима савремених писаца француских. Откуда тај мотив код нас, је ли он у Бретањи дома или је свему извор на трећем месту – све су то друга и врло важна питања". Исти предмет певања наводи и француски писац и песник Жан Ришпен (1849–1926) по запажању Јаше Продановића.

и 3 друга; и они су такођер на том бојy дух предали, те смо скупа набројили 103...“[13]

То је крај животне приче харамбаше Милутина, који је погинуо 1716. године пред Иригом, бранећи улазак Турака у Срем. „На истом оном месту гди је предречени Шанац био и гди су са своим предводитељем означени јунаци изгинули“, записао је као додатак горњег излагања парох Сава Стојшић, „јест потом церков с(вја)таја, храма Успенија Пресветиј(е) Богородици у 1757. љету, трудом и иждивенијем Обштества Ирижког воздвигнута и со всјеми утвари потребнима украшена, која до днес на славу и хвалу триипостасному Божеству и пресветеј Богоматери молебствијем и пјенијем служи и служити непрестајут.“[14]

Из наведених записа о харамбаши Милутину лако је закључити где и када је Доситеј слушао о овом јунаку на гласу, кога историја не спомиње као ни бој на Иришком шанцу 1. јануара 1716. године. Храм Успенија Богородице градио се 1757. године као костурница погинулих јунака у бојy на Иришком шанцу, где је почивао и харамбаша Милутин кога је заборавила историја, али га је добро памтила народна традиција. Приче и сећања на њега чуо је и млади калуђер Доситеј, а можда је у тој новој цркви као „мали ђакон“ (1758) присуствовао и свечаном опелу („молебствију“), које су свештеници те цркве приређивали сваке године за спомен триста палих иришких јунака и њихових вођа Адама Монастерлије и харамбаше Милутина.

Да ли се Доситејева песма *Востани Сербије* (1804) по њеном објављивању – певала?

Најпознатија Доситејева песма *Песна на инсурекцију Сербијанов* (први стих: Востани Сербије! Востани царице!) била је – „Сербији и храбрим јеја витезовом и чадом, и Богопомагајемому их војводи, господину Георгију Петровичу посвећена“. Текст ове Доситејеве песме често је прештампаван у зборницима и антологијама српског песништва, навођен и цитиран у текстовима о Доситеју у последња два века. О њој се писало увек са становишта њене родољубиве поруке.

[13] *Натпис на гробу Адама Монастерлије у манастиру Опову,* саопштио Сава Стојшић, парох Успенске цркве у Иригу, Глас истине, 1888, 7, 10–11; 13, 203–205.

[14] Сава Стојшић, *Додатак*, наведени Натпис, Глас истине, 13, 1888, 205.

Имала је одјека у срцима Срба нарочито у време Првог српског устанка (1804–1813), па и касније и данас, њен текст писан јасно, погодан за рецитовање, чини леп утисак код сваког Србина и Српкиње који воле и поштују своју отаџбину.

Та чувена песма Доситејева објављена 1804. године у Млецима, није сачувана ни у једном примерку. Прештампана је тек у сабраним Доситејевим делима које је приредио књиговезац и издавач Глигорије Возаровић 1833. године. Од 1804, 1811. и 1833. познати су само преписи. Ипак се мора претпоставити да је Доситеј неке примерке своје буднице доставио београдским устаницима и самом Карађорђу лично, коме је песма и посвећена. Осим тога, штампани примерак песме сигурно су имали и поједини српски песници и књижевници: у Срему Лукијан Мушицки, Арон Јеленић, Лазар Бојић, у Трсту Викентије Ракић, Павле Соларић и други; мислимо и на Доситејеве добротворе из куће Драге Теодоровића, као и на друге родољубиве трговце који су радо, али у пуној тајности и поверљиво распачавали Доситејеве књиге. Године 1805. већина издања српских књига, нарочито родољубивих песама у славу српског устанка, стављене су на територији Аустрије на индекс забрањених књига. Власницима тих књига силом су одузимани примерци и уништавани. О томе је записао историчар Миленко Вукићевић следеће: „Још 1805. године, 18. јуна, Доситеј је писао из Трста своме синовцу Григорију у Карансебеш како чује да је забрањено 'из ових страна тамо наше књиге шиљати'. Од књига, забрањене су биле: песме Гаврила Ковачевића, списи Николе Стаматовића, поменута Доситејева песма у похвалу устаницима; овим забрањеним књигама до 1807. године додате су и друге..."[15] Овде се ради, дакле, о Доситејевој песми *Востани Сербије,* о штампаном примерку. Та забрана трајала је свакако током целог устанка (1805–1813).

Један примерак је достављен и у Русију, у Санкт Петербург, великом Доситејевом пријатељу, песнику и књижевнику Глигорију Трлајићу (1766–1811). Тај примерак је Трлајић примио почетком 1805. године; наслов песме се не наводи, али се у Трлајићевом писму од 1. априла 1805. године, из Санкт Петербурга, наводи једно карактеристично место из кога се може закључити да се ради управо о Доситејевој песми *Востани Сербије*, изашлој из штампе 1804. године. Ту могућност први је изнео проф. Боривоје Маринковић у својим научним радовима који ближе испитују ово значајно Трлајићево писмо

[15] Миленко Вукићевић: *Последњих пет година живота и рада Доситеја Обрадовића (од 13. јуна 1806. до краја марта 1811. године),* Доситејева споменица, Београд 1911, 102–103.

Доситеју.[16] Трлајић је у том писму одговорио Доситеју о примљеним пошиљкама следеће:

„Твою п е с м у читаюћи, съ плачемъ, 'коію п ѣ в а, тко с в и р а т и не зна?...“ (Сербскиє Лѣтопис, 1825, частица I, стр. 116).

Из те реченице, која нуди различита тумачења, написане 1805. године, произилази за нас данас сазнајни податак да се ради о песми *Востани Сербије* (1804) и да је пријатељ Доситејев у далекој Русији Глигорије Трлајић знао да се та песма и *пева* и *свира*. Трлајић је имао много тога у себи и песничког, и музичког, па је већи део овог писма, писаног у прози, саопштио, што није истакнуто, у песничком облику – у десетерцима. Пренети у десетерац, ти његови стихови из писма Доситеју, заједно са горњом реченицом која је такође устиховљена, гласе:

Слатки роде, Обрадовић драги!
Твоју песму читајући с плачем
(т)ко ју пева(т), тко л' свирати не зна!?
Да се браћа у коло ухвате,
Један другом за срце и душу,
Да се слију у једино чувство,
Да покажу свету што (је) друштво,
У јунака храброст витезова,
Где премудрост закон људма пише
И где храброст закон зашчишчава;
Да је мудрост у слоги сердечној,
А победа у храбрости мудрој,
У победи величество Рода.

Ако мене још(е) Бог поживи,
Ја ћу доћи својој слаткој Мајци
И сејати сам себи колаче
И у плуга искати шчастија.

Ја бих пошао мојој слаткој Мајци
Да ју браним од напасти туђе,
Да ју храним плодом мога труда
И да позна радосно (ми) Мајка,
Да је синак за њу рад умрети;

[16] Б. Маринковић: *Писма упућена Доситеју Обрадовићу,* у: Доситеј Обрадовић: Сабрана дела, III, Београд 1961, с. 580–582; Б. Маринковић: *Трагом Доситеја,* Београд 2008, 257–263.

Баш да имам хиљаду живота.
Но зла судба не да ми се мањи,
(Не да ми се) возвратити Мајци,
Да јој кажем што је чадо Мајци
И како је више свега љубим,
Више свега на целоме свету.[17]

И наравно, после овога следи питање да ли се Доситејева песма *Востани Сербије* по објављивању п е в а л а. Да ли је Доситеј сâм о томе нешто написао Трлајићу у претходном писму које није сачувано? Каква је била та првобитна мелодија која није сачувана ни у једном музичком документу, а српских музичких докумената из тога доба тако је мало? Нота нема, али постоје још неки подаци који показују првобитни круг популарности ове Доситејеве песме. Овде упућујем на истражене и пописане текстовне варијанте ове песме на које је указано.[18] Али ти преписи из грађанских песмарица нису коментарисани у погледу горепостављеног питања, што ће се овде чинити. Изнећу само неке доказе као потврдни одговор на питање *о певању* песме *Востани Сербије* непосредно после њеног објављивања.

Музичку форму написаних строфа у Доситејевој револуционарној песми *Востани Сербије* приметио је још раније добар зналац музике, одличан познавалац Доситејевог дела и компетентни књижевни историчар Тихомир Остојић. Његова анализа форме ове Доситејеве песме тачна је: Доситеј је, каже он, био одушевљен Карађорђевим устанком. „Родољубива осећања су се као ерупција проломила из његове душе у х и м н и коју је штампао 1804. у Млецима, где се тада бавио:

Востани, Сербије! Востани, царице!
И дај чадом твојим видет твоје лице.
Обрати сердца их и очеса на се
И дај њима чути слатке твоје гласе.

[17] Текст песника Глигорија Трлајића писан у прози пренео сам у стихове српског јуначког десетерца; према Трлајићевом писму Доситеју, издање Ђорђа Магарашевића (Д. Обрадовић, *наведено дело,* приредио Б. Маринковић, књига III, 351–352). Писмо Доситејево из Трста уручио је Глигорију Трлајићу Роман Гаврилович Соколович, који је у Петроград дошао претходно посетивши Доситеја у том граду. У Петрограду он је био „секретаром при с. петербургсјем *постамтје*, при текуштој експедицији" (видети: у *наведеном делу* Д. Обрадовића, III, 350–351).

[18] Попис текстовних варијаната Доситејеве *Востани Сербије* у грађанским песмарицама први је дао заслужни проф. Боривоје Маринковић у зборнику *Српска грађанска поезија,* II, Београд 1966, 514–515; затим Марија Клеут: *Доситејеве песме у рукописним песмарицама*, зборник Српско грађанско песништво, Нови Сад 1988, с. 118–123.

Затим долази р е ф р е н, који се понавља уза сваку строфу. Чисто романтичарско поштовање старине прокључа одједном из дубине душе овог окорелог рационалисте: ’*Спомени се, Мати наша (Србијо) твоје прве славе... Ти уздигни твоју царску главу горе, да те опет позна и земља и море... Покажи Европи твоје красно лице светло и весело како вид данице.*’ Није ни овде заборављена Босна ’сестра’, а спомиње се и Херцегова земља и Црна Гора – сви желе успех и сви ’согласно’ кличу р е ф р е н: *Востани Сербије!*“[19] Остојић у испеваном облику Доситејеве песме већ примећује да је она написана као химна (химне су се у грчкој п е в а л е!), да је дводелна, да се састоји из главних седам строфа (самогласних) које прати, као и у музичким соло песмама исти рефрен. И на крају да тај исти рефрен заједно (сагласно) певају кроз свих седам строфа српске земље: Босна, Херцегова земља и Црна Гора.

Али поред ових музичких термина који се виде из анализе самог текста песме (химна, дводелна, самогласан глас строфâ, рефрени и сагласнице), постоји и један музички елеменат више.

Прегледајући рукописну *Песмарицу Вука Караџића,* Вуков биограф Голуб Добрашиновић нашао је у њој исписан текст Доситејеве песме *Востани Сербије.* Текст песме је Вуков препис, можда из времена ђаковања на Великој школи (1808/9–1811); мање или више одступа од оригинала, а сва одступања побележио је Г. Добрашиновић.[20] Он истиче и једну значајну опаску: „Назначено са стране леве, уз први стих рефрена – *Хор*.“ То показује да је текст *Востани Сербије* у Вуковом препису записан као песма за певање. Главне строфе певао је *глас* (мушки: бас, баритон, тенор), а рефрен *хор* (мушки, женски, мешовити). И рефрен је код Вука исписан само уз прву строфу и то у три реда:

Востани Сербїе! Востани царице!
Хор: Давно си заспала, у мраку лежала,
Сада се пробуди и Сербље возбуди.

Добрашиновић примећује да у првом штампаном, Возаревићевом издању, које је млађе од Вуковог преписа песме, нема ознаке „хор“ као и то да је рефрен песме поређан у пет редова; изостављена је друга половина првог стиха иза цезуре: *Востани царице!* И други препис текста Доситејеве песме објављен је у наше дане, али није настао у Београду, као Вуков, већ у Пешти. Ради се о тексту из рукописне *Пе-*

[19] Тихомир Остојић: *Доситејеви стихови,* Српски књижевни гласник, књ. XXVI/6, 1911, 470.

[20] Голуб Добрашиновић: *Записи из устаничких дана,* у: Разни списи, Сабрана дела Вука Караџића, Београд 1972, књ. 18, 329–330, 879–880.

смарице Јована Пачића (писане у три маха: 1805, 1815. и 1834), коју је објавио проф. Иштван Пот.[21] Наслов песме исписан је немачки: An Serwiens Insurgenten; песма је потписана именом аутора, а текст исписан пре 1815. Међу осталим текстовима певаних немачких, мађарских, француских и латинских песама делује као да је и она записана као већ певана песма. У уводном тексту проф. Иштван Пот мисли да се „већина неоригиналних песама Пачићеве збирке певала, што показују упутства за певање, која су додата неким песмама и ноте које се налазе уз три песме на немачком језику.[22] Прилазећи тексту Доситејеве песме у *Песмарици Јована Пачића* са питањем да ли је овај препис рађен са оригинала, закључујем – да сам текст преписа, сем мањих детаља, потпуно одговара оригиналу. И он је старији од Возаревићевог штампаног текста ове Доситејеве песме. По томе би се могло закључити да је Пачић користио нечији препис који је заиста урађен по оригиналу. Али има једна разлика, а то је рефрен или припев који, као и у Вуковом препису, има само три строфе, са одредницом за певање: Хор. Рефрен гласи:

Вос̄тани Сербіе!
Chor { *Давно си зас̄пала,*
Сад се ӣробуди!

Рефрен је уписан само уз прву строфу, али је уз свих седам главних строфа дата ознака за понављање (repetitio): Chor {. Припев у Пачићевом запису ближи је Вуковом припеву који је такође формиран у три реда. Разлика је само што су код Пачића то шестерци, а код Вука дванаестерци. Код Доситеја у издању Возаровићевом исто су шестерци, поређани у пет редова.

Све досад изнесено указује на претпоставку да је Доситејева песма *Вос̄тани Сербије* била певана у грађанству, непосредно по објављивању, по некој мелодији којој се данас не може одредити каква је она била. Текст је остао, а мелодија се заборавила.

Деведесетих година XX века Доситејева химна *Вос̄тани Сербије* компонована је за телевизијску серију о Доситеју; компоновао ју је композитор и музички писац Варткес Баронијан (1933–1993). Тих година и композитор забавне музике Жарко Петровић (1932) дао је Доситејевој химни своју мелодију.[23] Чешће је извођена прва; конкури-

[21] Иштван Пот: *Песмарица Јована Пачића,* Зборник Матице српске за књижевност и језик, XI/2, 1963, с. 147.

[22] Проф. И. Пот, *наведени рад,* 131.

[23] М. Павловић: *Химна усшаничке Србије добила своју мелодију,* Политика, 16. XII 1989.

сала је и за нову химну Србије, али није изабрана.[24] Пева се и изводи и даље у свечаним приликама.

Доситејева песма певана у част руског цара Александра (1808) и једна њена варијанта (1823)

За Доситејеву пригодну песму *Стихи на нови год 1808. сочињени в Белграде од Сербов*, посвећене „Великому государју царју и самодержцу Всеросијскому Александру Павловичу", не би се ни знало да њен текст Вук није сачувао и објавио; он је узгред испричао и занимљиву причицу о њеном јавном певању у Београду. Та Вукова прича, прештампана више пута, сликовит је податак о певању једне пригодне песме којом су Срби исказали љубав и поштовање према Русији и братском руском народу. „За ново љето 1808. године Доситије напише стихове рускоме цару и Родофинику, па на Ново љето послије цркве отиде к Родофинику с некијем Петром Томићем, који је имао врло лијеп глас и био добар пјевач и ступивши на врата Томић стане пјевати; и тако отпјева најприје оне цару, па онда и оне Родофинику... Ваљало би да је те стихове што су написани цару, предао Родофинику Совјет,[25] па би онда Родофиник њих по куриру послао у Русију, те би могли доћи цару у руке."[26] Текст Доситејеве песме рускоме цару Александру има четири строфе у којима се велича Русија, руски цар и православни братски руски (на)род. У песми се препоручује руском владару да буде „всегда Сербији благи покровитељ", јер га и „сербски

[24] Ивана Стефановић: Тема о којој се говори: *Српска свечана пјесма*, Политика, 20. VII 1991.

[25] Доситејеву пригодну песму руском цару Александру I Павловичу Романову (1777–1825, руски цар 1801–1825) предао је званично Совјет тек у марту или почетком априла 1808. када је она била одштампана са пригодницом Родофиникину, на два посебна листа. Вук је записао да су песме печатане у „Венецији марта 22. 1808. иждивенијем же и настојанијем в типографији П[етра] Спиридона Рафаиловича, отечеством от Паштроевич." Мало се зна о овом издавачу Доситејевих пригодница, који је познавао Доситеја и обављао за њега у овом случају деликатан издавачки посао. Из једног документа (*Грађа из земунских архива*, књига II 1809, Београд 1961, бр. 74) од 5. априла 1809. види се да је као духовник долазио у Београд, али је аустријској шпијунској служби био сумњив. Када се преко Трста хтео вратити у Далмацију, ухапшен је у земунском контумацу. Приликом претреса код њега су пронађене „различите народне песме и други рукописи" који су заплењени. Тиме је један издавачки ланац који је изградио Доситеј насилно прекинут.

[26] В. Ст. Караџић: *Иван Јуїовић,* Српска историја нашега времена, Београд 1975, с. 247–250.

род непрестано љубит – во вјеки". Даљих коментара о овој пригодници, песми тренутка, није било.

Сад се може дописати податак више. Ова Доситејева песма руском цару добила је у Србији, у време кнеза Милоша, још једну своју необичну иначицу. Архивски документ, који прилажемо, показује нам да је Доситејева пригодница коришћена као имитација, да се истим стиховима прослави име српског књаза Милоша Обреновића.

Један београдски учитељ („детонаставник") Михаило Николић Ресничанин (1786 – после 1843)[27] послао је из Земуна у Крагујевац једно писмо, датирано 21. децембра 1823, у коме шаље две песме које је испевао „високородном Господару" кнезу Милошу. Лепим рукописом и крупним словима исписани су текстови његових пригодница владару књежевине Србије. Обе песме имају исти шаблонски главни наслов: Пѣснъ 1-я Высокородному Господа: Мїлошу Обреновичу (први стих: *Слава и чесшъ во вѣки Милошу и родѹ*) и друга: Пѣснъ 2-я Высокороднѡмѹ Госпо: Мїлошу Обреновичу (први стих: *Јасонъ Славни Милошу изʼбрани*).[28] Када се пореде текстови ових пригодних песама учитеља Михаила Николића Ресничанина, са текстом Доситејеве пригоднице руском цару Александру (1808) и друге: *Ясонъ Сербски Георїіе Черни*, за коју је утврђено да ју је спевао Карађорђу Петар Томић, певач Доситејев, онда се види да је поменути учитељ направио просту имитацију Доситејеве и Томићеве песме. Целе текстове је дословно преузео, стих по стих, само их је пренео на личност књаза Милоша Обреновића; уместо руског цара и Карађорђа, српског Јасона, честита се истим стиховима Милошу Обреновићу, књазу Србије (1815–1839). Испод текстова песама упућених књазу Милошу учитељ Миша дописао је следећу белешку: „Примите Залюбовъ ове мое две Песмице, къ Родѹ и вашему высокородию! Сочинѣне кад би се я-. Самъ тамо трефїо сада у Крагуевцѹ дай ѿпѣвамъ, волїѿби заиста него као сирома Учитель двадесетъ дѹката у злату. (Онесе пѣваю ѡбадве на театорску фор-

[27] Као пензионер 1843. године помиње се у једном акту; видети: *Живеши у Беоїраду*, Београд 2004, књ. 2, с. 33.

[28] Песника песме *Јасон сербски, Георїије Черни* Петра Томића означио је Вук Ст. Караџић на рукопису ове песме (видети: *Срйска їрађанска йоезија*, приредио Боривоје Маринковић, Београд 1966, II, 311; Вук Ст. Караџић: *О Црној Гори. Разни сйиси*, приредио Голуб Добрашиновић, Сабрана дела В. К., Београд 1972, књига осамнаеста, с. 332). У песми П. Томића, у оба извора, први стих песме погрешно је наведен: Ја сам или Јасан сербски Георгије Черни, што су прихватили и други проучаваоци грађанског песништва. Већ у Доситејевој песми *Сшихи* (на писмо генерал-мајора Симеона Зорића) у првом стиху наводи се: *Нек се хвали Ј а с о н с злашним руном...* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, приредио Ђуро Гавела, Београд 1961, I, с. 313).

му).“[29] Није о тим „театарским“ мелодијама саопштио ништа више, па се из ове реченице не види: а) да ли су се и Доситејева и Томићева песма певале по тим мелодијама или је б) сам учитељ Миша тим својим иначицама приденуо мелодије које су се певале уз неке друге текстове позоришних песама. То је од значаја, јер је детонаставник Михаило Николић Ресничанин био савременик Доситејев у Београду током Првог српског устанка. Као учитељ ђака основне школе београдске (1809–1813) код Саборне цркве он се сретао са Доситејем који је свакако и у његову школу залазио. Нешто мало података из његове биографије сачувало се у разним изворима. Рођен је у Земуну 1786. године, а старином је из београдске околине, из села Ресника. Свршио је српску и немачку школу; знао је говорити немачки. Вук Караџић га се сећао, па је за њега у некој прилици рекао да „не зна у правоме смислу ни читати, ни писати“. Писао је, како се тада говорило, „по правилима бабе Смиљане“, али је имао леп, крупан рукопис. Године 1809. он је већ био у Београду, ако не и годину дана раније, јер се помиње у акту пребеглих лица из Земуна.[30] Мало је података о њему из периода српског устанка. Године 1812. један земунски грађанин, који се вратио из Београда у Земун, потврдио је да је у Београду „виђао између осталих људи који су одавде (из Земуна) побегли у Београд и Михаила Николића, учитеља...“[31] После пропасти устанка аустријске власти су међу избеглицама из Београда евидентирали и његов прелазак у Земун: Michael Nicolich kaiserlicher Unterthan njar zu Bellgrad lehrer, ist mit Pass hinűbergetretten und njar ein unentgeltlicher Vertrauter bei mir.[32] Много је више података о првом познатом београдском детонаставнику Миши после ослобођења Србије (1815). У његовој биографији из 1836. године[33] записано је да му је признато 16 година учитељске службе у Србији, да је ожењен (свакако после 1815), да је Јеврема Обреновића, најмлађег брата кнеза Милоша, научио читати и писати.[34] Пензионисан је 1840. године.

---

[29] Песме учитеља Мише, посвећене кнезу Милошу, са пропратним записима, налазе се у рукопису (Архив Србије, Збирка Мите Петровића, 1548, л. 1, 2).

[30] *Грађа из земунских архива,* Београд 1961, књ. II (1809), акт бр. 1809: Списак лица која су из Земуна побегла у Турску (стр. 301).

[31] *Грађа из земунских архива,* Београд 1969, књ. III (1810–1813), акт бр. 130: Саслушање Теодора Кирице, 3. јула 1812 (стр. 288).

[32] Алекса Ивић: *Између Првог и Другог српског устанка,* Загреб 1917, с. 49.

[33] Димитрије Кириловић: *Војвођани учитељи у Србији 1836. години,* [сепарат] Нови Сад 1953, с. 8: Михаило Николић Ресничанин.

[34] Испод текстова песама које је учитељ Миша упутио кнезу Милошу стоји и краће писамце: Высокопочитаемїй Господарѕ Мїлоше! Мнѣ Милостивѣйшїй Благодѣтелю! Имайте доброту Сердца вашега к мени онако као чтосамъ я имао к вашему Любимому Сыновцу Христифорѕ, Зайста высокопочитаеми Господарѕ и

У оно време када су учитељи имали обавезу да недељом и празником поју у цркви за певницом, и београдски учитељ Миша је то чинио како у време устанка (1809–1813) тако и после ослобођења у кнез Милошевој Србији (1820–1839). Децу је поучавао и црквеном појању на часовима (Псалтир и Часловац су појачке књиге). Пошто је недељом и празником држао певницу у Саборној цркви Св. Архангела Михаила и Гаврила, имао је прилике да слуша и Доситејеве проповеди у истој цркви, које нису сачуване. Један његов текст *Слово Архиепископу Сави просветитељу српском* (беседа из 1829) доста подсећа на стил писања Доситејевог; у њему се спомиње и сам Доситеј.[35]

Све то говори нам да је учитељ Миша Ресничанин био добро упућен у многе активности свог савременика Доситеја, првог попечитеља просвете у устаничкој Србији. Поред Вука, и он је имао један препис Доситејеве певане песме-честитке у славу руског цара Александра из 1808. године. На том препису изградио је и своје „сочињење“ кнезу српском Милошу Обреновићу, које упоређено са Доситејевим текстом, у новом правопису, гласи:

Слава и чест во веки
Росијскому царју,
Праведному северних
Страна государју
Сербија јему привествујет
Сеј нови год,
Да славится имја јего
Од рода в род.

Слава и чест во вјеки Милошу и роду
Праведноме Сербскоме народу.
Сербија привествујет Јему сеј нови год,
Да славится имја Јего от рода в род.

Александре Перви
Росијскаја сладосте
Имена христијанскаго
Надежде и радосте,
Буди всегда Сербији
Благи покровитељ
Рода Росов сроднаго
Пребуди Спаситељ.

О! Милошу первија, Сербски сладосте,
имја Христијанскаго Народа радосте,
буди всегда Сербии благи Покровиељ,
роду Сербском буди от Небеса Спаситељ

Благодѣтелю! я самъ нѣга держао као штовам’є познато код’ мене као мало воде на длану, Любиосамга како мою душу, тако и я желимъ улюбовъ и Милостъ кодъ вашегъ Высокопочитанїа бити исотимћу бити благодаранъ коєсе описати неможе – дасамъ увашой Милости, Остаємъ и Єсамъ ваш Покорнѣйши Слуга, Мїхаилъ Нїколичъ Ресничанин Дѣтонаставникъ. въ Земунѣ 21-г Декемврїа (1)823-е.

[35] Љубомир Дурковић: *Беседа на Светоі Саву школскоі патрона која је одржана у Беоіраду 1829. іодине,* у: Још два прилога о школском патрону Светом Сави, Гласник СПЦ, 1. јануар 1975, 9.

Имја твоје славно
Будет между человјеки
И сербски род непрестано
Љубит тја во вјеки.
Не престанет тебе
Желат вечнују славу
И с цветами увенчават
Твоју царскују главу.

Имја твоје славно будет между Человјеки
сербски род непрестано љубит во вјеки.
тебје всевишњи желает вјечну славу
Звјездам увјенчает твоју, Милоше, главу!

Вса Сербија к небесем
Глас свој возвишајет:
„Здравствујте, Александр наш!“
Она восклицајет:
„Имја твоје да цветајет
В будуштија годи,
Тобоју да прославитсја
Многија народи!“
(Доситеј, 1808)

всја Сербиа к небесем глас свој восклицает
„виват, Милошу наш!“ Она возвишает;
Имја твое да цветает в будушчија годи
Твоја да прославитсја фамилија и Народи!

(Михаило Николић Ресничанин, 1823)

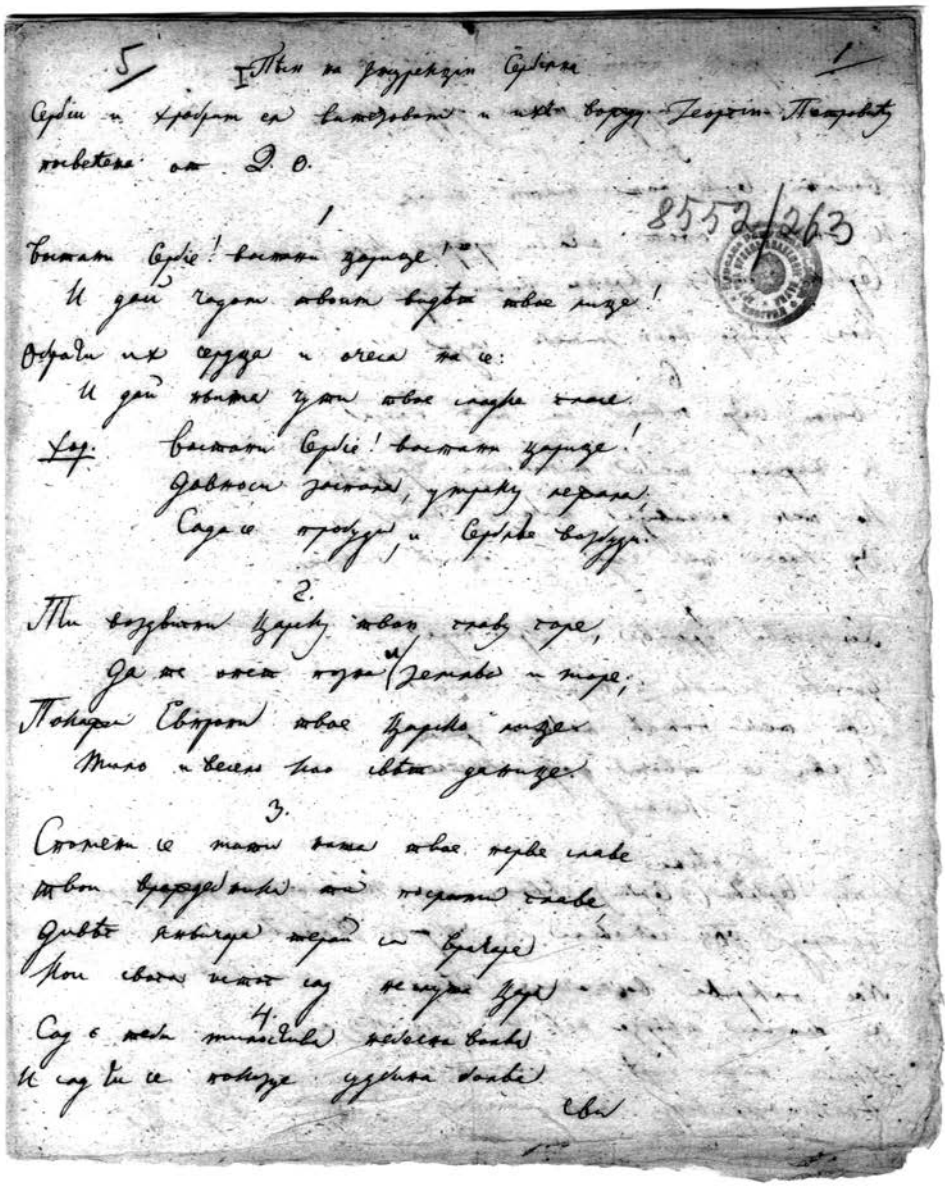
Ових неколико примера Доситејевих песама показују нам колико је грађанство ценило поезију Доситејеву, како у Србији под ћесаром Аустријским тако и у устаничкој Србији, и свугде где је било Срба у околним и далеким земљама. Сигурно је да има још тако малих али занимљивих примера популарности Доситејевих стихова, о чему ће се, уверен сам, писати и у будућности.

Đorđe Perić

THE POPULARITY OF DOSITEJ OBRADOVIĆ'S VERSE WITH THE GENERAL PUBLIC AND PRE-ROMANTIC POETS

Summary

The author discusses a place-name at Hopovo monastery (The Life and Adventures), and also the popularity of some poems by Dositej: A Poem for Two Nickels (1792), A Poem on the Serbian Uprising (1804) and Lines on New Year's Day 1808 (Composed in Belgrade). Complementing the few previous essays on the popularity of Dositej's poems, the author also appends certain (un)published documents, which point to the manner in which the mentioned poems found their way into the popular and bourgeois strata in the 1790-1830 period.


5 I Пѣсн за ѡдушевленїе Сербїанъ 1
Сербїи и хорѣ ѥй напѣвованї и нхъ народ. Георгїя Петровїя
кнезовца отъ Р. О.
1
Востани Сербїе! востани юначе!
И дай чудом своим видѣт свое лице!
Обрадн их сердца и очеса та ѥ:
И дай видѣт чудо свое славне дѣле.
Хор. Востани Сербїе! востани юначе!
Девятсот година, у ропству недрагом!
Сада ѥ пробуди, и Сербїю васкрси.
2.
Ти воздвигни царству своѥ стару гору,
Да ѥ опет пуни (Дрина и Сава,
Покрай Свирот свое царске синџер
Мило и весело као свуд девојке
3.
Сломи ѥ тамне вике свое черне главе
Свои варварске ѥй подложне главе
Дивље живине међу ѥ Србаље
Кои свуда нашт сад ненасите зуре
4.
Сад ѥ часа тражити небеска помоћ
И сад ће ѥ победе судбина донѣт
Сви

Текст Доситејеве песме *Востани Сербије* (1804) у препису Вука Ст. Караџића као ђака Велике школе у Београду, око 1808–1810; прва страна, на којој са стране стоји музички термин за рефрен: *хор*. (Архив САНУ, Вукова заоставштина).

An Serwiens Insurgenten

1. Востанй Сербіе! востанй Царйце!
И дай чадомъ твоймъ вйдеть твое Лйце.
Обратй Сердца ихъ, й очеса на се
И дай ныма чутй сладке твое гласе.

Chor { Востанй Сербіе!
Давносй заспала
Садсе пробудй.

2. Тй воздвигнй твою Царску главу горе,
Дате опеть познай земля й море,
Покажй Европй твое красно Лйце
Светло, й весело кано вйдъ данице.

Chor {

3. Споменйсē Матй наша твое прве Славе,
Твой враждебнйка тй посрамй Главе
Дйвйегъ Янічара, терай са Врачара
Кой свогъ йстогъ садъ неслуша Цара.

Chor {

4. Тебй садъ помаже небесна Воля,
И садътйсе покаже судбйна боля,
Свй блйжнй тебй добра желе,
И далнй Народй твоймъ Добру веселе.

Chor {

5. Востанй Сербйе! Матй наша мйла
И постанй опеть, штосй пріе бйла,
Сербска тебй вопйю йскрена Чада,
Коя храбро воюю затебе сада.

Chor {

6. Босна Сестра твоя натебе гледа,
И нежели тебй нйкакова Вреда;
Ко тебе ненавйдй, небойсе бога
От коега тебй йде помоћь многа.

Chor {

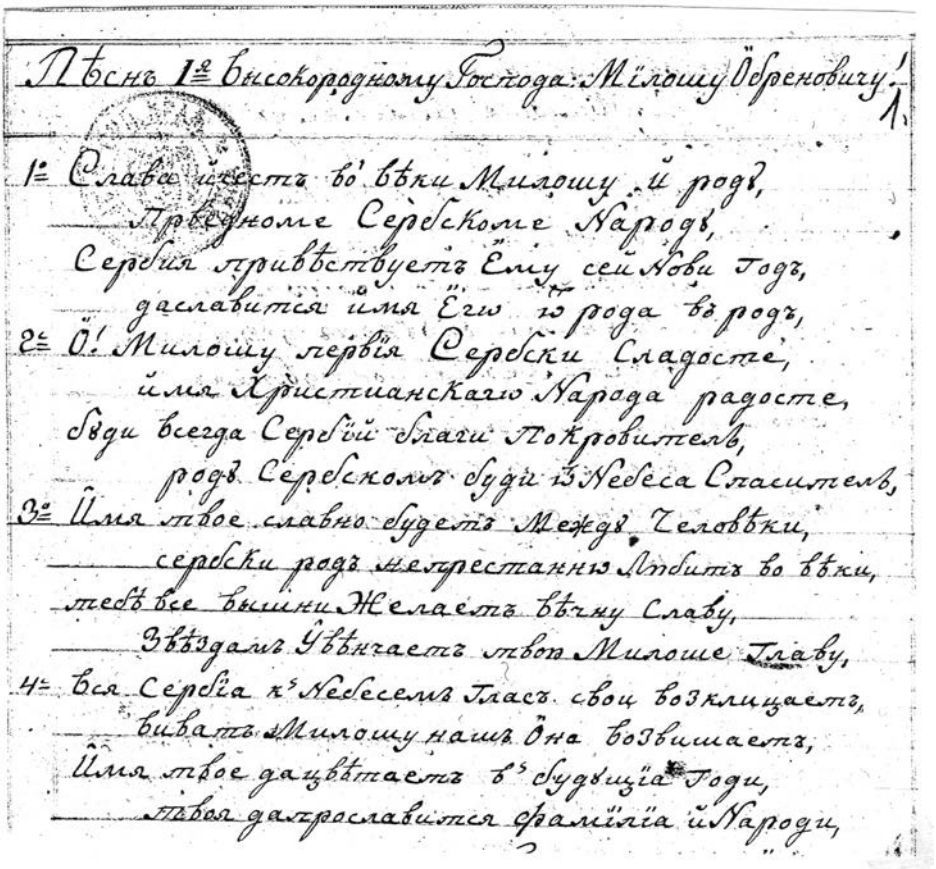
7. Херцегова Земля, й чарна Гора,
Далеке Државе и Острова мора,
Свй тебй помоћь небесно желе
Све Добре Душе тебйсе веселе.

Chor {

Досйтей Обрадовйчъ

(73—74)

Текст Доситејеве песме *Востани Сербије* (1804) у преписној *Песмарици* песника Јована Пачића, у Пешти, записан пре 1815. године. У свих 7 строфа истиче се да рефрен пева – *Chor* (рукопис објавио професор Иштван Пот, *Зборник МС за књижевност и језик,* XI/2, 1963).



Песнь 1ª Высокороднoмy Господа: Мїлошy Обреновичy.

1ª Слава їсесть во вѣки Милошy и родy,
Православноме Сербскоме Народy,
Сербия привѣтствуетъ Ёмy сей Новы годъ,
даславится имя Ёгw из рода въ родъ,
2ª О! Милошy первїя Сербски Сладосте,
їмя Христианскаго Народа радосте,
Будь всегда Сербїи благи Покровитель,
родъ Сербскомy буди изъ Небеса Спаситель,
3ª Имя твое славно будетъ Между Человѣки,
сербски родъ мегрестанны любитъ во вѣки,
тебѣ все вышни Желаетъ вѣчну Славу,
Звѣздамъ Увѣнчаетъ твоя Милошe Главу,
4ª Вся Сербїа къ Небесемъ Гласъ свой возклицаетъ,
живатъ Милошy нашъ Она возвышаетъ,
Имя твое дацвѣтаетъ въ Будyщїа годи,
твоя далрославится фамїлїа їНародиi,

Михаило Николић Ресничанин:
Приīодна īесма књазу Милошу Обреновићу (1823),
написана коришћењем стихова
Доситејеве песме руском цару Александру I,
из 1808. године
(Архив Србије, рукопис).

УДК 37.014.3(436-89)"17"

Ненад Урић

Историјски институт САНУ, Београд

ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ И РЕФОРМА СРПСКИХ ШКОЛА У УГАРСКОЈ 70-ИХ И 80-ИХ ГОДИНА XVIII ВЕКА

Упоредо с реформом српских школа истражује се у раду утицај Доситеја Обрадовића на развој просветитељске и педагошке мисли код Срба у Аустрији, посебно у Угарској. На реформи школа у Угарској радио је пруски педагог Ј. И. Фелбигер. Велики допринос изради веома напредног угарског школског закона (1777) дао је у српској историографији мало познати Словак Адам Франтишек Колар. Доситеј је дао допринос побољшању школства првенствено својим књигама, у којима се дотицао питања васпитања и образовања. Образовање и васпитање схватао је, слично Коменском, као процес који траје целог живота. Радећи као учитељ у Книнском Пољу у млетачкој Далмацији, саставио је буквицу за учење азбуке (1770), која је била дуго у употреби. Доситеј се залагао да народни говор буде узет за основу српског књижевног језика, уместо старијих језичких варијанти које су полазиле од старословенске језичке основе. У раду се говори о његовом боравку у Саксонији (Халеу, Лајпцигу), прадомовини Лужичких Срба.

Кључне речи: Доситеј Обрадовић, реформа српских школа, просветитељство, Угарска, Карловачка митрополија, Далмација, Лајпциг, XVIII век.

У време када су почели да се праве планови о реформи школства у Аустрији, Доситеј Обрадовић (1739/42–1811) већ је био напустио манастир и започео своје дуго путовање по европским земљама и малоазијском делу Турске.[1] Путујући учио је језике, изучавао народна предања и обичаје, античко духовно наслеђе, филозофију и савремене науке. У млетачкој Далмацији огледао се први пут као учитељ. Просвету је од почетка схватао као духовну делатност која човека оспособљава да се служи сопственим разумом у циљу ослобађања од спољних стега, овладавања стварима око себе и властитом природом. Доситеј није био по струци педагог, нити је створио сопствени педагошки систем као Коменски, Русо или Песталоци. Он није био ни реформатор школског система, нити писац уџбеника или школски управитељ, као што су у његово време међу Србима у Аустрији били Теодор Јанковић Мирјевски, Аврам Мразовић и Стефан Вујановски.[2] Он је само настојао да утврди правилне представе о свету у којем се кретао, сејући успут у свим својим делима (слично Џону Локу) драгоцене мисли о наставним вештинама и смислу просветитељских настојања.[3] Имао је разумевања према свему различитом, исто тако као Џон Лок, чије се *Писмо о толеранцији* (1689) обично узима као почетак просветитељског покрета.[4]

Просветитељству на западу претходило је више друштвених, културних и духовних покрета (хуманизам, ренесанса, реформација, рационализам), који су постепено из темеља рушили средњовековни начин мишљења заснован на догмама и предрасудама. Иако се налазио ван тог круга нововековног духовног сазревања, српски народ налазио је сâм у себи снаге да у извесној мери мења своје поимање стварности, своје установе и наслеђене друштвене вредности. Пре државних реформи и увођења обавезног школског образовања у Угарској

[1] Поред 1739, у литератури се наводе и 1734, 1742, 1744. и 1745. као године Доситејевог рођења (Доситеј Обрадовић, *Сабрана дела*, I, 1811–1961, Београд, Просвета, 1961, 731–732).

[2] Страхиња К. Костић, *Просветитељске тенденције у делима наших водећих педагога терезијанско-јозефинске епохе*, Научни састанак слависта у Вукове дане, 10, Београд 1981, 253–260.

[3] Џон Лок, *Мисли о васпитању*, Београд 1950; др Милош Перовић, *Педагошки погледи Доситеја Обрадовића*, Прилог историји педагогике просвећености, Титово Ужице 1990. Владета Јеротић помиње сличности Доситејевих схватања морала са схватањима Џона Лока. Човек се рађа без урођених моралних идеја, он их стиче образовањем и васпитањем (Владета Јеротић, *Доситеј Обрадовић – данас*, /у књизи/: *Дело Доситеја Обрадовића 1807–2007*, зборник радова, Међународни научни скуп, Задужбина „Доситеј Обрадовић“ 14. и 15. децембра 2007, уредници: Душан Иванић, Војислав Јелић, Београд 2007, 12).

[4] Dr Risto Tubić, *Britanska filozofija morala*, Etičke teorije od XVII do konca XIX veka, Sarajevo 1978, 20–21, 143–147.

донео је митрополит Мојсије Петровић, 1727. године, уредбу по којој је сва деца, без обзира на друштвени сталеж, пол и узраст, требало да похађају основну школу. Три деценије касније (1757) митрополит Павле Ненадовић тражио је да се сва деца, мушка и женска, како она у граду тако и на селу, дају у школе. За време боравка у Лајпцигу (1784) Доситеј Обрадовић уверавао је епископа Јосифа Јовановића Шакабенту да се српски народ по карактерним особинама и слободољубивости нимало не разликује од других европских народа, и да би се Срби врло брзо изједначили са Енглезима и Саксонцима када би се околности промениле и када би добили прилику да се образују.[5]

Утврђивање рационалних представа о свету међу образованим Србима XVIII века било је неопходно да би се могло поћи путем сопственог развоја. Само просвећен човек, писао је Доситеј, може и друге просветити. Зато је он на свим својим путовањима настојао да научи штогод ново, како би својим делом помогао српском народу да се извуче из заосталости и уздигне до ступња богатијих и развијенијих европских народа.[6] У збирци поучних састава, који су после његове смрти објављени под насловом *Мезимац* (1818), расправља Доситеј о потреби стицања знања и врлина потребних за живот. И у другим својим делима расправљао је о могућности практичне примене стечених знања и вештини преношења сопственог искуства на млађе. Истицао је потребу утемељења једне општеважеће науке о васпитању.[7]

Доситеј је пре Вука Караџића тежио да народни говор буде узет за основу српског књижевног језика. Пре њега Захарија Орфелин преводио је поједине речи са рускословенског на српскословенски при прештампавању у Венецији *Десјатословија* Теофана Прокоповича.[8] Тражећи опште образовање за децу оба пола, био је на трагу великог чешког педагога Јана Амоса Коменског (1592–1670), творца дотад најцеловитијег педагошког система. Као Коменски и Доситеј је сматрао да деца треба да похађају наставу прво на матерњем језику, што се поклапало с првобитном намером реформатора школског система у Угарској. И Доситеј је образовање и васпитање схватао као процес

[5] Доситеј Обрадовић, *Сабрана дела*, III, 1811–1961, Београд 1961, 229–230, 472; Војислав Ђурић, *Доситеј Обрадовић*, Београд 1961, 9.

[6] Писмо Д. Обрадовића Павлу Соларићу, у Триесту, 18. XII 1804 (Д. Обрадовић, *Сабрана дела*, III, нав. дело, 280); Драго Т. Пантић, *Педагогија Доситеја Обрадовића*, /зборник радова/: *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, Београд 2000, 315. Непрестано учење, вера у моћ науке и постепени развој човека, као једну од основа Доситејевог схватања просветитељства истиче више српских истраживача његовог живота и дела (В. Јеротић, *Доситеј Обрадовић – данас*, нав. дело, 11).

[7] М. Перовић, *Педагошки погледи Доситеја Обрадовића*, нав. дело, 23.

[8] Мирјана Бошков, *Захарија Орфелин и млетачко издање „Десјатословија" Теофана Прокоповича*, ЗМСКЈ, XXV, 1, Нови Сад 1977, 67–79.

који траје целог живота.[9] Сачинио је прву буквицу (ижицу) на српском језику, веома поучну, забавну и маштовиту. Унео је у њу много пословица, које су на најбољи начин, скупљене на једном месту, преносиле деци народно искуство и мудрост.[10] Судећи по забелешци, у његовом животопису ова буквица, коју је саставио у време док је био учитељ у Далмацији (1770), била је дуго у употреби. По времену настанка она је претходила реформи српских школа у Угарској. Према сачуваном предању била је преписана у преко хиљаду примерака. По поновном доласку у Далмацију Доситеј је био изненађен колико је међу Србима у околини Книна било живо сећање на његов боравак и рад.[11]

Када је преузела престо Аустрије и наследних земаља, царица Марија Терезија (1740–1780), за чије су владавине почеле реформе школства, нашла је земљу у тешком финансијском стању, окружену са свих страна непријатељима. У рукопису сачуваном у царичиној заоставштини, некој врсти њеног политичког тестамента, записала је да је држава у то време била без новца, кредита и војске, без сопственог предузетништва и без сопствене науке.[12] Настала обједињавањем више самосталних средњовековних држава, које су у царској титули до краја њеног постојања исказиване као посебне круновине, Аустрија је – после протеривања Турака из Угарске и стабилизације јужних граница на обалама Саве и Дунава – кроз свеобухватне државне реформе тражила начина да очува примат немачког елемента у држави и да створи услове за даља освајања на Балкану. До почетка XVIII века Русија није важила као озбиљнији такмац Хабзбуршкој монархији у југоисточној Европи. У историји балканских народа Казимира Фрескота, писаној непосредно после Великог бечког рата (1687), расправљало се да ли Аустрија или Млетачка република има право да запоседне ове земље после прогона Турака.[13]

Од рата с Турском, на почетку XVIII века, у којем је цар Петар Велики позвао и Србе у савез (1711), наде српског народа на ослобођење од турске власти везиване су све више за Русију. Од тог времена и српски културни прегаоци окретали су се Русији, која је улагала велике напоре

[9] Leon Žlebnik, *Opšta istorija školstva i pedagoških ideja*, Beograd 1983, 56; Ratko Jovičić, *„Vševyhova" J. A. Komenskog – projekcija sistema doživotnog obrazovanja i vaspitanja*, Pedagoška stvarnost, 9, Novi Sad 1970, 563.

[10] Васо Милинчевић, *Афоризам у Доситејевом делу*, /у књизи/: *Дело Доситеја Обрадовића 1807–2007*, 25.

[11] Доситеј Обрадовић, *Сабрана дела*, III, 1811–1961, Београд 1961, 31–109; *Живот Доситеја Обрадовића*, из његових списа саставио Тихомир Остојић, Нови Сад 1911, 25–26, 29–30; Радован Ковачевић, *Откривање Медитерана*, Доситеј Обрадовић на Средоземљу 1761–1771, Београд 2007, 60–68, 151, 154–156.

[12] Friedrich Walter, *Die Theresianische Staatsreform von 1749*, Wien 1958, 15.

[13] Никола Радојчић, *Српски историчар Јован Рајић*, Београд 1952, 37.

да ухвати корак с просвећеним европским државама. У првој половини XVIII века Србима у Аустрији и није остављана друга могућност осим тражења помоћи из Русије. Заузет ратовима на разним странама Европе, аустријски двор остављао је просвету многобројних својих народа изван непосредног државног старања. У таквим условима далеко бољи положај од њених православних поданика уживали су припадници католичке цркве, будући да је неколико католичких црквених редова у овој држави на пољу образовања имало вековну традицију. У време када је Доситеј Обрадовић напустио манастир, на подручју хрватских земаља постојала су два школска завода која су према тадашњим мерилима имала ранг факултета, док цео српски народ у Аустрији у то време није имао ниједну потпуну средњу школу.[14]

Међу више државноправних целина које су аустријски цареви обједињавали у својој круни (угарска, чешка, хрватска) највећу опасност за јединство државе представљала је Краљевина Угарска. На историјском простору ове краљевине живео је највећи део српског народа. Под Угарску је спадала и Хрватска са Славонијом, док су делови Војне границе, издвојени у посебну целину, током низа деценија постепено враћани под њено окриље (до 1881). Правећи планове о германизацији и централизацији државне управе аустријски двор умео је вешто да користи супротности међу народима који су живели у појединим њеним круновинама. Од народа у угарским земљама (Словаци, Хрвати, Срби, Румуни) само су Хрвати имали одређена историјска права, док је српски народ кроз цео XVIII век настојао да очува повластице (*Привилегије*) стечене за ратне заслуге у време Великог рата, после којег је дошло до масовне сеоба Срба у Аустрију под патријархом Арсенијем III Чарнојевићем (1690).

Државне реформе започете у време царице Марије Терезије обухватиле су и школски систем на целом подручју царевине. Циљ ових реформи је био да се школство изузме од утицаја појединих црквених заједница, да се лаицизира и подреди држави.[15] Реформа српских школа у Угарској започета је 1774. године доношењем уредбе о побољшању наставе у српским и румунским основним школама у Банату.[16] Уредба је била заснована на новим педагошким начелима,

[14] *Školstvo u Hrvatskoj i Slavonij od njegova početka do konca god. 1895. uz prijegled humanitarnih i kulturnih zavoda*, Sastavljeno po službenim podacima, Zagreb 1896, 372; Julije Kempf, *Požega*, Zemljopisne bilješke iz okoline i prilozi za povijest slob. i kr. Grada Požega i požeške županije, Požega 1910, 571; *Историја школа и образовања код Срба*, Београд 1974, 105, 109–110, 125–130.

[15] Вељко Петровић, *Појава Доситеја Обрадовића*, /у књизи/: *Доситеј Обрадовић*, приредио Младен Лесковац, Београд 1962, 14–15.

[16] Уредба је написана на немачком језику: *Regulae directivae fuer die Verbesserung des illyrischen und walachischen nicht-unirten Elementar-oder Trivial-Schulwesens in den*

која су за православне школе била наговештена већ у *Регуламенту* из 1770. године. Заједно са *Школским уставом*, донетим 1776. године, који се односио на православне школе у провинцијалним деловима Темишварског Баната, ова уредба требало је да послужи као образац за уређење српских, румунских и грчких школа у Карловачкој митрополији, под управом тада још увек постојеће Илирске дворске депутације.[17] Следио је угарски школски закон из 1777. године (*Ratio educationis...*), који је школску проблематику регулисао јединствено за све угарске земље.[18]

Идејни творац и највероватније писац школског закона из 1777. године био је Адам Франтишек (Франц) Колар, правни историчар и политички мислилац, пореклом Словак, близак умереним реформским круговима на двору Марије Терезије. Будући да је потицао са државноправног простора тадашње Угарске, он је, као и већина високих дворских службеника словачког порекла, прихватао угарску државну идеју, али не и постојеће друштвено уређење и званична мађарска схватања о јединственој угарској нацији. Присталица реформи неефикасне државне управе, Колар је ишао корак испред већине високих дворских саветника, који су путем реформи настојали у првом реду да ојачају положај династије и учврсте хабзбуршку државну идеју. Марија Терезија именовала је Колара 1774. године за члана Дворске школске комисије.[19] У време када су започеле школске реформе у Угарској, у Војној граници и у Банату, Доситеј Обрадовић радио је у Бечу као учитељ, затим је отишао у Коларову Словачку, настављајући школовање у Модри (1776–77) и Пожуну (данас Братислава), где су се у то време у области просвете и културе прожимали

K. K. Erblaendern (Никола Гавриловић, *Како је донета уредба за српске и румунске основне школе у Банату 1774. године*, Зборник Матице српске за друштвене науке, 60, Нови Сад 1975, 161; Димитрије Кириловић, *Српске основне школе у Војводини у XVIII веку (1740–1780)*, Прилози, Ср. Карловци 1929, 30–33, 40).

[17] Д. Кириловић, *Српске основне школе*, нав. дело, 34–37, 40–41, 81–101). А. Цувај први је тумачио да се „школски устав“ односио на српске школе у целој Угарској, укључујући и провинцијалне области Хрватске, Славоније и Срема (*Građa za povijest školstva kraljevina Hrvatske i Slavonije od najstarijih vremena do danas*, Pribrao i uredio Antun Cuvaj, I, Drugo ispravljeno i dopunjeno izdanje: *Od najstarijih vremena do godine 1780*, Zagreb 1910, 551–553, 555–558).

[18] *Ratio educationis totiusque rei literariae per regnum Hungariae et provincias eidem adnexas*, Tomus I, Vindobonae MDCCLXXVII.

[19] Maria Vyvijalova, *Adam Franz Kollars Entwuerfe fuer die Reformpolitik Maria Theresias*, In: Maria Theresia als Koenigin von Ungarn, hrsg. Gerda Mraz, Eisenstadt 1984, 125-136; Constant von Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, књ. 44, Wien 1882, 13-14, и књ. 49, Wien 1884, 141-143; Slovenský biografický slovník, III, Martin 1989, 143-144.

и сукобљавали разни утицаји (мађарски, аустријски, словачки, западноевропски).[20]

Народи на које се односила одредба о школама на матерњем језику – разуме се поред Мађара – били су у тексту угарског школског закона из 1777. године по имену наведени – Немци, Словаци, Хрвати, Русини, Срби и Румуни.[21] Општи расплет политичких догађаја, узрокован у првом реду одлучним отпором Угарске дворске канцеларије даљој децентрализацији земаља круне Св. Стефана и давању уступака мањинским народима, водио је ка укидању Илирске дворске депутације (1777) и Хрватског краљевског већа (1779), а затим и сједињењу Темишварског Баната са Угарском (1779). На обједињавању школског система у Угарској радио је на почетку владавине Јозефа II (1780–1790) реформатор аустријског школског система Јохан Игњат Фелбигер. За напуштање службе у Пруској и, у вези с тим, губитак саганске опатије обештећен је Фелбигер опатијом у Пожуну и врло високом платом од 6000 форинти годишње.[22]

Фелбигер је имао задатак да отклони недостатке у организацији школства, који су уочени непосредно по доношењу закона из 1777. године. Његово постављање на чело Угарске школске комисије било је израз одређених померања у погледима двора на проблеме уређења школства у овој круновини. Развој школства требало је да буде усклађен са политичким променама, којима су односи између Мађара и других националних заједница у Угарској у времену после доношења школског закона били у знатној мери измењени. Уместо децентрализоване школске управе, с тежиштем одлучивања на окружним школским комисијама и окружним директорима, већу важност у новим променама требало је да добије средишња школска комисија у Пожуну. У случају српских и румунских, а исто тако и хрватских школа, то је значило мањи степен аутономије од оног који је био наговештен у време спровођења привремене школске организације, 1776. године, када су били донесени *Школски устав* за српске (и румунске) школе у Темишварском Банату и образована прва управа хрватских школа у Загребу. У закону из 1777. године било је предвиђено да у главном граду Угарске буде смештен државни универзитет као једини универзитет у источној половини Монархије. Универзитет је 1778. године пренет из Трнаве (у Словачкој) у Будим, а затим у Пешту.

---

[20] Доситеј Обрадовић, *Живот и прикључења*, Дела, Београд, Народно дело, 1932, 123, 128.

[21] *Ratio educationis*, о. с., 6–7.

[22] A. Cuvaj, *Građa za povijest školstva kraljevina Hrvatske i Slavonije od najstarijih vremena do danas*, II, Zagreb 1910, 68.

У погледу финансирања просветних установа на јужнословенском простору хрватске (католичке) школе биле су у много повољнијем положају од српских православних школа. Средства за спровођење школске реформе код католика прибавио је двор добрим делом укидањем неких католичких црквених редова. Прво је укинут језуитски (1773), а затим павлински црквени ред (1786). Делимичним или потпуним развлашћивањем појединих монашких редова настојали су царица Марија Терезија и Јозеф II да умање утицај који је католичка црква имала у свим сферама друштвеног живота. Својом економском моћи, исто колико и верским ауторитетом, представљали су католички монашки редови сметњу за спровођење политичких и друштвених реформи, укључујући и реформе у области школства. Укидањем ових редова двор је стекао већу контролу над католичком црквом у Аустрији, стварајући истовремено материјалне претпоставке за спровођење реформи целокупног школског система, од основних школа до универзитета. Наредбу о забрани било каквих веза високе католичке јерархије и црквених редова из Аустрије са Светом столицом издао је Јозеф II убрзо по доласку на престо, 1780. године. Наредне године затражио је цар да сва акта која долазе из Рима претходно морају добити његову сагласност, да би 1782. године донео указ о укидању „некорисних" црквених редова. Од покретне и непокретне имовине укинутог језуитског реда образовала је Марија Терезија, 1780. године, угарски и хрватски школски фонд, у који је унето три милиона гулдена.[23] Пре угарског и хрватског школског фонда била је основана *Сτипендијска заклада Марије Терезије*, за издржавање питомаца из Угарске, Хрватске и Ердеља, који су учили у Вацу. При додељивању стипендија из ове закладе предност су имали обраћеници на католичку веру.[24]

Средње и више образовање пре оснивања сопствених школа на подручју Карловачке митрополије, а добрим делом и после тога, стицали су Срби из Угарске најчешће у протестантским, ређе у католичким и унијатским средњим и вишим школама, и у Русији, а они који су се опредељивали за војна звања, у одговарајућим аустријским војним заводима.[25] Када је по одласку из манастира Хопова стигао у

[23] *Kultura pavlina u Hrvatskoj 1244-1786*, Slikarstvo, kiparstvo, arhitektura, umjetnički obrt, književnost, glazba, prosvjeta, ljekarstvo, gospodarstvo, 1989, 17, 37–38, 67, 292.

[24] A. Cuvaj, *Građa za povijest školstva*, II, нав. дело, 72–73, 81–82.

[25] Радослав Грујић, *Сйоменица о срйском йравославном владичансйву карловачком*, Нови Сад 1930, 84, 112–114; Ристо Ковијанић, *Срби који су учили у Словачкој (XVIII–XIX век)*, Зборник МС за књижевност и језик, XIX, 3, Нови Сад 1971, 471–478, и даље; A. Cuvaj, *Građa za povijest školstva*, I, нав. дело, 311–312.

Загреб, Доситеј се и сâм нашао у прилици да непосредно упозна смисао унијаћења. Пошто је желео да учи латински језик, упутили су га познаници у тамошњи унијатски Колегијум (грчко-католичко сјемениште). Отишао је радознао да сазна зашто Србе везане за тај просветни завод зову Власима, али је престрашен устукнуо када је сазнао да би у њему могао да учи само ако пређе у унијате. Доситеј је као и сви православни Срби његовог времена сасвим добро знао да прихватање уније представља не само пут за прелазак у католичку веру, већ и пут за национално однарођивање.[26]

Приходи православних манастира, који су представљали значајан извор средстава за финансирање српских школа, били су далеко скромнији од прихода укинутих католичких редова. Игуман манастира Хопова Теодор Милутиновић помогао је Доситеја при растанку са 15 дуката, правдајући се што у току вишедеценијског монашког живота није успео да сакупи више.[27] Та су средства Доситеју била сасвим довољна да пође на пут на Запад, где су услови за стицање вишег образовања били много бољи него у његовом родном Банату и другим земљама које су тек недавно биле ослобођене од Турака. Ни у Срему, који ће крајем истог века постати просветно и културно средиште српског народа у Хабзбуршкој монархији, нису у време његове младости постојали бољи услови за више образовање.

У Доситејево време православни манастири били су изложени снажној критици како од стране државних власти тако и из редова саме цркве. Државне реформе терезијанско-јозефинског периода, које су се тицале цркве, односиле су се на све вероисповести. Њима су највише били погођени католички црквени редови, који су својом организацијом, учењем и односом према верницима у великој мери, уистину, били одступили од изворних вредности хришћанства. Понекад су се, као у случају језуитског црквеног реда, који је поникао у време борбе Римокатоличке цркве са протестантизмом, налазили насупрот елементарне људске савести и поштења.[28]

Двор је током шездесетих и седамдесетих година пажљиво испитивао односе у православној цркви, која је у то време у организационом погледу у источном делу монархије била јединствена. Јозеф

---

[26] Д. Обрадовић, *Живот и прикључења*, нав. дело, 88–89; Првош Сланкаменац, *Доситеј у Загребу*, Просвјета, бр. 412, Загреб, фебруар 1955, 10; Слободан Ж. Марковић, *Живот и прикључења Димитрија Обрадовича, нареченог у калуђерству Доситеја њим истим списат и издат – претходница или почетак српске књижевности за децу*, /у књизи/: *Дело Доситеја Обрадовића 1807–2007*, нав. дело, 20–21.

[27] Д. Обрадовић, *Живот и прикључења*, нав. дело, 71.

[28] Erazmo Roterdamski, *Pohvala gluposti*, preveo: Dr. Ivan Esih, /у књизи/: Stefan Zweig, *Triumf i tragika Erazma Rotterdamskog* /i/ Erazmo Rotterdamski, нав. дело, Zagreb, s. a., /66, 98–101, 112–113/, 242–1–243.

II као савладар царице Марије Терезије посетио је више српских манастира и са игуманима опширно разговарао о организацији и раду манастирских братстава (1769). Карловачки митрополит упућивао је игумане како да разговарају са многобројним државним представницима, који су знали изненада да посете неки од манастира. Српска православна црква у Аустрији у првој половини XVIII века, заиста, сама није успевала да отклони многе недостатке који су се нагомилавали током непрестаних сукоба са Турцима и сталним померањем српског народа према северу.

У време реформи школског система у Монархији, када се поставило питање изналажења прихода за развој просветних установа, разматрана је могућност да држава преузме поседе сремских манастира и митрополитско добро Даљ, уз исплату одређене новчане надокнаде, која је требало да се употреби за издржавање српских школа.[29] У другој половини владавине Јозефа II наилазимо на покушаје да се укине одређен број манастира, с тим да се њихова имовина употреби за потпомагање православног семинара у Темишвару, на чијем се оснивању безуспешно радило деценијама пре и после тог времена. О тој царевој одлуци обавестио је председник угарског Намесничког већа гроф Криштоф Ницки јула 1787. године митрополита Мојсија Путника. Митрополит је уложио жалбу, позивајући се на Привилегије, уредбе из времена Марије Терезије, и одговарајуће законско решење из *Декларатирије* (1779). Позвао се, притом, и на осећања народа, који је – како је било истакнуто у жалби – манастире доживљавао као највећу драгоценост своје цркве и вере.[30]

Таква мишљења о манастирима нису делили многи савременици, од којих су једни с општег рационалистичког и просветитељског становишта тежили реформи цркве у целини, док су други, не улазећи дубље у унутрашња питања црквене организације, настојали да отклоне многе негативне појаве које су примећивали у свакодневном животу појединих монашких заједница. Захарија Орфелин, Доситеј Обрадовић и Јован Рајић били су ближи првим схватањима. Они су и у крилу саме цркве којој су припадали, пре него што су из Беча стигли захтеви да се преиспита положај и делатност монашких братстава, могли да чују оправдане замерке на рачун манастирског живота. Пре сабора од 1769. године затражила је царица Марија Терезија да се утврди колико се светаца код српског народа празнује током године.

[29] Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века*, Београд 1952, 145–149; *Темишварски сабор 1790. године*, Избор и објашњења: Славко Гавриловић, Никола Петровић, Нови Сад – Ср. Карловци 1972, 430–431.

[30] Никола Гавриловић, *Покушај оснивања српско-румунске семинарије у Темишвару у XVIII веку (Грађа)*, Истраживања, I, Нови Сад 1971, 478–483.

На њен захтев Архијерејски синод био је присиљен да, 1770. године, избаци 56 празника из православног календара. Пет година касније избачено је из календара још 28 светаца, међу којима и сви српски светитељи, изузев Св. Саве. На заседању истог синода, 1776. године, такође на захтев виших државних власти расправљало се, поред осталог, о смањењу броја манастира и броја црквених празника као и о манастирској дисциплини.[31] Доситеј је подржавао настојања државних власти да број црквених празника сведе на разумну меру, примећујући да је до тада трећина дана у години пролазила у празновању и нераду.[32]

Увиђајући да су се услед бављења економијом православни калуђери удаљили од свог основног опредељења, унет је у представку посланика Темишварског сабора захтев да се земљишни поседи манастира одузму од цркве и ставе под народну управу. Из прихода добијених са ових поседа били би манастири потпуно материјално обезбеђени, док би од преосталих средстава био основан општи фонд за образовање монашког подмлатка. Овај предлог долазио је као закаснели покушај да се православно монаштво реформише по угледу на католичке монашке редове.[33]

Од почетка школских реформи јавиле су се разлике у схватањима о начину извођења зацртаних промена, надлежностима појединих државноправних целина и употреби народног језика у основним, средњим и вишим школским заводима. Либерални кругови у Угарској подржавали су просветитељска настојања двора, уверени да без извесног задовољења немађарских народа држава не може да се стабилизује. Пожунски лист „Мађар хормондо“ (Мађарски гласник) писао је 1781. године да би било срамота за целу државу ако би у њој постојао народ који не би имао књига писаних на матерњем језику или неком другом језику који разуме.[34] Али то није било преовладавајуће мишљење у Угарској. Неповољне околности за школство на језицима немађарских народа почеле су посебно да се осећају после Фелбигерове смрти, 1788. године. Средишња угарска школска коми-

[31] Ђ. Рајковић, *Српски народни сабор 1769. у Карловцима*, Српски летопис, књ. 114, у Новом Саду 1872, 178; Ненад М. Симић, *Култ Видовдана у нашој црквеној уметности XVIII и XIX века*, Гласник, Службени лист Српске православне цркве, 6, Београд, јуни 1957, 127–128.

[32] Љубица Радулашки, *Живот као наравоучениje*, /у књизи/: *Сабране педагошке студије*, Београд 2008, 118.

[33] Mita Kostić, *Dositej Obradović u istorijskoj perspektivi XVIII i XIX veka*, Beograd 1952, 145–149; *Temišvarski sabor 1790. godine*, нав. дело, 430–431.

[34] Иштван Кефер – Магдалена Веселиновић Шулц, *Јужнословенски народи у мађарској периодици 1780–1800*, Анотирана библиографија, I (1780–1789), Нови Сад 1993, 34 (бр. 87).

сија увелико је одступала од школских прописа, занемарујући управо оне одредбе закона које су се односиле на развој основних школа на језицима мањинских народа.

О статусу српских школа, као и свим другим питањима чија надлежност није била разграничена, вођена је на двору пре доношења школског закона потајна борба између Угарске дворске канцеларије и Илирске дворске депутације. Мађари су заступали становиште да школство спада у политичку надлежност угарске државе, док је Илирска дворска депутација бранила гледиште да се оно налази у делокругу национално-црквених питања о којима српски народ има право да одлучује самостално.[35] Два месеца пре смрти, јануара 1790. године, повукао је Јозеф II већину својих реформи, дајући Мађарима могућност да ојачају своје надлежности у источној половини монархије. Из страха од германизације, социјалних реформи и ширења идеја Француске револуције одрекло се хрватско племство исте године главних обележја хрватске државности, стављајући и српски народ пред исти избор. Суочен с могућношћу губитка својих посебних права, регулисаних током XVIII века читавим низом законских аката, потражио је српски народ поново осланац на двору. Пошто представници српског народа нису били позвани на Угарски сабор, 1790. године затражио је митрополит од цара да се српски народ окупи на посебном сабору. Тако је исте године дошло до сазивања Темишварског сабора. Наредне године у школе под управом Угарског намесничког већа уведен је, поред латинског, као обавезан и мађарски језик. На подручју Војне границе задржан је и даље немачки језик.[36]

На Темишварском сабору (1790) покушали су српски заступници, окупљени са простора целе Карловачке митрополије, да очувају тековине закона из 1777. године и да изнађу нове изворе прихода за издржавање школа. На сабору је било постављено и питање поделе заједничког школског фонда, јер је он, како је било истакнуто у представци Леополду II, стваран и доприносом српског народа. Касније је при Угарској школској комисији постављен и главни надзорник за српске школе у Угарској, чиме су све српске – и све православне – школе на простору Карловачке митрополије у управном погледу биле обједињене.

---

[35] Ј. Х. Швикер, *Политичка историја Срба у Угарској*, превео с немачког др Томислав Бекић, приредио академик Славко Гавриловић, Нови Сад – Београд 1998, 201.

[36] Michael Horvath, *Kurzgefasste Geschichte Ungarns*, In deutscher Uebersetzung, II, Pest 1863, 233; Jaroslav Šidak, *Jedno stoljeće u razvoju školstva u hrvatskim zemljama (1773–1874)*, Zbornik za historiju školstva i prosvjete, 9, Zagreb 1975, 38–39.

Приликом реформе српских школа у Угарској поставило се питање која би језичка варијанта требало да буде узета за наставни језик у српским школама. То питање било је теже решити, пошто код Срба у то време, за разлику од неких других словенских народа (Руси, Пољаци), није био утврђен јединствен српски књижевни језик. Будући да до овог времена српски народ у Аустрији није добио право да слободно штампа књиге на сопственом језику, путем књига штампаних у иностранству увлачиле су се у српски језик различите језичке варијанте. Доситеј је био ватрени заговорник да се књиге пишу и штампају на обичном народном језику који је разумљив свим Србима. У другом делу „Мезимца" расправља Доситеј да ли је корисно издавати штогод на простом народном дијалекту. На истом месту наводи да су после објављивања његових књига на простонародном српском језику започеле полемике о том питању и да су се, притом, чули различити гласови. „Но будући да су се многи у нацији и роду нашем у овом са мном согласни нашли, моје претпријатије похвалили, љупко примили и за општеполезно огласили – писао је Доситеј – зато сам и ја толико више у овом мојем умствованију и намјеренију непремјенен и постојан остао." Прихватањем народног језика за књижевни учврстило би се, по његовом мишљењу, јединство српског народа без обзира на верске разлике и политичку раздељеност.[37]

Под утицајем књига набављених у Русији међу ученим Србима у Хабзбуршкој монархији раширио се у првој половини XVIII века рускословенски језик, који је имао доста сличности са старословенским, односно црквенословенским језиком. Од времена Петра Великог и Ломоносова руски језик ширио се и код других словенских народа (Бугара, Хрвата, Чеха, Лужичких Срба и др.).[38] Рускословенски језик важио је у то време за званични језик српске цркве на подручју Карловачке митрополије. Будући да су се српске школе у Угарској у то време налазиле под управом Илирске дворске депутације и карловачких митрополита, без чијег одобрења уџбеници нису могли бити коришћени у школама, важио је рускословенски језик и као службени језик у српским школама.[39] Доситеј је овај језик називао словенским (славјанским), видећи у њему једну измешану праоснову свих сло-

[37] *Мезимац Доситеја Обрадовића*, част втора: Собранија разних наравоучителних вешчеј в ползу и увеселеније, /у књизи/: Доситеј Обрадовић, *Дела*, Народно дело, 1932, 235; Јован Деретић, *Теме и проблеми Доситејевог есеја о књижевном језику* („Мезимац", прва глава), Анали Филолошког факултета, 3, Београд 1963, 359–360.

[38] Глас истине, 13, Нови Сад 1885, 103.

[39] *О стогодишњици прве народне књиге наше од Доситија Обрадовића*, говор П. Деспотовића, Јавор, 7, у Новом Саду, 13. фебруара 1883, 215; Павле Ивић, *Доситејевски књижевни језик између славеносрпског и вуковског*, /у књизи/: *Научни састанак слависта у Вукове дане*, Реферати и саопштења, 19/2, Београд 1990, 5.

венских језика. Набрајајући словенске народе,[40] навео је да је свима њима „мати" језик славјански, али да се сви они међу собом не могу разумети.[41] Срби са простора Турске, Аустрије и Млетачке републике, писао је Доситеј, чије је народно име у то време обично навођено према називима земаља или области у којима су живели, разумеју се међу собом сасвим добро.[42] Бранећи старију варијанту српског језика у облику славеносрпског слога (или стила), митрополит Стеван Стратимировић писао је Доситеју да прости Срби различито говоре у појединим земљама у којима живе. Тврдио је, такође, да није све српско што прости Срби говоре, залажући се да за књижевни буде узет славенски језик који се највише приближава „истиному својству /српскога/ језика".[43]

Тражећи да се књиге пишу народним језиком, Доситеј је наводио пример ученог Глигорија Трлајића, који је савршено говорио славјанским језиком, али га српски сељаци, који су тада чинили огромну већину српског становништва, нису могли лако разумети.[44] Разилажење у питањима књижевног језика није помутило њихове узајамне односе, који су до краја живота (обојица су умрли 1811) остали пријатељски. Једино сачувано Трлајевићево писмо Доситеју написано је српским језиком (1805). У њему има мање руских и старословенских речи него у многим Доситејевим писмима из тог времена, што показује да ни он у непосредном саобраћању са познаницима, а свакако и у говору, није искључивао старије облике словенске писмености.[45] Залажући се за

[40] Руси, Пољаци, Боеми (Чеси), Хорвати, Словаци или Тоти у Мађарској, Србљи и Болгари. Међу Западним Словенима Доситеј не наводи Лужичке Србе, иако је пре писања овог рада боравио у Саксонији и Прускоj, где су живели Лужички Срби.

[41] Сматрао је да је Србину, Бугарину и Русу потребно да борави три месеца у средини другог од ових народа да би се међу собом разумели (*Мезимац Доситеја Обрадовића*, Част втора, нав. дело, 237).

[42] „Србљи се по различним краљевствам и провинцијам различно и називљу: по Србији Србијанци (не Сервији, нити Сервијанци: ово су страни народи од Грекова узели, зашто Грци не имаду б), по Босни Бошњаци, по Далмацији Далматинци, по Херцеговини Херцеговци, и по Црној Гори Црногорци. Свуда једнако говоре, совршено се и ласно разумевају, разве што се мало у провинцијалном изглашенију распознају и по гдикојој речи које су у Турскоj од Турака, а у Приморју од Талијана приобикнули и присвојили" (исто, 237).

[43] Митрополит С. Стратимировић Д. Обрадовићу, в Карловце, 29. VII 1805 (Д. Обрадовић, *Сабрана дела*, III, нав. дело, 353–359).

[44] „Али нека ми његова /Трлајићева/ мила љубав опрости: то /његов језик/ није за Србље сељане за које смо ми дужни много старати се и трудити, – зашто је у сваком народу сељана највише и преко највише..." (исто, 238; Ј. Деретић, *Теме и проблеми Доситејевог есеја о књижевном језику*, нав. дело, 361–362).

[45] Д. Обрадовић, *Сабрана дела*, III, нав. дело, 351–353, 475.

прости српски језик као основу књижевног језика, Доситеј је настојао, с једне стране, да онемогући званичну аустријску политику у њеним настојањима да Србима натури илирско име, док је, с друге стране, гледао да избегне сукоб с високом црквеном хијерархијом Српске православне цркве, која је рускословенски, односно тадашњу варијанту српскословенског језика сматрала за службени српски језик. Званично називом Илири означавани су у Аустрији Срби, Румуни и Русини (Рутени) православне вере, који су до 1777. године политички били подређени Илирској дворској депутацији, док су се у верском погледу налазили под управом Карловачке митрополије, али се тај назив због разлике у језику обично сводио само на Србе. Тако је и напред наведена прва школска уредба за српске и румунске школе у Банату (1774) била назначена као „илирска" и „влашка".[46]

Однос између обичног и књижевног српског језика упоредио је владин саветник Фридрих фон Таубе (1777) са разликама које су у то време постојале између високонемачког и нисконемачког, односно књижевног и простонародног немачког језика.[47] Слично Доситеју однос између српског језика и његове словенске праосноове видели су и језички стручњаци у обновљеној Србији, у време пре усвајања Вукове реформе језика и правописа.[48] У Аустрији су све до средине XIX века задржане књиге писане разним правописним правилима и језичким варијантама, од црквенословенског, српско- и рускословенског, до говорног српског језика.[49] Тек од буквара Платона Атанацковића (1853), који је доживео више издања, српски језик у школама у Угарској почео је да потискује црквенословенски, иако је и у њему била задржана стара ортографија и доста црквенословенских речи.[50]

До замене српског језика рускословенским у српским богослужбеним и школским књигама дошло је из низа разлога који су били ван воље и домашаја православне црквене хијерархије и танког

---

[46] Др Никола Гавриловић, *Српске школе у Хабзбуршкој Монархији у периоду позне просвећености (1790–1848)*, Београд 1999, XII.

[47] Ф. В. Фон Таубе, *Опис Славоније и Срема*, ЗМСКЈ, II, Нови Сад 1954, 174–175; Никола Гавриловић, *Историја ћирилских штампарија у Хабзбуршкој монархији у XVIII веку*, Нови Сад 1974, 14–15, 129–143.

[48] *Главне черте сравнения эзыка србскоі са црквенославенскимъ*, Сербскій Летописъ, књ. 56, 1, у Будиму 1842, 117–127.

[49] *Прилоі историји српских школа у Аустро-Угарској*. Животопис српског књижевника Адама Драгосављевића, од г. Ђорђа Магарашевића (*Летопис Матице српске*, књ. 188 и д.), оцена Васе Пушибрка и Аркадија Варађанина на рукопис с натписом *Историја српских школа у аустро-угарској монархији*, Бранково коло, 20, у Ср. Карловцима, 15. (27) маја 1897, 637.

[50] *Нови српски буквар*, рецензија Ђ. Даничића, у Бечу 1854, 3; др Радмило Достанић, *Натошевићеви непознати списи*, Нови Сад 1996, 25–30.

слоја српског грађанства у Аустрији. Употреба руских књига у српским школама почиње већ од Велике сеобе Срба из Турске у Аустрију крајем XVII века. Међу једанаест књига које су нађене у заоставштини патријарха Арсенија III после његове смрти (1706) налазио се и један руски буквар.[51] Српски представници тражили су на црквено-народном сабору, који је маја 1730. године одржан у Београду (Аустрија је у то време имала под својом управом и северну Србију), да се оснују школе на српском језику и да се дозволи оснивање ћирилских штампарија. У својој представци навели су да је школама штампарија нужна „као душа телу," али Аустрија није тада Србима дозволила да подигну сопствену штампарију.[52] Митрополит Павле Ненадовић добио је, 1751. године, од царице Марије Терезије одобрење за подизање ћирилске штампарије у Сремским Карловцима, али је после консултовања угарског Намесничког већа с острогонским надбискупом и католичким бискупима с подручја Угарске и Војне границе његово извршење било одложено, тако да до сабора у Карловцима, 1769. године, у погледу оснивања штампарије није било ништа предузето.[53] У међувремену рускословенски језик већ се био укорењио на подручју Карловачке митрополије. Замена србуљске (српскословенске) варијанте језика рускословенским посебно је узнапредовала у време митрополита Вићентија Јовановића (1731–1737).[54] Католичка црква настојала је у то време на све могуће начине да што већи број православних верника преведе на унију. Између осталог, подметала је књиге штампане црквеном ћирилицом, у којима су верске истине биле протумачене у складу с учењем римокатоличке цркве. Да би избегли подметања неуком народу, обратили су се карловачки митрополити за помоћ Русији.[55]

За време штампања својих првих књига Доситеј је био ватрени присталица јозефинистичких идеја, које је видео као могући политички оквир за конституисање српске посебности у оквиру Хабзбуршке монархије. Његов однос према Аустрији мењао се током времена. Када се српски народ у време Првог српског устанка нашао пред могућношћу да се ослободи турске власти и створи сопствену државу, Аустрија се појавили као једна од највећих претњи на том путу. Од

[51] Небојша М. Лазаревић, *Библиотека Српске патријаршије*, Зборник Православног богословског факултета, II, Београд 1951, 536.

[52] Дејан Медаковић, *Јосиф II и Срби*, Нови Сад 2006, 14.

[53] Н. Гавриловић, *Историја ћирилских штампарија*, нав. дело, 62, 70–95.

[54] Мита Костић, *Гроф Колер као културно-просветни реформатор*, 48–65.

[55] *Razvoj književnog jezika kod Srba*, Spomenica (Trideset i četvrti izvještaj) Prve gimnazije u Sarajevu, izdana prilikom proslave 50-godišnjice (1879–1929), Sarajevo 1929, 28.

почетка устанка Аустрија је непоколебљиво подржавала начело легитимитета, залажући се током целе прве половине XIX века за очување територијалног интегритета Турске.[56]

У време сукоба Пеште са Бечом око државних надлежности у источној половини монархије, као и сукоба Мађара са мањинским народима у Угарској око политичких и просветних надлежности, стигао је Доситеј Обрадовић на свом дугом животном и сазнајном путу у немачке земље, прво у Хале, затим у Лајпциг. У Халеу на реци Сали, која је у раном средњем веку била граница између Западних Словена (Лужичких Срба) и Немаца, постојао је универзитет од 1694. године.[57] Ту је Доситеј слушао филозофију код професора Јохана Августа Еберхарда, следбеника Лајбница, Кристијана Волфа и енглеских емпириста. Први велики немачки филозоф новог времена Готфрид Вилхелм Лајбниц био је словенског порекла и у својим радовима о сродности и пореклу језикâ забележио је и неколико стотина словенских речи. Забележио је и један словенски (српски) оченаш, према којем су се Лужички Срби задњи пут молили на измаку XVIII века.[58]

Већ следеће године запутио се Доситеј у Лајпциг. У другом делу свог животописа записао је он како је у пролеће 1783. године дошао у Лајпциг, пошто је пре поласка на пут сазнао да ту постоји универзитет и словенска штампарија, где се штампају неке књиге и за Русију. Желео је, исто тако, да ту настави да студира високе науке које је започео у Халеу.[59] У првој половини XVIII века израстао је Лајпциг у највећи европски трговачки центар на размеђу Источне и Западне Европе. Упоредо с привредним развојем растао је и његов културни и научни значај. У другој половини века важио је Лајпциг и за један од најважнијих штампарских центара у Европи. Поред латиничне имао је и ћириличну штампарију, у којој су се, за разлику од Аустрије, могле слободно штампати књиге на свим словенским језицима.[60] У Лајпцигу, Лајбницовом родном граду, штампао је Доситеј Обрадовић првих пет својих дела. Свих пет књига штампане су ћириличким

---

[56] Васиљ Поповић, *Метернихова политика на Блиском Истоку*, Београд 1931, 200.

[57] Јан Бранкачк, *Лужички Срби у средњем веку – основне линије за њихову историју од VI до XII века*, Историјски записи, књ. XXXIX, 2, 1979, 95–96.

[58] Никола Несторовић, *Из Лужичке Србије*, /у књизи/: *Код Лужичких Срба*, Путописи, избор, предговор и напомена др Мићо Цвијетић, Београд 1997, 60; Тихомир Р. Ђорђевић, у *Будишину*, Путописна белешка, у истој књизи, 66–69; Јосип Милаковић, *Лужички Срби*, предавање у Друштву за народно просвјећивање, друго поправљено издање, Сарајево 1920, 4–5.

[59] Д. Обрадовић, *Живот и приключенија*, нав. дело, 139.

[60] Hilmar Walter (Leipzig), *Доситеј и Лајпциг*, /у књизи/: *Научни састанак слависта у Вукове дане*, нав. дело, 356.

слогом у штампарији Јохана Брајткопфа у периоду од 1783. до 1788. године. Штампарија Брајткопф постојала је од 1725. године. До 1761. објавила је 656 књига из стручне и лепе књижевности. Када је Илирска дворска депутација 1770. године објавила натечај за отварање ћирилске штампарије за потребе православних и унијатских цркава и школа у Хабзбуршкој монархији, на конкурс се јавио и Брајткопф, али је затим одустао од натечаја.[61] Поставља се питање зашто Доситеј Обрадовић до пред крај осамдесетих година ниједно своје дело није објавио у Бечу, иако је ту од 1770. године постојала Курцбекова ћирилска штампарија за православну и унијатску русинску цркву. Одговор на то питање можемо наћи у променама које су се у Аустрији постепено, почев од доношења угарског школског закона (1777), одвијале на штету српског школства, просвете и културе. Као савладар Марије Терезије, задужен за питања реформе школства, сузио је Јозеф II 1779. године Курцбекову штампарску привилегију на право штампања само богослужбених ћириличких књига. Та забрана укинута је после његове смрти, упоредо са повлачењем већине реформских закона из времена његове владавине. Своје прво дело у Бечу објавио је Доситеј пред крај живота Јозефа II (1789), у време аустро-турског рата, када је привремено био ослобођен Београд. У истој песми аустријски цар величан је као спаситељ Србије.[62]

Овим својим књигама, које су се појавиле у време када се водила потајна борба да се онемогући самостални развој српских школа у Угарској, отварао је Доситеј нове могућности за другачије облике борбе за бољи политички, просветни и културни положај српског народа у Хабзбуршкој монархији. У лајпцишком периоду своје делатности објавио је и *Совете здравог разума* (1784), које је замислио као увод у моралну (наравоучителну) филозофију.[63] Овој филозофској дисциплини, која је представљала суштину филозофије просветитељства, посветио је касније још неколико посебних радова. Путем у Француску и Енглеску, које су, поред Италије и немачких земаља, биле колевка нововековне напредне мисли, заокружио је своја знања, али не и своја крајња хтења и свој животни циљ. У свим његовим делима као конкретизација стечених знања провејавала је тежња за ослобођењем српског народа и за стварање слободне и просвећене српске државе. На том свом и општенародном путешествију наћи ће се Доситеј при крају живота у устаничкој Србији.

[61] Ксенија Б. Лазић, *Библиографија Доситеја Обрадовића*, књиге 1783–1988, Београд 1990, 3–8; H. Walter, *Доситеј и Лајпциг*, нав. дело, 358–360.

[62] *Песна о избављению Сербїе*, Віэнне 1789.

[63] Д. Обрадовић, *Живот и прикључења*, нав. дело, 139.

Nenad Urić

DOSITEJ OBRADOVIĆ AND REFORM OF SERBIAN SCHOOLS IN HUNGARY 70-IES AND 80-IES OF THE EIGHTEENTH CENTURY

Summary

The paper discusses Dositej Obradović's influence on the development of the enlightenment and educational thought of the Serbs in the 1770s and 1780s. The reforms of Serbian schools in Hungary began in the time of Empress Maria Theresa (1740–1780) with the passing of the decree on improving Serbian and Romanian schools in Banat (1774). The aim of these reforms was to exept the schooling system from the influence of particular church communities, to laicise and subject it to the state. The most important was the 1777 Hungarian School Act (the *Ratio educationis…*), according to which all the peoples were entitled to found schools in their vernacular. The school reform in Austria, and then in Hungary, was greatly assisted by Prussian educator Johann Ignaz Felbiger. A significant contribution to the preparation of the very progressive Hungarian School Act was given by the Slovak Adam František (Franz) Kollár, little known to Serbian historiography. Dositej contributed to the improvement of the educational setting primarily with his books in which he treated the matter of upbringing and schooling. Similarly to Komenský, he saw education and upbringing as a lifelong process. Working as a schoolmaster at Kninsko Polje in Venetian Dalmatia, he compiled a primer for learning the Cyrillic alphabet (1770), which was multiply copied and used for a long time. He published his first five books in Leipzig (1783–1788), since at Kurzbeck's Viennese Cyrillic printing office only liturgical books could be printed during the reign of Joseph II. As the Serbs from the territory of the Karlovci Metropolitanate did not have a Cyrillic printing office all until 1770, Russian books spread around schools and churches, bringing the Russian Church Slavonic language in their wake. Dositej propagated the idea that the vernacular should be taken as the basis of the Standard Serbian language.

УДК 316.356.4(=163.41)(497.7 Скопље)
316.356.4:929 Обрадовић Д.

Александра Новаков

Матица српска, Нови Сад

УТИЦАЈ ДЕЛА ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА НА ФОРМИРАЊЕ СРПСКОГ НАЦИОНАЛНОГ ИДЕНТИТЕТА У СКОПЉУ ПОЧЕТКОМ ДВАДЕСЕТОГ ВЕКА

Овај рад истражује како је дело Доситеја Обрадовића утицало на формирање српског националног идентитета у Скопљу. Базираће се на архивској грађи гимназије и учитељске школе у Скопљу, на личном фонду Милоша Перовића, периодици која је у то време излазила у Скопљу као и на анализи уџбеника скопљанских средњошколаца, одакле су црпли идеје просветитељства. Јубилеј стогодишњице смрти великог филозофа као и инспирација његовим делом били су значајан фактор националне легитимације и идентитетског учвршћења Срба у Скопљу почетком 20. века.

Кључне речи: Доситеј Обрадовић, национални идентитет, Срби у Османском царству, школство, Стара Србија, Скопље.

Епоха Доситеја Обрадовића је време када српски народ није имао националну државу ни свога владара, постојао је само народ расут у више европских царстава. Доситеј као осведочени космополита и носилац европске просвећености код Срба добро је знао ком народу припада. Иако је живео у држави северно од Османског царства, он се 1782. декларисао на важним местима као неко ко је из Србије, када она није постојала ни у мислима најоптимистичнијих Срба тога времена.

Историјско знање о средњовековној Србији Доситеј Обрадовић могао је црпсти како у наративним изворима (народној традицији и народним песмама) тако и у *Хроникама* Ђорђа Бранковића и у Рајићевој *Историји разних словенских народа,* на коју се претплатио као становник Беча 1794.[1] Прва Доситејева сазнања о Србима у османској царевини потичу из казивања његовог рођака Николе Пачанина, према којем „људи паметни и који могу беже из Турске и прелазе у мирна царства христијанска".[2] Самом Пачанину извор је био игуман манастира Дечана, који је краће време боравио у Чакову. Игуман је сведочио о веома распрострањеном сиромаштву и насиљу у Османском царству, у коме влада велика несигурност, у коме „куга мори", где „чемерно калуђери скитају од села до села, милостињу просећи, да би Турцима дали тај новац".[3]

Доситеј Обрадовић је окупљао виђеније Србе из разних крајева под турском влашћу, са једним од њих – Петром Новаковићем Чардаклијом, пореклом из дебарско-гостиварског предела, био је у пријатељским односима и чак му је држао и посмртно слово.[4]

Иако је био сведок декаденције Скопља као османске провинције крајем 18. века, он је из Рајићеве историје сазнавао о величини и значају Скопља у средњовековној српској држави.[5] Путовао је по Османском царству, али Скопље није обишао.[6] Безмало сто година након његове смрти крајем 19. и почетком 20. века Скопље се поново уздизало и одјеци рационалистичких идеја долазили су до изражаја, а Доситејева жеља за образовањем и просвећивањем српског народа

[1] Претплатио се из Беча 1801. године на књигу Атанасија Стојковића, *Физика* I, Будим 1801; и из Сремских Карловаца 1810. на књигу *Пчеларъ или наставление к пчеловодству,* Будим 1810. Пренумерација на српску књигу. Необјављена грађа у Матици српској.

[2] Доситеј Обрадовић, *Сабрана дела 1811–1961*, Београд, 1961, стр. 92.

[3] Исто, стр. 93.

[4] Борислава Лилић, *Доситејева знања о Србима у Турској*, зборник са научног скупа о Доситеју, Београд, 2001, 160.

[5] Јован Рајић, *Историја словенских народа*, Нови Сад 2002, други део, 615.

[6] Карта путовања Доситеја Обрадовића, *Дела Доситеја Обрадовића*, Београд 1911.

коначно је нашла погодно тло међу грађанством. То је време јачања националне свести и покрета за ослобођење од Османлија, када се оснивају школе, отварају књижаре и развија културни живот скопљанских Срба.

Скопље има веома повољан географски положај, налази се на важним трансбалканским комуникацијама и због тог положаја Јован Цвијић га је назвао балканским језгром. Током векова имало је периоде сјаја и периода опадања у зависности од политичко-историјских околности.[7] Скопље је 1875. године постало седиште Косовског вилајета. Након добијања независности Кнежевина Србија почела је плански да ради на оживљавању националне акције у крајевима Османског царства на које је претендовала. После српско-бугарског рата 1885. српска влада је донела општи план за очување и унапређење српских државних, црквених и народних интереса у Османском царству под називом „Упутства за одржавање утицаја Србије у Македонији и Старој Србији". Планирано је да Скопље постане и средиште османских Срба. Стојан Новаковић,[8] као један од судеоника стварања програма за очување и унапређење српских државних, црквених и народних интереса у Османском царству, прихватио је 1886. место српског посланика у Цариграду. Требало је успоставити добре билатералне односе са царством како би се омогућило остварење националних интереса. Са Османским царством је септембра 1886. године закључена привремена конзуларна конвенција, већ следеће године Османлије су дали берат за српског конзула у Скопљу.[9] Новаковић, као добар познавалац прилика, рекао је: „ја не могу замислити рад на пропаганди нити будућу српску државу без Скопља".[10]

Прва књижара у Скопљу отворена је залагањем српског конзула Владимира Карића 1890. године. Продаване су књиге које је османска цензура дозволила. Књиге је углавном поручивала од српских издавача из јужне Угарске, где је цензура већ постојала. Међу књигама које су продаване биле су заступљена и дела Доситеја Обрадовића.

Крајем 19. века Срби у Османском царству започели су интензивну борбу за физичко али и духовно ослобођење. Та слобода која је била основ свим другим слободама била је сасвим у сагласју са Доси-

[7] *Скопље и Јужна Србија*, Београд, 1925, 28, 33.

[8] Стојан Новаковић (Шабац, 1842 – Ниш, 1915), историчар, филолог, државник. Током политичке каријере бавио се организовањем националне акције у српским крајевима под османском влашћу. Као посланик у Цариграду (1886–1891) утемељио је српску националну акцију. Залагао се да се отвори што већи број српских школа, књижара и штампарија у Османском царству.

[9] Михаило Војводић, *Стојан Новаковић и Владимир Карић*, Београд 2003, 25–26.

[10] Архив Србије, МИД ПП, 1893, ред 634, Скопље 8. X 1893.

тејевим погледима који је помоћу знања и природног васпитања хтео духовно да ослободи свој народ. Те његове идеје имале су одјека код Срба у Хабзбуршкој монархији крајем 18. века, код Срба у Београдском пашалуку почетком 19. века, а код Срба у Османском царству нашле су погодно тло тек крајем 19. и почетком 20. века.

Доситеј је ватрено препоручивао преображај српског друштва у напредном правцу и сматрао је да се не може извести без интелигенције. Зато треба школе отварати јер су се сви народи ослободили варварства и незнања само науком. Његова главна тежња била је да свој народ спасе из таме незнања и заблуда, да га просвети и уведе међу културне народе. Како је просвећивање српског народа у Османском царству било једино могуће реорганизацијом школства, кључну улогу у овом послу имали су просветни радници који су у ове области долазили углавном по препоруци српских власти. То нису били обични учитељи и професори, то су били национални радници али и просвећени и образовани педагози који су васпитавали млади нараштај и формирали га у грађанском и културном погледу.

Крајем 19. века Срби у Скопљу су више пута покушавали да оснују основну школу али су их у томе спречавале османске власти, представници Бугарске егзархије као и аустроугарски и грчки конзулат. Након више неуспелих покушаја основна школа је отворена 1892. године.

У Цариграду су се након вештих и опсежних дипломатских потеза штампали буквари за Србе у Османском царству (*Буквар за народне школе у Отоманској царевини*, Цариград, 1888, друго издање 1891; *Буквар за основне српско-народне школе у Отоманској Царевини*, Цариград 1889, друго издање 1893).

Отварање средње школе у Скопљу иницирао је велики број основних школа у околини. Просветни радници су сматрали да је средња школа неопходна, и то из два разлога: ученици који заврше основну школу а желе да наставе школовање одлазиће у школе других народа (бугарске, грчке), што би било веома штетно по српске интересе, и друго, српски народ би се осетио јачим, осетио би „сталност", а тиме би се учврстиле и основне српске школе. Српска гимназија интернатског типа отворена је у Скопљу новембра 1894. године у Дечанском метоху уз основну школу. Те године школу су похађала мушка и женска деца, већ следеће године то је била само мушка гимназија.[11]

Доситеј је истицао важност школовања женске деце. Он је сматрао да мајка мора бити образована како би добро васпитала своју децу и зато тражи да се школе отварају и за женску децу јер од образо-

[11] Ст. Зафировић, *Споменица четрдесетогодишњице мушке гимназије у Скопљу 1894–1934,* Скопље, 1934, 50–51, 74, 82.

ваних мајки зависи васпитање и образовање целог народа. У том духу у Скопљу се 1895. године отвара Виша женска школа са интернатом.

Школске 1899/1900. године основана је и Учитељска школа. Отворена су два виша разреда, пети и шести који се званично, због османских власти, зато што школа није имала дозволу за више школе, називају први 2 и други 2.[12]

Ученици ових школа били су људи из народа, многи су се и враћали у народ као интелектуалци, али и као образовани трговци, занатлије, чиновници, и имали су огроман утицај на целокупно становништво. Идеје рационализма и просветитељства тако су посредно продирале у народ. Ове средње школе ишколовале су две генерације лицејаца, осам генерација учитеља, две генерације гимназијских матураната. Пред само ослобођење у Скопљу се осећао српски дух као и у Србији. Било је сконцентрисано на једном месту много интелектуалаца и вођена је једна, за то време, модерна национална политичка борба. Скопље је било припремљено за ослобођење, припремила га је српска интелигенција која је произашла из школа.

Доситејева поука да су осим школа важно средство за ширење просвете и књиге, али књиге на народном језику, језиком који је разумљив обичном народу, нашла је одјека у Османском царству. Стојану Новаковићу као филологу једна од преокупација била је и језичко уједињење становништва Македоније, које је било издељено по различитим дијалектима. Ту идеју је и остварио: једна од првих српских књига штампана у Цариграду био је *Македонски буквар* Милојка Веселиновића,[13] писан на једном од македонских дијалеката (мај 1889), одштампан у седам хиљада примерака.[14] Жеља за народним језиком скопљанских Срба дошла је до изражаја и у борби око повратка разумљивог језика у богослужењу у Цркви Светог Спаса.

Српске школе у Османском царству имале су велики проблем у снабдевању уџбеницима. Наиме, османске власти нису дозвољавале да се из Краљевине Србије доносе уџбеници, јер су у њиховом садржају наилазили на делове против њихових интереса. Како рад у школи није био могућ без уџбеника, професори су се довијали на различите начине. Проблем уџбеника у основним школама био је решаван тако што су се ти уџбеници штампали у Цариграду након

[12] Ст. Зафировић, *Скопска гимназија*, Јужни преглед, 1929, бр. 2, 54–55.

[13] Милојко Веселиновић (1850–1913), дипломата, филолог, публициста, национални радник. Био је конзул у Приштини и Битољу, аташе у Цариграду, вицеконзул у Скопљу.

[14] Михаило Војводић, *Стојан Новаковић и Владимир Карић...*, 60–63; Климент Џамбазовски, *Културно-општествените врски на македонците со Србија во текот на 19. век*, Скопје, 2006, 522.

добијене дозволе после истрајног труда српских посланика, потпомогнутим руским представником. Што се гимназијских уџбеника тиче, тај се проблем није тако лако могао решити јер је било потребно много мање уџбеника, а њихово штампање било би прескупо. Ученици су кришом, готово илегално користили читанке које су се користиле у Краљевини Србији. Са великим опрезом, на сваки непознати звук читанке су биле скриване, а ученици били у великом страху. Како се без читанке није могло, Светислав Симић,[15] бивши конзул у Османском царству, написао је читанке, први и други део, и одштампао их у Цариграду. Те читанке су се употребљавале у четири нижа разреда гимназије.

Ученици су са великом пажњом и задовољством слушали народну историју, која у званичном плану и програму на почетку рада школе није ни постојала. Како ученици нису могли ни да бележе, професори су покушавали живом речју да децу заинтересују и науче српску историју.[16] Доситеј Обрадовић је био једна од тема када су говорили о Првом српском устанку.

Доситејева дела су веома рано била заступљена у школским читанкама у Кнежевини и Краљевини Србији. Своје место добила су и у читанкама које су се користиле у Османском царству.

Ученици средњих школа у својим читанкама своје упознавање са делом Доситеја Обрадовића започињали су баснама, које су по османске државне интересе биле безопасне. Доситеј је објављивао басне како би младима помагао да здраво расуђују, а коришћене су и за вежбање правописа.[17] Ученици су читали изабране фрагменте из Доситејеве *Аутобиографије*.

Без дозволе власти 1905/6. у трећем разреду употребљавала се *Читанка* Стојана Новаковића.[18] У тој читанци Доситеј Обрадовић био је заступљен баснама (*Пас и његов син, Лав и бикови и лисица*, *Муха*, *Курјак, Баба и дете*), али и *Енглеским изрекама*, и сегментима

[15] Светислав Симић (Ужице, 1865 – Лезен, Швајцарска, 1911), дипломата, национални радник, публициста. Велику школу завршио је у Београду, усавршавао се у Петрограду. Био је чиновник Министарства спољних послова, конзул у Приштини (од 1898), шеф Просветно-политичког одељења у Министарству иностраних послова Србије. Један је од оснивача *Српског књижевног гласника*, оснивач часописа *Дело*. Написао је: *Питање о Старој Србији*, Београд 1901; *Скопљанско владичанско питање 1897–1902,* Београд 1902; *Стара Србија и Арбанаси*, Београд 1904; *Наши писци и преписивачи од четрнаестог до осамнаестога века*, Скопље 1911; *На прагу отаџбине*, Скопље 1922.

[16] Ст. Зафировић, *Споменица...,* 96.

[17] Петар Иванишевић, *Доживљаји и успомене*, Београд, Нови Сад 2001.

[18] Стојан Новаковић, *Српска читанка за ниже гимназије и реалке Краљевине Србије*, књ. II, Београд 1895.

из Доситејеве *Аутобиографије*: *Из манастири на науке* и *Грчка школа у Смирни*.

За време Младотурске револуције, када је стање у Османском царству готово било анархично, професори гимназије и Учитељске школе увели су многе уџбенике из Краљевине Србије 1908/9. За српску књижевност коришћене су читанке које је написао Милан Шевић[19] за сва четири разреда гимназије. Шевић је први докторирао на тему живота и стваралачког рада Доситеја Обрадовића. Добро познајући његов рад, Шевић је био одушевљен баснама јер је схватио да Обрадовић преко басне, које имају васпитну улогу, даје савете за ширење морала и културе у свом народу. Доситеј је поуку басне наглашавао и називао је наравоученијем, поредивши догађаје у баснама са ситуацијама из свакодневног живота како би се боље разумео свет који их окружује. Басне су пружале могућност да професор са својим ђацима успешно кореспондира. То је све био мотив да Шевић у својим читанкама дâ велики простор баснама.[20]

У првом разреду гимназије ученици су читали басне: *Муха, Славуј, Лисица, Вук и јагње, Чавка и орао, Јелен, Две жабе* и *Два миша*.[21] Ученици другог разреда читали су басне: *Дивљи вепар и лисица, Лисица и вук, Курјачица и курјачићи, Лисице, Лисица, петао, кокоши и пси, Магарац у лавовој кожи* и *Магарац и његов господар*. У посебном одељку Писмена вежбања Доситеј је био заступљен с баснама: *Пси, лавови и лисице, Цврчак и мрав, Жена и кокошка, Паун и чавка, Пас и његова сенка* и *Две жабе*.[22] Поред Вука Караџића и Јована Јовановића Змаја најзаступљенији био је Доситеј Обрадовић. Ученици трећег разреда су у својим читанкама такође читали Доситејеве басне (*Комарац и во, Лав и магарац, Дивља јабука и ружица, Медвед и мајмун, Мишеви и прагорци* и *Лав и миш*.[23] Ученици четвртог разреда читали су следеће

[19] Милан Шевић (Нови Сад, 25. XI 1866 – Београд, 21. XII 1934), педагог, филозофски писац, професор универзитета. Студирао је филозофију, славистику и немачки језик у Будимпешти, Цириху, Женеви и Минхену. Докторирао је у Лајпцигу о Доситеју Обрадовићу 1888. Радио је као професор у гимназијама, писао је радове из области педагогије, ванредно је био и професор универзитета. Био је члан Књижевног савета Матице српске. Писао је читанке за гимназије (*Енциклопедија Новог Сада,* 2009, бр. 30, 457–458).

[20] Маја Николова, *Доситеј Обрадовић, српски просветитељ из XVIII века, прва докторска дисертација о Доситеју Обрадовићу,* рад Милана Шевића, Доситеј и српска школа, зборник радова, Београд 2011, 75–84.

[21] Милан Шевић, *Српска читанка за средње школе*, књ. 1, за први разред, Београд 1902.

[22] Милан Шевић, *Српска читанка за средње школе*, књ. 2, за други разред, Београд 1911.

[23] Милан Шевић, *Српска читанка за средње школе,* књ. 3, за трећи разред, Београд 1902.

басне: *Врба и трн, Зецови и жабе, Лисице, Два маџарца, Змија и земљоделац* и *Стари пас и ловац*.[24] Занимљиво је да је једна басна била написана ћирилицом, друга латиницом, и тако наизменично.

У време обележавања Доситејевог јубилеја 1911. поново је проблем са уџбеницима постао актуелан зато што се османска власт након Младотурске револуције колико-толико консолидовала.[25]

Школска библиотека гимназије у Скопљу била је подељена на професорску, нецензурисана, тајну и ђачку, цензурисану од стране власти. Професорска је имала 50 дела у 1785 свезака на српском и страним језицима. Ђачка библиотека бројала је 332 дела у 647 свезака. И у једној и у другој библиотеци постојала су дела Доситеја Обрадовића, које су читали како ученици тако и професори. Гимназија је добијала часописе: *Просветни гласник, Бранково коло, Српски књижевни гласник* и *Летопис Матице српске*.[26] У тим часописима Доситејево дело било је веома заступљено, нарочито јубиларне 1911. године.

Шеста српска књига штампана у Цариграду био је календар *Голуб,* чији је први број изашао у Цариграду 1889. године.[27] Састојао се из два дела: први део календарски и други део Забава и поука. *Голуб* је био прожет васпитно-дидактичком тенденцијом у духу Доситејевог рационализма. Он је проповедао, поучавао, упућивао на светле примере темама: *Поуке о неговању одојчади, Васпитање у породици, Поучне песме*... Обраћао се разуму и срцу човековом с намером да га поправи и оплемени и подизао културни ниво читаоца. *Голуб* је велику пажњу посвећивао баснама Доситеја Обрадовића и радо их је објављивао.[28] Прве басне објављене су у *Голубу* за 1893. годину (*Лав, маџарац и лисица*, *Лисица и јарац*, *Маџарац који промењује газде),* испод сваке басне налази се поука.[29] Одломак из *Совјета здравога разума, О добродетељи* објављен је у календару *Голуб* за 1896. године.[30] У *Голубу* за 1902. годину објављене су басне: *Славуј и јастреб*, *Змија и пиле* и *Маџарац и фрула*; ова последња је басна Јована Јовановића Змаја.[31] Басна *Вук и јагње* објављена је у *Голубу* за 1906. го-

[24] Милан Шевић, *Српска читанка за средње школе,* књ. 4, за четврти разред, Београд, 1903.

[25] Ст. Зафировић, *Споменица ...,* 104.

[26] Ст. Зафировић, *Споменица ...,* 86.

[27] *Голуб*, календар за 1890. годину, посвета коју је Милојко Веселиновић написао Алимпију Васиљевићу у Цариграду 21. 12. 1889.

[28] Петар Митропан, *Прилози за историју штампе у Старој Србији и Македонији 1871–1912,* Скопље 1933, 85, 89.

[29] *Голуб*, календар за 1893. годину, 82, 85, 87.

[30] *Голуб*, календар за 1896. годину, 51–56

[31] *Голуб*, календар за 1902. годину, 42–43.

дину. У *Голубу* за 1907. годину[32] објављено је *Дванаест Доситејевих басана*.[33] Календар *Голуб* се врло радо читао у свим српским кућама, велики одзив међу претплатницима имао је и у Скопљу за све време излажења.

Велика популарност Доситеја у свим слојевима друштва почетком 20. века избила је на видело јубиларне 1911. године, читаво Српство је обележавало сто година од његове смрти. Прославу је иницирала српска влада и Стојан Новаковић, председник Одбора за прославу 100-годишњице Доситеја Обрадовића. Он је наложио да се тај дан прослави у српским школама у Османском царству.[34] Та прослава је покренула српско друштво свих структура, од државника, научника преко институција све до основних школа и градских општина и попримила велике размере као ниједна до тада. Савременици Доситеја су осећали шта им је Доситеј био, а савременици стогодишњице од његове смрти осећали су шта је он значио у том тренутку и шта је тек требало да значи. Целокупно народно просвећивање и препород доводили су у везу са Доситејевим идејама. Дакле Доситеј је на почетку двадесетог века доживео ренесансу и то није био обичан пијетет према просветитељу. Он је био тај који је од Балканаца желео да створи просвећене људе а целом Српству одредио културни програм, правац мишљења и рада.[35]

Међу Србима и у Османском царству обележена је годишњица. Братство манастира Дечана служило је „нарочиту службу" њему у част. У Битољу и другим већим градовима такође је прослављен јубилеј. У Хиландару је 26. марта одслужен свечани парастос Доситеју Обрадовићу. Служио је архимандрит Василије у садејству српских изасланика архимандрита Теофила и игумана Митрофана и осталог монаштва хиландарског.

Срби, нарочито у Скопљу, спознали су да постоји јака духовна веза између њих и Доситејевог културног наслеђа. У Скопљу је одржана велика свечаност. Прослава је одржана 26. марта 1911. године у великој дворани Српске гимназије. Прослави су присуствовали ученици, учитељи и професори основне школе, гимназије, Учитељске школе и Више учитељске школе, као и сва српска културно-просветна друштва.[36] Хор ученика гимназије и Учитељске школе отпевао је химну Доситеју – *Славите га* – коју је за ту прилику спевао др Милош

[32] *Голуб*, календар за 1906. годину, 67.

[33] *Голуб*, календар за 1907. годину, 175–177.

[34] АС, МИД ПП ред 462, Београд, 10. март 1911.

[35] Тихомир Остојић, *Стогодишњица прослава Д. Обрадовића,* Летопис Матице српске, 1912, књ. 285, 39–50.

[36] *Споменица Доситеја Обрадовића*, Београд 1911, 172.

Перовић.[37] Он је и докторирао на педагошким погледима Доситеја Обрадовића. Одржао је и слово о Доситеју.[38] То је било прво научно али и популарно предавање у Скопљу, и та традиција је настављена. Ученици, наставници и скопско грађанство који су присуствовали тој свечаности сазнали су главне црте из његове биографије и били надахнути његовим идејама рационализма. Перовић је рекао: „И ми, Отомански Срби прожети као сав народ српски осећањем силне љубави и захвалности према великом сину нашега народа славимо и срећни помињемо име великога родољуба и учитеља свога, дичимо се њиме и крепимо се успоменом на њега и мудрим мислима његовим." Подсетио је да је Доситеј био претеча новог доба рекавши: „Он је први од Срба потпуно јасно и свесно схватио да ће просвета бити ново оружје у мучној борби нашега народа, да ће само она бити кадра да да нов полет народу који је разочаран силним неуспешним борбама био почео на многим странама да губи самопоуздање."[39] Управа школе послала је делегацију на прославу у Београд.[40]

Поводом стогодишњице смрти Доситејеве часопис *Вардар,* који је излазио у Скопљу, објавио је један број посвећен Доситеју. У част јубилеја 25. број је изашао дан раније, што значи не у недељу, како је

[37] Милош Перовић (Ужице, 15. III 1874 – Париз, 15. IV 1918), песник, филозоф, професор. Основну школу и реалну гимназију завршио је у Ужицу (1892). Правни факултет Велике школе уписао је 1892. Са стипендијом добијеном од Министарства пољопривреде школовање је наставио у Бечу 1893, где је студирао Високу школу за агрикултуру и на тој школи је апсолвирао 1897. Школовање је наставио у Лајпцигу на групи педагошких наука Филозофског факултета (десет семестара). Изучаво је експерименталну психологију, немачку књижевност, естетику, трагедију и драме. Оженио се учитељицом Јелисаветом Поморишац, заједно су отишли у Цирих, где је Перовић завршио студије и одбранио докторску тезу: *Die Padagogischen Ausichten des Dositeus Obradovic* (О педагошким погледима Доситеја Обрадовића), 1906. Његова дисертација рационално, објективно и критички, без идолопоклонства, сагледава Доситејев педагошки поглед. За време студија бавио се књижевним радом, педагогијом, психологијом, историјом немачке књижевности, естетиком и националном економијом. Суплент Српске гимназије у Скопљу био је од октобра 1906. до марта 1908. Био је професор Српске гимназије „Дом науке" у Солуну (1908–1910). Јануара 1910. вратио се у Скопље, где је предавао српски језик у Српској гимназији и Учитељској школи. Бавио се националним и друштвеним радом, држао је популарна предавања. Од рана задобијених у Првом светском рату умро је у Паризу. Писао је песме, драме, афоризме, путописе, филозофске сентенце. Своје књижевне радове објављивао је у многим часописима. Докторат је превео и објавио М. Радојковић: *Педагошки погледи Доситеја Обрадовића, прилог историји педагошке просвећености,* Чачак, 1990; више о њему у: Историјска баштина, из архивских фондова, *Милош Перовић 1874–1918,* Ужице 1987.

[38] Политика, 26. III 2011, 2.

[39] *Вардар*, 26. III 1911. бр. 25, 1.

[40] Ст. Зафировић, *Споменица*..., 67.

било уобичајено, него у суботу. Тај број *Вардара* имао је и додатак посвећен Доситеју. Објављена је песма Милоша Перовића *Славите га! На стогодишњи дан смрти Доситејеве* и биографски чланак *Доситеј Обрадовић*. Објављени су и радови: *Доситеј као социјални педагог*, *Доситеј о Албанији и Арнаутима*, *Неколико Доситејевих басана*, *Неколико Доситејевих мисли*, *Доситејев хумор* и *Живот Доситејев*. Бојан Пенев,[41] професор из Софије, написао је чланак *Доситеј Обрадовић код Бугара*. Пенев је у чланку подсетио да су просветитељске идеје 18. века у Бугарску продрле преко Србије и да је Доситеј Обрадовић показао извесна интересовање за Бугаре. Када је писао о „бедном стању" у коме се налази Србија, Босна и Херцеговина, он је споменуо и „бедну Болгарију која је потпала под тешки туђи јарам". У једној песми позива Јосифа II да ослободи не само Србе већ и Бугаре. Када је био у Хиландару, срео се са Бугарима и био је сведок српско-бугарских размирица. Доситеј је у Бечу имао једног ученика Бугарина, који је плакао када је сазнао да његов учитељ одлази из Беча. Обрадовић је посредно утицао на њихово буђење. Срби су популарисали и прилагодили Доситејеве идеје и као такве оне су продрле код Бугара.[42] Иначе, Доситејева дела имала су широку публику у бугарском друштву, како оригинали тако и преводи.[43]

Занимљив је и чланак *Доситеј о Албанији и Арнаутима*. Иначе, у књизи *Живот и прикључења* (пета глава, другог дела) Доситеј говори о Арбанасима. То је први етнографски запис о Албанцима на српском језику.[44] А како су у Османском царству живеле Арбанаси, писац је подсетио што је о њима мислио Доситеј: „Зашто су Албанези од толико стотина година све арамије и убице. Ни зашта друго, него што остају како су им и стари; и што је опасније мало по мало они бивају све то гори, док се не опамете они који њима управљају, пак онда оне који не буду хотели од зла престати све поизвеша а остале упути на добро и принуди их да живу мирно и паметно и да буду благополучни."[45]

Прва српска штампарија „Вардар" у Скопљу је те јубиларне 1911. године објавила књигу Светислава Симића *Наши писци и преписивачи од 14. до 18. века*.

---

[41] Бојан Пенев, професор, књижевни историчар и критичар, дописни члан Бугарске академије наука (Шумен, 27. IV 1882 – Софија, 25. VI 1927); више о њему: *Енциклопедия България*, П–Р, том 5, София 1986.

[42] *Вардар*, 26. III 1911, бр. 25, 1–2.

[43] Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи 18. и 19. века*, Београд 1952, 286; више о утицају Доситеја Обрадовића на Бугаре у: Пеневъ Вояанъ, *Доситей Обрадовичъ у насъ*, София 1912, 73–112.

[44] Предраг Јашовић, *Културна акција српског просветитеља Доситеја Обрадовића у Албанији*, Доситеј и српска школа, зборник радова, Београд 2011, 167.

[45] *Вардар*, 26. III 1911, бр. 25, 2.

У Београду у Саборној цркви поводом прославе Доситејевог јубилеја митрополит, касније патријарх Димитрије рекао је: „Ја бих омладини дао да читају Свето писмо да се науче мудрости божјој па после књиге Доситејеве да се науче мудрости човечјој.“[46] Ту мисао имали су на уму и просветни радници у Скопљу и зато су много пажње посветили, и ученике на неки начин „инфицирали“ делима и идејама Доситеја Обрадовића.

Под утицајем дела Доситеја Обрадовића ојачала је тежња да се ради на духовном ослобођењу народа, на задобијању оне слободе која је основ свим другим слободама. Био је реформатор живота који је помоћу знања и природног васпитања хтео духовно да ослободи свој народ. Српски духовни живот у Скопљу знатно се убрзава за време покрета који је јасно опредељен просветитељским и рационалистичким идејама израженим у Обрадовићевим књижевним делима.

Након сто година од смрти Доситеја Обрадовића његове идеје нашле су своје кореспонденте у Скопљу. Напор човека просвећености није био узалудан, његове идеје су се широко распростирале и хронолошки и географски. И на овом примеру може се видети како визионарске идеје и велика дела имају дугу историју, превазилазе време у коме су настале и стичу способност да говоре и каснијим епохама, сведочећи о непролазном карактеру рационалистичких, патриотских и хуманистичких вредности којима је Доситеј Обрадовић био одан.

ПРИЛОГ

СЛАВИТЕ ГА!
(на 100 годишњи дан смрти Доситејеве)!

Славите га, он је прва зрака,
Што је таму нашу обасјала!
Славите га, он је мис'о лака,
Што нам крила за висине дала!

Славите га, он је дао роду
Земна блага и небесне даре,
Крепост вери а духу слободу,
Нову цркву и нове олтаре!

[46] *Политика*, 27. III 1911, 2.

Славите га, он је свету мис'о
Док нам још облак умље крио
На застави јединства написа'о
Брат је мио које вере био!
Славите га, јер његова слава
И нас буди, диже и спасава!

Др Милош Перовић

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

Пренумерација на српску књигу. Необјављена грађа у Матици српској, Нови Сад.

Архив Србије, МИД ПП.

Вардар, 26. III 1911. бр. 25.

Војводић, Михаило, *Стојан Новаковић и Владимир Карић*, Београд 2003.

Голуб, календар за 1890. годину.

Голуб, календар за 1893. годину.

Голуб, календар за 1896. годину.

Голуб, календар за 1902. годину.

Голуб, календар за 1906. годину.

Голуб, календар за 1907. годину.

Годишњак Српске краљевске академије, 1909, XXXIII, Београд 1910, 105, 106.

Зафировић, Ст., *Скопска гимназија*, Јужни преглед, 1929, бр. 2.

Зафировић, Стојан, *Споменица четрдесетогодишњице мушке гимназије у Скопљу,* Скопље 1934.

Енциклопедия България, П–Р, том 5, София 1986.

Енциклопедија Новог Сада, 2009, бр. 30, 457-458.

Иванишевић, Петар, *Доживљаји и успомене*, Београд, Нови Сад 2001.

Јашовић, Предраг, *Културна акција српског просветитеља Доситеја Обрадовића у Албанији*, Доситеј и српска школа, зборник радова, Београд 2011.

Костић, Мита, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи 18. и 19. века*, Београд 1952.

Милош Перовић 1874–1918, Историјска баштина, из архивских фондова, Ужице 1987.

Митропан, Петар, *Прилози за историју штампе у Старој Србији и Маћедонији 1871–1912,* Скопље 1933.

Новаковић, Стојан, *Српска читанка за ниже гимназије и реалке Краљевине Србије*, књ. друга, Београд 1895.

Николова, Маја, *Доситеј Обрадовић, српски просветитељ из XVIII века, прва докторска дисертација о Доситеју Обрадовићу, рад Милана Шевића,* Доситеј и српска школа, зборник радова, Београд 2011.

Педагошки погледи Доситеја Обрадовића, прилог историји педагошке просвећености, Чачак, 1990.

Политика, 26. III 2011, 2.

Остојић, Тихомир, *Стогодишњица прослава Д. Обрадовића,* Летопис Матице српске, 1912.

Пеневъ, Вояанъ, *Доситей Обрадовичъ у насъ*, София 1912.

Скопље и Јужна Србија, Београд, 1925.

Споменица Доситеја Обрадовића, Београд 1911.

Џамбазовски, Климент, *Културно-општествените врски на македонците со Србија во текот на 19. век*, Скопје, 2006.

Шевић, Милан, *Српска читанка за средње школе*, књ. 1, за први разред, Београд 1902.

Шевић, Милан, *Српска читанка за средње школе*, књ. 2 за други разред, Београд 1911.

Шевић, Милан, *Српска читанка за средње школе,* књ. 3 за трећи разред, Београд 1902.

Шевић, Милан, *Српска читанка за средње школе,* књ. 4. за четврти разред, Београд, 1903.

Aleksandra Novakov

THE INFLUENCE OF DOSITEJ OBRADOVIĆ'S WORKS ON THE FORMATION OF THE SERBIAN NATIONAL IDENTITY IN EARLY-TWENTIETH-CENTURY SKOPLJE

Summary

The paper analyses how the work of Dositej Obradović influenced the formation of Serbian national identity in Skoplje. Research is based on the archive sources of Skoplje High school and Teachers' school, the personal Fund of Miloš Petrović, periodical that circulated in Skoplje at that time as well as the analysis of the textbooks used in Skoplje's secondery schools, from which the students draw ideas of the Enlightenment.

УДК 821.163.41.09 Обрадовић Д.
37.01(495)

Ненад Ристовић

Филозофски факултет, Универзитет у Београду

КОРЕНИ ДОСИТЕЈЕВОГ ПРОСВЕТИТЕЉСТВА: ТРАДИЦИЈА ХРИШЋАНСКОГ КЛАСИЧНОГ ХУМАНИЗМА И ШКОЛОВАЊЕ У ГРЧКОЈ

Хришћански класични хуманизам један је од интегративних фактора Доситејевог дела и основа његовог просветитељства религијске провенијенције и оријентације, а с њиме је он постао близак током свог школовања у Грчкој. Тада се упознао и са идејама савременог просветитељства, али је почео да их заступа тек када је за то имао повољне услове и на личном и на друштвеном плану.

Кључне речи: хришћански класични хуманизам, религијско просветитељство, хеленофилија.

Доситејева књижевна остварења прилично су шаролика, како жанровски и стилски тако и идејно-тематски. Доситеј се у књижевном смислу не може подвести под само један стил или правац будући да је свој списатељско-просветитељски рад започео као византијски тип парафрасте, затим у својој аутобиографији и есејистичким тек-

стовима укрштао класицистичке и сентименталистичке утицаје, све време пак писао стихове у којима је мешао различите некласичне поетике и версификације (фолклорну, романску, барокну), али се и опробао у преношењу класичне метрике у преводу античке поезије на српски.[1] Тако исто Доситеја је и у интелектуалном погледу тешко потпуно уклопити у један филозофски систем или школу мишљења.[2] Но оно што је присутно у готово свим његовим делима, што је код њега константно и конзистентно, то су снажан религиозни моменат и велика везаност за класичну старину. Наоко некореспондентна, ова два суштинска обележја Доситејеве речи и мисли, међутим, стоје у вези. Класицистичка обојеност умереног отклона од традиционалне религиозности чини да Доситејево дело има кључне особине оног просветитељског концепта који је постојао пре појаве покрета који се обично означава као просветитељство и који карактерише 18. столеће. Тај је концепт познат као хришћански хуманизам, тачније хришћански класични хуманизам, будући да је настао и претежно се заснивао на класичном наслеђу. (Хришћански хуманизам је недовољно прецизан термин, јер се термин хуманизам удаљио од свога првобитног значења *studia humanitatis*, а класично наслеђе је изгубило улогу коју је имало за хришћанске интелектуалце, тако да данас означава либерално хришћанство.)

Хришћански класични хуманизам није само онај културни покрет који је обележио ренесансно доба, већ постоји од старохришћанских времена. Нововековни хришћански класични хуманизам је обнављање, развијање и осавремењивање идеала великих старохришћанских мислилаца и писаца који су спојили класично литерарно-мислилачко наслеђе са хришћанским богословљем и духовношћу. Међу најважнијим идејама програма нововековних класичних хуманиста јесте она да је образовање кључ за савршено друштво, будући да им је незамисливо да ће човек који зна шта је добро а шта лоше изабрати лоше. Но то суштински важно образовање има за циљ да створи грађане и државнике, а не научнике – што је хуманистичка реакција на схоластику. Нововековни класични хуманисти надаље сматрају да би човеку, да би развио своју природу и разликовао се од бесловесних животиња, морао бити циљ *sapientia*, она мудрост коју је класична антика схватала као познавање божанских и људских ствари. Они не губе из вида да се савршенство може наћи једино у Богу, али налазе и да је Бог човека наоружао тако да тежи да га досегне. Они верују у рационалан свет са моралним основом. Кроз образовање сваки човек може да спозна божји план за његов живот. Користећи бо-

[1] Cf. Деретић 1989, 185 sqq.

[2] Стојковић, 64.

гомдани разум, сигурно ће изабрати пут врлине и тако бити и добар грађанин земаљског царства као и кандидат за оног небеског.[3] Најзад, оптимизам је међу многим карактеристикама нововековног класичног хуманизма најистакнутији. Он, с једне стране, представља давање на значају таквој тенденцији у рационалној теологији позног средњег века, а с друге, израз открића хуманистичке традиције антике. У оба случаја конструкција почива на осећају сигурности, постојања реда, схеме и поретка у универзуму. Човек види свет као манифестацију свемогућег и свезнајућег Бога а себе као божје специјално створење.[4] Нововековни класични хуманизам је надахњивао борбу за реформу цркве нарочито актуелизованој на прелазу из 15. у 16. столеће. У условима тадашње интелектуалне кризе официјелне црквене догме хуманисти су преосмишљавали традиционалне представе о хришћанској вери дистанцирајући се и од клерикалистичког и од народских облика хришћанске религиозности. Одбацујући теолошке спекулације о метафизичким проблемима као бескорисне, директно су се обраћали лаику нудећи му не само хуманистички метод самоспознања већ и ефективно духовно оружје самоваспитања које је дотле у целости и неприкосновено било у рукама официјалне теологије и структура цркве. Изучавање паганске мудрости за хришћанске класичне хуманисте представља пут ка природном савршенству. Али знање се не цени ништа више него врлина. Идеал је ученост сједињена с врлином. Изучавање паганских писаца вођено је етичким критеријем; оно је корисно, чак неопходно, чини не само живот лепшим већ оспособљава разум за разумевање Светог писма.[5]

Све ово *mutatis mutandis* налазимо код Доситеја. Он, наравно, себе не назива хуманистом, нити игде користи тај термин, односно термин хуманизам, јер су то неологизми науке 19. столећа.[6] Но иако се идентификовао са савременим просветитељским покретом, он не само да везује своје ставове за представнике хришћанског класичног хуманизма већ о личностима ренесансне епохе које данас називамо хуманистима он редовно говори као о просветитељима. Тако за Еразма каже да је просветитељ свакоме ко га узме у руке.[7] На другом месту истиче како су Еразмо, Филелпо и Теодор из Газе највећи обновитељи наука и просветитељи Европе.[8] Међутим, уз Доситејево име често се, у научним и популарним текстовима подједнако, доводи у везу хумани-

[3] Witt, 15-23.
[4] Ibid. 70.
[5] Nauert, 143 sqq.
[6] Giustiniani, 172.
[7] Сабрана дела Доситеја Обрадовића 3, 21.
[8] Ibid. 4, 262.

зам, али та се одредница прецизније не дефинише, а ако се и дефинише, онда је то без хришћанског предзнака. Тај предзнак се, извесно, не подразумева (као што се подразумева предзнак „класични"), а он је од суштинске важности. Наиме, већ у ренесанси, у обновљеном класичном хуманизму, долази до раздвајања два његова типа – једног религиозног и другог световног; првог је темеље ударио Петрарка, другом Ловати.[9] И један и други напоредо постоје у Доситејево време. Доситеј припада првом као хришћански мислилац који прихвата и користи античко литерарно-мислилачко наслеђе подједнако удаљен и од паганизма појединих италијанских хуманиста и од скептицизма једнога Монтења, такође утемељеног у текстовима античких аутора. Опет, 18. столеће доноси нову диференцијацију класичног хуманизма на стари и нови. Идеал класичних хуманиста ренесансе био је Цицерон, али не тек као стилски узор већ као целовито образована личност која активно суделује у животу заједнице[10] – што је у антици био ретор – с тим што истиче филантропију (односно хришћанску *caritas*) као битну карактерну црту. Зато је тај старији хуманизам хришћанско-реторски. У новијем хуманизму реторичко начело замењено је филозофским, а хришћанство религијском индиферентношћу. Код Доситеја се тај нови хуманизам јавља само у назнакама, како стога што реторичко начело има важно место у његовом видокругу и његовом раду и као писца и као мислиоца,[11] тако још више због његовог хришћанског потенцирања врлине љубави[12] и уопште дубоке и искрене окренутости вери. Доситеј је у свом црквеном реформизму природно успоставио присан однос са ставовима хришћанских класичних хуманиста у погледу критике учења и деловања цркве јер су им мотиви и циљеви били религиозни,[13] а не као код доброг дела савремених просветитеља арелигиозни, па и антирелигиозни. Старији хуманисти се нису чврсто држали филозофских система и школа, али су били сложни у критицизму према интелектуализму и сциентизму схоластике и борили се за замену логике и наука у образовању етиком и реториком.[14] Доситејев филозофски еклектицизам и искључиво интересовање за етичку филозофску проблематику те незаинтересованост за егзактне науке чини га представником старијег класичног хуманизма. Доситејево истрајавање у изворном хуманистичком концепту нарочито показује Доситејев антимедијевизам, указивање на варварску непро-

[9] Witt, 393; 439-440; 493.

[10] Nauert, 23-24.

[11] Деретић, 35 sqq.

[12] Ćurčić, 141 sqq. Cf. Сабрана дела Доситеја Обрадовића, 2, 62; 3, 11 sqq.

[13] Cf. Nauert, 56.

[14] Ibid. 9; 24.

свећеност средњега века, а просвећеност античког и модерног доба. То је био лајтмотив ренесансних класичних хуманиста који је у време просветитељства био већ демодиран, али не и у срединама као што је српска, која није имала ренесансу, која је тек напуштала средњовековне културне оквире. Истина, антика је већ била увелико присутна у српској култури 18. столећа пре Доситејевог оглашавања, али то је био школски класицизам, ближи схоластичком него хуманистичком виду неговања античког литерарно-мислилачког наслеђа.[15] Доситеј први у Срба ово наслеђе у пуној мери користи на начин типичан за класичне хуманисте.

Додуше, и Доситеју савремена просветитељска књижевност у борби против предрасуда ослањала се на античко рационалистичко наслеђе. Али наслеђе класичног хуманизма код Доситеја није присутно само по инерцији, као код других савремених просветитеља. Ако и има њихову већу отвореност, па и жестину, у нападу на заблуде и фанатизам, која их одваја од сличног рационалистичког критицизма ренесансних и класицистичких аутора, Доситеј, као ови други, није само корисник већ одушевљени поклоник и пропагатор античког наслеђа. Но опет то није савремени литерарни класицизам који тада доминира културном сценом Хабзбуршке монархије. Доситеју је, наиме, стран формалистички однос према античким узорима који карактерише овај класицизам.[16] Он познаје и примењује античке литерарне конвенције и форме, али не ропски; њега антички писци не интересују у строго књижевном смислу; он њихова дела примарно не цени и не користи као мерило и образац у формалном смислу за књижевни рад, већ као извор мудрости и етичких примера, као интелектуалну подршку својим рационалистичким ставовима. Ово се нарочито види у Доситејевом односу према идолу класициста Хорацију, кога он и те како цени и назива „високослаткопојушти"[17] (лингвистички гледано најсложенији епитет који даје једном великану), али га овај не надахњује поетским мајсторством већ као слободни мислилац и независна личност.[18] Такво Доситејево понашање може се посматрати и у вези са просветитељством; он је свој литерарни рад до краја подредио циљевима просвећивања схватајући књижевност као науку у естетској форми.[19] Али оно је исто тако израз његовог класичног хришћанског хуманизма, будући да су хришћански следбеници и интерпретатори античких писаца и мислилаца књижевност посматрали

[15] Cf. Грбић, 61 sqq.
[16] Ibid. 165–168.
[17] Сабрана дела Доситеја Обрадовића, 2, 60.
[18] Ристовић 2008, 165–166.
[19] Деретић, 23; 49–50.

и вредновали првенствено по њеној поучности, држећи се у томе античке традиције.[20] Хришћанска проблематика и начин на који је третира чини Доситејево интересовање за антику и посезање за њеним благом много ближим ономе хришћанских класичних хуманиста ранијих епоха. Иако има неких сличности, Доситејев приступ класичном наслеђу није ни онај који налазимо у њему омиљеном делу Фенелоновом *Телемаху*, дидактичном роману једног *par excellence* хришћанског писца у коме су комбиновани литерарна интересовања класициста са критичким духом 18. столећа. Класично наслеђе Доситеју служи за одбрану црквене реформе за коју се залаже, базиране на патристичкој и јеванђелској основи баш као и „кнезу хуманиста" Еразму.

Доситејева привржености класичном хуманизму једнако као и просветитељству види се и по томе како се он поставио према полемици између „старих" и „нових", између класицистичке и просветитељске струје у књижевности, која је започела у 17. столећу и била жива и у његово време (Волтеров дијалог *Стари и нови или тоалета госпође Помпадур*). Иако је био противник конзерватизма, Доситеј је сматрао да античка мерила вредности још нису изгубила на снази, да су „стари" (тј. антички писци) и за будућност оставили духовни капитал: „Колико се више народи науком просвештавају, толико већма међу њима слава Омирова и Виргилијева, Демостенова и Цицеронова, Пиндарова и Орацијева цвета и расти."[21] Као и сви други мислиоци после Бекона, ни Доситеј се није заносио ренесансном идејом да је за културни препород довољно васкрснути античке цивилизацијске тековине, али је сматрао да велике људе његовога времена треба хвалити тако да се не чини „ни длаке умањенија славе првих".[22] Док је као човек века рационализма и просвећености несклон апсолутизовању било којег ауторитета и критичан према сваком догматизму, Доситеј као типичан хришћански класични хуманиста не може да замисли да се антички класици доводе у питање (као и Свето писмо). Овакав став, међутим, Доситеја није удаљио од просветитељских идеја, бар не онако оштро као што је то био случај са Ђамбатистом Виком, који је одан класичном хуманизму и посвећен реторици заузео критички став према савременој просветитељској мисли и својом еволуционом филозофијом супротставио се волтеријанским упрошћавањима као што је „разум против фанатизма". Док је Вико био модеран мислилац који се осећао античким и који је бавећи се антиком налазио модерно,[23] Доситеј је, обратно, био старински тип мислиоца који се осећао

[20] О томе: Ристовић 2005, 63 sqq.

[21] Сабрана дела Доситеја Обрадовића, 4, 10. Cf. ibid. 4, 118.

[22] Ibid. 2, 163.

[23] De Sanctis, 550.

модерним и који је, бавећи се, модерним налазио античко. Умесност овакве констатације недвосмислено показује чињеница да он, иако је до многих античких текстова дошао индиректно, преко савремене просветитељске литературе, аргументацију углавном своди на античке, а не модерне ауторитете. Просветитељска литература је главни од путева којима је Доситеј стигао и до Еразма (Вицезимус Нокс).[24] Он га је пак, после образовања у Грчкој у духу хришћанског класичног хуманизма, дефинитивно учврстио на позицијама хришћанског класичног хуманисте. Доситеј се у свом класичном хуманизму чак додирује са актуелним неохуманистичким покретом[25] (Винкелман, Ф. А. Волф, Лесинг, Хердер, Хумболт), који доноси ново поимање Грка, другачије од оног старијих хуманиста.[26] Као и неохуманисти Доситеј старе Грке не посматра као један од народа и културних модела већ као јединачну цивилизацијску појаву у историји и идеални израз људског самоостварења. Додуше, Доситеј није у неохуманизму одмакао даље од Винкелмановог истицања Грчке као идеала јер је сасвим незаинтересован за Хердерово повезивање хеленске поезије са народном поезијом и не следи Лесингов естетички критериј у приступу античкој књижевности, остајући уз старије хуманисте у етичком критерију у њеном вредновању.

Наведена додирна тачка Доситејева са неохуманистима, која његов класицизам додатно одваја од школског латинизма других српских писаца његовога времена,[27] није израз његове модерности у класичном хуманизму већ стицај биографских околности. Образовно искуство у Грчкој било је пресудно за Доситејево формирање у хришћанског класичног хуманисту.[28] Доситејеве античке студије, које одликује колико континуитет толико и атипичност и диспаратност утицаја,[29] започињу у манастирским данима, из књига различитих традиција класичног хуманизма – с једне стране, патристичко-византијске, у њеној средњовековној словенској рецепцији, и с друге нововековне, еразмијанске, у њеној кијевској рецепцији. После ових површних и несређених информација он у Грчкој добија прилично дубок и систематизован увид у хеленски део античког наслеђа и у патристичку литературу класичне хуманистичке провенијенције. У грчким школама је традиционално, од византијских времена, грчка књижевност посматрана интегрално, од Хомера до савремених писаца – дакле и

[24] Cf. Сабрана дела Доситеја Обрадовића 4, 262.
[25] Ристовић 2008, 163.
[26] Pfeiffer, 167 sqq.
[27] Ристовић 2008, 167–168.
[28] Cf. Чајкановић, 142–143.
[29] Ристовић 2008, 158 sqq.

паганski и хришћански писци једнако су цењени, читани и проучавани. Тако је Доситеј у Грчкој дошао у додир са изворним црквеним видом усвајања и неговања предања античке књиге од најнепосреднијих баштиника ове древне традиције. Доситеј се у Грчкој формирао не само у хришћанског класичног хуманисту већ и у хеленофила. Овај највећи српски хеленофил колико је био проповедник здравог разума, толико је био и проповедник величине грчког културног наслеђа, важности његовог познавања и угледања на њега, те неопходности учења грчког језика.[30] Повезаност Доситејевог хеленофилства и просветитељства види се већ по томе што у коришћењу аргумената из античке књижевности он вишеструко чешће узима материјал с њене хеленске у односу на њену римску страну.[31] То је у складу са неохуманистичким давањем предности Хелади над Римом. Већ на позицијама хеленофилства, када се обрео у Западној Европи, Доситеј се лако уклопио у неохуманистички покрет. Али за разлику од неохуманиста, у Доситејево филхеленство укључени су једнако древни и савремени Грци. Из Доситејевог хеленофилства изузети су само средњовековни Грци. Доследан у свом просветитељству, без обзира на византијски концепт хеленских студија у Грчкој, Византинце не види као светли изузетак у мраку средњега века о коме често говори; штавише, он игнорише не само њихову цивилизацију већ и само њихово име Ромеји,[32] још увек живо код његових многих грчких сабеседника. Доситејев укус у погледу грчке књижевности носи обележје грчке просветитељске литерарне критике – он даје предност истим класичним грчким писцима којима је дају и Адамандије Корај и Неофит Дука.[33] Штавише, он је класициста са Корајевом новогрчком научном оријентацијом која одбацује византијски укус у погледу класикâ.[34] На другој страни, као код већине Грка, њему је православље органска компонента хеленства. А пошто налази да савремени Грци у православном „комонвелту“ најбоље стоје у погледу просветитељства, он их као просвећенију православну браћу даје Србима за узор.[35]

Доситејево указивање на бољу просвећеност Грка сугерише да су му просветитељске идеје – бар оне које се тичу црквених питања, које заузимају централно место у његовом делу – најпре постале блиске у Грчкој. Још више то сугерише специјални, хиподигматски положај

[30] Сабрана дела Доситеја Обрадовића, 1, 102–103; 1, 109–110; 2, 14; 2, 111; 2, 121; 2, 164; 2, 172; 3, 89.

[31] Cf. Стојановић 1971, 149.

[32] Lomagistro, 465.

[33] Вукелић, 176.

[34] Ibid. loc. cit.

[35] Ibid. 184–185.

Грка, Грчке, грчког језика и „грчке књиге“ у његовој аутобиографији.[36] Доситејев *Живот и прикључења*, и као изданак античке и на њу ослоњене литерарне традиције,[37] и као литерарни производ просветитељске филозофије,[38] повест је о преобраћењу, те умногоме историјски неверодостојно штиво. Но без обзира на то, заправо баш због тога, нема само симболично значење то што Доситеј такав положај у својој аутобиографији није дао Западној Европи ни њеним лицејима и универзитетима на којима се после Грчке образовао, чак ни Бечу и терезијанским и јозефинским реформама које су баш, док је у њему боравио, биле у највећем јеку. Ово не можемо другачије читати него као његово сведочење да је базичне просветитељске идеје упознао и усвојио у Грчкој. У њој је несумњиво добио и подстрек за одлазак на школовање на Запад. Указивање на Дендриново противљење студијама на Западу и уопште на формат његове школе не може бити одлучујуће да би се оспоравали грчки корени Доситејевог просветитељства. Доситеј у Грчкој није добијао информације само из Дендринових предавања; знамо да је на Крфу слушао предавања код Андрије Петрицопулоса и Хрисанта Закинтијца.[39] Против одричног мишљења о пресудности грчке фазе у Доситејевом животу за формирање његових просветитељских ставова говори и лингвистичко запажање да он Њутново име користи у грчком облику „Нефтон“, што показује да се он са делом овога филозофа упознао најпре код Грка, односно преко грчке литературе.[40] Неспорно је да није све што је Доситеј у својој аутобиографији ставио у уста Дендрину[41] и чуо од њега, као што ни либералне црквене идеје које је ставио у уста епископу Георгију Поповићу[42] није чуо прво од овога. Али као што је ове идеје засигурно упознао већ тада, пре одласка у манастир, јер су оне циркулисале у тадашњем српском друштву у Хабзбуршкој монархији под утицајем петровске руске литературе,[43] тако су извесни шири контакти и сама општа клима у Грчкој мимо Дендрина и његове школе Доситеју такође отварали видике. Обележја Доситејевог литерарно-мислилачког хабитуса поред класицизма и религијског реформизма јесу питање употребе народног језика у књижевности и акција националног ослобођења – што је спој типичан за грчко просветитељство; друга пи-

[36] Ibid. 187.
[37] Флашар, passim.
[38] Ломпар, 433–434.
[39] Сабрана дела Доситеја Обрадовића, 1, 109–110.
[40] Cf. Вукелић, 180.
[41] Сабрана дела Доситеја Обрадовића, 1, 101.
[42] Ibid. 1, 41 sqq.
[43] Cf. Костић 1952, 15 sqq.

тања, као социјално, које је имало важно место у западноевропском просветитељству, у другом су плану и код Доситеја и код његових грч-ких учитеља и узора.[44] Осим тога, Доситеј је, као и већина грчких просветитеља, некритичан филозофски еклектик и сврсисходно тактичан у своме просветитељском деловању – прилагођава савремене просветитељске идеје традиционалистичкој и конзервативној средини и тако ствара функционалну синтезу старе традиције и савремених културних потреба. Тако је Доситеј на Западу продужио рад на основи добијеној у Грчкој, увећавао је знања и искуства, али није мењао основу.[45] Да није неосновано дати фактографску вредност важности коју Доситеј придаје Грцима, схватићемо када је видимо као одраз његовога неохуманизма и још више његовог хришћанског класичног хуманизма; наиме, грчка мисао је у основи свих европских просветитељских покрета, па је и њено упознавање и за њега морало бити просветљујуће.

Доситејево приближавање просветитељским идејама види се и пре одласка у Грчку. Очигледно пријемчив за рационализам, као и за истинску религиозност, у свом првом делу *Буквица* (око 1765) апелује на употребу разума, нарочито у моралним питањима, критикује значај који се придаје церемонијама и, уместо цркви, препоручује материјалне донације у каритативне сврхе.[46] То је одјек украјинско-руске литературе коју је читао још у манастиру, у којој је читао о здравом разуму, слободном мишљењу и модернијем приступу црквеној традицији.[47] На другој страни, у Доситејевим делима написаним по повратку из Грчке у Далмацију (*Ижица*, *Венац од алфавита*, 1770) нема оваквих идеја. Да ли би то значило да је Доситеј у Грчкој постао конзервативнији? Још је индикативније да у овим делима нема никаквих класицистичких елемената, а ако ишта није спорно у вези са Доситејевим школовањем у Грчкој, то је да је оно својим изразито класичним програмом темељ свеколиког класицизма којим се одликују његова зрела и најважнија дела. Треба, међутим, уз хронолошки моменат, који се узима као „крунски доказ" за одбацивање грчког извора Доситејевог просветитељства,[48] узети у обзир и социолошку, културолошку и психолошку позадину Доситејевог рада. Наиме, без обзира на то у којој су мери Доситејеви просветитељски ставови били већ формирани у Грчкој, неспорно је да су тамо прихваћене идеје под појачаним интелектуалним импулсима на Западу код њега постепено

[44] Lomagistro, 464.
[45] Чајкановић, 142.
[46] Сабрана дела Доситеја Обрадовића, 5, 9; 5, 19; 5, 30.
[47] Остојић, 368.
[48] Костић 1952, 36.

све више сазревале, али и да је за њихово пласирање Доситеју било потребно да се стекну одређене околности. Недостатак одговарајућег аудиторијума, а у извесној мери и праве потребе, један је од разлога да Доситеј по повратку из Грчке у Далмацију не заступа просветитељске идеје нити демонстрира свој класични хуманизам – српско друштво у Далмацији није се могло поредити са оним у Хабзбуршкој монархији. Руковођен истим практичним резоном, он ни у устаничкој Србији неће поступати на исти начин као што је међу Србима у Хабзбуршкој монархији. Надаље, за слободан просветитељски ангажман Доситеју је било потребно и материјално осамостаљивање од цркве, на шта он и сâм указује.[49] По повратку из Грчке у Далмацију Доситеј се налазио у најформалнијем црквеном статусу након одласка из манастира (био је проповедник и исповедник), па је лако разумети зашто он тада није писао чак ни оно што је писао раније (када је радио као учитељ). Исто ограничење постојало је и касније када се издржавао као васпитач и наставник рођацима црквених прелата. Тренутак када је Доситеј постао материјално сасвим независан од цркве поклопио се са владавином Јосифа II, који је проглашењем верске толеранције одагнао дотадашње нерасположење Срба према црквеним реформама.[50] Успостављањем потребног пријема у српској средини комплетирана је постепено припремана сцена за Доситејево несметано иступање са просветитељским програмом. Због тога он и истиче промене које су наступиле владавином Јосифа II као пресудне за своје просветитељско оглашавање.[51] Конзервативнија интелектуална атмосфера у Хабзбуршкој монархији након смрти цара реформатора условиће да Доситеј смањи присуство и интензитет просветитељског тона у своме литерарном раду. У тада објављеном *Собранију* сентименталистичке идеје и поруке доминантније су од рационалистичких, изузев оних које припадају константи Доситејеве мисли, хришћанском класичном хуманизму.

Доситеј је неспорно био највећи српски јозефиниста, али он то није постао преко ноћи, као што ни јозефинизам није настао преко ноћи, већ је резултат целокупног претходног духовног и интелектуалног развоја нововековне Западне Европе. А почетак онога што је у јозефинизму доживело врхунац – верске реформе и религијско просветитељство – била је појава нововековног хришћанског класичног хуманизма. Тако је и Доситеј кренуо пут верског реформисте и религијског просветитеља онога тренутка када је упознао и усвојио идеје хришћанског класичног хуманизма, нарочито у његовој ново-

[49] Сабрана дела Доситеја Обрадовића, 2, 201. **Cf. ibid. 1, 74.**

[50] Костић 1952, 35–36.

[51] Сабрана дела Доситеја Обрадовића 6, 124–125.

вековној варијанти. Грчка пак фаза у Доситејевом образовању није битна тек стога да би се уочило да је Доситејев просветитељски ангажман постепено припреман, односно да није искључиво зависан од западних утицаја. Она је пре свега битна стога што је он у Грчкој усвојио спој просветитељског опредељења и реформског духа са традицијом хришћанског класичног хуманизма који је у претходној, манастирској фази свога образовања упознао тек у назнакама. А тај спој је оно што њега као мислиоца и писца суштински обележава, и оно што се ни каснијим прихватањем нових идеја на Западу није уопште променило. Није, дакле, Доситејев прелаз у јозефинизам извршен из средњовековног мислиоца византијског типа, већ из новогрчког типа хришћанског класичног хуманисте.

Литература

Вукелић, М., Доситеј Обрадовић и Грци, Дело Доситеја Обрадовића 1807–2007, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2008, 171–190.

Грбић, Д., Алегорије ученог пустинољубитеља: поступак алегоризације у опусу Јована Рајића, Београд, 2010.

Деретић, Ј., Поетика просвећивања: књижевност и наука у делу Доситеја Обрадовића, Београд, 1989.

Костић 1952 – М. Костић, Доситеј Обрадовић у историској перспективи XVIII и XIX века, Београд, САН, Посебна издања СХС, 1952.

Ломпар, М., Дух просвећености у српској аутобиографији, Живот и дело Доситеја Обрадовића, Београд, 2000, 429–434.

Остојић, Т., Доситеј Обрадовић у Хопову: студија из културне и књижевне историје, Нови Сад 1907.

Ристовић, Н., Старохришћански класицизам: позитивни ставови старохришћанских писаца према античкој књизи, Београд, 2005.

Ристовић, Н., Место Доситејевог дела у рецепцији античког наслеђа у српској књижевности XVIII столећа, Дело Доситеја Обрадовића 1807–2007, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2008, 155–169.

Сабрана дела Доситеја Обрадовића 1–6, прир. Д. Иванић / М. Матицки / М. Д. Стефановић, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007.

Стојановић, М. В., Доситеј и антика, Београд, 1971.

Стојковић, А. Б., Философски погледи Доситеја Обрадовића, Београд, 1980.

Флашар, М., Неки проблеми испитивања античке и старије европске аутобиографске књижевности, XVIII столеће I: Аутобиографије и мемоари, Нови Сад, 1993, 7–44.

Чајкановић, В., О Доситејевим грчким и римским изворима, Српска књижевна критика, књ. 22, Научна критика компаративистичког смера, Нови Сад / Београд, 1983, 133–155.

Ćurčić, N., Ethics of Reason in the Philosophical System of Dositej Obradovic: A Study of His Contribution in This Field to the Age of Reason, London, 1976.
De Sanctis, F., Povijest talijanske književnosti, Zagreb, 1955.
Giustiniani, Vito R, Homo, Humanus, and the Meanings of Humanism, Journal of the History of Ideas 46/2 (1985), 167–195.
Lomagistro, B., Доситеј Обрадовић и античко наслеђе, Научни састанак слависта у Вукове дане 38/2 (2008), Београд, 2009, 457–466.
Nauert, Ch. G. Jr., Humanism and the Culture of Renaissance Europe, Cambridge, 1995.
Pfeiffer, R., History of Classical Scholarship 1300–1850, Oxford, 1978.
Witt, R. G. 'In the Footsteps of the Ancients': the Origins of Humanism from Lovato to Bruni, Leiden / Boston / Köln, 2000.

Nenad Ristović

THE ROOTS OF DOSITEJ'S ENLIGHTENMENT: THE TRADITION OF CHRISTIAN CLASSICAL HUMANISM AND THE EDUCATION IN GREECE

Summary

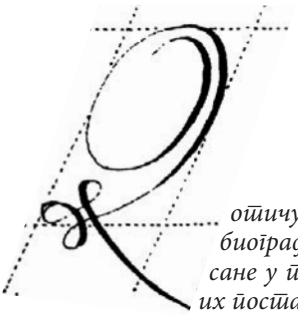
Dositej Obradović was the greatest Serbian adherent of Christian classical humanism, ideas of which he acquainted long before the contemporary Enlightenment, during his education in Greece. His rationalistic criticism and moralistic didactics and his programme of reforming the Orthodox Church, beside the obvious Enlightenment inspiration, in great part are founded in Christian classical humanism. He mostly quoted classical thinkers and cited Christian classical humanists as the reliable teachers in those things that he considered necessary for the Serbian spiritual, moral and cultural revival. As the decisive phase in his formation was in Greece, his argumentation is predominantly based on ancient Greek examples and contemporary Greeks are his enlightenment model for the Serbs. His enlightenment engagement not until the reforms of Joseph II can't be seen as indication that he didn't become the follower of Enlightenment in his Greek days, for he didn't have appropriate audience and financial independence from the Church earlier.

УДК 821.163.41.09 Обрадовић Д.
37.01(495)

Владимир Бошковић

Универзитет у Харварду, САД

„ЗА СОБЕСЕДОВАТИ СЬ МУСАМИ И ГРАЦЇАМИ“: О ДОСИТЕЈЕВИМ ВЕЗАМА С НОВИМ ХЕЛЕНСТВОМ И РАНОЈ РЕЦЕПЦИЈИ ЊЕГОВОГ ДЕЛА КОД ГРКА



отичући се узгред теоријске проблематике аутобиографског писања, мој рад прати доживљаје описане у тексту Живот и прикључења *настојећи да их постави у социокултурни контекст грчког просветитељства. Осим тога верујем да сам идентификовао школу на Крфу у којој је предавао Доситејев пријатељ поп Хрисант,* **Κοινόν φροντιστήριον**, *као и неколико историјских личности, листом из племићких породица, с којима се Доситеј спријатељио на Хиосу. На крају позабавио сам се раном рецепцијом Доситеја међу Грцима, укључујући необјављени грчки превод* Живота и прикључења *Александра Захаријадиса, о коме сам такође прикупио нешто података, и показао да је нетачна тврдња да је тај превод био забрањен у Аустријском царству. Наишао сам и на још једно двојезично дело његовог оца, познатог земунског учитеља Георгија Захаријадиса, о коме нисам ништа нашао у оскудној литератури о његовом делу.*

Кључне речи: грчки превод, Хрисант Кефалас, Андреја Петрицопулос, Хиос, Александар Захаријадис, Георгије Захаријадис, Николај Политис.

У овом раду желим да се позабавим Доситејевим везама са Грчком. Те везе су посебно важне кад се има у виду формативни карактер Доситејевог првог, дужег боравка у Грчкој и његова лична наклоност грчком народу, језику и култури. Једно пажљиво читање *Живота и прикључења* може да послужи разматрању тих веза у неохеленском контексту; занимљив *Nachleben* овог дела, који укључује и превод на грчки, такође заслужује да буде узет у детаљније разматрање. Али пре него што се упустим у филолошко путовање по Грчкој, желим да ставим неке прелиминарне књижевно-теоријске примедбе о томе *ко* путује.

Читање *Живота и прикључења* у том смислу може да буде сложеније него што се чини. Аутобиографски жанр постао је предметом многих теоријских студија и било би веома тешко сумирати разне и често противречне теорије које задиру у неколико академских дисциплина.[1] Уместо тога, ја ћу узети колико ми треба – неке аспекте познатог Леженовог огледа о аутобиографском уговору[2] који се баве значајем личног имена за аутобиографски жанр. У том тексту Лежен, између осталог, каже: „Каква је разлика између аутобиографског романа и аутобиографије? Ако останемо на нивоу анализе унутар текста, разлике нема.“[3] Али ако окренемо насловну страну, наставља он, ми користимо „општи текстуални критеријум, идентитет (’истост’) *имена* (аутора, наратора, протагонисте)“ да бисмо препознали и прихватили аутобиографски текст. Као што у роману протагониста може да личи на аутора и да тако буде „тачан“, иако је фиктиван, тако и јунак аутобиографије може да буде „нетачан“, тј. да се разликује од аутора, иако је стваран; док читалац романа тражи сличности јунака с аутором, читалац аутобиографије тражи разлике, види себе као детектива који трага за „кршењем аутобиографског уговора“. *Верност* (проблем наликовања) тако зависи од питања *аутентичности* (проблем идентитета), а она се изражава кроз употребу личног имена.[4]

[1] В. нпр. Porter 1997, Lejeune 1989, Olney 1980, или у Грчкој, синтезу Пасхалидис 1993. Различите аспекте аутобиографије разматрали су: Bruner (1990), социокултурни психолог; Bauman (1986), етнограф; и Samuel & Thompson (1990), историчари усмености (такође Thompson 1988). Посебно би било занимљиво изучавати Доситејеву аутобиографију из перспективе теорије усмености (јер њен се *усмени* и *народни* карактер не може довољно нагласити), са свим формалним и културно-историјским импликацијама које она носи: „Усмена историја враћа историју људима кроз њихове сопствене речи. А дајући им прошлост, помаже им да створе сопствену будућност“ (Thompson 1988: 226).

[2] Lejeune 1989.

[3] Lejeune 1989: 13.

[4] Lejeune 1989: 14.

У аутобиографском дискурсу често се ово троје (наратор, протагониста, аутор) згодно илуструју рашчлањивањем речи „аутобиографија“ на *ἑαυτός* (сопство) аутора, *βίος* (живот) протагонисте и *γράφειν* (писање) наратора, који су међусобно спојени и поистовећени. Успостављајући миметички образац аутобиографског писања, Лежен уводи „модел“ као четврти, екстратекстуални референт који у писању подражава аутор; и аутор и модел налазе се „изван текста“. Наратор се, у таквој схеми, односи према главном лику онако како се аутор односи према моделу. Ово имплицира да „истину“ не треба више тражити у прошлости по себи (ако је то уопште могуће) већ у прошлости за себе, онако како се манифестује у изговарању (енунцијацији). Док је могуће да наратор греши, лаже, заборавља или искривљује, енунцијација остаје аутентична; оно што *треба рећи* постаје пресудније од онога што се *стварно десило*. Ако се изузму случајеви преваре и митоманије, када се као модел постави нека друга или измишљена личност, аутобиографија је *увек аутентична*, и самим тим *увек верна*.[5]

Овде ствари постају занимљиве: Доситеј је, као што знамо, у наслову првог дела свог текста навео *два имена*: „Димитрија Обрадовича, нареченог... Доситеја“, тако да остаје утисак да је аутору име Димитрије, а да му је Доситеј само надимак. У наслову другог дела није навео ниједно име; други део у оригиналном издању заправо и нема насловну страницу (ЖП2: 311). Уместо тога други део је на крају потписан „Доситеј Обрадовић“, што је и једина индикација да се један текст завршава и да следећим писмом почиње други (ЖП2: 425).

Ова два имена нису међусобно смењива, нису име и надимак; напротив, једно искључује друго. Када је примио име Доситеј, аутор и наратор *Живота* (како га сада назвати?) одрекао се *заувек* имена Димитрије. У црквеном обреду Димитрије је *наречен* Доситеј; монах Доситеј *одрекао* се старог личног имена, породице, завичаја, националности, и свега другог што је одређивало његов идентитет у „свету“. Заиста, Димитрије у тексту постоји само као дете (два пута ЖП1: 26, 38). Доситеј се у тексту помиње три пута: први пут приликом обреда замонашења („На пролеће постригу ме и даду ми моје пожељено име Доситеј“, ЖП1: 99), други пут као аутор књиге *Доситеове буквице* (ЖП2: 330), а трећи пут као адресат латинске посвете његових енглеских пријатеља. У првом делу, дакле, појављује се само у обреду *(пре)именовања* протагонисте, а у другом делу ниједном се не појављује као име протагонисте, него као *име на књизи*, иако на књизи коју читалац држи пред собом *нема имена*. Други део је и иначе криптичан, без јасно означеног краја и наслова, тако да се лако може помешати са

[5] Lejeune 1989: 25-26.

преведеним текстовима, есејима и алегоријама (в. ниже). Име наратора наводи се још у „Предисловију“ првог дела текста, с датумом 1783. године (ЖП1: 16).

Навођење Димитрија као првог имена на насловној страници уздрмало је цео систем идентитета (истости) четирију фигура по Лежену: имена им се мењају током времена, можда и више пута, и тешко је одредити хронолошке границе код којих једно име престаје да важи и (поново) почиње да важи друго; варљивост је потпуна. Пошто се аутор налази ван текста, он не може пратити промене идентитета наратора унутар текста; самим тим што таква промена постоји, цео систем се урушава. Истост Доситеја – протагонисте и Доситеја – наратора делимична је и постоји само у периоду *йосле* замонашења: наратор из предисловија није исто што и његово старо ја, који је као дете чуо Сократа (и који пише књигу). На почетку другог дела идентификација Доситеја – наратора и Доситеја – протагонисте губи се, да би се опет појавила тек на крају текста с Доситејевим потписом. Идентитет (истост) имена наратора и аутора, кључна за аутобиографски уговор, тако је сасвим неизвесна; само ради једноставности користим име Доситеј у овом раду. Како је „модел“ по правилу непознаница, даље у тексту пишем га са бартовском косом цртом, која симболише супротност Доситеја и Димитрија и њихову инхерентну сукобљеност, али и Доситејев стални потенцијал да постаје Димитрије и обратно.

Једини начин да се поново успостави систем идентитета у тексту јесте да се ово двоструко именовање, од суштинске важности за структурирање вантекстуалне реалности – кроз просветитељско-рационалистички односно есхатолошко-хришћански дискурс – спроведе тако да некако важи *обоје*, да је аутор/наратор *и* Доситеј *и* Димитрије истовремено.[6] Аналогно деридијанској „религији без религије“,[7] Доситејево стање „световности без световности“ имало би, између осталих, и последицу да он никада *није ни био* Доситеј, да је тако само „наречен у калуђерству“; али би исто тако значило да он није никад престајао да буде *и* Доситеј, чак и кад се самоидентификовао као Димитрије.

[6] Показујући управо ову врсту амбиваленције, Доситеј у писму непознатом младићу из 1771. године пише: „Ја ти право кажем да ми је много драго што сам се покалуђерио, ма ми је много жао што су ме свјашчеником учинили. [...] Не велим ти: не попи се; не смем ти рећи: попи се!“ (Обрадовић 1911: 528; писмо се не налази у Обрадовић 1845).

[7] Caputo 1997.

I

Систематског изучавања Доситејевих веза с модерним хеленством, колико ми је познато, није било. Две старе студије Нићифора Вукадиновића (1923, 1940) још увек мање-више покривају оно што се у научној литератури зна у вези с Доситејевим боравком у Грчкој. Професор Миодраг Стојановић писао је о Доситејевом боравку на Крфу (1986, грчка верзија 1991) и у Смирни (последњи пут 2011). Две краће студије Јоаниса Тарнанидиса (1972, и српски еквивалент 1981) спадају у ретке новије текстове у грчкој библиографији који показују интерес за Доситеја. Сродности између Доситеја и Јосипа Мисиодакса, грчког просветитеља из подунавских кнежевина, такође су привукле пажњу; доста података износе Пасхалис Китромилидис (1985) и Атанасиос Каратанасис (1991); овоме треба придодати и радове професорке Ели Скопетеа о грчком и српском просветитељству (1991). Детаљна и озбиљна контекстуализација Доситејевог боравка међу Грцима и модерна оцена његових веза са неохеленским просветитељствима и даље остаје *desideratum* библиографије о овом писцу.

Упутно је разјаснити и употребу речи „Грчка“ у овом тексту: она се ту, разуме се, користи у културном и географском, а не политичком значењу. Ипак, изненађује колико се Доситејева географија Грчке, или „Грецији“, како ју је звао, поклапа с данашњом. На пример, „корабаљ за Грецију“, који је тражио по јадранској обали, одвео га је на Крф, тада још под влашћу млетачке аристократије и доминантном италијанском културом; планине преко пута, иако званично део Османског царства и Јањинског ејалета, за њега су без двоумљења „Албанија“. Из израза „Греција и острова“, односно „Греција и архипелаг“ које користи (ЖП2: 343–344) следи да за њега егејска острва нису била део Грчке у ужем смислу; ипак, она су јасно била „греческа под венецијанским владенијем“, у грчке крајеве убраја Крит, Кипар и Пелопонез („Кандију, Ципар и Морејy“, ЖП2: 341). С друге стране, Смирна, у којој је ишао у грчку школу и био окружен Грцима, за њега је била „Азија“ или „Азија Мала“, у којој Грци припадају међу „Европејце“ који живе у Франкомали, тј. Франачкој махали, делу града насељеном западним хришћанима.

Први Доситејев сусрет с грчком културом и језиком одиграо се у његовом детињству у локалној заједници Чакова, док се још звао Димитрије. Средином осамнаестог века та област Баната налазила се на маргинама хеленског утицаја из подунавских кнежевина Влашке и Молдавије, под управом грчких фанариотских господара, Маврокордата и хеленизованих Гика, где је грчка образованост имала дугу и блиставу традицију. Политички и културни престиж грчког језика и

културе у Влашкој свакако се морао осећати у Димитријевом родном селу, од њиховог културног нуспроизвода, свадљивог старца Диме (Димас, дакле такође Димитриос), до грчке школе која је Димитрију била довољно привлачна да због ње покуша да напусти српску. Не треба заборавити да су, по сведочењу Владана Ђорђевића, и у Београду, где се грчка школа налазила „у авлији српске основне школе код Саборне цркве", „многа деца чак и 1853. најпре ишла у грчку па онда у српску школу".[8] Зато не треба искључити могућност да је ситуација са школама у Чакову била сложенија него што се представља у тексту.

Читав опис сусрета са грчком школом, језиком и „медоточном сладошћ[у] његовом" спада међу најкарактеристичније аутобиографске епизоде у српској књижевности, и заслужује да се прочита изблиза. Посебно треба издвојити детаљ у коме се појављују елементи „језичке метемпсихозе", тј. Доситејеве/Димитријеве идеје да му је грчки језик био урезан у сећање из претходног живота:

> Као да је душа моја пре много хиљада година у ком Питагореву ученику била, и као да је знала једанпут златни и слатки Сократов и Омиров језик, пак као да га је била, по напитку воде заборављења заборавила, пак истом уједанпут опет као да се је с медоточном сладошћом његовом састала и с горећим срцем и душом почела га учити („Почетак греческе књиге", ЖП1: 36).

Сложена иронијска архитектоника ове примедбе, у најбољим традицијама просветитељства, писана је тако да може остати сасвим непримећена или бити схваћена као добронамерни хумор. У њој се Сократ и Хомер помињу у вези са платонским сећањем (*ἀνάμνησις*), у контексту сазнања грчког језика који је Доситеју и створио могућност сазнања о Платону. Као кључ за разумевање иронијско-дијалектичног нијансирања ове фразе распоређени су маркирани платонистички појмови (сазнање, душа, заборав, поновно учење, горећe срце), у чијем средишту стоји одломак о учењу и сећању из *Менона*.[9] Грчки језик је тако на самом почетку његовог учења, управо и пре самог учења, постављен као *пут до дијалектичког сазнања*, који сâм себе дозива из атавистичких дубина културне метемпсихозе, али и самолегитимизира као медијума прогресивних културно-политичких тенденција. Не треба сметнути с ума да је Доситеј/Димитрије доживео ово искуство у *грчкој школи* – баштинику европског дијалектичког образовања *par excellence* – а не слушајући грчко богослужење старца Диме, иако је прво с њиме дошао у додир. Не треба, исто тако, заборавити ни *које* су прве грчке речи које је Димитрије научио од старца Диме, а које,

[8] Ђорђевић 1896: 92н.

[9] Нарочито *Men*. 85-86. B. и *Phaedr*. 248-256, *Rep*. X, 614-621.

за разлику од других цитата на страним језицима, у свим српским издањима стоје без превода.[10] Верујем да би систематска потрага за оваквим реторичким досеткама и поигравањима у Доситејевом тексту донела неочекиване резултате и веома обогатила разумевање његовог писања.

Димитријев сан да је научио грчки језик „лепше и тање“ од старца Диме и да је одевен у „грчке аљине и широке димлије“ (ЖП1: 37) – сан који сâм по себи може да буде важна фуснота у историји културних представа и оријентализма у Србији[11] – грубо је прекинут славним првим батинама. Проћи ће године пре него што поново помисли на Грчку и Грке: овај прекид огледа се и у хронологији његовог текста, јер ће остатак контаката са Грцима бити описан тек у другом делу аутобиографије, писаном 1788–1789, шест до седам година после првог.

Плашим се да је веома проблематична разлика коју је повукао Јован Деретић између првог дела *Живота,* који је „пре свега философски и педагошки заснована књига о просвећивању народа“, док је други „књига о пријатељству и љубави међу људима и првенствено наративни текст“.[12] Први део, осим што је једнако наративан као и други, јесте додуше *експлицитнији* у изношењу Доситејевих ставова, али ни други сигурно није ништа мање „филозофски и педагошки заснован“; штавише, његова жанровска ремодулација пре ће бити резултат дубље урођености у дискурс просветитељске књижевности, са сложенијим реторским апаратом у односу на први, него што је пуки линијски наратив о драгим успоменама. Већ сам поменуо криптичан облик другог дела текста; не треба заборавити да су писма с Балтика објављена у време Француске револуције и да је то свакако утицало да Доситеј, за сваки случај, своје прогресивне идеје представи што питомије. Писци просветитељства примењивали су старе реторске стратегије како би превазишли цензуру: недореченост (*елипса*), значајно прећуткивање (*апосиопеза*), околишање (*перифраза*) и, нарочито, маскирање (*просопопеја*), као у случају дијалога с краја првог дела *Живота* – али ни ово последње, рецимо, није помогло „савојском викару“ да не заврши на ломачи.[13] На сличан начин ово „пријатељство и љубав међу људима“, иако без икакве сумње *јесте* резултат Доситејевог искреног хуманизма, долази као згодан начин да се покаже са којим идејама и начином живота се аутор слаже и промовише их, и

[10] С правилном употребом грчког слова Θ у старој српској ћирилици: КАТАРАМЕНИ ПАПАДЕСЬ ПУ КАѲОНДЕ МЕѲІСМЕНИ (тј. *Καταραμένοι παπάδες που κάθονται μεθυσμένοι*, „Проклети попови који само седе пијани!“), ЖП1: 35.

[11] И већ јесте, в. Fischer 2005.

[12] Деретић 1983: 193.

[13] О реторичким формама код Доситеја в. Деретић 1974.

обратно. Добар пример оваквих стратегија јесте дискусија о мирским епископима, која у првом делу има облик фронталног напада на монаштво (ЖП1: 64 и д.), док се у другом своди на успутну примедбу да је заштитник острва Свети Спиридон био „мирски свештеник, то јест епископ ожењен, ибо у његово време монаси још нису били сасвим преобладали“ (ЖП2: 336). Доситејеве идеје, разуме се, нису биле ни издалека толико радикалне као оне француских *philosophes*; Доситеј је, попут Лајбница, по идејама које излаже у својим текстовима припадао умереној струји религиозног просветитељства.

Када је скупио довољно новца у Далмацији, Доситеј одлучује да се, уместо у Кијев, запути у Грчку на више школовање („науке“). Образложење које даје веома је сажето – своди се на то да „љубов према науци морала је у мени силна бити“ (ЖП2: 330) – и оставља нас без детаљнијег обавештења о томе како је глас о Атонској академији стигао до Далмације:

> По протеченију ове три године нађе се у мојој кеси око сто венетски цекина. Чујем да у Атонској гори на гласу Евгеније учитељ предаје на јелинском језику науке: Ајде тамо, помислим, новци су ово! (ЖП2: 328)

Евгеније Вулгарис (1716–1806) био је један од најважнијих представника грчког просветитељства. Родом са Крфа, студирао је у Јањини код Атанасија Псалидаса, једног од најзначајнијих неохеленских просветитеља, а затим је отишао на студије у Падову, претходно се замонашив. Из Италије је донео учења о природној филозофији, тој неуралгичној тачки интелектуалног живота осамнаестог века, и покушао да их помири са учењима православне цркве. Његово најутицајније дело је *Логика* (1766), која је преписивана и прештампавана широм грчког света, а оставио је за собом десетине других студија и превода, између осталих преводе Волтера, Вергилија и Кристијана Волфа. Извршио је трајан утицај на грчку образованост на месту управитеља Атонске академије (1753–1759), чији се остаци и данас могу видети у близини манастира Ватопеда.[14] У њој је, у реакцији на

[14] У чувеном опису тих рушевина из 1769. године Јосип Мисиодакс, други велики грчки просветитељ који је деловао у подунавским кнежевинама, пише: „Поглед пун туге данас пада на многослављену школу атонску, пропалу и опустошену, која се, да се тако изразим, још и сада дими пред нашим очима. Где је славни Евгеније, где су многобројни ђаци, који су у срећи целе Грчке стварали нови Хеликон муза и њихових питомаца? Отерали су њега, отерали су и њих. Гром судбине ударио је и расуо учитеље и ученике, а она зграда, о којој се толики глас простирао до Цариграда и широм целе Грчке, спала је да буде, авај!, дом и гнездиште вранама!“ [Μία βολὴ ὅμματος θλιβερὰ ἐπ’ ἐκείνῃ τῇ πολυκροτουμένῃ Σχολῇ τοῦ Ἄθωνος, ἡ συμφορὰ καὶ ἡ ἐρημία τῆς ὁποίας, ὥστε νὰ ὁμιλήσω τοιουτοτρόπως, ἔτι καὶ νῦν ἀχνίζει ἐνώπιον ἡμῶν. Ποῦ ὁ κλεινὸς Εὐγένιος, ποῦ ἡ πολυπληθὴς χορεία τῶν μαθητῶν, ἥτις

делатност католичког прозелитизма, настојао да створи модеран академски програм који би обухватао студије античких класика, физике и математике, али и модерних филозофа, попут Декарта, Лајбница или Лока. Глас о тој школи раширио се широм Грчке, па и даље од тога – ето, чак и до Далмације. За разлику од свог учитеља Псалидаса, који је код аустријских власти био оптуживан да подржава Француску револуцију, Вулгарис је био црквени човек, веровао је у просвећено православље и био заговорник верске толеранције. Његова делатност, међутим, убрзо је изазвала реакцију конзервативних група на патријаршијском двору и он се, после свргавања његовог заштитника патријарха Кирила Петог повукао са места управитеља школе. После трогодишњег рада на Патријаршијској академији („Велика школа рода“, *Μεγάλη του γένους σχολή*, која постоји до данас), нашао је трајно прибежиште у Русији Екатарине Велике, где је и завладичен 1775. године у новооснованој епархији Славјанска и Херсона.

Остаје да нагађамо шта је тачно Доситеј очекивао да ће наћи на Светој Гори. По помену „јелинског језика“ дало би се закључити да је пре свега желео да научи класични грчки. У прилог проучавању језичког питања овде треба напоменути да он доследно и врло прецизно разликује „јелински“ (тј. антички и учени, пуристички грчки) од „греческог“ или „простог језика“, тј. демотског новогрчког (в. нпр. ЖП2: 343: „А како получим ласност у простом језику, јелински ми је било врло удобно“). Ова жеља за учењем старогрчког била би тако у наративном складу са мотивом који је приписао свом детињству: „Мислио би у себи, кад још грчки научим, ко ће бити ученији од мене“ (ЖП1: 37).

Кад није нашао Вулгариса на Светој Гори, следеће место на које је желео да иде био је Патмос, „чујући да се овде предаје јелински језик“ (ЖП2: 339). Богословију на Патмосу основао је Макарије Калогерас 1713. године и она постоји до данас, у нелепој новој згради, недалеко од комплекса пећине Откровења; детаљнији наратив о оснивању Патмијаде даје и сам Доситеј, помињући да је један од њених питомаца био и Јеротеј Дендрин (ЖП2: 341–342). Судећи по његовој аутобиографији, испада да је Доситеј у Смирни завршио такорећи стицајем околности („али да сам у Смирну дошао, о којој нити сам сањао, нити знао, ни мислио“, ЖП2: 340).[15] Између две струје просветитељ-

---

ἐν χαρᾷ τῆς Ἑλλάδος πάσης συνεκρότει ἕνα Ἑλικῶνα νέων Μουσῶν καὶ μουσοτρόφων! Ἐφυγαδεύθη ἐκεῖνος, ἐφυγαδεύθη αὐτή. Βροντὴ νεμέσεως ἐπέπεσε καὶ ἐσκόρπισε διδάσκοντας καὶ διδασκομένους, καὶ ἡ οἰκοδομικὴ ἐκείνη, ὑπὲρ τῆς ὁποίας ὁ τοσοῦτος θροῦς ἐν τῇ βασιλευούσῃ καὶ ἐν τῇ λοιπῇ Ἑλλάδι, κατήντησε οἴμοι! ἡ κατοικία, ἡ φωλέα τῶν κοράκων!] Смирнакис 1903: 149 (сви преводи су моји).

[15] У српској (али и грчкој) библиографији постоји извесна збрка око имена Јеротејеве школе. У Доситејево време звали су је „Школа Христова“ или просто „Ве-

ства – реформаторског и традиционалног – чини се да је он одабрао прву да би уштедео новац. Још увек млад калуђер, он је барем у том тренутку сматрао пожељним да његово упознавање са старогрчким језиком и античком књижевношћу буде у облику *θύραθεν*, световног образовања као делу програма православне богословије. Да ли је Доситеј у том тренутку увиђао идеолошке разлике између Патмијаде и Христове школе Јеротеја Дендрина, остаје непознато.

Треба напоменути да Доситејев наратив о Атону представља још један пример проблема односа истине и чињеница у аутобиографском писању. Према тексту *Живота и прикључења*, кад је Доситеј стигао на Свету Гору, Вулгарис је већ, „не могући трпити ту којекакве калуђерске кабале, пре четири месеца то чудновито место оставио, и ученици се сви разишли“ (ЖП2: 338). Као што је познато, Вулгарис је отишао са Свете Горе јануара, 1759. године.[16] Доситеј је тада још био у Хопову, што је сигурно ако ни по чему другом а оно по његовим записима својеручно датираним на 1759. у хоповским србуљама.[17] У Грчку није могао кренути пре 1765. године, јер је 5. децембра 1764. оставио запис на књизи у Драговићу.[18] Свакако је у питању *lapsus memoriae* (или *lapsus calami*, где уместо „пре четири месеца“ треба читати „пре четири године“, мада ни то не би било тачно, јер је Вулгарис напустио Атонијаду шест година раније), али ни то свеједно не би објаснило како глас о томе није раније стигао до Доситеја, посебно стога што је Вулгарисов одлазак био скопчан с црквеном политиком о којој би се морало говоркати на местима којима се кретао.

Треба приметити да је још Нићифор Вукадиновић приметио неслагања у вези са хронологијом Доситејевих сећања о Грчкој, изневши податке на основу којих се може узети да је Доситеј стигао у Смирну октобра 1765. године, и да по свему судећи није презимио у Хиландару.[19] Закључивање на основу смрти митрополита Неофита, који је по Доситеју умро један месец пре његовог доласка у Смирну, показује како је варљив онај „детективски посао“ читања аутобиографије: малопре сам показао како је Доситеј погрешио у датирању Вулгарисовог одласка, па нема разлога да верујемо да је боље памтио релативну хро-

---

лика школа“, „Грчка школа“, док се име „Јеванђеоска школа“ усталило тек у деветнаестом веку, званично од 1808. године. Школа је угашена с прогоном Грка из Мале Азије 1922. године (један од њених ученика у последњим годинама био је и познати бродовласник Аристотел Оназис), да би 1935. била поново основана у атинској четврти Неа Смирни, у којој се населио велик број избеглица из старе Смирне.

[16] Грицопулос 1966: 387.

[17] Факсимили у Скерлићевом предговору у Обрадовић 1911: VI, VII.

[18] Обрадовић 1845: 3, а има још много хронолошких индикатора, нпр. Стојановић 1986: 139.

[19] Вукадиновић 1923: 77.

нологију Неофитове смрти (о којој је чуо од Грка док још није сасвим добро знао грчки), него што се сећао да је презимио у Хиландару.

Од многих места и људи у Грчкој које је Доситеј упознао желео бих још да се усресредим на две епизоде из његовог наратива, оне на Хиосу и Крфу. О њима сам прикупио нешто података, а посвећено им је мало пажње у библиографији.

Доситеј је на Крфу боравио током тринаест месеци 1769–1770. године, и то је, поред Јеротејеве школе, једино формално образовање које је стекао. Иако их не помиње изричито, цветајућа књижевна и уметничка продукција Крфа којом је био окружен – радови Панајота Доксараса, оснивача новог европског правца у грчком сликарству, или Спира Сперанцаса, који је осликао делове Храма Светог Јована Крститеља око 1773. године, баш некако у време док је Доситеј при њему боравио – морали су имати неког утицаја на обликовање Доситејевих естетских и идеолошких погледа. Либерални дух Јонских острва, где се он тада већ осећао „како год да сам у Банату“ и где је учио на грчком и италијанском, свакако је имао формативни утицај на његов интелектуални профил барем онолико колико и школа у Смирни.

Као што је већ речено, Доситејевим боравком на Крфу бавио се професор Стојановић (1986, 1991), који је у градским архивама Крфа идентификовао учитеља Андреја Петрицопулоса.[20] Желео бих овде да скренем пажњу и на налазе Панајоте Цивара (2003), у њеној драгоценој студији о образовању на острву Крфу под млетачком управом.

Цивара је идентификовала „попа Хрисанта Закинтијског“ са Хрисантом Кефаласом, јеромонахом, проповедником и угледним професором родом са Кефалоније (при чему је Доситеј очито побркао Кефалонију и Закинт), потоњег местобљустителя трона Крфске митрополије.[21] Хрисант Кефалас је на Крфу живео од 1759. године као учитељ уживајући подршку великог протопопа Алојзија, који у својој препоруци из 1768. хвали Кефаласа тврдећи да је својом мудрошћу просветлио многе младе људе.[22] Сачувано је и једно супротстављено

[20] Остаје нејасно, међутим, зашто се у грчкој верзији чланка Петрицопулос, кога Доситеј у складу са својим транскрибовањем правилно зове Андреј Петрицопол [*Ανδρέας Πετριτζόπουλος*], у Стојановићевом тексту назива „Петрикопулос“ [*Πετρικόπουλος*].

[21] Цивара 2003: 308.

[22] У другом писму из 1777. године он наводи: „Без сумње и са поуздањем дајемо уверење да је најпоштованији међу јеромонасима и најученији међу професорима господин Хрисант Кефалас, (...) који се с преданошћу и марљивошћу бави наукама, и многим младима преноси своју мудрост и ученост, одличан учитељ и један од најбољих које је овај град имао“ [„Ἀναμφίβολος καί βεβαία παρ’ ἡμῶν πίστις ποιεῖται ὅτι ὁ σεβασμιώτατος ἐν ἱερομονάχοις καὶ ἐπιστημονικότατος ἐν καθηγηταῖς κύριος Χρύσανθος Κεφαλᾶς (...) τῇ τε τῶν ἐπιστημῶν εἰσηγήσει προθύμως καί φιλοπόνως ἐνασχολούμενος,

мишљење о његовим учитељским квалитетима,[23] али из истог извора сазнајемо и то да је Хрисант предавао грчку и латинску филологију, филозофију и математику. Доситејево сведочанство потврђује ове податке, одговарајући уједно на питање у којој је школи подучавао Кефалас:

> Учини ме познати се са својим добрим пријатељем, латинскога и италијанскога језика учитељем, попом Хрисантом Закинтијским, при којем начнем (опет после Загреба) учити се латинској граматики, коју он чрез талијански језик у општој градској школи предаваше и класическе латинске списатеље толковаше (ЖП2: 354–355).

Ова „Општа градска школа" верујем да није друго него славјански превод за грчку гимназију града Крфа, *Κοινόν φροντιστήριον* или *Κοινόν σχολείον*, „Јавно училиште" односно „Јавну школу", коју је основао Никифор Теотокис 1759. године.[24] Школа је радила барем до 1768, а можда и до 1773. године. Ту је и Доситеј, по свој прилици, повремено похађао предавања, јер су била бесплатна и отворена за свакога, *idifferentemente aperta per tutti*.[25] То би одговорило на питање у којој је школи предавао папа Хрисант, и посведочило да је школа радила све

καί οὐκ ὀλίγοις τῶν νέων τῆς αὐτοῦ σοφίας τε καί μαθήσεως μεταδούς, ἄριστος διδάσκαλος καί λυσιτελής ὅτι μάλιστα ἔγνωσται ταύτῃ τῇ πολιτείᾳ"] Цивара 2003: 307.

[23] Тако је његов ученик и каснији професор у Падови Марио Пијери у својој аутобиографији изнео не тако ласкаво мишљење о његовом знању и методама: „Io mi tramutai [...] alla scuola d'un Monaco greco, un padre Cefalà, predicatore e gran baccalare, che passava per la maggiore, e che insegnava, o diceva di volere insegnare filologia greca e latina, ed anche filosofia e matematica, che prometteva insomma mari e monti à suoi discepoli, e che nulla o poco atteneva; dalla quale scuola se usci mai giovane alcuno che niente sapesse, io certo non fui quello." **Треба напоменути да добар број истраживача** не верује у веродостојност Пијеријевог извештаја. Цивара 2003: 307н.

[24] Никифор Теотокис тада је већ отишао са Крфа, јер је Католичка црква користила све начине да осујети рад његове школе. Док је Доситеј боравио на острву, Теотокис је био на врхунцу своје интелектуалне активности путујући између Лајпцига и Јашија, у блиском контакту са Вулгарисом и Григоријем Гиком, просвећеним господаром Молдавије. Теотокис је наследио Вулгариса на месту управника Атонске академије после њеног обнављања, а једно време су и становали под истим кровом у Цариграду, у Гикиној кући. Спомиње га и Стојановић 1986: 139–140. Одговор на питање професора Стојановића о томе зашто Доситеј није слушао Теотокисова предавања види се из података наведених горе – Теотокис, наиме, није у то време боравио на Крфу. Што се тиче констатације да је „тешко поверовати да Доситеј већ тада није знао за постојање Теотокисове школе на Крфу" (исто), верујем да је Доситеј врло добро знао за постојање те школе, да је у њу одлазио и да ју је, штавише, поменуо у тексту.

[25] „Учитељи су искључиво православне вере и по правилу свештеници, а ученици су богати и сиромашни, домаћи Корфиоти али и странци који долазе са свих страна, без сумње листом православци" (Цивара 2003: 178, 182–3).

до 1770. године.[26] Према Циваринм обавештењима, Хрисант је био управник неименоване школе око 1782. и барем до 1784. године, али то није морала бити Јавна школа.

Доситејев најближи пријатељ са Крфа – „добри и благи муж“ Андреја Петрицопулос (1739/1744–1815) био је ученик Никифора Теотокиса и један од првих и најдаровитијих ученика у његовој школи.[27] Године 1765. Петрицопулос је добио учитељско место у другој школи у граду Крфу, православној богословији (*σεμενάριον*) основаној новцем из опоруке Проспера Маринија (или хеленизовано Просфора Мариниса). Тим новцем Маринис је завештао имање манастиру који је основао у селу Кастеланију Месису, двадесетак километара од града Крфа, под условом да се оснује нижа школа у манастиру и виша школа (богословија) у граду.[28] Школа у граду имала је два разреда: средњи, који је подразумевао наставу граматике, и виши, на коме се слушала филозофија, тачније логика и метафизика. Била је смештена у „Великој кући“, која је некада припадала Маринију, близу Цркве Богородице Платитере (Ширшија небес) и Светог Николе, и у којој је живео учитељ са породицом. И ова школа је пружала бесплатне часове са дозволом игумана манастира, па можемо да претпоставимо да је Доситеј примарно учио у њој.

Што се смештаја тиче, Маринијев тестамент предвидео је бесплатан смештај за ученике, али о евентуалном смештају ученика при тој школи није ништа познато. Сачувани документ о оснивању школе помиње да у школи живи само учитељ са породицом и да у њој одржава наставу.[29] То што Доситеј напомиње да је имао „квартир баш при његовој [Петрицопулосовој] соби у школским домовом при

---

[26] Цивара оставља отворено питање идентификације школе, по свему судећи због фине нијансе у преводу Доситејевог одломка који је имала на располагању (Стојановић 1991), где се „обшча градска школа“ наводи као „*γενικό σχολείο της πόλης*“ (општа, генерална градска школа). Такав превод наводи на закључак да се придев односи на наставни програм (као *γενικό λύκειο*, „општа гимназија“), док славјанска реч овде заправо упућује на колективно добро, као у српској речи *општина* – дакле „општинска“, „комунална“ или „јавна школа“, и тачан је превод за грчко *κοινόν*.

[27] Стојановић 1986, Цивара 2003: 199.

[28] Цивара 2003: 332–334. Тестамент датира још из 1694. године, а оснивање школе закаснило је толико јер је манастирска управа проћердала новац, због чега је игуман Стефан тужен код млетачких власти. Да би се оправдао пред властима, он је ужурбано испунио услове Маринијевог тестамента. Стојановић 1986: 140 погрешно верује да је Петрицопулос „основао школу заједно са својим школским другом, Андрејем Мораитисом“, али премда јесу заједно похађали Теотокисову школу, Мораитис је заправо предавао у нижој школи у селу Кастеланију Месису; о Мораитису в. Цивара 2003: 309–310.

[29] Цивара 2003: 483–484.

цркви Светога Јоана Крститеља“ (ЖП2: 354) може да значи да га је издало памћење. Црква Светог Јована Крститеља, међутим, била је тесно везана са Јавном школом од њеног оснивања, а и Никифор Теотокис је служио при њој.[30] Та школа је располагала са два школска дома намењена управо да у њему живе „страни ученици, сиромашни, и нарочито свештеници“.[31] Зато се може претпоставити да је у њој био смештен и Доситеј, остављајући отвореним питање где је у то време живео Петрицопулос, коме је управо те године истицао петогодишњи уговор са Маринијевом школом.

Друга епизода из Доситејевог путовања на којој бих желео да се задржим тиче се острва Хиоса, у то време напредне трговачке заједнице која је уживала релативну аутономију под врховном влашћу Порте. Ваља напоменути да се Доситеј на Егејско море враћа после дужег боравка у Бечу, учитељевања и путовања широм Европе, у својим раним четрдесетим. Док је током прве посете Грчкој он млади калуђер у потрази за богословским школовањем, „папа-Сербос [или] папа--Московитис; њима је то свеједно било“ (ЖП2: 345), деценију касније од долази на Хиос друкчије социјално и идеолошки позициониран: више не носи ризу, живи као путујући учитељ и просвећени грађанин „републике образованости“, а вероватно и слободни зидар. Доситеј се кретао у лиминалном, сложеном и још увек слабо испитаном простору метавизантијског просветитељства.[32]

Доситеј се искрцао на Хиосу на путу за Цариград и провео на њему десет месеци, уместо десет дана колико је најпре намеравао. Осим страха од куге у Цариграду и жеље да остане до краја школске године (од јуна 1781. до марта 1782), овако дуг боравак може се барем делимично објаснити и привлачношћу коју је за њега имао егејски начин живота. Утисак су му оставила *ξυστά* или разнобојне фасаде старих хиотских вила украшене италијанском техником резбарења

[30] Према речима самог управитеља Кавадијаса, „κείμενον εἰς τὴν περιοχὴν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου εἰς ταῖς στέρναις“ (Цивара 2003: 181). Ова црква налази се у улици која данас носи име оснивача школе Никифора Теотокиса. Оба школска дома налазила су се у градској четврти Агион Патерон („Светих отаца“, Цивара 2003: 181–182), који се налази у непосредној близини Цркве Јована Крститеља, у продужетку данашње Теотокисове улице.

[31] Из опоруке Спиридона Теотокиса, Николајевог зета, који је школи завештао једну своју кућу (Цивара 2003: 181).

[32] Ова промена наводила је изучаваоце из прошлости да, идући истим путем, стигну до сасвим различитих закључака о Доситејевом образовању. Док је, рецимо, Чајкановић веровао да је Доситеј био „први и последњи хуманиста“ у српској књижевности (1911: 66), дотле је Нојз тврдио да је Обрадовићев однос према грчкој и латинској класичној старини био „фундаментално византијски, а не ренесансног човека“ (1953: 121н).

малтера (тзв. зграфити, *sgraffiti*), али и неговани вртови, широки покривени камени бунари, воћњаци лимуновог и поморанџиног дрвећа, производња ароматичне мастике и остале посебности по којима је Хиос препознатљив до данашњег дана:

> Овде како се изиђе из града, нама' почињу велике башче пуне лимуна и помаранчиј, с прекрасни созидати камени и различне боје мармара украшени домови. Рекао би ко, наодећи се овде, не да је у турскога владенија острову, него усред Тоскане [...] Овде је највећа зима као код нас у Банату другда у октобру [...] Мирис такови плода и цвећа, да би чисто помислио ко, да је у рају (ЖП2: 382–383).

Хиоти су се оправдано поносили својом школом због њеног наставног материјала (имала је хемијски кабинет), организације наставе и чињенице да се издржавала од домаћих средстава.[33] За школу је био заинтересован и Адамантије Кораис и помагао ју је на разне начине; између осталог, послао јој је на дар читаву грчку штампарију из Париза. Школа је имала два одељења: једно у граду Хиосу, а друго изван града, у пољима Кампоса (*κάμπος* и значи „поље“). У Кампос се школа селила сваког 15. маја да би ученици били ближе својим породицама током сезоне пољских радова, која је трајала све до 1. новембра; то уједно објашњава зашто је Доситеј напустио острво у марту, пре летње селидбе а после годишњих испита, који су сваке године били у јануару. У тој је школи Доситеј подучавао француски и италијански; Властос помиње да је од око седамсто ученика око двесто било „странаца“, под чиме треба разумети децу из остатка Грчке, али и из разних других места.[34]

Доситеј је на Хиосу становао у кући богатог трговца дугог презимена: Мисе Маноли Стратипетрококино. Породица Петрококинос једна је од најстаријих и најугледнијих на Хиосу.[35] Локална *libro*

---

[33] Властос 1840: 127–144. У овој веома корисној класичној студији, располажући информацијама са лица места и још свежим сећањима савременика, Александар Властос представио је детаљну историју тадашњих јавних установа на Хиосу, укључујући и школу у којој је предавао Доситеј; тако, рецимо, између осталог сазнајемо да је градски одбор, да би обезбедио средства за функционисање школе, дошао на идеју да опорезује скупа венчања, и да нико није могао да склопи брак на Хиосу без „школске потврде“ (Властос 1840: 135).

[34] Властос 1840: 133. Према нешто каснијем сведочанству, на Хиосу су се школовала деца од Румуније до Америке, углавном из друге генерације хиотске дијаспоре. Убрзо после Доситејевог одласка, 1792. године, на Хиосу је основана чувена гимназија Неофита Вамваса, веома важно средиште грчког просветитељства, у тесној сарадњи са Адамантијем Кораисом, који је био пореклом с Хиоса. В. Стефанос 1969: 14, и ту наведене референце.

[35] Кесарије Дапонтес, познати песник на народном језику из периода просветитељства, који је посетио Хиос 1766. године и описао га у стиховима у свом нај-

d'oro[36] наводи Петрококиносе као византијско племство још из четрнаестог века и сврстава их у чланове „петорке" (*la pentada*), пет најугледнијих породица с острва.[37] По овом извештају, породица је имала четири гране; ни у једној од њих извори не помињу Манолиса Стратипетрококиноса. Његово презиме можда треба схватити као „Страти Петрококинос", где је Страти (*Στρατή*) – или, у пуном и званичнијем облику, Ефстратију (*Ευστρατίου*) – генитив у служби патронима, „Стратисов" односно „Ефстратијев". Потврђене су две особе с почетка деветнаестог века – Занис и Теодор – са таквим двоструким презименом „Петрококинос Ефстратију"; њих двојицу су Турци, заједно с још неким члановима рода Петрококиноса и десетинама других угледних Хиота, обесили током масакра локалног становништва 1822. године, једне од највећих историјских трагедија које су задесиле Хиос.[38]

У узгредном помену чувене хиоске болнице на крају свог описа Доситеј наводи: „на најлепшем месту предградија при мору преизрјадноустројени оспитал с широким садом за 50 болни, страни или домаћи" (ЖП2: 385). Властос даје опис који се у свему поклапа са Доситејевим: да се болница налази на обали Като Егијалос („Доњи жал"), да је започета 1750, завршена 1780. године (дакле непосредно пред Доситејев долазак) на месту где се и раније налазила стара болничка зграда. Он обавештава и да је болница имала капацитет од двеста пацијената, али да је њихов број обично био око 70–80, никад не прешавши 130.[39] Организатор радова на подизању нове болничке зграде био је лекар Петар Скилицис, и ја верујем да је то онај добар пријатељ Доситејев кога је он првог на одласку поздравио, као „ученога медика господина Скилици" (ЖП2: 384). Осим овог Скилициса, било је на острву и других лекара с истим презименом, али је идентификација с њима мање вероватна.[40] И породица Скилицис била је

познатијем делу *Врт Харита*, каже: „Видех ту Петрококине, видех Маврокордате, / Прве фамилије Хиота, у свему ваљане" [„Εἶδα τοὺς Πετρκοκόκκινους καὶ τοὺς Μαυροκορδάτους / Τὰ πρῶτα γένη τῶν Χιωτῶν ὅλους αὐτοὺς σωζάτους"] (Дапонтес 1995: 222).

[36] Argenti 1955: 95–98.

[37] Интересантно је да тај исти Филип Аргентис, иначе школован на Оксфорду, који је објавио монументално тротомно издање страних путописаца о Хиосу (Аргентис & Киријакидис 1946), није дао назнаке да је знао ишта о Доситеју, што је лако објаснити чињеницом да је енглески превод *Живота и прикључења* објављен тек после објављивања његове едиције (Noyes 1953). По овом Аргентису зове се данас библиотека града Хиоса („Адамантиос Кораис – Филипос П. Аргентис").

[38] Властос 1840: 244, Argenti 1955: 96.

[39] Властос 1840: 137.

[40] Један од могућих кандидата за то место био би неки Николај Скилицис, кога Властос помиње у не баш ласкавом светлу: по њему, он спада међу оне острвске лекаре који су „стекавши у Пизи нешто мало сасвим површних знања преносили

старо племство и припадала пентади.[41] Болница и лазарет (стационар за заразне болести, *Λοιμοκαθαρτήριον*), и склониште Светог Лазара за „прокажене“, тј. лепрозне болеснике (*Λωβοτροφείον*), које Доситеј такође помиње, имали су важно место у здравственој али и социјалној структури острва, јер је болница пружала бесплатан смештај и бригу о старима, па је њих петнаестак ту такође стално боравило.[42] Доситеј је такође имао среће да обиђе стари византијски манастир, основан још у једанаестом веку, Неа Мони („Нови манастир“), и да се упозна са његовом богатом библиотеком средњовековних рукописа, пре него што је читав манастирски комплекс скоро до темеља уништен у катастрофи 1822. године.

О истој прилици, приликом одласка с острва, Доситеј помиње пријатеља „старога Инглеза Самуела Брецбридч, који од много година ту живљаше“ (ЖП2: 384). О њему сам нашао да му је име заправо било Самјуел Брејсбриџ (Samuel Bracebridge) и да је заиста био у позним годинама када га је Доситеј упознао: рођен је око 1716. године у племићкој породици у Линдлију у Лестерширу, а умро на Хиосу 1786. године, пошто је ту провео последњих петнаест година живота.[43] Водио је преписку са Едвардом Вортлијем Монтегјуом, мужем славне списатељице и интелектуалке Мери Монтегју.[44] Живео је ексцентричним животом путујући по Медитерану и Блиском истоку, у складу са британском модом тог времена (и његов пријатељ, на пример, био је познат по томе што се носио као Османлија док је живео у Венецији). Тема њихове преписке углавном је била здрава исхрана, нарочито спремање какаоа, италијанског чаја од мака или лимунског напитка против скорбута, за које је Брејсбриџ веровао да имају лековита својства. Поред тога, они су размењивали многе савете о исправном начину живота, па тако између осталих бизарних детаља сазнајемо да је Брејсбриџ инсистирао на купању у леденим рекама и преваљивању и по тридесет миља дневно, јер је сматрао да је то благотворно по здравље.[45] Сачуван је аутограф једног

своју вештину у завичај, иако су имали само име лекара“ [„ἀποκτήσαντες εἰς τὴν Πίσαν ἐπιπολαιοτάτας τινὰς γνώσεις μετήρχοντο τὴν τέχνην εἰς τὴν Πατρίδα των καίτοι ὄνομα μόνον ἔχοντες ἰατροῦ“] (Властос 1840: 127).

[41] Argenti 1955: 118–122.

[42] Властос 1840: 140–144.

[43] Ruvigny and Raineval 1911: 430.

[44] Текстови леди Монтегју неправедно су запостављени на књижевном тржишту Србије. Дала је врло занимљива сведочанства о градском животу у османском Београду средине осамнаестог века, онако како га је доживела на свом путовању до Цариграда, а у истом тексту оставила је и неколико врло упечатљивих дигресија о незавидном положају Срба („Раца“) на које је наишла у Будимпешти, Срему и Поморављу.

[45] Symonds 1907: 491.

његовог писма упућеног из Напуља 1759. године пријатељу Ђорђу Лусију, у коме се бави сличним темама.[46]

Учитеља Николаја „Аргентиоса", тј. Аргентиса, који је од Доситеја узимао часове француског и предао му својих дванаест ученика да их подучава италијански (ЖП2: 384), верујем да треба идентификовати са писцем пролога за дело *Ἀποστολικὴ Σαγήνη* Јована Линдског, објављеног 1785. у Млецима и касније често прештампаваног,[47] а у контексту антијезуитске делатности локалних грчких интелектуалаца.[48] Писмо је писано врло ученим и негованим стилом, што поткрепљује хипотезу да га је писао учитељ, премда не знамо које је предмете предавао Николај; пошто из Доситејевог текста излази да није знао ни француски ни италијански, њих није могао ни предавати, па стога може бити да је предавао старогрчки језик, и/или природне науке.[49] Било је више црквених лица са Хиоса који су се звали Агапије, међу њима и један митрополит из средине осамнаестог века, али ниједан од оних које сам нашао не одговара подацима које је оставио Доситеј или хронологији његовог боравка на острву.[50]

Детаљан филолошки коментар читавог Доситејевог путовања кроз Грчку, разуме се, није могућ у раду овог обима. Његов боравак у Смирни, у којој је упознао много других грчких студената од којих је „имао начин познати из свију страна греческа својства", и међу којима је многе именом поменуо, свакако је први на листи који заслужује детаљну просопографску и филолошку анализу. Нешто од овог посла, о Агапију Пелопонисиотском и Леонарду Вордонију, урадио је још давно Нићифор Вукадиновић (1940); о његовом боравку у Смирни писао је у више наврата професор Стојановић.[51]

---

[46] Gedge 2011: 15.

[47] Линдски 1785: 13–15.

[48] Андреадис 1940: 52, упућује на Гедеон 1888: 199.

[49] Аргентиси су иначе најугледнија хиотска породица старог племства, пореклом из Ђенове, која је населила Хиос још у четрнаестом веку. Породица Аргентис дала је многе утицајне предузетнике, црквене великодостојнике, војне официре, јавне добротворе Хиоса, интелектуалце, писце, и раширила свој утицај широм света. Њихово име носе градски музеј и библиотека на Хиосу, а једно од њихових имања у Кампосу данас је отворено за јавност. В. Argenti 1955: 51–56.

[50] В. Андреадис 1940: 26 и д.

[51] Последњи пут Стојановић 2011. Премда је изнео историју назива грчке школе у Смирни, професор Стојановић изабрао је несрећан превод „евангелистичка" за грчко *Ευαγγελική Σχολή*. **Бољи превод био би свакако „јеванђеоска"; иако се још** од 1747. године ставила под дипломатску заштиту енглеског конзулата у Смирни (Augustinos 1992: 159), школа није имала везе с евангелистима. Такође, тамо понуђени превод „мислионица" за *φρονιστήριον* наводи на погрешне асоцијације, јер грчка реч врло конкретно означава школу у којој се посвећује посебна пажња настави и индивидуалним потребама ученика.

II

У Доситејеве контакте са Грчком припада, најзад, и рана рецепција његовог дела међу Грцима. Као што је познато, Доситејева дела рано су преведена на стране језике, а највећи одјек имала су код Румуна и Бугара. Судбина грчког превода *Живота и прикључениja* занимљива је сама по себи и заслужује да буде посебно поменута. Она је повезана са напредном заједницом грчких трговаца у Земуну с почетка деветнаестог века.

Грчка школа у Земуну била је на гласу по добрим учитељима.[52] Слично школи у Чакову, њени предавачи били су Грци, као што је био учени Георгије Захаријадис (око 1778. Тирнаво у Тесалији – око 1850), који је у њој с прекидима предавао од 1799. до 1820. или 1824. године. Он је из Земуна прешао у Шабац, одатле у Београд, а затим у Беч, где је предавао у тамошњој грчкој школи од 1835. до 1840. године.[53] Објавио је на словенском и грчком низ уџбеника, речника и других приручника, а бавио се и преводилаштвом.[54] Професорка Комнини Пидонија (1985) објавила је један чланак о његовом до тада непознатом преводу Теофраста; верујем да списак његових „непознатих“ дела тиме није исцрпен, јер је у истом каталогу у коме је Пидонија нашла овај податак,[55] под бројем 759 заведен и наслов *Κανόνες τῶν μαθητῶν Ζαχαριάδου, άπλ. ελλ. [sic] – γερ. Βιέννη 1837*, „Захаријадисов *Правилник ученика*“, на немачком и народном грчком језику. Каталог Градске и земаљске библиотеке у Бечу наводи исту књигу са немачким насловом, сврставајући је у *systematische Theologie*;[56] до закључивања овог рада књига ми није била доступна. О њој се не налази ништа ни код Пападријаноса.

Да је Доситејево дело било радо читано у породици земунског грчког учитеља, види се по томе што се међу пренумерантима београдског издања Доситејевих сабраних дела из 1833. године находи и „благоразумна госпожа Катарина, супруга високоученога г. Георгија Захаријада“.[57] Један од синова Георгија Захаријадиса – Александар, који

[52] Детаљно о њој Пападријанос 1988: 128–178.

[53] Пападријанос 1979: 10–11.

[54] Његов живот и рад изучавао је Јоанис Пападријанос (1979) и посветио му доста пажње у својим изврсним студијама о грчкој дијаспори у Земуну (1988) и на територији бивше Југославије (1993). Професор Стојановић (1971: 346) показао је да је Доситеј имао додира са Захаријадисовим преводом Плутарха за неке делове *Собранија вешчеј*, према истраживању Веселина Чајкановића (Захаријадис 1808). Пападријанос (1988: 191н) наводи нетачну референцу на Стојановићев текст.

[55] Аноним 1846, *sub numero*.

[56] Захаријадис 1837.

[57] Обрадовић 1833, после пагинације.

је имао само једанаест година када је та књига објављена,[58] превео је *Живот и прикљученија* на грчки, и покушао свој превод да објави. Може бити да је за то користио управо примерак који је наручила његова мајка. О њему сам нашао да је рођен 1822. у Земуну,[59] па тако излази да је молбу за учитељско месту у Крагујевачкој гимназији, коју наводи Пападријанос поднео са само осамнаест година.[60] Доситејев текст превео је најкасније са двадесет. О овом преводу објављене су досад само две кратке белешке.[61]

Како се види из расположивих докумената, канцеларија васељенског патријарха и Свети синод упутили су грчком митрополиту у Београду прекорно писмо (*ἐλεγκτική*) дана 19. маја 1842. године.[62] У њему се каже да су испитали књигу *Δοσιθέου Ὀπράδοβιτζ Ζιβότ* (sic), штампану у Београду 1833. године, и да су, после синодалног проучавања превода, приметили да садржи уметнуте (*ἐνδιαλαμβανομένας*) „идеје и реченице сасвим антирелигиозне и кривомнијуће" (*ἐννοίας καὶ περιόδους πάντη ἀντιθρησκευτικὰς καὶ κακοδόξους*). Питајући се због чега његово високо преосвештенство није и раније стало на пут издавању и растурању ових књига, налаже му се да испита у којим градовима књига циркулише и у колико примерака, те да се потруди да предузме мере против штетних последица до којих би неминовно довело читање таквих покварених (*διεφθαρμένων*) књига. Ово неодређено „синодално прелажење превода" (*τῶν ὁποίων τὴν μετάφρασιν ἐπεξελθόντες Συνοδικῶς*) посебно је занимљиво, и поставља засада не-

[58] Георгије је имао два сина – Александра и Јована (Јоаниса); обојица су били образовани и имали књижевне склоности, што се види и по томе што су помагали у уређивању очевих књига, а понекад у њих додавали и своје књижевне саставе – сачувана су два епиграма на старогрчком потписана са „Αὐτάδελφοι Ἰωάννης καὶ Ἀλέξανδρος Ζαχαριάδης", као и алфабетска песма у катренима Јоаниса Захаријадиса, објављени 1845. у очевом преводу Теофраста (Пидонија 1985: 50, 52–55 наводи их у целини).

[59] Пидонија 1985: 51.

[60] У том писму Александар Захаријадис наводи податке о себи. Рођен је у Земуну, од оца *елинодаскала*, учио је три године немачки у грчкој школи у Бечу (*Ελληνομουσείον*, „Хеленски храм Муза", исто име које је носила и земунска школа) и обављао комерцијалну кореспонденцију трговца Теодора Тирке на грчком. Овај захтев је, ипак, одбијен, јер се грчки језик није више предавао у Крагујевцу (Пападријанос 1993: 139н). У Бечу је Александар учио док је тамо радио његов отац 1835–1840, а Пидонија тврди да су синови остали у Бечу и касније, пошто им се отац вратио у Земун (Пидонија 1985: 51). Иначе познато је да су се у крагујевачкој школи, у којој је предавао Вукашин Радишић, од њеног оснивања 1836. године учили паралелно стари и нови грчки, под именима „јелински" односно „гречески".

[61] Поповић 1928 и Ласкарис 1938.

[62] Деликанис 1905: 758. Ласкарис не даје пуну референцу на документ, који се налази у Деликанис 1905: 757–759.

решива питања. Који превод су они тада имали пред собом? Зашто нису на објављивање књиге реаговали скоро деценију раније, када је објављена, јер се зна да је одмах после штампања стигла до Цариграда?[63] Да ли је то био превод Александра Захаријадиса? Или можда није ни било правог превода, већ се мишљење синода заснивало на извештају некога ко је знао српски, и превео само проблематичне одломке? А ако је књига преведена у целини, да ли је тај превод настао по наруџбини и налогу Синода, или независно од њега?

Пре него што се упустимо у нагађање, не треба губити из вида могућност да је осуда цариградског синода имала унутарцрквену функцију, на релацији Београдска митрополија – Цариградска патријаршија, и да јој права мета нису били ни Доситејева књига ни Захаријадисов превод. Београдска митрополија, као што је познато, добила је аутономију од Цариграда 1831. године и већ је одавно била захваћена центрифугалним силама у процесу језичке и културне еманципације на националним основама. Патријаршија се налазила у деликатној ситуацији, јер је патријарх био одговоран за покорност православног становништва царства (и била је још врло жива успомена на пострадање *етномартира*, „националног мученика“ патријарха Григорија Петог, кога су Османлије обесили 1821. године). У грчкој библиографији овај процес се помиње као „доба затезања“, које кулминира око Грчке револуције и после, када је Цариградска патријаршија, некада стожер религиозног просветитељства у одговору на покушаје унијаћења, сада под притиском историјских околности прешла у конзервативну реакцију.[64] С друге стране, Захаријадиси су, треба и то нагласити, живели на аустријској територији и ова „еленктика“ није их се директно тицала; нигде се у изворима не помиње да је Захаријадис уопште намеравао да изда свој превод у Београду. Уосталом, на ову осуду нису се много осврталиниСрби, што се види по несметаном промету књиге у Србији и њеном честом прештампавању.

Иронично, Патријаршија је овим потезом највише сама себи нашкодила, јер је Доситејева упадљиво позитивна слика о грчком народу и култури свакако ишла на руку хеленском културном утицају на Балкану. Његове искрене и речите похвале лепоте грчког језика, грчке образованости, врлинâ грчке омладине, „брзине грческе љубови“ и топлине грчког пријатељства биле су уједно и одлична промоција грчког религиозног просветитељства чији је центар био управо у Цариграду. Гасећи кроз покушаје забране *Живота и прикључениа* тачке културног контакта између Грка и Срба, кога је с успоном наци-

[63] Међу пренумерантима београдског издања било је и неколико Цариграђана, између осталих Алексије Петропулос, драгоман (тумач) српске делегације при Порти.

[64] В. опширније Димарас 1993: 89–90 и др.

оналних држава и иначе било све мање, цариградски синод је заправо доприносио унутарбалканској културној изолацији, чији је коначан исход била управо еманципација од Цариграда, „етнофилетизам" против кога се Васељенска патријаршија тако горљиво борила.

Друга два документа у вези с овим случајем долазе из бечких архива. Дана 14. септембра исте године гроф Седлницки, председник Врховне полицијске и цензорске службе у Бечу, послао је Метерниху документ у коме се тражи дозвола *debit* и *toleratur* за књигу *Die Selbstbiographie des Mönchs Obradovich*, како каже, *in griechischer Sprache, welches Alexander Zachariades herauszugeben bezielt*. Непотписани и недатирани одговор од Метерниха гласио је да се за књигу допушта штампање у иностранству „а за унутрашњост само с ограничењем које садржи цензорова формула *transeat*".[65]

Ово се обично узима као забрана објављивања грчког превода *Живота и прикључења* у Аустрији (дотле да се говори о „такорећи империјалној солидарности" између Аустријске и Османске империје).[66] Аустријски систем превентивне цензуре у то доба имао је, према Декрету о цензури од 14. септембра 1810. године,[67] четири главна степена: 1) *admittitur*, потпуно слободан увоз и промет књиге, 2) *transeat*, слободан увоз и промет, али са забраном јавног оглашавања, 3) *erga schedam*, продаја је дозвољена само јавним службеницима и ученим људима са писменим захтевом, а листа ових купаца се на свака три месеца испостављала цару, 4) *damnatur*, потпуно забрањен увоз и заплена књиге. Овоме су временом додаване још неке категорије: *toleratur*, дозвољава се увоз и промет, најављивање и навођење у каталозима, али не и јавно рекламирање (између 1 и 2); *correctis corrigendis*, пошто се изврше одређене промене, и *omissis delendis*, пошто се наложено избрише (између 2 и 3); *typum non meretur*, нема недозвољен садржај, али није вредна штампања, и *non admittitur*, забрањује се увоз и промет али без физичког уништавања књиге (између 3 и 4).[68]

Из овога следи да је формула *transeat* заправо у највећој мери одобрила захтев Седлницког, и да у сваком случају грчки превод *Жи-*

[65] Документа и референце у Поповић 1928: 177–178.

[66] Др Владимир Фишер, лична комуникација, децембар 2007. год.

[67] *Vorschrift für die Leitung des Censurwesens und für das Benehmen der Censoren, in Folge a. h. Entschließung vom 14. September 1810 erlaßen*, §15. Текст у: Marx 1959: 73–76.

[68] На шта се тачно односи „*debit* (улаз)" који помиње Поповић, нисам успео да пронађем. Цела реченица из документа гласи: „Mit Beziehung auf dieses Censurgutachten erlaube ich mir die Bemerkung beizufügen, dass das von dem Censor angetragene Toleratur, wenn anders das vorliegende Manuscript überhaupt zulässig befunden wird, allerdings in der Art ausführbar wäre, das der Druck desselben für das Ausland bewilligt, sonach daselbe zum Debit in den K. u. K. Staaten ohne öffentliche Ankündigung zugelassen werden könnte" (Поповић 1928: 178).

вота и прикључениа никада није био забрањен у Аустрији. Забуна је вероватно проистекла из формулација које употребљавају два кратка чланка поменута горе; Ласкарис је игнорисао хронолошки ред докумената, па је испало да је тешка осуда цариградског патријарха ставила тачку на цео случај. Ми, заправо, засада не знамо шта је тачно Александар Захаријадис тражио од Беча: дозволу за увоз или дозволу за штампу. Да ли је можда првобитно намеравао да књигу објави у Србији па је, поколебан реакцијом из Цариграда, касније исте године покушао да штампа књигу у Аустрији?

Верујем да би, у најбољим просветитељским традицијама, Захаријадис на крају нашао начина да објави свој превод негде у иностранству – било у Србији, Немачкој или другде – и да га затим увезе у Аустрију, да му је то судбина дозволила. Али Александар Захаријадис није више могао да се бори ни са патријарсима ни са цензорима; недуго после овога он је, са само двадесет две године, преминуо од упале плућа 10. маја 1844. године. То сазнајемо из напомене са краја књиге његовог оца, где је, у списку пренумераната, његов брат оставио дирљив запис о његовој смрти.[69] Да ли је читав случај са објављивањем превода имао утицаја на његово здравље, остаје да се нагађа.[70] Рукопису превода засада се затро сваки траг.

Треба на овом месту рећи и нешто о раној рецепцији Доситејевог дела у самој Грчкој. Веома угледни научник Николај Политис, утицајан књижевник и оснивач грчке етнографије,[71] у једном чланку у

[69] „Мој рођени брат Александар, слатко моје дело и помињање, звезда очију мојих, једина моја утеха на овоме свету (јер нема за брата замене, као што се ни рука не може заменити кад се одсече), рођен је у среду 16/28. августа 1822. у Земуну, где је и умро у петак 28. априла то јест 10. маја 1844. године, у 10 часова ујутру, од плућног запаљења, остављајући бол до смрти и јецаје староме мом оцу, на чијим је грудима главу држећи предао душу. Отели су те, драги брате мој! отели, да не би, по Соломону, зло променило памет твоју, или лукавство преварило душу твоју. Ти си смрћу за кратко време платио дуге године; јер мила је Господу твоја душа. Нека ти је лака земља!“ [„**Ὁ Αὐτάδελφός μου Ἀλέξανδρος, τὸ γλυκύ μοι πρᾶγμα καὶ ὄνομα, ὁ ἀστὴρ** τῶν ὀφθαλμῶν μου, ἡ μόνη μοι ἐν τῷ Κόσμῳ τούτῳ παραμυθία (οὐκ ἔστι γὰρ ἀντίκτησις οὐδεμία ἀδελφοῦ, ὥσπερ οὐδὲ χειρὸς ἀφαιρεθείσης) ἐγεννήθη τῇ 16/28 Αὐγούστου 1822 ἡμέρα Τετράδι ἐν Ζέμωνι, ὅπου καὶ ἐτελεύτησε τῇ 28. Ἀπριλλίου ἤτοι τῇ 10. Μαΐου 1844 ἡμέρα (sic) Παρασκευῇ εἰς τὰς 10 ὥρας τὸ πρωῒ ὑπὸ περιπνευμονίας, καταλιπὼν ἄλγεα ἕως θανάτου καὶ στοναχὰς τῷ γηραιῷ μοι Πατρί, εἰς τοῦ ὁποίου τὰ στέρα ἐπιθεὶς τὴν κεφαλήν του παρέδωκε τὸ πνεῦμα. Ἠρπάγης, ἀγαπητέ μοι Αὐτάδελφε! ἡρπάγης, ἵνα μή, κατὰ τὸν Σολομῶντα, κακία ἀλλάξῃ σύνεσίν σου, ἢ δόλος ἀπατήσῃ ψυχήν σου. Σὺ τελειωθεὶς ἐν ὀλίγῳ ἐπλήρωσας χρόνους μακρούς· ἀρεστὴ γὰρ ἦν Κυρίῳ ἡ ψυχή σου. Γαῖαν ἔχοις ἐλαφράν!“] (Пидонија 1985: 51).

[70] Као мала историјска *trivia*, и енглески преводилац *Живота и прикључениа* умро је пре него што је видео објављени превод (Noyes 1953).

[71] За етнографију је сковао домаћи назив „лаографија“, јер је на новогрчком *ἔθνος* резервисано за појам „нације“ (*λαός* = народ, пук).

часопису *Естија* укратко је представио живот и дело српског просветитеља грчкој јавности.[72] Минхенски ђак, Политис црпе своје податке, како сâм каже, из класичног дела великог руског слависте А. Н. Пипина *Историја словенских књижевности*, највероватније у његовом немачком преводу.[73] Ово је тренутак када постаје очит дискурзивни скок у новим националним државама: Политис у свом тексту заузима позицију научне објективности, просуђујући ниво „интелектуалног развоја у Србији" и Доситејевих просветитељских постигнућа. Он признаје Доситеју његово образовање и рационализам и пореди га с Кораисом (што је касније постало опште место) и не пропушта прилику да прокоментарише помен „ћесара и ћесарица"[74] као инсинуирање *εἰς τὴν κραταιὰν ὁμόφυλον δύναμιν τῆς ἄρκτου* („на крепку снагу једноплеменог медведа"), иако је Доситеј био видно наклоњенији аустријском него руском двору. Пратећи свој извор, Политис не помиње многа места у Грчкој која је посетио Доситеј (нпр. Хиос сасвим изостављa), иако би то било од извесног интереса за грчког читаоца, ако и не за руског.

Чини се такође да Политис није знао ништа о грчком преводу књиге. То се може објаснити чињеницом да је превод, као и читава књижевна делатност породице Захаријадис, била везана за империјални свет мултинационалних царстава, који је већ увелико био захваћен процесом нестајања у време када је Политис писао свој чланак. Установљење „Доситејевог мита", оформљеног кроз носиоце културе младе државе Србије, дошло је до завршне фазе, претворивши се у познати наратив који је Пипин згодно пренео из српских извора. Доситеј је представљен кроз аутобиографију и „националну делатност", без критичке рефлексије и истраживања, уз трајну улогу коју му је доделила српска културна историја, и занемаривање, да се изразим модернијим језиком, све сложености стања „расутих мема" из лиминалног периода формирања његових идеја.

[72] Политис 1885.

[73] А. Н. Пыпин и В. Д. Спасович, *История славянских литератур*. 2 тома. Друго изд. Санкт-Петербург: М. М. Стасюлевич 1879-1881. Немачки превод: A. N. Pypin und V. D. Spasovič, *Geschichte der Slavischen Literaturen*. Прев. T. Pech. 2 тома. Leipzig: Brockhaus 1880. Годину дана касније објављен је и француски превод: Pypine et Spasovic, *Histoire des littératures slaves*. Прев. E. Denis. Paris: E. Leroux 1881.

[74] „Свемогући преблаги вишњи Творче! смилуј се на Створенија твоја, и таке премудре, и человекољубне цесаре и цесарице производи чешће на свет, који ће сву Европу, Сербију, Босну и Херцеговину, наши стари мило Отечество, Болгарију, Грецију, и остале божјем Рају подобне земље од Тиранства, Глупости и Варварства избавити и ослободити!" (ЖП1: 111).

III

Заузевши позицију унеколико аналогну Политисовој, само век касније, професор Јован Деретић назвао је Доситејев пут у Грчку „источним путовањем“ после кога он „скреће према западу“.[75] Доситејев завичај, заправо, налази се северно од Грчке. Он додуше јесте ушао у Грчку оба пута са запада, пловећи из италијанских лука и италијанским бродовима, и снадбевен млетачким пасошем; али овај одавно превазиђени, а опет тако жилави, биполарни модел „истока и запада“ са неизбежним „пресађивањем западних идеја“ сасвим је неприкладан за Доситеја.[76]

„Писати (*ecrire*) значи калемити (*greffer*). То је иста реч“, тврдио је Дерида, доводећи у везу француски корен са грчком речју *γράφειν*.[77] На сличан начин је српско *калемљење* везано за турски *kalem* и грчко *καλάμι*, трску, писаљку. Уместо пресађивања, свако „настављање“ на културну традицију, свако литерарно сећање – па и оно критичко и теоријско – јесте спајање разнородних елемената који настављају да се даље саморепродукују; калемљење је и сваки књижевни текст, па и свака ствар која се каже. Не постоји „истинита“ или „аутентична“ Доситејева Грчка, јер и она је калем онога што је Доситеј о њој чуо и знао или желео да верује. Видели смо како је још његов први интерес за грчки пробуђен „природним љубопитством“, али је истовремено и мистично призван „из прошлог живота“, и тако на самом свом почетку накалемљен на Платона, и обратно, на њега је накалемљен Платон; калемљење је и читава Доситејева аутобиографска мимеза, у којој се садашњост Доситеја – протагонисте калеми на прошлост Доситеја – наратора, а прошлост Доситеја – аутора на садашњост читаоца.

Доситејев пут кроз Грчку у великој мери репродукује његово сопствено позиционирање у културној историји Србије, амбивалентно се дотичући двеју супротстављених струја просветитељства, његовог религиозног и радикалног облика, и дајући повода за безбројне алегоризације. У најмање очекиваном обрту ствари Доситеј је учинио управо за чим је толико жудео као дечак, и што је касније с презиром одбацио: отишао је у Турску и тамо се духовно усавршавао. Грчка образованост имала је дубоко, формативно дејство на Доситеја, и његово просветитељство у много чему је, у овом деридијанском сми-

[75] Деретић 1983: 190.

[76] В. дискусију у: Fischer 2001. Он даје и упечатљив дијаграм путовања како су представљена у Доситејевом миту и Доситејевој аутобиографији (где мит додаје стране света које у Доситејевом тексту не постоје; в. Fischer 2001: 77, такође у 2007: 319).

[77] Derrida 1972: 360.

слу, калемљење грчког религиозног просветитељства на српско; као што су доситејски мит и контрамит у много чему калемљење западноевропског просветитељства на Доситејево – обичан *lapsus calami* (непоузданост калема) национално-митологизујућег и национално-демитологизујућег дискурса књижевне историје. Читаво Доситејево грчко искуство ретко је и драгоцено стога што калеми тако разнородне елементе – банатске чтеце у димијама, просвећене православне епископе, ексцентричне британске племиће и класичну антику – на једну сложену, хетерогену биљку, само делимично реализовану под страном управом, а опет увек присутну: структуру – или метаструктуру – која је за Доситеја била „Грецијa", и која је свакако вредна даљег и детаљнијег проучавања.

ЦИТИРАНА ДЕЛА

У наводима библиографских јединица држао сам се изворног правописа, док сам у тексту користио оригинални политони систем за грчки, а модерну транскрипцију за српски.

Живот и прикљученија цитирао сам према првим издањима:

ЖП1 = *Животъ и приключенїя Димитрїя Обрадовича, нареченоїа у калуђерству Досїтеа: нимь истимъ списатъ и издатъ*. У Лаипсїку: у тїпографїи Браиткопфа 1783. На интернету: <http://digital.nb.rs/document/S-II-0832> [приступљено 15. децембра 2011].

ЖП2 = *Езопове и прочихъ разнихъ баснотворцевъ, съ различни езика на славеносербски езикъ преведене садъ први редъ, съ наравоучителними полезними изяснъњїами и наставлъњїами издате и сербскои юности посвећене басне*. У Лайпсику: у Типографїи г. Іоанна Готлова Еммануила Брайткопфа 1788. На интернету: <http://digital.nb.rs/document/S-II-0835> [приступљено 15. децембра 2011].

Цитат у наслову налази се на ЖП2: 354.

Андреадис, Ј. 1940. = Ἀνδρεάδης, Ἰ. *Ἱστορία τῆς ἐν Χίῳ Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθῆναι: Πυρσός.

Аноним 1846. = *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τῆς ἐν Βιέννῃ Ἐθνικῆς Ἑλληνικῆς Σχολῆς βιβλίων*. Βιέννη: Ἀ. Μπέγκος. Као сепарат: Βιβλιοθήκη ἱστορικῶν μελετῶν 24. Ἀθῆναι: Βιβλιοπωλεῖον Νότη Καραβία.

Argenti, Ph. P. 1955. *Libro d'oro de la noblesse de Chio*. London: Oxford University Press.

Аргентис, Ф. П. & Кириjакидис, С. П. 1946. = Ἀργέντης, Φ. Π, & Κυριακίδης, Σ. Π. *Ἡ Χίος παρὰ τοῖς γεωγράφοις καὶ περιηγηταῖς ἀπὸ τοῦ ὀγδόου μέχρι τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνος*. Ἀθῆναι: Ἑστία.

Augustinos, G. 1992. *The Greeks of Asia Minor: Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century*. Kent, OH: Kent State University Press.

Bauman, R. 1986. *Story, Performance and Event. Contextual Studies of Oral Narrative*.

Bruner, J. 1990. *Acts of Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Вукадиновић, Н. 1923. Доситејева Христоитија и њени узори. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 3/1–2*. Стр. 48–81.

———. 1940. Доситијеви познаници. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 19/1–2*. Стр. 27–34.

Гедеон, М. Ј. 1888. = Γεδεών, Μ. Ἰ. Τὸ κήρυγμα τοῦ Θείου Λόγου ἐν τῇ ἐκκλησία τῶν Κάτω Χρόνων. *Ἐλληνιαστικὴ ἀλήθεια 8*. Стр. 192–196 и 198–203.

Gedge. 2011. (S. n.). *Samuel Gedge, Rare Books, Catalogue XI*. Norwich: Henry Ling. На интернету: <http://www.samuelgedge.com/samuelgedgecat11web.pdf > [приступљено 15. децембра 2011].

Грицопулос, Т. А. 1966 = Γριτσόπουλος, Τ. Ἀ. *Πατριαρχικὴ Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή*. Том 1. Ἀθῆναι: Βιβλιοθήκη τῆς Φιλεκπαιδευτικῆς Ἑταιρείας.

Дапонтес, К. 1995. = Δαπόντες, Κ. *Κῆπος Χαρίτων*. Ἀθήνα: Ἑρμῆς.

Деликанис, К. 1905. = Δελικάνης, Κ. *Πατριαρχικὰ ἔγγραφα*. Том 3. Κωνσταντινούπολη: Πατριαρχικὸ τυπογραφεῖο.

Деретић, Ј. 1974. *Поетика Доситеја Обрадовића*. Београд: Вук Караџић.

———. 1983. *Историја српске књижевности*. Београд: Нолит.

Derrida, J. 1981. *Dissemination*. Прев. B. Johnson. Chicago: University Press (Оригинално издање 1972).

Димарас, К. Т. 1993.[6] = Δημαράς, Κ. Θ. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*. Αθήνα: Ερμής.

Ђорђевић, В. 1896. *Грчка и српска просвета*. Београд: Српска краљевска академија.

Захаријадис, Г. 1808. = Ζαχαριάδης, Γ. *Καθρέπτης τοῦ ἀνδρογύνου ἤτοι Πλουτάρχου Χαιρωνέως λόγος Περὶ τῶν καθηκόντων τοῦ ἀνδρογύνου* / Захаріевичь, Г. *Зерцало супружества то есть Плутарха Херонеа слово О должности супружества*. Двојезично, грчки – српски. Въ Будинѣ: Писмены Кралевскаго Всеучилища Венгерскаго. На интернету: <http://sabac.digitalna.biblioteka.rs/scr/dokument.php?ID=BS-S-II-0022> [приступљено 15. децембра 2011].

———. 1837. Ζαχαριάδης, Γ. *Κανόνες τῶν μαθητῶν* / Zachariades, G. *Regeln für die Schüler in Ansehung der Religiösität*. Двојезично, немачки – грчки. Wien: A. Benko. (70 стр.).

Золотас, Г. 1926. 1928. = Ζολώτας, Γ. *Ἱστορία τῆς Χίου*. 5 томова. Αθήνα: Π. Δ. Σακελλαρίου. Том 3а: 1926. Том 3б: 1928.

Caputo, J. 1997. *The Prayers and Tears of Jacqued Derrida. Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.

Каратанасис, А. 1991. = Καραθανάσης, A. Dositej Obradović et Jossipos Moesiodax: points de rencontre et divergences dans l'Aufklärung balkanique. У

зборнику: *Proceedings of the Fifth Greek-Serbian Symposium*. (Стр. 155–161). Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου.

Китромилидис, П. 1985. = Κιτρομηλίδης, Π. *Ιώσηπος Μοισιόδακας: οι συντεταγμένες της δυτικής σκέψης τον 180 αιώνα*. Αθήνα: 1985.

Ласкарис, М. 1938. О грчком преводу Доситејева „Живота". *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 18*. Стр. 67–68.

Lejeune, P. 1989. The Autobiographical Pact. У збирци студија: *On Autobiography*. J. Eakin (Прир.). Прев. K. Leary. Minneapolis: University of Minnesota Press. [Оригинално издање 1975].

Линдски, Ј. 1785. Ἰωάννου τοῦ ἐκ τῆς Λίνδου. *Ἱερὰ Βίβλος ἡ καλουμένη Ἀποστολικὴ Σαγήνη...* Ἐνετίησι: παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων 1785. На интернету (издање 1875. године): <http://books.google.com/books?id=42oYAAAAYAAJ> [приступљено 15. децембра 2011].

Marx, J. 1959. *Die österreichische Zensur im Vormärz*. Wien: Verlag für Geschichte und Politik.

Noyes, G. R. 1953. *The Life and Adventures of Dimitrije Obradović, Who as a Monk Was Given the Name Dositej, Published and Written by Himself*. Прев. G. R. Noyes. University of California Publications in Modern Philology 39. Berkeley: University of California Press.

Обрадовић, Д. 1833. *Животъ и приключенїя Димитрїя Обрадовића, нареченоїа у калуђерству Доситеа: њимь истымъ списана и издана*. На ново препечатана и издана Глигорїемъ Возаровићемъ, кньиговезцемъ и кньигопродавцемъ. Перва часть. У Београду: Княжеско-Србской Кньигопечатньи. На интернету: <http://digital.nb.rs/document/S-II-0840a> [приступљено 15. децембра 2011].

———. 1845. *Доситея Обрадовића писма домаћа, знанцыма и пријятельима разномъ приликомъ писана*. Издана Григорїемъ Возаровићемъ, кньиговезцемъ и кньигопродавцемъ. Часть десета. У Београду: При Правительственной Кньигопечатньи 1845. На интернету: <http://scc.digital.nb.rs/document/S-II-0840j> [приступљено 15. децембра 2011].

———. 1911. *Дела Доситеја Обрадовића*. Пето, државно издање. Београд: у државној штампарији Краљевине Србије.

Olney, J. (Прир.). 1980. *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*. Princeton: Princeton University Press.

Παπαδριάνος, Ι. 1979. = Παπαδριανός, Ι. Ὁ Θεσσαλὸς λόγιος Ζαχαριάδης καὶ ἡ συμβολή του στὴ σλαβικὴ γραμματεία τοῦ 19ου αἰώνα. *Ἀρχεῖον Θεσσαλικῶν Μελετῶν 5*. Стр. 7–21. [Такође на немачком у *Balkan Studies 17/1* (1976), стр. 79–91].

———. 1988. *Οι Έλληνες πάροικοι του Σεμλίνου: 18ος-19ος αι: διαμόρφωση της παροικίας, δημογραφικά στοιχεία, διοικητικό σύστημα, πνευματική και πολιτιστική δραστηριότητα*. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου.

———.1993. *Οι Έλληνες απόδημοι στις γιουγκοσλαβικές χώρες (18ος–20ός αι.)*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

Пасхалидис, Г. 1993. = Πασχαλίδης, Γ. *Η ποιητική της αυτοβιογραφίας*. Αθήνα: Σμίλη.

Пидонија, К. Д. 1985. = Πηδώνια, Κ. Δ. Ένα άγνωστο έργο του Γεωργίου Ζαχαριάδη με χρονολογία το 1845. *Μακεδονικά 25*. Стр. 47–56.

Политис, Н. 1885. = Πολίτης, Ν. Δοσίθεος Ὀβράδοβιτς ὁ θεμελιωτὴς τῆς σερβικῆς φιλολογίας. *Ἑστία 20/516* (17. новембра). Стр. 771–774.

Поповић, П. 1928. О грчком преводу Доситејева „Живота“ и румунском преводу „Собранија“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 8*. Стр. 177–179.

Porter, R. 1997. *Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the Present*. London: Routledge.

Ruvigny and Raineval, M. of. 1911. *The Plantagenet Roll of the Blood Royal: Mortimer-Percy Volume*. London: Heritage Books. (Прештампано 2001).

Samuel, R & Thompson, P. (прир.). 1990. *The Myths We Live By*. London, New York: Routledge.

Смирнакис Γ. 1903. = Σμ υρνάκης, Γ. *Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀρχαιολογία Ὄρους Ἄθω*. Ἀθῆναι: Ἀ. Κωνσταντινίδης. (Прештампано 1988.)

Symonds, E. 1907. = Paston, G. (псеуд.). *Lady Mary Wortley Montagu and Her Times*. London, New York: G. P. Putnam's sons.

Скопетеа, Е. 1991. = Σκοπετέα, Έ. Greek and Serbian Enlightenment: A Comparative Approach. У зборнику: *Proceedings of the Fifth Greek-Serbian Symposium*. (Стр. 201–209.) Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου.

Стефанос, А. П. 1969. = Στέφανος, Ἀ. Π. *Τὸ γυμνάσιον Χίου: κέντρον τοῦ ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ*. Χίος: Ζήσιμος.

Стојановић, М. 1971. Др Богдан М. Стевановић: „Историја хеленске књижевности, од Александра до Јустинијана“. Научна књига, Београд, 1968. (Приказ). *Жива антика 21/1*. Стр. 345–346.

———. 1986. Доситејев крфски учитељ Андреас Петрицопулос. *Ковчежић 22–23* (1985–1986). Стр. 138–142.

———. 1991. = Στογιάνοβιτς, Μ. Η παραμονή του Δοσιθέου Ομπράντοβιτς στα Ιόνια νησιά. У зборнику: Γ. Ν. Μοσχόπουλος (Прир.). *Πρακτικά του Ε' Διεθνούς Πανιονίου Συνεδρίου. Αργοστόλι–Ληξούρι 17-21 Μαΐου 1986*. Том 1. (Стр. 389-396.) Αργοστόλι: Εταιρεία Κεφαλληνιακών Ιστορικών Ερευνών.

———. 2011. Евангелистичка школа у Смирни у време Доситејево. У зборнику: Иванић, Д. (Прир). *Доситеј и (српска) школа*. (Стр. 119–124) Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић.

Тарнанидис, Ј. 1972. = Ταρνανίδης, Ι. Dositej Obradovic et le mond grec. *Cyrillomethodianum 2*. Стр. 47–55.

———. 1981. Грчка просвета и Доситеј Обрадовић. *Научни састанак слависта у Вукове дане 10/1*. Стр. 235–241.

Томпсон, П. 1988. = Thompson, P. *The Voice of the Past: Oral History*. Oxford: Oxford Univerisy Press.

Fischer, W. 2001. The Role of Dositej Obradovic in the Construction of Serbian Identities during the 19th Century. *Spaces of Identity 1/3*. Стр. 67–87.

———. 2005. "Schlafend träumte ich, daß ich Pluderhosen anhätte". Dositej Obradović und die serbische Geistesgeschichte als "Créolité". У зборнику: M. Kurz, M. Scheutz, K. Vocelka (Прир.). *Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Akten des internationalen Kongresses zum 150-jährigen Bestehen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Wien, 22.-25. September 2004.* (Стр. 615–637.) Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband 48. München: Oldenbourg.

———. 2007. *Dositej Obradović als bürgerlicher Kulturheld. Zur Formierung eines serbischen bürgerlichen Selbstbildes durch literarische Kommunikation 1783-1845*. Studien zur Geschichte Südosteuropas 16. Frankfurt: Peter Lang.

Чајкановић, В. 1911. О Доситејевим грчким и римским изворима. У зборнику: *Споменица Доситеја Обрадовића*. (Стр. 53–83). Београд: Српска књижевна задруга.

Цивара, П. 2003. = Τζιβάρα, Π. *Σχολεία και δάσκαλοι στη βενετοκρατούμενη Κέρκυρα (16ος-18ος αι.)*. Αθήνα: Σταμούλη.

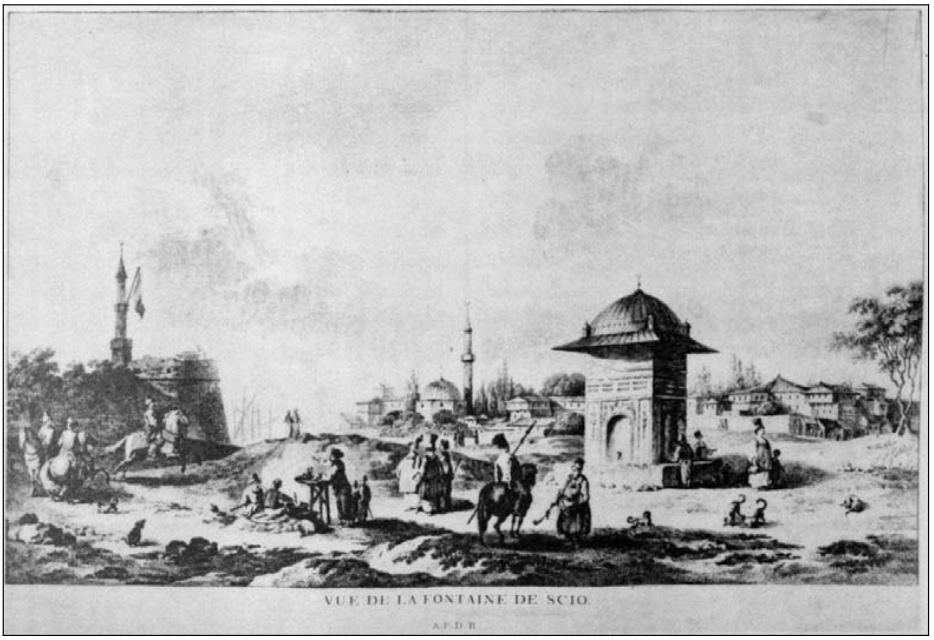
Vladimir Bošković

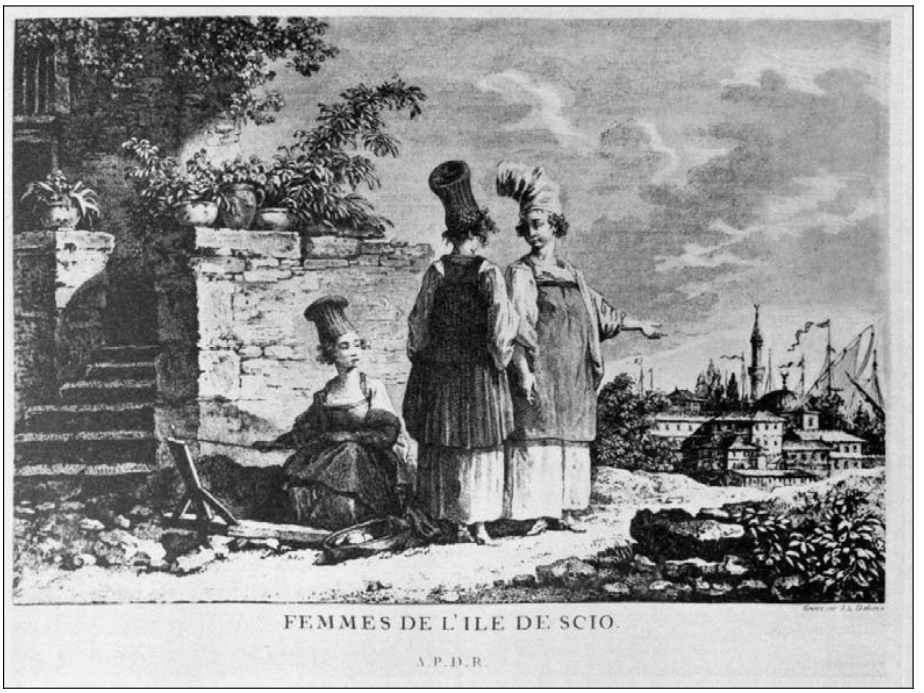
TO DISCOURSE WITH THE MUSES AND GRACES: ON DOSITEJ'S TIES TO NEW HELLENISM IN THE EARLY RECEPTION OF HIS OEUVRE AMONG THE GREEKS

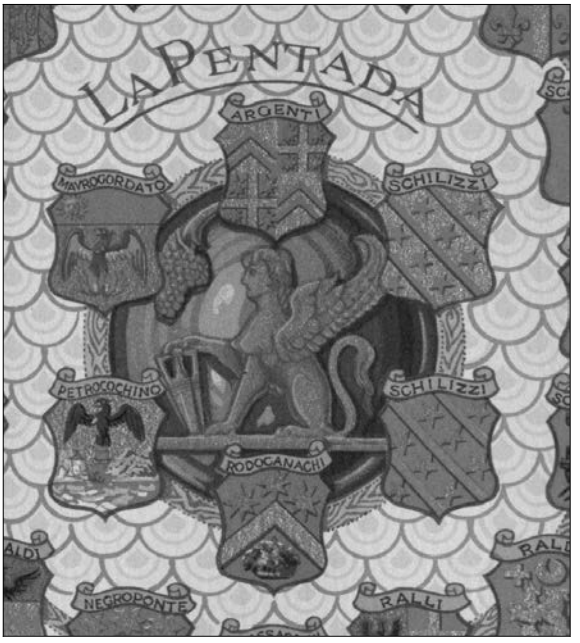
Summary

After touching upon some of the fundamental theoretical problems in autobiographical writing, my paper follows the events described in the *Life and Adventures* attempting to set them against the sociocultural context of the Greek Enlightenment. I believe I have identified the school in Corfu where Dositej's friend Chrysanthos taught, the *Κοινόν φροντιστήριον*, and I have traced several individuals, mostly from noble families, whom Dositej befriended during his stay on Chios. In the second part of the paper I address the early reception of Dositej's works among Greeks, including the unpublished Greek translation of the *Life and Adventures* by Alexandros Zachariadis. I have gathered some information about his life and works, and shown that his translation was never banned in the Austrian Empire. I have also noted a bilingual Greek-German work by his father, the reputable Greek teacher Georgios Zachariadis, that passed unnoticed in the scant bibliography on his work.

Призори с Хиоса из времена Доситејевог боравка на острву.
На цртежу баште види се карактеристични покривени бунар с чекрком, какав је описао Доситеј (ЖП2: 382–3). Из књиге: Marie de Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque de la Grèce*, Paris 1782, том 1.







Грбови породица хиоске *πенτаде* (одломак према Argenti 1955).
Породица Скилицис користила је две верзије грба.

УДК 821.163.41.09=135.1 Обрадовић Д.

Стеван Бугарски

Темишвар, Румунија

ДОСИТЕЈЕВЕ КЊИГЕ НА РУМУНСКОМ И У РУМУНИЈИ

У чланку је наведен исцрпни преглед превода и издања Доситејевих књига на румунском језику, почев од XVIII до XXI века. Сагледава се место румунских превода у целокупном преводилачком подухвату на 13 језика. Разматрају се издања Доситејевих књига у Румунији на румунском и другим језицима. Назначено је 5 монографских публикација необухваћених Доситејевом персоналном библиографијом, од којих су 4 раније од израде те библиографије у Београду 1988. године. Истиче се распрострањеност Доситејевих дела на територији садашње Румуније и њихов утицај на румунску књижевност и културу уопште.

Кључне речи: Доситеј Обрадовић, Димитрије Цикиндеал, Јоан Русу, Румунија, румунски преводи.

1

Доситејево стваралаштво рано је стекло признање ван српских средина, неке у рецензијама и студијама (прва рецензија на његову књигу *Живот и прикључениа* штампана је већ 1785. у Јени и Лајпцигу), неке у преводима. Доситеј је међу првим српским писцима чије је дело прешло границе језичког подручја, те је рано превођено и штампано у другим земљама.

Доситејеве књиге су превођене на бугарски, енглески, македонски, мађарски, немачки, румунски, русински, руски, словачки, словеначки, италијански, француски и хрватски језик;[1] у питању су махом у целости преведена дела, махом књиге са избором његових текстова, делом прерађених и прилагођених. Све у свему, књиге су му превођене и објављиване на 13 језика. Поређано хронолошким редоследом, то су: румунски (почев од 1793), руски (1806), немачки (почев од 1810), хрватски (почев од 1847),[2] бугарски (почев од 1853), словеначки (1951), енглески (1953), македонски (почев од 1954), мађарски (почев од 1978), русински (почев од 1989), словачки (1989), француски (1991), италијански (2007).[3]

Када се рашчлани та упечатљива бројка, пада у очи следеће:

- најмлађи је италијански превод, израђен у XXI веку;
- седам превода: енглески, македонски, мађарски, русински, словачки, словеначки и француски – настало је у XX веку;
- четири превода: бугарски, немачки, руски и хрватски потичу из XIX века;
- преводи на румунски започети су у XVIII и наставили се све до XXI века.

Територијално гледајући, стање је следеће:

- преводи на мађарски, македонски, русински, словеначки и словачки објављени су на тлу Југославије;
- преводи на осталих осам језика настали су и објављени изван Југославије.

Дакако, због због постојања, односно непостојања штампарија, првих 25 Доситејевих издања није штампано у Србији, али и када је тамо прорадила штампарија, Доситејеве књиге су надаље издаване и изван Србије, па затим (после 1918) и изван Југославије. Ако се оставе по страни издања за Доситејева живота и књиге издане у Будиму, Пешти и Бечу, од 242[4] Доситејева издања изван Србије (односно изван Југославије) била су следећа: у Бугарској – 5 (3 у Рушчуку, по 1 у Самокову и Севлијеву), у Италији – 1 (у Лекчеу), у Румунији – 10 (3 у Темишвару и 7 у Букурешту), у Русији – 1 (у Санкт Петербургу), у

[1] Не разматрају се краћи преведени изводи објављени у периодици.

[2] Није овде намера ни место да се улази у расправу о језику: српском, хрватском, српскохрватском и хрватскосрпском; полази се само од чињенице да постоји књига *Basne* (Загреб, 1847), с текстом прилагођеним за тадашњи хрватски.

[3] Građa za Leksikon pisaca Jugoslavije. V tom, O, Novi Sad, 2010, стр. 15–39.

[4] Ова бројка можда и није сасвим тачна, а израчуната је овако: у високостручној књизи Ксеније Б. Лазић: *Библиографија Доситеја Обрадовића. Књиге 1783-1988*, Београд, 1990, наведено је 186 издања; на то сам додао 3 библиографске јединице из Румуније које ауторка није унела, 51 познију библиографску јединицу из Југославије и Србије (може лако бити да је ових више), те по једну из Швајцарске и Италије.

САД – 1 (у Лос Анђелесу), у Турској – 2 (у Цариграду), у Угарској – 51 (1 у Араду, 10 у Земуну, 7 у Новом Саду, 33 у Панчеву), у Хрватској – 3 (у Вараждину, Загребу, односно Горњем Карловцу),[5] и у Швајцарској – 1 (у Лозани).

По обиму превода, примера ради, 9 књига на бугарском језику обухвата 320 стр. мале осмине или шеснаестине, док 8 књига на румунском језику, не рачунајући предговоре и поговоре, обухватају 1776 страница осмине.

2

Румунски преводи не само да су најранији него су то и први целовити преводи књига, а започети су изван Румуније; објављивани су у Угарској (4), у румунској држави, познатој и као Кнежевина Влашка (1), и у савременој Румунији (3).

Из Доситејевог писма датираног у Бечу 14. новембра 1793.[6] произилази да је Јаков Чокрљан, житељ Великог Бечкерека, који се с Доситејем дописивао, наумио штампати басне преведене на румунски језик, па чак да је имао и одштампан табак узорак, по којем је Доситеј процењивао да ће, с обзиром на крупна слова, примерак књиге „на влашки преведени басана" бити „од 40 табака или више". Павле Јозеф Шафарик је изразио мишљење да је овај превод израдио Доситејев синовац Григорије Обрадовић; ако је до мишљења, могао је у превођењу садејствовати и сам Доситеј, познавалац румунског језика. У сваком случају превод је постојао. Од саме пак књиге нису се сачували примерци, тако да, до даљег, остаје питање да ли је и штампана или је све остало на оном пробном табаку.

Најплоднији преводилац Доситејевих дела на румунски језик био је Димитрије Цикиндеал (Dimitrie Ţichindeal). О њему се зна да је био свештенички син, а узима се да је рођен 1775. у Малом Бечкереку, месту крај Темишвара, где је постојала мешовита српско-румунска црквена општина и заједничка црква. Највиша школска спрема био му је Богословски течај у Темишвару 1800. године. Радио је као учитељ у разним местима (1794–1802), школски надзорник (1802–1805), свештеник у Малом Бечкереку (1805–1812; 1815–1818), директор Арадске препарандије (1812–1814); када му је одузета управа школе, остао је катихета и професор немачког језика (1814–1815), а затим је опет

[5] Допунска назнака: реч је о издањима из 1830, 1847. и 1889, и не узимају се у обзир издања после 1918.

[6] *Домаћа писма Доситеја Обрадовића*, Београд, 1899, писмо XV, стр. 47.

послат на парохију и ту остао до смрти (1818).[7] Извесно, живећи дуго у свом селу као просветни радник, владао је добро и румунским и српским језиком.

Најпре је превео *Совјете здравоґо разума* и штампао их 1802. у Будиму, у штампарији Пештанскога универзитета. Пун румунски оригинални наслов приближно преписан савременом румунском латиницом био би:[8]

Sfaturile a înțeleajerii cei sănătoase, prin bine înțeleptul Dosithei Obradovici întocmite. Iară acuma întâia dată întoarse depre limba serbiască şi întru acest chip în limba daco-romaniască aşezate [Совјети здравог разума премудрим Доситејем Обрадовићем састављени. А сада први пут са српског језика преведени и овако на дакорумунски језик сложени].

Књига има XVI + 154 стр. формата осмине. Преведена су поглавља: *О љубови; Не кај се добро чинећи; Право реци, па ґледај ше утеци,* укључујући *Одґовор. Честни оче и браше Серафиме здравствуј; (О злоби); О добродјетељи*; при превођењу су извршена извесна скраћења и прилагођавања за румунске читаоце.

До сада није нађен какав писани траг, али је Доситеј могао знати и вероватно је знао за овај превод.

Године 1808. исто је Димитрије Цикиндеал превео и издао у Будиму *Собраније нравоучителњних вешчеј*. Пун румунски оригинални наслов, приближно преписан савременом румунском латиницом, био би:

Adunare de lucruri moraliceşti de folos şi spre veselie prin Dosithei Obradovici întocmită. Iară acum în limba daco-romaniască traduse prin părintele Dimitrie Ţichindeal parohul Becicherecului Mic [Собрање поука на ползу и увесељење Доситејем Обрадовићем састављено. А сада на дакорумунски језик преведено оцем Димитријем Цикиндеалом, парохом Малога Бечкерека].

Књига је формата осмине, има [24] + 104 стр. Од свега 24 поглавља оригинала преведено је седам (*О љубови к наукам; О различним на кратко историјама; О неколико различним вешчма; Абдала и Балсора. Једна персијска историја; Један пар паґуча*; *О начину с вели-*

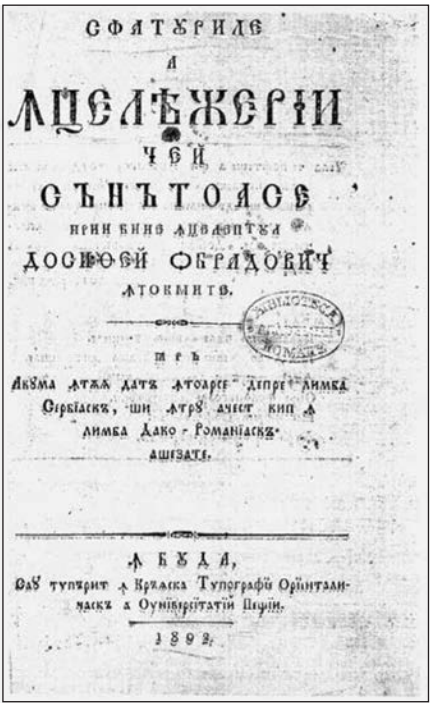
[7] Биографски подаци према: **Virgil Vintilescu**, *Dimitrie Ţichindeal*, Timişoara, 1965; Virgil Vintilescu, *Tabel cronologic*, у књизи: Dimitrie Ţichindeal, *Fabule şi moralnice învăţături*, Timişoara, 1975, стр. 24–26.

[8] Доситејеве књиге које је објавио Димитрије Цикиндеал штампане су тадашњом румунском ћирилицом, за коју сада нема одговарајућих компјутерских фонтова; због тога су наслови преписани, приближно, садашњом румунском азбуком и правописом. О изгледу оригинала може се створити утисак према приведеним илустрацијама.

ком ползом читати; О пријатељем и пријатељству) и то измењеним редоследом. У поднаслову је стојало: *Partea întâi*, то јест Прва част; у пропратном тексту преводилац је назначио да је поделио на части прибегао из материјалних разлога и да има у виду даље издавање текста; ипак је, из нама сада непознатих разлога, на томе стао.

Када је књига изашла, Доситеј је већ био у Београду и бринуо ине, веће бриге, те је сасвим могуће да за њу није знао или да је тек накнадно од својих у Банату дознао.

Димитрије Цикиндеал је зацело и наставио и превођење и издавање, али не са преосталим текстом *Собраније*. Три године по Доситејевој смрти, 1814, у Будиму је изашао његов трећи превод, и то *Басне*, а под насловом који би, приближно преписан савременом румунском латиницом, гласио:



СФАТЪРИЛЕ
Л
ЛЦЕЛЪЖЕРІИ
ЧЕЙ
СЪНЪТОАСЕ
ПРИН ГИНЕ АЦЕАЕПТЪА
ДОСІѲЕЙ ОБРАДОВИЧ
АТОКМИТЪ.

ПЕ ЪЛ
АКЪМ АТЪА ДАТЪ АТОАРЕ ДЕПРЕ ЛИМБА
СЪРБЕАСКЪ, ШИ АТРЪ АЧЕСТ КИП Л
ЛИМБА ДАКО-РОМАНЕАСКЪ
АШЕЗАТЪ.

Л БЪДА,
ДАЪ ТУПЪРИТ Л КРЪАСКА ТУПОГРАФІЙ ОРІЪНТАЛИНЕАСКЪ Л ОУНІВЕРСІТАТІЙ ПЕШТІН.

1812.

ЛДЪНАРЕ
ДЕ
ЛЪКРЪРІ
МОРАЛИЧЕЩІЙ
ДЕ ФОЛОС
ШИ
СЕРЪ ЕЕСЕАІЪ
ПРИН
ДОСІѲЕЙ ОБРАДОВИЧ
Л ТОКМИТЪ

ІАРЪ
АКЪМ Л ЛИМБА ДАКО-РОМАНЕАСКЪ ТРАДЪСЪ ПРИН
ПЪРІНТЕЛЕ ДИМИТРІЄ ЦІКІНДЕЛА ПАРОХЪ
БЕЧКЕРЕКЪЛУЙ МИК.

ПАРТЕ ЛНЪЙ

Л БЪДА
ДЕ КРЪАСКА ТУПОГРАФІЄ Л ОУНІВЕРСІТЪЦІЙ ОУН
ГЪРЕШТІ. 1808.

ФІЛОСОФНИЧЕЩІЙ
ШІ
ПОЛІТНИЧЕЩІЙ
ПРІНЦ
ФАБУЛЕ
МОРАЛНИЧЕ
НЕЪЦЪТЪРІ

Димитріе Цікіндеала,

ХІДА

Румунска издања Доситејевих дела за време живота преводиоца Димитрија Цикиндеала: *Совјети здравоґо разума, Собраније разних нравоучителних вешчеј, Басне*

Filosoficeşti şi politiceşti prin fabule moralnice învăţături. Acum întâia oară culese şi întru acest chip pre limba românească întocmite de Dimitrie Ţichindeal, parohul Becichereculuі Mic şi al Şcoalelor Preparande Româneşti din Aradul vechi catehet [Филозофске и општедруштвене поуке кроз басне. Сада први пут сакупљене и овако на румунском језику сложене Димитријем Цикиндеалом, парохом Малога Бечкерека и катихетом Румунске препарандије из Старог Арада].

На 490 стр. осмине преведене су 154 од свега 160 басана; нису преведене басне: *Човек убоī и жена* (бр. 111), *Гуска возīорђена* (бр. 134), *Бик и јелен* (бр. 140), *Лисица и вран* (бр. 146), *Лисица и тиīар* (бр. 147) и *Дивја јабука и ружица* (бр. 150).

Ниједна од трију књига које је издао Димитрије Цикиндеал није превод у садањем смислу речи, него слободни пренос текста за потребе румунског читаоца. Уз то, румунски књижевни језик још не беше искристалисан; преводиоцу су недостајали многи појмови, које није могао, као Доситеј, олако да позајми из руског или црквенословенског; најзад, преводилац је, без икакве назнаке, по свом нахођењу испуштао веће или мање делове и додавао што се њему чинило погодним, што је за оно време био редовни преводилачки поступак. Има и

нетачно рашчитаних и нетачно преведених места; управо, преводећи, Димитрије Цикиндеал је тек стицао искуство у том послу.

Књига басана је особито имала одјека у румунској култури, те је 1838. године прештампана у Букурешту, ћирилицом, у штампарији знаменитога културног посленика Јона Елијадеа Радулескуа (Ion Heliade Rădulescu), који је написао и похвални предговор, уопште не сумњајући да није у питању ауторство. Наслов је био:

Философіче ші політіче прін Fabule înвъцътyрї морале întокmite де Парохул Бечкерекулуї мік ші ал школелор препаранде дін Арадулвекіу Катехет D. Цікindeал[9] [Филозофске и општедруштвене поуке кроз басне сложене Димитријем Цикиндеалом, парохом Малога Бечкерека и катихетом Препарандије из Старог Арада].

Књига има XIV + 430 страница осмине, штампана је такође румунском ћирилицом и садржи 154 басне првог издања.

С обзиром на то да књиге које је Димитрије Цикиндеал превео и издао спадају у рана остварења на румунском језику, и то уз коришћење народног говора (што опет може бити утицај Доситејев), оне су изазвале трајно интересовање румунских књижевника, књижевних критичара и историчара. Неки су га хвалили што је користио свој банатски говор, неки што је његов језик општеразумљив свим Румунима, неки што му језик одише лепотом старих румунских летописа, неки што је користио и неологизме, неки што је нагињао латинизму, неки што је користио постојеће архаичне, отпре одомаћене неологизме итд. У томе се ишло у крајности. Неко ће устврдити: „Цикиндеалове басне могу Румунима за свагда бити плоче закона донете из пустиње“;[10] други песник, желећи да свој нараштај критички пореди с претходницима, назвао је Димитрија Цикиндеала метафорично, ни мање ни више, до „златоустим“,[11] што је већ тада сматрано далеко претераним, да би касније један од водећих књижевних критичара и историчара о истим баснама написао да „немају никакву књижевну вредност“.[12] Разматрање разних ставова није предмет овог написа, али њихова бројност, порекло и разуђеност посредно сведоче о одјеку Доситеја као теме међу Румунима.

На једној се чињеници, међутим, мора задржати.

---

[9] Ова библиографска јединица није унета у књигу Ксеније Б. Лазић, *Библиоīрафија Доситеја Обрадовића. Књиīе 1783–1988*, Београд, 1990.

[10] Јон Елијаде Радулеску, предговор издању из 1838. године.

[11] Mihai Eminescu, *Epigonii* (навод према: *Opere alese*, 1, Bucureşti, 1973, стр. 37–41).

[12] George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Bucureşti, 1941; навод према другом издању, Букурешт, 1982, стр. 75.

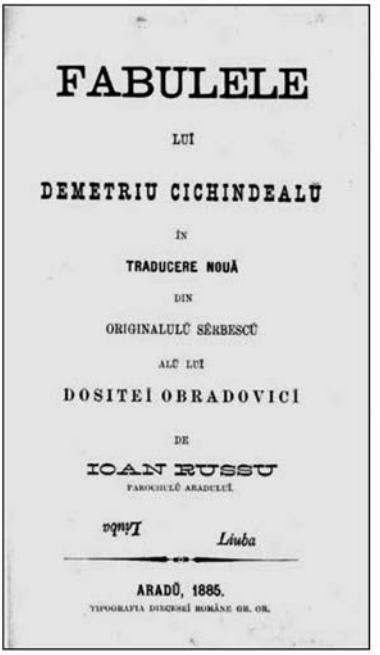
Боде очи како се преводилац представљао: године 1802. није ни назначио своје име на насловној страници, 1808. назначио га је пуно и уз титулу, а 1814. потписао се са свим титулама, и то не као преводилац, него као да је он басне сакупио и на румунском језику сложио.

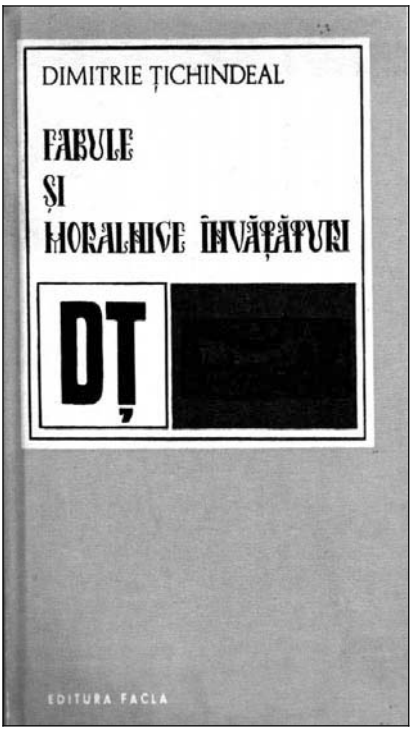
То је све дало повода да га касније неки сумњиче и осуђују а неки бране. Добар део оних који су га хвалили није ни схватио да је у питању превод; затим су други, усвојивши похвална мишљења а суочени с чињеницама, настојали да га оправдавају.

Међу онима који ће његов поступак строго осудити нашао се и арадски румунски парох Joan Русу (Ioan Russu). Он је 1885. у Араду издао нови, свој превод Доситејевих *Басана*, под насловом:

Fabulele luĭ Demetriu Cichindealŭ în traducere nouă din originalulŭ sêrbescŭ alŭ luĭ Dositeĭ Obradovicĭ, de Ioan Russu, parochulŭ Araduluĭ [Басне Димитрија Цикиндеала у новом преводу Joана Русуа, пароха арадског, по српском оригиналу Доситеја Обрадовића].

Књига има L + 214 страница осмине, штампана је тадањом румунском латиницом и обухвата свих 160 басана, с наравоученијама.





Доситејеве *Басне:*
Превод Димитрија Цикиндеала, Букурешт, 1836;
Превод Јоана Русуа, Арад, 1885; превод Димитрија Цикиндеала,
Темишвар, 1975.

У приступном тексту Јоан Русу критички разматра Цикиндеалово превођење, налази му мане и нетачности, а истиче да је он у наравоученијама махом изостављао места где се помињу Срби, а места где се набрајају српске провинције (Босна, Далмација, Србија и слично) или испуштао или замењивао називима румунских провинција; по томе, по сравњивању превода са оригиналом, и по тексту с насловне странице, разложно је закључио да је Цикиндеал, после Доситејеве смрти, покушао да се представи као скупљач, као аутор, не као преводилац.

Није то Јоан Русу учинио као Доситејев поклоник; напротив, износећи Доситејев животопис на 36 страница (III–XXXVIII), утрошио је више од половине да би набројао све грехе који се Доситеју иначе приписују због писања против калуђера и манастира, због вређања светитељских икона и моштију, због одступања од православне науке, нагињања лутеранским становиштима и слично. Доситејев живото-

пис он започиње речима: „Сматрао сам корисним и потребним да, ради поимања појединих места из наравоученија ових басана, овде опишем значајније моменте из ауторовог живота.., износећи и нека критичка запажања у погледу појединих одељака из тих наравоучења.“ Њему, дакле, не беше стало до Доситеја, него је хтео да истера на чистину питање ауторства басана и верности Цикиндеаловог превода.

Заиста, многобројне хвале исказане на рачун Цикиндеалових превода, с језичке, с књижевне, с моралне и са сваких других страна немају везе с тврдњом Јоана Русуа и других о кривотворењу ауторства. А када је и на тај изричити приговор требало дати одговор, навођено је да је Цикиндеал својим поступком желео да приближи текст румунском читаоцу, да је знао или бар могао знати басне и из других извора, а да, најзад, ни Доситеј на свом издању није навео своје име на насловној страници, јер ни он није аутор басана.[13] Није. Само што Доситеј то каже, а Цикиндеал не каже. Даље, Доситеј је неоспорни аутор наравоученија, која је Цикиндеал, такође без назнаке ауторства, превео, па ни то није казао.

Постоји и једно писмо унијатског епископа Орадеје Самуила (Вулкана), датирано још 1. јануара 1815, у којем пита Цикиндеала конкретно: „Јесу ли те басне преведене из које друге књиге или нису? И ако јесу, из које су књиге преведене? Јесу ли преведене све или само неке? Јеси ли ти додао много у њих, и у које, или ниси?“ Одговор на ово писмо није нађен.[14]

Јосиф Вулкан је, у својој приступној беседи приликом пријема за члана Румунске академије, уз све поштовање према културнокњижевним заслугама Димитрија Цикиндеала, био изричит у томе „да се Цикиндеал није служио непосредно Езопом, него само његовим преводиоцем или, боље, тумачем, то јест Обрадовићем, који је и сам унео многе измене, а Цикиндеал их је све преузео“.[15]

Ипак, превагнула је странка која је стала уз превод *Басана* Димитрија Цикиндеала, не без разлога, јер независно од неоригиналности, књига је имала крупан одјек у младој румунској књижевности Баната. Тај је превод доживео и треће издање приликом обележавања двестогодишњице преводиочевог рођења, преписан савременом латиницом, са скраћеним насловом:

---

[13] Синтеза о томе у тексту Вирцила Винтилескуа штампаном као предговор другом издању Цикиндеаловог превода *Басана*; у књизи стр. 5–23.

[14] Iosif Vulcan, *Dimitrie Cichindeal. Date noue despre viaţa şi activitatea lui*, у: „Analele Academiei Române”, seria II, tom XIV. Lucrările Secţiei Literare, Bucureşti, 1893, стр. 62 (323).

[15] *Исто*.

Fabule şi moralnice învăţături [Басне и моралне поуке].

Књига има 226 стр. осмине, а штампана је у Темишвару 1975. године.[16]

Касно је, осамдесетих година XX века, откривен још један превод Димитрија Цикиндеала. Овога пута реч је о *Животу и приключенијима*. Преведена су оба дела Доситејевог списка. Преводиочев аутограф није сачуван (или још није пронађен); непотпуно сачувани препис, датиран 1818 (година Цикиндеалове смрти), поименце помиње преводиоца, а налази се у Библиотеци Румунске академије под инвентарским бројевима 980 и 767, међу рукописима у оставини Ђорђа Барицију (George Barițiu).

Ето, дакле, ко је био Доситејев поклоник – управо Димитрије Цикиндеал, преводећи га и у години своје смрти, иако он од својих превода, особито од превода басана, није имао користи, а имао је шкоде: на пријаву школских власти (школског директора Луке Кенгелца и саветника Уроша Несторовића), које су се позивале понајвише на басне, а оптуживале их за Доситејеве ставове (знале су одакле је превод), изгубио је директорско, затим и професорско место у Препарандији.

Рукопис *Живота и приключенија* у затеченом стању приредио је за штампу Раду Флора (Radu Flora), а објављен је под насловом *Întâmplarea vieții înțeleptului Dositej Obradović* [Животне догодовштине мудрога Доситеја Обрадовића] у зборнику *Documente literare* [Књижевни документи], том I, Темишвар, 1971, стр. 73–133.[17] Иако је рукопис ћирилични, превод је у зборнику објављен савременом румунском латиницом, уз назнаку примењене транслитерације.

Крај свих замерки које му се могу ставити, са овог временског одстојања Димитрија Цикиндеала ваља сматрати заслужним за све што је урадио на ширењу Доситејевих књига међу Румунима. Без његових превода Доситеј би био много мање познат, односно његово би дело остало приступачно само одређеним срединама румунских интелектуалаца. У ширем контексту он је вероватно највреднији од свих Доситејевих преводилаца.

Најзад, у јубиларној 2011. години појавио се нов превод басана, овога пута у Темишвару, под насловом *Fabule*. Преводилац је Иво Мунћан, а издавач Савез Срба у Румунији.

У питању је невелика и непретенциозна књижица (104 стр. мале осмине), у којој су на брзину, без икаквог појашњења о поступку, преведене свега 123 басне, и то без наравоученија. Тај до сада последњи

[16] Ова библиографска јединица није унета у књигу Ксеније Б. Лазић, *Библиографија Доситеја Обрадовића. Књиге 1783–1988*, Београд, 1990.

[17] Није ми познато да је овај превод забележила икоја Доситејева библиографија.

превод није од посебног значаја, сем што му се може приписати пригодни карактер уз двестогодишњицу Доситејеве смрти.

3

Сем превођења на румунски, Доситејеве књиге су у Кнежевини Влашкој, затим и у Румунији, издаване и на иним језицима.

Три превода Доситејевих књига на бугарски језик штампана су у Букурешту средином XIX века. То су:

Вѣнецъ азбучный, у преводу Теодора Теодоровича Хруљувског, штампан у Букурешту 1855. у књигопечатњи Ј. Копајнигова; књижица има 26 стр. мале осмине;

Ыжица Доситеѧ Обрадовича, у преводу Теодора Т. Хрулева, штампана у Букурешту 1858. у типографији Нифона митрополита; књижица има 39 стр. мале осмине;

Ыжица Доситеѧ Обрадовича, у преводу Теодора Т. Хрулева, штампана као друго издање, у Букурешту 1864. у типографији Ст. Расидескуа (Stephan Rassidescu); по обиму књижица је истоветна с првим издањем, има 39 стр. мале осмине.

Што се тиче преводиоца, мада је назначен различито, највероватније је у питању једна те иста особа.

Најпознише су у Румунији дошле на ред за издавање Доситејеве књиге на српском језику.

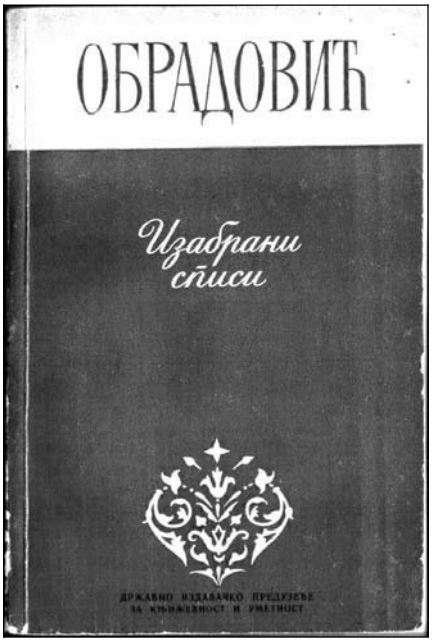
Томе се није чудити, јер су Срби одавде имали сталне везе са српским културним центрима: Будимом, Бечом, Београдом, Земуном, Панчевом, Карловцима, Новим Садом. Тако су Доситејеве књиге продрле међу овдашњи српски живаљ из давнине: у библиотеци Православне српске епархије темишварске и сада се чува неколико примерака првих издања Доситејевих капиталних дела; такође се потоња издања његових књига, од којих су нека и старија (Данила Медаковића, Браће Поповић, СКЗ итд.), срећу и љубоморно чувају чак и у сеоским срединама, по јавним библиотекама, по српским установама а и у приватним рукама.

Чим се указала потреба (и могућност), дошло је на ред издавање Доситејевих књига и на српском језику.

Године 1955. Државно издавачко предузеће за књижевност и уметност у Букурешту издало је избор Доситејевих текстова под насловом *Изабрани списи*; књига је формата осмине и на својих 355 стр. садржи *Писмо Харалампију,* те делове из *Басана*, *Живота и прикљученија*, *Совјета здраваго разума, Собранија нравоучителњних вешчеј* и *Писама*.

Године 1961, о 150. годишњици Доситејеве смрти, Државно издавачко предузеће за књижевност и уметност у Букурешту поновило је издање Доситејевих *Изабраних списа*, обогативши га овога пута ширим изводима из већ наведених дела, тако да књига има читаве 562 стр. формата осмине.[18]

Године 1969. у Букурешту је основана Издавачка кућа Критерион, са основном наменом да издаје књиге на језицима мањина. У оквиру те издавачке куће радила је све време српска редакција. Између осталог, тамо је покренута и едиција *Мала библиотека* за издавање дела из српске класичне књижевности. У тој колекцији издат је 1979. године, под насловом *Басне*, на 228 стр. мале осмине, широк избор из овога капиталног Доситејевог дела.



Доситејеви *Изабрани списи,* Букурешт, 1955; Букурешт, 1961.

[18] Ова библиографска јединица такође није обухваћена у књизи Ксеније Б. Лазић, *Библиографија Доситеја Обрадовића. Књиге 1783–1988*, Београд, 1990.

Доситејеве *Басне,* Букурешт, 1979.

4

Поред издавања књига, није престало изучавање и популарисање личности и дела Доситеја Обрадовића.

Посебно о Доситеју штампане су две монографске публикације: Мирко Живковић, *Доситеј Обрадовић*, Букурешт, Друштво за ширење науке и културе, 1959, 56 стр. осмине; односно: Стеван Бугарски, *Доситеј Обрадовић* (двојезично српски и румунски), Темишвар, Савез Срба у Румунији, 2011, 96 стр. осмине.

Доситејева личност и његове заслуге за српски и румунски народ биле су и предмет једне докторске дисертације, одбрањене на Букурештанском универзитету 1971. године.[19]

[19] Мирко Живковић, *Доситеј Обрадовић у контексту српско-румунских односа*, Букурешт, 1971.

Објављени су Доситејеви родослови по очевој[20] и по мајчиној линији;[21] налаз је да се очев родослов угасио, а да рођаци по мајчиној линији, различитога друштвеног положаја, живе разуђено од Семартона и Ченеја до Темишвара и Брашова.

Поједини Доситејеви списи непрестано су уношени у уџбенике, у зборнике, годишњаке и периодике. Људима Доситејевог поднебља блиске су његове велике поруке о људској доброти. Али то су нова поглавља, која захтевају и заслужују посебну обраду.

- Доситејевој библиографији придодаје се, на основу овог прегледа, 5 нових библиографских јединица у виду монографских публикација, из Румуније: 4 издате пре, 1 после закључења персоналне библиографије 1988. године.
- Заокружује се велика популарност Доситејева међу Румунима, његов утицај на румунску књижевност и културу уопште.
- Указује се на распрострањеност Доситејева дела и утицаја, толико широку и обимну да је тешко читаву повременим прегледима обухватити и тумачити.

Stevan Bugarski

LES LIVRES DE DOSITEJ EN ROUMAIN ET EN ROMUMANIE
Contribution bibliographique

Résumé

L'article dresse un bilan exhaustif des traductions et des éditions des livres de Dositej Obradović en langue roumaine depuis le XVIII siècle jusqu'à nos jours, tout en les situant par rapport à l'ensemble des traductions de l'oeuvre de l'écrivain serbe, qui compte au total 13 langues. L'auteur fait des remarques sur les diverses éditions d'oeuvres de Dositej parues en Roumanie, en roumain ou en d'autres langues. Il signale 5 publications monographiques non enrégistrées dans la bibliographie personelle de Dositej, dont 4 parus avant l'élaboration de cette bibliographie, à Belgrade, en 1988. Enfin, il relève la riche diffusion des oeuvres de Dositej sur le territoire de la Roumanie d'aujourd'hui et l'influence qu'elles ont exercées sur la littérature roumaine et sur la culture roumaine en général.

[20] Мирко Живковић, *наведено дело*, стр. 55–58.

[21] Стеван Бугарски, *По Семартону кроз ūростор и време*, Букурешт, 1982, стр. 107–124.

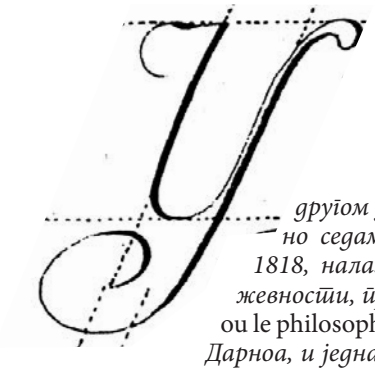
УДК 821.163.41.09 МЕЗИМАЦ

Ненад Крстић

Филозофски факултет,

Универзитет у Београду

ФРАНЦУСКИ МОРАЛИСТИ У ДОСИТЕЈЕВОМ *МЕЗИМЦУ*



другом делу Собранија, Мезимцу, *које је објављено седам година после Доситејеве смрти, дакле 1818, налазе се његови преводи из француске књижевности, прибовешка* Цу-И илити философ (Tsou-Y ou le philosophe, 1783), *француског моралисте Бакилара Дарноа, и једна кратка прича још једног француског моралисте Жана де Ла Брујера – прича о* Ирени *(*Irène*, 1688).*

Наше испитивање је обухватило оба Доситејева превода у целини, превод Дарноове прибовешке Цу-И илити философ*, као и превод Лабријерове приче о* Ирени*, и показало пре свега да, преводећи са француског језика, Доситеј бива често веома слободан. Он понекад скраћује реченицу из оригинала и избацује неке по њему сувишне речи, али зато много више додаје, проширује француску реченицу, а понекад уноси и такве измене да у неким деловима сам превод прераста у другачију причу. Међутим, кад се држи оригиналног текста, превод је сасвим адекватан и тачан.*

Кључне речи: Дарно, *Цу-И илити философ,* Ла Брујер, *Ирена,* Доситеј, превод, додавање.

1. Увод

Први Србин који је непосредно преводио дела из француске књижевности јесте Павле Јулинац (1731–1785). Године 1775. штампао је Јулинац свој превод књиге под насловом *Пут к постојању славје и истиному величеству* (*Sur le goût de la solide gloire et de la véritable grandeur*, 1752) француског писца Шарла Ролена (Charles Rollin, 1661–1741), а годину дана касније, 1776, и свој превод филозофско-историјског романа *Велизариј* (*Bélisaire*, 1767) аутора Жана Мармонтела (Jean François Marmontel, 1723–1799).[1]

Други Србин који је непосредно преводио дела из француске књижевности и те своје преводе и објавио јесте најзначајнија и по свему доминантна личност у српској књижевности XVIII века – Доситеј Обрадовић (1742–1811). Он јасније него било који други Србин у то доба види велики, можда одлучујући значај просвете за свој народ, и управо свеопштем народном просвећивању посвећује готово цео свој живот. Али Доситеј није био само писац већ и преводилац који се трудио да преведе оно што је сматрао најпотребнијим за Србе. И зато је сасвим природно што је међу француским писцима одабрао оне у чијим су делима доминирале моралистичке идеје и поруке. Ти Доситејеви преводи налазе се у једном од његових најзначајних дела *Собранију разних нравоучителних вешчеј в пользу и увеселеније* (1793), у коме је Доситеј превео две Мармонтелове приповетке – *Лаузуса и Лидију* (*Lausus et Lydie*, 1761) и *Аделаиду, пастирку алпијску* (*La bergère des Alpes*, 1761), као и један омањи фрагмент из разговора између витеза Бајара и конетабла Бурбонског из Фенелоновог (François de Salignac de La Mothe-Fénelon, 1651–1715) дела *Дијалози мртвих* (*Dialogues des morts,* 1712). И у другом делу *Собранија Мезимцу* (1818) налазе се његови преводи из француске књижевности – приповетка *Цу-И или ти философ* (*Tsou-Y ou le philosophe*, 1783) писца Бакилара Дарноа (François Thomas Baculard d'Arnaud, 1718–1805) и једна кратка Ла Бријерова прича о *Ирени* (*Irène*, 1688).

2. *ЦУ-И или ти философ* у Доситејевом преводу

Други део *Собранија* под именом *Мезимац* издат је седам година после Доситејеве смрти 1818. Краћи је од првог, и има свега осамнаест глава. У четвртом поглављу налази се прича под насловом *Цу-И или-*

[1] Н. Крстић, *Павле Јулинац као преводилац са француског језика*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику, Нови Сад, 1998, књ. XLI/2, стр. 75–94.

ти философ. „И ова је приповетка превод. Оригинал је француски и зове се *Tsou-Y ou le philosophe*. Аутор је њен данас потпуно заборављени писац XVIII века (1718–1805), драматичар и приповедач, по имену Ф. Т. Бакилар д'Арно (François Thomas Baculard d'Arnaud)."[2] Овај тада популарни књижевник написао је више збирки моралистичких приповедака. Навешћемо оне најпознатије: *Несрећан муж* (*Eroux malheureux*, 1745), *Несрећни љубавници* (*Amants malheureux*, 1746), *Искушења осећаја* (*Les Epreuves du sentiment*, 1764–1780). У предвечерје Француске револуције написао је збирку новела под насловом *Одмор осећајног човека или различите анегдоте* (*Les Délassements de l'homme sensible ou anecdotes diverses*, 1783–1787). Свака од шест књига ове збирке има две „партије". У свакој „партији" се налази десетак краћих приповедака. Дарноова приповетка коју је Доситеј превео и прерадио налази се у другој књизи и другој партији. Наш писац није назначио да је његова прича превод са француског језика, али је у поднаслову забележио да је *Из књиге чувствителног човека*. Приповетке Дарноа превођене су на холандски, немачки и руски, што јасно указује на то да је овај француски писац био познат и ван граница своје земље. Међутим, та популарност није дуго трајала, а данас су његова дела готово потпуно заборављена.

Прича *Цу-И или ти философ* свакако је једна од најпознатијих Дарноових приповедака. Помало је пасторална у стилу Мармонтела, има пуно моралисања, на неким местима је развучена, али има и лепих описа села и егзотичних предела. Оно што је у овој причи најзанимљивије јесу портрети такозваних мудраца. Сатира и критика друштва у стилу је Волтера и подсећа на његове источне приче.

Ова прича по замисли самог аутора треба да покаже шта значи реч *филозоф* и ко је прави *филозоф*. Кинески цар по имену Чинг-Уанг пожели да види и упозна правог филозофа. Изда се заповест да сваки човек који себе сматра мудрацем одмах дође и представи се цару. Први се јави Чам-Суу који се похвали да је написао сто књига, али да их нико не купује и не чита из саме зависти. Други који се представио цару такође је писац, по имену Це-Е. Он рече да, кад пише, пише тако дубоко и високо да су све његове истине замотане у мрачне облаке. Трећи по реду филозоф је Кјао-Онг, пустињак, који тврди да је његова мудрост небеска, а не земаљска, и да се на земљи ничему другом није учио сем да мучи своје тело. Зато двадесет година стоји привезан ланцем за једно дрво и у свакој својој бутини има по двадесет закуцаних ексера. Цар нареди да одведу овог несрећника на излечење мозга. Затим се јави један тридесетогодишњи мандарин, такође књижевник,

[2] П. Поповић, *О Собранију Доситеја Обрадовића*, Глас Српске краљевске академије, Београд, 1939, књ. CLXXIX, св. 91, стр. 86.

чија је девиза „Не старам се ни за кога, него за себе“. Разочаран оним што је чуо од свих ових самозваних мудраца, цар одлучи да сâм пронађе правог филозофа, и крене на пут са својим министром Чеу-Конгом. На путу наилазе на још горе мудраце. После узалудног тражења, при повратку кући, њих двојица случајно наиђу на једно лепо село са веселим сељацима. Господар тог села је неки веома паметан и честит старац. Некада давно био је први министар бившег цара, односно Чинг-Уанговог оца, али због разних интрига отерали су га са двора. Дошао је у ово село, ту се скрасио и мирно наставио да живи чинећи добра свим сељанима. Цар схвати да је овај човек прави филозоф, одведе га на двор, а након његове смрти сахрани га у царској гробници.

Дуго је било недоумица да ли је Доситеј ову причу превео са француског језика или можда са руског превода. Упоређујући паралелно Доситејеву причу са Дарноовим оригиналом и руским преводом, Павле Поповић је утврдио да је Доситеј превео са француског језика. „Ваља нам још видети како Доситијева прича стоји према руском преводу, да бисмо знали рећи да ли она није може бити преведена с руског. Руски превод је такође нешто слободнији према свом француском оригиналу. Пре свега наслов је друкчији: ’Благодетељ и мудрец’, док је у француском ’Tsou-Y ou le philosophe’; ’благодетељ’ је овде цар. Даље, име Чеу-Конг (у француском Tchéou-Kong) никако се не јавља у њему; први министар царев остаје кроз целу причу без имена. У оригиналу ’мудрац’ Чам-Суу (у француском Cham-Suu, у руском Хамзу-У), после виђења с царем, незадовољан, напише једну ’крваву сатиру’ против цара; у руском преводу сатира се не помиње. (…) Најзад, прави мудрац, којега цар на крају нађе (Цу-И Доситејев), зове се у руском Ронг-Зун (у француском Tsou-Y). (…) А сем тога, и на свима другим местима где се Доситије стилистички разликује од француског писца, руски текст следи француском оригиналу. Ниједна измена Доситијева не налази се у руском преводу. (…) Очевидно Доситије је превео француски текст а не руски.“[3] Ми немамо разлога да сумњамо у овакву тврдњу, тим пре што смо се и сами уверили, анализирајући Доситејеве преводе Мармонтелових приповедака, да је наш просветитељ веома добро знао француски језик.[4] Међутим, за разлику од превода *Лаузуса и Лидије* и *Аделаиде, пастирке алпијске*, Доситеј је много слободнији у превођењу Дарноове приче. Он доста тога мења,

[3] Исто, стр. 90–91.

[4] Н. Крстић, *Француски писци у преводима Доситеја Обрадовића*, Живот и дело Доситеја Обрадовића. Зборник радова са научног скупа Српске академије наука и уметности одржаног 15. и 16. децембра у Београду и 17. децембра 1999. године у Сремским Карловцима, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, стр. 455–462.

понекад скраћује, изоставља неке речи, али и пуно тога додаје, тако да је његова прича знатно дужа од оригинала. У овом раду приказаћемо неколико реченица из француске приповетке на самом почетку уз одговарајући Доситејев превод.[5] Текст управо показује процес разилажења између оригинала и његовог превода.

Први пример:

> „Il vint un jour à passer par la tête de Tching-Ouang, empereur de la Chine, de glorieuse mémoire, une idée assez singulière pour la tête d'un prince: il voulut absolument savoir ce que c'était un philosophe" (72).

> „Дође једном некакав чудновити каприц у главу Чинга-Уанга, великога цесара хинезкога, да у самој ствари позна, какав је човек један прави Цу-И, сиреч философ. Излишни зактевање једнога монарха, који много боља може имати посла" (28).

Француска сложена реченица се састоји из две независне реченице које су одвојене двема тачкама иза именице *prince*. Превод је претрпео знатне измене у редоследу и начину спајања делова реченица, али се те измене откривају поступно као и знатна Доситејева додавања текста. Привидни субјекат и предикат *Il vint* (…) *à passer* сасвим адекватно и у духу српског језика преведени су глаголом у аористу *дође*. Именицу са неодређеним чланом *un jour* и прилошку одредбу за место *par la tête de Tching-Ouang* Доситеј верно преводи прилогом *једном* и прилошком одредбом за место *у главу Чинга-Уанга*. Апозиција *empereur de la Chine* (= цара Кине) и уметнути део реченице – именица подвучена епитетом *de glorieuse mémoire* (= по сећању славног) крајње адекватно и у духу српског језика преведени су *великога цесара хинезкога*. Реални субјекат *une idée assez singulière* (= једна доста необична идеја) у преводу је појачан туђицом у *некакав чудновити каприц*. Од додатка *pour la tête d'un prince* (= за памет једног принца) у Доситеја остаје само основна одредница *једнога монарха*: он свој текст проширује у целу једну реченицу сопственог коментара *Излишни зактевање* (…), *који много боља може имати посла*. Главни део друге Дарноове реченице субјекат и прилошки подвучен предикат *il voulut absolument savoir* (дословно: *он пожели апсолутно да сазна*) у преводу се нашао унутар прве и преведен је адекватно и у духу језика већ на почетку зависног дела реченице *да у самој ствари позна*; као што је и објекатска реченица *ce que c'était un philosophe* врло верно преведена *какав је* (…) *један* (…) *философ*. Од два уметка први захтева дух српског јези-

[5] Baculard d'Arnaud, *Tsou-Y ou le philosophe*, *Les Délassements de l'homme sensible ou anecdotes diverses*, II, Paris, 1783, стр. 72–85; Доситеј Обрадовић, *Цу-И или философ*, *Мезимац*, *Част друга Собранија разни наравоучителни вешчеј на пользу и увеселеније*, Целокупна дела Доситеја Обрадовића. У Земуну, 1850, књ. VII, стр. 28–44.

ка *човек*, а други је одредница, властито име и његов квалификатив, *прави Цу-И*, које поистовећује са филозофом помоћу везника *сиреч* (= или).

Други пример:

> „Le désir d'un souverain est un ordre. Il fut bientôt publié, sur le champ, commandement exprès à qui se pretendait philosophe, d'accourir se prosterner aux pieds du trône imperial" (72).

> „Зактевање једнога тако великога цесара справедљиво је за всевисочајшу заповед почитује се и признаје. Тако се сто и педесет милионима душа даде на знање, шта се њиовом владатељу хоће: и дозволити се свакому међу њима, који себе за Цу-И почитује и признаје, да слободно пред цесара дође, и да докаже, по чему себе за такова издаје, и у чему се та чрезвичајна и ретка ствар состоји" (29).

Већ на први поглед уочљиво је да је српски текст знатно дужи. Почетак, субјекатска номинална група из прве реченице *Le désir d'un souverain* адекватно је преведена именицама *Зактевање једноīа цесара*, а епитет подвучен прилогом *тако великоīа* јесте преводиочев додатак. Предикат у презенту и атрибут *est un ordre* (= је наредба) преведени су такође у презенту *за* (…) *заīовед īочитује се* (= за заповед се сматра). Овај део реченице у Доситеја је битно обогаћен додацима: *сīраведљиво* (…) *всевисочају* и *и īризнаје*. Другу Дарноову реченицу Доситеј је још слободније превео и знатно проширио. Њен почетак глаголом у аористу пасива *Il fut bientôt publié* (овде *би ускоро објављена*) и субјекат *commandement exprès* (= нарочита заповест) блиско су преведени *Тако се* (…) *даде на знање*, док је прилошки израз за време *sur le champ* (= сместа, одмах) изостављен из превода. Додатак *à qui se prétendait philosophe* врло блиско је преведен релативном реченицом *који себе за Цу-И īочитује* (= сматра), а глагол у презенту *īризнаје* јесте Доситејево проширење. Крај Дарноове реченице – два глагола у инфинитиву и додатак за место *d'accourir se prosterner aux pied du trône imperial* (= да дотрчи да се поклони пред царским престолом) у преводу је знатно ублажен *да слободно īред цесара дође*. Цео наставак до краја реченице *и да докаже, īо чему себе за такова издаје, и у чему се та чрезвичајна и ретка сīвар состоји* јесте преводиочев додатак о природи и значају филозофа у друштву.

Поновимо овде да Доситеј узима у свом преводу реч *Цу-И* у значењу *филозоф*, док је код Дарноа *Цу-И* лично име старог филозофа. Ово је само једна од многобројних измена нашег преводиоца којом он оригиналним уопштавањем властитог имена боји свој текст.

Трећи пример:

„Le vertueux Tchéou-Kong, qui avait présidé à l'éducation du Prince, et qui en était le digne ministre, eut soin qu'on obéît à son maître et qu'on fît d'exactes recherches" (72).

„Добродетелни Чеу-Конг, први достојни царски министар, учитељ и воспитатељ первороднога сина цесарова и престола његова, прими наложеније да такове људе пред монарха изводи" (29).

Субјекатска номинална група *Le vertueux Tchéou-Kong* прецизно је преведена субјекатском номиналном групом *Добродетелни Чеу-Конī* (= врли, честити *Чеу-Конī*); изменивши редослед двеју француских релативних реченица које говоре о Чеу-Конговом статусу, Доситеј је од њих начинио две живе апозиције: квалификатив *достојни* појачао је у *први достојни* (кад је реч о *царском министру*), а главну бригу о васпитању и образовању (= *avait présidé à l'éducation*) превео је адекватно *учитељ и воспитатељ*. Међутим, једина омашка, уопште у Доситеја врло ретка, и то само у значењу у другој апозицији, јесте превод титуле *Prince* (овде *владар, цар*) коју је он превео у смислу принц, односно *првородноīа сина цесарова и престола њеīова*. Цео наставак главне реченице *eut soin qu'on obéît à son maître* (дословно: *постара се да послушају њеīовоī īосподара*) и њен крај *et qu'on fît d'exactes recherches* (дословно: *и да се обаве тачна истраживања*) Доситеј слободније и знатно конкретније преводи, при томе не нарушавајући смисао оригинала, *прими наложеније да такове људе пред монарха изводи*.

Већ смо рекли да је Доситеј у свом преводу ове француске приче веома слободан. Показали смо да неке речи изоставља, али и да много више тога додаје. Тако, на пример, док се у оригиналу само спомиње неки тиранин, код Доситеја он има и своје име: *Дометиан, римски цесар и мучитељ*. Промене су даље још веће. У Дарноовој приповеци, разочаран што му долазе све сами шарлатани, цар câm одлучи да путује и потражи правог филозофа, а у Доситеја министар *Чеу-Конī* је први дао идеју да се крене на пут. Том приликом он одржи један подужи говор моралишући о врлинама и манама људи, а тога нема у француској причи. Исти случај је и са беседом старог мудраца *Цу-Иа* када се истиче миран и срећан живот на селу. Овај призор подсећа на Мармонтелову *Аделаиду*. Сличних додавања и измена има још много, тако да у неким својим деловима Доситејев превод прераста у сасвим оригиналну причу и престаје бити предмет анализе превода.

3. *Ирена* у Доситејевом преводу

Изучавајући изворе Доситејевих дела и посебно његовог *Собранија*, Павле Поповић (1868–1939) несумњиво је утврдио да је наш писац превео и један одломак из Лабријерових *Карактера* (поглавље *О човеку*).[6] То је прича о *Ирени* и налази се у *Мезимцу*: *Од свашта по мало, али лепо* (гл. XI).

Жан де Ла Бријер (Jean de La Bruyère, 1645–1696) године 1688. објављује прво издање својих *Карактера или Нарави овог века* (*Les Caractères ou Les Moeurs de ce siècle*). *Карактери* су пре свега дело једног моралисте који слика људске портрете и карактере. Али Ла Бријер је у исто време и критичар друштвених прилика. Он је превео са грчког језика Теофрастове (372–287. пре н. е.) *Карактере* и том преводу додао своје *Карактере или Нарави овог века*. Павле Поповић не сматра да је дело овог француског књижевника прожето дубоком филозофијом, али зато Ла Бријера види пре свега као врсног портретисту, који је, не изучавајући велике људске страсти, уочио човекове мане, његове комичне наклоности и детињасте лудорије. „Он је дивно насликао гест, став, физиономију и све што је карактеристично у спољашности нашег живота.“[7] Слично мисли и Миодраг Ибровац који каже да су Ла Бријерови *Карактери* живописни и духовити, и да чине „читаву галерију типова и карактера његовог доба, и свих времена“.[8] Још повољнију оцену о Ла Бријеровом делу дао је код нас Милош Јовановић. Он истиче да су *Карактери* дело моралисте који списатељски позив схвата као друштвену функцију чији је једини смисао јавна корист. „Блистава слика нарави једнога века али и студија општељудских особина – каже Јовановић – Ла Бријерово дело је пре свега дубоко морално и хумано; оно оплемењује наше мисли и осећања, поучава нас и поправља, али не овештalим и сухопарним дидактичким методама, већ са бескрајно много духа и прворазредним уметничким средствима којима се аутор представља као претеча модерног реализма.“[9]

Као писац Ла Бријер је унео једну свежину у француски језик. Тражећи начин да изрази своје мисли и своја опажања, своју реченицу је учинио кратком и јасном, тако да се његови текстови огледају у великој живахности.

---

[6] П. Поповић, *Доситеј и Лабријер*, Српски књижевни гласник, Београд, 1911, књ. XXVI, св. 6, стр. 477.

[7] **П. Поповић,** *Француски моралисти*, Београд, 1893, стр. 32.

[8] М. Ибровац, *Жан де ла Бријер,* у: *Ла Бријер, „Карактери“*, превео Драгослав Илић, Београд, 1953, стр. 14.

[9] М. Јовановић, *Ла Бријерови „Карактери“*, Летопис Матице српске, Нови Сад, 1954, књ. 373, св. 6, стр. 497.

Први који је увео Ла Бријера у српску књижевност јесте Доситеј Обрадовић, преводећи један одломак из његових *Карактера*. Павле Поповић је одушевљен образованошћу нашег просветитеља: „Ми смо знали да је Доситеј читао врло ваљане писце; нисмо мислили да ће читати и Лабријера, који је не само висок дух, него и један од оних који нису врло популарни и чија је лектира припадала само добро образованим људима; Лабријер је, на пример, и данас врло мало познат у нас и непреведен, и ово Доситејево место је први превод из Лабријера у нас. Околност да је Доситеј читао и преводио Лабријера у доба Карађорђево у Србији, даје том преводу и читању још више важности".[10]

У овој краткој епизодној причи на непуној страници Ла Бријер нам пружа портрет уображене болеснице Ирене, која тражи помоћ од бога медицине Ескулапа. Она му се пожали да су је напале многе болести, међутим, мудри Ескулап веома прикладним али и ироничним одговорима пориче да је она болесна.

Причу о *Ирени* дајемо у целини у оригиналу и у преводу, а ради лакшег увида у анализу поделили смо је у три дела.[11] Превод очигледно осцилира између сасвим адекватног, нешто испуштања и слободног додавања књижевног текста.

Први део:

„Irène se transporte à grands frais en Epidaure, voit Esculape dans son temple, et le consulte sur tous ses maux. D'abord elle se plaint qu'elle est lasse et recrue de fatigue; et le dieu prononce que cela lui arrive par la longueur du chemin qu'elle vient de faire: elle dit qu'elle est le soir sans appétit; l'oracle lui ordonne de dîner peu; elle ajoute qu'elle est sujette à des insomnies; et il lui prescrit de n'être au lit que pendant la nuit: elle lui demande pourquoi elle devient pesante, et quel remède existe; l'oracle répond qu'elle doit se lever avant midi, et quelquefois se servir de ses jambes pour marcher" (326).

„Ирена, једна принцеза из Фругије, предузме дуги и великога трошка пут, и дође у Епидаурус к Ескулапију, који за велику мудрост своју у лекарству, и за совршено познанство трава и корења, с којима чудеса твораше, обожен бјаше. Донесе му и поклони велике дарове; и прво каже му, да је сва као испребијана, и веома ослабила. По толико дугом путовању, којему ви нисте навикла, то природно мора следовати, одговори обожени лекар. Каже му да увече не може добро да једе. Једи

[10] П. Поповић, *Доситеј и Лабријер*, стр. 479.

[11] La Bruyère, *Les Caractères et les Moeurs de ce siècle,* Oeuvres de La Bruyère, de La Rochefoucauld et de Vauvenargues. A Paris, 1834, стр. 326–327; Д. Обрадовић, *Од свашта по мало, али лепо, Мезимац, Част друга Собранија разни наравоучителни вешчеј на пользу и увеселение*, Целокупна дела Доситеја Обрадовића. У Земуну, 1850, књ. VII, стр. 95–97.

мало у подне, пак ћеш боље вечерати, одговори онај. У ноћи слабо спавам, рече она. Не спавај нимало обдан, него ходи и ради штогод и тако ћеш обноћ боље спавати“ (95–96).

Разлика између оригинала и српског превода уочљива је још од самог почетка и дâ се пратити од реченице до реченице. Већ у својој првој Доситеј додаје речи којих нема у француском тексту. Његов је додатак да је Ирена *једна принцеза из Фрушије,* којим жели ближе да упозна српског читаоца са јунакињом ове приче. После овог додатка у Доситеја имамо врло близак превод са незнатним скраћењем: *Ирена* (…) *предузме дуги и великога трошка пут, и дође у Епидаурус к Ескулапију* (*Irène se transporte à grands frais en Epidaure, voit Esculape dans son temple = Ирена отпутује са великим трошком у Епидавар, види Ескулапа у његовом храму*). Крај ове Ла Бријерове реченице *et le consulte sur tous ses maux = и потражи му савет за све своје болести* Доситеј изоставља, али зато даје подужи додатак – објашњење о Ескулапу: *који за велику мудрост своју у лекарству, и за совршено познанство трава и корења, с којима чудеса твораше, обожен бјаше*. После овог објашњења Доситеј додаје једну краћу реченицу које опет нема у оригиналу: *Донесе му и поклони велике дарове*. Другу реченицу *D'abord elle se plaint qu'elle est lasse et recrue de fatigue = Она се понајпре потужи да је сустала и клонула од умора* Доситеј поново врло блиско и живо преводи *и прво каже му, да је сва као испребијана, и веома ослабила*. Трећа Ла Бријерова реченица *et le dieu prononce que cela lui arrive par la longueur du chemin qu'elle vient de faire = и бог изговори да јој то долази од тога што је дуго путовала* у Доситеја опет је дужа и у директном говору: *По толико дугом путовању, којему ви нисте навикла, то природно мора следовати, одговори обожени лекар*. У њега је однос између Ескулапа и Ирене знатно приснији, његов *обожени лекар* је комуникативнији, отворенији. Четврту кратку Ла Бријерову реченицу *elle dit qu'elle est le soir sans appétit = она каже да увече нема апетита* Доситеј сасвим адекватно у духу српског језика преводи: *Каже му да увече не може добро да једе*. Пету, најкраћу Ла Бријерову реченицу *l'oracle lui ordonne de dîner peu = божанство јој нареди да руча мало* наш просветитељ поново проширује, опет у директном говору: *Једи мало у подне, пак ћеш боље вечерати, одговори онај*. Шесту Ла Бријерову реченицу *elle ajoute qu'elle est sujette à des insomnies = она дода да пати од несанице* Доситеј врло блиско преводи настављајући у директном говору: *У ноћи слабо спавам, рече она*. У седмој реченици *et il lui prescrit de n'être au lit que pendant la nuit = и он јој пропише да буде у постељи само ноћу*, а и Доситејев Ескулап даје исти савет, и даље директним говором: *Не спавај нимало обдан*. Затим у осмој Ла Бријеровој реченици *elle lui demande pourquoi elle devient pesante, et quel remède existe = она*

ја пита зашто постаје тешка, и који лек постоји. У Доситеја овога нема. У деветој реченици *l'oracle répond qu'elle doit se lever avant midi, et quelquefois se servir de ses jambes pour marcher = божанство одговара да она мора да устаје пре подне и понекад да се служи ногама ради ходања*. У Доситеја Ескулапов одговор је наставак његове осме реченице: *него ходи и ради штогод*, а затим следи његов закључак у деветој реченици: *и тако ћеш обноћ боље спавати*.

Други део:

> „Elle lui déclare que le vin lui est nuisible; l'oracle lui dit de boire de l'eau; qu'elle a des indigestions; et il ajoute qu'elle fasse diète. Ma vue s'affaiblit, dit Irène: prenez des lunettes, dit Esculape. Je m'affaiblis moi-même, continuet-elle, et je ne suis ni si forte ni si saine que j'ai été: c'est, dit le dieu, que vous vieillissez. Mais quel moyen de guérir de cette langueur? Le plus court, Irène, c'est de mourir, comme ont fait votre mère et votre aïeule" (326).

> „Вино другда није ми угодно, вели она; за угасити жеђ, вода је најизредније, придода овај. Желудац ми је покварен, поведа прва. Једи умерено; и то, кад добро огладниш, совјетује други. Очи ме почињу издавати, потужи се принцеза. Време је да почнеш употребљавати наочари, предусретне лекар. Дан о дан бивам слабија и осећам да ме снага и здравље остављају, следује Ирена. То долази с годинама, и такови су при свакој плоди старости, увери ју *Ескулапиус*. Кажите ви мени како се ја могу свега тога избавити, запита страна госпођа. Кад умреш, ослободићеш се свега, како и твоји родитељи и прародитељи, с постојаним гласом засведочи домаћин" (96).

У Доситејевом преводу све је више његовог оригиналног књижевног текста који се лако може пратити кроз овај ток напоредних реченичних целина. У наставку приче *Elle lui déclare que le vin lui est nuisible = Она му изјави да јој вино шкоди*: опет је Доситејева реченица врло блиска оригиналу, мада се он и даље служи директним говором, што даје знатно већу динамику самој причи: *Вино другда није ми угодно, вели она*. У другој Ла Бријеровој реченици из овог дела оригинала *l'oracle lui dit de boire de l'eau = божанство јој каже да пије воду* као и у Доситејевом дијалогу који користи чак суперлатив: *за угасити жеђ, вода је најизредније, придода овај.* У трећој француској реченици Ирена наставља да се жали на своје здравље и каже *qu'elle a des indigestions = да јој желудац лоше вари*; Доситеј даје сасвим адекватан превод, служећи се при томе и даље директним говором: *Желудац ми је покварен, поведа* [= *рече*] *прва*. У четвртој реченици, Ескулапов одговор је врло кратак: *et il ajoute qu'elle fasse diète = а он дода нека држи дијету*; у Доситеја је знатно дужи: *Једи умерено*; *и то, кад добро огладниш, совјетује други*. У петој и Ла Бријер прелази у директан говор: *Ma vue s'affaiblit, dit Irène = Вид ми слаби, рече Ирена*; Доситејев превод

је врло близак, поетски: *Очи ме почињу издавати, потужи се принцеза*. Шеста *prenez des lunettes, dit Esculape = узмите наочаре, каже Ескулап* у Доситеја је проширена уношењем елемента времена, али савет је потпуно исти: *Време је, да почнеш употребљавати наочари, предусретне лекар*. Седма реченица *Je m'affaiblis moi-même, continue-t-elle, et je ne suis ni si forte ni si saine que j'ai été = Ја слабим, наставља она, и нисам ни тако јака ни тако здрава као што сам била* у Доситеја је врло блиско и лепо преведена: *Дан о дан бивам слабија и осећам да ме снага и здравље остављају, следује Ирена*. Закључак у осмој Ла Бријеровој реченици: *c'est, dit le dieu, que vous vieillissez = то је зато, рече бог, што старите,* у Доситеја је знатно проширен: *То долази с годинама, и такови су при свакој плоди старости, увери ју Ескулапиус*. У деветој реченици Ирена ипак пита: *Mais quel moyen de guérir de cette langueur = Али на који начин се може излечити од ове слабости*, као и у Доситеја: *Кажите ви мени како се ја могу свега тога избавити,* али он и додаје: *запита страна госпођа*. У десетој Ла Бријеровој реченици Ескулап одговара: *Le plus court, Irène, c'est de mourir, comme ont fait votre mère et votre aïeule = Најкраћи, Ирено, јесте умрети, као што су умрле ваша мајка и ваша бака,* а слично каже и Доситејев Ескулап, али непосредније: *Кад умреш, ослободићеш се свега, као и твоји родитељи и прародитељи*; Доситеј још и прецизира: *с постојаним гласом засведочи домаћин*.

Трећи део:

> „Fils d'Apollon! s'écrie Irène, quel conseil me donnez-vous? Est-ce là toute cette science que les hommes publient, et qui vous fait révérez de toute la terre? Que m'apprenez-vous de rare et de mystérieux? Et ne savais-je pas tous ces remèdes que vous m'enseignez? Que n'en usiez-vous donc, répond le dieu, sans venir me chercher de si loin, et abréger vos jours par un long voyage?“ (326–327).

> „Сине Аполонов! вопије зачуђена жена, је ли то све искуство и премудрост, за коју тебе људи славе и обожавају? Шта си ти мени ретко и непостижимо казао? Нисам ли ја све то још код моје куће знала? И би ли ја зато преко прага мојега прећи потребу имала? Не чуди се томе нимало, добра госпођо! одговори мудри муж: то је обична погрешка свију људи, да многа добра познају, ал' не употребљавају. Ви сте здрава, ја вам немам шта лечити: само живите чиновно, и употребљавајте оно, што сама велите да знате. Благо оном, ко с тобом често говори, и ко те слуша! воскликне уразумљена и радости пуна Ирена. За такови разум справедљиво тебе Јупитеровим унуком Грци називљу и почитују. Ти си мене научио ономе, што сам ја сада за живота благополучна постала. Она њему с благодарношћу целује десницу, прими његов благослов, поврати се радошћу во своја, и поживи счастљиво“ (96–97).

Fils d'Apollon! s'écrie Irène = Сине Аполонов, повиче Ирена у Ла Бријера, а готово исто је и у Доситеја који јој додаје атрибут: *Сине Аполонов*! *вопије* [= *викне*] *зачуђена жена,* док је наставак ове реченице *quel conseil me donnez-vous = какав савет ми дајете* испуштен из Доситејевог превода зато што у другој Ла Бријеровој реченици из овог дела приче Ирена наставља са чуђењем *Est-ce là toute cette science que les hommes publient, et qui vous fait révérer de toute la terre = Је ли то сва та наука коју људи хвале и због које вас цела земља поштује*: Доситеј даје врло близак превод: *је ли то све искуство и премудрост, за коју тебе људи славе и обожавају*? У трећој Ла Бријеровој реченици Ирена се и даље чуди и пита Ескулапа: *Que m'apprenez-vous de rare et de mystérieux = Шта је то тако ретко и тајанствено што сте ми рекли*, а готово истим речима се обраћа божанству и у Доситеја: *Шта си ти мени ретко и непостижимо* [= *недокучиво*] *казао*? У четвртој Ла Бријеровој реченици она помало разочарано пита: *Et ne savais-je pas tous ces remèdes que vous m'enseignez = И зар ја нисам знала све те лекове којима сте ме научили*, слично као и у Доситеја: *Нисам ли ја све то још код моје куће знала*? Затим наш просветитељ шири текст и додаје читаву једну реченицу које нема у оригиналу: *И би ли ја зато преко праћа моћа пређи потребу имала*? Ла Бријер завршава ову своју причу Ескулаповим помало ироничним пребацивањем: *Que n'en usiez-vous donc, répond le dieu, sans venir me chercher de si loin, et abréger vos jours par un long voyage = Па боље да сте их узели, одговори бог, него што сте из такве даљине дошли к мени, и скратили своје дане дугим путовањем*, а Доситејев Ескулап је много предусретљивији, љубазнији: *Не чуди се томе нимало, добра госпођо! одговори мудри муж: то је обична погрешка свију људи, да многа добра познају, ал' не употребљавају*. У наставку српског текста налази се додатак од пет дужих реченица који донекле мења сам карактер личности приче. Пошто је саслушала Ескулапове савете, Ирена се одушевљава божанским лекаром, љуби му руку, радосно се враћа својој кући да још – срећно поживи. У Ла Бријеровој причи нема овог призора. Његова Ирена је уздржана, а Ескулап помало ироничан.

4. Закључак

У свом преводу Дарноове приповетке *Цу-И или ти философ* Доситеј је веома слободан. Готово од самог почетка он уноси промене, додаје и мења, а у неким деловима, посебно при крају, овај превод прераста у сасвим оригиналну причу. Али кад се држи оригинала, превод је сасвим адекватан и тачан.

Слично је и са преводом Ла Бријерове кратке приче о *Ирени*. Неколико речи, које је сматрао небитним, Доситеј је једноставно изоставио, али зато је много више додао, тако да је његов превод за око четвртину дужи од самог оригинала. На крају превода налази се и један додатак који донекле мења карактер приче.

Ово испитивање је показало, пре свега, да је Доситеј Обрадовић био зналац француског језика: када се држи француског текста, његов превод је веран и прецизан. Али његов неуморан дух, испуњен огромном жељом и вољом да што брже просвети свој народ не задовољава се увек само улогом преводиоца, него често преузима и улогу писца. Такав је Доситеј као преводилац из француске књижевности, и као таквог преводиоца ваља га и прихватити.

Литература

François Baculard d'Arnaud, *Tsou-Y ou le philosophe*, *Les Délassements de l'homme sensible ou anecdotes diverses*, II, Paris, 1783, стр. 72–85.

Миодраг Ибровац, *Жан де Ла Бријер*, стр. 7–31, у: *Ла Бријер, „Карактери"*, превео Драгослав Илић, Просвета, Београд, 1953.

Милош Јовановић, *Ла Бријерови „Карактери"*, Летопис Матице српске, Нови Сад, 1954, књ. 373, св. 6, стр. 497–501.

Ненад Крстић, *Павле Јулинац као преводилац са француског језика*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику, Нови Сад, 1998, књ. XLI/2, стр. 75–94.

Ненад Крстић, *Француска књижевност у српским преводима (1775–1843)*, Светови, Нови Сад, 1999.

Ненад Крстић, *Француски писци у преводима Доситеја Обрадовића*, Живот и дело Доситеја Обрадовића. Зборник радова са научног скупа Српске академије наука и уметности одржаног 15. и 16. децембра 1999. године у Београду и 17. децембра 1999. године у Сремским Карловцима, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, стр. 455–462.

Ненад Крстић, *Лабријерова „Ирена" у преводу Доситеја Обрадовића*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, Нови Сад, 2000, књ. XXVIII, стр. 165–172.

Ненад Крстић, *„Цу-И или ти философ" Бакилара Дарноа у преводу Доситеја Обрадовића*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, Нови Сад, 2001, књ. XXIX, стр. 183–188.

Jean de La Bruyère, *Les Caractères et les Moeurs de ce siècle*, Oeuvres de La Bruyère, de La Rochefoucauld et de Vauvenargues. A Paris, 1834.

Паулина Лебл-Албала, *Српски преводи из француске књижевности у XVIII веку*, Страни преглед, бр. 3, Београд, 1927, стр. 246–257.

Jean-François Marmontel, *Oeuvres complètes,* Tome II, I[ère] partie, Slatkine Reprints, Genève, 1968.

Доситеј Обрадовић, *Собраније разних нравоучителних вешчеј в пользу и увеселеније Доситејем Обрадовичем*. В Вијење, 1793.

Доситеј Обрадовић, *Писма Доситеја Обрадовића, као продуженије Живота и приключенија његови,* Целокупна дела Доситеја Обрадовића. У Земуну, 1850, књ. II.

Доситеј Обрадовић, *Цу-И или ти философ*, *Мезимац*, *Част друга Собранија разни наравоучителни вешчеј на пользу и увеселеније*, Целокупна дела Доситеја Обрадовића. У Земуну, 1850, књ. VII, стр. 28–44.

Доситеј Обрадовић, *Од свашта по мало, али лепо, Мезимац, Част друга Собранија разни наравоучителни вешчеј на пользу и увеселеније*, Целокупна дела Доситеја Обрадовића. У Земуну, 1850, књ. VII, стр. 95–97.

Тихомир Остојић, *Доситејеви стихови,* Српски књижевни гласник, Београд, 1911, књ. XXVI, св. 6, стр. 467–476.

Павле Поповић, *Француски моралисти*, Државна штампарија Краљевине Србије, Београд, 1893.

Павле Поповић *Доситеј и Лабријер*, Српски књижевни гласник, Београд, 1911, књ. XXVI, св. 6, стр. 477–479.

Павле Поповић, *О Собранију Доситеја Обрадовића,* Глас Српске краљевске академије, Београд, 1938, чњ. CLXXVI, св. 90, стр. 1–99, и 1939, књ. CLXXIX, св. 91, стр. 83–118.

François de Salignac de La Mothe Fénelon, *Dialogues des morts*, Paris, 1712.

Nenad Krstić

LES MORALISTES FRANÇAIS DANS *LE DERNIER-NE* DE DOSITEJ OBRADOVIĆ

Résumé

Dans la deuxième partie de son *Recueil de morale*, intitulée *Le dernier-né* (1818), Dositej nous a laissé une traduction d'un conte de Baculard d'Arnaud, *Tsou-Y ou le philosophe* (1783), et aussi une traduction d'une petite histoire de La Bruyère, *Irène* (1688).

Dans le présent exposé, nous avons présenté une analyse comparative des traductions de Dositej Obradović avec ces deux contes français: *Tsou-Y ou le philosophe* et *Irène*. Pour mieux suivre l'analyse, les deux textes français (le texte de Baculard d'Arnaud, et le texte de La Bruyère) et leurs traductions sont divisés en trois parties.

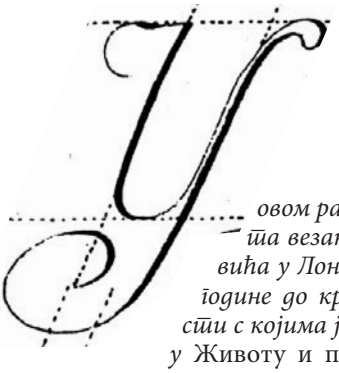
Notre analyse comparative a démontré que Dositej était un excellent connaisseur de la langue française; mais soucieux de s'adresser à un large public, il ne se contentait pas toujours du rôle de traducteur: alors il ajoute des mots, et même des phrases entières qui changent le caractère des contes originaux.

УДК 37.01(411):929 Обрадовић Д.

Персида Лазаревић ди Ђакомо

Универзитет „Г. Д'Анунцио", Кијети Пескара

COMMON SENSE МОДЕЛ ПРОСВЕШТЕНИЈА: ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ И ШКОТСКО ПРОСВЕТИТЕЉСТВО



У овом раду се анализира неколико аспеката везаних за боравак Доситеја Обрадовића у Лондону, од почетка децембра 1784. године до краја маја 1785. године: 1) личности с којима је долазио у додир и које је описао у Животу и прикључењима: *„мастер Лард", „мистер Јанзон", „господин Лузинијан", „мистер Јоан Ливи", „господин Гулјелм Фордајс", „мистрес Телар", „госпожа Ливи", „мистер Кларк", „Хенрикус Торнбол", „господин Гулјелм Валиот"; 2) шкотска заједница у Лондону, којој су припадали Доситејев домаћин господин Џон Ливи и остали познаници; 3) тзв. шкотско просветитељство (коме су припадала, између осталих, не тако ретко веома чувена имена, и горенаведене личности) – културни феномен који је карактеризовао Велику Британију XVIII века када се бележи напредак у култури и науци, заснован на општој концепцији која носи назив* common sense; *4) Доситејев повратак међу Србе (пре свега међу тршћанске Србе) и преношење* common sense *модела просвештенија.*

Кључне речи: Доситеј, Лондон, шкотско просветитељство, *common sense.*

> And think it right in common sense
> Both for diversion and defence.
>
> *Matthew Green*

> […] knowledge was divided among the Scots, like bread in a besieged town, to every man a mouthful, to no man a bellyful.
>
> *Samuel Johnson*

> [...] гди толики живише и живу и данас без инглеског језика и књига, а мени се не може живити, ако не сазнам шта мисле ови људи! Како живу! Шта ли се у њи[х]овим на[х]оди књигама.
>
> *Доситеј Обрадовић*

У овом раду се анализира боравак Доситеја Обрадовића у Лондону, од почетка децембра 1784. до краја маја 1785. године. Доситеј Обрадовић је био „први српски велики Англофил“[1] и већина проучавалаца Доситејевог дела подвлачи да је највећи утицај на Доситеја имала управо енглеска култура и књижевност, те да је у Енглеској Доситеј доживео преображај, као и да је први међу српским просветитељима обратио посебну пажњу на енглеску књижевност. Размотриће се овом приликом средина у којој се Доситеј налазио током свог шестомесечног боравка у Енглеској: реч је о трговачкој и истовремено интелектуалној шкотској заједници у Лондону у другој половини XVIII века, а која је била у вези са једним значајним феноменом у историји културне повести Велике Британије XVIII века, тзв. шкотским просветитељством.

Доситејев боравак у Лондону

Једна од најпопуларнијих енглеских књига XVIII века *A New Geographical, Historical, and Commercial Grammar; And Present State of The Several Kingdoms of The World* (1770) Шкота Вилијама Гатрија (William Guthrie, 1708–1770) почиње тврдњом да човек мора, ако је заиста заинтересован за благостање друштва и своје земље, размислити о брзом

[1] П. Поповић, *Доситеј Обрадовић у Енглеској*, у: П. Поповић, *Нова књижевност. I. Од Доситеја до Вука и Стерије*, прир. П. Палавестра, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2000, 53.

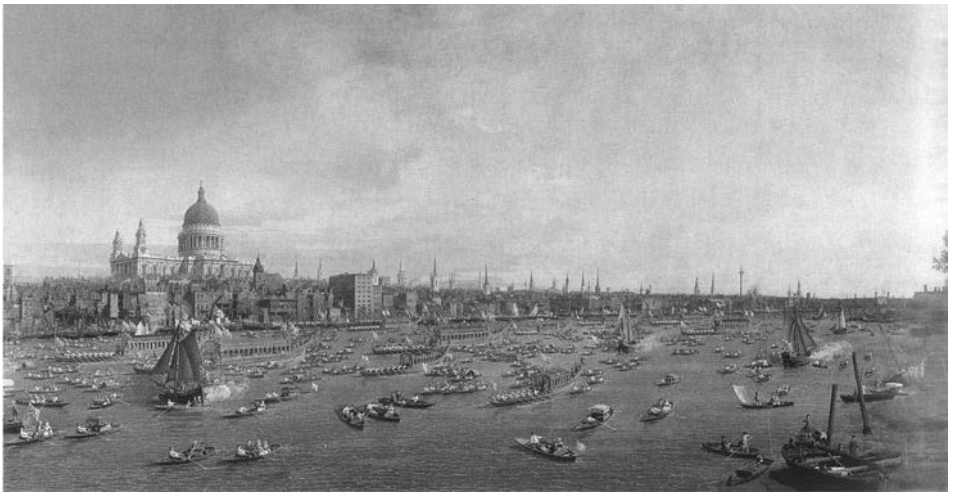
напретку који карактерише Велику Британију, где знање није више ограничено на школе филозофа или на дворове, већ је постало универзално и корисно. То ширење знања је једно од последица успешне владе која представља славу своје нације: у Великој Британији људи су добростојећи и учени људи усмеравају своје студије ка унапређењу таквог стања. Уопштено говорећи, прогрес енглеске нације се огледа у њеном приступу образовању и формирању припадника те нације:

> To a man sincerely interested in the welfare of the society and of his own country, it must be particularly agreeable to reflect on the rapid progress, and general discussion of learning and civility, which within the present age have taken place in Great Britain. Whatever may be the case in some other kingdoms of Europe, we, in this island may boast of our superiority to those illiberal prejudices, which not only cramp the genius, but sour the temper of man, and disturb all agreeable intercourse of society. Among us, learning is no longer confined within the schools of the philosophers, or the courts of the great; but, like all the greatest advantages which heaven has bestowed on mankind, it is become as universal as it is useful.
>
> This general diffusion of knowledge is one effect of that happy constitution of government, which, towards the close of the last century, was confirmed to us, and which constitutes the peculiar glory of this nation. In other countries, the great body of the people posses little wealth, have little power, and consequently meet with little respect; in Great Britain the people are opulent, have great influence, and claim, of course, a proper hate of attention. To their improvement, therefore, men of letters have lately directed their studies; as the great body of the people, no less than the dignified, the learned, or the wealthy, few, have an acknowledged title to be amused and instructed. Books have been divested of the terms of the schools, reduced from that size which suited only the purses of the rich and the avocations of the studious, and are adapted to persons of more ordinary fortunes, whose attachment to other pursuits admitted of little leisure for those of knowledge. It is to books of this kind, more than to the works of our Bacons, our Locks, and our Newtons, that the generality of our countrymen owe that superior improvement, which distinguishes them from the lower ranks of men in all our countries. To promote and advance this improvement, is the principal design of our present undertaking. No subject appears more interesting than that we have chose, and none seems capable of being handled in a manner that may render it more generally useful.[2]

[2] W. Guthrie, *A New Geographical, Historical, and Commercial Grammar; And Present State of The Several Kingdoms of The World*. […] *The Seventeenth Edition, Corrected, And Considerably Enlarged*, London: Printed for Charles Dilly, in the Poultry; and G. G. and J. Robinson, in Pater-Noster row, 1798, vi-viii.

Непознато је да ли је за ову књигу, која је приказивала ондашње стање ствари у Великој Британији, Доситеј Обрадовић знао или не; чињеница је, међутим, да је Доситеј дуго желео да дође у Енглеску, како је уосталом и описао свој долазак у Довер децембра 1784. године: „Ево ме већ, фала богу, у одавно чувеној и задуго пожељеној Инглитери [...]!“[3] О томе колико је био узбуђен кад је долазио из „Канторберија“ у Лондон, елоквентно говори његов опис:

> Како ми је, пак, било сутрадан с високих места на ужасне величине непгледатог пространства краснејши и славнејши на свету град Лондон гледајући, о овом не знам ни речи рећи. [...] полазећи из Канторбера, дао сам моје место другом, а пошао сам сести на покров интова [...] за моћи боље свуда гледати. И сам сам се себи крстио и чудио у какав ме је блажен час мила мати моја зачела. Гди сам ја ово сад? Ко ли сам ја? Чињаше ми се као да сам се изнова у некакав нови свет родио. [...] Сад на покрову таковог интова [...] седим као неки римски диктатор, и победивши љуту скудост и суровог мучитеља убожество, аки у победоносном тријумфу улазим у славнији и лепши град него је икада Рим био, вмењајући себе тако благополучна зато што га видим и у њега улазим аки би сав мој био прекрасни Лондон (138–139).



Каналето, *Темза и Лондон 1747. године*

Тврди се најчешће како је Доситеј у Енглеској доживео преображај јер га је Енглеска привукла својим позитивним духом. Уосталом и

[3] Доситеј Обрадовић, *Писмо Хараламбију. Живот и прикључења*, *Сабрана дела Доситеја Обрадовића*, књ. прва, прир. М. Д. Стефановић, Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић, 2007, 137 (сви остали цитати су из овог издања).

сам Доситеј је написао да „већа ће полза нашим Србљем бити, докле и[х] год бог на свету буде држати, ако им, на пример, ја с помоћју премудри[х] божанствени[х] инглески[х] књига само десетак врсти што полезно и разумно после себе оставим [...]“ (139). У каквој се то дакле средини Доситеј „у славњејшем света граду Лондону“ нашао? Зашто је та средина важна и како то да је тај амбијент толико утицао на Доситеја? Шта је то Доситеј донео из Лондона међу Србе и у Србију? Да бисмо добили одговоре на ова питања, потребно је видети пре свега ко су особе с којима је Доситеј био у додиру за време свог шестомесечног боравка у главном граду Енглеске.

„Мастер Лард“

Кад је Доситеј преко Довера стигао у Лондон, ирски га је свештеник, у чијем је друштву путовао до Лондона, упознао с једним учитељем који је знао нешто француског и са којим се договорио да му даје часове. Доситеј се прерачунао и увидео да је за часове, храну и стан имао за три месеца. Трудио се да научи енглески језик и у томе су му помагали и мати учитељева, и његова жена, сестра, брат и снаха, и ко год би дошао у кућу из комшилука. Доситеј каже да се његов домаћин звао „мастер Лард“ и кад год му није давао часове, стално га је водио од једног до другог краја Лондона.

Не зна се ко је овај први Доситејев учитељ енглеског језика; П. Поповић, међутим, тврди: „По савету свог ирског пријатеља он нађе неког господина Лајарда (Layard) [...].“[4]

Ако је Доситејево „Лард“ заиста Поповићево „Лајард“, онда се можда мора имати на уму да је тада у Лондону живео лекар Данијел Питер Лејард (Daniel Peter Layard, 1720–1802), који је био ожењен Францускињом Сузаном Анријет Шевало де Боазрагон (Susanne Henriette Chevaleau de Boisragon, 1716–1791); Лејард је био аутор следећих књига из области медицине: *An Essay on the Nature, Causes, and Cure of the Contagious Distemper among the Horned Cattle in these Kingdoms* (1757); *An Essay on the Bite of a Mad Dog* (1762); *An Account of the Somersham Water in the County of Huntingdon* (1767); *Pharmacopoeia in usum gravidarum puerperarum* (1776). Данијел Питер Лејард је био лекар принцезе од Велса; био је такође члан Краљевског колеџа лекара (*Royal College of Physicians*) у Лондону и Лондонског краљевског друштва (*Royal Society of London*), те члан Друштва антиквара (*Society of Antiquaries*, од 8. 1. 1789). Лејардово име се помиње у регистру лека-

[4] П. Поповић, *Доситеј Обрадовић у Енглеској*, нав., 50.

ра за 1783. годину, заједно са именом сер Вилијама Фордајса, с којим ће се Доситеј потом упознати; на истом месту се наводи да је место праксе Данијела Питера Лејарда било у ексклузивном делу центра Лондона: Lower Brook-street, Grosvenor Square, а то је управо крај у коме је живео и сер Вилијам Фордајс.[5]

Сумњамо, ипак, да је „господин Лајард" о коме говори П. Поповић у вези са „мастером Лардом" код кога је становао Доситеј прва три месеца боравка у Лондону и коме је плаћао „три гинеје на месец" (139).

„Мистер Јанзон"

У комшилуку се Доситеј, како каже, упознао „с једним купцем, зовоми Јанзоном, који не само латински лепо говораше, но доста добро и јелински, и чисто изговараше; и ови ми је у мојим лекцијам помагао и често частио" (140). А кад је отишао из Енглеске, и стигао у Хамбург, Доситеј је писао, између осталог, и „мистер Јанзону" (140).

П. Поповић о „купцу/мистеру Јанзону" наводи следеће: „Доситеј каже да одмах до његове куће живљаше неки 'купац' по имену Џексон. Ми данас знамо да тај тако звани купац Џон Џексон становаше у кући бр. 31, Clement's Lane, Lombard Street."[6] Поповић истиче чак да је Обрадовић „становао негде иза Саборне цркве св. Павла." И додаје:

> Већ поменути „купац" Џон Џексон познат је као писац. Баш у време Доситејевог бављења у Лондону буде пронађено у непосредној близини Џексонове куће Lombard Street и Birchin Lane неколико римских старина са натписима, и Џексон изда 1786. г. монографију о тим ископинама. Џексон је даље путовао по Истоку и његово *Путовање из Индије ка Европи* буде публиковано 1799. г. Том приликом Џексон је прошао кроз Бугарску и Румунију, и напомиње у делу да „јако жељаше проћи кроз Србију и Београд" али му се није дало, но ипак је видео Темишвар у Банату, место где је Доситеј служио као шегрт. Несумњиво се је сетио свог српског пријатеља у том делу свог путовања. Британски музеј и дан данашњи има једну врло интересантну белешку о Доситеју, која је у вези са овим његовим пријатељем. Ја сам споменуо да је Обрадовић пре но што је дошао у Енглеску публиковао три књиге. Примерци од све три књиге у првом издању налазе се у Британском Музеју;

[5] *The Medical Register. For the Year 1783*, London: Printed for Joseph Jonson, n° 72, St. Paul's Church-Yard, [1783], 7.

[6] П. Поповић, *Доситеј Обрадовић у Енглеској*, нав., 49.

то су јамачно примерци које је Доситеј донео собом у Лондон. Једна од њих има следећи натпис:

"This book is presented to the British Museum by Dositheus Obradovics, the author, as the first book ever printed in the Serbian dialect.

1st of March, 1765. [*sic!*]

JOHN JACKSON,
Clement's Lane, Lombard Street."[7]

У вези са овим Поповићевим тврдњама потребно је размотрити неколико чињеница: пре свега, Доситеј каже да се са „купцем Јанзоном" упознао „у комшилуку", а не „одмах до његове куће", како тврди П. Поповић. Друго: Џон Џексон (John Jackson) о коме Поповић говори, а који је био аутор дела о путу у Индији, *Journey from India, towards England* (1799),[8] умро је 1807. године.[9] Такође је овај исти Џексон био аутор дела о трговини на Средоземљу *Reflections on the Commerce of the Mediterranean.*[10] Џон Џексон, међутим, за кога Павловић каже да је становао у Clement's Lane-у и да су близу његове куће пронађене неке римске старине, те да је издао „монографију" о тим ископинама јесте један други Џон Џексон (John Jackson), који је умро 1794. године.[11] Након његове смрти извршена је била аукција код Садебија (Sotheby's) многих (већином антикварних) предмета и намештаја које је поседовао дотични Џексон, и издат је каталог те аукције: *A Catalogue of the Natural History, Roman Earthen Ware, Antique Bronzes, Capital Lucernal Microscope, with large Apparatus, curious Ingot of Silver, and various other curious Articles; with Part of the Household Furniture, Table and Bed Linen, &c. of Mr. John Jackson, F. S. A. Late of Clement's Lane, deceased. Which will be Sold by Auction, By Mr. King […] on Friday, May 2, 1794.*, [London;

---

[7] Исто, 51.

[8] Целокупан наслов гласи: John Jackson, *Journey from India, towards England, in the year 1797; by a route commonly called over-land, through countries not much frequented, and many of them hitherto unknown to Europeans, particularly between the Rivers Euphrates and Tigris, through Curdistan, Diarbek, Armenia, and Natolia, in Asia; and through Romalia, Bulgaria, Wallachia, Transylvania, & c. In Europe*, London: Printed for T. Cadell, Jun. and W. Davies, Strand, by G. Woodfall, no. 22, Paternoster-Row, 1799.

[9] R. Watt, *Bibliotheca Britannica or A General Index to British and Foreign Literature*, vol. II, Edinburgh: Printed for Archibald Constable and Company, Edinburgh; and Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown & Green, London, 1824, p. 539.

[10] John Jackson, *Reflections on the Commerce of the Mediterranean; deduced from actual experience during a residence on both shores of the Mediterranean Sea, shewing the policy of increasing the number of British Consuls; and that such advantages may result to the English by holding possessions in the Mediterranean, as nearly to equal their West India trade*, London: Printed for W. Clarke & Sons, 1804.

[11] Вест преноси и *Freemason's Magazine or General and Complete Library*, vol. 2, London: Printed for the Proprietor, 1794.

no printer], 1794. И управо је тај Џексон, заједно са доктором и нумизматичарем Чарлсом Кумом (Charles Combe, 1743–1817) и трговцем и чланом парламента сер Џоном Хеникером (John Henniker, 1724–1803), саопштио о томе лондонском Друштву антиквара[12] и написао чланак а не „монографију" о ископавањима која су била обављена између између Clement's Lane-a и Lombard Street-a: *Account of the discoveries (made) in digging a sewer in Lombard Street and Birchin Lane.*[13] Треће, та ископавања нису, како тврди П. Поповић, била вршена „баш у време Доситејевог бављења у Лондону", већ неколико месеци после Доситејевог одласка из Лондона, тачније у јесен и у зиму 1785. године. Интерес за прошлост је био веома изражен у XVIII веку у Енглеској, пре свега за прошлост Велике Британије, и Друштво антиквара је управо изразита манифестација таквог занимања.[14]

Није искључено да је такве делом нетачне податке П. Поповић могао да пронађе управо у речнику националне биографије;[15] на том истом месту, међутим, стоје и други такође нетачни подаци: пре свега да је Џон Џексон саопштио Ричарду Гофу (Richard Gough) 1766. (*sic!*) о ископинама у Lombard Street-у, а затим да је постао члан Друштва антиквара 15. марта 1787. Ово је такође грешка јер је енглески антиквар Ричард Гаг (1735–1809) био председник Друштва антиквара од 1771. до 1791, и њему је Џон Џексон из Clement's Lane-a саопштио о ископинама 1786. године.

---

[12] T. Pennant, *Some Account of London*, London: Printed for J. Faulder; F. C. and J. Rivington; Wilkie and Robinson; J. Walker; J. Nunn; J. Richardson; Longman and Co.; Cadell and Davies; J. Mawman; J. and A. Arch.; R. Baldwin; White, Cochrane, and Co.; J. Booth; And B. Crosby and Co., 621: "In digging a new sewer in *Lombard-street*, a few years ago, were discovered the remains of a *Roman* street, with numbers of coins, and several antique curiosities, some of great elegance. […] This account was communicated to the Society of Antiquaries by Doctor Combe, Sir John Henneker, and Mr. John Jackson, of Clement's-lane." Уп.: J. Jackson, *Specimens of Stones and Marbles used by the Ancients for erecting Monuments*, нав. у: *Archeologia: or Miscellaneous Tracts Relating to Antiquity. Published by the Society of Antiquaries of London*, volume XVI, London: Printed by T. Bensley, Bolt Court, Fleet Street, 1812, 367.

[13] *Archeologia, or, Miscellaneous tracts relating to antiquity, vol. 8, Published by the Society of Antiquaries of London*, London: Printed by J. Nichols, 1787; в. и: *Discoveries before mentioned, referred to in precedeeng Paper. Communicated by Charles Comb, M. D. F. R., and A.S.S. from Mr. John Jackson of Clement's Lane*. Read February 16, 1786; *The Critical Review or, Annals of Literature, by Society of Gentlemen*, vol. 65, London: Printed for A. Hamilton, 1788.

[14] Први састанак Друштва антиквара био је крајем 1707. у Лондону. Дешавало се да чланови тог друштва буду истовремено чланови и других друштава, пре свега Лондонског краљевског друштва, в.: R. Sweet, *Antiquaries. The Discovery of the Past in Eighteenth-Century Britain*, London: Hambledon Continuum, 2004, 81-83.

[15] *Dictionary of National Biography*, ed. S. Lee, London: Elder Smith & Co., 1892, vol. 29.

Џон Џексон из улице Clement's Lane такође је аутор текста о британским и саксонским кованицама, а који је остао у рукопису: "Observations on British and Saxon Coins".[16]

Један податак у вези са Џоном Џексоном из Clement's Lane-а треба имати у виду: за цену од 19 гинеја, Британски музеј је набавио оригиналан примерак једног трактата на француском *Lencontre les Abus du Monde*, а који се налазио у библиотеци Џона Џексона: „An original copy of this tract, which passed from Mr. West's Library into that of Mr. John Jackson, F.S.A., was purchased for the British Museum at the price of nineteen guineas."[17]

Поставља се питање, ако Доситеј каже да је прва три месеца у Лондону становао код „мастера Ларда" – а чији идентитет још увек није познат, нити знамо где је дотични „мастер Лард" становао, да се у комшилуку (значи не знамо у ком делу Лондона) упознао са „купцем Јанзоном" који му је у лекцијама „помагао и често частио", како је могуће да се у књижевноисторијској науци установило мишљење да је Доситеј становао код Џона Џексона из Clement's Lane-а?[18]

Не треба изгубити из вида и то да је Доситеј два пута написао име купца као „Јанзон". Није искључено претпоставити да се можда радило о једном од потомака трговаца порцеланом који су се у XVI столећу населили у Лондон, кад су почели да пристижу трговци са континента, превасходно из Холандије. Презиме тог купца могло се стога односити на један од фламанских облика које је касније англицизирано у Џонсон (Johnson), тј. Janson/Jansen/J'Anson/I'Anson/Jannesonne/Jansonius.[19] Сматра се да је извесни Јанзон започео трговину порцеланом у Лондону 1751. године. У ствари индустрију су делфтским порцеланом започела два Фламанца у Норичу (Norwich): Јакоб/Џејкоб Јансен/Џенсен (Jacob Jansen) и Јаспер/Џаспер Андрис/Ендрис

---

[16] H. Pagan, *Richard Miles's Numismatic Manuscripts. Where Are They Today?*, Numismatic Circular, April 2008, vol. CXVI, N. 2, 58: "A manuscript by John Jackson FSA (d. 1794), of Clement's Lane, Lombard Street, City of London, whose collection of Roman, Ancient British, Anglo-Saxon and English coins was sold London, Leigh & Sotheby 28-30 April 1794, 425 lots."

[17] H. Walpole, T. Park, *A Catalogue of the Royal and Nobel Authors of England, Scotland, and Ireland*, London: printed for John Scott, 1806, 58.

[18] О спомен-плочи која је постављена у Лондону и која носи натпис: "HERE LIVED IN 1784 | DOSITEY OBRADOVICH | 1742-1811 | Eminent Serbian man of letters | First Minister of Education | in Serbia.", в. М. Костић, *Доситеј у историској перспективи XVIII и XIX века*, Посебна издања, књ. 190, Историски институт, књ. 2, Београд: Штампарија и књиговезница Српске академије наука, 1952, 177; З. Т. Јовановић, *Доситеј у Лондону*, у: *Дело Доситеја Обрадовића 1807/2007*. Зборник радова, ур. Д. Иванић, В. Јелић, Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић, 2008, 355–360.

[19] P. H. Reany, R. M. Wilson, *A Dictionary of English Surnames*, London: Taylor & Francis, 2006.

(Jasper Andries) 1567, а затим се око 1571. Јансен преселио у Олдгејт, у Лондону.[20]

„Господин Лузинијан“

Преко купца „Јанзона“ Доситеј се упознао „с једним благородним Грeком, родом из Ципра, од древне фамилије, Лузињана зовоме, која је у неко време с тим острвом владала. Ови господин од много година у Лондону живљаше, којега познанство било ми је весма полезно“ (140).

За Лузињана П. Поповић каже тек следеће: „Његово најважније дело је књига о путовањима по Истоку, која је анонимно публикована 1788. г. под насловом *Низ писама упућених Sir William Fordyceи*.”[21] Совер Лузињан (Sauveur/Saoveur/Saviour Lusignan) доиста је 1788. објавио дело *A series of letters addressed to Sir William Fordyce*[22] које је потписао само иницијалима. Ова Лузињанова писма, која се односе на разне етапе његових путовања на Исток, између осталог и у Београд и Земун, нису имала позитиван приказ лондонског Филолошког друштва (*Philological Society*), како се истиче: “These Letters, we are told by the author in the old cant, were written merely with the intent of amusing his friend Sir William Fordyce, who thinking they had too much merit to die concealed, advised their publication. This is of all prefaces the worst; it never was good, but now it is obsolete.”[23]

Годину дана пре Доситејевог доласка у Лондон Лузињан је био објавио још једно дело, које је имало више од 20 издања и које је пре-

---

[20] H. Van Lemmen, *Delftware Tiles*, Oxford: Shire Publications LTD, 2005, 23: “Jacob Janson, a Flemish immigrant, established a pottery in London in 1570”; A. Graves, *Tiles and Tilework of Europe*, London: V&A Publications, 2002; I. Noël Hume, *Early English Delftware from London to Virginia*, Williamsburg: The Colonial Williamsburg Foundation, 1977, 108.

[21] П. Поповић, *Доситеј Обрадовић у Енглеској*, нав., 51.

[22] *A Series of Letters addressed to Sir William Fordyce, M. D. F. R. S. containing a Voyage and Journey from England to Smyrna, from thence to Constantinople, and from that place over land to England; likewise an Account and Decription of counties, cities, towns and villages, through which the author passed; together with the Treaty of Commerce between the Court of Great Britain and the Sublime Porte, translated from the original into English by the author; to which is prefixed, a short answer to Volney's Contradictions on Ali-Bey's History and Revolt; and an appendix*, London: Printed for the author; and sold by Payne and Son; White; Sewell; Walter; Robson and Clarke; and Bateman and Son, 1788.

[23] *The European Magazine and London Review: Containing the Literature, History, Politics, Arts, Manners & Amusements of the Age, by the Philological Society of London*, vol. XIV. for 1788, London: Printed for J. Sewell, Cornhill 1788, 351.

ведено на немачки, турски, латински, руски, те на грузијски. То је историја побуне Али-бега против Порте *(A History of the Revolt of Ali Bey, against the Ottoman Porte)*.[24] На фронтиспису је указано где је становао Лузињан у Лондону: Compton-Street бр. 27, у делу града који се зове Сохо. У предговору упућеном читаоцу ("To a Reader") Лузињан наводи да се његова породица бавила трговином, као и да је 1746. године имао око десет година, што би значило да је био нешто старији од Доситеја. У вези са овим делом избила је полемика између Лузињана и француског филозофа, политичара, историчара и оријенталисте Константина Волнија (Constantin François de Chasseboeuf, comte de Volney, 1757–1812). У приказу Лузињанових писама Вилијаму Фордајсу, којима је приложен и кратки одговор на Волнијеве наводне противречности, аутор приказа се осврнуо на претходно дело Лузињана, које је уосталом приказао у броју XL истог часописа. Оријенталиста Волни путовао је на Исток и 1788. године је објавио путопис *Travels through Syria and Egypt, in the Years 1783, 1784, and 1785* (London: Pater-Noster-Row), и овим својим списом је противречио Лузињану. Лузињан је оптужио Волнија (и то се појављује већ у наслову писама које је писао Фордајсу) да је варалица јер његов опис догађаја на Истоку наводно нема веродостојност:

> Our readers will remember, that the last author [= Volney] contradicted in very strong terms the relation of the former [= Lusignan]; and he in turn retorts on M. Volney, accusing him of desgined misrepresentation, and of describing countries which he never saw: in reality, he pretty plainly insinuates, that these celebrated travels were written in a garret in London.[25]

Аутор приказа стаје на страну Волнија, а Лузињана оптужује да је незанимљив и истиче слабу вредност његових књижевних описа:

> M. Lusignan's picture, though uninteresting in general, may be faithful; but a gloomy humour seems to have guided his pen. He saw little to praise, or was unwilling to commend; for if he steps beyond facts, it is to blame what he saw, or to condemn the conduct of those whom he met with. We cannot recommend these volumes as generally pleasing or interesting. The author

[24] *A History of the Revolt of Ali Bey, against the Ottoman Porte: including An Account of the Form of Government of Egypt; together with a Description of Grand Cairo, and of several celebrated Places in Egypt, Palestine, and Syria: To which are added, A short Account of the present State of the Christians who are Subjects to the Turkish Government, and the Journal of a Gentleman who travelled from Aleppo to Bassora*. By S. L., *Κοσμοπολί της*. London: Printed and sold for the author, by James Phillips, George-Yard, Lombard-Street: and Sold also by L. Davis in Holborn; Paine and Son, Mew's-Gate; J. Sewell, in Cornhill; J. Walter, Charing-Cross; and by the Author, N° 27, Compton-Street, Soho, M.DCC.LXXXIII.

[25] *The Critical Review or, Annals of Literature*, vol. LXVI, 1788, 403-404.

seems to have received some undeserved treatment: we with him a better fate or more steady equanimity.[26]

У једном другом приказу часописа Филолошког друштва у Лондону аутор приказа такође напада Лузињана, кога сматра инфериорнијим у односу на Волнија, и иронизује поводом тога што је Лузињан сматрао себе „космополитом“ и „анти-Волнијем“.[27]

У трећем, подужем приказу, који је изашао годину дана касније, каже се за Лузињана да је Грк и да потиче од последњих краљева Кипра, те да је подоста времена провео путујући и тргујући по Истоку, да је боравио у Енглеској од 1746. до 1775, и да се и после тога враћао више пута у Енглеску. Наводи се и полемика са Волнијем.[28]

Оно што је овом приликом значајно јесте колико је та полемика имала одјека у академским круговима ондашње Европе да је на крају пресудио тада најчувенији немачки проучавалац Библије и оријенталиста Јохан Давид Михаелис (Johann David Michaelis, 1717–1791), и то у корист Волнија: "The learned men of every nation have considered him as a judicious and well-informed traveller; and Michaelis, who immediately detected Savary in his copying the history of Abulfeda, tell us we may rely on Volney. If he is an impostor, he must possess more knowledge than Psalmanazar, more genius than Chatterton, and more art than De Foe."[29] Независно од исхода „пресуде“, овај догађај је доказ повезаности академских кругова тадашње Европе, како енглеских просветитеља тако и оних са континента, као и културне средине у којој је орбитирао Лузињан.

„Мистер Јоан Ливи“

После три месеца проведена у Лондону Доситеј је био потрошио сав новац који је имао, па је јавио господину Лузињану да је намеравао да се врати у Кале. На то му је Лузињан одговорио да га је један његов добар пријатељ, коме је већ причао о Доситеју, замолио да га доведе к њему на ручак јер жели да га упозна. Он је „инглеске порцолане трговац, но учен човек и велики љубитељ јелинскога језика и

[26] Исто, 407.

[27] *The European Magazine and London Review: Containing Literature, History, Politics, Arts, Manners & Amusements of the Age, by the Philological Society of London*, Vol. XIV for 1788, 351-352.

[28] *The Analitical Review, or History of Literature, Domestic and Foreign, Vol. III, From January, to April inclusive*, 1789, 55-59.

[29] *The Critical Review or, Annals of Literature*, vol. LXVI, 1788, 404.

књига, како он, тако и госпођа његова" (140). Лузињан је тада одвео Доситеја у дом господина „Јоана Ливија".

У књижевној историографији се наводи да се о господину Ливију „готово ништа […] не зна, чак ни истраживање Јернеја Копитара, током боравка у Лондону 1815, није донело никакав резултат".[30]

После сат хода од места где је становао прва три месеца Доситеј је стигао до дома господина Ливија у делу града „именујему Хермитец, у дом нарицајеми 'Чајне Хауз', то јест 'Хинеска кућа'" (142). Овај део града Лондона, где се налазила кућа порцелана Хермитиц (Hermitage Pot-House/Pottery/Dock Pottery/Wapping Potter),[31] и где се налазе Хермитиц Стеирс (Hermitage Stairs), налази се у источном делу Лондона који се зове Вопинг (Wapping),[32] и тада је представљао зону која је била насељена људима са стране, углавном трговцима, а између осталог Шкотима. Вопинг се налази на обали реке Темзе, и тај је крај вековима карактерисао снажан поморски промет: насељавали су га трговци, морнари, градитељи чамаца, и углавном представници свих трговинских размена које су биле у вези са морепловством. Ту се вршило усидравање, али исто тако био је познат и по томе што су се вршиле смртне пресуде вешањем: вешала су била изграђена у непосредној близини воде и тела осуђеника су висила док их плима не би потопила три пута.[33] У овом крају су забележена управо два важна археолошка налазишта и историјска места: Црква Св. Јона Вопинга (St John Wapping) и Хермитиц Потхаус у Хермитиц Бејсену (Hermitage Pothouse at Hermitage Basen):

> The Hermitage Pothouse was indicated by documentary evidence to be at the head of the former Hermitage Dock and was in production from c. 1665 to c. 1773. The pottery produced is known as tin-glazed ware, or sometimes delftware after the major production centre (Delft) in the Low Countries. Wapping was the one factory established on the north bank of the Thames, but in common with all other factories was close to the river.[34]

---

[30] „Напомене" уз *Живот и прикључења*, нав., 191; в.: G. Stone, *On Kopitar's Visit to Oxford*, Slovene Studies. Journal of the Society for Slovene Studies, volume 3, number 2, 1981, p. 106: "However, we know nothing of his connections or intensions in England apart from his vain attempt to visit the already deceased John Livie (Dositej Obradović's host in 1784-1785) (Ibrovac 1953: 77)."

[31] В.: I. Noël Hume, *Early English Delftware from London and Virginia*, нав., 114.

[32] R. B. Schwartz, *Daily Life in Johnson's London*, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1983, 150.

[33] M. Leigh, *Memories of Wapping 1900-1960: Couldn't Afford the Eels*, The History Press Ltd, 4 July 2008; M. Darby, *Waeppa's People: History of Wapping*, Connor & Butler, Dec. 1988.

[34] C. E. Orser, ed., *Encyclopedia of Historical Archaeology*, London: Routledge, 2002, 638.

Френсис Холман, *Докови у Вопингу* (око 1780–1784)

Међу Шкотима у Вопингу налазио се и Доситејев домаћин господин Џон Ливи, који је заиста био трговац John Livie[35] и трговао је порцеланом управо у крају у који се преселио Доситеј („По неколико дана нађу ми и квартир баш у свом комшилуку" – 143). Познато је да је Џон Ливи у продаји порцелана био у партнерству са такође Шкотом Џејмсом Олбернатијем (James Albernethy), трговцем из улице Leadenhall у Лондону, од 1764. до отприлике 1773. године. То је било време брзе експанзије индустрије порцеланом и трговачких размена.[36] Олбернати је имао многе контакте, и осим са Џоном Ливијем, био је у партнерству и са Ричардом Едисоном (Richard Addison), те са Вотербијем и Краудером (Watherby and Crowther), који су једно време држали чувену фабрику порцелана Боу (Bow porcelain factory):[37]

[35] **Ч. Мијатовић је у књизи** *Servia and the Servians* из 1908. навео тек следеће: "It is possible that there are direct descendants somewhere of that learned merchant, John Livie, and his charming wife, of whom the ex-monk, Dossithey, gives such an admirable sketch" (C. Mijatovic, *Servia and the Servians*, New York: Cosimo, 2007, 243).

[36] **R. Edwards,** *London Potters circa 1570-1710*, Journal of Ceramic History n. 6, Stafford 1974, 14-15; R. Britton, *London Delftware*, London: Jonathan Horne Publications, 1987, 30-33; M. Archer, *Delftware*, London, Faber & Faber, 1997, 561, 570; L. Waetherill, *The Business of Middleman in the English Pottery Trade before 1780*, Business History, vol. 28, Issue 3, 1986.

[37] **H. Tait,** *Bow porcelain*, у: R. J. Charleston, ed. *British Porcelain 1745-1850*, London: Benn, 1965; E. Adam, D. Redstone, *Bow Porcelain*, London: Faber & Faber Monographs

> By the mid eighteenth century the trade of the general earthenware dealers was well established and also much better documented, so that the scale and complexity of some individual business can be traced. Thus James Albernethy, merchant of Leadenhall Street, London, had wide-ranging business contacts; he was in partnership with Richard Addison at the Hermitage delftware pottery at Wapping in the 1760s; he dealt in lead; he was in partnership with other merchants, including John Livie and, who themselves were involved in glass production and with the porcelain factory at Bow.[38]

Да је Џон Ливи био угледан трговац, те да је одржавао и значајне прекоморске трговачке везе, пре свега са Сједињеним Америчким Државама, говоре и фактуре фирме Олбернати и Ливи (Albernathy & Livie) из 1764. године, које су пронађене међу картама Џорџа Вашингтона(!).[39]

Кад је реч о години рођења и смрти господина Ливија, може се закључити да је рођен 1729. године (што би значило да је имао 55 година кад се упознао са Доситејом), с обзиром на то да је у часопису *Monthly Magazine* за 1798. годину забележено да је господин Џон Ливи преминуо 3. априла 1798. у 69. години. Такође се наводи да је био добро познат књижевном свету, пре свега његово лепо и коректно издање Хорација, његово дубоко и широм чувено познавање језика, те његова доброћудност и интегритет карактера, па ће за све оне који су имали ту срећу да га познају смрт господина Ливија значити дубоку жалост и губитак:

> On the 3d of April, after a few days illness, at his house near Hermitage Stairs, Wapping, in the 69th year of his age, Mr. John Livie, a gentleman well known in the literary world, for his deep and accurate knowledge of the learned languages. His small, but beautiful and correct edition of Horace, will be a lasting monument to his memory; and the benevolence and integrity of his character, must render his loss a subject of the deepest regret to all who had the happiness of his acquaintance.[40]

---

on Pottery & Porcelain, 1981; P. Bradshaw, *Bow Porcelain Figures circa 1748-1774*, London: Barrie & Jenkins, 1992.

[38] R. P. Treadwell Davenport-Hines, J. Liebenau, *Business in the Age of Reason*, London: Frank Cass and Company Limited, 1987, 57. За списак трговаца у Лондону в. и: *The Compleat Compting House Companion*, London: Johnston, 1763.

[39] *The Papers of George Washington Digital Edition*, ed. T. J. Crackel, Charlottesville: University of Virginia Press, Rotunda, 2008, Colonial Series (7 July 1748-15 June 1775), Volume 7 (1 January 1761-15 June 1767).

[40] *Monthly Magazine and British Register*, *Volume 5, Part I, 1798. From January to June, inclusive*, London, Printed for R. Phillips, n. 71, 1798, 388; S. Urban, *The Gentlmen's Magazine*, Historical Chronical, May 1798, 444; *Selection of Curious Articles from the Gentlemen's Magazine*, vol. IV, London: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, Pater-Noster-Row; and Munday and Slatter, Oxford, 1811, 436.

И доиста: тада ће Доситеј, који је са господином Ливијем говорио латински, „којим језиком он бесеђаше с предивним красноречијем и исправношћу“ (142), и који га је заједно са својом женом подучавао енглеском језику, преводећи са грчког (143), открити да господин Ливи није био само чувени шкотски трговац порцеланом у Лондону, већ исто толико познати шкотски класициста, за кога се говорило да је „excellent scholar”[41] и “elegant scholar”:[42] Џон Ливи је био приредио издање Хорација за издавача Џона Баскервила (John Baskerville, 1706–1775).[43] Баскервил је био чувени британски штампач који је измислио посебну врсту слова и разне врсте штампарских техника. За Баскервила је господин Ливи приредио следеће издање Хорација: *Quintus Horatius Flaccus. [Ed.] (Joannes Livie) Birminghaniae: typis Joannis Baskerville, 1762*. Највероватније је примерак тог издања желео да купи Јернеј Копитар, како је писао 18. јула [1810] словеначком теологу и језикословцу Јакобу Зупану (1785–1852), али одустао је јер је недостајала страница бр. 111.[44] Копитар је у то време био у Бечу, па је сасвим могуће да је на примерак књиге о којој је реч наишао у некој од антикварница.

За ово издање Хорација говорило се да је веома педантно урађено, да је најлепше до тада виђено, чију је лепоту истакао и чувени енглески проучавалац класичних језика и књижевности др Едвард Харвуд (Edward Harwood, 1729–1794).[45] Хвалила се студиозност Џона Ливија, који је за основу свог издања узео једно мало издање претходно објављено у Хамбургу. Џон Ливи је ово дело посветио лорду Бјуту (John Stuart, 3rd Earl of Bute, 1713–1792),[46] премијеру краља Џорџа III (*Joanni comiti de Bute*):

> Catullus, Terence, and Horace were also issued in 1772, and Lucretius in 1773, in 12mo. A 12mo Horace was issued in 1762. It is said to be the

[41] R. Watt, *Bibliotheca Britannica*, Edinburgh: Archibald Constable and Company and Longman, 1824, 513. Уп.: *The London Chronicle*, vol. XI, 1762, Feb. 6-9, 130.

[42] E. Harwood, *A View of the Various Editions of the Greek and Romand Classics*, London: Becket, 1778, 226.

[43] J. H. Benton, *John Baskerville. Type-founder and Printer 1706-1775*, Boston: privately printed, 1914; F. E. Pardoe, *John Baskerville of Birmingham*, letter-founder and printer, London: F. Muller, 1975.

[44] *Новыа письма Добровскаго, Копитара и других югозападных Славян*, труд И. В. Ягича, Санктпетербург: Тип. Императорской академии наук, Сборник Отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской академиіи наук, т. 62, 1897, 195. В.: М. Костић, *Доситеј у историској перспективи XVIII и XIX века*, нав., 74.

[45] В. бел. 42.

[46] Иако свакако најомраженији премијер у историји Велике Британије, лорд Бјут је био чувен по својој компетентности, в.: R. Eccleshall, G. Walker, *Biographical Dictionary of British Prime Ministers*, London: Routledge, 1998.

most correct, and it is thought by some to be the most beautiful, of all the books that Baskerville printed. With the exception of Sternhold and Hopkins's Psalms in metre, and Tate and Brady's Psalms, which were printed in the same year, this Horace was the first 12mo book that Baskerville printed. The text was chosen by a Scotchman by the name of John Livie, whom Baskerville employed to edit the book. He took as a basis for his work a little edition printed at Hamburg. Shenstone, who always wanted his finger in every pie, said of this book: "It is really a beauty, and upon the whole as good a text as any we have *yet* – but excuse my vanity, who think I could have rendered it better, if they have suffered me to have the *final* determination of it." In another letter he said: "There may be fifty or more preferable readings to what are received in this new Horace, yet you will find a better text there, upon the whole, than in any one edition extant. As to the beauty of type and presswork, it is too obvious to need vindication. The accuracy of the latter almost exceeds what was ever found in any other book."

There was a good deal of fuss between Dodsley, who appears to have sold the book in London, and Baskerville and Shenstone, about plates for this book. Baskerville did not accept any of the designs which were drawn for them, but caused Wale and Grignion to execute a frontispiece and vignette. The book was dedicated to Lord Bute, and the King's drawing-master presented a drawing of the Bute arms, which figure on the dedication page.

Dr. Harwood says that the first edition of Horace, printed in 1762, "is the most beautiful little book, both in regard to type and paper, I ever beheld. It is also the most correct of all Baskerville's editions of the classics; for every sheet was carefully revised by Mr. Livie, who was an elegant scholar."[47]

Вест о овом издању пренео је и *London Chronicle*:

This Day was published,
Price Five Shillings in Sheets, elegantly printed by JOHN BASKERVILLE,
Adorned with two new Designs engraved by Grignion, and inscribed, by Permission to the Right Hon. the Earl of BUTE,
QUINTUS HORATIUS FLACCUS.
Accuranta J. LIVIE, A. M.[48]

О врсности Џона Ливија као класицисте и лепоти Баскервиловог издања Хорација пренели су тада и други извори:

Baskerville. Birmingh. 1762-72. 12mo. 1770. 4to.
"This first edition", says Dr. Harwood, "is the most beautiful book, both in regard to type and paper, I ever beheld. It is also the most correct of all Baskerville's editions of the classics; for every sheet was carefully revised by

[47] J. H. Benton, *John Baskerville. Type-founder and Printer 1706-1775*, нав., 40–41.
[48] *The London Chronicle*, vol. 11, 22-24 June 1762, 598.

Mr. Livie*, who was an elegant scholar." The edition of 1772 is incorrect, and far from being esteemed. The 4to. edition of 1770 is a very beautiful and extremely scarce work, the rarest of all Baskerville's editions. It is frequently chosen by the curious as a repository for any modern or antique design relating to the poet. A good Copy, with Gravelot's plates, inserted, is valued at *2l. 2s.* in the catalogue of Messrs. Payne and Foss.[49]

У фусноти за господина Ливија стоји да је и краљ Џорџ III имао прилике да види ово издање Хорација, те да посвета коју је Ливи начинио лорду Бјуту чини ово дело елегантним:

* "Livie says he is well pleased with our frontispiece, 8 c to his Horace. He could not present his work to Lord Bute, himself, on account of my Lord's indisposition. Mr. Dalton (Dr. Dalton's brother,) who teaches the King to draw, presented it. It seems this Mr. Dalton (who gave the drawing of Lord Bute's arms) has lodgings in the palace, and sees the King every day. While Livie was with him, word came that the King was coming into his room; upon which Livie was sent out another way. The King asked Dalton whom he had with him? and was answered an editor of Horace, who had inscribed it to Lord Bute. Dalton is to present a copy to the King.

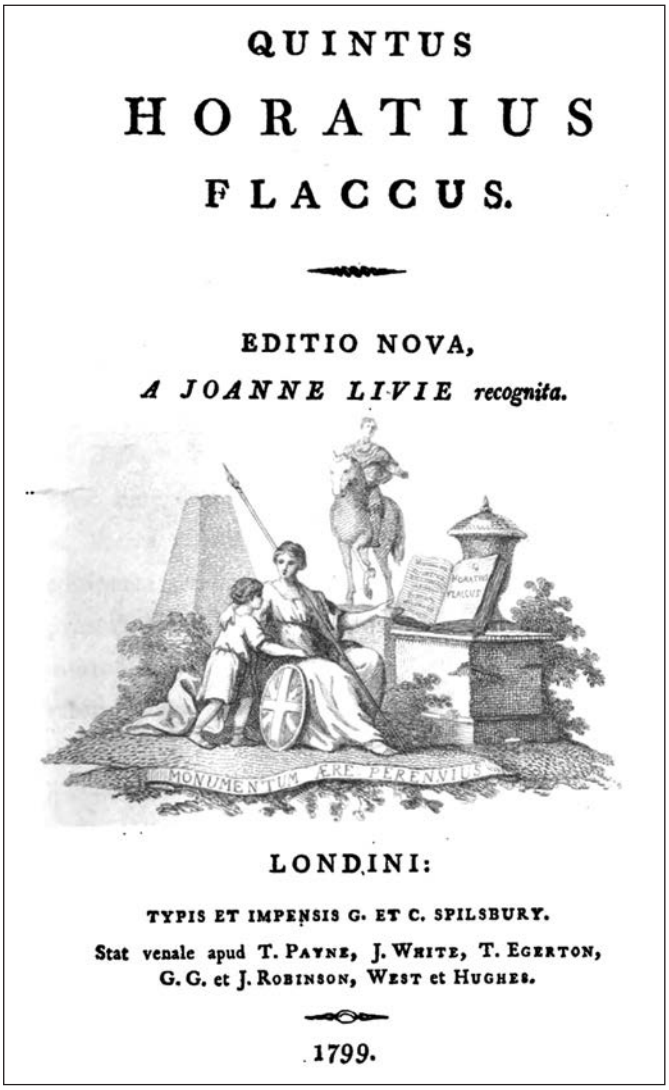
"I enclose you a specimen of the decorated parts of Horace, with the frontispiece. The book will be published in a month's time, when I mean you to have a copy from those that are allotted to me.

"My Lord Bude's arms are unexceptionably well finished. The other plates, either through negligence or the willfulness of the designer and engraver, have given me infinite trouble and vexation. However, with about *two thirds* of my directions observed, they will, I hope, afford you some pleasure; and discover somewhat more *beauty* and *spirit* than one commonly finds in such designs. Send me your remarks very particularly I beseech you." – *May* 28, 1762. Shenstone's Letters (to Mr. Graves) Vid. his Works, vol. iii. 334, 8vo. edit. 1791.

These engravings, about which Shenstone discovers such anxiety, are unworthy of criticism. The arms of Lord Bute, and the dedication beneath, form, however, a very elegant page.

Постојало је још једно Ливијево издање Хорација, из 1770. године. Разлика је у гравирама: илустрације за издање из 1762. урадио је био француски уметник Шарл Грињон (Charles Grignon, 1717-1810), који се био преселио у Лондон и ту радио; издање за 1770. такође је илустровао један Француз – Ибер Франсоа Бургињон, познат као Гравло (Hubert-François Bourguignon, Gravelot, 1699–1773), који је такође емигрирао, 1732. године, из Француске у Лондон.

[49] T. Frognall Dibdin, *An Introduction to the Knowledge of Rare and Valuable Editions of the Greek and Latin Classics*, vol. II, London: Harding and Lepard, Pall-Mall, 1827, 111.


QUINTUS

HORATIUS

FLACCUS.

EDITIO NOVA,

A JOANNE LIVIE recognita.

MONUMENTUM ÆRE PERENNIUS

LONDINI:

TYPIS ET IMPENSIS G. ET C. SPILSBURY.

Stat venale apud T. Payne, J. White, T. Egerton, G. G. et J. Robinson, West et Hughes.

1799.

Постхумно издање Хорација, које је приредио Џон Ливи

У још једном, овог пута постхумном лондонском издању Хорација из 1799. године за издавача Спилсберија (William & Carol Spilsbury), *Quintus Horatius Flaccus. Editio nova, a Joanne Livie recognita* читаоцима је истакнуто да је ово издање урађено по претходном, веома уредном издању које је приредио Џон Ливи, и да је смрт омела овог врсног господина, ерудиту Џона Ливија:

> Jamdudùm exhaustâ Quinti Horatii Flacci editione, Birmingham, 1760, apud J. Baskerville, Joanne Livie editore; nos ad benè merendum

de omnibus qui Latinos autore et literas colunt, hanc novam et recognitam edizione prodimus, quam per triginta annos prædictus J. Livie accuratissimè perfecerat: morte interceptus, non emisit in lucem. Desiderabitur inter doctos necnon inter cujuscumque ordinis cive Vir ille doctrinâ præclarus egregiisque morbus præstans. Nihil verò in hâc Editione desiderandum est; illam enim typis mandaverat eruditissimus Editor noster, priusqàm morti occumberet.[50]

Године 1766. издавач Баскервил био је издао Вергилија, којег је рецензирао Џон Ливи: *Publii Virgilii Maronis Bucolica, Georgica, et Aeneis*, Birminghamiæ; Typis Johannis Baskerville, M DCC LXVI […] RECENSUIT *J. LIVIE* A. M. У библиографији издавача Баскервила за ово се издање наводи: „Probably published in April 1766 (Birmingham Gazette, 21 April 1766). Copies were despatched to Livie by Baskerville early in December 1766 (Straus and Dent, p. 102).”[51]

Стручност Џона Ливија као класицисте и његово знање, као и његову добру ћуд описује нам и његов сестрић, касније издавач Ричард Тејлор (Richard Taylor, 1781–1858), који је 1852. године основао чувену фирму Taylor & Francis: “Richard’s maternal Aunt and Uncle John Livie also lived in Chancery Lane. The latter’s ‘deep grammatical learning and vast stock of knowledge’ was greatly appreciated, but his sudden death in April 1798 deprived me of one of the best friends which I had in London’.”[52]

Џон Ливи је био саставио и једну граматику грчког језика, која је објављена постхумно, 1791. године, у Лондону: *Graecae lingua conjugationes; temporibus suis quibusque loci sita dispositis, ut simplici fere intuitu eoprundem cernatur formatio*, и која је била штампана приватно, вероватно за уски круг корисника. Ово је Ливијево дело нађено у власништву енглеске списатељице Мери Бери (Marry Berry, 1763–1852). На граматици стоји и следеће: „*In usum… Annea Damer.*” То би значило да је ову граматику користила Ен Симор Дамер (Anne Seymor Damer, 1748–1828),[53] рођена Конвеј (Conway), из аристократске породице, тада чувена енглеска вајарка. За њу је Хорас Валпол (Horace Walpole), представљајући је Хорасу Ману (Horace Mann) у Фиренци,

[50] *Quintus Horatius Flaccus. Editio Nova, A Joanne Livie recognita*. Londini: Typis et impensis G. et C. Spilsbury, 1799.

[51] Philip Gaskell, *John Baskerville. A Bibliography*, Cambridge: Cambridge University Press, 1959, 50; 2010, 51: “Copies were dispatched to Livie by Baskerville early in December 1766.”

[52] W. H. Brock, A. J. Meadows, *The Lamp of Learning. Taylor & Francis and Two Centuries of Publishing*, London: CRS Press, 1998, 22.

[53] J. Seewald, *Theatrical Sculpture. Skulptierte Bildnisse berühmter englischer Schauspieler (1750–1850), insbesondere David Garrick und Sarah Siddons*, München: Herbert Utz Verlag, 2007.

рекао да „пише латински као Плиније и да учи грчки“;[54] зна се и да је своје статуе потписивала класичним језицима. Заједно са Мери Бери била је посетила Париз 1802. године. Из кореспонденције Мери Бери помиње се извесни Ливи, који је високо ценио дотичну Мис Бери.[55] Није искључено, дакле, да је Џон Ливи могао подучавати Ен Симор Дамер класичним језицима.

За Џона Ливија се зна да је био тутор породице чувеног физичара и хемичара Џона Роубака (John Roebuck, 1718–1794) из Бирмингема.[56] Роубак је био енглески проналазач који је одиграо важну улогу у индустријској револуцији и који је познат по томе што је произвео на индустријској скали сулфурну киселину. Заједно са Самјуелом Гарбетом (Samuel Garbett) изградио је у шкотском месту Престонпенсу (Prestonpans) 1749. фабрику за производњу киселине. Године 1759. године основао је прву шкотску трговину порцеланом и грнчаријом већих димензија. За Роубаково име везано је и име Џејмса Вата (James Watt): њих двојица су покушали да произведу алкал, али без успеха.[57] Вршио је разне експерименте, а 29. априла 1776. извршио је један експеримент коме су присуствовали, између осталих, и браћа Вилијам и Џорџ Фордајс:

> April 29, 1776, I heated a cylinder of wrought iron, which weighed fifty-five pounds, to a white heat, and exactly balanced the same, when hot, in the presence of the hon. HENRY CAVENDISH, NATH. PIGGOT, MATTHEW RAPER, ANDREW CROSBY, EDW. DELAVAL, HAMILTON, DAVID HARTLEY, WILLIAM RUSSEL, Esquires; Doctors HUNTER, BROCKLESBY, MORTON, WILLIAM FORDYCE, GEORGE FORDYCE, RUSSEL, WATSON junior, MUSGRAVE; Mess. JOHN HUNTER, BEN. WILSON, JAMES RUSSEL, RAMSDEN, WHITEHOUSE, MAGELLAN.[58]

Роубак је био члан Лондонског краљевског друштва од 1764. и члан Бирмингемског друштва месечара (*Lunar Society of Birmingham*, око 1765 – око 1800). Друштво месечара је у ствари представљало један

---

[54] S. Leslie, *Damer, Anne Seymor*, *Dictionary of National Biography, 1885-1900*, Vol. 13, 450: “[…] Walpole, introducing her to Sir Horace Mann at Florence, says that she ‘writes Latin like Pliny and is learning Greek […]’.”

[55] M. Lewis, *The Berry Papers being the correspondence hitherto unpublished of Mary and Agnes Berry (1763-1852)*, London: John Lane, The Bodly Head, 1914, 51: “I gave Livie your message. His answer was: “I highly value Miss Berry.”“

[56] J. E. Tierney, ed., *The Correspondence of Robert Dodsley: 1733-1764*, Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge, 1988, 460; J. Money, *Experience and Indentity. Birmingham and the West Midlands 1760-1800*, Manchester: Manchester University Press, 1977.

[57] J. Uglow, *The Lunar Men. The Friends who made the Future 1730-1810*, London: Faber and Faber, 2002, 244-246.

[58] J. Roebuck, *Experiments on Ignited Bodies*, Philosophical Transactions, Royal Society of London, 1776, 66, 511.

мали клуб (нису имали никад више од 14 чланова) природњака филозофа, доктора, индустријалаца, који су веровали да ће открића учинити свет бољим.[59] Ово друштво је било део једног ширег феномена, тзв. мидлендског/западномидленског или бирмингемског (Midlands/West Midlands/Birmingham) просветитељства,[60] чије су кључне личности (а које су називали „месечари", *Lunar men*) били филозоф, песник и природњак Еразмус Дарвин (Erasmus Darwin, 1731–1802), деда Чарлса Дарвина, затим Џејмс Ват и Џон Роубак, те Семјуел Џонсон, па издавач Џон Баскервил, код кога је Џон Ливи издао Хорација и Вергилија, као и енглески песник Вилијам Шенстоун (William Shenstone, 1714–1763).

Сасτанак Друшτва месечара у кући Џејмса Ваτа

Џон Ливи је био пријатељ и са Вилијамом Шенстоуном, они су били у преписци.[61] Шенстоун је био, осим по песничким делима, по-

[59] R. E. Schofield, *The Lunar Society of Birmingham. A Social History of Provincial Science and Industry in Eighteenth-Century England*, Oxford: Clarendon Press, 1963; J. Uglow, *The Lunar Men. The Friends who made the Future*, нав.

[60] G. Budge, *Science and Sould in the Midlands Enlightenment*, Journal for Eighteenth-Century Studies, 20, 2007, 2, 157-160; P. M. Jones, *Industrial Enlightenment: Science, Technology and Culture in Birmingham and the West Midlands, 1760-1820*, Manchester: Manchester University Press, 2009.

[61] M. Williams, *William Shenstone, Letter-Writer*, Review of English Studies, IX/35, 1933, 291-305.

знат и по томе што је био љубитељ баштованства, пре свега на свом имању Лисоус (The Leasowes), које се надалеко прочуло: на том имању се састајао његов књижевни кружок, тзв. Shenstone circle,[62] који је био састављен од Шенстоунових пријатеља и комшија, као на пример енглески песник и ректор Снитерфилда Ричард Јаго (Richard Jago, 1715–1781),[63] затим J. S. Хилтон (J. S. Hylton), па ректор Еџбастона Џон Пиксел (John Pixell), па Вилијам Сомервил (William Somervile), Лејди Лаксбороу (Lady Luxborough), Ентони Вислер (Anthony Whistler), ректор Клевертона (Claverton) Ричард Грејвс (Richard Graves) и Томас Перси (Thomas Persy),[64] али и Самјуел Џонсон.[65] Џонсон додуше није о Шенстоуну имао превише лепо мишљење као о песнику, и слаб успех Шенстоуна као песника умногоме је био последица Џонсонових „цензурисања". Шенстоун је очекивао да ће и он, као и многи из културних кругова у коме су се он и Џон Ливи кретали, добити пензију од стране лорда Бјута.

Лисоус, посед Вилијама Шенстоуна

[62] J. E. Wells, *The Dating of Shenstone's Letters*, Anglia, XXXV, 1912, 429.

[63] I. Dusior, *Richard Jago. A Study in Eighteenth-Century Localism*, Philadelphia: University of Pennysilvania Press, 1945; J. E. Tierny, *The Correspondence of Robert Dodsley*, нав., 201.

[64] R. Dodsley, *Collection of Poems by Several Hands*, London: Routledge, 1997, 206.

[65] J. Boswell, *The Life of Samuel Johnson. LL.D., Including a Journal of His Tour to The Hebrides*, *New Edition, with numerous additions and notes, by The Right Hon. John Wilson Croker, M. P. to which are added two supplementary volumes of Johnsoniana*, by Hawkins, Piozzi, Murphy, Teyers, Reynolds, Malone, Nichols, Steevens, Cumberland, and others. And Notes by various hands, vol. IX, London: John Murray, 1839, 95.

Постоји податак о школовању господина Ливија: у албуму оних који су похађали Кингс колеџ (King's College) у Абердину стоји и име Џона Ливија, који је похађао колеџ од своје 14. до 18. године:[66] „Joannes Livie, Angusiensis, Brechinensis, A. M." Кингс колеџ је један од најстаријих у Шкотској, основан је 1495. и налази се у Старом Абердину (Old Aberdeen); заједно са Маришал колеџом (Marischal College), који је основан 1593. и који је у Новом Абердину (New Aberdeen), и који је похађао Вилијам Фордајс, постао је интегрални део Универзитета у Абердину, тј. Collegium Regium Abredonense (The University and King's College of Aberdeen). Овај податак потврђује и присуство Џона Ливија у албуму оних који су дипломирали на Кингс колеџу: "1747. Hic sequentes Artium Magistri renunciati fuere, promovente Magistro Alexandro Rait, P. P. [..] Apr. 2. […] Mr. Joannes Livie, Brechinensis."[67]

Овим сазнајемо да је господин Ливи био пореклом из градића Бречина (Brechin, Breichinn) у области Ангусу (Angus)[68] у Шкотској. Бречин је традиционално био седиште римокатоличке диоцезе, а данас је епископално седиште Шкотске епископалне цркве. Из Бречина је био и горенаведени шкотски писац, историчар и новинар Вилијам Гатри, који се такође формирао на Универзитету у Абердину, и који је значајан као политички писац, а цењен је био од стране Самјуела Џонсона и лорда Бјута.[69]

Није искључено ни да је Џон Ливи управо онај господин Ливи који је подучавао 1755. године у средњој школи у Стерлингу (Stirling High School, *scholam de Striuelin*, *Scholam ejusdam ville*)[70] у Шкотској, где је као изборне предмете предавао француски и географију.[71] Подуча-

---

[66] P. J. Anderson, ed., *Roll of Alumni in Arts of the University and King's College of Aberdeen 1596-1860*, Aberdeen: Printed for the University, 1900, 73.

[67] P. J. Anderson, ed., *Officers and Graduates of University and King's College Aberdeen*, MVD-MDCCCLX, Aberdeen: Printed for the New Spalding Club, 1893, 236-237. У истом албуму се наводи и име још једног Џона Ливија: 1761–1765: "Joannes Livie, Moraviensis, A. M.", с том разликом што је Џон Ливи из диоцезе Морej похађао колеџ доста касније, 1761–1765 (P. J. Anderson, ed., *Officers and Graduates of University and King's College Aberdeen*, 245).

[68] Ова је област носила и име Форфаршир (Forfarshire) од XVIII века до 1928, кад је званично враћен стари назив.

[69] Осим горенаведеног дела *Geographical, Historical, and Commercial Grammar*, остала Гатријева дела: *Complete List of the English Peerage* (1763); *History of England from the Invasion of Julius Cæsar to 1688*, 4 vols. (1744–51); *A General History of the World, from the Creation to the Present Time*, 12 vols (1764-7); *A General History of Scotland*, 10 vols (1767); *The Friends, A Sentimental Novel* (1754); *Remarks on English Tragedy* (1757).

[70] J. Murray, *A History of the Royal High School*, Edinburgh: Royal High School, 1997, 2.

[71] C. W. J. Withers, *Geography, Science, and National Identity: Scotland since 1520*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 135: "In Stirling High School, funds were

вање географије било је тада у моди, у градовима је постојала нова категорија „приватног учитеља географије", и многи чувени Шкоти су узимали часове из географије, као на пример Валтер Скот или пак Роберт Бернс, и то не тако ретко управо по књизи Вилијама Гатрија; географију на универзитету је предавао и Томас Рид.[72] Настава у школи је била извођена по методи ректора школе у Далкиту (Dalkeith) Џејмса Барклија (James Barclay), који је 1743. објавио трактат о образовању *A Treatise on Education*.[73] Баркли је био и аутор граматика грчког и латинског језика: *The Greek rudiments* (1754); *The Rudiments of the Latin Tongue* (1758).

„Господин Гулјелм Фордајс"

Међу пријатељима породице Ливи нарочито је привукао Доситејеву пажњу „господин Гулјелм Фордајс":

> И кроме ови[х] гостију, мој пријатељ г[осподин] Ливи свакога фторника частио би неке своје пријатеље од учени[х] људи, а свакога петка бивали би у довољном содуржеству на части у господина Гулјелма Фордајс, медика и златнога руна кавалера, којему је краљ ово достојинство дао за његову отменост у медическом знању. Ови достојнејши господин б'јаше срдечни пријатељ мојега благодетеља Ливи, и како ме чрез њега позна, постане и мој особити патрон, наложивши својему љубимому, док год будем у Лондону, да ми даје његов конат што ми год буде од потребе за књиге или за [х]аљине и за прочи ситни трошак. (145)

secured in 1732 for 'two geographicall maps to be putt up', and, in 1755, Mr John Livie, who taught 'the voluntary subjects – French and geography', received a 'sett of proper maps' to use with the school's globes."

[72] I. Brown, *The Edinburgh History of Scottish Literature, vol. 2. Enlightenment, Britain and Empire (1707-1918)*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, 19.

[73] J. Barcley, *A Treatise on Education Or, an Easy Method of Acquiring Language, and Introducing Children to the Knowledge of History, Geography, Mythology, Antiqui. antiquities, &c. With reflections on taste, poetry, natural history, &c. the manner of forming the temper, and teaching youth such moral precepts as are necessary in the conduct of life*, Edinburgh: James Cochran and Company, 1743.

Натанијел Денс Холанд, *Сер Вилијам Фордајс (1724–1792)*

О пријатељу господина Ливија Вилијаму/„Гулјелму“ Фордајсу (William Fordyce, 1724–1792) зна се доста више, и он је свакако кључна личност међу Доситејевим енглеским познаницима. П. Поповић је писао о Вилијаму Фордајсу и донео многе податке о овом Шкоту: истиче да је био „трећи од најугледнијих писаца међу Обрадовићевим пријатељима“.[74] Кад је Доситеј упознао Вилијама Фордајса, овоме је тада било 60 година: родио се у Абердину (Aberdeen), а његова мајка је била сестра Томаса Блеквела (Thomas Blackwell, 1701–1757), чувеног професора класичних језика на Меришал колецу, који је предавао чувеним фигурама просветитељства: Џејмсу Битију (James Beattie) и

[74] П. Поповић, *Доситеј Обрадовић у Енглеској*, нав., 51.

Александру Џерарду (Alexander Gerard), а утицао је на шкотског песника и „преводиоца" *Осијана* Џејмса Макферсона (James Macpherson, 1736–1796) и Адама Фергусона (Adam Ferguson).[75] И Вилијам Фордајс је учио на Маришал колеџу, имао је изузетне успехе у математици и у грчком језику.[76] Сер Вилијам Фордајс је потом био лорд ректор тог истог Меришал колеџа (*rector magnificus*),[77] коме је оставио и донацију. Фордајс је био и војни лекар, а 1787. године краљ Џорџ III дао му је титулу витеза. Био је члан Краљевског колеџа лекара (Royal College of Physicians) и члан Краљевског друштва од 1787. Умро је 4. децембра 1792 у својој кући у улици Brook-street, Grosvenor-square,[78] коју је посећивао и Доситеј: „[...] а сваког петка би у довољном содружеству на части у господина Гулјелма Фордајс [...]" (144).

Сер Вилијам Фордајс је у своје време био врло чувен лекар, који је објавио више научних радова из медицине; за Фордајса се мислило да најбоље говори латински у целој Великој Британији, „и често књиге тога времена спомињу 'елегантну латинштину Сер Вилијама Фордајса'", како тврди П. Поповић.[79] Осим књиге које је поклонио Доситеју, Фордајс је аутор следећих списа: *A Review of the Venereal Disease and its Remedies* (1767); *A New Inquiry into the Causes, Symptoms, and Cure of Putrid and Inflammatory Fevers, with an Appendix on the Hectic Fever and on the Ulcerated Sore Throat* (1773); *The Great Importance and Proper Method of Cultivating and Curing Rhubarb in Britain for Medical Uses* (1784); *Letter to Sir John Sinclair on the Virtues of Muriatic Acid in curing Putrid Diseases* (1790).

---

[75] N. R. Grobman, *Thomas Blackwell's Commentary on The Oral Nature of Epic*, Western Folklore, 38, 3, July, 1979, 198.

[76] A. Chalmers, *The General Biographical Dictionary, Containing an Historical and Critical Account of the Lives and Writings of the Most Eminent Persons in Every Nation; Particularly the British and Irish; from the Earliest Accounts to the Present Time*, London: Printed for J. Nichols and Son, 1812-1817, 473.

[77] J. Boswell, *The Scots Magazine*, vol. 52, March 1790, 156: "March I. Sir William Fordyce, Kt, M. D. was unanimously chose Lord Rector of the Marichal College, Aberdeen." В. и: *Reports from Commissioners, University of Scotland: 4. - Aberdeen*, Vol. XXXVIII; 1837, 127; *Second Report of the Commissioners Appointed by His Majesty William IV*., November 23rd, 1836; *And Re-appointed by Her Majesty Victoria I*., October 2nd, 1837; for Visiting the Universities of King's and Marischal College, Aberdeen, London: Printed by W. Clowes and Sons, Stamford Street, For Her Majesty's Stationery Office, 1839, xi.

[78] *Gentlmen's Magazine* 1792.

[79] П. Поповић, *Доситеј Обрадовић у Енглеској*, нав., 52.

Brook-street, Grosvenor-square у Лондону, где је становао сер Вилијам Фордајс

П. Поповић додуше можда претерује кад каже да је од двадесеторо браће Фордајс Вилијам Фордајс „Доситејев пријатељ, можда […] најславнији међу браћом".[80] Славнији су од њега били Џејмс и Дејвид Фордајс. Браћа Фордајс су била у сталном додиру са лордом Бјутом, Џејмс Фордајс (James Fordyce, 1720–1796) управо је живео у комшилуку првог министра у Хемпширу (Hampshire).[81] И он се школовао на Маришал колецу, био је еминентан свештеник у Бречину, одакле је био господин Ливи, а касније је премештен близу Стерлинга,[82] где је Ливи предавао. У Лондон је био дошао по позиву друштва протестантских дисидената да буде пастор. Џејмс Фордајс је између осталог написао

[80] П. Поповић, *Доситеј Обрадовић у Енглеској*, нав., 52.

[81] A. Chalmers, *The General Biographical Dictionary*, vol. XIV, London: Printed for J. Nichols and Sons, 1814, 472: "After resigning the pastoral care of the society in Monkwell-street, he lived the greater part of his remaining years at a retirement in Hampshire, in the neighbourhood of lord Bute, with whom he lived in great intimacy, and to whose valuable library he had free access. Soon after the death of his brother, sir William Fordyce, M. D. he removed to Bath, where, after suffering much from an asthmatic complaint, to which he had been subject many years, he departed his life Oct. 1, 1796, in his 76th year."

[82] **Исто, 470.**

више пута прештампавано дело *Sermons to Young Women* (1765) у два тома, због чега је са њим у полемици била списатељица Мери Волстенкрафт Годвин (Mary Wollstencraft Godwin, 1759–1797) управо стога што је оптуживала Фордајса у вези са положајем жена у друштву.[83] За Мери Волстенкрафт се сматра да је основала либерални феминизам. Значајан је и други брат Вилијама Фордајса – Дејвид Фордајс (Davide Fordyce, 1711–1751), који је такође похађао Маришал колеџ у Абердину, где је 1742. постао професор моралне филозофије; но како је онда био обичај, Дејвид Фордајс је предавао и природну повест, хронологију, класичне старине, механику, оптику и астрономију. Аутор је следећих дела: *Dialogues Concerning Education* (1745–48); *Elements of Moral Philosophy* (1748) – ово је дело објављено и постхумно, 1754 (француски превод: 1756; немачки, 1757); *Theodorus: A Dialogue concerning the Art of Preaching* (1752) – ово често прештампавано дело објављено је и заједно са делом његовог брата *Sermon on the Eloquence, and an Essay on the Action of the Pulpit*; *Temple of Virtue: A Dream* (1757).[84]

Кад је Доситеј кренуо из Лондона, сер Вилијам Фордајс му је поклонио своју књигу и заједно са Џоном Ливијем написао посвету:

"Dositheo Obradovics, Serbiano, viro linguis variis erudito, sanctissimis morbus morato, Angli, apud quos per sex menses diversatus est, perquam dilecto, Fragmenta haecce, parvulum quidem at amoris sincerissimi et amicitae pignus, libentissime merito obtulerunt.

London,
VIII kal. Iunii MDCCLXXXV.
Gulielmus Fordyce
Iannes Livie" (145).

[83] Мери Волстенкрафт је, осим са Џејсом Фордајсом, била и у полемици са другима који су се бавили питањем васпитања жена, нпр. Џон Грегори (John Gregory, 1724–1773) и лорд Честерфилд. R. A. Modugno, *Mary Wollstonecraft: diritti umani e rivoluzione francese*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2002, 156.

[84] M. A. Stewart, *Eilschov, Frederik Christian*, у: K. Haakonssen, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, 2, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 1171–2.

„Мистрес Телар“

У дом господина Ливија долазила је и сестра госпође Ливи,

мистрес Телар, и брат њејзин, Mr. Kôk, на посештеније. Већ после тога сваки дан бивале су, како у њи(х)овом дому тако и код други(х) њихови(х) пријатеља, части и весеља и про(х)оћања по најлепши мести града и наоколо, куда сам и ја почти свуда морао (х)одити. Ово би ме неколико чинило дангубити; но, с друге стране, било ми је мило и полезно, дајући ми начин боље познати љубведостојнејша својства и непреухиштреба но проста и чистосердечна опхожденеција Инглезов. (144)

Томас Гејнсбороу, *Госйођа Џон Тејлор* (1788)

И „мистрес Телар“ је била чувено име у културном животу Енглеске XVIII века. Њено име је било Сузана Кук (Susan/nah/ Cook, 1755–1823), ћерка Џона Кука (John Cook), градоначелника Норича (Norwich). Године 1777. удала се за Џона Тејлора (John Taylor, 1750–1826), тада чувеног произвођача предива и истовремено песника;

имали су седморо деце, од којих је неколико њих било познато, као на пример енглески натуралиста и издавач научних часописа горенаведени Ричард Тејлор[85] и преводилац Сара Остин (Sarah Austin, 1793–1867). Занимљив је и податак да је господин Џон Тејлор, осим тога што је био трговац, био и чувени писац химни, а по политичком опредељену унитариста.[86] Те химне су коришћене у унитаристичкој служби, па је он објавио *Hymnes intended to be used at he Commencement of Social Worship* (Лондон, 1802). Тејлор је био члан Анакреонтског друштва у Норичу (Norwich Anacreontic Society). Његов отац, такође именом Џон Тејлор (John Taylor, 1694–1761), био је теолог и проучавалац хебрејског, и аутор многих говора, трактата и списа моралне филозофије.[87]

За госпођу Тејлор[88] говорило се да је једноставно живела, проводила своје време у кући, била заузета плетивом, читала је филозофију и поезију, дискутовала о разним стварима и истовремено пазила на децу: "Her life was spent in the simplest fashion. She stayed at home, she darned with wool, she read philosophy and poetry, she spoke her mind and she thought for herself, while she stitched, and marketed, and tended her children."[89]

Госпођа Тејлор је била значајна и као списатељица. Дом Тејлорових је био средиште друштвеног окупљања. Сузана Кук је у друштву била чувена као „госпођа (Џон) Тејлор" (на исти начин на који је госпођа Џона Ливија била тек „госпођа Ливи"). У делу које говори о три генерације жена списатељица *Three Generations of English Women* ауторка Џ. Рос даје портрет Сузане Тејлор. У уводу за госпођу Тејлор и њену ћерку Сару Остин, а која је превела Леополда Ранкеа, каже да је госпођа Тејлор била изузетна жена, и да је вредело направити излет до Норича и провести вече са њом:

---

[85] W. Hodson Brock, A. J. Meadows, *The Lamp of Learning*, нав.

[86] J. Chambers of Worcester, *A General History of the County of Norfolk: Intended to Convey All the Information of a Norfolk Tour,* 1252-1253, Printed by and for J. Stacy, 1829; P. Meadows Taylor, *A Memoir of the Taylor Family of Norwich,* 1866, 2, 9-13.

[87] *A Narrative of Mr. Joseph Rawson's Case[…] with a Prefatory Discourse in Defence of the Common Rights of Christians* (1737); *A Further Defence of the Common Rights* (1738); *A Paraphrase with Notes on the Epistle to the Romans* (1745); *A Scripture Catechism* (1745); *The Hebrew Concordance adapted to the English Bible* (1754–7); *An Examination of the Scheme of Morality advanced by Dr. Hutcheson* (1759); *A Sketch of Moral Philosophy* (1760).

[88] W. McCarthy, *Anna Letitia Barbauld: Voice of the Enlightenment*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008, 231: "Susannah Cook, an exuberant, astute young woman of 21 or 22."

[89] A. Thackeray Ritchie, *From the porch*, London: Smith, Elder & Co., 1913, 136.

> Mrs. John Taylor, the first subject of these Memoirs, was a remarkable woman, whose house at Norwich was the resort of many of the most cultivated men and women of her day, whose friendship was prized and valued by them. People used to say it was worth a journey to Norwich to spend an evening with her. She brought up her children with an unflinching love: of truth and a horror of debt. Not ashamed of being poor, she attended to all the small details of daily life, in the midst of which she found time to read and appreciate philosophy and poetry, and to think for herself.[90]

У друштву госпође и господина Тејлор налазили су се Џејмс Макинтош (James Mackintosh), брат и сестра Џон Ејкин (John Aikin, 1747–1822) и Ана Летиша Барболд (Anna Letitia Barbauld) за чије је делове текстова В. Јаварек установила да је Доситеј превео у свом *Собранију,*[91] Џон Алдерсон (John Alderson), госпођа Амелија Оупи (Amelia Opie), Томас Вилијам Коук (Thomas William Coke) и многи други. Госпођа Тејлор је делила либералне идеје свог мужа. Њени пријатељи су је звали „Мадам Ролан“ (“Madame Roland”) јер је асоцирала на чувену француску грофицу Мари Жан Ролан де ла Платјер (Marie-Jeanne Roland de la Platière, 1754–1793), коју су звали „Мадам/Манон Ролан“, која се борила за слободу и за коју се каже да је пред статуом слободе изговорила: „Oh Liberté, que de crimes on commet en ton nom!“

„Госпожа Ливи“

О самој госпођи Ливи не зна се много. Доситеј се први пут сусреће с њом у дому породице Ливи, у тренутку када госпођа

> нешто од финога беза шије. [...] Шијући као и пре, почне разговарати се с господином Лузињаном о том што је читала у новинам (које стајаху још на асталу) о делам парламента, о Индија-компанији, о новопришедшим отука дорабљем, о купечеству, пак најпосле и о новоиздатим књигама: које су, какови су људи ови[х] књига списатељи и о чему пишу. Све то она каже просто, ласно и чисто (142).

Постоји, међутим, неколико података који доприносе уобличавању овог лика: њено девојачко презиме је било Кук, била је ћерка горенаведеног Џона Кука, те стога највероватније пореклом из Норича.

---

[90] J. Ross, *Three Generations of English Women. Memoires and Correspondences of Susannah Taylor, Sarah Austin, and Lady Duff Gordon*, s. l., Nabu Press, 2010; уп.: A. Thackeray Ritchie, *From the Porch*, нав., 136.

[91] В. Јаварек, *Огледи преведени са енглеског у „Собранију“ Доситеја Обрадовића*, Зборник Матице српске за књижевност и језик, XXVI/3, 1978, 474–475.

Овоме треба додати податак да је библиотека класичних аутора коју је поседовао Џон Ливи била на аукцији, како се тврди, највероватније по смрти његове удовице: „Livie's 'classical and critical' library was auctioned many years later (probably on the death of his widow) and Taylor bought several items, including Ovid's *Metamorphoses* (1713), a Lucretius of 1564 and Mussclenbroek's *Elementa Physica* (1734).“[92] Постоји и каталог приватне библиотеке класичних књига које је поседовао Џон Ливи: *A Catalogue of the Classical and Critical Library of the late John Livie, A. M. … which will be sold… May 20, 1808*. То би значило да је 1808. године госпођа Ливи била још увек жива.

Но можда је госпођа Ливи поживела и још коју годину више: тада је чувена глумица и драматург Хана Бренд (Hanna Brand, 1754-1821), такође пореклом из Норича, била објавила 1797. године своје драме и песме *Plays and Poems* (укључујући и једну драму о Хуњадију и освајању Београда (*Huniades, or The Siege of Belgrade; a Tragedy*)[93] и међу претплатницима за ово издање се појављују госпођа и господин Ливи: „Mr. John Livie, London; Mrs. Livie.“ У лексикону глумаца стоји да је Хана Бренд, која је умрла у Норичу, написала свој тестамент 13. октобра 1811. године, и да је тада боравила са удовицом Еном Ливи (Ann Livie) у Лондону: „Hanna Brand died in March 1821, probably at Norwich. When she drew up her will on 13 October 1811, she was residing with Ann Livie, widow, in the Liberty of the Tower of London.”[94] Стоји и податак да је као повереник именована и Ен Ливи: “Mrs Ware was named as a co-trustee with Ann Beever, of Norfolk, the wife of Thomas Beever, Hanna's cousin John Brand, and Ann Livie.”

„Мистер Кларк“

За „мистера Кларка“ Доситеј каже да је био калфа господина Ливија, те да је и са њим учио:

> Мене препоруче својему калфи, доброму и лепе науке младићу. С овим би[х] у дому ручавао и по ручку до вечере он би ме учио; који ме тако радо имаћаше и сердечно љубљаше како год и господар његов. Трапеза би се всегда господски давала, како да су исти домаћини дома, и мистер Кларк, да могашем би ме у своји недри носио [...] (144).

[92] W. Hodson Brock, A. J. Meadows, *The Lamp of Learning*, нав., 22.

[93] Norwich: Printed by Betniffe and Payne, 1798.

[94] P. H. Highfill, Jr., K. A. Burnim, and E. A. Langhans, *A Biographical dictionary of actors, actresses, musicians, dancers, Managers and Other Stage Personnel in London 1660-1800*, Illinois: Southern Illinois University Press, 1973, 306.

Једног господина Кларка помиње сер Вилијам Фордајс у свом трактату на латинском који је поклонио Доситеју *Fragmenta chirurgica et medica*, у коме описује разне болести и наводи примере и случајеве које је имао прилике да лечи; између осталог помиње жену извесног Кларка: „Mulier quaedam Clarke in New-street Covent-garden morbo laborabat, cui signa omnia erant summae inflammationis, nisi quod dempto sanguini, qui laxioris erat contextus, super incumberet caerula quasi membranula."[95]

Но ако је господин Ливи био трговац порцеланом, а мистер Кларк (Clark[e]) његов калфа, онда се можда може узети у обзир и податак да је управо у крају Вопингу, где је господин Ливи имао радњу, постојао извесни Самјуел Кларк (Samuel Clarke) који је био „стаклорезац", како се наводи у именику трговаца за 1794. годину: "Clarke Samuel, 285 Wapping, Plumber & Glass Cutter."[96]

„Хенрикус Торнбол"

Доситеј о „Хенрију Торнбулу", с којим је изменио писма, и кога описује као поштена и благородна човека, каже у суштини веома мало: „Овај б'јаше млад човек около 25 година возраста, званијем секретар при неком господину, пријатељ Mr. Ливин, к(а) којему често долазаше, и ту сам се с њим познао" (146).

Не зна се ко је овај младић, но свакако је значајно да је имао важно шкотско презиме: Turnbull.[97] Породица (или клан) Турнбул је била једна од најзначајних референцијалних тачака у историји Шкотске (заклели су верност краљу Едварду I 1296. године), те шкотског просветитељства. Тако, на пример, у истој декади кад је брат Вилијама Фордајса био на колеџу у Абердину, регент тог колеџа је био Џорџ Турнбул (George Turnbull, 1698–1748). Џорџ Турнбул је значајан и стога што је био учитељ Томаса Рида (Thomas Reid, 1710–1796);[98] управо у вези са Томасом Ридом каже В. Јаварек: „Израз 'здрав разум' у Доситејевом наслову подсећа пре на израз 'gesunder Menschenverstand' који је био примењен у немачкој верзији филозофије 'здравог разума' (common sense) Томаса Рида (Thomas Reid) него на Еберхардов наслов

[95] *Fragmenta chirurgica et medica*, нав., 85.

[96] http://www.glassmaking-in-london.co.uk/industries .

[97] C. L. Ewen, *A History of Surnames of the British Isles*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1931, 226; G. F. Black, *The Surnames of Scotland*, New York: New York Library, 1946; Edinburgh: Birlinn Limited, 1999, 782.

[98] D. F. Norton, *George Turnbull and the Furniture of the Mind*, Journal of the History of Ideas, 36, 1985, 701-716.

Sittenlehre der Vernunft, са којим се Доситејев наслов обично доводи у везу."[99]. Значајан је и васпитни метод Џорџа Турнбула који је био аутор дела *Treatise of Education* (Единбург, 1743).[100]

Из те исте шкотске породице Турнбула јесте и колониста Ендрју Турнбул (Andrew Turnbull, 1718–1792), добростојећи шкотски доктор који је вршио праксу у Лондону,[101] и касније британски конзул у Смирни, који се у Смирни оженио Дуром Бин (Dura Bin), ћерком грчког трговца,[102] и који је 1767. основао колонију у источној Флориди под називом Нова Смирна.

„Господин Гулјелм Валиот"

Каже такође Доситеј: „Друга два млада господина, Хенрикус Торнбол и Гулјелм Валиот, и ови ми дарују неке преизрјадне књиге" (145).

Што се тиче „господина Гулјелма Валиота", са којим се Доситеј дописивао на латинском, могли бисмо да претпоставимо да је реч о Џону/Јохану Вилијаму/Вилхелму Валоту (John/Johann William/Wilhelm Wallot, 1743–1794), који се бавио науком и објавио на француском спис *Observations du Passage de Mercure sur la Disque du Soleil le 12 novembre 1782*, а ту вест је пренео часопис *The Gentleman's Magazine* за 1785. годину. Вилијам Валот је био члан академије наука у Манхајму (Member of the Electoral Academy of Sciences and Belles Lettres at Manheim). Занимљиво је да *The English review, or and Abstract of English and Foreign Literature* за 1789. годину доноси поново ову информацију, заједно са податком о Лузињановим писмима Фордајсу, а то је одмах преносила и *Philosophical Transaction*. У оно време су академске размене биле сасвим уобичајене и шкотски просветитељи су одржавали јаке везе са континентом, пре свега са Немачком, Холандијом и Француском.

---

[99] **В. Јаварек,** *Доситејево интересовање за дела енглеских моралиста XVII и XVIII века (Гледано кроз његове* Совјете здраваго разума*)*, у: *Доситеј и Европа*, прир. Д. Иванић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић", 2011, 92.

[100] **M. A. Stewart,** *George Turnbull and Educational Reform*, у: Carter and Pittock, eds., *Aberdeen and the Enlightenment*, Edinburgh: Mercat Press, 2002, 95-103.

[101] **K. H. Beeson,** *Fromajadas and Indigo. The Minorcan Colony in Florida*, Charleston: The History Press, 2006, 29.

[102] **H. Laurens, D. R. Chesnutt,** *The Papers of Henry Laurens Jan. 5, 1776-Nov. 1, 1777*, Columbia: University of South Carolina Press, 1988, 273.

Шкотска заједница у Лондону

Доситеј је жалио кад је одлазио из Енглеске: „Бог câм зна како ми је жао било ове преслатке људе оставити! Већ сам ту рекао да ћу се одсад крепко чувати да се с ником живим тако не пријатељим кад се морам растати и жалити што с њима нисам до гроба“ (145). Није никакво чудо: у својој несрећи Доситеј је имао среће да дође на право место у право време. Нашао се међу шкотском трговачком и културном колонијом у Лондону, а која је значила суму економског и културног напретка. У дому Шкота Џона Ливија и у друштву његових пријатеља и сарадника, у оквиру тог не само шкотског културног круга, наишао је управо на комбинацију практичног живота и културне климе, односно на оно што је карактеризовало ту заједницу у Лондону и шкотско просветитељство као јединствени феномен британске културе. Људи на које је Доситеј наишао у Лондону и у чијем је друштву боравио три месеца обједињавали су у разумној мери економско благостање и културне аспекте типичне за (шкотско) просветитељство, односно како је Доситеј рекао: „сокровишта честитости, добродетељи и пријатељства, ови[х] благи[х] и божествени[х] у Англији људи“ (141).

Средином XVIII века Лондон је био најважнији европски трговачки центар. У више наврата историчар Р. Портер наглашава важност Лондона у XVIII веку, као најзначајнијег трговачког и културног центра у Европи,[103] Лондон је био град-чудо (“the wonder city”),[104] јединствен у Европи (“a European marvel”), и као ниједан други главни град Европе доминирао је својом нацијом. Привлачио је многе имигранте, како са континента тако и из унутрашњости Енглеске,[105] и веома је битно да се овом приликом нагласи да је Лондон привлачио посебно Шкотланђане,[106] и да је те Шкотланђане на Лондон „наводио“ управо Самјуел Џонсон (“the view of the London road was the prospect in which every Scotsman most naturally and most rationally delighted”):[107] “London was a magnet for Scots – beited by Dr Johnson, himself, from Lichfield.”[108] Додуше, став Самјуела Џонсона о Шкотима био је противречан, али чињеница је да су многи његови сарадници били Шкоти и да је сам

[103] T. Sakamoto, H. Tanaka, ed., *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, London and New York: Routledge, 2003.

[104] R. Porter, *London. A Social History*, USA: Harvard University Press, 2001, 131.

[105] Исто, 133: “People was sucked into London.”

[106] S. Nenadic, *Scots in London in the Eighteenth Century*, U. S.: Bucknell University Press, 2010.

[107] J. Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, нав., 95.

[108] Исто, 132.

Џонсон био нека врста интелектуалног посредника између Шкотске и Лондона.

Но Шкоти свакако нису били једина трговачка заједница у Лондону. Током дугог XVIII столећа у Лондону се била формирала једна нова грађанска класа[109] – која се добрим делом настанила управо у делу града под називом Вопинг, где је своју радњу имао и господин Џон Ливи – а што је значило да се мењала социјална географија Лондона.[110] Није било лако поставити *potthouse* у центру Лондона који је био густо насељен. Исто се може рећи и за Олдгејт. Стога су се ти трговци концентрисали на јужној страни реке, и према Хермитиџ доковима, у Вопингу.[111]

Оно што је карактеризовало ту грађанску класу била је уједињеност економског аспекта и тзв. учтивост, *politeness* ("the alliance of money and gentility"),[112] и управо је тај термин *politeness* давао печат тој новој класи. Били су то, као амалгам, „учтиви људи и трговци". Формирала се тада дакле у Лондону једна колонија трговаца који су истовремено представљали и културну колонију, и те две ствари нису биле међусобно у колизији, односно многи од њих су били трговци и писци, трговци и политичари, трговци и уметници. Ради се о комбинацији материјалног благостања и учтивости ("material wealth and politeness"),[113] када почињу, управо за време краљевине Џорџа III, да се користе и да бивају по граду прихваћени апелативи „господин" и „госпођа": „By the reign of George III 'Mr' and 'Mrs' were widely accepted in towns […]."[114]

Кад се мисли на Лондон XVIII века, мисли се на трговину и Лондон, трговачки град пар екселанс од 1650. до 1800. године: „To think of London is to think of trade, for the city was established as a center for trade; military and governmental considerations were secondary. […] London became a pivotal part of the European economic community."[115]

---

[109] S. Nenadic, *Portraits of Scottish Professional Men in London, c. 1760-1830: Careers, Connections and Reputations*, Journal for Eighteenth-Century Studies, vol. 34, n. 1, 2011, 1: "The changing identity of professional men between *c*.1760 and 1830 in such areas of life as public conduct, appearance and demeanour, patronage connections and relationships with clients was a subject of debate within British society and even of conflict within the professions."

[110] P. Langford, *A Polite and Commercial People. England 1727-1783*, Oxford: Oxford University Press, 1998, 420-421.

[111] Тврди се чак да се фабрика из Олдгејта преселила баш у овај крај, в.: I. Noël Hume, *Early English Delftware from London and Virginia*, нав., 114.

[112] P. Langford, *A Polite and Commercial People. England 1727-1783*, нав., 60.

[113] Исто, 68.

[114] P. Langford, *A Polite and Commercial People. England 1727-1783*, нав., 66.

[115] R. B. Schwartz, *Daily Life in Johnson's London*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1983, 31.

Управо као такав Лондон је био нека врста магнета за Шкоте[116] и привлачио је трговце из разних крајева Велике Британије, па се говори о правој „поплави“ Шкота у Лондону.[117] Исто тако је привлачио и купце и многи су долазили у Лондон Џорџа III не само због одлазака у позориште већ можда понајвише да купе робу која је била тада у моди: одела, слике, порцелан, уметничке предмете, књиге:[118] „By the eighteenth century London was important in various aspects and known for various activities. It was the center of inland trade, a center through which many materials came.“[119]

С обзиром на то да Шкоти нису уживали велике симпатије од стране староседелаца, схватили су били да ће имати успеха и кредибилитета у својим професијама ако англицизирају своја имена и ако усмере свој акценат ка лондонском изговору; но тај се антагонизам појачао за време лорда Бјута и сматрало се да Шкоти заузимају најбоље позиције и послове: „English antagonism was rooted in the belief that avaricious Scots were taking the best jobs and consuming the wealth of their southern neighbours, particularly during the highly unpopular rule of Lord Bute, the first Scottish prime minister, in the 1760s.“[120] За приметно присуство Шкота у Лондону значајан је био дакле и лорд Бјут, онај исти коме је господин Ливи посветио издање Хорација које је био приредио. Управо је круг заједничких пријатеља господина Ливија и господина Фордајса био састављен од интелектуалаца и трговаца који су били у сталним додирима са двором краља Џорџа III и премијером лордом Бјутом. Лорд Бјут, иако је свакако био у незавидној позицији као вероватно најомраженији енглески премијер свих времена (и умногоме је томе допринела његова националност, тј. чињеница да је био Шкот), био је компетентан и савестан у свом послу: “Bute was a competent, hardworking conscientious miniter, well versed in European affairs and quite capable of pursuing colerent polizie with intelligence and resolution.”[121] Лорд Бјут је у ствари био први Шкот који је био на челу трезора, и после јакобинске побуне је отишао у Лондон 1747, те

[116] R. Porter, *London. A Social History*, USA: Harvard University Press, 2001, 132: “London was a magnet for Scots”. T. M. Devine, *The Scottish Merchant Community, 1680-1740*, у: R.H. Campbell, A.S. Skinner, eds, *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: Donald, 1982.

[117] J. Boswell, *Life of Johnson*, нав., 77–78.

[118] R. Porter, *London. A Social History*, нав., 134.

[119] B. Schwartz, *Daily Life in Johnson's London*, нав., 31.

[120] M. Harper, *Adventures & Exiles. The Great Scottish Exodus*, London: Profile Books LTD, 2004,

[121] R. Eccleshall, G. Walker, *Biographical Dictionary of British Prime Ministers*, London: Routledge, 1998, 38.

постао прво тутор, затим саветник а потом и први министар краља Џорџа III.[122]

Лорд Бјут је значајан и због чињенице да је 1782. године однео 1300 књига научног и медицинског садржаја из своје библиотеке у библиотеку Маришал колеџа, те да је после њега (1790) то био учинио и сер Вилијам Фордајс. Лорд Бјут је, у ствари, био један од главних „патрона"/покровитеља друштвеног и културног феномена који је познат под именом шкотско просветитељство.

Шкотско просветитељство

Шкотско просветитељство[123] синтагма је која се односи на друштвени и културни феномен који се формирао у Британији током XVIII столећа око неколико културних центара и који је у себе укључивао не само фигуре које су били пореклом Шкоти, већ и оне који су на неки начин били у вези са главним принципима шкотског просветитељства. Шкотско просветитељство је карактерисао процват интелектуалних и научних достигнућа, напредак је био видљив у филозофији, политичкој економији, медицини, геологији, архитектури, археологији, правима, хемији, социологији, агрикултури, и утицај шкотског просветитељства је био значајан како у Великој Британији тако и у Европи и Сједињеним Америчким Државама: "The Scottish Enlightenment, a remarkable intellectual flourish that lasted for much of the eighteenth century, was an event of great importance for western culture. During its scientific, economic, philosophical and other avances were which had an immediate impact in Europe, America and beyond, and the impact is still felt."[124] Географски и економски контекст Шкотске изазвао је Шкоте да истражују разне аспекте друштва, да проучавају како науку тако и филозофију, социологију, књижевност и уметност, у настојању да схвате услове, у Шкотској и ван Шкотске, који доводе до побољшања друштвеног стања: "Scots elaborated the sciences of man to under stand and change social conditions both in Scotland and abroad."[125]

[122] Исто, 37.

[123] Термин *Scottish Enlightenment* саставио је Вилијам Роберт Скот (William Robert Scott) 1900. године, в.: A. Broadie, ed., *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 3. В.: P. Wood, ed., *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, Rochester: Rochester University Press, 2000; A. C. Chitnis, *The Scottish Enlightenment. A Social History*, London: Croom Helm, 1976.

[124] A. Broadie, ed., *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, нав., 1.

[125] R. Emerson, *The context of the Scottish Enlightenment*, у: A. Broadie, ed., *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, нав., 24.

О томе каква је била концентрација интелектуалаца међу Шкотима, елоквентно говори краљев хемичар Џон Амијат (Mr John Amyat),[126] који, кад је посетио енглеску Атину, тј. Единбург 1750. године, изјавио је да у средишту Единбурга може, за неколико минута, да ухвати 50 учених генија за руку. Или пак како је рекао Дејвид Хјум: „Really it is admirable how many Men of Genius this Country produces at present."[127] Уопштено говорећи, за шкотске просветитеље је значајно, како је примећивао краљев хемичар, да су они лако преносили знања и странцима које су сматрали вредним знања, и то их је чинило још успешнијим и моћнијим: "[…] their conversation and the communication of their knowledge are at once imparted to intelligent strangers with the utmost liberality."[128] Односно: „The philosophers of Scotland have no nostrums. They tell what they know, and deliver their sentiments without disguise or reserve."[129]

Главни центри шкотског просветитељства били су Единбург, Глазгов и Абердин: на овим универзитетима су училе и предавале кључне фигуре овог просветитељства и Шкотска је за кратко време постала културни лидер Европе. Абердин, конкретно, привлачи пажњу јер је су Вилијам Фордајс, Џон Ливи и њихов круг пријатеља били везани за Абердин као културни центар. Док је Единбург био значајан пре свега као медицински центар, Абердин је био познат као центар моралне филозофије, тако да се може говорити и о „абердинском просветитељству". Значајне особе које су биле везане за Абердин били су филозоф Томас Рид (Thomas Reid, 1710–1796), оснивач шкотске школе *common sense*-а; Џорџ Камбел (George Campbell, 1719–1796), филозоф лингвистике и теологије; Џејмс Бити, професор моралне филозофије и логике на Маришал колеџу, Џорџ Турнбул, Дејвид Фордајс. Исто тако културну атмосферу Абердина карактеризовала је појава масонерије: Абердин је родно место Џејмса Андерсона (James Anderson 1679/1680–1739) и у Абердину се Андерсон и формирао. На захтев Велике ложе из Лондона (која је основана 1717) Андерсон је написао и објавио 1723. у Лондону *The Constitution of the Free-Massons, Containing the History, Charges, Regulations, &c. of that most Ancient and Right Worshipful Fraternity, For the Use of the Lodges* и то је писани устав Прве велике ложе Енглеске. Ово издање

[126] *The Scots Magazine, or General Repository of Literature, History, Politics for the Year MDCCC*, Vol. LXII, Edinburh: Printed by Alex Chapman and Co., 1800, 294.

[127] R. B. Sher, *The Enlightenment & the Book*, 43.

[128] P. Henderson Scott, *Scotland Resurgent*, Edinburgh: The Saltire Society, 2003, 180.

[129] R. Kerr, *Memoirs of the Life, Writings, and Correspondence of William Smellie*, vol. 2, 1811, Edinburgh: Garland Pub., 1974, 252.

је прештампао Бенџамин Френклин у Филаделфији 1734. године, што представља прву масонску књигу објављену у Америци.

Вилијам Данијел, *Абердин* (XVIII век)

Осим горенаведених, значајне фигуре шкотског просветитељства истовремено представљају главне личности културне повести Велике Британије: Џејмс Босвел (James Boswell, 1740–1795), аутор биографије о Самјуелу Џонсону (*Life of Johnson*); морални филозоф Томас Браун (Thomas Brown, 1778–1820); Џејмс Барнет (James Burnett, 1714–1799), оснивач модерне компаративне историјске лингвистике; песник Роберт Барнс (Robert Burns, 1759–1796); Адам Фергусон (Adam Ferguson, 1723–1816), кога сматрају оснивачем социологије; песник Роберт Фергусон (Robert Fergusson, 1750–1774); Хенри Хоум, Лод Кејмс (Henry Home, Lord Kames, 1696–1782), филозоф и историчар; филозоф и есејиста Дејвид Хјум (David Hume, 1711–1776); филозоф Френсис Хачесон (Francis Hutcheson, 1694–1746); Џејмс Хатон (James Hutton, 1726–1797, оснивач модерне геологије; математичар сер Џон Лесли (Sir John Leslie, 1766–1832); романописац и песник сер Валтер Скот (Sir Walter Scott, 1771–1832); Вилијам Смели (William Smellie, 1740–1795), приређивач прве едиције Британске енциклопедије (*Encyclopædia Britannica*); економиста Адам Смит (Adam Smith, 1723–1790); инжењер и проналазач Џејмс Ват.

Исто тако наглашава се велика улога шкотског просветитељства за повест Сједињених Америчких Држава, пре свега у вези са личностима као што су Бенџамин Френклин и Томас Џеферсон, и другима који су често учили управо од шкотских учитеља, и несумњив је шкотски утицај на структуре и садржај америчких универзитета.[130]

Такође је велики утицај шкотског просветитељства био у Европи, пре свега у Немачкој, а потом и у Француској. Захваљујући многим преводима који су стизали на време, дела шкотских просветитеља продирала су у европске културне кругове и утицала на многе концепције друштва. У Немачкој такав успех шкотских просветитеља евидентан је већ на основу више од 40 дела која су била преведена у периоду од 1760. до 1800. На основу рецепције филозофије шкотског просветитељства у Немачкој може се говорити чак о пет главних филозофских група, од којих су прве две познатије као „берлинско просветитељство" (Лесинг, Менделсон, Еберхард) и „гетингешки филозофи" (Федер и Мајнерс), а остале три су мање чувене (Тидеман, фон Ирвинг, Платнер; Гарве, Тетенс; Хаман, Хердер, Јакоби).[131]

Шкотски просветитељи су такође били значајни и по томе што су били покровитељи, тј. „патрони" наука и уметности, па није случајно да је Доситеј рекао да је „достојнејши господин" Вилијам Фордајс постао његов „особити патрон, наложивши својему љубимому, док год будем у Лондону, да ми даје на његов конат што ми год буде од потребе за књиге или за [х]аљине и за прочи ситни трошак" (144). Академско је покровитељство била карактеристика управо шкотских просветитеља,[132] а књиге тог времена помињу да је сер Вилијам Фордајс био велики доброчинитељ.

Академије и универзитети су тада свугде у Европи, па тиме и међу Шкотима, представљали центре за ширење и размену знања и културе.

> Contemporaries commonly claimed that academies and societies were institutions for creating knowledge, whereas universities were places for transmitting it. In any event, ties between learned society and university were often close. [...] Eighteenth-century academies and societies fostered the natural sciences in a variety of ways. Members presented the results of their research at society meetings, and learned societyproceedings—typified by the *Histoire et Mémoires* of the Paris Académie Royale des Sciences and

[130] S. Fleischacker, *The impact on America: Scottish philosphy and the American founding*, у: A. Broadie, ed., *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, нав., 328

[131] M. Malherbe, *The impact on Europe*, у: A. Broadie, ed., *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, нав., 309–310.

[132] R. L. Emerson, *Academic Patronage in the Scottish Enlightenment: Glasgow, Edinburgh and St Andrews Universities*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

> the *Philosophical Transactions* of the Royal Society of London, quickly became the primary vehicles for the publication of original research. Although constituting only one-quarter of contemporary journals treating the natural sciences, learned society publications contained the most original science and were the dominant segment of the scientific periodical press in the eighteenth century. By the mid-eighteenth century, European scientific societies began to formalize interinstitutional contacts (notably through the regular exchange of publications) and to coalesce into a Europe-wide system of institutions. The Imperial Academy in Saint Petersburg, for example, maintained a *commercium litterarium* with more than twenty other learned societies. Reciprocal elections of honorary and corresponding members reinforced these ties, and collaborative projects in the second half of the century strengthened the international network of academies and societies that spanned eighteenth-century Europe.[133]

Осим званичних академских центара и институција, значајна су била многа друштва, удружења или пак клубови у којима су се ови просветитељи састајали. Каже Доситеј: „[...] мој пријатељ г[осподин] Ливи свакога фторника частио би неке своје пријатеље од учени[х] људи, а свакога петка бивали би у довољном содружеству на части у господина Гулјелма Фордајс [...]“ (144). Урбане миљее је карактерисало окупљање по приватним кућама или у пабовима, тзв. клубовање (*clubbing*), где су стварани клубови, друштва и кружоци, и који су имали фиксне дане окупљања у седмици, и као такви представљали су најексплицитнију манифестацију социјализације и заједничког живљења. Чланови тих клубова били су власници великих земљишта, адвокати, лекари, трговци, министри и свештена лица, филозофи и учени људи.[134] Такав је био веома чувени Клуб мудрих (*Wise Club*) или Филозофско друштво (*Philosophical Society*) који је био активан 1758–1773. и најбоље је изражавао абердинско и уопште шкотско просветитељство, али било је и других: Покер клуб (*Poker Club*),[135] које је међу својим члановима имао и хемичара Џозефа Блека и економисту Адама Смита; Ојстер клуб (*Oyster Club*); Клуб петком (*Friday Club*); Клуб огледало (*Mirror Club*); Изабрано друштво (*Select Society*);

---

[133] R. L. Emerson, *The Organisation of Science and Its Pursuit in Early Modern Europe*, у: G. N. Cantor, J. R. R. Christie, M. J. S. Hodge, R. C. Olby, *Companion to the History of Modern Science,* London: Routledge, 1990, 960–979; J. E. McClellan, *Science Reorganized: Scientific Societies in the Eighteenth Century*, New York: Columbia University Press, 1985; J. Voss, *Akademien und Gelehrte Gesellschaften*, у: H. Reinalter, hrsg., *Aufklärungsgesellschaften,* Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993. V.: D. Allan, *Virtue, Learning and the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: Edinburh University Press, 1993.

[134] P. Henderson Scott, *Scotland Resurgent*, нав., 180.

[135] Назив клуба се односио на подстицање („poking up“) интелектуалне ватре, а не на покер.

Друштво ученика медицине (*Student Medical Society*), које је касније прерасло у Краљевско медицинско друштво (*Royal Medical Society*), итд. Један од најпознатијих је био Књижевни клуб (*Literary Club*) или само Клуб (*The Club*), чији су чланови, додуше многи, били између осталих Џејмс Бозвел, Џорџ Фордајс, Оливер Голдсмит,[136] Самјуел Џонсон, лорд Гилфорд,[137] Адам Смит.

Д. Џорџ Томсон,
Књижевно вече код сер Џошуе Рејнолдса 1781. године

Типичног представника једног таквог друштва интелектуалаца карактеризовало је то да ради за практични напредак и корист свог друштва:

> Relying on provincial institutions for his status and income, he sought to raise both through improvements which would modernize the country, and allow it and him to play greater roles in the world. His enlightenment, and the work of his academy, would be practical, non-literary, career-fur-

[136] Џорџ Фордајс је био лекар Оливера Голдсмита. О утицају Голдсмита на Доситеја в.: *Material from English Writers in the* Mezimac *of Dositej Obradović*, The Slavonic and East European Review, vol. 34, n. 83, Jun., 1956, 427, 438-439.

[137] У вези са потомком лорда Гилфорда везано је име Павла Соларића.

thering and conservative of his position as a member of an economic, social, and intellectual elite dominating the kingdom's institutions.[138]

Овоме треба додати и тајна слободнозидарска удружења, као врсту братске космополитске организације, а чији су чланови били професори, судије, лекари, џентлмени, као на пример шкотски судија лорд Монбодоу (James Burnett, Lord Monboddo, 1714–1799) или пак Џејмс Бозвел, те песници Роберт Бернс и Вилијам Смели.

Атмосфера међу тим Шкотима интелектуалцима била је таква да су се просто такмичили да учине нешто корисно за своју заједницу, да унапреде науку и културу. Шкотско просветитељство је било културни и интелектуални феномен који није могуће свести само на једно поље интересовања; књиге шкотских мислилаца су биле од изузетног утицаја и ти интелектуалци, уједињени снажним осећањем културне заједнице, лако су прелазили са једног жанра на други:

> It was a cultural and intellectual phenomenon that is not reducible to any single branch, school, or mode of thought, be it history (narrative or "conjectural"), natural science, medicine, common sense philosphy (or moral philosophy generally), rhetoric and belles lettres, immaginative literature, or political economy and what are now called the social sciences. In all these fields of intellectual activity, and others too, a good case can be made for regarding eighteenth-century Scottish thinkers as among the most innovative, eminent, and influental authors of their day. The books of eighteenth-century Scotland were disproportionaly ingluential in many areas and were conspicuous in shaping modern academic disciplines and scholarly fields, from English literature, political economy, and sociology to various branches of science and medicine. Equally remarkable is the fact that so much of this literature was written by individuals who associated with each other, socially and professionally, in the urban centers of Scotland, and sometimes also in London, and moved easily as authors from one enlightened genre to another. This sense of social, intellectual, and cultural integration and cohesiveness gives a distinctive character to the Scottish Enlightenment, setting it apart from the Enlightenment in England.[139]

Заједницу шкотских интелектуалаца које дефинишу као *Scottish literati* (нека врста пандана француским *philosophes*) карактерисало је то што су доста пажње посвећивали растурању књига. Ти индиви-

[138] R. Emerson, *The Philosophical Society of Edinburgh, 1737-1747*, British Journal for the History of Science, 12, 1979, 173.

[139] R. B. Sher, *The Enlightenment & the Book. Scottish Authors & Their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland, & America*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 2006, 20.

дуалци су се изражавали кроз штампање, пре свега књига, често не марећи за ауторство и објављујући своја дела анонимно:

> The most likely reasons for them to publish their works anonymously were modesty and anxiety in the face of public exposure and criticism, at least until they discovered how their books would be received.
>
> Anonymous publication correlate to some extent with age, status, and genre. Some older writers, such as Francis Hutcheson and Robert Walace, always published anonymously.[140]

Објављивање књига им је омогућавало да пренесу своја знања из разних области те да понесу (међународну) славу својој заједници. У ствари може се рећи да је шкотско просветитељство незамисливо без штампе књига,[141] и то управо у тренутку кад је Велика Британија почела да бива дефинисана као „нација која чита" (*reading nation*).

Доситеј јесте дакле био на „најправијем месту". Може ли се стога претпоставити да су све оне „лепе", „преизрјадне" и „довољне" књиге које је Доситеј добио од Вилијама Фордајса, Џона Ливија и Хенрија Турнбола управо биле у вези са разним аспектима шкотског просветитељства? Ако се има у виду да је Доситеј био под утицајем енглеских моралиста, веома је значајно да је имао прилике у Енглеској да дође до неких дела која су тек накнадно објављена у Европи. Треба имати у виду колики је могао бити утицај енглеског васпитног система у вези са слободним размишљањем и слободном асоцијацијом идеја, кад је реч о „здравом разуму" који Доситеј стално истиче, јер управо су кључну улогу на овом плану одиграли припадници шкотског просветитељства Дејвид Фордајс и Џорџ Турнбул: „In British educational thought the key to the science of shaping minds lay in the exploitation of the mecchanism of the association of ideas, a notion discussed by Locke but given new impetus by George Turnbull's *Observations upon Liberal Education* (1742), David Fordyce's *Dialogues Concerning Education* (1745), and, in particular, David Hartley's, *Observations on Man* of 1749."[142]

Веома је значајно за Доситеја и пре свега за српску културу да су Дејвид Фордајс и Џорџ Турнбул били аутори дела о васпитању. Турнбул је био први шкотски моралиста који је користио експерименталну методу да испита морална питања, а Фордајсово дело *Dialogues Concerning Education* значајно је и по томе што садржи кратки говор под називом *A brief Account of the Nature, Progress, and Origin of*

[140] Исто, 149.

[141] Исто, xvi.

[142] G. Parry, *Education and the Reproduction of the Enlightenment*, у: M. Fitzpatrick, P. Jones, C. Knellwolf, I. McCalman, ed., *The Enlightenment world*, London: Routledge, 2004, 219.

Philosophy delivered by the late Mr. David Fordyce, P. P. Marish. Col: Abdn to his Scholars, before they begun their Philosophical course, у коме су садржани елементи који карактеришу методологију експерименталне филозофије којом се указује на то да није довољно само образовање von oben, већ да се подразумева слободно резоновање и умне асоцијације: "It is evident that setting aside sovreign instruction, true knowledge must be acquired by slow degrees from experience & observation, & that it will always be proportionate to the largeness & extent of our Experience." Односно:

> Now there is a natural & proper method of attaining to true knowledge as well as any other accomplishment, which if neglected must occasion error & contradiction. It cannot be too often repeated, that there is no real knowledge, nor any that can answer a valuable End, but what is gathered or Copyed from nature or from things themselves. That the knowledge of Nature is nothing else than the knowledge of facts or realities & their established connections. That no Rules or Precepts of life Can be given or any Scheme of Conduct prescribed, but what must suppose a settled Course of things conducted in a regular uniform manner. That in order to denominate those Rules just, & to render those Schemes successful, the Course of things must be understood & observed. & that all Philosophy, even the most didactic & practical parts of it, must be drawn from the Observation of things or at least resolved into it; Or which is the same thing, that the knowledge of truth is the knowledge of Fact, & whatever Speculations are not reduceable to the one or the other of these are Chimerical, Vague & uncertain.

Концепт који су упојмили Томас Рид, Адам Фергусон или пак Џејмс Бити и који карактерише шкотско просветитељство на свим пољима као кључни појам јесте концепт *sensus communis*, тј. *common sense*, па се може говорити о *common sense* филозофији, а која филтрира све аспекте друштва, дакле филозофију, књижевност, науку, уметност: „If there are certain principles, as I think there are, which the constitution of our nature leads us to believe, and which we are under a necessity to take for granted in the common concerns of life, without being able to give a reason for them--these are what we call the principles of common sense; and what is manifestly contrary to them, is what we call absurd."[143] Овај систем је био примењен и у енглеском васпитању и указивао је на то да свака особа јесте посебно биће које има своју природну и искуствену могућност резоновања. Уз ово иде и принцип *recta ratio*, па се *common sense* принцип надовезује и на Фенелона, чије је дело Доситеј, као што је познато, увелико поштовао. Концепције као „корисно знање" (*useful knowledge*) и *common sense* карактеришу

[143] T. Cuneo, R. van Woudenberg, eds, *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 85.

дакле окружење Доситејевог боравка у Енглеској.[144] Томас Рид је описао корисност такве природне моралности:

> Some knowledge of duty and of moral obligation is necessary to all men. Without it they could not be moral and accountable creatures, nor capable of being members of civil society. It may therefore be presumed, that nature has put this knowledge within the reach of all men. Reasoning and demonstration are weapons which the greatest part of mankind never was able to wield The knowledge that is necessary to all, must be attainable by all. […] It may, therefore, be expected from the analogy of nature, that such a knowledge of morals as is necessary to all men, should be had by means more suited to the abilities of all men than demonstrative reasoning is.[145]

Појам *common sense* свакако је далеко сложенији него што се претпоставља. У овој синтагми, која за Рида јесте један технички термин, садржана је и друштвена повезаност која карактерише особе и која им дозвољава да резонују и да појме, садржана је и општа корисност, концепција користи за цело друштво, садржано је учење које комбинује корисно и задовољство, садржано је уочавање истине и истинитог. Томас Рид каже да васпитање има за судију управо здрав разум: „All knowledge and all science must be built upon principles that are self-evident, and of such principles every man who has common sense is a competent judge."[146] Ови шкотски филозофи – Рид, Турнбул, Фордајс, Бити, а којима припада и Висисимус Нокс (Vicesimus Knox, 1752–1821), о коме је писала В. Јаварек да је својим списима значајно утицао на Доситеја,[147] били су више него убеђени да књижевност мора служити друштвеним потребама.[148] Taj *sensus communis* је преузет у суштини од Јувенала ("*Rarus enim ferme* Sensus Communis / *in illa* / *Fortuna*" – Juv. Sat. VIII. V. 73) и имао је своју конотативну еволуцију. Брат Вилијама Фордајса Џејмс Фордајс је у свом често прештампаваном говору младим женама *Sermons to Young Women* управо писао о повезаности природе, здравог разума и друштвеног живота међу људима:

---

[144] A. Hermann, *How the Scots Invented the Modern World*, United States: Crown Publishing Group, Three Rivers Press, 2001.

[145] T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, (1785), repr. University Park: Penn State University Press, 2002, 554.

[146] *The Works of Thomas Reid, D. D., now fully collected, with selection from his unpublished letters*, Edinburgh: Maclachlan and Stewart, London: Longman, Green, Roberts, and Green, 1863, 422.

[147] V. Javarek, *Material from English Writers in the* Mezimac *of Dositej Obradović*, нав., 426, 432-434; В. Јаварек, *Огледи преведени са енглеског у „Собранију" Доситеја Обрадовића*, нав., 472–480.

[148] J. Glasenapp, *'Prodigies, anomalies, monsters'. Charles Borckden Brown und die Grenzen der Erkenntnis*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2000, 144.

> We believe that it is proper for persons of the same age, of the same sex of similar dispositions and pursuits, to associate together. But here we seem to bi deceived by words. If we consult nature and common sense, we shall find, that the true proprety and harmony of social life depends upon the connexion of people of different dispositions and characters judiciously blended together.[149]

Појам *common sense*, који се на шкотским универзитетима XVIII века развио као реакција против специјализације знања,[150] утицао је и на развој мисли у Европи и у Америци.[151] Као такав има дакле свој конотативни развој и свој концептуални оквир, *conceptual framework*.[152] *Common sense* је у себи садржавао неколико појмова: здрав разум, колективну свест, опште добро, хармонију духа и тела, склад и равнотежу, повезаност чула и природан, урођен разум, заједно са искуством које већина људи поседује, учење и васпитање које је практично и корисно, и које комбинује управо знање и забаву. Дејвид Фордајс је у својим дијалозима о васпитању, *Dialogues Concerning Education*, забележио: „My Fancy seldom lifts me among the Clouds, or above the ordinary pitch of common Sense."[153] У овај појам *common sense* улази и појам *common usage of language* или *common language*, значи прецисно, једноставно здраворазумско коришћење језика које је заједничко људима и које омогућава споразумевање, те олакшава пренос културе и знања.[154] Тако ће Адам Смит и рећи: "[…] perfection of style consists in ex pressing in the most concise, proper, and precise manner the thought of the author… This, you'll say, is no more than common sense: and indeed it is no more."[155] У издању Роберта Додслија – *Three Dissertations* (1740), а које је Џорџ Турнбул посветио краљевом лекару Ричарду Миду

---

[149] J. Fordyce, *Sermons to Young Women*, New York: M. Carey, 1809.

[150] C. P. Toruney, *God's Own Scientis: Creationists in a Secular World*, Piscataway: Rutgers University Press, 1994, 15. Термини који се наизменично користе јесу *Common Sense Realism* и *Scottish Common Sense Realism*.

[151] D. A. Hollinger, *Scottish Common Sense Realism*, у: R. Wightman Fox, J. T. Kloppenberg, eds, *A Companion to American Thought*, [Hoboken]: Wiley-Blacwell, 1995, 618–20; G. Graham, *Scottish Philosophy in the 19th Century*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2011; S. Rosenfeld, *Common Sense: A Political History*, Mass.: Harvard University Press; 2011.

[152] M. Ledwig, *Common Sense. Its History, Method, and Applicability*, New York: Peter Lang, 2007; F. Comim, *Adam Smith. Common sense and aesthetics in the Age of Experiments*, у: A. C. Dow, S. C. Dow, *A History of Scottish Economic Thought*, London: Routledge, 2006, 123.

[153] D. Fordyce, *Dialogues Concerning Education*, London: Printed in the Year M.DCC. XLV, vol. 2, 249.

[154] M. Ledwig, *Common Sense*, нав., 20.

[155] R. Hutcheson Campbell, A. S. Skinner, *Adam Smith*, Beckenham: Croom Helm, 1982, 72.

(Richard Mead), стоји експлицитно у вези са појмом *common sense* и са колективном свешћу: "[…] *Sense* of publick Weal, and of the common Interest. Love of the Community or Society, natural Affection, Humanity, Obbligingness, or that sort of Civility which rises from a just Sense of the *Common Rights* of Mankind, and the *Natural Equality* there is among those of the same Species."[156] За лорда Честерфилда појам *common sense* био је у ствари култ:[157] "Common sense (which, in truth, is very un common) is the best sense I know of: abide by it; i twill counsel you best." Лорд Честерфилд је основао 1737. веома успешан часопис који је носио назив управо *Common Sense: or, the Englishman's Journal* који је излазио у Лондону једном недељно до 1743. *Common sense* је уосталом био карактеристичан и за списе Џозефа Едисона: тако у "Спектејтору" налазимо следећи фрагмент: "PHILOSOPHY, and indeed common Sense, naturally throws Eternity under two Divisions; which we may call in English, that Eternity which is past, and that Eternity which is to come."[158] Едисонов *common sense* приступ животу огледа се и у следећој његовој реченици: "Men may change their climate, but they cannot change their nature. A man that goes out a fool cannot ride or sail himself into common sense."

Повратак међу Србе

Пошто је научио језик, Доситеј је одлучио био да напусти Енглеску: „Зато, како и друга три месеца прођу, познам изговор језика инглескога и видим себе у состојанију да могу и сâм о себи у напредак напредовати, јавим мојим пријатељем и благодетељем да морам ићи" (145). Јер како је мислио: „Човек од колевке па до гроба мора имати какову ни буд поглавиту жељу која њим совершено влада" (144).

Вођен том својом жељом да за Србе нешто објави на свом матерњем језику и нешто полезно учини, Доситеј напушта Лондон. Преко Хамбурга стиже у Лајпциг, затим Дрезден, Алетенбург, па потом долази у Беч на јесен те исте године (и у Бечу се сређе са својим грчким пријатељем Лузињаном). Крајем 1787. креће у Русију, у Шклов, и ту проводи шест месеци, чекајући узалудно да се тамо, према обећању, оснује штампарија. Позива Емануила Јанковића да му се придружи

[156] *Three Dissertations; Onse On the Characters of Augustus, Horace and Agrippa*, London: Printed for R. Dodsley, at Tully's Head, in Pall-Mall, MDCCXL.

[157] S. Shellabager, *Lord Chesterfield and His World*, New York: Biblo and Tannen Booksellers and Publishers, 1951, 71: "[…] the cult of Common Sense to which he paid honest worship during the whole of his life."

[158] *The Spectator*, vol. III and Last, The Tenth Edition, London: Printed for J. Tonson, n. 590, 137

у Шклову. Октобра 1788. стиже у Витемберг и Лајпциг, затим 1789. одлази у Беч, где остаје дванаест година. У Аустрији долази до економске кризе и Доситеј се одазива понуди колоније српских трговаца из Трста да пређе у Трст.

У лето 1802. године Доситеј прелази у Трст: позван и прихваћен од стране српске тршћанске општине чији су чланови, већином трговци, гајили и љубав према култури,[159] одомаћује се у дому Драге Теодоровића, богатог трговца родом из Херцеговине. У овој илирској општини Доситеј ће наићи на стање аналогно оном које је доживео у Енглеској, боравећи у дому господина Џона Ливија, окружен колонијом Шкота. Оно што је Лондон био већ неколико година после великог пожара (1666), кад се цео град изградио за неколико година и постигао већ почетком XVIII века завистан економски ниво, то се слично догодило и са Трстом, који је 1719. постао порто франко, па је таква повољна економска ситуација привукла имигранте из разних делова Европе, укључујући и са Балкана, што је и довело до тога да се многи Херцеговци, Бокељи и Далматинци у Трсту[160] настане и развију своју трговину.[161]

Доситеј у Трсту борави пуне четири године, од 1802. до 1806, и ту, у оквиру српске трговачке колоније, ствара културни круг: окупља око себе Павла Соларића, Атанасија Стојковића, Викентија Ракића, Јована Дошеновића и друге, и „овај његов културни круг размишља о лепшој будућности свога народа и прави далекосежне културно-просветне планове за целу нацију".[162] У овом смислу је значајан сусрет Доситеја Обрадовића, Павла Соларића и Атанасија Стојковића у Падови, где је 10. децембра 1803. године Павле Соларић имао част да угости „два најученија оновремена Србина".[163] Састанак је трајао два дана и у току та два дана њих тројица су размотрили разне теме, а пре свега о „човјекољубију". О том састанку Соларић је забележио

---

[159] *Светлост и сенке. Култура Срба у Трсту*, прир. М. Митровић, Београд: CLIO, 2007.

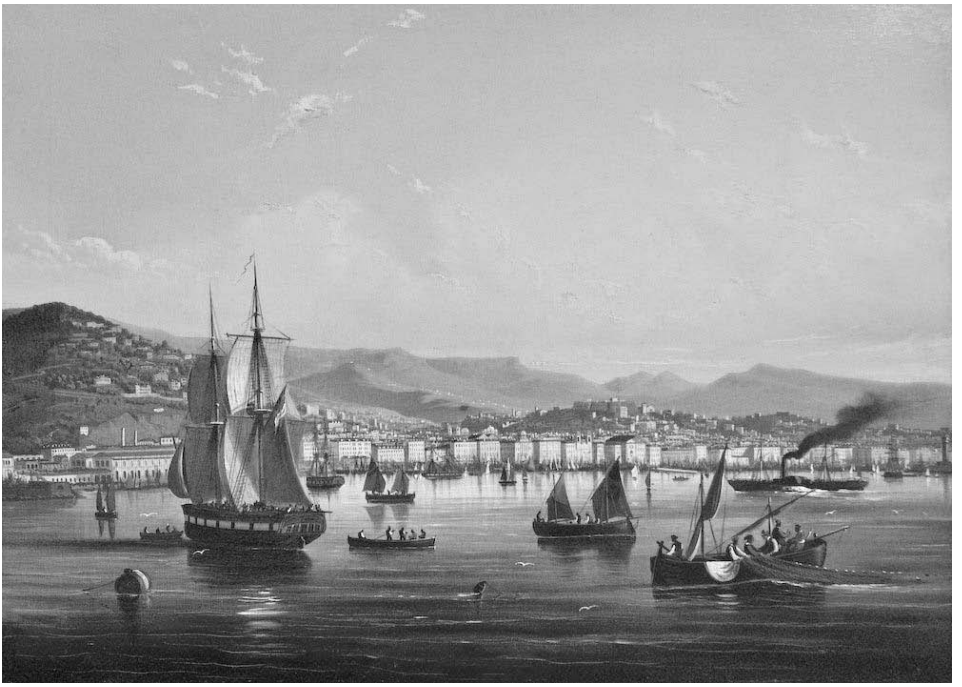
[160] **M. Dogo,** *Una nazione di pii mercanti. La comunità serbo-illirica di Trieste*, 1748-1908, u: *Storia economica e sociale di Trieste*, a cura di R. Finzi, G. Panjek, vol. I, *La città dei gruppi 1719-1918*, Trieste: LINT, 2001: "Non c'era a Trieste un solo Serbo originario del pašaluk di Belgrado, in effetti, quando ai ricchi mercanti triestini si rivolsero per aiuto i capi dell'insurrezione."

[161] **M. Dogo,** *Profitto e devozione. La comunità serbo-illirica di Trieste 1748-1908*, Trieste: LINT, 2000; M. Dogo, *Storie balcaniche. Popoli e stati nella transizione alla modernità*, Gorizia: Libreria Editrice Goriziana, 1999.

[162] A. B. K. Stojković, *Životni put Dositeja Obradovića: od šegrta i kaluđera do filozofa i Karađorđevog ministra prosvete*, Beograd: Beletra, 1989, 85.

[163] Л. Ћурчић, *Павле Соларић – два века после рођења*, Зборник за славистику, 17, 1979, 208.

на почетку „предисловија“ преводу са немачког дела Петера Вилома *Сверх воспитаније к человјекољубију*.



Лоренцо Бути, *Бродови у Тршћанском заливу*

Доситејева је намера била да оснује, заједно са Соларићем, школу и штампарију у Србији. Ј. Скерлић каже да „Доситеј Обрадовић јасније но ико види огроман значај просвете, и то просвете не ограничене на један повлашћен сталеж но на све слојеве народне, нарочито на радну масу народну. Проблем општега васпитања за њега је проблем целе будућности народне.“[164] То је практично значило да је требало објавити што више корисних дела и припремити програм васпитања српске омладине. Сам Доситеј се посветио штампању, објављивању књига за свој народ, не марећи о томе да ли се ради о оригиналним списима или преводима или прерадама, битна је била књига за „општу ползу“. Од својих сарадника је тражио исту такву заузимљивост за општу ствар. Тако је Мушкатировић 1786. у Бечу штампао *Кратко размишљеније о праздници*; Атанасије Стојковић је објавио *Физику* (1801–1803). Соларић је скоро годину дана од сусрета с Доситејем, у

[164] Ј. Скерлић, *Историја нове српске књижевности*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1997, 98.

Млецима, у штампарији Пана Теодосија штампао *Ново грађанско земљеописаније*, посвећено „Общей ползи своего сербского рода". У Млецима је Соларић такође 1804. објавио *Пјешиј земљеписник* (атлас са 37 карата), али и још једну, трећу књигу, названу *Кључић у моје земљеописаније*. У предговору Доситејевог *Мезимца* (1818) Соларић каже да су две „и равно неотложне книге свакому земскому Народу" управо *Книга Светога Писма* и *Свемирна Повѣсть* и наводи шта је „Попечитель сербске словесности" желео за живота да види објављено:

> Книга пространна о Земљоделију и Селском Домоводству за Поднебље Сербско; Книга Заната, Художества, Рукоделија, Купечества, и Мореплаванија; Математика; Свеобшта Статистика; Книга Права Природни; Нарави, Обичаји, и Употребленија Древни Народа; Путешествија Младога Анахарса по Грецији; Повест Јестествена о Човеку; и сама, понаособито и обштевразумително извадена, обширнија и с критиком, Сербскога Народа Повест. – Ево попришта, тко у себи осеча влечење и способност к списателству, и у исто време има с тим и Рода своега потребу и ползу на первом цилију.

Овакав програм, ово „општеполезно предузето дело",[165] како је Доситеј писао Соларићу, подсећа на тада енглески чувени програм васпитања омладине: 7. априла 1748. енглески издавач Роберт Додсли објавио је био дело под називом *The Preceptor, Containing a General Course of Education*. За ово је дело Џејмс Бозвел рекао да је једно од највреднијих књига за унапређење младих умова које су се икад појавиле на неком језику, и за то дело је предговор начинио управо Самјуел Џонсон: "Mr. Dodsley this year brought out his Preceptor, one of the most valuable books for the improvement of young minds that has appeared in any language; and to this meritorious work Johnson furnished the "Preface," (a) containing a general sketch of the book, with a short and perspicuous recommendation of each article."[166] Ова је књига била вероватно најпопуларније васпитно штиво, нека врста *basic school curriculum*-а за енглеску младеж, и садржавало је оно што се називало *politeness*, као и *useful knowledge*, те *polite learning*. Додсли је био поделио књигу на дванест делова, па се садржај односи на следеће тематике: О читању, говору и писању писама; О геометрији; О географији и астрономији; О хронологији и повести; О реторици и поезији; О цртању; О логици; О природној историји; О етици или моралности; О трговини; О закону и влади; О људском животу и обичајима. Сви текстови су били

[165] Доситеј Обрадовић, *Песме, писма, документи*, *Сабрана дела Доситеја Обрадовића*, књига шеста, прир. М. Д. Стефановић, Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић, 2008, 69.

[166] J. Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, нав., 53.

анонимно објављени, али зна се да је одељак о моралној филозофији и етици написао Дејвид Фордајс и да је тај текст био толико популаран да је морао да га прештампава и објави као посебно дело о филозофији морала (*The Elements of Moral Philosophy*), а да је одељак о логици написао Вилијам Данкан (William Duncan), такође из круга шкотске *common sense* филозофије. И заиста, цело је ово дело било урађено у атмосфери деизма, прагматизма и појма *common sense*: "The whole work was conducted in an atmosphere of deism, pragmatism, and common sense."[167] Такав је успех био овог дела да су за време Додслија изашла чак четири издања. Предговор је био написао Самјуел Џонсон, који је касније укључио у своја сабрана дела. У њему говори о важности васпитања и објашњава сваки тематски одељак.

Овим делом је установљен модел курикулума који се добрим делом заснивао на изводима из Адисона, Поупа, Спенса и Џонсона,[168] нека врста канона за васпитање младих људи. Захваљујући утицају лорда Честерфилда, ова је књига уживала и заштиту краља Џорџа II.[169] Џонсон је сматрао да је заслуга *Preceptor*-а управо у оригиналном приступу васпитном моделу. Значајно је да није био укључен одељак о религији, већ је велики значај био дат филозофији морала, а што је карактеризовало управо шкотско просветитељство.[170] Ова Додслијева компилација је била веома популарна и у колонијама, па је тај модел васпитања био прихваћен и у Америци, углавном захваљујући настојањима Бенџамина Френклина.[171] Додслијев *Preceptor* био је толико добро прихваћен да је био преведен и на француски и на немачки (оба превода су из 1757. године), и уврштен је у први том Британске енциклопедије (*Encyclopaedia Britannica*, 1771). *Preceptor* је био познат чак и до 1910. године, а било је много имитација овог васпитног модела: *Youth's Moral Preceptor* (1761), *The Polite Preceptor* (1774), *John Collett Ryland's Preceptor* (1776), *The Poetical Preceptor* (1777), *The Preceptor's Assistant*, *or, Schoolmaster's Guide by John Shield, schoolmaster* (1780), *The Historical Preceptor* (1789), *The Juvenile Preceptor* (1801).

Из Џонсоновог предовора *Preceptor*-у види се да се намеравало овим делом указати на разлоникост знања које би се на тај начин свидело ученицима, и ту се управо назире идеја индивидуализације студената, уместо груписања једноставно по годинама; истовремено је ово и мултидисциплинаран приступ учењу. Такође се већ из предго-

[167] J. E. Tierney, *The Correspondence of Robert Dodsley*, нав., 8.

[168] H. M. Solomon, *The Rise of Robert Dodsley*, U. S.: Southern Illinois University, 1996, 127.

[169] Исто.

[170] Исто, 128.

[171] Исто, 129.

вора види да се истиче комбинација дубине знања, корисности знања и забаве, па стога се охрабрује задовољство учења, али и корисност.

Шкотски просветитељи које је Доситеј имао прилике да упозна у дому господина Ливија и с чијим се начином живота и концепцијом *common sense* филозофије имао прилике да се упозна могли су утицати на српског просветитеља коме је на срцу био властити народ и који је за свој народ желео само најбоље: „Ништа ми на свету није милије ни љубезније од мојега рода", говорио је. Доситејева брига за „општу ползу" у директној је вези са појмом „здравог разума", па како тврди М. Матицки, највећи дар који је Доситеј оставио Србима јесте истрајавање на приближавању Срба другим културама те чврста вера у здрав разум и у науку, у потребу за учењем: „Он цео може да стане у синтагму здрав разум."[172] Да ли је онда случајно, како је то већ наговестила В. Јаварек,[173] да Доситеј на крају *Живота и прикључења* цитира управо „славног и великог у науци Инглеза" Френсиса Бејкона: "inest ingenio humano motus quidam arcanus et tacita inclinatio in amorem aliorum, qui si non insumatur in unum vel paucos naturaliter se diffondi in plures", ако се зна да је шкотско просветитељство, а пре свега културни центар Абердина, из кога су били Доситејеви лондонски пријатељи, карактерисао и тзв. бејконијанизам?[174] Стога се Доситеј, обузет ентузијазмом, и потрудио да у Трсту створи једну културну колонију од својих сарадника, те да у њима нађе своје истомишљенике. Они српски просветитељи који енглески и нису знали преводили су корисне књиге и са других језика, оно што је сваком од њих било згодно и приступачно, дакле са немачког, француског или пак италијанског, а све у смислу „опште ползе".

Било је битно да им је тај енглески, тачније шкотски модел *common sense* просвештенија као печат уградио Доситеј, створивши тиме полазне основе за развијање колективне свести српског народа и за васпитање српске омладине. Јер није случајно да Доситеј каже: „Јест начин у вешт'ма! Ово ни у чему не ваља заборављати, и по овом правилу у свачем судити и изречения чинити" (141).

---

[172] М. Матицки, *Највећи слуīа срūскоī народа*, Политика, 14. 5. 2011.

[173] V. Javarek, *Dositej Obradović and the English Rationalists*, The Slavonic and East European Review, vol. 25, n. 65, Apr. 1947, 479: "It concludes with a Latin quotation from Bacon, to whose Latin works he may have been introduced by one of his friends in London, Sir William Fordyce, a prominent Latin scholar."

[174] C. J. Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, 52-54.

Persida Lazarević Di Giacomo

COMMON SENSE MODEL: DOSITEJ OBRADOVIĆ AND SCOTTISH ENLIGHTENMENT

Summary

This paper analyzes several aspects related to Dositej Obradoviæ's (1739/42-1811) stay in London, from the beginning of December 1784 until the end of May 1785: 1) the persons with whom he came into contact and that he described in his *Life and Adventures*: "Master Lard", "Mr. Janzon", Mr. Lusignan, Mr. John Livi, Mr. William Fordyce, Mrs. Taylor, Mrs. Livi, Mr. Clark[e], Henry Turnbull, Mr. William "Valiot"; 2) the Scottish community in London, to which Dositej's host, Mr. John Livi belonged, and other acquaintances, 3) the "Scottish Enlightenment" – a cultural phenomenon that characterized the eighteenth-century in Britain when progress in culture and science was made, based on the general conception called "common sense"; 4) Dositej's return among the Serbs (especially among the Serbs of Trieste) and the transfer of the common sense model of Enlightenment.

УДК 37.01(491.11:470)
929:342.36(470) Петар Велики

Моника Фин

Универзитет у Падови

ПЕТАР ВЕЛИКИ КАО ПРЕТЕЧА ПРОСВЕЋЕНОГ ВЛАДАРА У ДОСИТЕЈЕВОМ ДЕЛУ

*Иако је Доситеј почео своју књижевну делатност у тренутку кад су културне везе између Срба и Руса у извесном смислу ослабиле, не треба потцењивати дубоке трагове које је руска култура оставила на интелектуалну свест српског просветитеља. Овај „источни модел" је ипак често занемариван од стране критике, **која је највише пажње поклањала** Доситејевом постепеном, али све дубљем усвајању западноевропске филозофије.*

Ова студија настаје из жеље да се дефинише лик Петра Великог на основу Доситејевих дела, првенствено његове аутобиографије Живот и прикључења *и његових* Басни. *Узевши у обзир Доситејев живот, и првенствено његово дело, може се закључити да он ниједног није заборавио ликове и идеје руске историје и културе, посебно када је реч о цару Петру Великом. Попут Рајића и Орфелина пре њега, Доситеј није посматрао Петра Великог просто као узор православља који се бори против неверника, већ као први пример просвећеног монарха: уз његову културну активност, нарочито када је у питању промоција науке и његова борба против сујеверја, Доситеј спомиње и његове реформе свештеничког, војног и управитељског сталежа.*

Кључне речи: руска култура и историја, Петар Велики, просветитељство, просвећени владар, реформе.

Доситеј Обрадовић је започео свој књижевни рад у тренутку када су културне везе између Срба и Руса у извесном смислу ослабиле. Мада се српска интелигенција у том периоду окретала другим европским културама и токовима, дубоки трагови које је оставила руска култура на Доситеја остају видни и важни у тумачењу његовог књижевног стваралаштва. Иако су ликови и идеје руске историје и културе увек постојали у мисли српског писца,[1] критика је често занемаривала овај „источни модел", изузетно близак и драг Доситеју, поклањајући највише пажње његовом постепеном али све дубљем усвајању западноевропске филозофије.

Занос Доситеја Русијом нарочито се види у одушевљењу ликом Петра Великог, цара који је највише и најдубље утицао на свест и идентите руског народа. Будући да је неуморно био ангажован, интелектуално знатижељан и уз неограничено поверење у људске способности (особине и намере које га приближавају самом Доситеју), Петар Велики је реформисао своју земљу, претворивши је у међународну силу. Велики руски цар је оставио дубок траг не само у својој епохи и у својој земљи већ је извршио снажан и дуготрајан утицај и на српске интелектуалце који су у њему видели претечу просвећених владара: попут Рајића и Орфелина пре њега, Доситеј није посматрао Петра Великог просто као узор православља који се бори против неверника, већ као први пример просвећеног монарха.

Доситеј није посветио Петру Великом целу монографију,[2] као што је урадио Орфелин, али су у његовој прози приметна позивања на лик и дело руског цара**,** првенствено у аутобиографији *Живот и приключења* и у наравоученијима чувених *Басни*. Ова студија настаје из жеље да се дефинише лик Петра Великог на основу поменутих Доситејевих дела, у којима најзначајнији српски просветитељ као узор просветитељства представља управо руског цара.

---

[1] Посебним везама између Доситеја и руске културе детаљно су се бавили М. Костић (*Доситеј Обрадовић у историској перспективи XVIII и XIX века*, Београд 1952), И. Мокутер (*Dositej Obradović és az orosz felvilágosult abszolutizmus*, Acta Academiae Paedagogicae in civitate Pécs, X, 1966, стр. 55–67) и И. И. Лещиловская (*Культурные связи Досифея Обрадовича с Россией*, Научни скупови, св. XXXII, 1986, стр. 273–295; *Досифей Обрадович и Россия*, у зборнику *Русско-сербские литературные связи XVIII – начала XIX века*, Москва 1989, стр. 65–87).

[2] Године 1778. Доситеј је стигао у Карловце, где је упознао Захарију Орфелина. Тада је Доситеј јамачно дошао и до обимних томова Орфелинове монографије о Петру Великом, издате у Венецији 1772. године. Доситеј и Орфелин су делили исто мишљење по питању терезијанских реформи, које су држали за елементе од пресудног значаја за судбину српског народа.

*

Са „источним елементом", што ће рећи руским, грчко-византијским и, наравно, српскословенским, Доситеј се упознао током искушеничког живота у манастиру Хопову, где му се пружила могућност да ближе упозна руску, а нарочито украјинску књижевност и културу XVII и XVIII века, преко читања дела сачуваних у богатој манастирској библиотеци.

Сремски православни манастири и цркве су у својим библиотекама тада имали многе наслове на руском језику: то су, најпре, била дела руских, украјинских и белоруских аутора, теолошког и историјског садржаја, полемичка дела црквене догматике, која су настала у другој половини 17. и почетком 18. века.[3] Сам манастир Хопово је имао известан број руских томова, и млади Доситеј је прочитао све што му је дошло под руку: од песама писаних силабичким стихом силабичком стиху (*вирши*), преко беседа Симеона Полоцког, до полемичких дела Стефана Јаворског и Теофана Прокоповича нарочито. Просветитељски и хуманистички карактер ових дела, супротстављених аскетизму и сујеверју, оставио је толико снажан утисак на дух младог искушеника да је његов начин размишљања добио нову димензију и удаљио се од узорног и уобичајеног модела житија, који му је претходно био главна одредница и интересовање.

Током свог боравка у Хопову Доситеј је имао велику помоћ и подршку игумана Теодора Милутиновића, који га је узео под своју духовну и васпитну заштиту. Са њим је Доситеј путовао по целом Срему, по Бачкој и Славонији, а у Карловцима је захваљујући њему упознао и Јована Рајића, тек изашлог са Кијевске духовне академије.

Читање руских дела петровског времена, уз добронамерне савете Милутиновића, који га је учио вредности науке и образовања, допринело је да се у Доситеју јави жеља за школовањем у Кијевској духовној академији, како он сâм наглашава у првом делу своје аутобиографије:

> Почнем зачињавати и сачињавати моје плане. Гди би се могао један дијакон учити разве у Кијеву или у Москви? У ово време непрестано би се код нас говорило о славној Великога Петра кћери, императрици Јелисавети. Ја, непрестано у уму и у срцу имајући Кијев, Москву и Росију, владетељницу тих страна непрестано чујући да се помиње, и образ њејзин на много места изображен видећи, натурално морао сам кадгод о том и сањати. Видим једном на сан росијску цесарицу на престолу, сву као у сунце обучену, која ми дâ из своје руке једну књигу отворену с

[3] Мирјана Бошков, *Руска штампана књига у нашем XVIII веку*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, 1973, XVI-2, стр. 526–67.

разни језици, говорећи ми: „Учи се!“. Пробудивши се од сна, толковао сам мој сан по мојем желанију.[4]

Тешко је одредити када се Доситеј упознао са животом и радом Петра Великог. Може се претпоставити да је о подухватима руског владара велики српски просветитељ слушао још у детињству проведеном у Чакову, малом српско-румунском селу његовог родног Баната. Популарност Петра Великог тада је још увек била жива и снажна код православних Словена Балканског полуострва којима се он обратио за помоћ током Прутског похода (1711), и деловала је као последица његових славних дела и паметне културне политике промовисане и на Балкану. Почетком XVIII века црногорске народне песме певале су о Петру Великом, славиле га као јунака-спаситеља и заштитника православља у борби против Турака. Нешто касније, у другој половини истог века, лик руског владара је слављен у многим делима „нове српске књижевности“, сада већ лаичке и у знаку просветитељства, која наглашава важност његових социјалних реформи.[5]

Током времена је сам Доситеј дефинисао своју политичку свест и донео свој програм реформи који је узео у обзир све нивое српског друштва – духовни, социјални и политички. Основне намере су му биле да се заувек стави тачка на средњи век и да се отворе врата новим, модерним токовима. Са циљем да оствари што већи успех, његов пројекат је захтевао конкретне и угледне примере на које би се могао позвати; стога не чуди да је Доситеј изабрао управо Петра Великог као фигуру идеалног просвећеног владара, цара-реформатора. Царева посвећеност култури и промоцији науке као и његова борба против сујеверја, необразованости сеоског свештенства и остатака система црквене организације само су неке од појединости којима се и Доситеј руководио. Доситеј помиње и Петров рад на промени и обнови свештеничког, војног и управитељског сталежа.

У Доситејевој аутобиографији Петар Велики се спомиње у речима хоповског игумана Милутиновића:

---

[4] *Живот и прикључења*, *Сабрана дела Доситеја Обрадовића у шест књига поводом 200 година Доситејевог доласка у Србију 1807–2007*, прир. Д. Иванић, М. Матицки, М. Д. Стефановић, Београд 2007 (од сада па надаље цитирана као *Сабрана дела* 2007), том I: 71.

[5] Р. А. Заболоцки, *Очерки русского влияния в славянских литературах нового времени*, Варшава 1909; Мита Костић, „*Култ Петра Великог међу Русима, Србима и Хрватима у XVIII веку*“, Историјски часопис, 8, 1958, стр. 83–106; Иван Мокутер, „*Петар Велики у српској књижевности XVIII века*“, Studia Slavica, XI, 1965, стр. 345–372; „*Русско – сербские литературные связи в XVIII веке*”, Studia Slavica, XVIII, 1972, стр. 1–29; Дорота Гил, „*Piotr I w serbskiej świadomości narodowej*“, Prace historyczno-literackie, 81, 1992, стр. 105–112.

> Неки дан си ми казивао шта си читао у оној росијској историји, колико се је Петар Велики старао за увести у царство своје свакојаке науке, и чрез то велико је и бесмертно име, паче свију земљедржаца, који су пре њега на свету били, задобио (*Живот и прикљученија*, *Сабрана дела* 2007, I: 72).

Милутиновић спомиње једну „росијску историју" коју је Доситеј прочитао и у којој је наишао на податке о Петру Великом. Мита Костић напомиње да је крајем педесетих година 18. века известан број српских манастира, међу којима барем шест у близини манастира Хопова, поседовао примерак *Духовног регуламента* Петра Великог, један царски указ издат 1721. године, који је сам цар написао заједно са својим верним сарадником Т. Прокоповичем.[6] Доситеј се никад директно не позива на *Духовни регуламент* Петра Великог, како у аутобиографији тако и у баснама. Међутим, уколико анализирамо различите делове у којима српски писац цитира руског монарха, аналогије између Доситејевих теорија и садржаја Петровог *Регуламента* постају очигледне. Пођимо редом по темама којима се Доситеј бави у својим прозним делима, наводећи ради јасноће и садржај и намере *Духовног регуламента*, једног од најважнијих законодавних текстова петровских реформи, и уједно битан књижевни споменик дате епохе.[7]

Историјски гледано, руска црква је одувек била нека врста државе у држави. Са таквим статусом могла је да рачуна на огромно богатство имуно на државне намете. Патријарх, кога је бирао црквени савет, а потврђивао цар, у суштини је био независан у односу на монарха, и њему су били подређени митрополити, владике, монаси и попови. *Духовни регуламент* Петра Великог прописивао је укидање институције руског патријарха, и њено замењивање Светим синодом, саветом владика који су именовани уредом владара и задужени за спровођење свих црквених послова.

Порука реформи Петра Великог била је јасна – црква је морала имати само један позив, и то искључиво духовне природе, док је њено уплитање у политику било недопустиво. Поред тога што се није ни дотакао црквене догме, Петар Велики је одузео цркви сваки вид независности, претворивши је у неку врсту министарства, подложног директној контроли владара, јер у Русији је постојао само један цар, коме је и свештенство дуговало послушност.

---

[6] Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историској перспективи XVIII и XIX века*, Београд 1952, стр. 160–180.

[7] Цитиране странице се односе на издање *Духовног регуламента* Верховског, Ростов на Д. 1916, од сада па надаље цитирано као Верховски 1916.

Али вратимо се Доситеју. Која су, дакле, та позивања, углавном прикривена, на *Духовни регуламент* у прозним делима српског аутора?

Као прво, Доситеј је преузео модел Петра Великог да подржи свој предлог смањивања црквених поседа и укупног богатства. Још крајем 90-их година 17. века Петар Велики је издао уредбе које су ограничавале црквене трошкове и давале вишак зараде влади, а почевши од 1721. године, некретнине су прешле под пуну државну контролу. Цркви су на тај начин одузета примања којима је до тада слободно располагала.[8] Доситеј приповеда о овим догађајима у аутобиографији, где темишварски епископ Георгије Поповић цитира цареву реформу манастира:

> Ко је читао росијску историју, могао је познати колику је старост имао премудри и велики цар Петар за умалити у свом царству множество манастира и самаца; узео им је сва села и именија, и оне које је био принуђен за време оставити, метнуо је у бољи поредак, у потчињеније и под регулу (*Живот и прикључења*, *Сабрана дела* 2007, I: 48).

Петар Велики је 1724. године обавезао монахе и монахиње да васпитавају сирочад и да негују рањене и болесне, док не претвори све манастире у школе и болнице за ратне ветеране и инвалиде. Школе и болнице јесу оне институције које су тада биле и више него неопходне након готово двадесетогодишњег „Великог северног рата“ против Шведске и уочи новог рата против Пруске.[9]

Доситеј је желео за Србију оно што је Петар Велики у своје време учинио за Русију. Стога се српски аутор користи Петровим ауторитетом како би убедио Србе у узалудност манастира, а затим предлаже да се претворе у школе и болнице, као и да се њихови приходи употребе за школовање најсиромашнијих младих људи:

> Кажи, брате, по души и по совести твојој, [х]оће ли што најмање вреда благочестију и православију бити ако калуђера нестане, који нису ничим разве црним [х]аљинама, неженидбом и именом калуђери? Не

[8] *История СССР. С древнейших времен до наших дней*, Москва: Наука, 1967, том III, стр. 276.

[9] „Велики северни“ или „Нордијски рат“ између Русије Петра Великог и Шведске Карла XII трајао је од 1700. до 1721. године. Узрок рата био је територијално ширење Русије на Балтик, где је највећа сила била Шведска. Сем Русије, против Шведске су се бориле и Данско-норвешка унија, Саксонија и Пољска. Шведска је у овом рату имала помоћ Османског царства, али је на крају поражена и морала је да се повуче са Балтика. Рат је почео координисаним нападом коалиције на Шведску 1700. а завршио се 1721. Нистадским и Стокхолмским споразумом, чиме је Русија заменила Шведску на месту доминантне силе на Балтику и постала важан фактор у европској политици.

> би ли много полезније и боље било и за православије и за народ да се сви манастири у школе и у училишта преобрате, и с њи[х]ови до[х]отки да се воспитавају и уче сирота народња деца која намеравају да с временом свештеници и учитељи народњи буду? (*Живот и прикљученија*, *Сабрана дела* 2007, I: 76).

Ни обични верници нису уживали наклоност Петра Великог: цар је смањио и приходе високих веродостојника, па је такође забранио да у свештенички ред улазе необразовани људи и они старији од тридесет година да би онемогућио даљи пораст верника у земљи. Ожењено свештенство је представљало неку врсту касте у којој се место свештеника преносило с колена на колено, док је монашки позив постао лак начин да се избегне служење војног рока. Доиста, руски црквени редови се нису истицали посебним квалитетом, а интелектуални и морални ниво свештенства је био врло низак. Иако се не односе увек на пример руског цара, сличне идеје се могу наћи и у Доситејевој прози, на пример у аутобиографији.

Али вратимо се *Духовном регуламенту*, у коме Т. Прокопович пише како „просити" значи лагати људе, искориштавати њихову наивност и добродушност. Попут великог руског теолога, ни Доситеј није толерисао ову активност, која је, чини се, била основни извор издржавања монаха. И држећи се онога што Доситеј пише, видимо да је од калуђерског прошења зависило опште сиромаштво српског народа:

> Људи здрави, читави, ни слепи ни [х]роми, ни сакати, имајући прекрасне грунтове с којима би многе фамилије изобилно могле живити, данак цару плаћајући, дечицу своју [х]ранећи и убогим помажући. Калуђери сами без прошње не могу живити; како је калуђер, мора бити просјак. Обарају, зидају, праве, поправљају; за све то ваља да просе. Ти и други људи зидају и праве, али не просе. А од кога ће просити? Од родитеља, обремењени[х] с фамилијама; од удовице која се стара како ће кћери своје удомити! А ко проси? Монах, самац, који се свега у свету одрекао и нејма ни за што друго старати се кромје за сами свој трбу[х] (*Живот и прикљученија*, *Сабрана дела* 2007, I: 49).

Занимљиви су и делови у којима српски писац описује хиландарске и јерусалимске монахе, упоређујући их са гавранима:

> Добро си учинио што си напоменуо Светогорце! То су ти највеће [х]арамије света; неки од њи[х] имаду по четрдесет и по више кеса, пак све иду те просе на намастир, а своје новце (које се не сраме звати своје) не наду у намастир, него на интерес, да им се плоде […] Лете један за другим као гаврани, пак све истражују гди је ко умро; ни на оном свету душа човекова од њи[х] с миром не може остати (*Живот и прикљученија*, *Сабрана дела* 2007, I: 51).

Петар Велики се у свом *Регуламенту* бавио и питањем идолопоклонства, обожавањем предмета који су сматрани „светим“ или „чудотворним“.[10] Цар се смело успротивио руској традицији и обичајима, раскринкао је механизме црквених власти, које су, по његовом мишљењу, држале народ у шаци уз помоћ лажних чудотворних икона, свечаности и негативних обичаја. Овом истом темом бави се Доситеј у *Баснама*, првенствено у коментару који прати басну *Ластавица и проче птице*, у коме се позива на руског цара и присећа његових напора да искорени сујеверје:

> Блажен и преблажен велики цар Петар росијски! И блажена утроба која га је носила! Јер да не би њега, би се до данас и магарећим ногама клањали! Већ су их почели били разносити, него њега просвети бог те их покупова и затрпа, да се тај покор и срамота христјанству не наноси и не чини (*Басне, Сабрана дела* 2007, II: 202).

Доситејев став о идолопоклонству налазимо и у његовој аутобиографији. Према његовом мишљењу, у време када су Грци и Латини учили хришћанске законе од апостола, није било ни чудотворних биљака, ни икона, ни светих моштију, ни одора које би требало обожавати. Ништа од тога свети апостоли нису знали, нити су измислили неку од тих речи. Све ово сујеверје је донело лукаво свештенство које се богатило науштрб верника:

> И код нас у Грецији на[х]оди се правдољубиви[х] епископа и свештеника који уздишу и жале се на злоупотребљенија која бивају, а најпаче зли и опаки обичаји да калуђери носе по вароши, по сели, по кућа и по пазари пуне сандучиће костију ручни[х], ножни[х], леђни[х] и свега тела, а наипаче множество зуба. Бог и[х] вишњи знао чији ли су, какви ли су! Кажу да су тога и тога свеца кости и зуби; принуждавају људе да и[х] целивају и да милостињу на њих дају […] Јудеј нам се смеју и ругају и веле да смо гори од стари[х] идолопоклоника, јер они нису се клањали костима, крпама, грудвама, гвожђу и трњу [...] Но шта ћеш да чине? Увео се и укоренио тај стари обичај; прости народ неће да остане без моштију и костију. Ко би се усудио рећи да све те мошти и кости и зубове и парчета хаљина и гвожђа и грудве у земљу ваља закопати? У земљу! Нама[х] би се прости народ заједно с калуђери, који с тима стварма тргују и новце купе, на њега подигли, узбунили и за јеретика би га огласили. Ништа друго, дакле, разве бог да се смилује да се кад оне земље освободе и да се наука уведе; и тако шат се кад сујеверије и злоупотребљенија истребе и искорене (*Живот и прикљученија*, *Сабрана дела* 2007, I: 78–79).

[10] У *Духовном регуламенту* посвећена је пажња и житијама светаца, популарним током периода феудализма, како у Србији, тако и у Русији. Царски *Регуламент* доноси и дефиницију житија „явственно ложные и здравому учению противные“ (Верховски 1916, I: 34).

Доситеј цени Петра Великог првенствено због храбрости којом се цар борио против заосталих средњовековних обичаја који су живели у руском народу. Стога наводим одломак из басне *Лав, и миш, и лисица*:

> Да је Велики Петар хотео да његови Росијани остану како су им и стари били, они би били и данас као Татари; али је богопросвештени монарх знао да то ништа не ваља, увео је нове обичаје, науке и законе, и зато је Росија данас тако славна. Сви Европејци да су хотели остати као су им стари били, били би и данас идолослужитељи, а не христјани; варвари, а не просвештени и благоуправљајеми народи (*Басне, Сабрана дела* 2007, II: 126).

Слично томе, у наравоученију басне *Маїарац у лавовој кожи* Доситеј спомиње сукоб Петра Великог са високим свештенством, односно са патријарсима Јоакином и Хадријаном и рјазанским митрополитом Стефаном Јаворскијем, чија је теолошка дела он добро познавао:

> Хоће велики цар Петар Први да просвети и укрепи царство своје, а патријарх му не да; виче, и у име божје заповеда да се наука не уводи. Неучен не може науку трпити, јер зна да како наука дође, сва власт која је на сујеверију основата и утврђена да ће пропасти. Бежи стрмоглав пред сунцем помрчина. Науку дакле свештенству! Кад они буду учени и добродјетељни, сав ће народ добар бити, и онда ће се испунити Спаситељево пророчанство: биће једно стадо ови људи и један пастир, бог (*Басне, Сабрана дела* 2007, II: 47).

Али руски цар је био и веома отворен за друге религије. Он је радо био у друштву лутеранаца и калвиниста и заинтересовано слушао њихове приче, а посебно се дивио њиховом залагању за повратак исконске чистоте цркве. Указом из 1702. године Петар Велики је гарантовао слободу вероисповести за поданике Руског царства, званично признајући на овај начин постојање, поред православне, и других цркава.

Доситеј је, попут свог руског узора, био заговорник права на слободу вероисповести и стављао је „род и језик“ на прво место, противећи се начелу које је верску опредељеност („закон и веру“) поистовећивало са националношћу. Стога је српски мислилац одушевљено прихватио богати програм културних реформи Јосифа II, који је Патентом толеранције из 1781. године доделио слободу вероисповести и једнака грађанска права и становништву које није било римокатоличке вере. Како је добро познато, ове идеје је Доситеј изразио у *Писму Харалампију*:

> Моја ће књига бити за свакога који разумева наш језик и ко чистим и правим срцем жели ум свој просветити и нараве побољшати. Нећу нимало гледати ко је кога закона и вере, нити се то гледа у дана-

шњем веку просвештеном. По закону и по вери сви би људи могли добри бити […] Бог је сама вечна доброта и правда (*Писмо Харалампију*, *Сабрана дела* 2007, I: 18–19).

Духовни регуламент је потврђивао неопходност ширења знања и лаичког образовања, којем се традиционално свештенство оштро противило као извору јереси.[11] Према петровском *Регуламенту,* право проповедања имали су само свештеници који су се образовали на Академији (Верховски 1916, I: 36, 41). Доситеј је такође сматрао да је образовање духовних пастира неопходно, како се може прочитати у басни *Магарац у лавовој кожи*:

> Од превелике су ползе народу паметни, учени и добродјетељни свештеници, сматрајући их како мудре совјетнике, учитеље и наставнике општества. Зато о воспитанију и науци на то опредељених младића велико попеченије треба имати (*Басне, Сабрана дела* 2007, II: 47).

Доситеј је намеравао да се култура шири и међу свештенством, чији је задатак био да се брине о духовном животу народа. Неке од ових идеја могу се наћи и у *Первое учение отроком*, буквару који је приредио Т. Прокопович и објавио 1720. године као саставни део реформе *Духовної регуламента*.[12] Као што је познато, поменути буквар је наишао на добар пријем и код Срба: чак четиристо примерака је Петар Велики донирао митрополиту Мојсеју Петровићу приликом оснивања карловачке Славено-латинске школе, а касније су и Срби сами штампали нова издања, за које је сигурно знао и наш Доситеј.[13]

По узору на Петра Великог, код Доситеја подобност и спремност за вршење неког посла попримају нова значења и шире се на све сфере грађанског живота и на све дужности: на пример, у наравоученију басне *Корњача и орао* аутор говори о томе колико је битно да се за државну управу бирају само поштени и учени људи који би били спремни да раде на добру нације. И у овом случају искуство Петра Великог пружа му конкретан пример којим подржава своје идеје:

---

[11] „Убо учение доброе и основательное есть великой ползы, как отечества, так и церкве, аки корень и семя и основание" (Верховски 1916, I: 52).

[12] У *Регуламенту* се посвећује знатна пажња питању уџбеника, њиховог садржаја, као и језику који у њима треба да се употребљава (Верховски 1916, I: 36–37).

[13] У поменутом *Буквару* се, између осталог, истицало да школске уџбенике треба писати на народном језику, с циљем да се код поданика још од детињства развија „критички став". Слично томе, у својој аутобиографији Доситеј објашњава да „учени људи ваља да на простом језику пишу и тако мало-помало обикнуће се сав народ мислити и расуждавати сврх сваке ствари" (*Живот и прикључениа*, *Сабрана дела* 2007, I: 78).

> Навластито просвештен владјетељ добро гледа какви су они који службе и достојинства од њега иште. Цар Петар Велики уредио је закон да се на општа достојинства добродјетељни и учени избирају. „А гди се не нађе учен", – упитају га, – „што ћемо ту?" – „Ту ваља тражити добродјетељна", одговори монарх (*Басне, Сабрана дела* 2007, II: 113).

У поменутом одломку Доситеј се позива на реформу којом је Петар Велики реорганизовао царску управу по принципу заслуга: царски указ из 1721. године прописивао је да се судије бирају само из „первостатейных, добрых и умных людей". Овим је племенито порекло убрзо било замењено племенитом државном службом, како сведочи чувена *Табель о рангах,* издата 1722. године.

До сада смо се упознали са примерима из црквеног и радног сталежа. У басни *Дете и срећа* Доситеј се позива на реформу војске коју је извршио Петар Велики, и која је вероватно била први пример петровске револуције, о чијем позитивном исходу сведочи историја:

> Карол Дванаести био је срећан против Петра Великога, док је овај своје војинство научио како ваља војевати, пак онда онај пропадне (*Басне, Сабрана дела* 2007, II: 114).

Мере које је спроводио Петар Велики биле су радикалне и дуготрајне, толико да се он и данас са разлогом сматра оснивачем руске војске.[14] У *Духовном регуламенту* Т. Прокопович пише:

> Известно есть всему миру каковая скудость и немощь была войнства российского, когда оное не имело правильного себе учения, и как несравненно умножилась сила его, и надчаяние велика и страшна стала, когда Державнейший наш Монарх, его Ц. Велич. Петр Первый обучил оное изрядными регулами (Верховски 1916, I: 51).

*

Уопште узевши, ради се о темама врло драгим руском цару, које су, како смо могли да видимо, биле блиске и Доситеју. Ипак, ако су реформе Петра Великог оставиле велики утицај на српског просветитеља, делом су другачији били закључци до којих је он дошао.

У Русији је бирократизација државног апарата имала за циљ утврђивање и јачање апсолутизма, а то је било непомирљиво са великом моћи цркве, која се заснивала не само на огромним богатствима већ и на огромном идеолошком утицају на народ. Пре доласка Петра

[14] Његови претходници су имали на располагању лоше организовану и технички неспремну војску, коју би сазивали/мобилисали пред ратне походе, и распуштали по њиховом завршетку. Петровске реформе су предвиђале војни рок и реорганизацију и модернизацију војске.

Великог на власт Москва је представљала слободан савез два независна тела – цркве и државе, и ослањала се на крхку равнотежу у односима између патријарха и цара. Да би опстао и наметнуо свој ауторитет, Петар је био принуђен да лиши цркву њених старих повластица и да је укључи у државну власт, створивши од ње средство за остваривање апсолутизма. С ове тачке гледишта, *Духовни регламент* није просто царски указ, него чисти манифест просвећеног апсолутизма.

За разлику од Петра Великог, Доситеј је хтео да створи модерно и лаички оријентисано јавно мњење, а намеравао је да то учини између осталог и посредством цркве, којој је поверио задатак промовисања образовања и науке. Реформе Петра Великог су му послужиле као пример за реорганизацију црквене администрације, која ипак није имала да се спроведе законским путем већ позивом на здрави разум. Стога је Доситеј настојао да се устреми на традицију и да обелодани истину како би „отворио људима очи", иако је знао да му следе оптужбе за јерес и претње анатемом, што се уосталом десило и Петру Великом, кога су многи конзервативци називали антихристом:

> Време је већ да и прости народ не варамо. Познајући чисту истину и не казујући ју, с каквом совестију мислимо пред бога доћи? Како би ко могао по правди рећи да сам јеретик, видећи јасно да ја ништа друго не потврждавам разве чисту евангелску и апостолску науку? Новине никакве не уводим, него и оне које су против светога евангелија уведене – одмећем [...] Поштени роде српски! Мила браћо, немојте ме укоравати ни осуждавати. Расудите да ово што вам говорим, не говорим ни за какав мој интерес; не иштем од вас никаква достојинства, не иштем богатство; желим и иштем вашу ползу и исправљеније (*Живот и прикључења*, *Сабрана дела* 2007, I: 77–78).

Међутим, судећи по Доситејевим делима, чини се да је српски писац разумео суштину карактера руског цара: упркос његовим антиклерикалним реформама и готово протестантској филозофији, Петар је остајао привржен вери својих предака, па је такође изражавао дужно поштовање цркви, барем све док се није петљала у државне послове и док се залагала за добро Русије, као што су то чиниле друге институције.

Доситеј је бранио постулате просвећеног апсолутизма и био је његов велики заговорник, не губећи притом из вида начела правде и једнакости, о којима се претходно говорило: по његовом мишљењу, власт треба да буде у рукама владара, под условом да он буде искусан и образован, мудар законодавац у стању да се бори за добро нације, по потреби и путем реформи. То се уосталом јасно види из следећег одломка из басне *Цврчак и славуј*:

> Један просвештен владјетељ милионе људи просвештава, прославља и на пут добродјетељи и благополучија поставља. Сва Европа и Азија види и све то више познаје сљедовања трудов и подвигов, законов и урежденијах Петра Великога (*Басне, Сабрана дела* 2007, II: 148).

Својом мишљу Доситеј је био близак и другим интелектуалцима свог доба, као на пример Волтеру и Ломоносову, који су, међутим, исто написали о Петру Великом. Попут Доситеја, и игуман Милутиновић, као представник оног уског круга уважених сународника који су благонаклоно гледали на дело просвећених владара, сматра да је Петар далеко изнад свих других „земљедржаца" који су му претходили, надајући се доласку једног сличног монарха на власт међу балканске народе:

> Неки дан си ми казивао шта си читао у оној росијској историји, колико се је Петар Велики старао за увести у царство своје свакојаке науке, и чрез то велико је и бесмертно име, паче свију земљедржаца, који су пре њега на свету били, задобио; славу народа свога до сами[х] звезда узвисио и својим благополучним и високомогућим наследником, који буду по његовим богоуправљајемим стопам ходити, пут к бесмјертију показао и отворио. Свемогући, преблаги вишњи творче, смилуј се на створенија твоја и таке премудре и человекољубне цесаре и цесарице производи чешће на свет, који ће сву Европу, Сербију, Босну и Херцеговину, наши[х] стари[х] мило отечество, Болгарију, Грецију и остале божјем рају подобне земље од тиранства, глупости и варварства избавити и ослободити! (*Живот и прикљученија*, *Сабрана дела* 2007, I: 72).

У Петру Великом је дакле српски просветитељ видео претечу просвећеног владара.[15] И како сам у својој аутобиографији каже, Доситеј чак и моли Бога да у све владаре пошаље дух великог руског цара:

> О, свемогући боже, дајући, царе свету, подај им и дух Петра Великога! (*Живот и прикљученија*, *Сабрана дела* 2007, I: 49).

[15] Иван Мокутер тврди да је Петар Велики чак и „идеалан пример просвећеног владара" за Доситеја (И. Мокутер, *Dositej Obradović és az orosz felvilágosult abszolutizmus*, Acta Academiae Paedagogicae in civitate Pécs, X, 1966, стр. 55).

Monica Fin

PIETRO IL GRANDE COME MODELLO DI SOVRANO ILLUMINATO NELLE OPERE DI DOSITEJ OBRADOVIĆ

Riassunto

Malgrado Dositej Obradović abbia iniziato la sua attività letteraria in un momento in cui i tradizionali rapporti culturali tra i serbi e la Russia andavano in parte indebolendosi, soprattutto in virtù di una progressiva apertura da parte dell'*intelligencija* serba verso le altre culture europee, non si possono comunque disconoscere le profonde tracce che la cultura russa lasciò nella coscienza intellettuale del più grande illuminista serbo. Analizzando la vita e soprattutto l'opera di Dositej Obradović si può infatti notare come le idee ed i personaggi della storia e della cultura russa, cui egli si era avvicinato durante gli anni trascorsi presso il monastero di Hopovo, abbiano esercitato sull'autore un fascino più che duraturo; in tal senso, la figura dello zar Pietro il Grande costituisce l'esempio di gran lunga più significativo.

Il presente studio nasce dunque dalla volontà di definire la figura di Pietro il Grande sulla base dei testi dositejani, in particolare l'autobiografia *Život i priključenja* e le *Basne*, laddove lo zar russo viene citato più volte come modello di sovrano illuminato. Ad interessare Dositej non era infatti il Pietro campione dell'ortodossia, divenuto una sorta di eroe popolare in virtù dell'impegno profuso nella lotta contro gli infedeli, quanto piuttosto Pietro il Grande come sovrano illuminato, il cui genio era stato peraltro già esaltato da alcune opere della "nuova letteratura serba", oramai laica e di matrice razionalista-illuminista. Come Rajić ed Orfelin prima di lui, Dositej ricorda dunque le riforme sociali, politiche e culturali dello zar, che grazie al suo impegno incessante e tenace e alla sua curiosità intellettuale aveva rivoluzionato il suo paese, facendo della Russia una potenza internazionale.

УДК 316.722(497.11)"1804/1813"
316.722:929 Обрадовић Д.

Алојз Ујес

Факултет драмских уметности,

Универзитет у Београду

ДОСИТЕЈЕВ ДОПРИНОС ИЗГРАЂИВАЊУ КУЛТУРНОГ СИСТЕМА ЗА СРПСКУ ДРЖАВУ У СРПСКОЈ РЕВОЛУЦИЈИ 1804–1813.

Покушаћемо да у благим оквирима дефинишемо Доситејев културни систем предвиђен за српски народ и Карађорђеву обновљену српску државу. Рад ће се темељити на идејама, мислима, предлозима и сугестијама које Доситеј износи у својим делима и писмима, затим на тумачењима Доситејевог рада и стварања као најзначајнијег и највећег просветног и културног посленика у Срба у 18. веку и почетком 19.

Приказаћемо Доситеја као једног од великих европских културних и просветних стваралаца који су поникли на нашим банатским, далматинским и балканским пределима, школовали се у Грчкој и у Европи и припадали идејама енциклопедиста и Француске револуције (1789), али и идејама просветитељства, реформама цара Петра I Великог у Русији и аустријског цара Јосифа II.

Доситеј је доносио светлост и са Истока и са Запада. Подвући ћемо његов истински патриотизам и национализам и његово опредељење за српски, односно

словенски свет. Напласићемо његову чудесну еволуцију од манастирског ђака „чудотворца“ до свестраног учењака, полиглоте и коначно до најобразованијег Србина оног времена.

Посебну пажњу ћемо посветити његовом преласку у устаничку Србију после боравка у Трсту, где је организовао српске родољубе, велетрговце и интелектуалце ради прикупљања новчане помоћи за устанике и Карађорђа, а сам је дао пола своје уштеђевине за устанике. Он је 1807. године дошао до Земуна са својом великом библиотеком, одакле је званично прешао у Београд Карађорђу.

Његов рад у устаничкој Србији и реализацију његовог културног и просветног програма као једне сложене целине обрадићемо као главни део овога рада, са намером да укажемо на чињеницу да је дошао да помогне српску револуцију и да физички буде део те револуције коју је и сам припремао својим делима, опредељењима и филозофијом. Покушаћемо да укажемо на начин стварања „српске варијанте европске културе“ у време великих ратова у Европи и у време српске револуције која је, ипак, крваво угушена, мада је у периоду 1804–1813 засветлела као метеор.

Мудри и велики Доситеј који је пропутовао Европом и Блиским истоком сакупљајући све што је могло да помогне властитом народу да се ослободи умро је 1811. године у марту месецу, у слободном Београду као слободан човек.

Кључне речи: Доситеј, Карађорђе, устанак, Српска револуција, ослобођење, обнова, држава, народ, културни систем, школа, енциклопедиста, полиглота.

„Не излазе искре, док оцило
кремен не удара.“
Доситеј[1]

Доситеј Обрадовић, најобразованији великан српске револуције (1804), њен идеолог, најзначајнији просветитељ у Срба онога времена, песник, књижевник, организатор и реализатор културног система у Срба, био је и најшколованији Србин свога времена и родоначелник европеизације српског народа и обновљене Србије у чијем је пројектовању и стварању лично учествовао целим својим бићем и животом. Дубоко је осећао и веровао да је коначно дошао историјски тренутак за устанак и ослобођење српског народа од вишевековног азијатског, турског ропства, али и од сличних система који су владали у областима у којима су живели Срби под управом Венеције, Аустријског царства и Угарске – дошао је у устаничку Србију Карађорђу и српском народу да буде борац српске револуције, а такав је остао све до смрти.

Он је на посебан начин и годинама градио своје виђење, свој концепт обновљене српске државе, повезујући знања и искуства Истока и Запада у посебну и нову варијанту српске државе „ни на Истоку – ни на Западу“, односно „и на Истоку и на Западу“ али – као самосталне и суверене државе која би се истовремено ослањала на позитивна историјска и савремена искуства Европе и Русије, а посебно на своју исто-

[1] Д. Обрадовић. Мезимац. Част втора. Глава Первa. Стр. 41.

ријску прошлост, на Душаново царство, на културну баштину српског народа, на српски језик, на православну веру и цркву, на ћириличко писмо, као и на мрежу институција старог културног система који се распадао после Косовске битке (1389), али је још увек живео у народу као део историјског памћења, у митовима, народним песмама, обичајима, у култури и православној вери, представљајући сигуран темељ за обнову старе српске државе на новим, савременим основама.

Карађорђе

Доситеј Обрадовић

Доситеј је активно учествовао у том јединственом европском и балканском духовном, филозофском, политичком и културном чину обнове српске државе. Он је будно пратио догађаје у Европи и полагано склапао свој пројекат за ослобођење српског народа. Његови узори су били Петар Велики, цар Русије, са својим револуционарним променама у Русији, затим Јосиф II, цар Аустријског царства, Ш. Монтескје, Д. Дидро, Мармонтел и други француски енциклопедисти и идеолози Француске револуције 1789 – Дантон и Робеспјер, затим Г. Е. Лесинг, најзначајнији немачки просветитељ и многи други који су крчили нове путеве. У матрицу своје државе слободних људи Доситеј је уградио античка грчка и римска искуства и искуства Византијског царства, односно грчко-византијске обнове.

Атински Партенон, Хомер, Перикле, Сократ, Платон, Аристотел и Александар Велики али и Еурипид и Менандар били су главни стубови његовог античког духовног трезора и ослонци за будуће пројекте.

Павле Соларић је у *Мезимцу*[2] штампао и Доситејев текст о значају грчке и античке културе за Европу у коме каже: „Она у старо време сунцезрачна, Грециа сад получава од Сјевера оно, што је она у своје време Востоку и Западу сприопшћила и приподала. Сад се исполњава она божественога Платона реч, да ћеду тада људи благополучни бити, кад буду Цари филозофствовали, и Философија с Цари царствовати. Сада мудрост зида себи дом, и утверждава га на седам столпова: 1. на Наукам, 2. на Художествам, 3. на Земљевоздјеланију, 4 на Терговљи, 5. на Закони, 6. на Човјекољубију, 7. на Правди."

Доситеј је свој нови праведнији свет видео у слободи и вредностима појединца у смислу и функцији породице, у моралу и етици која се проповедала, у просвети и цркви, али се остваривала свакодневно у живом животу личним примером и у заједници слободних људи, без обзира на веру и језике.

Доситеј је јединствена појава у српској, али и у балканској и европској култури и стваралаштву. Он је полиглота, знао је преко десетак језика које је стално усавршавао, а своју личну слободу и самосталност стекао је тако што је постао учитељ језика, који је својим ђацима предавао језике које је добро знао, а од ђачких „уплата" узимао је часове за себе како би се усавршио у језицима, или научио нове, које ће после такође предавати и тако је створио своју „језичку лабораторију". Први часови су били за „сир и маслац" у Далмацији,[3] а касније је постао чувени предавач страних језика у Бечу, Молдавији, Трсту, Црној Гори, Лондону и другим местима. Пратио је новине у педагошкој струци примењујући их у својој пракси.[4] Доситеј се укључио и у расправу „Јели човек макина, или није" и закључује „...једним словом нису нимало макинама подобни, него прекрасно показују, да *словесна душа и здрави разум с њима управља и влада*. А како се обогате и до каква височества дођу, изгубе и забораве сва она прва прекрасна својства; и као да некаква *револуција у њих уљезе*, измене се у свачем и сасвим, и у *свакојаке се макине преобрате и претворе*." Овде је изнимно употребио реч револуција. Завршава своје излагање речима: „О моји мечтателни Макињани! Не варајте себе; Прави Макињана нити је било, нити може на Свету бити..."[5]

Само такав темељит и свестран хуманиста, велики патриота и проповедник писања на народном језику, родоначелник нове српске књижевности и нове оријентације у филозофији, могао је да буде про-

[2] Исто дело. Глава Шеста. Стр. 110. 134. Београд 1911 (стр. 53–83).

[3] Ђуро Гавела. Доситеј Обрадовић. Београд, 1950. Стр. 24.

[4] А. Ф. Шишкин. Теорија васпитања Дени Дидроа. Београд, 1940, i K. N. Deržavin. Diderot i enciklopedisti. Prevod Nika Milićević. Beograd – Zagreb 1948.

[5] Д. Обрадовић. Јели човек макина, или није (Мезимац, стр. 123).

јектант једног новог културног система за свој народ, чији се пројекат остваривао у најсвирепијим условима азијатске турске окупације и геноцида над српским народом (Вуков опис односа Турака према Србима). Ниједан народ у Европи није стицао слободу нити васкрсавао своју некадашњу славну државу на разрушеним темељима својих цркава, на уништеним градовима, на бежанијама на све стране света, на остацима народа по селима и шумама, у збеговима, који још није био продат у робље, народ буквално подивљао, народ неписмен и обесправљен, као што је то морао да уради српски народ, уз огромне људске жртве и храброст каква се не памти од Термопила.

Јосиф Јовановић Шакабента
(1743–1805), епископ вршачки,
рад Теодора Илића Чешљара из 1788. године,
Епископски двор, Вршац

Доситеј је почео да ствара основе за обнову српске државе и њеног идентитета вероватно још у манастиру Хопову, затим у Грчкој, код Дендрина и у Албанији, где је чуо вести о победама Шћепана Малог над Турцима у Црној Гори.[6] Утврђивао је он то своје уверење о потреби васкрса српске државе у Бечу још за живота царице Марије Терезије и њеног сина сувладара и цара Јосифа II приликом свог првог боравка 1771–1777. Дограђивао га је на школовању у Халеу 1782/83 а затим у Лајпцигу, одакле шаље познато писмо патријарху Ј. Јовановићу Шакабенти,[7] у коме каже: „Но, ово слободно могу уверавати, да србске нације карактер нимало не различествује од инглескаго и саксонскаго, нека се само нађу у подобним опстојатељствам и нека добро воспитаније получе. Но може ми ко рећи *камо међу србљи дух свободе?* Некдер оде такови у Црну Гору, Куче, Паштројевиће, Рисан и Кривошије, пак ће видити ни длаке мањи него енглески слободе дух.“ Још додаје: „Овај сам само приклад напоменуо за доказати да је *воопште карактер српскаго народа чист, мужествен и херојически, колико и кой славнијей народа у Европи*“, да би Ј. Ј. Шакабенти напоменуо „Небесни промисл изабрао је Вас, јест да сте великог числа народа, о којем је беседа, пастир и отац. И какови пастир? *Не као туђин и најемник*, не као они који у бедну Сербију, Босну и Херцеговину, однекуд из Караманије и Татарске долазе, да и осим њи(х) преудручене и измуштене овде деру и, ако је још гди у костима мозга остало, с бл(а)госиљањем и проклињањем, с молитвама и анатемама, да испију, исисају и прождеру.“ Уз ово писмо из Лајпцига (5. јула 1784) послао је Ј. Ј. Шакабенти и први део *Прикљученија* и *Совјете здравој разума* са потписом „умилнејши слуга“.

Проверавао је он вредности и карактер свог српског народа на путовањима по Немачкој, Француској, Енглеској, Русији, Италији и другим пределима Европе. Доситеј је своје виђење обновљене српске државе могао делом да гради и на научним радовима Ш. Монтескијеа, који је своје епохално дело *Дух закона* објавио пола века пре Француске револуције (1748), а можда и на ранијем Монтескјеовом делу *Размишљања о универзалној монархији у Европи* (1720–1724)“, које је у значајном степену унео и у дело *Дух закона*. У периоду 1720–1730. Монтескје је посетио више европских држава: Аустрију, Угарску, Немачку, Италију, Холандију и Енглеску бележећи посебности и својства наведених држава и народа, трагајући за начинима повезивања „при-

[6] Б. Гавела. Доситеј, изабране стране. У Албанији, стр. 102. „У исто време чује се по свој Албанији, да је Стефан Мали с Черногорци Турке, који су на њих пошли били, разбио; и много се о њему говораше и казиваше.“

[7] Доситејево писмо патријарху Ј. Ј. Шакабенти. Доситејева дела, књ. 6. Доситејева задужбина, Београд 2008. Стр. 32–35.

родних и културних фактора у животу ових народа и откривајући узајамне везе, желећи да сваки од посматраних народа схвати у његовој јединственој структури". Он је изучавао многе факторе: психичке и духовне посебности становништва, државно уређење, социјално стање и не на последњем месту историју тога народа. Укратко, процењивао је све факторе националног, односно национално-културног живота, да би схватио „индивидуалитет једног народа" за који треба припремити адекватну организацију државе, односно адекватан правни систем за слободан и демократски развој њених грађана.[8]

Крунисање цара Душана у Скопљу

Српска револуција се одвијала у посебним историјским условима и није постојао некакав прихватљив узор или модел који би могао да буде примењен, а они који су подизали буне и устанке и водили српску револуцију стварали су нови облик револуционарног војевања које је започело као хајдучија, а завршило стварањем регуларне војске, ослобођењем земље и стварањем обновљене Србије.[9]

Доситеј је још на почетку својих студија у Халеу 1782/83. започео размишљања о просвећивању српског народа и стварању адекватног културног система са јасним закључцима и решењима, о описмењавању и употреби народног језика као књижевног језика, и отварању школа за мушку и женску децу. Описмењавање, школовање, учење страних језика ради комуникације са светом биле су прве тачке његовог програма. Међутим, он је у познатом *Писму Харалампију* (1783)

[8] Charles de Montesquieu. Betrachtungen uber Universalmonarchie in Europa. Leipzig 1919. Превод на немачки језик Хилдегард Трешер.

[9] Историја српског народа. Књ. V/1, Београд 1981. Стр. 25–30.

сасвим јасно утврдио и разлоге за стварање заједничког књижевног језика дефинишући геополитичке оквире у којима се тај језик говори, као и етничко, културно, добрим делом и конфесионално јединство народа који говоре српским језиком. То није само језички већ јасан национално-културни, односно политички чин који је захтевао окупљање српског, односно словенског живља у једну ширу етничку славенску културну заједницу. У *Писму Харалампију* (13. априла 1783. у Лајпцигу) он излаже свој велики циљ: „Дајем ти на знање друже мој, да сам прешао из Халe у Лајпциг за слушати и овде што учени људи говоре; гди намеравам пребивати најмање једну годину: и мислим помоћу бога, и којег доброг Србина, дати на штампу, с грађанскими словами, на наш прости српски језик, једну књигу која ће се звати 'Савет здраваго разума', на ползу мојега рода, да ми није залуду мука и толико путовање. Моја ће књига написана бити чисто српски какогод и ово писмо, да је могу разумети сви српски синови и кћери, од Црне Горе до Смедерева."[10]

Доситеј је размишљао као просветни и културни стратег који је сагледао широке оквире у којима живе Срби „све три вере" а говоре истим језиком, имајући на уму и све друге Словене чији су језици веома слични, а пратио је и напоре европских народа који су усавршавали свој књижевни језик као моћно средство за очување идентитета својих народа и држава, па је закључио следеће: „Нека само окренемо један поглед на народе просвештене целе Европе; у садашњем веку сви се народи силе свој дијалект у совршенство довести; дело весма полезно, будући, да кад учени људи мисли своје на општему целога народа језику пишу, онда просвештеније разума и свет ученија не остаје само при онима који разумевају стари књижевни језик, но простире се и достиже и до сељана, преподавајући се најпростијему народу и чобаном, само ако знаду читати."[11]

Доситеј је главни смисао и циљ овога историјског подухвата образложио следећим разлозима: „Зашто би се, дакле, ми Срби у таковом и толико полезном и похвале достојном делу, прочим славним народом следовати? *Није мања част света у којем се славеносрпски језик употребљава него земља Француска или Инглеска*; искључивши врло малу различност која се находи у изговарању, која се случава и свим другим језиком. Ко не зна да житељи црногорски, далматски, херцеговски, босански, сервијски, хорватски (кромје мужа), славонијски, сремски, бачки и банатски осим Вла(х)а, једним истим језиком говоре? Говорећи за народе који у краљевствам и провинцијам живу, разумевам колико грчке цркве, толико и латинске следоватеље,

[10] Д. Обрадовић. Писмо Харалампију. Лајпсик, 1783.

[11] Исто дело.

не искључавајући ни саме Турке, Бошњаке и (Х)ерцеговце, будући да закон и вера може се променити, а род и језик никада." И наставља свој трактат: „Зато дакле, ја ћу писати за ум, за срце и за нарави човеческе, за браћу Србље, којега су год они закона и вере." На крају свога *Писма Харалампију* он каже: „Мени ће преко мере плаћено бити кад когод од мога рода рекне, кад нада мном зелена трава нарасти: 'Овде лежу његове српске кости. Он је љубио свој род. Вјечна му памјат.'"[12]

Св. кнез Лазар, бакрорез Захарије Орфелина
из 1773. године, Галерија Матице српске

[12] Исто дело.

Доситеј је већ на самом почетку тачно дефинисао језичке, етничке, културне па и историјске оквире и границе у којима живе Срби, јер је сâм посетио скоро све ове крајеве, па је и из личног искуства могао да утврди положај српског народа под Турском царевином, под Аустријском царевином, Угарском и Млетачком републиком и да потражи путеве и начине за ослобађање српског народа од вишеструког ропства и многозависности.

Турци предају Београд Аустријанцима 1789. године,
бакрорез, Музеј Града Београда

Његове идеје и мисли о ослобађању српског народа у релативно су кратком времену еволуирале. Поверовао је да је 1789. године, када је Јосиф II заузео Београд (Лаудон), дошао историјски тренутак да Аустријска царевина прикључи Србију својим провинцијама. Његова *Песна о избављенију Сербије* у ствари је ода цару Јосипу и бескрајна захвалност за ослобађање Србије од турског јарма. Иако у емфатичном одушевљењу, Доситеј не заборавља да напомене да су два царска престола хришћанских владара, аустријски и руски, започела разарање Турског царства:

О во веки предраја имена
Јосифа и Јекатерине!
Вас ће славит премноја племена!
Зашто кроз вас турска сила јине.

Неколико строфа раније Доситеј се радује што су Турци поражени и пева:

Нејма (х)оца ни луди(х) (х)аџија!
Гордељиви(х) нејма јаничара!
Нити турски(х) аја ни спа(х)ија!
Ни њи(х)ових ножа ни (х)анџара.

ПѢСНА
О
ИЗБАВЛѢНІЮ СЕРБІЄ.
У БЕЧУ,
1789.
Препечатано у Београду 1833 годинѣ.

На западној страни Европе те исте 1789. године букнула је Француска револуција коју су годинама припремали француски интелектуалци, чувени енциклопедисти на челу са Дидроом. Дантон и Робеспјер су, рушећи поредак краљевске династије, покушали да промене друштвени поредак. Доситеј је у ситуацији да прати догађаје у Србији под управом царске администрације и војске, с једне стране, а с друге развитак и резултате Француске револуције. Он је пет година пре почетка Француске револуције био у Паризу. У свом писму је забележио да би остао и дуже у Паризу само да је имао новца. Доситеј записује: „Париз ме је задржао три недеље равно. Да сам се могао у кесу поуздати, би(х) и трипут три месеца. И ово је ништа; триста година да живиш, имаш туда шта гледати.“ Наравно, он о револуцији и евентуалним припремама не говори ниједну реч. Скоро је никада није ни поменуо, али ће зато парафразирати Дидроово „Писмо слепима за оне који виде“.[13] И у *Баснама* као и у *Мезимцу*, штампаним 1818. у Пешти, говориће оштрим језиком револуционара који у Францу-

[13] Д. Дидро. Писмо слепима (La Lettre sur les aveugles. 1749).

ској револуцији налази одређена решења. Васа Стајић у свом чланку „Доситејев народ“ назива Доситеја „савршеним пролетером“, што је неоспорно за дискусију.[14]

1789. године Доситеј одлази у Беч, ближе Србији. У Бечу остаје до 1802. године. Доситеј је у Бечу живео и радио преко двадесет година. Први пут је био у време када су царица Марија Терезија и њен син Јосиф припремали отварање царско-краљевског и дворског Бургтеатра и када су позвали чувеног драмског писца и оснивача првог националног позоришта на немачком језику у Хамбургу (1767) Лесинга да им помогне у оснивању царског театра у Бечу, које је требало да се супротстави чувеном дворском и националном театру Луја XIV Комеди франсез и француском утицају на театарском и културном пољу.[15] Лесинг је вероватно помогао утврђивању концепта националног позоришта, али није прихватио да буде његов управник. Царица и млади цар сувладар ипак су отворили свој царски дворски театар 1776. године Бургтеатар, који и данас представља један од највећих театара немачког говорног језика.[16] Доситеј је сигурно био пажљиви посматрач и учесник у тим догађајима значајним за европску позоришну историју.

Царица Марија Тереза

Цар Јосиф II

[14] Васа Стајић. Доситејев народ. ЛМС, јуни 1946 (185–192).

[15] А. Ујес. Доситеј и позориште. Зборник радова Дело Доситеја Обрадовића, Београд 2008 (85–118)

[16] Heinz Kindermann. Theatergeschichte Europas. Band V. Salzburg, 1962.

Доситеј је у Бечу стасао у свестраног савременог интелектуалца, који је прихватио реформе и декрете цара Јосифа II, његове далекосежне планове и многе законе, посебно његов декрет о изједначавању права свих вера и одузимању приоритета Католичкој цркви. Посебно је прихватио цареву одлуку о затварању многих манастира и претварању цркава и њихових имања у школе, у власништво градова и провинција. Иако је скоро све то на оштрији начин остварио Петар Велики, цар Русије, Јосиф II је у сложенијим историјским условима извршио реформе, које се више могу назвати револуционарним захватима него реформама. Руски цар Петар Велики и цар аустријски су пре Француске револуције започели планске и дугорочне активности на одвајању цркве од државе, на ширењу грађанских слобода, на увођењу просвете за мушку и женску децу и на изградњи мреже институција просвете културе које ће служити свим поданицима њихових царевина.

Није без разлога Доситеј прихватио чињеницу да су све значајније промене реформе и сличне захвате остваривали просвећени и храбри владари, па је и његова основна идеја да државом треба да управља просвећени, паметни, способни, високоморални, своме народу и нацији привржени апсолутистички владатељ. Он о томе пише у свом разговору са Зилотијем: „О колико смо дужни ми благодарити небесном промислу што се на(х)одимо међу учени и просвештени народи, а најпаче под управљенијем праведнејшега, премудрога и богопросвештенога владатеља који ничим не дише разве љубовију и отеческоју милостију к поданим својим; ништа не жели нити иште разве опште благополучије народа свог. Под сенију крила његови(х) цвета учениje, правда и општа љубов триумфира и победнују песан поје; разум, словесност и мудрост царствују. Нико се сад не боји да ће му ко у закон дирати. Ником училишта и академије нису затворене. Зраци просвештенија, ума и разума на све наше народе изобилно и богато излијавају се. Зашто, дакле, да не познамо небесну милост и толико благодејаниje? *Зашто да не почнемо разумно и свободно као словесни људи мислити?*... Зашто, како се што почне против стари(х) плесниви(х) и зарђати(х) обичаја чинити, нама(х) да вичу 'Пропадосмо! Пропаде православиje!' – и да дижу руке на архијереје своје? Србљи, којима је бог дао здрав ум и поштено срце*!... Зашто да не познаду да у светковању толики(х) светаца ниједна длака православија не стоји?*“[17] Доситеј наставља своје мисли и проверава са Зилотијем своје ставове који су у ствари велике идеје Петра Великог и Јосифа II, а које су они и остваривали. Доситеј је један од ретких људи из

[17] Д. Обрадовић. Разговор са Зилотијем. Књ. 1. Београд 2007. Стр. 73–79.

свештеничких редова у Срба који подржава наведене цареве и њихове планове, посебно реформе које је учинио цар Јосиф други у свом царству.

Он подржава и пропагира мере које су увели аустријска царица и њен син Јосиф и указује Србима, па и осталим хришћанима, на то да су се свештеници и калуђери исувише осамосталили и да су њихови свакодневни грехови видљиви и велики. Настављајући разговор са Зилотијем, он пише: „Кажи брате, по души и по совести твојој (х)оће ли што најмање вреда благочестију и православију бити ако калуђера нестане, који нису ничим разве црним (х)аљинама, неженидбом и именом калуђери? *Не би ли много полезније и боље било и за православије и за народ, да се сви манастири у школе у училишта преобрате, и с њи(х)ови до(х)отки да се воспитавају и уче сирота народња деца* која намеравају да с временом свештеници и учитељи народни буду *Правда и истина може ли православију бити противна*?“ Доситеј наставља своје излагање: „...веруј евангелију које говори: „Истини поклоници клањаће се оцу небесноме духом и истиноју... Неће се клањати нити као бесловеснаја животнаја, нити као робови, но духом као разумни, словесни, свободни и као синови, духом и истиноју, сирјеч тражиће и познаваће истину; неће се бојати ни страшити истине. *Бог је истина! Зато, о словесни човече, мисли, суди, расуждавај и познај. Сав свет да ти рече да си слеп, ти, имајући очи и чисто видећи, не веруј свему свету*“[18] То је и део одговора на Дидроово „Писмо слепима за употребу онима који виде“. Доситеј додаје и реченицу: „*А време је већ да прости народ не варамо*. Познајући чисту истину и не казујући ју, с каквом совестију мислимо пред бога доћи.“[19]

Доситеј се поново вратио у Беч 1789. године, када је почела Француска револуција. Беч му је био близак по много чему. Из Беча је могао да прати европске догађаје, посебно борбу Срба. Захтеви за посебном територијом и аутономијом (Срба у Угарској) највише су дошли до изражаја на Темишварском сабору 1790, на коме заседају представници свих српских сталежа изузев сељака (грађани, војници, свештеници и племићи). После тога двор је у Бечу отворио Српску придворну канцеларију („Илирска дворска канцеларија“), која се 1791–1792. у Бечу бавила њиховим питањима. Мађари су пристали 1792. да Србима у Угарској дају право грађанства и да се њихов митрополит и епископи могу чути на сабору. Тако су и без стварних овлашћења Срби пости-

[18] Исто дело. Стр. 77.
[19] Исто дело. Стр. 77.

гли да своје црквено вођство могу сматрати и народним политичким вођством.[20]

Верујем да је Доситеј могао да из Беча прати и одраз Француске револуције у Бечу, Пешти и другим деловима Аустријске царевине и да је знао и за Игњата Мартиновића, оснивача револуционарних организација јакобинаца у Угарској. Он је такође један од оних Срба из дугачке колоне избеглица под Чарнојевићем. Његови српски родитељи су се под Чарнојевићем били преселили преко Саве, тамо примили католичку веру и њега упутили у фрањевачки ред. Био је и професор Универзитета у Лавову. Његове присталице су назване угарским јакобинцима. Мартиновић је био високи интелектуалац и духовни вођа јакобинаца у Угарској. Био је и професор Универзитета у Лавову. Оставио је иза себе значајне пројекте о политичком преуређењу државе. Новембра 1792. тајно штампа Status regni Hungarie, где говори о парламенту са два дома по енглеском обрасцу. У свом пројекту федеративне „Републике Угарске", из септембра 1793, предвиђао је успостављање савезне државе која би се делила на провинције и националности (Мађарска, Илирија, Словачка и Влашка). Заједнички језик би био мађарски, али „свака провинција има право да уводи своје провинцијске језике у школе и јавне установе. Бечки двор је знао за ова превирања у Угарској и једно време, док се она нису развила у опасне антидинастичке завере, тајно их подржавао као уцену мађарским магнатима који су били у опозицији према двору. Мартиновић је у почетку, верујући у реформне замисли новога цара Леополда II, постао и царев плаћени агент. Најзад је у мају 1794. почео стварати револуционарне организације које су остале неоткривене свега 3 месеца и за то кратко време вероватно окупиле до 200 чланова. Његове присталице су долазиле из редова интелектуалне омладине, племића и буржоазије. Због те тајне делатности Мартиновић је средином 1794. био са друговима ухапшен и касније погубљен на пештанској „Крвавој пољани".[21]

Мартиновићев круг је имао својих присталица и у Хрватској (Загреб, Вараждин) и Војводини. Груписали су се по систему ћелија (с. 204). У нашим земљама тешко је реконструисати њихову мрежу, јер је главна личност у њој Јосип Краљ, префект на државном добру Кутијево, извршио самоубиство пре хапшења 1795. За собом је оставио пркосну поруку да је „слободно живио, па радије као слободан умирем, него ма да и један сат будем окован у ланце". Том покрету је код

[20] И. Божић, С. Ћирковић, М. Екмечић, Вл. Дедијер. Историја Југославије. Београд 1972. Стр. 203–204.

[21] Исто дело. Стр. 203–204.

Срба припадао и правник Јаков Сечанац, који је као учесник у Мартиновићевој завери био ухапшен, па ослобођен.[22]

Дени Дидро

У то исто време и Рига од Фере (1755–1798), познати грчки револуционар кога су Турци уморили у Кули Небојша, на Калемегдану у Београду, написао је *Декларацију о правима човека* и *Пројект устава*.[23] Адамантиос Кораис (рођен у Смирни 17. 4. 1748) такође припада Доситејевим савременицима, он је са Доситејем био у школи Јеротеја Дендрина. Постао је познати грчки просветитељ и револуцинар.[24] Балкан је имао целу плејаду својих револуционара који су реализовали идеје Француске револуције у оквиру својих националних, историјских и културних специфичности.[25]

[22] Исто дело. Стр. 204.

[23] Исто дело. Стр. 204.

[24] М. Стојановић. Адамантиос Кораис у токовима српског просветитељства. МСЦ. Научни састанак слависта у Вукове дане. Реферати и саопштења. Књ. бр. 10. Стр. 311–318.

[25] Ј. Стерија Поповић. Седмостручни цвјетак борећим се Грцима посвећен. Ова збирка садржи и песме грчких родољуба, политичара и песника: Ригаса Велестинлиса (Риге од Фере), Адамантиоса Кораиса и Јаковакиса Ризоса Нерулоса. Још није објављена. Рукопис се налази у Архиву САНУ.

Доситеј се усавршавао у више праваца: као предавач страних језика, као носилац просветитељских идеја, као полиглота, као књижевник, песник, као филозоф, као интелектуалац који је помно пратио догађаје у Европи и у њима јавно и потајно и учествовао. Академик Војислав Ђурић напомиње: „Није случајно што је је његов критички принцип највише ограничен управо у разматрањима о држави и друштву. Пре преласка у Србију у разним приликама (у Животу, Совjетима, Баснама) дефинисао је идеалну државу као Апсолутну монархију са просвећеним владаром на челу, отприлике таквим какви су били Петар Велики, Катарина II, Фридрих Велики и Јосиф II и какве су прижељкивали и многи други европски просветитељи пре Француске револуције.“[26]

Трст из Доситејева времена. Аутор Е. Грандсира

Дизање устанка у Србији, односно почетак српске револуције, како најчешће називамо овај чин, 1804. године, који је започео као бунт против дахија и њихових злочина, представљао је онај дуго припремани и чекани историјски тренутак до којега је логично и дијалектички морало да дође, јер малих буна и повремених „устанака српског народа“ било је још од 16. века до српске револуције 1804. године.

[26] Војислав Ђурић. Критички принцип Доситеја Обрадовића. У књизи Од барока до класицизма, коју је приредио Милорад Павић. Београд 1966, стр. 434–452.

Те 1804. године изабрали су Карађорђа за Вожда устанка у Орашцу,[27] а Доситеј је одмах из душе и ума свога испевао велику и снажну песму:

Песна на инсурекцију Сербијанов.

Та песма представља цео један политички, национално-културни и историјски, дугорочни програм. То је позив у бој, то је наша „Марсељеза", коју је могао да испева само Доситеј, јер је својим делима припремао ту коначну историјску одлуку, ту натчовечанску и херојску битку у коју је позивао све Србе, оне у Србији, Црној Гори, оне у Аустријској царевини и Угарској, Босни и Херцеговини и свим другим деловима Балкана и Европе.

Та дивна песма је позивала на борбу и обнову Душановог царства:

Востани, Сербије! Востани, царице!
И дај чадом твојим видет твоје лице.

Сваки стих је био део једног јединственог плана и националног програма којега је Доситеј склапао у својој души годинама и сада је дошао тренутак да то коначно и саопшти и својом бојном трубом позове на обрачун:

Востани, Сербије!
Давно си заспала,
У мраку лежала.
Сада се пробуди
И Србље возбуди!

Доситеј је певао о српској револуцији са усхићењем, али је у песму унео и велике циљеве које је требало остварити, да би показао свету да српска држава није нестала, већ се обнавља на начин како то није учинила ниједна од држава коју су покориле турске хорде. Доситеј пева:

Ти воздвигни царску главу горе,
Да те опет позна и земља и море.
Покажи европи своје красно лице,
Светло и весело као вид данице.

[27] Вл. Стојанчевић. Буна на дахије 1804. Историја српског народа. Књ.V/1 стр. 25–94.

Доситеј свој позив на борбу дефинише као стварање широког фронта који треба да обухвати ослобођење и свих других делова некадашњег српског царства.

Већ овде, на самом почетку српске револуције/устанка, Доситеј наступа као револуционар, а не као реформатор, као симпатизер и присталица револуције. О томе пишу и наши и страни историчари. Желим то да нагласим, јер имамо довољно доказа да је реч о Доситеју као непоколебљивом борцу за ослобођење српског народа од турског ропства путем борбе и бескомпромисног рата. Доситеј наставља дело Француске револуције и њених вођа: „Обшћега непријатеља и врага, лукава умишљенија и намјеренија потреба је на свакиј начин осујећавати; и оне који нама јаму копају, у ту исту јаму низвалити и стрмоглав пасти учинити.“ Доситеј наставља своју мисао, односно свој захтев, да се путем закона регулишу односи између људи, како би били заштићени од сваког деспотског понашања, и записује: „Имаду се Природни справедљиви Закони, којима свакиј разуман неотложно ваља, и дужан је сљедовати. *Обшће злочинце и арамије потреба је на свакиј начин, као змије једовите, као курјаке и бесне псе истребљавати;* ибо иначе цјело Обшћество бисе у всегдашњеј наодило бједи.“[28]

На страни 136. Доситеј закључује: „При окончанију ове Главе дакле придодајем: Да сви Старешине и Поглавари, који желе мили Род свој благополучан и прослављен видити, с поштењем и похвалом *Међу друге изабране нације на позориште света довести и поставити; најпре и премного дужни су се старати и трудити, лажи, лицемјерија, притворности и лукавства из њега истребљавати*, горећом љубављу к божественној истини, к сладком, благородном, великодушном, взаимном чистосердечију, и квсеобшћеј повјерености њега упојити и наполнити. *Таковиј поштениј и изабранниј народ може се својем благополучију надати, показујући себе тога достојним.*“[29]

За нашу и европску историју тога времена значајно је да подвучемо да је усред великих Наполеонових ратова, чији је коначан циљ био стварање једне велике *европске империје/државе* која би била *Велика Француска*, истовремено стварана, односно *васкрсавала обновљена Србија*, која се борбом ослобађала великих империјалних сила Турске, Аустријске царевине, Угарске и пресветле Венеције. Иако је то „ослобађање“ трајало преко 400 и више година, на сцену Европе се вратила једна од њених најстаријих држава – Србија.

Њено поновно рађање најавила су два наша велика песника скоро истовремено: Доситеј Обрадовић и Филип Вишњић. Први из Трста, односно Венеције, из једног од културних центара српских ве-

[28] Д. Обрадовић. Мезимац. Глава осма. О Лажи и о Лажљивцу. Стр. 134–135.

[29] Исто дело, стр. 136.

летрговаца, патриота и финансијера, које је окупио око свог национално-културног и политичког програма, и други из устаничке Србије, уз гусле јаворове, усред српске револуције, као њен учесник и највећи песник.

Указаћемо на Доситејев допринос изградњи културног система за српски народ у обновљеној Србији. Свестрани, генијални и предузимљиви Доситеј још је од *Писма Харалампију* (1783) започео припреме за просветни и културни напредак српског народа. Из сваког новог путовања, из сваког града и државе у којој је боравио и стварао доносио је понешто што би могло да буде од користи властитом народу.

О Доситејевом концепту културног система, који је градио целога живота а покушао да реализује у обновљеној Србији, у време трајања српске револуције и у време његовог учешћа у револуцији, односно у Београду од 1807. до 1811, до своје смрти, писали су скоро сви истраживачи, научници, песници, историчари књижевности и уметности, филозофи, лингвисти и многи други истраживачи српске револуције у нас и у иностранству. Огромна је литература о Доситеју и његовом учешћу у духовном, филозофском, политичком и просветном раду и његовом доприносу српској и балканској култури, а на тај начин и европској.

Указаћемо на Доситејеве напоре да реализује свој концепт културе у периоду када је дошао у Београд (1807) и започео свој револуционарни рад и да у најгрубљим оквирима забележимо најзначајније елементе тог система у виду тематских области, које би могли надаље плански и дугорочно да изучавамо. Он је одама радости и захвалности дочекао ослобађање своје домовине од Турака.

Прво, Доситеј је још 1789, када је војска цара Јосифа II под командом генерала Лаудона заузела Београд, испевао песму „Песна о избављенију Сербије", посветивши је цару и ослободиоцима. А 1804. године на вест о устанку испевао је песму, коју и данас певамо и певаћемо је, изгледа, још доста дуго „Востани! Сербије дуго си спавала, сада се пробуди!..." Он је одама радости и захвалности дочекао ослобађање своје домовине од Турака.[30]

Доситеј је у Београд дошао као цењени, свестрани и способни просветни зналац, као познати борац за просвећивање своје нације, као присталица савремених револуционарних покрета у Европи, као наш балкански енциклопедиста, као полиглота са знањем десетак језика, као организатор културног и националног клуба Срба у Трсту, као први и велики књижевник и пропагатор употребе српског народ-

[30] Олга Зиројевић. Турци у Подунављу. Први део 2008, други део 2010. Историјски архив Панчево.

ног језика у књижевности и свакодневном животу, као богомдани мудри и искусни врхунски представник српске интелигенције, као један од оних Срба из избегличких колона под Чарнојевићем који се после више од једног века враћа у Србију матицу као борац. Он пре поласка за Србију пише свом рођаку (Трст, 18. јуна 1805): „Драго ми је било чути да наши тамо здравствују (Срби у Темишвару славе почетак Устанка)... *Ако боґ да каково добро измењеније у Сербији*, како што нас новине обнадеждавају *радо бих у земљу прародитеља прешао.*"[31]

Доситеј је оклевао, премишљао, тражио више информација како би са сигурношћу прешао у Србију код Карађорђа и укључио се у српску револуцију.

Овде желим да подсетим на писмо Григорија Трлајића упућено Доситеју из Санкт Петербурга 1. априла 1805. којим му одговара на писмо од 20. дец. 1804. године. Он директно захтева од Доситеја да иде у Србију, у борбу. Да се врати у прадомовину. Поручује му: „Ја сам привезан овде неразривними узами должности и не могу се прибрати кући...Но шта тебе веже, мудра сербска главо? Ја бих пошао мојој слаткој мајци да ју браним од напасти туђе, да ју храним плодом мога труда *и да позна радосно мајка да је синак за њу рад умрети, баш да имам хиљаду живота*. Но зла судба не да ми се маћи, возвратити мајци, *да јој кажем што је чадо мајци и како је више свеґа љубим, више свеґа на целоме свету*." Трлајић, велики Доситејев пријатељ и истомишљеник, наставља да га подстиче да оде у Србију: „Твоју песму читајући, с плачем коју пева, тко свирати не зна да се браћа у коло ухвате, *један другом за сердце и душу, да се слију у једино* чувство, да покажу свету што друштво у јунака храброст витезова, гди премудрост закон људма пише и гди храброст закон зашчишчава, да је мудрост у слоги сердечној а победа у храбрости мудрој, а у победи величество рода. *Ти све ово боље од мене знадеш и још седиш у тамном буцаку, кад те ништа на свету не веже*. Ако мене јошт бог поживи, ја ћу доћи својој слаткој мајци и сејати сам себи колаче и у плуга искати шчастија."[32] Претпостављам да је овај Трлајићев прекор деловао на Доситеја да донесе коначну одлуку о одласку у Србију, Карађорђу, и да се укључи у српску револуцију.

Тада још није била ни Битка на Мишару (1806), прва велика битка устаника са регуларном турском царском војском *и велика победа*, а ни Карађорђе још није ослободио Београд (децембар 1806), зато је Доситеј још мало „попричекао" да се види шта ће бити са Наполеоном и његовом војном у Русији и биткама по Европи, а посебно са српском револуцијом.

---

[31] Доситејево писмо Г. Обрадовићу. ДЗ књ. 6. Писмо бр. 52. Стр. 77.

[32] Писмо Григорија Трлајића Доситеју из Санкт Петербурга од 1. априла 1805. Књ. 6, ДЗ, стр. 130–131.

Његове борбене песме и многа дела стигла су у Београд међу Србе пре његовог доласка. Он је био познат, цењен и вољен пре доласка. Он је долазио као легендарни песник, књижевник, родољуб, филозоф и просветитељ, а сада и као револуционар који је дошао да помогне васкрсавању српске државе, да се бори заједно са својим народом. Његов дочек на савском пристаништу представљао је свечаност за народ и устанике. Дочекао га је и Карађорђе.

Доситеј је дугим и заобилазним путевима долазио у Београд. Испитивао је више могућности желећи да се истински увери у победу српског народа са Карађорђем, али је увек имао на уму да дође у Србију. Био је то искусан мудрац, у годинама и није желео да се упушта у авантуре. Писао је у Црну Гору Петру Петровићу Његошу I из Трста (9. марта 1805): „...желим ћегод међу моје сродне, миле људе поћи, где би се једно лепо училиште воздвигнути могло, и ако и малена, штампарија за потребе школе и целе нације установила. Мислио сам овде припочекати, да се види шта ће се из Сербске инсурекције родити..."[33]

Пре доласка у Београд посетио је патријарха Стратимировића у Сремским Карловцима, где су припремили план за даљи развитак устанка и српске државе. Био је то први потпунији план за српску револуцију. Једно од првих *начертанија*.

Из Сремских Карловаца, после састанка са патријархом Стратимировићем, Доситеј пише чувено писмо (10. авг. 1805) „вођима првог српског устанка".

„Љубезни моји господари, Брате Јакове, оче Прото и љубезни Божо.

Ја овога часа дођо из Карловаца, однесо вами ваше писмо, и ево вам донесо и шаљем одговор... Нарочито и особито то препоручују да се бринете о приумножењу вашем. Када је народ многопочислен, никада се неће получити, а када га је мало, ако ће како храбар и високославан бити, по времену пропада... *Спахије, јаничаре, и једном речју сву војску протерајте, да и(х) нема, истребите их из вашег отечества, иначе безопасни бити не можете.*"[34]

Као да чујемо стихове из Вишњићеве чувене песме „Почетак буне против дахија":

Сваки своја убијте субашу;
Жене, ђецу у збјегове кријте.

[33] Доситејево писмо Петру I Петровићу Његошу. Књ. 6. Стр. 75–76. од 9. 3. 1805. из Трста.

[34] Доситејево писмо вођима Првог српског устанка, из Карловца, од 10. августа 1805.

Доситеј наставља своје чувено писмо: „... а проче Турке, мирне трговце, занатлије, земледелце, удожнике и свакога Турчина који сам по себи живи и не жели владати над рајом, оставите ода у својим домовима живити како и досад, само похожите их под ваше Управление, власти и суд, како што сте ви досад под њи(х)овом били, и распространьавајте међи њи *ваш језик и учениje и књижество*, да тако временом прелију се у вас и приумноже језик ваш и државу. И тако право и лепо уређујте с њима, како год сами собом, да они таковим начином ово состојаније новоје возљубе и против сваког отбрањују... *Само ви не упуштајте правленија из ваши(х) руку. Истерајте спаије и војску.*“[35]

Дошао је у Земун (1806), одакле је отишао до Смедерева на састанак са Карђорђем и главарима. По њиховим инструкцијама отишао је у Букурешт у главни штаб руске војске ради договора о помоћи и доласку руске војске на тло Србије. У децембру 1806, пошто је Карађорђе са устаницима заузео Београд, Доситеј је из Земуна отпутовао за Букурешт да нађе главни штаб руске војске. *Све је извршио на задовољство и Срба и Руса. Од рускоī цара је добио велики златни крсī као наīраду и одликовање.* Тада су и Карађорђе и Миленко Стојковић добили сабље на дар од руског цара. То су била прва руска одликовања дата српским устаницима. Вратио се у Земун, а за њим је остала „Тицанова буна“ у Срему, коју је аустријски двор крваво угушио, а Тицана уморио.[36]

Дуго се задржавао ван Земуна, постао је сумњив војној полицији и шпијунима, започело је праћење Доситејевог кретања. Алекса Ивић је у својим књигама о архивској грађи објавио многа документа која се односе на праћење Доситејевог рада, још од 1790.[37] Аустријска погранична војна и шпијунска служба налажу претресање његовог стана у Земуну, али у великој тајности, како би сазнали шта је све донео са својом великом библиотеком. Вероватно су је тада и пописали.

Пре доласка у Београд барон Симпшен пише надвојводи Лудвигу из Петроварадина (25. јула 1807) да је руски генерал Михелсон пре четири дана послао једног курира Карађорђу у коме га обавештава да не рачуна на руску помоћ (russische Hilfstruppen) у борби против Турака и да се сами снађу, јер је у Пољској дошло до примирја и споразума, чиме се сваки сукоб Руса и Порте прекида. Карађорђе је одмах припремио једног калуђера и још једног Србина да преко Косовог поља (Kossowo polie) пођу до црногорског митрополита са писмом од Руса.

[35] Исто. Стр. 189.

[36] Историја српског народа, књ. 5/1, стр. 92.

[37] Алекса Ивић. Архивска грађа о српским књижевним и културним радницима 1740–1880. Нови Сад 14. авг. 1790. Стр. 59–63. / Н. В. 27343.

Симпшен даље обавештава: „са њим се налазио и један човек од значаја који је некада служио у Царској армији и који је носио једну 'револуционарну књигу' (ein revolutionaires Buch)... чији садржај је упорен против Аустријске монархије а за обнову Старог Српског царства. – Ову књигу је написао један писац именом Доситије (Dossitie), који је својевремено боравио у Калуђерском манастиру у Крушедолу, у Срему, а био је и у Карловцу, он је бивши свештеник који говори енглески, француски и више других језика, а ту књигу је објавио некадашњи царски хусарски оберлајтнант Стаматовић-Симбшен додаје: Зато сам писао команданту у Угарској Госп. Генералу Барону Алвинцију (Alvintzy) да на препад ухвате и прегледају његове списе/дела."[38] Вероватно је у питању велика Доситејева библиотека коју је донео са собом у Земун.

Док је Доситеј још становао у Земуну и припремао се за прелазак у Београд, потпуковник Митесер пише оберштару Персу (Perss) 4. августа 1807, у ствари он даје неопходне податке о Доситеју (Theositie Obradovich) да је рођен у Чакову, да има 67 година, да је православне вере (graeci rittus), да је неожењен, да је био у Смирни у Азији где се образовао на књижевног грчком језику, да се затим преселио у Беч где је провео пуних 20 година. У међувремену је путовао по Саксонији, Француској и Енглеској, тако је ширио своја знања. Постао је аутор дела на латинском, грчком и илирском језику и самостални издавач књига. Међу својим земљацима је стекао глас учена човека. Још додаје: да је пре годину дана допутовао у Земун, даје тачну адресу стана и спрат. Станује код лебцелтера Мише Давидовића. Занима се писањем књига чији је главни циљ да Србе помоћу морала и добрих примера преваспита у људе блаже нарави, у кротке људе. Митесер сматра да је Доситејев циљ да, када се зато стекну прилике, у Београду подигне штампарију. Додаје да се Доситеј држи мирно, и да се не може нигде видети изузев у свом стану.

Ипак, оберштар Перс 6. августа 1807. пише барону Симпшену: „Наредио сам Митесеру, да тајно, колико год то може, осматра и прати Доситија (Thositie Obradovich) и да о томе јавља. Додао сам му да непрестано пази: јер су се у Београду окупили сви српски главари (Oberhaupter) и током дана држе дуге разговоре о својој будућности. Зато може врло вероватно да буде, да они овога Обрадовића желе да имају/сачекају, како би он њима, као *искусан и уопште као учен и познат човек помогао својим саветом.*"[39]

[38] Ал. Ивић. Архивска грађа о српским и хрватским књижевним и културним радницима. Књига друга. 1790–1897. Београд, 1931. Стр. 30–31.

[39] Исто дело, стр. 32.

Тако је започело стално и тајно праћење Доситеја пре преласка у Београд.

За нас је од значаја писмо Ј. Кристића из Београда Т. Захарићу у Трст од 16. августа 1807. године, јер је Кристић Тршћанин који је дошао у Београд, а он је превезао Доситеја из Земуна у Београд. Он обавештава Тршћане да су Руси у Београду и да се он од радости топи: „*Кад видим како се Руси по Београду шпацирају* и баш на лицу им изображени знак љубави рода видим, гди веле: *наши смо и наши сте, звали сте нас, ево нас, пазите нас да вас чувамо*, и подобне медотечне душу оживљавајушћу речи...“[40] Ј. Кристић нас у истом писму још обавештава да „Срби могу златним словима да забележе дан 3. август 1807. јер је тога дана у Београд допутовао General Consul који је послат од Руског Двора и који ће бити Plenipotentiarius целе Србије. Он ће у Београду стално остати да управља и уредбе поставља по начину просвешћени Европејаца, а презива се Родофиникин. Пореклом је са острва Родоса одакле су га Руси повели у Петроград, још као дете... Говори се да од Букурешта нешто трупа иде, а и да долази 100 мајстора различитих заната ради поправке зграда у Београду, које ће бити изложене продаји лицитацијом.“[41]

На крају свога писма Кристић каже да је Доситеј „прерадостан, да се у пашини (сарај) дворови погрбљено дичити може и говори: *сад сам се наново подмладио, браћо, сад већ ни зашто не марим, дочекао сам све и прочаја.*“[42] Кристић нам казује да ће Београд ускоро, захваљујући свом географском положају између Беча и Цариграда, постати велики трговачки центар. Додао је да ће Доситеј звати у Београд „и Тошу, из Трста да отвори први шпецерај у Београду“. Изгледа да је Доситеј имао намеру да позове тршћанске трговце и богаташе да оживе Београд и Србију. Аустријски шпијуни су помно пратили Доситејев рад у Београду. Прегледали су и пленили сва писма која су им била од значаја за увид у развитак српске револуције и Србије као државе у целини, а посебно за повезивање Русије и Србије на војном плану.

Доситеј је дошао у Београд свечано, сасвим регуларно са пасошем Генералкоманде.

Основао је и отворио Велику школу у Београду 1808. и преко ње остваривао своје идеје о употреби народног језика у школама, у књижевности и на свим јавним и службеним местима које је предложио још у свом чувеном „Писму Харалампију“ (1783). – О Доситејевој Ве-

[40] Исто дело, стр. 32–35.

[41] Исто дело, стр. 34.

[42] Исто дело, стр. 35.

ликој школи Вук пише: „...и подигне се Велика школа какове Срби пре нигда нигде нису имали (нити је данас где имају)“.[43]

Основао је богословију у Београду 1810. и довео из Трста Вићентија Ракића, драмског писца и преводиоца, за првог управника. Београдска богословија налазила се у згради коју је Карађорђе са Совјетом поклонио Доситеју Обрадовићу. Он је „оправио и знатно проширио ту зграду, па ју је вратио Совјету с препоруком да се оснује богословија за спремање свештеника и учитеља“.[44] Викентије (Вићентије) Ракић, јеромонах, написао је и прве уџбенике за богословију.

Основао је мрежу основних школа у Србији за мушку и женску децу и цео школски систем је повезао у једну целину коју је требало да обезбеђује држава. Од Дидроа и Немаца преузео је део наставних програма и организацију школства. Захтевао је да школа буде бесплатна, да се изграде зграде за школе, са просторијама за библиотеке, да учитељи добију више плате и да о њима брине држава. Доситеј је био изузетан познавалац школства, на нивоу европских стручњака. Цео живот је провео у предавањима и просвећивању. Доситеј је сигурно познавао Дидроове идеје о функцији просвете и школе у друштву, јер Дидро пише: „Незнање је судбина роба и дивљака. Просвећивање даје човеку достојанство и роб ће одмах осетити, да он није рођен за ропство... Од првог министра до последњег сељака потребно је да сваки зна читати, писати и рачунати.“[45] Дидро се залаже за бесплатно обавезно школовање у основним школама. Учитеље би плаћала држава, књиге би такође биле бесплатне као и храна у школи. Припремајући наставни план за универзитет у Русији, он наглашава да ће он учинити људе поштеним и просвећеним и корисним грађанима државе. У Доситејевом филозофском, просветном и педагошком систему видљиви су сви наведени Дидроови принципи.

Тихомир Р. Ђорђевић, познати историчар и културолог, пише: „У ослобођеној Србији под Карађорђем школе су се умножиле, и било их је у свима варошима; нарочито их је умножено у Београду ради учења *покрштене туради*.“[46] У Београду је тада отворена и позната Велика

[43] Вук Стефановић Караџић. Први и други српски устанак. Београд, 1947. Стр. 302.

[44] Р. Веселиновић. Историја Српске православне цркве са народном историјом. Књ. 2 (1776–1945). Београд 2004. Стр. 97–98.

[45] А. Ф. Шишкин. Теорија васпитања Дени Дидроа. Београд 1940. Превео са руског М. Митровић.

[46] Т. Ђорђевић. Из Србије кнеза Милоша. Културне прилике од 1815 до 1839. Београд 1922. Издање књижаре Геце Кона. Стр. 83–85.

школа. Т. Ђорђевић додаје: „Оно што је за време првог устанка било створено пропало је 1813 године."

Доситеј је из Аустрије пренео своју велику библиотеку у Београд, коју је оставио Великој школи на дар. Своју прву велику библиотеку вукао је са собом у Шклов код генерала Зорића, где је на његов позив предавао у Војној академији, а када се растао од Зорића, који није испунио обећање да ће у Шклову подићи и штампарију, Доситеј је распродао своју библиотеку, а све књиге на немачком језику купио је генерал, остало други, а Доситеј је задржао неке књиге које је добио у Енглеској као дар.[47]

Трагао сам за његовом библиотеком из Велике школе, али ми нико није могао ништа поуздано или нешто више да каже од Соларићевог предговора у *Мезимцу*. Трагање ћемо наставити. Ако је нађемо, имаћемо подоста података који ће нам открити разноврсност Доситејевих интереса и активности забележених на маргинама књига.

Аустријска полиција и даље прати Доситеја. Барон Симпшен из Петроварадина пише надвојводи Лудвигу (26. новембра 1807) и коментарише наведена писма Кристићева те каже: „*Оба писма садрже у себи поред тога револуционарног, већ и за државу опасног* и ја себи дозвољавам да из њих подастрем пред Вама: да је опште расположење (Stimmung) у Илирској нацији (читај – код Срба) *које се шири од србије до трста и на све наследне земље где живе срби, као и ентузијазам са којим они посматрају русе који се налазе међу њима и како се на тај начин изражава дух српске нације* (Geist der Nation)."[48] Подсетимо се чувеног Монтескјеовог дела *Дух закона*.

Првобитни Доситејев план из 1805. године рађен у Сремским Карловцима код митрополита Стратимировића предвиђао је и стварање сигурне материјалне основе за даљи развитак започете револуције. Стање је било критично, Доситеј са Карађорђем и кнежевима се досетио да је једно од сталнијих решења рудник злата и сребра на Руднику. Брзо се приступило експлоатацији рудника.

У свој културни систем обновљене Србије Доситеј је унео и помагао и отварање рудника злата и сребра на Руднику. Само што је почела експлоатација, већ су царски шпијуни слали своје доставе. Из писма једног конфидента послато из Петроварадина 10. децембра 1810. године читамо: „Срби су код села Рудника открили један рудник злата и сребра, где дневно ради 240 људи под надзором. За наставак рада рудника добили су од Руса једну суму новаца коју је израчунао

[47] Доситеј Обрадовић. Живот и прикљученија 2. Књ. бр. 1. ДЗ. Писмо Харалампију и Прикључениа 1 и 2. Стр. 153.

[48] Ал. Ивић. Београд 1931. Стр. 37–38. Писмо барона Симбшена надвојводи Лудвигу од 26. новембра 1807.

пензионисани бивши наредник Петер Новаковић. У Србији су већ изабрани поверљиви људи који ће отпутовати у земље Аустријске царевине како би придобили православне Србе да пређу у Србију, под изговором да је Србија већ под 'руском заштитом', што им је код појединих породица и појединаца већ успело".[49] Поред овога конфидент јавља: „Руси су допловили са бродовима на којима се налази... муниција, топови и новац из Румуније." Посебно се наглашава: „Познати, врло учени (sehr gelehrte), из наше земље пребегли Thosite Obradovich је своју Илирску библиотеку (Illirysche Bibliothek) понео са собом и сада са Државним саветником (Etats Rath) Родофиникином припрема Нацрт УСТАВА ЗА СРБЕ (Grundgesetz)."[50]

Исти шпијун наставља: „Турски цар је послао један Ферман, веома повољан за Србе, према коме би Црни Ђорђе требало да постане Бег, а његове би заповести морала да слуша цела Србија." Исти шпијун нас обавештава да су 13. октобра 1807. Срби под вођством једног руског официра преко Дрине попалили и опљачкали 34 насеља. У Босни је глад. Турци би се радије преселили код Аустријанаца него да падну у српске руке.[51]

Доставе о праћењу Доситеја све су чешће и откривају да Аустријанци све више верују да је Доситеј један од главних градитеља обновљене Србије.

Провинцијални комесар Карло Леополд Ковач пише председнику Врховног полицијског звања: „Taj светски познати (weltbekannte) Theodosius Obradovics, којега Илирци зову и Tossite, прешао је у Трст 1803, где је учио децу трговца Куртовића... Срео сам Доситеја у Темишвару, пре три године и од њега слушао његов животоопис у кафани 'Код три круне', желео сам да баш од њега чујем све то, а не од Срба, који од њега праве божанство (Abgott). ...отпутовао је за Земун, па за Београд, где се у почетку бавио просветом док га државни саветник Родофиникин, који га је више ценио од Црног Ђорђа, није подигао у ранг сенатора. Он (Доситеј) је радио на утврђивању граница земљишта рудника у Србији и више наших рудара је преко својих емисара превео у Србију. Њему Србија има да захвали и за оснивање својих царинарница".[52]

---

[49] Исто дело. Писмо једног аустријског конфидента надвојводи Лудвигу од 10. децембра 1807. о руднику сребра и злата који Срби експлоатишу и Доситејевим активностима око рудника. О Доситејевој библиотеци и сарадњи са Родофиникином. Стр. 38–39.

[50] Исто писмо, стр. 39.

[51] Исто писмо, стр. 39.

[52] Ал. Ивић, стр. 41–42.

Нас посебно интересује део извештаја овог шпијуна који се односи на Доситејеву политичку припадност, а он бележи: „Између осталог овај човек је, *ūоред своī боīатоī искуства, иūак ватрени ūристалица руса.*“

Царски двор пажљиво прати Карађорђа и Доситеја. Већ 21. априла 1808. Врховно полицијско звање обавештава цара опет о Доситеју и Живковићу који врбују рударе у Аустрији и одводе их у Србију. Цар одговара да је та вест већ раније примљена и да он све то „прима к знању“,[53] а 22. априла је одржана расправа у Кабинетском савету царевине о Доситеју и Живковићу, који је оптужен за догађаје везане за Тицанову буну. Барон Сумерау (Summerau) понавља како је Доситеј успео да преведе више рудара у Србију. Посебно је нагласио да је Доситеј присталица (Anhanger) Руса, па су сви подаци о Доситеју корисни, јер он је сада сенатор код Ђорђа Петровића и игра веома важну улогу у Србији и, према свему судећи, он од свих сенатора (у Србији) има највише образовање и о свему је обавештен. „Разговарано је и о могућности да Доситејев нећак у Банату који је инспектор школа, можда може да да више података о њему.“[54]

Очита је бојазан највиших власти Аустрије управо од Доситејевог рада за обновљену Србију и Карађорђа, јер је најученији, најспремнији и припада руској сфери. Верује се да је у стању да утиче на Карађорђа и на целокупну политику обновљене Србије.

Указаћемо још на мишљење и сугестије које тајни агент полиције из Беле Цркве банатске упућује комесару Ковачу:

„Почећу са Обрадовићем тим српским идолом и лажним свецем...“, затим наводи да су његови преци пореклом из Србије. Да се у младости посветио наукама. Да је путовао по Италији, Француској, Немачкој, Русији и Турској. Издржавао се држањем часова страних језика. „*У ūочеūку сūиске револуције* (zu Anfang der serbischen Revolution) он је још увек носио своје калуђерско/манастирско *име Досите (Dosite),* отпутовао је за Земун. *После заузимања Беоīрада Доситеј је са ūасошем īенералне команде оūишао за Беоīрад*... Његов *дубоко мислећи дух и њеīово знање језика*, јер он поред илирског и румунског пише и говори: немачки, италијански, мађарски, француски тако да је *ūостао незаменљиви члан сената сūискоī и није било одлуке савеūа о чему није он раније дао своје мишљење. Када се он ūојави у скуūштини сви му се клањају ūоūврђујући њеīову суūериорност*. Његов омиљени посао је *још увек наставa и ūобољшање ūросвеūе у држави*. – На крају када све ово и не бисмо узимали у обзир, када би Доситеј Обрадовић живео само међу Србима*: њеīове речи су ūророс-*

[53] Исто, стр. 44.

[54] Исто, стр. 45.

чанске (orakel) а његови предлози су закони за његове слушаоце, које он жели да привуче/придобије своме национализму.“ Овај наивни шпијун предлаже да Доситеја позову негде у Грац, Линц, Брно или Праг, како би га учинили безопасним (unschadlich machen) и један пријатељски разговор/саслушање (Verhor) *у Бечу, можда би дали кључ за упознавање руског птичја.*[55]

Овај малоумни предлог није могао да буде прихваћен јер је Доситеј већ био проглашен за непожељну персону (persona non grata), и био је „Vogelfrei“, што ће рећи да је *био одређен за „одстрел“ и могао га је убити свако, ако га нађе у границама аустријског царства.*[56] Варадински војни заповедник издаје наредбу својим пограничним властима *да Доситеја могу да убију кад год им се укаже прилика*.

Ово је коначан резултат процена аустријског двора и његових пограничних али и централних власти у Бечу после извештаја велике шпијунске мреже, потказивача из самог Београда и „стручњака за српска питања“. *Посебну улогу у дефинисању Доситеја као руског човека* имао је Иван Југовић, његово право име је Јован Савић.[57] Он је 1807. године постао први секретар Совјета, а по захтеву Карађорђевом слали су га у Букурешт у главни штаб руске војске 1807. и 1809, затим га је вожд поставио за председника Београдског суда. Почетком 1810. године послао га је у Беч, „али се набрзо врати не свршивши ништа“.[58] Иако је све време био један од најважнијих шпијуна бечког двора и најљући противник Доситејев и Родофиникинов, ипак га је Карађорђе после Доситејеве смрти 1811. године поставио на место министра просвете које је било упражњено после Доситејеве смрти. Он се тако вешто крио да су га тек крајем 1812. године открили. Вук бележи: „дође од Карађорђија писмо Совјету да се Југовић и Радоњић и Грујовић (који је био први секретар у Совјету) изгоне из службе (као њемачки људи).“[59] Убрзо затим Југовић је преко Земуна пребачен у Петроварадин (12. март 1813), а већ 15. марта Југовићево покућство и остале ствари продате су у Београду.[60] Он је био Вуков професор и кућни пријатељ. Кажу да Вук ништа није знао о његовом шпијунском раду али је прибавио све писане материјале које је пре

[55] А. Ивић, исто. Стр. 51–53. Варошки синдик и тајни агент полиције Јосиф Бентлер провинцијалном комесару Ковачу.

[56] Ђ. Гавела. Доситеј Обрадовић. Београд 1950. Стр. 55.

[57] Вук Караџић. Први и други српски устанак. Београд 1947. Иван Југовић. Стране 257–272.

[58] Исто дело, стр. 263.

[59] Исто дело, стр. 263–264.

[60] Грађа из земунских архива, књ. 3 (1810–1813), стр. 403. Отпуштање тројице цесарско-краљевских аустријских поданика, који су били на служби у Србији, наређено од Ђорђа Петровића (Грујовић, Југовић, Радоњић).

бега у Аустрију на свом столу оставио Југовић. Вук је забележио да је после Чардаклијине смрти Доситеј написао чувени посмртни говор,[61] а завидљиви Југовић је испевао песму-ругалицу као „гробне натписе Чардаклији" и залепио их је на више места по Београду.[62] На ово (за које је свако знао да је Југовићев посао) напише Доситеј одговор у прози на читавом табаку, који се почињао народном пословицом: „У лажи су кратке ноге."[63] Вук напомиње да, пошто Београд није имао штампарију, овај одговор није штампан, али је зато преписиван и читан. Није ни прикиван по зидовима.[64]

Све ово сам навео да бих што документованије указао на услове у којима је велики Доситеј остваривао свој „културни систем" у Карађорђевој Србији. Било је то сурово време обрачуна, пљачкања, отимања туђе имовине. Време освете и примитивног и нехуманог понашања. Вуково дело о отимању великаша око власти најбоље приказује тај период.[65] Било је то и време дугог повратка у старе оквире, у хришћанску, православну етику. Време херојске и надљудске борбе против вишеструко јачег непријатеља. Време у коме је Наполеон предлагао Турцима да што пре покоре Србе. Тада су иза француских топова које су Турци купили од Француза на ратиштима српске револуције стајали француски инструктори који су обучавали турску армију.[66]

Указаћемо на још неколико значајних Доситејевих доприноса културном систему српске државе у обнављању.

Доситеј је желео да у свом дому припреми неопходне услове за рад *штампарије у Београду*. Он није имао среће са штампаријама. Једва је успео да убеди Брајткопфа у Лајпцигу, који још није набавио нова руска слова, да ће сигурно зарадити на штампању и продаји књига на српском језику. Покушај код генерала Зорића у Шклову да изгради штампарију у својим дворима није успео, због тога се Доситеј поново вратио у Лајпциг. Вероватно је Доситеј био један од иницијатора да Е. Јанковић отвори штампарију са српским словима у Новом Саду. Он је отворио, али привилегије које је цар дао Курцбеку у Бечу нису дозвољавале да Јанковић штампа и књиге већ само ситније ствари,

[61] Вук Караџић. Први и други српски устанак. Стр. 264–268.

[62] Исто дело, стр. 266.

[63] Д. Обрадовић. Слово надгробно Петру Новаковићу Чардаклији. Књ. 5; стр. 175–176. Списи из Далмације. ДЗ, Београд 2008.

[64] Вук, наведено дело. Стр. 266.

[65] Вук Караџић. Правитељствујући совјет сербскиј за времена Карађорђијева или Отимање ондашњијех великаша око власти. Беч, 1860.

[66] Вук Караџић. Милош Обреновић књаз Сербији или Грађа за српску историју нашега времена (Milosch Obrenovitsch, Furst von Serbien). У Будиму 1828. Стр. 317.

листе и слично. Е. Јанковић се обраћао и цару са молбом и разлозима за оснивање штампарије у Новом Саду (12. јула 1790), али није добио дозволу за штампање српских књига.[67] Ускоро је умро у Суботици 1790. године. У једном тренутку Доситеј је хтео да напусти Београд јер није добио могућност да отвори штампарију. У писму од 1. фебруара 1808, које је писао у Београду, он обавештава своје пријатеље: „Желим вас у мојему дому видити, *који сам у београду за штампарију купио и приготовио,* ако бог изволи нам благополучан мир *и ако се ова прекрасна земља уреди и у добро стање постави, а пређе тога о штампарији није ни мислити.*“[68]

После Доситејеве смрти о томе више нико није ни мислио. *Доситеј није успео да у Београду отвори штампарију обновљене Србије.*

Доситеј је сугерисао Србима да и *позоришну уметност* прихвате као средство за едукацију, усавршавање језика и комуникацију са светом. У условима у којима је живео и стварао, у Београду и Србији, *није се могло ни мислити на театре*. Остао је његов превод Лесинговог првенца *Дамон* са предговором, који има карактер театарског трактата о корисности позоришта за српску публику и три превода Е. Јанковића, са којима је започео српски школски театар на српском народном језику у Вршцу и Темишвару 1793. године.[69]

Доситеј је придавао изузетан значај *преводима страних дела на српски народни језик*. Велики је списак дела која је предложио за читање и превођење, од античке Грчке и Рима до савремених дела европских и светских песника и књижевника. Он је целога живота читао књиге, почевши оне школске у свом родном месту, затим оних у манастирским библиотекама, до дворских библиотека у Бечу, и свим другим местима где је живео. Говорећи о библиотекама, он напомиње да су Турци уништили чувену Александријску библиотеку, још увек жалећи за њом.

Соларић је у свом предговору Доситејевом *Мезимцу* (1818) на стр. 26–27 навео низ дела које је Доситеј желео да српски интелектуалци припреме, напишу или преведу: „Шта јоште не жељаше за живота си да види, да изиђе Сербљем, као предше на свијет, наш безсмертни Покојник? Књига пространна о Земљедјелију и селском Домоводству за Поднебље Сербско; Књига Заната, Художе-

[67] Ал. Ивић. Архивска грађа 1740–1880. Београд – Суботица 1926. Стр. 57. Писмо цару. Беч 12. јула 1790.

[68] Доситеј. Писмо Михајлу Павковићу и Луки Кисићу. Бр. 78 у књ. бр. 6. ДЗ. Од 1. фебруара 1808.

[69] Алојз Ујес. Доситеј Обрадовић и позориште. Зборник радова са Међународног научног скупа „Дело Доситеја Обрадовића 1807/2007.“ Београд, 2008. Задужбина Доситеј Обрадовић, стр. 85–119.

ства, Рукодјелија, Купечества, и Мореплаванија; Матиматика, Свеопшта Статистика; Књига Права Природни; Нарави, Обичаја, и Употребљенија Древниј Народа; Путешествима Младога Анахарса по Грецији; Повјест Јестетствена о Човеку; и сама, понаособито и обшћевразумителъно извађена, *обширнија и с критиком, сербскоїа народа повјест*."[70]

Доситеј одговара на писмо Михаила Витковића (бр. 84, стр. 112): „Питате што би(х) могао и хотео препоручити за рад на књиги? Не знам што би(х) прије желио у књижевству нашем видити: управо знам млоги(х) такови(х) изрјадних материја, али мислим да би ми од вас најмилији дар био када би ме обрадовали вешћу да у послу за нас имате преполезну *француску преповетку Вилхелм тела, то је освобожденије швице, која ми се Сербија друїа каже.*"[71] Реч је о делу француског писца Ж. П. Кларис де Флоријана (1755–1794). Он је био Волтеров сестрић. Баснописац, драмски писац, писац романа. Постао је академик 1788. Учесник је Француске револуције.[72] Доситеј додаје: „Ја се јесам сузама умиљенија и благонадеждија обливао повест ту с краја на крај читајући и *она нам је данас нужнија неїо икакова друїа.*" Доситеј још напомиње да треба да буде преведена на чисти народни српски језик. Он је храбрио многе интелектуалце да преводе дела за потребе српског народа. Одговарајући Јефтимију Ивановићу, он хвали његов рад: „заслужили сте оно (Х)орацијево изреченије: 'Omne tulit punctum'", јер му је Ивановић послао свој превод *Новоі Плутарха*.[73]

У свом последњем писму од 9. марта 1811. он поред осталог напомиње Стефану Гавриловићу: „Дневи се и године поткраћују, тело изнеможе, а душа би јоште нешто хотела. '*Телемаха*' препоручујем да ко преведе, али просто, чисто српски; та књига може многима полезна бити." Дело је превео Стефан Живковић – *Прикљученија Телемака, сина Улисева,* али тек 1814, после Доситејеве смрти.[74]

Превођење страних дела био је значајан део Доситејеве културне политике. Његове сугестије о превођењу дела остварiће многи поштоваоци и следбеници. Јелена Шаулић у својој студији *Доситеј и његови следбеници* и са богатом истоименом изложбом у Вуковом и Доситејевом музеју (1973) зналачки је указала на потребу даљег изучавања наведене теме.[75]

---

[70] Доситеј. Мезимац, стр. 26–27.

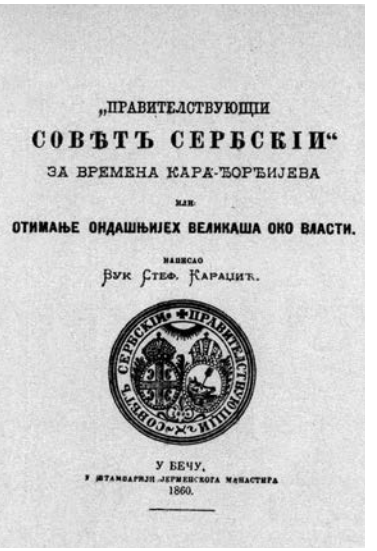
[71] Доситејево писмо Михаилу Витковићу. Књ. 6, ДЗ, Београд 2008. с. 112–114.

[72] Nouveau Larousse illustre. Claude Auge. Paris. Tome IV pag. 568.

[73] Доситејево писмо Јефтимију Ивановићу од 1. марта 1810. ДЗ, стр. 117.

[74] Доситејево писмо Стефану Гавриловићу од 9. марта 1811. ДЗ, стр. 124–125.

[75] Јелена Шаулић. Студија „Доситеј и његови следбеници" у каталогу истоимене изложбе у Музеју Вука и Доситеја 1973. године.


„ПРАВИТЕЛСТВУЮЩИ
СОВѢТЪ СЕРБСКІИ“
ЗА ВРЕМЕНА КАРА-ЂОРЂИЈЕВА
ИЛИ
ОТИМАЊЕ ОНДАШЊИЈЕХ ВЕЛИКАША ОКО ВЛАСТИ.
НАПИСАО
Вук Стеф. Караџић.
У БЕЧУ,
1860.

Вук Караџић

У оквиру свог просветног и културног система који је припремао пре доласка у Београд Доситеј је предвидео да Срби више не носе „турске хаљине“, ни капе, већ да их замене европским. Предвидео је да се полако избацују из употребе и турске речи, дакле турски језик, и да се замењује српским, народним.

То изгледа као споредна ствар и нека врста нове моде, међутим, реч је о веома значајним активностима којима се враћа део идентитета српског човека и индиректно и његове нације и државе. Вук Караџић записује: „Само Турчин Турчину назива 'селам' (поздрав кад се састану); да од раје ко Турчину селам назове, *одмах би га погубили*, ако се не би хтио потурчити; а да не би Турчин у томе погријешио, *ваља да се по хаљинама познаје ко је раја, ко ли је Турчин.*“[76] „Тако се рајн не пристоји имати ни лијепу кућу као што је турска, или још љепшу; ни добра и лијепа коња. Сабље рајн нипошто није слободно носити... Не само као иоле какав турски поглавица или зликовац иде сокаком, *раја мора да устаје на ноге, него и најгорем Турчину раја мора с пута свернути, макар у блато до кољена...* Кад, иоле одјевен, Турчин у вароши или ће му драго, одјаше коња, он првога Србина ког види зове те му *да коња да вода*; тако господа турска узимају са сокака Србе за различне послуге, на пр. да туку каву, да доносе воду, да сијеку дрва итд.“ Вук додаје: „Ако се ко од раје потурчи, одмах има сва права као и остали Турци.“[77]

[76] Вук Караџић. Први и други српски устанак. Стр. 33.
[77] Исто дело, стр. 35

У свом писму вођима првог српског устанка, писаном у Ср. Карловцима 10. августа 1805, када је још био на путу за Београд, Доситеј пише Совјету да у законе унесу: „1 – Војинство (уређење војске); 2 – Порезе, које ће сви морати да дају за државу; 3 – Установљење Суда (да Срби суде); 4 – Закон о православној цркви; 5 – Завођење школа, да се народ научи: 1.во: Богу молити, 2.го: читати и писати, и да своје књиге и писма распространава да што даље може бити.“ На крају овог дугачког и значајног писма напомиње: „И заштићујте домаћег човјека.“[78]

Доситеј наглашава: „будите сви у слоги, и почитујте и слушајте и заштићавајте вашего поглавара господара георгија петровића, средоточије ваше власти у њему, ви само да сте члени а он глава.“ Већ тада је Доситеј знао за раздоре у врху устаничког „генералштаба“, па скреће пажњу: „Отац прота Матеј јест мало љут и честољубив, нек се дакле чува да га ове мале страсти каткад не приведу до всех, но он је ревнитељан и бодар, и паче прочих вешт, зато и њега ваља поштовати, слушати и отликовати; он *нека је близу код їеорїија*.“ Поред низа предлога и примедаба Доситеј у истом писму скреће пажњу на потребу бржег и ефикаснијег рада и каже: „И мртво вам дела иду.“ Доситеј наставља са предлозима, које је, изгледа и раније давао: „Што вам је свагда препоручивано, то вам се и сад препоручује и советује: да помало прибављате вами пушке с бајанетами. Говори се да Турци у Константинопољу већ помало уче се егзерциру европејском и да султан намерава у сваки град таку војску положити; ако то буде, онда можете ви лако погажени бити од једнога градоначелника*; ускорите дакле и ви и учите се војевању и оружију чиновне војске.*“[79] Овде је Доситеј, пре него што је стигао у Београд, започео своју саветодавну функцију за скоро све области. Он више и шире види него руководећи људи устанка, јер они су заузети борбама, а Доситеј гледа даље и предвиђа успехе али и могуће поразе и каже: „Ако тако поступати буду, уверени бити могу да ће у скоро време с божијом помоћи вес народ и друге људе божије образити, тј. *од нерадинов и безделников трудољубиве отечества синове, от бојазљивих и неустројених храбре и чиновне војнике, от простих и дивљих људеј благоразумне и питоме људе учинити...*“[80]

Доситеј инсистира на стварању сталне, регуларне војске, чију је структуру и карактеристике могао да упозна у државама у којима је

[78] Доситејево писмо вођима првог српског устанка. Из Карловца 10. авг. 1805. године, у књизи „Доситеј Обрадовић. Изабране стране.“ Уредио Ђ. Гавела. Београд, 1946. Просвета. Стр. 188–193.

[79] Исто писмо, стр. 192–193.

[80] Исто, стр. 193.

боравио, а на тај начин би целокупна војска српске револуције добила заједнички центар руковођења и била би под управом врховног команданта вожда Карађорђа.

Доситеј је Србима, без обзира на то где се налазили и живели, скренуо пажњу на потребу да се међусобно поштују. Да посебну бригу воде о својим истакнутим ученим људима, борцима, ствараоцима, затим о Карађорђу као врховном вожду, и према свим заслужним Србима који су обогатили српску културу, уметност, науку и друге области. Предложио је да З. Орфелину подигну споменик, да вожда чувају и слушају, такође и Ј. Ненадовића. Високо је оценио родољубље Трлајићево, Соларићево, Молерово, Стратимировићево, Чардаклијино. Његов позив Србима, међу којима је вођена непрестана борба око превласти, имања, положаја, поручио је „чувајте своје људе!". Проповедао је познату истину да је човек носилац свих процеса и да га треба чувати, неговати и образовати. Човек је био основа и његовог културног система којега је покушао да инкорпорише у српску револуцију као камен темељац. То није било лако постићи, јер је и он, пролазећи поред Саборне цркве у Београду, могао да на тањиру види одсечену главу Милоја Петровића, коју је изложио лично Карађорђе као опомену сличним издајницима.[81]

Вук Караџић је у свом делу *Правитељствујући Совјет сербски за времена Кара-Ђорђијева или Отимање ондашњијех великаша око власти*[82] описао многе примере нечовештва, пљачке и разбојништва које су чинили борци и вође устанка како у Београду тако и у нахијама.[83]

И на крају ове велике поруке и на неки начин тврде опомене да сада није време свађа и раздора, Доситеј стратег и револуционарни духовни вођ дефинише начин и време даљег наставка српске револуције, поручујући Карађорђу и „генералштабу" следеће: „Гдикоја господа, паметна и мудра, говоре о вами да *никада боље време за вас изабрати ниште моіли да устанете, нити лепшим начином него што сте почели, а да је добро време – сами видите, јер сви су краљеви у рат између себе; немају кад на вас мислити; а ваш цар султан забунио се својима провинцијама наше стране, не зна куда ће пређе... држите дакле и иштите прошеније ваше, сложно, једнодушно тиштите дуго и без ослабленија, мораће вам дати што иштете.*" Ово је умна политичка, стратешка и војна порука, коју ће Доситеј, вероватно поучен Француском револуцијом, као члан српског револуционарног штаба оснажити реченицом пророчком и пуном истине: „*Боље сад с*

[81] Вук Караџић. Наведено дело. Биографија Милоја Петровића. Стр. 273–277.

[82] Вук Караџић. Правитељствујући совјет сербскиј. Стр. 128–207.

[83] Доситеј. Писмо вођима устанка. Стр. 193.

крвоjролитиjем мучити се, а tоjсле у миру и безоjасности живити, нежели онако како шtо сtе tређе били, уiњеtени бити.“[84]

Ова Доситejева реченица показуje веома jасно да je он био свестан у каквим се тешкоћама остварuje рађање обновљене Србије и какве тешкоће чекаjу њега, Карађорђа и цео српски народ „од клања до орања“. Доситej се није повлачио пред тешкоћама, истрајао je до краjа у остварењу свога великог сна.

Поставља се питање да ли je ова тема могла и другачије да се обради, краће, сажетије, и само као „културолошки случаj“. Вероватно да jесте, међутим, Доситej ми није изгледао, а није ми се у току изучавања ове теме ни показао само као реформатор, као кућни и народни учитељ и просветитељ, већ као стваралац, револуционар и осветник, као најумнији Србин свога времена који je био jедан од најзначајнијих чланова „генералштаба српске револуције“, jедан од иницијатора и креатора обновљене Србије, некадашњег Душановог царства, у време дубоких револуционарних промена у Европи, у којима je он jедан од значајних учесника и то у најсложенијем делу европске културе или ратишта, на Балкану, у својоj прадомовини Србији.

Њега није пратила царска полициjа и 1001 шпиjун да би сазнали његове наставничке програме и методологију рада, већ су га пратили као ствараоца који je духом и умом припадао Францускоj револуциjи, српском народу и словенском племену. Цареви, краљеви и многобројно племство феудалног система бранило се најсуровиjим средствима против промена, посебно оних које су их развлашћивале и „слале у историjу“. Доситej je започео своj активни живот као „мали светац“, а завршио га je као истински, велики и умни револуционар српске револуциje.

Последње Доситejево писмо (од 9. марта 1811. С. Гавриловићу) може се тумачити на више начина, међутим, за нас je значајно jер он сумира и објашњава своje напоре и каже: „Но ако je што достоjно било у *моjим начеpтанијам, све шtо tриtисаtи ваља оним оiсtоjаtељсtвам и оноj великоj jединоj души бл(а)женаго Jосифа Вtораго*, који je у своje време премного одушевљавао и умове воспериавао, *без коjеiа многе сtвари не би коме ни на ум tале.*“[85] Та Доситejева *начертанија* ипак су први значајнији планови српске револуциje, који су обухватали и ратна дејства и програме за мирно доба и представљали

[84] Исто дело, стр. 193.

[85] Доситejево писмо Стефану Гавриловићу од 9. марта 1811. jесте и последње његово писмо пријатељу, у коме изражава свој однос према реформама цара Jосифа II, које je он подржавао, заступао и покушао делимично и да реализуje. С обзиром на чињеницу да je 22 године живео, учио и стварао у царском Бечу, могао je да дубље схвати значај и смисао реформи.

су пројекте за обнову идентитета и суверенитета обновљене Србије. Сва каснија „начертанија“ додириваће теме које је Доситеј у својим првим начертанијима навео.

Желим на крају да констатујем да је Доситеј био свестан значаја и величине вожда Карађорђа и да је његов однос према њему био искрен, пун поштовања и дивљења. Он је знао да је неподмитљиви Карађорђе, велики борац и херој српске револуције, онај *легендарни јунак који је васкрснуо као феникс и који је својом огромном духовном и физичком снагом могао да превлада унутрашње супротности и до победе доведе напаћени српски народ*.

Карађорђе и Доситеј су били велики борци и градитељи, њихово чудесно заједништво се темељило на васкрсавању Душановог царства, односно на окупљању поробљеног српског народа, опустошеног четиристогодишњим робовањем, на грађењу *обновљене Србије, срцем, умом и поштењем, Србије ни на истоку ни на западу – већ самосталне и слободне.*

Доситеј је био свесан свега што је учинио за свој мили народ и у свом тестаменту *Јастук гроба мог*[86] изражава чврсто убеђење да је дошло време када се Србија пробудила, и завршава свој земаљски живот чувеним речима:

„...(Х)оћу!, Да ти, премили роде, једина и последња љубави моја!, Кажем точно оно што у никакови(х) књига света наћи не можеш, а што сам ја видио последњи(х) дана живота мојега. Отечество мило наше на снагу стаје и между друге земље и државе улазити почиње. Слава богу! Кораб потопљен буром стојао је под морем и сад се воздвигао и между пенушећи таласи весело на сунцу дана божјега лице огледа своје! Сузе умиленија теку! Али вниманије имајмо, никада више, мудро вођен, судбине јарости да не искуси...“

Желим да подвучем чињеницу да се патријарх Арсеније Црнојевић поново обратио цару Петру Великом 20. октобра 1705. године са жељом да он буде вођа српском народу и да разуме „наш живот овдашњи и живот свих православних хришћана који се налазе овде на римском управном подручју, а који су се преселили у Угарску...“ Патријарх моли: „Дан и ноћ бежећи са својим осиротелим народом из места у место, *као лађа на пучини великог океана*, очекујући када ће заћи сунце и смирити се дан *и проћи тамна и студена ноћ беде која нас тлачи*“.[87] После 100 година Доситеј види „очима ума свога“ да „ко-

[86] Доситеју се као његов тестамент приписује текст под насловом *Јастук гроба мог*. Овај поетски и језгровити текст који одише вером у сутрашњицу надахнута је и визионарска порука и вероватно је његов тестамент поколењима која су се надахњивала и његовим делима.

[87] Историја српског народа, IV/1. Стр. 44.

раб потопљен буром... сад се воздвигао...“ Верујем да је те 1811. године, пред саму смрт, Доситеј веровао у снагу српског народа, у његово историјско памћење и високе људске способности, и поверовао да ће обновљена Србија бити трајнија држава. Веровао је у снагу српског народа, у вожда Карађорђа и наклоност Русије. Умро је у нади да је српска револуција поставила стабилан темељ будуће државе.

Карађорђе је у Доситеју имао верног и искреног, умног и паметног сарадника највишег ранга. Њему се поверавао и њега је слао у најосетљивије мисије.

На крају овога рада желим да констатујем да је Карађорђе поставио Доситеја за *првог министра просвете обновљене Србије*. Са задовољством цитирам тај акт, који је изузетно значајан за историјско признавање доприноса српске родољубиве интелигенције српској револуцији, а за Доситејеву личност посебно.

Избор и постављење Доситеја за члана Совјета и првог министра просвете обновљене Србије:

„Високоучени Г(осподине) Доситеј Обрадович! Здравствујте!

Труди Ваши отечеству жертвовани, истинаја ревност довољно нам показана и свим познато високоученије Ваше обратило је моје и целог народног Собранија вниманије на Вас: всего воспоминаније возбудило нашу признателност.

В знак признателности а Вашег отличија и награжденија, *општесогласно избирамо, именујемо и постављамо вас членом совјета и попечителем просвештенија народњег!*

Увјерителну надежду имам да ћете Ви охотно приликом овом ползовати се, с којом *небројене ваше заслуге за отечество* у новом важнијем делу још умножити и тако бесмертно име у вечитим отечества књигама оставити доиста можете.

Желећи да скоро дело Вам наложено предузмете и Вами благополучно здравје, јесам Вами

благонаклони,

верховни народ(а) серб(ског) вожд
Георгије Петрович

У Београду 18 јануарија 1811

М. П. Комендант Сербије.“[88]

[88] Декрет вожда Ђорђа Петровића Карађорђа којим поставља Доситеја Обрадовића за првог министра просвете обновљене Србије.

Била је то највећа награда коју је Доситеј добио у свом животу. Добио је од вожда Карађорђа, не само у знак признања за све оно што је урадио за српску револуцију, односно за свој српски народ, него и као подстицај да још истраје у свом просветном, културном, дипломатском и хуманистичком раду.

Желим да подсетим да је Дантон у току Француске револуције 1789. послао почасне дипломе Француске револуције Гетеу и Шилеру, јер су својим књижевним делима припремали револуцију у Француској. Гете је одбио ту част, а Шилер је прихватио диплому почасног грађанина Француске револуције.[89] Доситеј је награђен од руског цара великим златним крстом, а Карађорђе га је поставио за члана Совјета и првог „попечитеља просвештенија народњег".

Нажалост, Доситеј је сагорео у свом натчовечанском раду и жељи да се остваре високи циљеви српске револуције и да Србија поново постане једна од значајних и равноправних држава у европској заједници народа. Умро је 28. марта 1811. године.

Доситије Обрадовић, филозоф и списатељ српски,
и Карађорђев први попечитељ просвете

[89] Вајмар, Институт Гетеа и Шилера. Архивско одељење. Приватна збирка А. Ујеса.

„На сахрану се слегла читава варош. Ковчег у коме је почивао Доситеј у јеромонашкој мантији с крстом у рукама пратили су Карађорђе, Алекса Карађорђевић, советници, војводе, кнезови... Пред Саборном црквом последњу пошту покојнику одавали су постројени српски и руски војници.“[90]

Смрт Доситејева као да је најавила крај српске револуције под Карађорђем.

Актом од 3. октобра 1813. године из Земуна обавештавају највише власти царевине у Бечу: „Недоба, руски колешки саветник, са њим су дошли епископ (Митрополит) Леонтије, архимандрит Спиридон (Филиповић) и српски вождь Ђорђе Петровић.“[91]

Већ 6. октобра 1813. из Земуна јављају бечком двору: „Српског врховног вождa Ђорђа Петровића послао сам у манастир Фенек на издржавање карантина.“[92] У извештају се додаје: „Тумача Деодата послао сам са два Турчина са 500 хлебова у Београд, он ми је донео вест да је Београд пун азијатских трупа.“

[90] Бранко Златковић. Казивања и записи о Доситеју Обрадовићу у Устаничкој Србији. Зборник радова са међународног скупа Дело Доситеја Обрадовића 1807/2007. Стр. 291–305.

[91] Историјски архив Београда. Извори за историју Првог српског устанка. Грађа Земунских архива, књига III, 1810–1813. Издање Историјског архива Београда 1969. Страна 421.

[92] Исто дело, стр. 422.

После Карађорђевог бекства у „Немачку“ Београд је опустео, сви су бежали. Ту бежанију је најснажније описао Сима Сарајлија Милутиновић (92). Турске трупе нису смеле да уђу Београд пуна три дана, јер нису веровали да су га Срби „тако ласно оставили“.[93] Београд је поново постао једна од највећих пијаца за продају робља. Робова је било много па је цена спала на најнижу.[94]

Изгледа да још нисмо довољно добро и темељито објаснили разлоге распада обновљене Србије и изненадни бег вожда Карађорђа са породицом и војним руководством у Аустрију, затим пребацивање у Русију.

Још нисмо дешифровали аутора или ауторе књиге *Сербие плачевно пакипорабошћеније љета 1813. Зашто и Како?* (В. Мљетаках, л. 1815), а нисмо систематски, темељито и потпуно проучили ни државне архиве у Петрограду, Бечу, Истанбулу, Трсту, Новом Саду (Петроварадин), па ни у Земуну, као ни остале. Реч је о дугорочном, планском и темељитом прикупљању и изучавању.

Доситеј је допринео да је и Први српски устанак био и највиши културни чин, као што су то биле и друге велике револуције у Европи.

Српска револуција и њена обновљена Србија дуже су трајале од Француске револуције и као да још није сасвим завршена.

Плодове Доситејевог револуционарног рада можемо и данас да препознамо, а његове идеје и предлоге како да се уреди Србија и живот њених грађана и данас још увек изучавамо и покушавамо да им нађемо адекватна српска, балканска и европска решења. Доситеј остаје вечита тема српске револуције, просвете и културе.

Alojz Ujes

ON DOSITEJ'S CULTURAL SYSTEM FOR KARAGEORGE'S RESTORED SERBIAN STATE (1804–1813)

Summary

We will attempt to define Dositej's cultural system envisaged for the Serbian people and for Karageorge's restored Serbian state.

The paper will draw on the ideas, thoughts, propositions and suggestions that Dositej lays out in his works and letters, then on the interpretations of Dositej's work and efforts as the most relevant educational and cultural activist among the Serbs in the 18th and early 19th centuries.

[93] Вук Караџић. Први и други српски устанак. Стр. 322.

[94] Историја српског народа V/1, стр. 62.

We will present Dositej as one of the great European cultural and educational activists who started out in our Banat, Dalmatian and Balkan regions, were educated in Greece and Europe and adhered to the ideas of the Encyclopaedists and the French Revolution (1789), but also to the ideas of the Enlightenment, reforms of Czar Peter I the Great in Russia and Austrian emperor Joseph II.

Dositej introduced light from the East and the West alike. We intend to highlight his true patriotism and nationalism and his orientation towards the Serbian, i.e. Slavic world. We will emphasise his wondrous evolution from a "miracle-working" monastic novice to a polymath, polyglot and finally to the best educated Serb of his time.

We will draw special attention to his passage to Uprising Serbia after his stay at Trieste, where he organised Serbian patriots, wholesalers and intellectuals to collect money for the insurgents and Karageorge, and he himself contributed by giving half of his savings for the insurgents. In 1807 he reached Zemun with his large library, from where he officially took Karageorge's side in Belgrade.

His activity in Uprising Serbia and the accomplishment of his cultural and educational programme as a complex whole will be analysed as the main section of this paper, with the intention of pointing to the fact that he came to Serbia to assist its revolution and to be physical part of that revolution which he also contributed to with his works, commitments and philosophy. We will try to shed light on the manner of creating "a Serbian variant of European culture" in the time of great wars in Europe and in the time of the Serbian Revolution which was quenched in blood, but it nevertheless shone like a meteor in the 1804–1813 period.

The wise and great Dositej, who had travelled around Europe and the Middle East collecting everything that could help his people to break free, died in March of 1811, in free Belgrade as a free man.

УДК 159.955:32 Обрадовић Д.

Драган Симеуновић

Факултет политичких наука,

Универзитет у Београду

ПОЛИТИЧКА МИСАО ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА

У раду се разматра Доситејева политичка мисао, њен развој у две фазе – предреволуционарној и револуционарној, Доситејев категоријални политички апарат и разлози заузимања неких његових кључних политичких ставова. У периодици развоја политичке мисли дело Доситеја Обрадовића припада епохи предмодерне коју карактерише бављење оним шта треба чинити и шта треба да буде опште добро и општекорисно или, како то Доситеј каже, на општу пользу у једној посебној или пак у свакој политичкој заједници.

Као главне карактеристике Доситејеве политичке мисли и дела могу се одредити: рационалистичко просветитељство, јавно родољубље, општа толеранција и висока моралност политичког ангажмана која је за Доситеја израз одговорности према сопственом народу и доказ високе просвећености сваког политичког делатника. Потпуна сазрелост његове политичке мисли изразила се тек у његовом родољубивом политичком прегнућу током Првог српског устанка.

Кључне речи: Доситеј Обрадовић, политичка мисао, просветитељство, просвећени владар, родољубље, моралност политичког ангажмана, Први српски устанак

Већ један број раних и цео низ познијих Доситејевих опсервација, промишљања и закључака указују на то да је имао развијену политичку мисао и особен политички поглед и пре него што се у јесен

свог живота почео практично бавити политиком у својству високо позиционираног национал-револуционара.

Није изненађујуће да се један такав, за све заинтересовани дух какав је био Доситеј Обрадовић занима и за политику. До тога је морало доћи већ и због Доситејеве доследности у спровођењу животног начела које је сâм обликовао: „Свободно мислити и сврх сваке вешти", што значи и политическе, „расуждавати и говорити". Баш као и у домену религије ни у домену политике ставови врха не трпе поговор ни велико промишљање одоздо. Будући да није усвојио црквену варијанту спутавања индивидуалне слободе и мисли, логично је да Доситеј није могао прихватити ни ону другу, политичку, и мислио је и говорио о политици као и о цркви више него слободно за оно време, а потом и деловао политички врло радикално, због чега ће стићи на аустријску потерницу са налогом да буде убијен по виђењу.

Развој Доситејеве политичке мисли се одвија постепено и може се, посматрано са истраживачке равни, поделити у бар две фазе. Прву, када је о политици мислио и писао успут током својих путовања, махом у контексту бележења својстава различитих народа и земаља, а тиме бар парцијално и њихових политичких система, и кад је једина политичка идеја коју је детаљно обликовао и развијао била она о просвећеном владару и владању; и другу фазу, када се почео и практично бавити политиком користивши српским устаницима прво као њихов дипломата, а потом и као озакоњени просветитељ највишег ранга. Та фаза, коју слободно можемо назвати периодом Доситејеве политичке праксе, била је извориште другачијих, иако свеукупно узев, и даље у бити еманципаторских идеја.

Док у првој фази Доситеј само тежи ослобођењу народа од незнања и модернизацији друштва уопште, у другој јасно тежи и потпуном политичком ослобођењу народа од поробљености као претпоставци изградњи модерног политичког уређења у ослобођеној Србији. Док у првој фази пише о политичким појавама уопште, у другој фази његова политичка мисао потпуно је подређена националном задатку ослобођења и уједињења.

Може се рећи да је идејом националног ослобођења бивао све више заокупљен, а на крају у толикој мери да је упркос својим позним годинама потпуно променио свој животни сан о мирном медитеранском свршетку свог нескрашеног бивствовања и постао револуционар највишег ранга у најузбудљивијој балканској револуцији тога доба. Та растућа заинтересованост која је прерасла у горљивост за идеје и праксу ослобођења српског и других народа од туђинског јарма у великој мери објашњава зашто код на перу лаког и за све заинтересованог Доситеја нема ниједне забележене речи о другим вели-

ким политичким догађајима тога доба, па чак ни о великој Француској револуцији, а што би без увида у историјске околности могло да изазове оправдано чуђење. Наиме, то је време када се води, не само за Доситеја већ за све Србе, веома важан рат између Аустрије и Турске и природно је да им тај рат, који је објавила Аустрија 9. фебруара 1788. године, окупира сву пажњу. Са почетном офанзивом и напретком аустријских трупа код Срба је расла нада да је дошао крај већ видно уздрманој Турској царевини и да је час коначног ослобођења од Турака близу. Час отпочињања Француске револуције пада у време драматичних преокрета на ратишту. Врло успешна турска контраофанзива која се одвијала баш у Доситејевом Банату довела је до тога да је „прву годину рата Аустрија провела, углавном, чекајући", да би након напетог и за Србе више него психички исцрпљујућег ишчекивања, аустријска војска у лето 1789. поново прешла у офанзиву, што је резултирало и ослобођењем Београда 27. септембра 1789. године, а потом 24. децембра и другог српског престоног града Крушевца. Признаће се, сувише важни догађаји за Србе и Доситеја да би на било шта друго мислили. Своју устрепталу заинтересованост за ослобођење српских крајева и српског народа од Турака Доситеј ће исказати у панагиричким стиховима захвалности аустријском цару и руским војсковођама за помоћ српском роду, макар она била и успутна. Доситејеву пажњу на локалне прилике одржаће даљи преокрети на бојишту, смрт цара Јосифа, након које и аустријска војска губи елан, журба новог цара Леополда да постигне примирје под околностима које су тешко погодиле и огорчиле Србе. Све су то били разлози због којих Доситеј није обраћао пажњу на спољнополитичке догађаје, па били они и тако значајни као Француска револуција.

Треба имати у виду и то да је Доситеј схватао да у случају дефинитивне победе Аустрије над Турцима и евентуалног потпуног и трајног протеривања Турака ако не са Балкана а оно бар из српских крајева, то неће донети потпуну већ само релативну слободу српском народу, као слободу од покорености од народа друге вере и културе, и уједно означити потпадање под власт, једног другог силног, мада хришћанског завојевача.

У том контексту гледано нимало није случајно што су *Басне* Доситејево најполитичније дело. Прво, оне настају управо у том периоду чија је војно-политичка и дипломатска драматичност по српски народ била толика да то неминовно обележава и Доситејеву тадашњу мисао и у одређеној мери прожима и позније плодове његовог стваралаштва. Друго, нада да ће српски народ стеченом слободом, макар она била и релативна, бар променити царство није само преплављивала Доситеја као и све друге Србе у том времену већ је код њега зацело

будила размишљања о потреби припреме српског народа да живи у новим политичким околностима. Стога на *Басне* треба гледати и као на својеврсно упутствено политичко штиво које ће Србима помоћи да лакше ступе у нов политички миље и омогућити им да брже појме и усвоје нову политичку културу која их је неминовно ишчекивала у новом царству. Тада још ни Доситеј нити Срби уопште нису смели мислити о српској самосталној држави и сматрали су збацивање мухамеданског јарма више него довољним историјским успехом.

Подсетимо се да је ради штампања *Басни* Доситеј приспео у Лајпциг 20. октобра 1788. и да су оне заправо објављене не 1788, како пише на корицама књиге, већ, како наводи и Шмаус,[1] у пролеће 1789. Сасвим је вероватно да је Доситеј своје тада настале *Басне* на више пригодних места тако уредио да оне садрже и политичке поуке, али не било какве већ оне које ће српском народу омогућити лакше усвајање модерних политичких принципа, тада актуелних политичких идеја, попут идеје о просвећеном владару, чијем би царству припали, па чак и тада тек настајућих политичких концепата и творевина попут идеја о владавини права и законоосновaности правне државе. Очито је да су Басне у извесном смислу и израз Доситејевих очекивања да би српске територије могле постати део Аустријског царства, и у том смислу оне се могу гледати и као политичко штиво намењено сваковрсном па и политичком образовању за бољи и умнији живот. Кад Доситеј тражи од читаоца да поштује законе, он не мисли на турске већ на законе западног друштва. То објашњава и Доситејев јозефинизам 80-их година који тада не само провејава у његовим делима већ је понегде и врло видан. Међутим, у том времену у ком су сви истакнутији српски родољуби редом веровали да је ослобођење српског народа могуће само уз помоћ Аустрије и Русије, било би неправедно очекивати од Доситеја толику политичку проницљивост и смелост изражену у вери да ће се српски народ ослободити сâм, а још мање тражити од њега у том тренутку да негира или одбацује аустријску помоћ Србима. Све док је Аустрија хтела да ратује за српске крајеве, Срби су заједно с њом покушавали да се ослободе турске власти, па макар после били и под аустријском. Подобно томе је мислио и Доситеј. Тек када Аустрија буде крајем 18. века одустала од даљих војних подухвата на том геополитичком правцу, Срби у Србији ће се подићи и борити сами, а и Доситеј ће свом својом душом без икаквог снебивања бити за то а не за живот свих Срба под царом Јозефом, ма колико он био као владар просвећен. Иако српски устанак из 1804. треба делимично и у разум-

[1] Шмаус, Алојз, „Политички моменат у Доситејевим 'баснама'", у: *Доситеј Обрадовић* (приредио Младен Лесковац), Српска књижевна задруга, Београд, 1962, с. 253.

ној мери видети и као дугогодишњи плод аустријске пропаганде и подстицања Срба на ратове, па и устанак против Турске, код Доситеја као ни код осталих српских револуционара тога доба нема много обзира према том аустријском труду.

Увид у друштвенополитичке околности тога времена налаже нам да овој оцени додамо и опаску да у Бечу где је Доситеј тада већ други пут и то подуже боравио, једнако као и у Немачкој у коју је такође у том периоду путовао, није било много пожељно вансистемски се бавити политиком која би носила печат било каквог самосталног антиимперијалног ослобођења, па ни од турске власти, а још мање је за једног придошлицу било политички прикладно писати било шта о Француској револуцији, која је била изразито антимонархистички пројекат. Да Доситеј упркос томе ипак није у том периоду био аполитичан, већ да је само постао изразито локално политички оријентисан у свом мишљењу и делању, показује и чињеница да он управо у то време ствара свој велики спев о аустријском ослобођењу Београда од Турака, као једном, за Европу и светску историју свакако од Француске револуције много мање значајном, али за поробљени српски народ тада врло важном догађају.

У првој фази свог политичког промишљања Доситеј себи дозвољава одушевљење туђим владарима, што му не треба толико замерити колико то чине Скерлић и други јер свог владара нити је имао нити га је Доситеј могао у том времену ни у најлуђим сновима замислити, али у другој фази кад околности националноослободилачког устанка неминовно рађају национално вођство и вођу, он српским устаницима саветује уздизање, поштовање и строги след само свога, националног вође и владара. Ако Доситеј тада пред собом и није имао националног просвећеног владара, имао је ипак владара веома склоног просвећивању свога народа. Има ли веће потврде за то од Карађорђевог мудрог позива Доситеју да својим, за те прилике огромним знањем, неспорним угледом и мудрошћу оплемени устанак, и Карађорђевог историјски значајног политичког и културолошког геста устоличења овог, тада најпросвећенијег Србина на највише место са ког се могао просвећивати народ кога је после вековне таме осветлио тек први зрак слободе. Притом се може констатовати да је, колико год да је била велика политичка изузетност Карађорђеве одлуке да се одмах након што су одјекнули први устанички плотуни почне и са систематским просвећивањем народа, била једнако велика, ако не и већа и Доситејева храброст да се на том наоко утопијском задатку ангажује.

Због неминовности извесног одступања од сваке теорије у пракси, као и неминовном повратног утицаја праксе на теорију, Доситеје-

ва политичка мисао није остала, ни у свему, нити до краја доследна. Код Доситаја као изузетне личности која се стално развијала и напредујући логично мењала и мишљење о много чему, и еволуција неких политичких идеја била је неминовна. У хијерархији његове политичке мисли неке вредности попут родољубља нису се померале са врха важносне лествице током целог његовог живота, неке су се на њој попут слободе и идеје националног ослобођења уздизале, а неке су пак претрпеле снажну аберацију попут идеје верног служења страним просвећеним владарима која је временом уступила место идеји о сопственом и суверeном просвећеном владаоцу.

Може се рећи да се потпуна сазрелост његове политичке мисли изразила тек у његовом родољубивом политичком прегнућу током Првог српског устанка.

У периодици развоја политичке мисли дело Доситеја Обрадовића припада епохи предмодерне коју карактерише бављење оним шта треба чинити и шта треба да буде опште добро и општекорисно или, како то Доситеј каже, на општу ползу у једној посебној или пак у свакој политичкој заједници.

Као главне карактеристике Доситејеве политичке мисли и дела могу се одредити: рационалистичко просветитељство, јавно родољубље, општа толеранција и висока моралност политичког ангажмана која је за Доситеја израз одговорности према сопственом народу и доказ високе просвећености сваког политичког делатника. *Ethos* је по њему трајно важно мерило за *kratos*.

Политику Доситеј поима као рационално организовано и високо морално управљање не само јавним већ и тајним друштвеним пословима услед природне упућености људи једне на друге и сложености друштвеног живота, са позиција апсолутне и просвећене власти као највише институционализоване умне моћи, а са циљем постизања општег добра које се огледа у постојању среће и задовољства појединаца који чине заједницу, пре свега услед постигнуте опште и личне користи.

Сасвим рационалистички Доситеј наглашава важност постојања интереса у политици као њеног покретача и усмериоца: „Хотети да човек без сваког интереса дејствује, то толико значи да без узрока дела, а то ће рећи ништа искати."

По његовом мишљењу, политика је не само увек руковођена интересом већ тако и треба да буде уколико се жели постићи успех. Интересно политичко поступање великих може бити од користи не само по њих већ и по друге, па и имати универзалну вредност. При том Доситеј уочава оправдавање посебноинтересних политичких потеза општим добром као маркентишки политички манир свих државника, а

нарочито оних који предводе велике силе. Он не спада у оне представнике малих народа који слепо верују да због њих велике силе покрећу ратове. „Познато је да римски император и росијска императрица за интерес царства своји с Турци војују“,[2] јасно каже на ту тему Доситеј. Међутим, његова објективност му не дозвољава да он умањује укупне цивилизацијске и друге опште користи од политике само зато што се политички потези повлаче из сопствених интереса. Посебност интереса по Доситеју нимало не умањује вредност укупног политичког постигнућа, односно остваривања политике као општег добра.

Чак и онда када државници отворено не стреме општем па ни ширем, већ само свом ужем добру, треба високо ценити њихов учинак ако опште добро постигну, сматра Доситеј, и на ту тему каже: „Свака благоразумна и человекољубна душа благосиљаће имена њи'ова, које је вечни Промисал за орудија своја изабрао за умалити непоредак, варварство, кугу, мрак сујеверја и невјежества, и сва злополучија, која се из ови' рађају с временом истребити из человеческога рода.“[3]

При одређивању нације Доситеј узима етничко порекло као историјски стабилнији и поузданији идентификациони елемент од правног и религијског. Зато су за њега Срби сви они који су српског етничког порекла а не само они који су православне вере, „будући да се закон и вера може променити, а род и језик никада“.[4] За пример узима ситуацију у Босни и Херцеговини: „Бошњак и Ерцеговац се Турчин по закону зове, а по роду и језику, како год су били његови чукундедови, тако ће бити и његови последњи унуци ... догод Бог свет држи. Они се зову Турци док Турци том земљом владају, а како се прави Турци врате у свој вилајет откуда су произишли, Босанци ће остати Босанци“, и биће оно „што су њи'ови стари били“.[5]

Припадајући кругу мислилаца свога времена који су тежили просветљењу укупног народа, а што није искључивало ни владаре, већ, напротив, подразумевало обавезност ангажмана и на њиховом просвећивању, Доситеј је у *Баснама*, као без сумње свом најполитичнијем делу, дао повећи низ, некад концизних, а некад чак у трактатској форми изражених политичких „поученија“, правих малих политичких епистола, чије се ситуирање у оквир наравоученија басни правда тиме што им је, тако датим, „преимуштество над свим другим што оне совршено пристоје како највећим философом и политиком (подвукао Д. С.), тако и најпростијим сељаном“.[6] Општим разумевањем

[2] Види: *Басне*, Шмаус, нав. дело.

[3] Види: *Басне*, Шмаус, нав. дело.

[4] Доситеј Обрадовић, *Басне,* нав. дело, стр. 248.

[5] Исто.

[6] Исто, стр. 248.

постиже се више од добитка у форми (под)ученог владара, можда чак и општа мудрост политичке заједнице као несумњиво опште добро по отаџбину.

Да не би неко помислио да су његове *Басне* намењене само деци и младима, Доситеј подсећа да је „Езоп, изобретатељ и отец баснах, посветио своје лидијском цару; Лафонтен своје краљевском принцу", и да је Платон у својој *Држави* „претпочтео Езопове басне самим Омировим (Хомер, примедба Д. С.) списанијам".[7] Доситеј је чак склон да свој упутственик представи не као филозофију живота, што би било очекивано, већ као нешто много корисније и узвишеније – као *науку* о добром и о политици, спојену са *етиком:* „Наука која се на'оди у правоученију баснах превелике је ползе, важности и пространства: содржавајући у себи сву моралну философију и висока политическа правила и наставленија (подвукао Д. С.)."[8] И *Мезимац* је политичким мислима богато прожето Доситејево дело, мало је његових „састава" који би се могли сматрати стерилним од политичке мисли.

Просветитељство мишљено на политичком плану није за Доситеја тек захтев за апсолутним просвећеним владаром на челу државе какав успостављају Доситејеви европски претходници и савременици – браћа по просветитељству, већ је пре свега општенародна сваковрсна еманципација. Та оновремена специфичност у приступу функцији просвећивања код Доситеја је чврсто ослоњена на чињенице и свест о стању сваковрсне, па и изразите политичке заосталости српског народа и неразвијености његове политичке, колико и сваке друге културе. Уочиће још и Доситеј да Срби знају да воде војску али не и политику и закључиће да их стога треба не само уопште већ и посебно политички просветити.

Национална еманципација у политици за њега није само ослобађање од туђинске власти већ је једнако, ако не и више, и ослобађање од сопствене непросвећености сваке врсте која производи лако видљиве друштвене неправде попут забране школовања женској деци, али која, на време нас је упозоравао Доситеј, може да доведе и до много кобнијих, тешко наслутљивих последица попут изумирања народа или губљења националних територија услед неувиђања последица опадања или диспропорције наталитета.

Родољубље је за Доситеја или јавно делање или није родољубље. Посебно у политици важи значај личног примера, сматра Доситеј. Има ли боље потврде тога од Доситејевог дара устаницима у износу пола свеукупне животне уштеђевине намењене куповини куће са виноградом крај Трста, и још више – спремности да пре умре под копи-

[7] Исто.
[8] Исто.

тима турских коња него да побегне из Београда и тако дâ другим устаницима рђав пример. Следствено томе ставу Доситеј даје бриљантно дефиниционо одређење отаџбине, те његове изгледа једине а не само „последње љубави", као и одређење патриотизма: „Свак кад добро расуди може познати колика је благодјејанија од свога отечества примио: родитеље и рожденоје, воспитаније и науку; под покровом закона и прављенија спокојство и мирни живот, све сродне своје и најпређубезније: оца и матер, браћу и сестре, жену и децу, сроднике и пријатеље. Исто богопознанство, просвештеније разума и све што му је год пресвето и пречесно, предраго и пређубезно, све је то отечеству дужан; зато му је благодаран, веран и покоран до смрти: љуби своје отечество како год себе, можемо рећи и више, јер је готов за то у свако доба крв пролити и живот положити."

Толеранција је један од водећих Доситејевих не само политичких већ општих принципа мишљења и деловања. Подграђена културом мира коју проповеда Доситеј, толеранција напросто кипти из свих његових рукописа покривајући скоро у потпуности и поље, иначе конфликтне политике, где је у теорији лако бити а у пракси тешко остати толерантан, у шта ће се пред крај живота уверити и сам Доситеј у својству револуционара. Наиме, соучен са питањем опстанка свога народа а уверен да једино умножавање припадника српског, као и сваког другог народа води његовој већој безбедности, будући да бројност нације делује превентивно одбијајући друге народе од насртаја, даје му виталност и потпомаже узлет политичких амбиција, те води и сваком другом политичком успеху народа, а, што је најважније, обезбеђује му опстанак, Доситеј у томе правцу за време устанка предлаже више мера и не остаје у сфери своје познате теоријске мирољубивости када инсистира: „Спахије, јаничаре и једном речју сву војску, *протерајте да их нема, истребите их из вашеї отечества*, иначе безопасни бити не можете (подвукао Д. С.)."[9] Друго, за Турке цивиле предлаже асимилацију, тачније посрбљавање као системско решење првих српских нововековних власти: „проче Турке, мирне, трговце, занатлије, земљоделце, удожнике и сваког Турчина који сам по себи живи и не жели владати рајом, оставити у својим домовима живити како и до сад, само положите их под ваше управленије, власти и суд, како што сте ви до сад под њиховим били и расрострањавајте међу њих *ваш језик и ученије и књижевство* тако да по времену *прелију се у вас и приумноже језик ваш и державу* (подвукао Д. С.)."[10] И даље: „И тако лепо и право уређујте с њима, како год сами собом да они таковим начином

[9] Исто.
[10] Исто.

ово састојаније новоје разљубе и против сваког одбрањују."[11] Ове савете, већ помало достојне и Макијавелија, не налазимо у Доситејевој предреволуционарној политичкој мисли, за шта је пре свега заслужан интензиван додир са политичком праксом. Доситеј очито није патио од политичке мане неразумевања толеранције од које и данас пате његови сународници. Наиме, и данас кад се Србима каже да буду толерантни према противнику, они одмах и потпуно прећу на његову страну, не разумевајући услед свог недостатка политичке културе да толеранција представља уважавање других, али и себе самих, као и очување својих битних интереса.

Тако временом и код Доситеја ренесансна *virtu*, уз Србима својствено „дрзновеније", постаје одређење модерне политике па Доситеј претвара политику делом у прву међу вештинама, а делом у занат. Не назива он случајно у својој *Ижици*, и то у форми наслова, вешт говор „говорењем политическим", нити је случајно што је „говорење политическо" по њему „први начин речи".[12] Напросто, Доситеј је до тог закључка дошао описујући политику свога времена, више као нешто што мора него што треба да буде, тежећи рационалистичкој објективности у одређивању политике као праксе.

Док је у античко доба политичка мисао била прво бележена у спевовима а тек потом у прозним текстовима, код Доситеја је било обрнуто. Један од његових најполитичнијих записа свакако је његова *Песн на инсурекцију Сербианов*, написана не само у част српске ослободилачке револуције већ и усмерена на њено подстицање. Инсурективни потенцијал Доситејеве поеме био је у оно време велики и раван капацитету подстицања на политичку акцију какав данас имају моћни медији. То није била само песма у славу устанка већ, мада у стиху, отворен и пркосан позив на устанак.

Много тога од Доситејевих политичких идеја није се остварило ни за његова живота ни после његове смрти. Између осталог, чак ни то да књига буде медиј не само опште већ и политичке културе. У писму пријатељу Доситеј се пред сам крај живота жали да у Београду није успео продати ниједну од својих књига које је Србима донео из даљине, притом горко закључујући – „Овде нико ништа не чита". Како тада било тако дуго и остало.

Далеко веће бриге ипак је у њега изазивала неслога устаничких вођа и он то исказује више пута па и поруком да тако неопходну слогу вођства устанка не угрози војничко и политичко славољубље и престиж: „Не гледајте на сопствену сваку вашу частну корист, но гледајте на *општче дело*, да сваки и најмањи једнако заштићен и спомочество-

[11] Исто.

[12] *Избор поучних састава Доситија Обрадовића,* СКЗ, Београд, 1904, стр. 9.

ван буде, и онда ћете с благословом божјим напредовати.“ Свестан важности слоге које има све мање, Доситеј, за сваки случај, поред савета упућује и клетву онима који своју сујету и корист уздигну изнад опште користи у моменту када се „толико милиона душа Богу моле да штогод добро учините“ – „Проклет сваки који своју више жели, но општу корист љуби!“

Доситејеви страхови и бриге били су оправдани. Срби су се 1804. историјски гледано придигли али се нису до краја усправили нити ће све док Доситејева просвећена мисао и његова борбена химна не заживе у потпуности у Србима и њима не овладају у мери да снове претворе у дела. Јер када се споје обе фазе Доситејевог бављења политиком, прва теоријска и друга практична, добија се као резултат црвена нит Доситејеве политичке мисли да оно што одликује сваки потпуно цивилизацијски усправљен народ није само просвећеност већ и бескомпромисност у борби за сопствену слободу, за своје интересе и своје идеале.

Иако Доситејева политичка мисао није ни толико развијена ни толико систематизована да би се могло говорити о постојању некакве Доситејеве политичке теорије, може се констатовати да је он својим самосвојним рецепционим колико и аутентичним контемплативним приступом политичким појавама изградио својеврсну несистематску концептуалну политичку доктрину коју красе и извесни елементи политичке теорије.

Dragan Simeunović

DOSITEJ OBRADOVIĆ'S POLITICAL THOUGHT

Summary

A number of early and an entire array of later Dositej's observations, thoughts and conclusions indicate that he cultivated a developed political thought and a specific political stance even before he began practically dealing with politics in his advanced age in the capacity of a highly positioned national revolutionary.

It comes as no surprise that a polymath mind such as Dositej should have been interested in politics as well. It had to happen also due to Dositej's consistency in applying the lifelong motto which he formed himself: "To think freely and reconsider," meaning to be able "to ponder and discourse" on politics. The uppermost strata of the religious and the political domains alike do not tolerate discussion or reconsideration from the bottom upwards. Not having adopted the ecclesiastical variant of stifling individual freedom and thought, Dositej could not accept the political variant either, so he thought and spoke on politics as well as on

the church more than freely for the age, and then he also acted politically, due to which he was put on the Austrian wanted list with an order to be shot on sight.

Dositej's political thought is not constant throughout. In an ever-developing, ever-progressing personality, the evolution of political ideas was also imminent. Some values in the hierarchy of his political thought like patriotism did not change until his death, and some of them, like the enthusiasm at foreign enlightened rulers, underwent considerable dislocations in favour of the idea of one's own and sovereign enlightened ruler. The full maturity of his political thought was expressed only in his patriotic political activity during the First Serbian Uprising.

In the periodisation of the development of political thought, Dositej Obradović's oeuvre belongs to the premodern era, characterised by the preoccupation with what should be done and what should be good and useful to a political community in particular or in general.

The main traits of his political thought include: rationalist enlightenment, public patriotism, general tolerance and high morality in the political commitment.

The enlightenment discussed on the political level to Dositej is not a mere demand for an enlightened absolutist ruler as head of the state which was establieshed by Dositej's European forerunners and contemporaries – brothers in the Enlightenment, but first and foremost a nationwide emancipation of all sorts. The specificity of the time in the approach to the function of enlightenment in Dositej relies firmly on the facts and awareness of the state of a general, and even an exceptional political backwardness of the Serbian people, and the underdevelopment of its political and every other culture. Therefore, national emancipation in politics to him is not only the liberation from foreign rule, but to the same or even greater degree a liberation from their own ignorance which causes deep social injustices like the ban on educating girls, and it can also result in a national extinction beacuse of the disregard for the consequences of decreasing birth rates, as Dositej issued us a timely warning.

Patriotism to Dositej is either public activity or it is not patriotism. Leading by example is of special importance in politics. Consequently, Dositej gives a brilliant and original definition of the homeland and patriotism.

Tolerance is one of Dositej's paramount principles, not only in politics, but in general thinking and active life. Supported by a culture of peace that Dositej propagated, tolerance simply exudes from all his works, almost completely covering the generally conflicting field of politics, where it is easy to be tolerant in theory and hard to remain such in practice, which Dositej himself realised at the close of his life.

The morality of political commitment to Dositej is an expression of responsibility towards one's own people and evidence of the high enlightenment of every political worker. In his opinion, *ethos* is a permanent measure of *kratos*.

Although his political thought is neither so well developed nor so well systematised as to give grounds for ideas of Dositej's political theory, one can say that his individual and receptive approach to political phenomena helped build a particular political doctrine with certain elements of political theory.

УДК 821.163.41.09-312.7 Обрадовић Д.
37.01:929 Обрадовић Д.

Слободанка Пртија

Филозофски факултет, Универзитет у Бањој Луци

ДОСИТЕЈЕВЕ ПРОСВЈЕТИТЕЉСКЕ ИДЕЈЕ У ЕПИСТОЛАРНОЈ ФОРМИ

еђу дјелима Доситеја Обрадовића налазимо и она која је написао у епистоларној форми, форми писма. Доситеј је схватао значај и могућности писма као средства којим је могао да пренесе не само приватна и свакодневна обавјештења него којим би на веома усијешан начин приказао и своје просвјетитељске идеје. Таква прилагодљивост и непосредност форме писма потпуно је одговарала Доситејевим намјерама, да широј публици простим српским језиком и на једноставан начин прикаже своје мисли и идеје.

Кључне ријечи: епистоларна форма, просвјетитељске идеје, писани разговор, једноставан стил.

Своје прво дјело Доситеј Обрадовић штампа у Лајпцигу 1783. године. То је *Писмо Харалампију*, које је позив на претплату за *Совјете здравога разума* и програм цијелог Доситејевог будућег рада. Доситеј убрзо објављује и дјело *Живот и прикљученија Димитрија Обрадовича, нареченога у калуђерству Доситеја њим истим списат и издат*, чији је други дио написао у епистоларној форми. Послије Доситејеве смрти објављена су, поред других дјела, и његова писма пријатељима и познаницима. Ова писма прикупили су Арса Тодоровић и Павле

Соларић, али их је објавио Ђорђе Магарашевић, прво у књигама *Љетописи српске* 1825, а онда и допунио збирку и штампао је у Будиму 1829. године као књигу *Писма Доситеја Обрадовића*. Готово читав Доситејев књижевни рад био је посвећен ширењу рационалистичко-просвјетитељских идеја, па су оне у великој мјери присутне и у његовим писмима.

Епистолографија је заузимала значајно мјесто не само у свакодневној комуникацији него и у књижевности. Наиме, поред првобитне функције да одржи комуникацију између двије физичке раздвојене особе, писмо је такође пружало и друге могућности. Због своје природе и флексибилности форме писмо је веома брзо постало погодно средство којим су се преносиле разне врсте обавјештења, како званична, приватна, породична обавјештења тако и различите идеје, размишљања и изливи осјећања. Писмо је, дакле, могло бити дио свакодневног живота, као и дио књижевности. Узимајући у обзир многе ове функције писма, споменућемо подјелу писама коју је њемачки научник Јоханес Сикутрис поставио у свом прегледу епистолографије у Паули–Висовој енциклопедији. Он писма дијели на званична, приватно-литерарна, писма као оквир за филозофске и дидактичке теме, писма у стиху и фиктивна писма.[1]

Ако бисмо покушали да одредимо Доситејева писма према овој подјели, уочили бисмо да би *Писмо Харалампију* и писма у другом дијелу *Живота и приключенија* припадали оној врсти писама чија је форма послужила као оквир за изношење дидактичких и филозофских идеја, односно у Доситејевом случају – просвјетитељских идеја, а да би сачувана преписка спадала у групу пријатељских писама. Иако већим дијелом садрже поруке личног и приватног карактера, и ова писма пријатељима и познаницима такође носе и оне мисли и идеје које је Доситеј изрекао још 1783. године у свом писму Харалампију.

Као што смо раније споменули, писмом упућеном Харалампију Доситеј најављује издање свог дјела *Совјети здраваго разума*, које је писао на народном српском језику. Доситеј се у овом писму залаже за то да се пише на простом језику, језику који се „простире и достиже и до сељака преподавајући се најпростијему народу и чобаном, само ако знаду читати". Јер, напомиње Доситеј, „општи прости дијалекат сви знаду, и на њему сви који само знаду читати, могу разум свој просветити, срце побољшати и нараве украсити".[2] Доситеј је као адресата

[1] Sykutris, Johannes, 'Epistolographie', *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumwissenschaft*, hrsg. V.G. Wissowa, W. Kroll, Suppl., Bd.V, Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1931, 185–220.

[2] Доситеј Обрадовић, *Изабрани списи*, Матица српска, Српска књижевна задруга, Београд, Нови Сад, 1969, 48–49.

овог писма узео стварну личност – Хараламлија Мамулу, пароха српске цркве у Трсту. Међутим, он се овим писмом обраћа широј публици, цијелом српском народу, па стога настоји да буде у овом писму што разумљивији и природнији.

Други дио Доситејевог дјела *Живот и прикључениа* написан је у епистоларној форми. Доситеј је на јасан и једноставан начин приказивао своја многобројна путовања и занимљива искуства. У уводу другог дијела *Живота и прикључениа* Доситеј објашњава да је, имајући копије писама, наумио да нека од њих приложи овом дјелу. Тако би испунио жељу свима онима који су захтијевали да им у узајамној преписци он говори о својим путовањима и догађајима. Поред тога што би испунио захтјев својих пријатеља, имао је Доситеј још једно на уму, како сâм каже, „најважније и срцу мојему пожелательнејше и дражајше, за предати вечноме воспоминанију потомков наших имена мојих љубимејших пријатеља и благодјетеља". Доситеј овдје као да се угледа на античке писце, који су такође наглашавали да ће у својим дјелима и писмима овјековечити имена својих пријатеља. Тако, на примјер, у писму 21 Сенека пише свом пријатељу Луцилију како ће и његово име управо због ових писама и међу потомцима бити познато: „Ко би знао за Идоменеја, да Епикур његово име није поменуо у својим писмима?... Цицеронова писма не дозвољавају да нестане име Атика... Оно што је Епикур могао обећавати своме пријатељу, то ја теби обећавам, мој Луцилије: биђу омиљен код потомака, и зато могу собом узети имена чија ће слава дуго трајати са мном."[3]

Већ у првом писму другог дијела *Живота и прикључениа* Доситеј се на лак начин, како је и својствено писму, преко личних искустава и детаља из свог живота дотиче и оних идеја које је током читавог свог живота и рада заступао. Тако у овом писму, када приповиједа о једној расправи коју је код неких гостољубивих домаћина водио с једним ученим човјеком, кога једва да је ико од присутних разумио, Доситеј провлачи идеју како народу треба говорити и писати простим, разумљивим српским језиком. Није ново да се преко детаља из свакодневног живота, који су послужили као добре илустрације, на занимљивији и привлачнији начин укаже и на идеју или неко учење које је писац имао на уму. Таквих примјера је нарочито много у Сенекиним писмима Луцилију, у којима нас Сенека често уводи у своја размишљања и филозофско учење управо преко прича и детаља из свакодневног живота која су свима добро позната.

Због прилагодљивости форме писма, Доситеј је у својим писмима на прикладан и привлачан начин и личним примјером показивао

[3] Уп. Verg. *Aen*. IX 446 и даље.

како остварити своје идеје и поред многобројних потешкоћа на која је наилазио. У дванаестом, последњем писму *Живота и прикључениja* Доситеј понавља своје намјере због којих се упустио у описивање својих путешествија. Поред тога што жели да прослави имена својих пријатеља и доброчинитеља, Доситеј напомиње да му је намјера била да својим искуством покаже многима, који су склони наукама и учењу и који теже да се усаврше, да не клону духом и не очајавају због проблема и оскудице у којој би се нашли. Исто тако, Доситеј показује и онима који могу да помогну да ће подршком вриједних и учених људи заједно чинити опште добро и добро свом народу и отечеству. Говорећи из личног искуства о потешкоћама и оскудици са којом се сусретао, као и о добрим људима које је сретао на својим путовањима, Доситеј настоји да утиче, подстакне и охрабри читаоце, како оне жељне знања тако и оне који овима могу да помогну. Како Сикутрис спомиње у свом прегледу епистолографије, постоје многи примјери античких писама у којима се писци као адресанти стављају у улогу учитеља и на тај начин савјетују, критикују, опомињу своје адресате, односно читаоце.[4]

Свјестан је био Доситеј да ће знање и књиге на матерњем језику бити „пречестном општеству“ од велике користи, јер „ово се чисто види као сунце да док год један народ на својем матерњем језику књига нејма, принужден је у тамности ума и у варварству лежати и све на горе преуспевати.“

Кроз сва ова писма, и када описује своја путовања и догађаје на њима, Доситеј не пропушта прилику да спомене о ономе чему је читав живот тежио. О томе говори и у десетом писму *Живота и прикључениja* и износи „два поглавита намеренија,“ која је имао издавајући своје прикључениje, „прво – показати бесполезност манастира у општеству, а фторо – велику нужду науке, самога способнејшега средства за избавити људе од суjеверија и привести их к правом богопочитанију, к разумном благочестију и к просвештеној добродјетељи, чрез коју словесни чловек на прави пут својега временога и вечнога благосостојанства долази.“ Овај програм и идеје за које се залагао Доситеј је првобитно изнио, како је познато, у *Писму Харалампију*, али их је и у својим другим дјелима слиједио и даље развијао. Све идеје би се могле сажети на двије основне: „да народ на простом језику пише и да се усуди мислити слободно и да све што чују да суде и расуждавају.“

Поред ове врсте писама, у којима је писац могао да представи своје филозофске, дидактичке, вјерске или у Доситејевом случају – просвјетитељске идеје, сачувана су и она писма која је Доситеј упући-

[4] B. Sykutris, op. cit., 202-204.

вао и слао својим пријатељима и познаницима. Самом природом и тематиком сачувана Доситејева писма пријатељима и познаницима била су нешто другачија од писма Харалампију и писама која чине други дио његовог *Живота и приключенија*. Судећи према садржају, она су имала личнију ноту и била су стварно послата адресатима којима су заиста и упућена. Усудили бисмо се да кажемо да ова приватна писма подсјећају на Цицеронова писма пријатељима.[5]

Слиједећи обичај још из античких времена, и Доситеј је, чини се, намјеравао да сакупи и објави можда стилски побољшана писма, јер је свако писмо преписивао и чувао.[6] Међутим, као и Цицерон, ни Доситеј то није стигао да учини, већ су ова сачувана писма, како смо раније споменули, послије његове смрти прикупили његови пријатељи, а касније и објавио Ђорђе Магарашевић.

Као и раније антички аутори, и Доситеј је схватао значај и могућности писма као средства којим се могу пренијети не само приватна и обична свакодневна обавјештења, него којим ће се на веома успјешан начин приказати филозофска учења, односно, у овом случају, просвјетитељске идеје. Форма писма је омогућавала да се то учини на жив и приступачан начин, што је потпуно одговарало Доситејевим намјерама да широј публици простим српским језиком и на једноставан начин прикаже своје мисли и идеје.

Читајући Доситејева писма, наилазимо на оне елементе и одлике писма који су присутни код најранијих античких аутора и у најранијим приручницима који су се бавили теоријом писма. Доситеј је епистоларне елементе употребљавао у складу са својим намјерама, како у *Писму Харалампију* и писмима у другом дијелу *Живота и приключенија* тако и у својим писмима пријатељима и познаницима. Првобитна ситуација из које су настајала писма – да се одсутном пријатељу пренесе неко лично обавјештење – најбоље се, природно, види у Доситејевим писмима пријатељима и познаницима. Међутим, и у овим писмима, поред обавјештења о конкретним догађајима, Доситеј често користи прилику да проговори и о својим просвјетитељским идејама и намјерама да их оствари. На примјер, у писму Павлу Со-

[5] Иако је Цицерон имао намјеру да своја писма прегледа, дотјера и објави, њих је тек послије Цицеронове смрти, без стилског уљепшавања, објавио његов секретар Тирон. В. Cic. *Ad Att*. 16.5.5.

[6] В. предговор у: *Домаћа писма Доситија Обрадовића*, Српска књижевна задруга, Београд, 1899, V. Прва збирка приватних писама коју је писац сâм објавио јесте збирка писама Плинија Млађег, која обухвата 370 писама распоређених у десет књига. Претпоставља се да је Плиније већину писама послао својим адресатима и да је касније сачуване копије тих писама, након извјесног стилског дотјеривања, и објавио. Његов примјер су касније слиједили Фронтон, Симах и други епистолографи.

ларићу Доситеј хвали његово објављено дјело *Земљеописаније* и при томе, пун радости, понавља своје идеје и увјерења о потреби учених дјела и просвјећења народа, јер „од просвештенога може се и други просветити, а од мрачнога и тамнога нитко никада". Или, на примјер, у једном писму Петру I Петровићу Његошу Доситеј га обавјештава о својим намјерама да, зарад добра и напретка свог рода и народа, отвори школу и штампарију.

Писмо, према епистоларној теорији, треба да буде једноставно, без строгих композиционих правила, као и разговор, на шта упућује и најранија дефиниција писма као разговора између физички раздвојених особа.[7] Према томе, оно што је такође нудила епистоларна форма била је и могућност да се у писму читалац осјећа као учесник и саговорник. Стога су још антички теоретичари препоручивали да у писму треба да се његују и они елементи и одлике који су карактеристични за разговор, као што су, на примјер, шале, опуштен тон, а изнад свега једноставан стил. Како је и гласила првобитна дефиниција писма – да је оно разговор између физички раздвојених особа, тако се и тежило томе да писмо садржи непосредност и живост својствену разговору. Доситеј је слиједио овај осјећај за непосредност писма и тако своје идеје није излагао систематски, него често управо у облику разговора, живо и занимљиво. Да је Доситеј био свјестан ове, у антици постављене дефиниције писма, указује и његово обраћање свом адресату на крају првог писма у дјелу *Живот и прикључениа*, када каже да „с оним кога срце љуби и душа наша почитује, ни усмени ни писмени разговор никада није дугачак – всагда је кратак".

Једно важно својство писма, које су спомињали и најранији антички теоретичари, било је да оно најбоље открива лице и карактер онога који писмо пише. Ово својство – да у писму можемо да осјетимо и видимо душу онога који пише – свакако би одговарало обрасцу **εἰκὼν ψυχῆς, о којем читамо код Деметрија у његовом спису** *Περὶ ἑρμηνείας* (σχεδὸν γὰρ εἰκόνα ἕκαστος τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς γράφει τὴν ἐπιστολήν, 227).[8] Деметрије наглашава да се у сваком писаном дјелу може видјети

[7] Дефиницију писма као разговора између одсутних особа налазимо већ код античких теоретичара. Тако код Деметрија у спису *Περὶ ἑρμηνείας* налазимо дефиницију писма као преполовљеног дијалога (**εἶναι γὰρ τὴν ἐπιστολὴν οἷον τὸ ἥτερον μέ**ρος τοῦ διαλόγου, 223), а код Псеудо-Либанија у његовом приручнику *Ἐπιστολιμαῖοι Χαρακτῆρες* ову дефиницију: Ἐπιστολὴ μὲν οὖν ἐστιν ὁμιλία τις ἐγγράμματος ἀπόντος πρὸς ἀπόντα γινομένη καὶ χρειώδη σκοπὸν ἐκπληροῦσα, ἐρεῖ δέ τις ἐν αὐτῇ ὥσπερ παρών τις πρὸς παρόντα (2) („Писмо је писани разговор одсутне особе са другом одсутном особом, којим он тежи неком одређеном циљу, а говори у њему као да је особа присутна").

[8] Као најстарији сачуван текст који садржи податке о античкој теорији писма јесте један екскурс у спису *Περὶ ἑρμηνείας* (*De elocutione, О стилу*) који потиче

карактер онога који пише, али то је нарочито изражено при писању писама. Наиме, писмо пружа писцу прилику да изрази свој идеал, своју унутрашњост тако да се он може видјети у писму.

Ово својство писма најбоље се види у Доситејевим писмима, која чине други дио његовог *Живота и прикључења*. Исто тако, о Доситејевом карактеру сазнајемо и из његових писама пријатељима и познаницима, која имају и најличнији тон. У свим овим писмима, и у оним која је упућивао пријатељима и Харалампију и у писмима у *Животу*, видимо Доситеја као хуманисту и родољуба, некога ко има неутољиву потребу да проналази добро у човјеку, да га подстиче да се даље усавршава и буде од користи свом роду и народу. Доситеј својим радом и примјером показује како треба вољети своју земљу, помагати јој на путу њеног напретка. У писмима се види његова велика ученост и просвјећеност, а још више његова искрена побожност.

Епистоларна теорија, чији коријени леже у античком добу, прописивала је да писмо треба да буде кратко и јасно, односно да његова дужина одговара теми која се износи у писму. С обзиром на тему, *Писмо Хараламџију* можемо сматрати кратким писмом, односно његова дужина јесте у складу са садржајем и намјером коју је Доситеј имао пишући ово писмо. Како су неки теоретичари сматрали, писац писама треба да тежи томе да избјегне прелажење границе у било ком смјеру, и у дужини и у краткоћи, и да постигне праву мјеру.[9] И када би изгледало да је писмо сувише дуго, писац би обавезно на крају писма наглашавао да је свјестан да је писмо можда дуже и често износио и неке разлоге због тога. Ово „правдање“ због дужине писма постало је образац који налазимо код готово свих епистолографа, како античких тако и оних из каснијих периода. Тако га налазимо и у неким писмима Доситеја Обрадовића. У неколико дужих писама, која чине дио *Живота и прикључења*, Доситеј се извињава због дужине писама. Поред извињења и правдања због дужине писма на крају првог писма, које смо раније споменули, налазимо и у другим, нешто дужим писмима, сличне обрасце правдања. Тако Доситеј пето писмо овако завршава: „За једно писмо, љубими мој, мислим да је већ доста написано. Ако ли се Вами више него доста учини, из тога желим да

између III вијека п. н. е. и I вијека н. е. Рукописна традиција ауторство овога списа приписује Деметрију из Фалерона (с. 360–280. п. н. е.), али његово је ауторство мало вјероватно.

[9] Григорије Назијански (330–390) у писму свом рођаку Никобулу (**Ер. 51) пише** да не треба писати сувише дугачко када нема много ствари о којима треба да се пише, нити веома кратко када их је много. Другим ријечима, дужина писма треба да је таква да одговара предмету који писац у писму жели да прикаже. Сличне ставове нешто касније налазимо и у епистоларном приручнику *Ἐπιστολιμαῖοι Χαρακτῆρες* Псеудо-Либанија.

ништа друго не закључавате, него да сте Ви срцу мојему весма драги кад Вам ја толико пишем", а седмо, на примјер, овако: „Љубими друг мој, ја се не бих усудио ком другом кромје теби овако дугачко писати писмо. Нежност твоја к мени позната ми је, и уверен сам да ћеш ти баш тако радо ово читати како је мном радо написано."[10]

Да би постигли љепоту и пријатност писма (χάρις, κάλλος, gratia), антички теоретичари су савјетовали да се у писму може додати и понека пословица, јер је она нешто народно и општеприхваћено, или понеки стих, анегдота.[11] Доситеј зна веома често у своја писма да дода понеку пословицу или стих, и то на латинском или грчком језику. Тако у једанаестом писму *Живота и прикључења*, причајући како се осјећао непријатно јер по доласку у Енглеску није знао језик, Доситеј убацује латинске стихове који му се тада у тој ситуацији учиниш утјешним (Non quisquam fruitur veris odoribus, / Hyblaeos latebris nec spoliat favos, / Si fronta caveat, si timeat rubos; / Armat spina rosas, mella tegunt apes).[12] Осмо писмо, у којем описује свој долазак у родно мјесто, Доситеј почиње стиховима на грчком језику, један је Хомеров (Οἵη περ φύλλων γενεή τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν, Il. VI.146), а други Симонида са Кеја (Ὀδέν ἐν ἀνθρώποισι μένει χρήμα ἐμπεδον ἀιεί). „Истину овога Омирова стиха никада и нигде у животу нисам тако почувствовао како кад на толико година после дођем у мило место рожденија мојега", пише Доситеј. Када у седмом писму пише како је уживао у културном животу Беча, у музици, италијанској опери, комедији, Доситеј, осјећајући радост због лијепих година проведених у Бечу, умеће један Марцијалов стих о томе да двапут живимо сјећајући се и лијепих тренутака из прошлости (Hoc est, vivere bis, vita posse priore frui).[13]

Поред пословица, које су, како видимо из горњих примјера, биле у вези са самим садржајем писама, значајно мјесто у Доситејевим писмима заузимала је шала. Представити апстрактне идеје уз уметање међу њих понеке шале и употребе шаљивог тона сигурно је значило привући пажњу читалаца и учинити да саме идеје дођу до њихових мисли на лакши и приступачнији начин. Употреба шале у писмима такође указује на везу писма са разговором и тежњу његових адресаната да достигну непосредност и опуштеност која је својствена разговору. Стога је шаљивих анегдота и у Доситејевим писмима веома много.

---

[10] Види такође писма 8 и 11 у другом дијелу *Живота и прикључења*.

[11] Dem. *De eloc*., 232.

[12] Claud., *Fescennina de nuptiis Honorii Augusti*, 14.7-10.

[13] Овај Марцијалов стих гласи: Ampliat aetatis spatium sibi vir bonus; hoc est vivere bis vita posse priore frui, X 23.7.

Како смо из горереченог видјели, у Доситејевим писмима налазимо многе епистоларне елементе. У писмима се Доситеј често својим читаоцима обраћа опуштеним и шаљивим тоном, додаје пословице или понеки стих, преноси анегдоте било из свог или из живота неког другог, али често и опомиње и упућује критике појавама или обичајима у друштву. Све су ово били елементи које су много раније потврдили и препоручивали антички теоретичари и који се налазе у свим узорним епистолографским дјелима.

Читав Доситејев рад био је практичан и његове идеје су биле у складу са његовим тежњама да помогне и буде од користи свом народу. Он се у својим писмима, без обзира на то што су упућена одређеном адресату (на примјер, Харалампију), обраћа широј публици, па тиме настоји да му изражавање буде једноставније и разумљивије. Он пише на једноставан, природан, разумљив начин, тако да његово живописно писање подсјећа на разговор међу пријатељима. Слично као Сенека у писмима Луцилију, у којима неријетко поред филозофских идеја додаје и приче из свакодневног живота, тако и Доситеј, када пише о апстрактним стварима, често их освјежава детаљима из стварног живота, примјерима из свог богатог искуства, познатим пословицама. Основни циљ његових идеја био је помоћу науке и просвјећивања избавити народ из незнања и сујевјерја и привести га ка правом путу и истини.

Читајући Доситејева дјела писана у епистоларој форми, можемо да закључимо да су она разнолика, у зависности од пишчеве намјере и њихове теме. Нека су била озбиљна, нека шаљива,[14] једна се баве пишчевим личним стварима, друга садрже општа питања и идеје којима се Доситеј бавио. Али поред све ове разноликости мисли, тема, осјећања, запажа се један карактер, карактер умног, осјећајног, родољубивог човјека који је читав живот настојао да своје идеје и своја сазнања пружи на корист свом народу. Карактер човјека, како смо раније споменули, најбоље се види у писмима, јер се због непосредности која важи за писмо, он другачије осликава него у другим дјелима. Писац се, као човјек, у писмима лакше приближава читаоцу, као да с њим разговара, а читаоцу то прија. Стога се и идеје и мисли пишчеве лакше опажају и радије примају.

[14] Најопштија подјела писама, коју налазимо код античких теоретичара, јесте подјела на званична и приватна писма, коју најјасније спомињу Цицерон и нешто касније римски реторичар Јулије Виктор. Наиме, Цицерон признајући да постоје многе врсте писама издваја само приватна и шаљива писма (genus familiare et iocosum) и озбиљна и строга (genus severum et grave, Cic. *Ad fam*. 2.4), док Јулије Виктор писма дијели на званична (epistolae negotiales) и приватна (epistolae familiares, Iul. Vic. 447).

Све што је говорио и писао Доситеј је, како сâм каже, радио из „праве љубови к добродјељи к человечеству и к сродним мојим". Ове своје ријечи поткрепљује и ријечима Френсиса Бејкона, енглеског филозофа којег је веома цијенио: „Inest ingenio humano motus quidam arcanus et tacita inclinatio in amorem aliorum, qui si non insumatur in unum vel paucos naturaliter se diffundit in plures."

Слиједећи обичаје свог доба, Доситеј као учитељ користио је овај начин комуникације преко писама не само да би проповиједао своје основне просвјетитељске идеје већ у неким писмима и развијао и допуњавао своја учења. У Доситејевим писмима и његовој преписци с пријатељима и познаницима имамо трајно свједочанство изузетне усклађености између његове мисли, ријечи и дјеловања.

Литература

Hercher, Rudolphus, ed., *Epistolographi Graeci*, Paris: F. Didot, 1873. Repr. Amsterdam: A.M. Hakkert, 1965.

Malherbe, Abraham J., *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta: Scholars Press, 1988.

Обрадовић, Доситеј, *Изабрани сйиси*, Матица српска, Српска књижевна задруга, Београд, Нови Сад, 1969.

Обрадовић, Доситеј, *Домаћа йисма*, Српска књижевна задруга, Београд, 1899.

Poster Carol, Mitchel C. Linda, ed., *Letter-Writing Manuals and Instruction from Antiquity to the Present,* Historical and Bibliographic Studies, University of South Carolina 2007.

Sykutris, Johannes, 'Epistolographie', *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumwissenschaft*, hrsg. V.G. Wissowa, W. Kroll, Suppl., Bd.V, Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1931,185-220.

Slobodanka Prtija

DOSITEJ'S IDEAS OF ENLIGHTENMENT IN THE EPISTOLARY FORM

SUMMARY

Epistolography occupied an important place not only in everyday life but in the literature itself. Some works of Dositej Obradovic were written in the epistolary form, such as *Letter to Haralampije*, the second part of his autobiographical work *Život i priključenija* and letters to friends and acquaintances, published after his death.

Flexibility of the epistolary form allowed Dositej to present his ideas in a clear and accessible way. Not only did Dositej preach his ideas of enlightenment in his letters but he also spoke about reality, he criticized and advised. The epistolary form was particularly suitable for all that because it helped him to show in an easier way how to fulfill his ideas, which reflected his main goal – how to benefit his people.

УДК 32:821.163.41.09-342 Обрадовић Д.

Ивана Дамњановић

Факултет политичких наука,

Универзитет у Београду

ПОЛИТИЧКО У *БАСНАМА* ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА

олитичка мисао Доситеја Обрадовића до данас није много обрађивана. Ипак, постојеће анализе показују да су Доситејеви политички ставови били конзистентни и донекле систематизовани, мада не увек до краја теоријски промишљени. Доситејева политичка мисао се не може посматрати одвојено од целокупности његовог стваралаштва, које се најчешће, и с потпуним правом, одређује као „просветитељско". Такви су и они његови списи у којима износи своје политичке ставове и размишљања о политици. Просветитељска намера је можда и најочигледнија у Доситејевим Баснама, *које су посвећене „љубезној сербској јавности" као упутство за „свестан, разуман и моралан живот". Иако нису ауторско дело у правом смислу те речи, већ преводи, тачније прераде Езопових, Федрових, Лафонтенових и Лесингових радова, многе од њих у великој мери илуструју и Доситејеве ставове о кључним питањима друштва и политике. Како у самим причама тако и у наравоученијима, видљиве су све најважније одлике Доситејеве политичке мисли: заступање* просвећеног апсолутизма *(кроз мотив лава и орла као неприкосновених владара међу животињама и птицама);* органицистичко схватање друштва и државе *(и његовог, донекле парадоксално, механицистичког устројства у коме се тачно зна где је коме место – а лоше прође свако ко покуша да заузме место које му не припада); инсистирање на* рационалности и моралности *као водећим принципима сваког, па и политичког деловања. Иако је у другим својим делима, укључујући и преписку са знаменитим људима свог времена, Доситеј Обрадовић*

своју политичку мисао изложио на много систематичнији и експлицитнији начин, у његовим Баснама *она је презентована у потпуном сагласју са његовом просветитељском мисијом – тако да буде пријемчива народу, чија му је добробит увек била на уму.*

Кључне речи: Доситеј Обрадовић, политичка мисао, *Басне*.

Целокупни живот и стваралаштво Доситеја Обрадовића најчешће се, с правом, одређују као просветитељски.[1] Просветитељска мисија и рационалистичка филозофија прожимају све његове списе и све аспекте његове мисли, укључујући и политички. И просветитељство и рационализам, оба ова дефинишућа обележја Доситејевог живота и дела, нашла су свој израз у *Баснама*.

Објављене први пут у Лајпцигу 1788. године, на 30 штампаних табака, *Басне* су свакако највише проучавано[2] и, по многима, најзначајније Доситејево објављено дело. Управо преко *Басана* Доситејево дело је постало познато и утицајно не само у српском већ и у суседним народима.[3] Мада је за његовог живота објављено и друго издање, *Изабране басне, с различни језика на сербски језик преведене с наравоучителними изложенијами и наставленијами обогаћене* (Будим, 1800), које је приредио Лукијан Мушицки,[4] Доситеј није од њих имао неке веће материјалне користи. Како наводи Ковачевић, и десет година после штампања првог издања *Басана* „он још не беше од продаје добио ни толико новца колико је стајао њихов повез“.[5]

Највећи број студија посвећених овој књизи односи се пре свега на карактер Доситејевих извора – Езопа, Федра, Лафонтена, Лесинга.[6] Далеко од тога да се могу сматрати оригиналним делом, Доситејеве басне ипак никада нису дословни преводи. Општи је закључак, штавише, да је он својим прерадама њихове форме и садржаја успео да

---

[1] Упор. на пример, Адам Нинковић, *Филозофска основа просветитељства – Доситеј Обрадовић*, НОРМА, XIII, 1–2/2008, стр. 195.

[2] Јован Деретић, *Књижевност и наука у делу Доситеја Обрадовића*, у *Прилози језичком и књижевном образовању* (зборник), Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд, 2009, стр. 211. Такође Миодраг Стојановић, *Доситеј и антика*, Српска књижевна задруга, Београд, 1971, стр. 49.

[3] Упор. Миодраг Стојановић, *Доситеј и антика*, Српска књижевна задруга, Београд, 1971, стр. 9–11.

[4] *Напомене уз Басне*, у Доситеј Обрадовић, *Басне*, *Истина и прелест*, *Пут у један дан* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2), Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 231.

[5] Божидар Ковачевић, *Доситеј Обрадовић у Првом српском устанку*, Просвета, Београд, 1953, стр. 7.

[6] Јован Деретић, *Књижевност и наука у делу Доситеја Обрадовића*, у *Прилози језичком и књижевном образовању* (зборник), Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд, 2009, стр. 211.

створи сопствени тип басне,[7] нарочито прилагођен његовом, како га зове, „славеносерпском“ народу. Насупрот детаљним анализама басни, наравоученијима, која без сумње представљају аутентичну Доситејеву мисао, посвећено је сразмерно мало пажње.[8] Према Деретићевим речима, у наравоученијима је Доситеј „могао да се неограничено препусти склоностима своје природе и искаже многе своје интимне мисли и уверења која би иначе остала неизречена. Наравоучења су писма Доситејева упућена читаоцима, пријатељски срдачан и искрен разговор о свему што писцу лежи на срцу, а блиско је, или треба то да буде, његовом читаоцу – више него иједно друго дело она су огледало духа нашег просветитеља“.[9] Управо наравоучења уз *Басне*, како је одавно примећено, имају изванредан значај за разумевање Доситејеве политичке мисли и, могуће, представљају његово најполитичније дело.[10]

Скерлић је својевремено приметио да је Доситеј избегавао да говори о савременим догађајима, те да „[о] француској револуцији, о Наполеону, о политичким захтевима српским из 1790. године код њега нема ни помена“.[11] И други аутори констатују да он „избегава да се одређеније и подробније изјасни о друштвеним и политичким питањима“.[12] У *Баснама,* међутим, Доситеј веома често коментарише актуелне политичке догађаје.[13] Ово је приметио и Алојз Шмаус, који у свом тексту „Политички моменат у *Баснама*“ анализира, пре свега, управо тај, актуелнополитички аспект *Басана.* Он притом има у виду време у коме су *Басне* написане – у доба великих успеха аустријске војске у рату против Турске, у време „између објаве рата и

---

[7] Ђуро Гавела, *Предговор*, у Доситеј Обрадовић, *Басне,* Просвета, Београд, 1957, стр. 24.

[8] Јован Деретић, *Књижевност и наука у делу Доситеја Обрадовића*, у *Прилози језичком и књижевном образовању* (зборник), Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд, 2009, стр. 211.

[9] Јован Деретић, *Доситејев есеј о „Старима и новима“*, у *Доситеј Обрадовић* (зборник радова), Српска књижевна задруга, Београд, 1962, стр. 241.

[10] Драган Симеуновић, *Политичка доктрина здраворазумског просветитељства*, у *Нововековне политичке идеје у Срба,* Институт за политичке студије – Историјски архив Београда, Београд, 2000, стр. 29.

[11] Јован Скерлић, *Историја нове српске књижевности*, Просвета, Београд, 1967, стр. 100.

[12] Ђорђе Јовановић, *Хуманизам и родољубље Доситеја Обрадовића*, у *Доситеј Обрадовић* (зборник радова), Српска књижевна задруга, Београд, 1962, стр. 236.

[13] Тако Доситеј већ наравоучење уз прву басну *Орао и лисица* закључује речима: „Кажу да се чуде Турци што им много ишту, но ако им се све стане искати шта су они од других отели, мало ће им што остати“ (Доситеј Обрадовић, *Басне*, *Истина и прелест, Пут у један дан,* Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 12).

заузећа Београда".[14] Испуњен оптимизмом, Доситеј је очекивао брзо ослобођење Србије од турске власти и њено вероватно припојење Аустрији.[15] Јозефинизам је, истиче Шмаус, био Доситејево дуготрајно политичко уверење, и морао је доћи слом Јосифове владавине, Француска револуција и Карађорђев устанак да би се његова политичка схватања из основа променила. Притом он недвосмислено сврстава *Басне* управо у јозефинистички период Доситејевог духовног и политичког развоја. У прилог томе наводи одломак из Доситејевог писма синовцу Григорију Обрадовићу из 1794. године, из кога закључује да „су *Басне* по своме постанку, а нарочито по својој тенденцији, најјаче везане за кратки период владавине Јосифа II, да је књига у нарочитом смислу била 'актуелна', и да она то није више у истој мери после Јосифове смрти".[16]

Доситеј заиста у књизи (у наравоучењу уз басну *Свиња и храст*) директно помиње текући рат. Треба приметити да је њему савршено јасно да Аустрија и Русија воде рад зарад својих сопствених интереса, али да им свеједно треба пружити захвалност и подршку јер су носиоци просветљења, а тиме и користи по све друге народе, укључујући и српски:[17] „Познато је да римски император и росијска императрица за интерес царства својих с Турци војују, но ништа мање, свака благоразумна и человекољубива душа благословљаће имена њихова, која је вечни Промисал за орудија своја изабрао, за умалити непоредак, варварство, кугу, мрак сујеверија и невјежества, и сва злополучија која се из ових рађају с временом истребити из человеческога рода."[18] Такође на више места Доситеј отворено хвали Јосифа II и његову реформистичку политику. Наравоучење уз басну *Финикс и голубови* почиње управо једном таквом похвалом, могло би се чак рећи хвалоспевом: „Откад је бог људе на земљи створио, и откад су међу њима цареви, ниједан цар није веће благодејаније роду человеческому показао и учинио од онога кому је бог у срце вдохнуо да се чрнци и чрнице, калуђери и калуђерице, од ропства у свободним земљам и од вечних без сваке кривице тамница избаве и освободе. Благословено

[14] Алојз Шмаус, *Политички моменат у Доситејевим „Баснама"*, у *Доситеј Обрадовић* (зборник радова), Српска књижевна задруга, Београд, 1962, стр. 257.

[15] Поред Шмауса, слично мисли и Ђуро Гавела, *Предговор*, у Доситеј Обрадовић, *Басне,* Просвета, Београд, 1957, стр. 26–27.

[16] Алојз Шмаус, *Политички моменат у Доситејевим „Баснама"*, у *Доситеј Обрадовић* (зборник радова), Српска књижевна задруга, Београд, 1962, стр. 254.

[17] Ово наглашава и Ђуро Гавела, *Предговор*, у Доситеј Обрадовић, *Басне,* Просвета, Београд, 1957, стр. 26–27.

[18] Доситеј Обрадовић, *Басне*, *Истина и прелест, Пут у један дан* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2), Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 152.

и свето остаће име његово довека! Колико се више человечески род буде уразумљавати, од мрачнога сујеверија освобождавати и чистим разума светом озарјавати и осијавати, толико ће се више његова человекољубна душа од рода и в род ублажавати и памет и име његово помињати и славити, и све оне хиљаде хиљада људи који се не би родили а за његов узрок родиће се, за слатки дар божји, за живот и за словесну бесмертну душу, богу и Јосифу, сину Францишкову и Маријину, дужни ће бити благодарити."[19]

На другим местима Доситеј хвали и остале аспекте Јосифове политике просвећености, па тако у наравоучењу уз басну *Пайаīал и друīе йīице* стоји: „Ово се пише не само за садашња времена, но и за последња, нека знаду и на хиљаду година после нас потомков наших потомци: да у време царствованија Јосифа Фтораго, римскаго императора, истина је смела с умереностју, но у исто врме с благородном свободом свој глас воздигнути." На још неколико места, када говори о просвећеном владару, Доситеј такође алудира на Јосифа II. Међутим, можда најупечатљивији израз дивљења према Јосифу као моделу мудрог и одговорног владара налази се у наравоучењу уз басну *Маīарац идола носећи*: „Кад цесар по Аугартену хода, пак чујеш малену децу да говоре: 'Овде да станемо, овуда ће он проћи', – ком се не би то место рај земни чинио?"[20]

Не доводећи у питање Шмаусов приказ историјских околности у којима је Доситеј стварао, нити утицај ових околности на Доситејево дело, треба ипак указати на то да је промоција јозефинизма само један могући ниво тумачења политичких мисли у наравоученијима, тим пре што је Доситеј „читавим својим делом далеко прекорачио границе јозефинистичког слободоумља, јер је био далеко и од саме помисли да буде смо покоран и одушевљен ћесаров поданик".[21] Наиме, многе идеје, па и многи савети, усмерени су већ тада на успостављање добре и праведне владавине међу самим Србима, при чему је могуће да се та владавина оствари кроз форму самосталне државе или неког степена аутономности у оквиру царства. Сва политичка начела за која се Доситеј залагао нашла су свој израз у *Баснама*, а многа од њих сасвим су општа, и не могу се никако свести на разматрање само тада актуелних политичких збивања.

---

[19] Доситеј Обрадовић, *Басне*, *Истина и йрелест, Пуш у један дан* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2), Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 149.

[20] Доситеј Обрадовић, *Басне*, *Истина и йрелест, Пуш у један дан* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2), Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 47.

[21] Ђорђе Јовановић, *Хуманизам и родољубље Доситеја Обрадовића*, у *Доситеј Обрадовић* (зборник радова), Српска књижевна задруга, Београд, 1962, стр. 229.

Доминантна идеја и мотив који се најчешће јавља у наравоученијима свакако је онај о просвећеном апсолутизму као најпожељнијем облику политичке власти. Просвећени владар, сматра Доситеј, реформама може донети напредак сопственом народу. Попут пастира који брине о свом стаду (пастир је иначе један од архетипских ликова на које Доситеј увек гледа са одобравањем, што се може видети, на пример, у наравоученију уз басну *Дете и срећа*), он се стара о добробити својих поданика, испуњава своје дужности према њима, а они му узвраћају љубављу и поштовањем. Поред већ поменутих похвала Јосифу II, Доситеј често наводи као позитивне примере Петра Великог и Катарине II, као и неких других просвећених владара његовог времена. С друге стране, и народ треба да буде достојан свог владара, каже Доситеј у наравоученију уз басну *Стара лисица и курјак*: „Славни карактер једнога народа у томе се состоји да су сложни на добро, мужествени у потреби, верни један другом, послушни законом отечества, трудољубиви, трезвени, чистосердечни, правде и поштења љубитељи, који претпочитавају чест привременој користи, и воле живот изгубити него поштено име. Овакови су достојни имати просвештена над собом цесара, зашто га умеду познавати и слушати...“[22]

У самим баснама владаре над зверима и птицама увек представљају лав и орао. И у својој *Похвали басни* Доситеј каже да му је циљ показати, између осталог, „какове су и нарави лава, и зашто се он нариче зверски цар и глава...“[23] Занимљиво је приметити, међутим, да лав у највећем броју басана у којима се помиње заправо игра улогу негативног примера, владара који влада силом, а ако му је то немогуће, онда помоћу лажи и преваре. У басни *Лав и лисица*, на пример, лав на умору очигледно представља тиранина, чији ће поданици „његовим издисањем своје очи наситити“. И у басни *Лав, курјак и лисица* лав представља лошег владара, „који не обилази земље своје и не тражи далеко од себе даже до самих најодаљенијих граница прогнату и скривену истину; који не иште да позна оне који га окружавају и верује оном ко пре дође и оном ко уме лепше говорити, хитрије лагати и искуснije ласкати“.[24] Као неправедни силник „коме ништа није право ни паметно што њему није на корист“[25] лав је представљен и у басни *Лав, маїарац и лисица.*

---

[22] Доситеј Обрадовић, *Басне*, *Истина и прелест, Пут у један дан* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2), Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 100.

[23] Доситеј Обрадовић, *Похвала басни,* у *Басне,* Просвета, Београд, 1957, стр. 36.

[24] Доситеј Обрадовић, *Басне*, *Истина и прелест, Пут у један дан* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2), Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 15.

[25] Доситеј Обрадовић, *Басне*, *Истина и прелест, Пут у један дан* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2), Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 18.

Орао, с друге стране, углавном је представљен позитивно – он највише лети, најбоље види, најснажнији је и најхрабрији међу птицама које га због тога редовно *бирају* за свога цара. Ово најбоље илуструје басна *Паун и чавка*, у којој се каже: „Најмудријега, најслободнијега и најјачега за владјетеља ваља изабрати, а то је орао.“[26] Доситејево лапидарно наравоучениje – „Учи ова басна какове началнике потреба имати“ – можда најбоље дочарава његово уверење да је добар владар најважније средство политике и остваривања добробити целе друштвене заједнице.[27] Додуше, у басни *Славуј и орао* орао је такође представљен као лош владар који мисли само о сопственом интересу.

Поред просвећеног владара, да би се обезбедио напредак и благостање народа, неопходно је, увиђа Доситеј, да се испуне још неки услови. Пре свега то је успостављање ваљаног правног система, праведних и добрих закона, због чега се с правом може сматрати првим заступником правне државе у српском народу.[28] Са великим одушевљењем Доситеј говори о енглеском правном систему, истичући га увек за пример. И уопште, на много места он подвлачи да за срећу народа није пресудно богатство, колико сигурност која лежи у закону, те да су најнесрећније оне земље у којима је сав закон у „пушки и ханџару“.[29] Важност коју је за Доситеја имао концепт правне државе није промакла ни Шмаусу, који примећује да „[ч]ак и кад слави Вергилијевим речима срећу простог сеоског живота, Доситеј мора још да дода: ’А, навластито кад живи под мудрим и законим прављенијем гди се не боје насиља и неправде’.“[30]

Доситеј такође увиђа колико је важно да се на управљачким позицијама, али и међу учитељима и свештеницима, нађу образовани и праведни људи, па макар се, за почетак, морали доводити из других земаља. При свему томе, треба се, кад год је то могуће, користити искуствима просвећених народа, истиче Доситеј у наравоученијима уз басне *Лав и човек, Лисица и вран*, *Пайаґал и друґе ӣтице*.

---

[26] Доситеј Обрадовић, *Басне*, *Истина и прелест, Пут у један дан* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2), Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 63.

[27] Упор. Драган Симеуновић, *Политичка доктрина здраворазумскоґ ӣросветитељства*, у *Нововековне ӣолитичке идеје у Срба,* Институт за политичке студије – Историјски архив Београда, Београд, 2000, стр. 27.

[28] Драган Симеуновић, *Увод у ӣолитичку теорију,* Институт за политичке студије, Београд, 2009, стр. 73.

[29] На пример, у наравоученију уз басну *Петлови и ӣрепелица*, *Овца и Јупитер*, *Ластавица и славуј*.

[30] Алојз Шмаус, *Политички моменат у Доситејевим „Баснама“*, у *Доситеј Обрадовић* (приредио Младен Лесковац), Српска књижевна задруга, Београд, 1962, стр. 258–259.

У наравоученијима Доситеј Обрадовић даје и своје одређење славеносерпске нације: „У Сербији, у Босни, у Славонији, у Далмацији и Херцеговини, свуда је у сељани ових краљевства характер воопште једнак, као да су, како и јесу, једна фамилија.“[31] Главни узрок подела у оквиру ове, по његовом мишљењу јединствене, нације, Доситеј види у верским разликама, које би, опет, могле да се превазиђу када би „свештенство једне и друге стране добро васпитано и добродјетелно постало“.[32]

Мада се у неким другим својим делима супротставља Ламетријевом механицистичком схватању човека,[33] и мада, такође, нема дефинитивних доказа о евентуалном Хобсовом утицају на Доситеја,[34] у избору басана и наравоученијима видљива је Доситејева тенденција да политичку заједницу види као сложен механизам у коме свако има своје место и своје дужности. При томе његови ставови, на одређени начин, веома подсећају на Хобсове. Велики број басана говори о томе, на шта Доситеј не пропушта да у наравоученијима скрене пажњу, да је сваком од природе дато оно што му припада и да се природи у овоме не може супротстављати осим на сопствену штету. Мада су басне *Лисица и тиīар, Корњача и орао, Ован и јелен* неки од познатијих примера за ово Доситејево становиште, вероватно га најбоље илуструје кратко наравоучење басне *Маīарац и њеīов īосūодар*: „Кога к чему природа није створила, нека се у оно не пача.“[35]

Мада Доситеј никада не иде толико далеко да попут Хобса директно упореди државу са механизмом,[36] управо је виђење да свако у друштву заузима одређени положај и има одређену функцију у великој мери допринело и, за Доситеја карактеристичном, *техницистичком* схватању политике.[37]

---

[31] Доситеј Обрадовић, *Басне*, *Истина и прелест, Пут у један дан* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2), Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 200.

[32] Исто.

[33] Упор. Драган Јеремић, *О филозофији код Срба,* Плато, Београд, 1997, стр. 14.

[34] Драган Симеуновић, *Политичка доктрина здраворазумскоī просветитељства*, у *Нововековне политичке идеје у Срба,* Институт за политичке студије – Историјски архив Београда, Београд, 2000, стр. 34.

[35] Доситеј Обрадовић, *Басне*, *Истина и прелест, Пут у један дан* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2), Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 44.

[36] С друге стране, врло директно прави поређење државе са живим организмом (упор. Драган Симеуновић, *Политичка доктрина здраворазумскоī просветитељства*, у *Нововековне политичке идеје у Срба,* Институт за политичке студије – Историјски архив Београда, Београд, 2000, стр. 24), али управо истичући функцију појединих органа.

[37] Упор. Драган Симеуновић, *Политичка доктрина здраворазумскоī просветитељства*, у *Нововековне политичке идеје у Срба,* Институт за политичке студије – Историјски архив Београда, Београд, 2000, стр. 27.

Човеку је, за разлику од животиња, дата могућност да самог себе побољша и уздигне, пре свега кроз образовање и морално поступање. Ипак, Доситеј увек наглашава да треба познавати сопствене способности, не тражити преко онога што нам према тим способностима припада и не завидети бољима од себе. Чак и (Доситеју тако битне) предности просвећене владавине произилазе из овог природног поретка: „Бог и натура тако су одредили: како човек скотом, тако и разуман неразумним да влада и управља.“[38]

Јединство политике и етике, не толико карактеристично за само Доситејево доба, један је од најчешћих мотива у наравоученијима. Не само што тврди да владар мора увек поступати по правди и у складу са врлином, Доситеј се експлицитно супротставља макијавелистичком раздвајању политике од етике, истичући у наравоучењу уз басну *Лисица, петао, кокошке и пси* да се „срамотним макијавелистима“ мора стати на пут. Из једног наравоучења у друго, код Доситеја разум и врлина, „добродјетељ“, увек иду руку под руку, и само удружени могу донети благостање како појединцу тако и владару и народу као целини. Уопште, Доситеј сматра, и упорно понавља, да свако делање, било оно у сфери приватног или јавног, било да је његов субјект појединац, народ или владар, мора да се руководи принципима рационалности и моралности. У овом погледу ни политичко деловање није изузетак.

Иако Шмаус констатује да, квантитативно гледано, „и у *Баснама* опште теме морално-поучног карактера (врлине и пороци, доказивање да је добро уједно и корисно, да се захтеви морала слажу са захтевима личне среће итд.) запремају много више простора него ови политички екскурзи“,[39] ова тврдња се мора донекле релативизовати. Наиме, од 160 басана (заправо наравоучења), колико је у своју збирку уврстио Доситеј, половина има одређену политичку конотацију. Присуство политичких назора, идеја и савета, међутим, у великој мери варира, те би се наравоучења која их садрже могла класификовати у неколико засебних категорија. Прву би, свакако, чиниле оне басне и пратећа наравоучења која у потпуности имају политички карактер, баве се начелним или тада актуелним политичким питањима. То су басне *Лав и лисица, Лав, курјак и лисица, Лисица и мајмун, Жабе, пањ и хидра, Паун и чавка, Ован и јелен, Храст и трске.*

---

[38] Доситеј Обрадовић, *Басне, Истина и прелест, Пут у један дан* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2), Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 20.

[39] Алојз Шмаус, *Политички моменат у Доситејевим „Баснама“*, у *Доситеј Обрадовић* (приредио Младен Лесковац), Српска књижевна задруга, Београд, 1962, стр. 257.

У другу категорију могле би се сврстати све оне басне које саме не говоре о политици, али Доситеј, њима инспирисан, у наравоученију даје политичке исказе и савете. Коначно, у најмногобројнију категорију спадају они Доситејеви савети у наравоученијима који се могу тумачити, с једне стране, као упутства за добар живот, али и као савети о вођењу политике, односно владању (овакве су, рецимо, поуке о томе да не треба трећити време, да увек треба промислити последице сопствених дела, и томе слично).[40]

На основу свега реченог, несумњиво је да је Доситеј у *Баснама* изложио читав низ својих политичких ставова, идеја и савета, и то на начин који је својом формом, језиком на коме је писан и самим садржајем усмерен управо на потребе српског народа и њему прилагођен. Уосталом, Доситеј није ни крио своју намеру да народ подучи, између осталог, и политичким стварима – у самом *Предисловију о баснах* он каже: „Наука која се находи у нравоученију баснах превелике је ползе, важности и пространства: содержавајући у себи сву моралну философију и висока политическа правила и наставленија. Но преимуштество их над свим другим состоји се што оне совершено пристоје ако највећим философом и политиком, тако и најпростијим сељаном који само читати могу и свој језик разумеду.“[41]

Могло би се рећи да је у овом свом науму он у потпуности успео – на један јасан и приступачан начин *Басне* изражавају све принципе његовог политичког рационализма:[42] принцип владавине ума, принцип заснивања сваке заједнице и уопште односа међу људима на највишим моралним начелима, принцип најрационалније регулације и организације политичке заједнице, принцип сваковрсне толеранције, принцип нужности просвећивања нације и, с њим у тесној вези, принцип успостављања народног српског језика и писма као званичног инструмента не само лаичке већ и научне и васпитне комуникације.

[40] Разлика у броју наравоученија са политичком конотацијом у односу на Шмаусову процену последица је управо тога што Шмаус није узео у обзир ову последњу категорију.

[41] Доситеј Обрадовић, *Басне*, *Истина и прелест, Пут у један дан* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2), Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 9.

[42] Принципи Доситејевог политичког рационализма наведени су према: Драган Симеуновић, *Политичка доктрина здраворазумског просветитељства*, у *Нововековне политичке идеје у Срба,* Институт за политичке студије – Историјски архив Београда, Београд, 2000, стр. 31–32.

Библиографија

Деретић, Јован: *Кратка историја српске књижевности* (електронско издање, http://www.rastko.rs/knjizevnost/jderetic_knjiz/jderetic-knjiz_04_c.html#_Toc412463343, 24. 2. 2011)

Јеремић, Драган: *О филозофији код Срба*, Плато, Београд, 1997.

Ковачевић, Божидар: *Доситеј Обрадовић у Првом српском устанку*, Просвета, Београд, 1953.

Лесковац, Младен (приређивач): *Доситеј Обрадовић* (зборник радова), Српска књижевна задруга, Београд, 1962.

Недељковић, Милан: *Филозофска и друштвена основа педагошко-просветитељског дела Доситеја Обрадовића*, Педагогија, LXVI, 2, 2011

Нинковић, Адам: *Филозофска основа просветитељства – Доситеј Обрадовић*, НОРМА, XIII, 1–2/2008.

Обрадовић, Доситеј: *Басне*, *Истина и прелест, Пут у један дан* (Сабрана дела Доситеја Обрадовића, књ. 2), Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007.

Обрадовић, Доситеј: *Басне*, Просвета, Београд, 1957.

Прилози језичком и књижевном образовању (зборник), Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд, 2009.

Симеуновић, Драган: *Нововековне политичке идеје у Срба*, Институт за политичке студије – Историјски архив Београда, Београд, 2000.

Симеуновић, Драган: *Увод у политичку теорију*, Институт за политичке студије, Београд, 2009.

Скерлић, Јован: *Историја нове српске књижевности*, Просвета, Београд, 1967.

Стојановић, Миодраг: *Доситеј и антика*, Српска књижевна задруга, Београд, 1971.

Церовић Љубивоје: *Доситеј и устаничка Србија*, Темишварски зборник бр. 5, 2008.

Ivana Damnjanović

THE POLITICAL IN DOSITEJ OBRADOVIĆ'S THE FABLES

Summary

Dositej's political thought is at its most obvious in The Fables, dedicated to the "kind Serbian public" as instructions for a "conscious, sensible and moral life." Although they are not an authorial work in the strict sense of the word, but modifications of Aesop's, Phoedrus', La Fontaine's and Lessing's works, many of them largely illustrate Dositej's own attitudes towards the crucial issues of society and politics. The morals demonstrate all the relevant characteristics of Dositej's politi-

cal thought: propagation of enlightened absolutism (through the motif of the lion and the eagle as the undisputed rulers of beasts and fowls), organicist conception of society and the state (and, a little paradoxically, its mechanicist structure in which everybody knows their exact place – and everybody trying to occupy a place that does not belong to them fares ill), insistence on rationality and morality as the leading principles of every activity, including the political. Although in his other works Dositej laid out his political thought in a much more systematic and explicit manner, it was presented in The Fables in accordance with his enlightenment mission – to be acceptable to a more general readership.

УДК 17:82 Обрадовић Д.

Марија Ђорић

Факултет политичких наука,

Универзитет у Београду

ЕТИКА ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА

У раду се истражују етички принципи који су инволвирани у стваралачки рад и животни пут Доситеја Обрадовића. Анализа Доситејевих етичких принципа спроводи се на два начина – у ужем и ширем смислу. Најпре се разматра оно што Доситеј одређује као етику, тачније анализира се књига Етика *или* Философија наравоучителна по системи г. професора Соави *коју је Доситеј објавио у Венецији 1803. године, да би се потом утврђивало оно што се у ширем контексту етике провлачи кроз сва дела Доситеја Обрадовића. Иако се у* Етици *налази добар део текстова које је преузео потпуно од Соавеа, сматра се да је остатак књиге лична Доситејева творевина комбинована са слободном репродукцијом Соавеових идеја. Доситеј је уз помоћ* Етике *желео да потпомогне морални и свеобухватни прогрес српског народа, а да је био у праву, потврђује чињеница да су улога и значај идеја из те и других његових књига у просвећивању и унапређењу заостале Србије били велики.*

О Доситејевој етици можемо говорити и кроз оцењивање његовог поступања у пракси као када, на пример, половину своје животне уштеђевине поклања устаницима у Србији 1804. године или кад одбија да напусти Београд пред напад разбеснеле турске војске.

Већина етичких принципа којима се води Доситеј преузета је из хришћанства и античке филозофије. Без обзира на то што је са пуно емоција писао у својим делима о човеку, моралу и отаџбини, Доситеј је на првом месту био рационалиста и то декартовског типа. Иако је припадао рационалистичкој филозофији, он је, за разлику од француских енциклопедиста, очувао елементе религије кроз хришћански принцип. Врхунско добро је код Доситеја персонификовано кроз разне форме љубави од којих је посебно место у његовом животу и стваралаштву припадало љубави ка

знању и науци. Како су љубав и мржња „прве страсти човекове", треба најпре кренути од њихове анализе, јер представљају изворе свих осталих страсти. Оне се могу трансформисати на различите начине, а једино страх човека може сачувати од многобројних зала. Доситеј Обрадовић је реалан писац када суди о људском бићу. Он наглашава како је немогуће у потпуности изопштити страсти из живота смртника, али да је и те како могуће контролисати их и ограничавати. Доситеј је на човекову природу гледао на дуалистички начин. С једне стране човекове постојања налази се његова спољашњост, тело које вапи за свим оним што „услађава његова чулства", док је с друге стране разум који показује „све оно што је полезно и праведно". У том лавиринту жеља и разума човек је често у конфликту сâм са собом, али зато постоји мера, тј. умереност које се човек мора придржавати како се не би одао греховима и остао моралан.

Кључне речи: Доситеј Обрадовић, етика, наука, љубав, врлина.

Етику Димитрија Обрадовића у калуђерству нареченог Доситеја можемо посматрати у ужем и ширем контексту. Најпре, у ужем смислу речи, *Етика* или *Философија наравоучителна по системи г. професора Соави* подразумева књигу коју је Доситеј објавио у Венецији 1803. године. Што се тиче етике у ширем смислу речи, елаборираћемо је као феномен који се провлачи готово кроз сва Доситејева дела, али ћемо анализирати и етичке принципе по којима је Доситеј Обрадовић живео и делао. Можемо закључити, а да не страхујемо да ћемо погрешити, како су целокупно стваралаштво као и живот Доситеја Обрадовића, обојени етиком.

Књигу под називом *Етика* Доситеј посвећује Франческу Соавеу (Francesco Soave 1734–1806), чувеном италијанском филозофу, етичару, и популарном дечјем писцу у епохи просветитељства: „Ова књига создржаваће науку нарава, сљедујући системи, или уређенију, г. професора Соави."[1] Иако се у поменутој Доситејевој књизи налази добар део текстова које је преузео од Соавеа (према Јовану Савковићу, једна трећина),[2] сматра се да је остатак књиге лична Доситејева творевина комбинована са слободном репродукцијом Соавеових идеја. Доситеј је уз помоћ *Етике* желео да омогући морални и свеобухватни препород српског народа, те је њена улога и значај у просвећивању и унапређењу заостале Србије била велика. На самом почетку Доситеј даје поруку која је лајтмотив *Етике*: „Делајте дондеже свијет имате!"[3] Савет да човек дела, ствара и користи своје таленте док је жив имао је за циљ да покрене тадашњи српски народ који је пао „под тешки тур-

[1] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 90.

[2] Види: Савковић, Јован, *После упоређења Соавине и Доситејеве Етике*, у Ковчежић II, 1959.

[3] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 89.

ски јарам". Ова порука је највероватније парафразирање јеванђељских цитата које Доситеј преузима из хришћанства. Доситеј делује не само саветодавно већ и подстицајно на свој народ, што се дâ видети у следећој реченици: „Нека част нашега храброга и вјернога народа под крилами цесарокраљевскога орла, не престане желити оно што сви слободни благоуправљајеми народи толико траже, љубе и почитују, то јест науку и просвештеније ума."[4]

За Доситејеву *Етику* Стојанчевић сматра да је „асоцијативно изражавала и етику српског етничког корпуса, српског народа у целини, најбоље изражене у обичајном праву, у његовом усменом стваралаштву и (српској) народној песми".[5] По мишљењу Скерлића, у књижевној теорији Доситеј Обрадовић није имао не само дубље већ ни оригиналне идеје, а за његов рад је тврдио да је претежно практичног, а нимало теоријског карактера.[6]

Драган Симеуновић је Доситеја окарактерисао као „здраворазумског просветитеља" чија је теорија ослоњена на античку мисао. То се посебно види у *Баснама* које анализирају „науку о добром у политици спојену са етиком".[7] По Симеуновићу, у Доситејевом стваралачком опусу постоје елементи политичке теорије, мада истиче да је пре стварао доктрину неголи теорију. Код Доситеја је етика саставни део политике, што га је приближавало античким мислиоцима, а у неку руку удаљавало од тадашњих рационалиста. За Доситеја је *ethos* било мерило *kratos*-а. Како истиче Симеуновић, „за разлику од Макијавелија и његових следбеника – рационалиста он није кидао везу етике и политике, нити је смештао етику само у сферу приватног живљења. Напротив, његов идеал просвећеног владара подразумева највиши степен етичности".[8] У неким својим делима Доситеј гледа на политику као на вештину, па је тако у својој *Ижици* вешт говор оквалификовао као „говор политички". Управо се, према Симеуновићу, Доситејево деловање као морално најбоље огледа у време Првог српског устанка, када тада већ стари Доситеј устаницима поклања пола своје животне

[4] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 90.

[5] Стојанчевић, Владимир, „Хуманизам, космополитизам и родољубље Доситеја Обрадовића", зборник *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, стр. 19.

[6] Види: Скерлић, Јован, *Историја српске књижевности у XVIII веку*, Српска краљевска академија, 1909.

[7] Симеуновић, Драган, *Нововековне политичке идеје у Срба*, Институт за политичке студије и Историјски архив Београда, Београд, 2000, стр. 29.

[8] Симеуновић, Драган, „Елементи политичке теорије у делу Доситеја Обрадовића", зборник *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, стр. 111.

уштеђевине.[9] Не само помоћ у новцу већ и у драгоценим саветима српским устаницима и вожду Карађорђу утицала је на то да га од милоште прозову „чича Доситеји". Баш у тренутку кад је Србији осим финансија и пушака мањкала морална подршка, премудри „чича Доситеји" је написао сада већ антолошку *Песму на инсурекцију Сербијанов,* такође познату и под називом *Востани Сербие*:

Востани Сербие!
Давно си заспала,
У мраку лежала
Сада се пробуди
И Сербље возбуди!

Из наведених стихова се види позив не само на бој и ослобођење већ и интенција да се Србија, која је чамила у мраку незнања и неписмености, коначно пробуди и пронађе свој пут ка слободи, ка светлости, ка Европи, где заправо и припада. Уосталом, на исти начин су и други европски стваралаци давали моралну подршку свом народу када је то било потребно. Сетимо се само како је Фихте писао *Говоре немачкој нацији* у којима се давао подстрек Немцима.[10]

Доситеј је пре свега био просветитељ у мраком окованој Србији, који је својим књигама попут фењера осветљавао пут свом народу ка Европи. Он је био Балканац у Европи и Европљанин на Балкану. Његова стваралачка личност је колаж најразличитијих талената, од којих се највише истиче просветитељско-педагошки. Није само писао о етици, Доситеј је и живео своју етику.

Доситеј је жалио што српски народ нема прилике да се сретне са делима највећих филозофа, па тако објављује књигу *Совјети здравајо разума* (која је у првом изворном штампању носила назив *Савет здравајо разума)* 1784. у Лајпцигу, која представља етичке расправе и филозофске полемике које је Доситеј преузимао првенствено од енглеских филозофа и комбиновао са принципима преузетим из сопственог искуства и народног стваралаштва. Циљ овога дела је био, како истиче Доситеј, давање „наравоучителне философије" српском народу. Тако су захваљујући овом (а и многим другим Доситејевим делима) Срби могли више сазнати о идејама не само енглеских филозофа већ и Платона, Аристотела, Канта, Еберхарда и многих других.

[9] Према: Симеуновић, Драган, „Елементи политичке теорије у делу Доситеја Обрадовића", зборник *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000.

[10] Видети више о томе у: Марковић, Михаило, „Рационализам и просветитељство Доситеја Обрадовића", зборник *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, стр. 47.

По Стојану Новаковићу, код Доситеја је све било ново почев од језика, природног приповедања, рационалности савремене мисли, док је пак, по Симеуновићу, највреднији израз теоријског новума „његово брижно саветовање и практично настојање да се српски народ 'из заглављене улице изведе на отворен савремени европски пут'".[11] Међу истраживачима постоји мишљење да се Доситеј залагао за „теистички еудемонистички морал" који је био алтруистичког типа.[12] Тај пут ка срећи којем теже сви људи, а који Доситеј често помиње у *Етици*, испреплетен је како унутрашњим тако и спољашњим препрекама. По угледу на Аристотела, који у својој *Никомаховој етици*[13] каже да сваки човек по природи тежи срећи, и Доситеј сагледава могуће начине на које људска врста може достићи срећу. Аристотел је тврдио да човек може бити срећан једино уколико развије своје етичке врлине које се односе на праксу и тичу се воље усмеравајући човека ка умерености; и дијаноетичке – које се односе на теорију и тичу се разума. По сличном принципу Доситеј је у делу *Етика* елаборирао феномен среће стављајући на врх аксиолошког система умереност, доброту, љубав и мудрост. Према Ивану Максимовићу, Доситеј је чак и „економску категорију и праксу рада превасходно схватао као етичку категорију – чињење добра себи и другима".[14]

И док је Карађорђе током Првог српског устанка уносио револуционарни дух у Србију, Доситеј је још пре њега унео дух новог времена, а то је било, додуше мало закаснело, време просветитељства у Србији. Иако су пре њега постојали бардови који су донели дух западноевропског просветитељства (попут Гаврила Стефановића Венцловића, Захарије Орфелина, Симеона Пишчевића, Јована Рајића), Доситеј је на посебан начин увео Европу у Србију и Србију у Европу. Андрија Стојковић сматра да су Срби улазећи у токове европске културе са доситејевским покретом упали усред сукоба низа праваца: „социјалних, философских и уметничких; наша култура у трци за Европом у скраћеном облику као да преживљава хуманизам и ренесансу, крупним корацима прелазећи распоне од Платона и Аристотела, Цицерона и Лукреција, преко корифеја ренесансе Бекона, Лајбни-

[11] Према: Симеуновић, Драган, *Нововековне политичке идеје у Срба*, Институт за политичке студије и Историјски архив Београда, Београд, 2000, стр. 19.

[12] Нинковић, Адам, „Филозофска основа просветитељства Доситеја Обрадовића", зборник *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, стр. 144.

[13] Види: Аристотел, *Никомахова етика*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2003.

[14] Максимовић, Иван, „Један поглед на Доситеја Обрадовића као етичара српске економске мисли и праксе", зборник *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, стр. 15.

ца и Декарта, до класика немачке филозофије еволуциониста, позитивиста, Маркса и носилаца других идејних токова 19. века".[15]

Без обзира на то што је са пуно емоција писао у својим делима о човеку, моралу, отаџбини, Доситеј је на првом месту био рационалиста, и то декартовског типа. Но иако је припадао рационалистичкој филозофији, Доситеј је, за разлику од француских енциклопедиста, очувао елементе религије кроз хришћански принцип. Код њега није био присутан атеизам као код Дидроа илити пак Даламбера, већ је, напротив, целокупна етика прожета хришћанским схватањем морала.

Иако је често са пуно љубави и топлих емоција гледао на српски народ и православну цркву, Доситеј је био и критички настројен према њима. Посебно је критиковао негативне појаве код свештенства, а како се још као малолетан младић замонашио са 14–15 година,[16] давао је савете и о томе: „Пре тридесет година нека се нико за главу не калуђери. А кад му буде толико, опет нек не нагли; нек причека још десетак. Куд је прошло тридесет, нек прође и ово десет; и нек се не боји да неће проћи; прошло би да их је још толико. Ко се год опари, а не каже друштву да чорба жеже, није добар за друштво; а кад он каже, после други нек чине што им драго."[17] Доситеј је још као дечак био опчињен религијом читајући катихизисе, псалтире, житије светаца и сву црквену литературу која му је долазила под руке. Одатле и потиче његова одушевљеност религијом и хришћанским мученицима који су у разним пустарама доказивали своју привржености Христу. Доситеј је жарко жудео да и сâм буде великомученик, те је покушао још као дечак да побегне за Турску тражећи ма какву пустињу у којој би опонашао свеце из житија које је читао, али га је у томе спречио стриц. Други покушај бекства са капамаџијског заната на који је млађани Доситеј био послат успео је, тако да се убрзо обрео у манастиру Хопову, где се и закалуђерио. У Хопову је прочитао сва житија светаца и у складу са тиме се понашао и постио. На каквим је мукама био са само петнаестак година у манастиру постећи до изнемоглости, види се у његовој аутобиографији *Живот и приключенија Димитрија Давидовича*: „По три дни другда ништа не бих окусио, пак бих се гди на таван сакрио и све бих метанисао, челом у земљу ударајући, док би ми се завртио мозак; једва бих на

[15] Стојковић, Андрија, *Развитак философије у Срба 1804–1844*, Слово љубве, Београд, 1972, стр. 13.

[16] Доситеј је највероватније рођен између 1739. или 1742 (још увек није утврђен тачан датум његовог рођења)

[17] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића I*, „Живот и прикљученија", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 122.

ногу од тешке глади стајао.“[18] Због оваквих искључивих ставова и потребе да се саможртвује како би се поистоветио са хришћанским светитељима и мученицима, Владимир Дворниковић је сматрао да је Доситеј можда боловао од младалачког лудила.[19] У тим младалачким данима пост и живот по строгим хришћанским принципима представљали су највиши етички принцип за Доситеја,[20] што није својствено, сложићемо се, дечацима његовог узраста.

Доситеј се све више интересовао за науку која се налазила ван манастирских зидина. Прочитавши све књиге које су се могле наћи у Хопову, он одлучује да потражи знање изван манастира. То ће и учинити када преместе његовог игумана и веома драгог учитеља Теодора Милутиновића у други манастир (Шишатовац). И сам игуман га је саветовао да напусти манастир и оде у свет да изучава науку: „Пустиње, пештере и светињичење извади из главе; томе се данас разумни људи ругају. У данашњи дан, ко се год за свеца издаје, или је каква лажа или фантазира. (...) Колико сам те ја познати могао, ако се ти ученију не предаш ти ћеш жалити што си се покалуђерио; ти ниси ни за какав други посао него за књиге.“[21]

Доситеј је жудео за знањем, али не оним које се налази на нивоу *curiositas*, већ је жудео за правим научним знањем (што ће уосталом и потврдити уписавши Универзитет у Халеу, и то у четрдесетим годинама свога живота, како би похађао наставу из етике, филозофије и теологије код чувеног професора Еберхарда). И одиста, Доситеј је толико „љубио књигу“ да му је милије било отићи из сигурних зидина манастирских у далеки, непознат свет. Већ у Далмацији наилази на прво искушење када му католички свештеник нуди образовање али само у случају ако се поунијати. Доситеј то категорички одбија, што још једном потврђује његову ревност у карактеру. У Далмацији је подучавао децу, но како је завладала куга, он бежи на Косово. На Косову ће преписивати одломке из дела Јована Златоустог, која ће почети да круже по читавој Далмацији познатија под називом као *Доситеове буквице*. Тада се, како већ пише у *Животу и прикљученијима,* код њега родио порив да објави сопствену књигу, што ће му се и обистинити:

---

[18] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића I*, „Живот и прикљученија“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 67.

[19] Према: Марковић, Михаило, „Рационализам и просветитељство Доситеја Обрадовића“, зборник *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, стр. 48.

[20] Име Доситеј је Димитрије Обрадовић сâм изабрао из разлога што је, читајући црквене списе, видео велику сличност са свецем Доситејем који је још као седмогодишњи дечак побегао из родитељског дома и посветио се Богу.

[21] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића I*, „Живот и прикљученија“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 71.

„Ово је први повод и узрок да се у мени велика жеља зачне и роди да ми само дотле Бог дарује живот док што српски на штампу издам и прекрасним кћерма и синовом рода мојега соопштим.“[22] Визионарски Доситејев дух је још у оно време препознао значај матерњег језика за очување сопственог идентитета: „Док год један народ на својем матерњем језику књига нејма, принужден је у тамности ума и у варварству дежати и све на горе преуспевати.“[23] Колики је Доситејев хуманизам видимо још у његовом првом делу *Писмо Харалампију,* у којем експлицитно истиче како неће „нимало гледати ко је ког закона и вере, нити се то гледа у данашњем веку просвештеном. По закону и по вери сви би људи могли добри бити“.[24] Због тога он намењује ову књигу свима онима који разумеју српски језик.

Доситеј се залаже за то да Срби буду образован народ који ће поштовати етичке принципе. Притом он спомиње народе на које би се требало угледати, па тако каже да су стари Грци имали „своје пролеће, лето и јесен“,[25] а касније су их наследили Римљани. Стога су Грци и Римљани успоставили темељ европске културе. Он у исто време показује изразит респект према свим људима заслужним за „зору“ словенске културе која је поникла на грчко-римским темељима. Тако помиње утицај Саве Текелије, Захарије Орфелина, мајора Ђулинца и многих других.

Знање је основа свега јер без њега човек не би био свестан својих дужности и свога битисања. Доситеј је по угледу на Хераклита[26] високо вредновао човеков разум, чак у неким моментима више неголи ум. По мишљењу Михаила Марковића, Доситеј није правио стриктну разлику између разума и ума. Рецимо, код Немаца већ од Канта се прави дистинкција између разума (*Verstand*) и ума (*Vernunft*), док се у француском језику оба појма означавају термином *la raison.*[27]

Као рационалиста Доситеј је претежно ценио одмереност и умереност човека, што га приближава античким мислиоцима, посебно

---

[22] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића I*, „Живот и прикљученија“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 93.

[23] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића I*, „Живот и прикљученија“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 155.

[24] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Писмо Харалампију“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 18–19.

[25] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 89.

[26] *Разумно мислити је највећа врлина, а мудрост је истину говорити и радити према природи слушајући је* – Хераклит.

[27] Према: Марковић, Михаило, „Рационализам и просветитељство Доситеја Обрадовића“, зборник *Живот и дело Доситеја Обрадовића*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, стр. 50.

Протагори који је тврдио: „Човек је мера свих ствари – оних које јесу да јесу и оних које нису да нису.“ Како је био изразити хуманиста, на пиједесталу Доситејеве етике налази се човек и његова доброта. Умереност је потребна чак и у љубави „јер свако добро ваља да желимо и по сили нашој иштемо, али не за тим да чезнемо и умиремо“.[28]

Доситеј појам доброг сагледава кроз феномен љубави, док је синоним зла – мржња. Како су љубав и мржња „прве страсти чловекове“, треба најпре кренути од њихове анализе, јер представљају изворе свих осталих страсти. Оне се могу трансформисати на различите начине, а једино страх човека може сачувати од многобројних зала. У ствари, *Етика* је понајвише сага о љубави и мржњи, тј. о основним човековим страстима. Обрадовић је реалан писац када суди о људском бићу. Он наглашава како је немогуће у потпуности изопштити страсти из живота смртника, али да је и те како могуће контролисати их и ограничавати.

Пошто се Доситеј као и старогрчки мудраци залагао за умереност, сматрао је да се човек највише мора чувати својих страсти: „Страсти су человјеческе различни на мору вјетрови. (...) Ко намерава по мору живота добро путовати, ваља добро да их познаје, и да гледа да га ови турају и носе. А не да се сам с веслом и против вјетрова мучи.“[29] Мудар је онај човек који уме да обуздава своје страсти и да управља њима.

Доситеј је на човекову природу гледао на дуалистички начин. Са једне стране човековог постојања налази се његова спољашњост, тело које вапи за свим оним што „услаждава његова чулства“, док је са друге стране разум који показује „све оно што је полезно и праведно“.[30] У том лавиринту жеља и разума човек је често у конфликту сâм са собом, али зато постоји мера, тј. умереност које се човек мора придржавати како се не би одао греховима. Доситеј врло језгровито и јасно описује поједине врлине које настају уз помоћ здравог разума: „Разуман је они који сва зактевања и дјела своја разуму сљедујући управља. Праведан је који сваком своје оставља и даје. Добар је који у свему своју дужност пази и испољава. Вредан је онај који има довољно проницателства, крепости и постојанства мучне после предузети и савршити.“[31]

---

[28] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 104.

[29] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 157.

[30] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Совјети здраваго разума“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 36.

[31] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Совјети здраваго разума“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 36.

Када је реч о телесним задовољствима, односно о „љубови увеселенија и сласти", Доситеј пише како постоје телесна задовољства која нису порочна, већ су напротив, потребна, јер омогућавају човеков живот. Рецимо, без хране и воде човек не би могао живети, а опет представљају једну врсту телесних задовољстава. Када је реч о страсти међу половима, Доситеј јој придаје егзистенцијалну улогу јер се из ње рађа човечанство: „У овоме је всевишњи Творац поставио центрум или средоточије свега человјеческога благополучија и услажденија."[32] Но као и у свему и овде Доситеј указује на потребну меру јер је опасно уколико се ова страст злоупотреби. Због тога је и највећа вредност у браку за Доситеја верна љубав међу супружницима. О томе пише и у *Совјетима здраваго разума*: „Шта може бити милије, својественије и сродније од супруге своје?"[33]

Постоји *неколико врста љубави* које Доситеј детаљно анализира са етичког становишта. Најприроднија је љубав према себи, сматра Доситеј, али она не треба да припада роду *apeiron* – јер не треба да буде безгранична: „Љубов к нами прва је и најприроднија страст коју имамо."[34] Уколико је човек довољно разуман, он ће мрзети своје грешке и слабости и неће желети да их више понавља. То је тек права љубав према себи. Добро увек рађа у човеку унутрашње задовољство. Није тешко приметити да је Доситеј нагињао антрополошким оптимистима јер је веровао у човеков напредак, у моралан живот и срећу, а све уз помоћ просвећења. Иако је љубав према себи почетак и корен свих човекових дела, из ње полазе три стабла која се могу разгранати на многе гране. То су: „славољубље, љубоименије и сластољубље".[35]

Према Доситеју, превише жудње узрокује несрећу. Умереност у жељама је основа за наше спокојство и етички живот, те би човек требало да буде опрезан са жељама, поготово са оним нереалним. Зато је боље угушити прву од нереалних жеља, јер ће касније бити лакше угушити све остале жеље које се надовезују на прву. Не успе ли човек да се одупре искушењу, онда му следи пропаст, сматра Доситеј. Овде се врло експлицитно види удео хришћанског морала у Доситејевом стваралаштву. Мада неке жеље могу бити опасне по чо-

[32] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 120.

[33] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Совјети здраваго разума", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 13.

[34] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 105.

[35] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Совјети здраваго разума", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 48.

века, свест о жељама је веома битна, јер без тога нема среће. Поента је у томе да се сваки човек запита да ли му припада оно што жели и да ли је он достојан тога. „Ко жели дакле, ако хоће да разумно жели, ваља да чисто препознаје шта је оно шта жели, и на коју му ползу може бити, и је ли оно управ достојно желанија, и је ли он достојан то имати.“[36] Анализирајући жудњу, Доситеј набраја шта човек највише жели. То су: богатство, наука, слава, достојанство, власт и задовољство.

Љубав према богатству присутна је код великог броја људи. Оно што је погрешно, а у шта већина људи верује јесте – да је богатство довољно за срећу. Доситеј наводи које су све човекове потребе како би остао жив набрајајући потребу за храном, водом, сном и сл. Све ове потребе су својствене како богаташу тако и сиромаху, али онај други увек више ужива у свему томе неголи први јер теже остварује ове потребе. Доситеј нам поручује да више ценимо оне ствари до којих теже долазимо. Он чак наводи разлоге због којих је боље бити сељак („простак“) неголи богат човек. Прво, сељак више упражњава физичке послове, што погодно утиче на његово здравље; друго, гордост и славољубље (као једне од најгорих особина) појаве су са којима се богаташи муче читавог живота; треће, задовољство које сељак осећа при раду много је веће јер је свестан да на тај начин прехрањује своју децу и старе родитеље. Ипак, Доситеј није лоше расположен баш према свим имућним људима. Постоји једна категорија богаташа које је он ценио – „богатаци и спахије“ који су били ради помагати своме народу подижући пре свега школе и штампајући књиге. У то време кад је Доситеј објавио своју прву књигу *Писмо Харалампију* 1783, која је у ствари требало да представља неку врсту предговора за *Совјете здравајо разума*, у Србији је било једва стотинак књига и то на језику који је представљао мешавину руског црквеног и српског језика.[37] *Писмо Харалампију* је револуционарно дело за ондашњу Србију јер је представљало примену грађанске ћирилице у писању и увођење народног језика у књижевност.

Доситеј је веома полагао пажњу на *љубав према науци и знању* тврдећи како је „међу человјеческима страстима љубов знања најпречеснија“.[38] Примат који даје овој врсти љубави он аргументује тиме што просвећивањем човек постаје још бољи и савршенији. Однос

[36] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 114.

[37] Према: Симеуновић, Драган, *Нововековне политичке идеје у Срба*, Институт за политичке студије и Историјски архив Београда, Београд, 2000.

[38] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 117.

према науци посматра се у неку руку и као питање од егзистенцијалне важности за један народ, јер уколико тај народ не придаје значај образовању, чека га „мрак вјечни и сљепота ума".[39] По свему судећи он је желео да се Срби избаве из мрака незнања, док у својим *Прикљученијима* пише како су Грци највише од свих народа склони науци: „Љубима греческа јуност склонитија је и способнија к науци паче свију народа на свету."[40] У *Етици* Доситеј такође велича античке Грке као прве научне прегаоце, посебно издвајајући Архимеда, Еуклида и Питагору – „небесни умови математике".[41]

Научници треба да се чувају сујете која их може уништити те би стога било сврсисходно и корисно по цело човечанство уколико би сви умни ствараоци заједно деловали за добробит људског рода. Његова дела су пуна хвале упућене пријатељима и доброчинитељима који су му помагали широм света, па не пропушта прилику да наговести како су ипак могућа дивна пријатељства међу научницима који су били међусобни конкуренти: „Виргилије и Хорације били су славни поете, кои искрени пријатељи."[42] Колико је жудео да се наука заједно са етиком инкорпорира у српски народ, види се по томе када пише о свом образовању у Халеу код чувеног професора и филозофа Еберхарда. Он тада тугује што Србија, Црна Гора и Босна и Херцеговина немају такав систем образовања: „Кад ће у оним прекрасним земљама (мисли на Србију, Црну Гору и Босну и Херцеговину, напомена М. Ђ.) овака училишта бити? Кад ће се и она младеж с оваковим наукам напојавит? Милиони народа! Јадни Турци чекају да што паметно чују од дервиша! А бедни и удручени христјани од калуђера!"[43] Дивио се Јовану Рајићу за време свог хоповског периода, што се уклапа у његова размишљања о *љубави према науци и знању*: „Колико сам ја прост и неучен, мени је милије видити ученог младога Рајића, него четири васељенска патријарха који би били без науке као ја."[44] Љубав је универзални закон Богом дат, по Доситеју, тако да су сва његова дела, а посебно *Етика*, прожети размишљањима о различитим врстама

[39] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 117.

[40] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Живот и прикљученија Димитрија Обрадовича", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 102.

[41] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 117.

[42] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 118.

[43] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Живот и прикљученија Димитрија Обрадовича", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 133.

[44] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Живот и прикљученија Димитрија Обрадовича", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 71.

љубави: „Све житије и наука нашега небесног учитеља није ништа друго него љубов.“[45]

Љубав према слави Доситеј објашњава на следећи начин: „Слава је награђеније које општенародна благодарност за велике добродјетељи и за чрезвичајна достојинства обичава воздавати.“[46] И сам Доситеј је жудео за славом, али не по било коју цену. Он је желео да се кроз његово перо отворе врата српском народу у хришћанску Европу и да Европи покаже пут до једног малог народа на Балкану. Осим позитивне љубави према слави, која је за добробит других и човечанства, постоје и злотвори који су постали познати захваљујући својим неделима, па наводи пример злочинца који је запалио храм богиње Артемиде у Ефесу, који је иначе, важио за једно од седам светских чуда. „Такво име боље би било да није“,[47] сматра Доситеј Обрадовић.

„Љубов чести и власти“ таква је да људи траже више прву неголи другу појаву. Поготово је критиковано неумерено частољубље, јер је поента да добар човек зле обуздава, а невине брани: „Зле обуздавати, а невине бранити: то је блага отеческа власт. А ко, само за своју корист жели, тај је јастреб међу голубови, и курјак међу јаганци.“[48]

Права љубав не може постојати без поштовања, а да би поштовање било постојано, потребно је да човек поседује врлине. Такође и врлине човека изискују здрав разум који достиже своју кулминацију сједињавајући се са образовањем. Тека тада настаје „божански венац“ који краси душу смртника, сматрао је Доситеј. За Доситеја је љубав, пре свега давање, о чему пише на почетку *Совјета здраваго разума*: „Љубов није ништа друго него радост о совершенствам другога, или ити с другим речма: љубов је непрестана жеља и настојање, благополучије и совершенство оних које љубимо узроковати.“[49] Човек који није осетио љубав подобан је животној тами из које вребају разне неприлике и злодела. Љубав је лек за све, она је та која побеђује и најгоре недаће у животу.

Чињеница је да је Доситеј био жељан љубави, што је и за очекивати јер је остао сироче врло рано са неких 9–10 година, када му је умрла мајка. Мада је сећање на оца било бледо јер је рано умро, Доситеј на

---

[45] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Совјети здраваго разума“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 14.

[46] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 118.

[47] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 119.

[48] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 120.

[49] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Совјети здраваго разума“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 11.

почетку *Прикључениja* овако пише о њему: „Ја сам га потом всегда у уму моме представљао не само као оца мога, но савише као једног човека правдољубива, поштена и прељубезна, кога спомињу, љубе и жале сви који су га познавали.“[50] Иако су рођаци који су бринули о Доситеју (најпре стриц Грујица, па онда теча Никола) били изузетно пажљиви, како већ и сâм напомиње у *Прикључењима*, он је вазда вапио за љубављу породице. *Родитељска љубав* је „пресвета и боженствена љубов“, пише Доситеј у *Совјетима здравајо разума*. Највећу захвалност дугујемо нашим родитељима који су нас довели на овај свет. Због тога и није чудо што се у нашем народу сматра најгорим уклети некога да му се „колено затре и да му коров на огњишту нарасти“.[51]

Пријатељска љубав је високо на Доситејевој етичкој скали „Без вјерна друга, барем једнога, ми не можемо никад и ни на који начин наравно благополучни бити“.[52] И одиста, имао је Доситеј велики број пријатеља који су му помагали на његовим многобројним путешествијима. О свом пријатељу и учитељу игуману Теодору Милутиновићу из Хопова пише са пуно топлине у својој аутобиографији, као и свом другу Атанасију са којим бежи из манастира. Лепе успомене Доситеј носи из Лондона, и то пре свега захваљујући пријатељству са породицом Ливи која га је прихватила „као рођеног“. Доситеј је пажљив према својим доброчинитељима и захваљује им се најлепшим речима, али саветује да будемо опрезни у одабиру својих пријатеља позивајући се на Даламбера, који каже да се људи „толико наварају и напате, да се већ, најпосле, ником не увјеравају“.[53] Пријатељство је светиња, али Доситеј је опрезан и каже да се све особине и дела човекова не могу у један мах спознати. Стога нам очински поручује да упознајемо људе не кроз њихов изглед већ кроз разговор и дела, што је тврдио и Плутарх: „Карактер човека од речи се познаје.“[54] Да би другарство било постојано, оно мора проћи разне тестове и искушења – верност, лојалност и „помоћ непремјену“ као што су то чинили Дамон и Питија.[55] Као и свака, тако и пријатељска љубав боли, па

[50] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Живот и прикљученија Димитрија Обрадовича“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 30.

[51] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Совјети здраваго разума“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 14.

[52] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 142.

[53] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 142.

[54] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 143.

[55] Ова двојица пријатеља и филозофа који су живели у IV веку пре н. ере у Сиракузи у време владавине Дионисија Млађег прави су пример безусловне прија-

Доситеј каже: „Кад се пријатељи и поречкају и сваде, ако их после тога срце не боли, они нису ни били пријатељи.“[56] Доситеј и брак сагледава као највиши степен пријатељства који одликује верност, поштовање, привржености и љубав. Посебно су деца благодет који стиже од Бога, а највећа опасност по једну породицу настаје уколико се појави глад. Сасвим је нормално овакво размишљање Доситеја Обрадовића уколико се узме у обзир да је живео у време када су људи широм српских земаља гладовали и живели у немаштини. Како је врло ценио постојана и стабилна пријатељства, Доситеј је презирао људе који брзо и лако мењају своје пријатеље употребљавајући их „као аљине“.

Родољубље као још једна форма љубави коју Доситеј објашњава у *Етици* била је присутна не само у његовим списима као теоријска форма већ је на личном плану у пракси он био најбољи пример родољуба. У тренутку кад Турци нападају Београд, он говори како му је милије погинути под копитама турских коња неголи отићи из „мајке Србије“. Љубав према отаџбини се најбоље потврђује кроз поштовање њених закона и ту долази на видело Доситејево залагање за правну државу и владавину права.

Вера, нада и љубав као хришћанско тројство стално се провлаче кроз Доситејеву *Етику*. Љубав никад не губи веру и наду, љубав трпи и не тражи корист за себе. Ту се можда најкристалније види утицај хришћанске етике на стваралаштво Доситејево. Апостол Павле у Посланици Коринћанима I у 24. стиху у 10. глави каже: „Нико да не гледа своју корист, него сваки корист другога нека тражи.“ За Доситеја су вера и нада „две рођене сестре“,[57] што је и логично, јер што више неку ствар желимо, то јој се више и надамо. Не само да је евидентан утицај хришћанства на стваралаштво Доситеја Обрадовића већ је свакако неоспоран утицај античких филозофа, тако да се он позива на Аристотела па каже: „Надежда је сан будног човека.“[58] Ипак, на крају поглавља о нади Доситеј бива прави рационалиста и добронамерно саветује како се човек не треба превише и неосновано надати да се не би разочарао.

тељске љубави и оданости. Наиме, када је Дионисије осудио Питију на смрт, осуђеник га је замолио да заврши неколико ствари пре неголи буде погубљен. Дамон се, као његов пријатељ, понудио да гарантује својим животом за Питију, да би на крају Дионис пустио обојицу (када се Питија вратио) дивећи се снази њиховог пријатељства.

[56] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 145.

[57] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 122.

[58] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика“, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 122.

Доситеј је у великом броју случајева имао за оно време авангардистичко мишљење. Неизоставно је рећи да је велики морални допринос Доситејев по питању еманципације жена јер се у патријархалној Србији која се још увек налазила под утицајем исламистичко-турског морала и система вредности малтене и није постављало „женско питање". Он је сматрао да је жена, осим тога што је природом предодређена да продужава врсту и буде мајка, у исто време и способна да учи, те да јој ваља дати прилику за то: „Зато од пете године возраста до дванаесте, сваки дан кромје недеље два часа пре подне а два после подне у школи ваља да проведу."[59] Нарочито је инсистирао да женска чељад уче историју, географију, логику и „наравоучителну философију" како би се просветила. Ова идеја Доситеја Обрадовића не само да је у складу са савременим схватањем људских права већ је била и врло прагматична имајући у виду да су жене те које као мајке најпре социјализују дете, па је стога важно и њихово образовање зарад образовања будућих нараштаја. Дугорочност размишљања „на ползу" целога народа још је једна одлика Доситејевог карактера која га је и с правом довела до места првог министра просвете у Србији. Наиме, он је сматрао да поред школа треба направити и куће у којима би живели учитељи, као и центре за посебно даровите ученике који би се касније слали у иностранство. Очигледно да је реч о идеји образовног школског фонда који би се бавио стипендирањем најталентованијих ученика.

Доситеј је писао не само о лепим појавама попут љубави, наде, вере, пријатељства већ је анализирао и антипод добра, а то је – зло. Тако се позива на хришћанство када каже да је *зависти* један од највећих смртних грехова који је лош и за онога који га осећа јер трује његов ум и срце: „Завист онога самога који је осећа мучи и суши."[60] Овај грех је утолико више отрован јер завидан човек мрзи не само странце и непријатеље већ и своје најближе када су срећни и задовољни. Треба разликовати завист од *суревњивости.* Док се прва храни мржњом и злом, друга каткад може бити и подстицајна за напредак како појединца тако и читавог народа. Такмичарски дух који одликује суревњивост огледа се и на ширем националном плану, што се види из примера Атињана у доба Перикла, Шпанаца за време Фердинанда и Изабеле, док је Русија доживела изврстан успон у време владавине Петра Првог.

Доситеј у великом броју случајева проналази решења за разне проблеме. Тако сматра да се *злоба* која уноси немир у људска срца и људске животе може елиминисати на два начина:

---

[59] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Совјети здраваго разума", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 20.

[60] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 130.

1. кад човек своје срце просвети, јер само тада може разлучити зло од доброга;
2. кад човек очисти своје срце од свих злих намера.

Овакву замисао је тешко спровести у пракси јер је човек, како је Макијавели тврдио, *un mezzo bestia e mezzo uomo* (пола животиња, пола човек), али је Доситеј сходно свом антрополошко-оптимистичком филозофском духу сматрао да је човек кадар да се одупре свим животним пороцима само уколико постоји снажна воља, чисто срце и просветљени ум. Али чак је и он сматрао да се за добро човеково делање и живљење мора најпре припремити терен: „Не може се ништа питомо на њиву и леју посијати, ако се земља пре к томе не приготови, не раскрчи; на исти начин колико ум, толико и срце наше не могу к добродјетељем способни бити ако се пре на то не спреме и не приготиве."[61] Притом, Доситеј сматра да сваки човек има способност да буде добар, без обзира на то да ли је богат или сиромашан: „Нерон, Калигула и Доментијан срећнији би много били да су овце пасли,"[62] јер без новца не би имали толику моћ и не би нанели зло толиком броју људи. Иако је сматрао да сиромаштво не спречава човека да буде добар и поштен, у другом делу *Совјета здраваго разума* примењује народну умотворину: *Убоґ муж, ґотова лаж*. И сâм често бивајући у сиромаштву (поготово се напатио за време боравка у Бечу, где је био у огромним дуговима из којих ће га извући његови ученици Цариградјанин Григорије Маврокордатос и Тома Папазоглус), видео је колико је немаштина страшна и како код оних који су слабог духа може бити основ за пороке и грехе. Доситеј је био мишљења да се ниједан човек не рађа зао и порочан и да је веома значајно добро „воспитаније" поткрепљујући ово мишљење пословицом: *Што је декла навикла то невеста не одвиче*.

Кад је човек горд, много губи, сматра Доситеј. Из тога следи да човек који је уистину добар не може бити горд јер је свестан колико му још тога недостаје да би био савршен. Смиреност рађа умереност, а гордост рађа сујету. Доситеј је инсистирао да се направи дискрепанца између сујете и исправне и умерене љубави према себи: „Боље је име добро, него богатство много, учи нас Свето писмо."[63] Као што видимо, Доситеј је увек у својим делима, укључив и *Етику*, форсирао хришћански морал, иако су му многи истраживачи то негирали, сматрајући га скоро атеистом само зато што је критиковао цркву и свештенство. Нај-

[61] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Совјети здраваго разума", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 45.

[62] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* I, „Совјети здраваго разума", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 45.

[63] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 112.

боље је говорити о животним фазама Доситеја Обрадовића у којима се он мењао, сазревао, па је самим тим и донекле мењао мишљење о цркви. Јер док је у детињству и раној младости читајући катихизисе, псалтире, житија и остале црквене списе маштао да се и сâм жртвује попут хришћанских светаца, у зрелим годинама увиђа добре и лоше стране цркве и свештеничког живота. Па ипак, чак и када је понекад критиковао цркву осврћући се на неке појаве у њој, није критиковао хришћанство. Напротив, његови списи су прожети хришћанским моралом.

Доситеј се води основним Сократовим филозофско-етичким принципом „спознај самога себе" који имплицира критички однос према самоспознаји. Овај однос самокритичности врло је тешко постићи из најмање два разлога:

1. зато што увек обраћамо пажњу на оне ствари које су изван нас самих, док никада не разматрамо оно што је у нама;
2. чак и ако завиримо унутар себе, самољубље нам често замагљује праву истину о нашој личности која није савршена.

Поштење је једна од особина коју је Доситеј величао у *Етици*: „Истинита чесност сматра се дакле у дјелам наравним од којих нека бивају из дужности, и називљу се тако, а нека из самопроизвољнога движенија к добротворенију."[64] Поштење кореспондира са принципом користи, али не личне, већ користи оног другог, што је суштина хришћанске етике. Заправо ради се о томе да добар и поштен човек увек треба да води рачуна о другим људима и понаша се тако да својим делима доприноси бољитку других. Мислити само о себи и својој користи хришћански је неприхватљиво.

Доситеј је био не само етичар и хуманиста већ је држао и до поштовања права залажући се за, у то време, напредни *концепт правне државе*. Обогаћен великим искуствима са својих путовања и информисан путем књига које је прочитао, он је добро уочио да закон и принцип правне државе није присутан у свим земљама. Тако наводи примере варвара у неким деловима Африке и Америке који се не држе закона, већ својих примитивних заосталих обичаја. Поштовање закона је гарант реда и мира и то Доситеј добро уочава: „Закони су, дакле, божанствена установљенија на земљи, без којих ниједно ни најмање општество не може благополучно бити."[65] Закони омогућавају човеку одређена права, али му исто тако намећу и одговарајуће дужности. Доситеј је био за поштовање принципа слободе који су се у време осамнаестог века ширили Европом уз помоћ буржоаских револуција.

---

[64] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 135.

[65] *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* III, „Етика", Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007, стр. 139.

Попут Лока, Мила и осталих либерала тврдио је да су право на својину и живот неотуђива природна човекова права, док је треће право које је он форсирао била „чест".

Овај „балкански Декарт" унео је светло у Србију која је била окована средњовековним мраком иако је живела у новом веку. Он је попут Хегелове сове својим крилима разгрнуо таму незнања и ширио мудрост, знање и морал „на ползу" народу. Са њиме су Срби први пут озбиљно кренули на пут „европеизације", на којем се још налазе и данас чекајући да им се отворе врата Европске уније.

Његови циљеви нису били само просветитељски већ и етичко-дидактички, што се види и по његовој тежњи да се у Србији направи фонд за младе таленте и штампарија у којој би се штампале књиге српских али и страних аутора које би биле преведене на српски језик.

Доситеј је више пута оспораван од стране разних критичара, али је било и оних који су схватали величину његовог дела, снагу његовог ума и добронамерност са којом би се очински обраћао свом народу. Тешка времена су била и биће свагда, али је баш у таквим временима довољна макар једна искра која ће осветлити пут изгубљеном народу. Доситеј је у свом времену без сумње био та искра и етиком обасјавао српски народ.

Литература

Аристотел, *Никомахова етика*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2003.

Атанасијевић, Ксенија, *Моралисање Доситеја Обрадовића*, Југословенски расвит, Београд, VI, св. 1–2, 1–4, 1937–1938.

Атлагић, Марко, „Српско родољубље Доситеја Обрадовића као један од трајних задатака моралног васпитања омладине", *Живот и дело Доситеја Обрадовића* – зборник радова, Београд, 2000.

Живот и дело Доситеја Обрадовића, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000.

Ковчежић, књ. II, *Прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, Вуков и Доситејев музеј, Графички завод, Београд, 1974.

Сабрана дела Доситеја Обрадовића I–VI, Задужбина Доситеј Обрадовић, Београд, 2007.

Симеуновић, Драган, *Нововековне политичке идеје у Срба*, Институт за политичке студије и Историјски архив Београда, Београд, 2000.

Скерлић, Јован, *Историја српске књижевности у XVIII веку*, Српска краљевска академија, 1909.

Скерлић, Јован, *Писци и књиге I*, Просвета, Београд, 1964.

Суботић, Љиљана, *Доситејеве басне и наравоучениja*, Филозофски факултет, Нови Сад, 1994.

Marija Đorić

DOSITEJ OBRADOVIĆ'S ETHICS

Summary

The paper discusses the ethical principles involved in the life and work of Dositej Obradović. The analysis of ethical principles in Dositej is carried out in two ways – in the broader and narrower senses. The text first treats what Dositej defines as ethics, more precisely, it analyses the book *Ethics* or *Moral Philosophy after Professor Soave's System*, published by Dositej in Venice in 1803, and it goes on to ascertain that which in the broader context of ethics permeates all the works of Dositej Obradović. Although *Ethics* contains a great deal of texts completely taken over from Soave, the rest of the book is considered to be Dositej's personal invention combined with a free reproduction of Soave's ideas. The publication of *Ethics* served Dositej's desire to support the moral and general revival of the Serbian people, and his correct attitude is confirmed by the fact that the role and importance of ideas from that and his other books were notable in the enlightenment and advancement of backward Serbia.

We can also discuss Dositej's ethics through the assessment of his actions in practice, as when, for example, he donated half of his life's savings to the insurgents in Serbia in 1804, or when he refused to leave Belgrade before an assault of the infuriated Turkish army.

Most ethical principles that Dositej adhered to were taken from Christianity and antique philosophy. Regardless of the fact that he imbued his works on man, morality and fatherland with much emotion, Dositej was first and foremost a rationalist, more accurately, of the Cartesian type. Although he was influenced by rationalist philosophy, unlike the French Encyclopaedists, he preserved the elements of religion through the Christian principle. The supreme good in Dositej is personified through various forms of love among which a special place in his life and work was occupied by love of knowledge and scholarship. As love and hate are "the first passions of man," they should be analysed first, because they are the sources of all other passions. They can transform in diverse ways, and only fear can save man from numerous evils. When judging a human being, Dositej Obradović is a realistic author. He emphasises that it is impossible eradicate passions from mortals' lives completely, but that it is more than possible to control and limit them. Dositej had a dualist view of human nature. One part of human existence consists of his exterior appearance, the body yearning for everything that "pleases his senses," whereas the other consists of reason which demonstrates "all that is useful and just". In the labyrinth of desires and reason, man is often in conflict with himself, but therefore measure exists, i.e. the moderation that man must embrace in order to remain moral and not to succumb to sin.

УДК 37.01:929 Обрадовић Д.

Предраг Мутавџић

Филолошки факултет,

Универзитет у Београду

ДОСИТЕЈ КАО ПЕДАГОГ*

У овом раду основна тежња аутора јесте да укаже на неке одлике Доситејевих погледа на педагогију, односно на то како се Доситеј у својим списатељским делима поставио као педагог према српској јуности када је реч и о образовању и о васпитању. Чињеница је да се у XVIII веку педагогија као посебна научна дисциплина тек била изграђивала и да су њени утемељивачи трагали за правилним начинима преношења знања. У том погледу се нужно поставило питање улоге, места и значаја наставника и као педагога и као васпитача. Како је већ утврђено, Доситеј није изградио своје научно утемељено педагошко учење, али се трудио да се постави, како се види из његових дела, као педагог широких просветитељских усмерења и погледа, при чему је формирао властите педагошке погледе и ставове.

Кључне речи: Доситеј, педагогија, јуност, знање, васпитање, образовање, морал.

* Рад је урађен у оквиру пројекта Министарства за науку и технолошки напредак Републике Србије, број 178002, *Језици и културе у времену и простору*.

Није знање знање знати,
неї је знање знање дати.
(српска педагошка изрека)

1. Уводно разматрање

Већ дуги низ деценија у српској културној историји Доситеј Обрадовић сматра се не само за родоначелника српског просветитељства и за „несумљиво централну личност српске књижевности XVIII века, оснивача модерне, световне и данашње књижевности“ (Скерлић, 1909: 154) него и за једног од првих педагога у савременој историји српског школства и просвете. Нема никакве сумње да је Доситеј био први који је на секуларан начин покушао и својим делом и својим пером да образовање приближи српском народу те да утиче на српску *јуност* да се образује и школује. У овом процесу секуларизације умногоме се ослањао на идеје немачког просветитељства и његових идејно-политичких форми које су му биле ближе по свим питањима. С друге стране, није искључена ни чињеница да је био упознат са Русоовим делом *Емил или о подучавању* (Émile, ou De l'éducation), које је у Европи, а посебно међу протестантским и адвентистичким круговима, циркулисало у немачком и енглеском преводу.

Као припадник и европске и српске грађанске просвећене елите Доситеј је имао другачији однос према српској традицији у односу на већину његових савременика. За њега традиција се огледала превасходно у народном језику преко кога је требало поставити и изградити посебан, српски, пут развоја образовања, уз уважавање свих универзалних просветитељских елемената, од антике до његовог доба.

Век просвећености, који се данас посматра „као мрежа индивидуа, ставова, установа, интереса и циљева, упркос разликама које су условљене посебним националним контекстима“ (Савић, 2006: 169), може се још назвати и веком првих ширих педагошких истраживања и почетних проучавања начина ширења образовања. Иако се у списима водећих европских просветитеља могу уочити јасне разлике по питању друштвеног уређења, одређења људске природе, односа према разуму и страсти, религији, они су сви сагласни у једном – када је реч о неопходности ширења образовања и јачања људских врлина и морала.

2. Доситеј и педагогија

Иако поузданих доказа нема, чини се да је на Доситејеве педагошке ставове засигурно утицала Кантова рационалистичка филозофија у оквиру које су разматрана одређена питања и из педагогије. Кантова педагошка схватања изложена су у његовом учењу о филозофској антропологији у делу под насловом *Антропологија са прагматичког становишта*. Ова књига је по много чему посебна, а свакако и по чињеници да је Кант у њој поставио у први план човека као онтолошко биће, одредивши га као свесно, активно, морално и укључено у друштво. Овакав став био је квалитативна новина у односу на дотадашње владајуће натуралистичко виђење човека у виду пасивног, индивидуализованог бића које пуко посматра свет око себе. Будући активно биће, човекова делатност у друштву своди се и на практичну и на теоријску страну, што ће рећи да је човеков ум и практичан и теоријски. Кант је правилно разумео да су ондашња сазнања о човеку као друштвеном бићу недовољна и да се без правилног сагледавања и јачања човекових креативних способности људско друштво, па и сама цивилизација, не могу развијати даље. Важан елемент у том процесу развијања људске креативности има васпитање о коме говори у посебном делу под називом *Спис о васпитању* (код нас преведен као *Васпитање деце*). Кант се у њему приклонио Локовом мишљењу да су дечији умови tabulae rasae[1] те да је зато неопходно да се деца предају руци мајстора „/.../ како би на њима била урезана неизбрисива слова: здравог разума, научног знања и честитости". На овај начин Кант је посебно истакао улогу наставника као васпитача и педагога. Према његовом мишљењу, свако може бити педагог једино уколико усаврши свој морал и уколико се руководи васпитањем у циљу усавршавања људског рода, а не за остваривање својих личних посебних циљева. Овај став, сасвим нов у својој суштини, супротан је Русоовом виђењу изнетом у *Емилу* да су за добро васпитање неопходни педагози-васпитачи који су неискварени и сасвим добро васпитани. Кантов педагошко-филозофски трактат нарочито истиче процес васпитања који је директно укључен у формирање човека заједно са три образовна елемента:

[1] Ова идеја изнета је у делу Џона Лока *Есеј о човековом разуму* (An Essay Concerning Human Understanding) 1690. године, у коме је одредио људски ум као "tabula rasa" по рођењу. По његовом мишљењу, наш ум нема ни урођених знања ни способности, а није ни у стању да правилно спозна и разуме свет око себе. Из тог разлога сва знања и способности човек стиче временом, током процеса социјализације где сваки појединац стиче образовање, потребно емпиријско искуство и бива васпитаван.

1. *школским,* који је, пре свега, дидактичког карактера, и где је пресудна улога наставника,
2. *праматичним,* где до изражаја долази улога васпитача који треба код младежи да развије разборитост,
3. *моралним,* који је и најважнији, најтежи, будући да помаже у формирању карактера личности према принципима школе (односно образовања) и човечности.

И Доситеј се следствено придржава просветитељског начела о примени васпитног и моралног принципа образовања младог узраста, односно јуности. Он, међутим, није изабрао ову реч сасвим случајно: за разлику од његових европских савременика, који искључиво говоре о васпитању и образовању деце, јуност као појам не односи се на само један строго одређен узраст, него обухвата шири смисао, и децу и адолесценте, једном речју омладину. Кључ образовања, по Доситејевом виђењу, лежи у правилном „воспитавању младежи" путем световне школе и на матерњем језику, с једне стране, односно путем изграђивања и оснаживања моралног васпитања, с друге. „Ништа ми на свету није милије ни љубезније од мојега рода; но колико га више љубим, толико сам му више дужан правду и истину представљати и говорити" (Обрадовић, 2005: 80). За Доситеја од посебног је значаја такозвано радно васпитање, односно правилно неговање и развијање односа према раду без кога се ништа у животу постићи не може. Управо су „његов однос према раду", како је нагласила Бисера Јевтић, „као и схватање улоге рада у животу човека и друштва по много чему актуелни и данас" (Јевтић, 2003: 65). С друге стране, према истој ауторки, „Доситеј није изградио своју корениту теорију новог васпитања ... већ је износио више педагошких идеја, схватања и погледа које није увек педагошко-терминолошки одређивао нити шире образлагао" (Јевтић, 2006: 558).

Начелно сагледано, у наравоученијима басана, али и у оквиру целокупног његовог списатељског опуса, могу се уочити два педагошко-методолошка проблема:

а) један се тиче *самог васпитања*, односно образовног процеса, према коме је Доситеј веома рационалан и сасвим просветитељски усмерен: васпитање је посебан (филозофски утемељен, тј. промишљен и разрађен) процес који, да би успешно функционисао, подразумева постојање и активно укључење свих друштвених институција (школе и школског система, библиотека, наставника, васпитача);

б) други проблем, који се тиче одговора на питање како *васпитавати српску јуност*, Доситеј разрешава у правом просвети-

тељском маниру: треба изнаћи што адекватнији начин преко ког би се могло утицати и на ум и на морал младих. Једино је тако могуће да се допре до њиховог здравог разума и да се он пробуди.

У целом том процесу стицање знања је, по Доситеју, најважније за разлику од морала, пошто „морални живот човека простире се на неки начин донде докле његова знања досежу“ (Обрадовић, 1918: 43).

3. Доситеј и *српска јуност*

За разлику од Канта, Русоа као и велике већине европских филозофа који су се детаљније бавили проблемом педагогије и васпитања младих, Доситеј је изградио нешто другачије погледе и схватања који су, на неки начин, приближни данашњим савременим. Био је уверен како је човеков развојни потенцијал, у виду свих когнитивних и конотативних функција, само могућност која се у непосредном процесу васпитања од малих ногу у пуној мери остварује. Тако, на пример, у *Совјетима* каже како „врховне и дјејствителне силе душе наше ... остају слабе, детињске и замршене ако се чрез дугу науку, упражњеније и искуство не размрсе, не просвете и у совршенство не доведу“ (Обрадовић, 1833: 45). Међутим, погрешно би било мислити да је за њега српска јуност, којој је посветио сав свој просветитељски труд, у потпуности прости збир табула раса, иако се може у *Писмима* на једном месту прочитати следеће: „Срце човеково у детињству подобно је чистој артији; кад се што напише, мучно је изгладити“ (Обрадовић, 1833: 138). Према јуности не односи се надмено и гордо, са предубеђењем и предодређењем како су једино наставник и педагог меродавни и прозвани да укажу на оно што је добро и зло, већ покушава да се постави крајње одмерено и циљно. Другим речима, он ни у једном свом спису не држи сувопарне тираде филипике о дужностима и обавезама, о моралу и образовању, него се труди да своје ставове о животу изнесе на разумљив, прихватљив, једноставан и пластичан начин. Коначан облик наравоученија настао је као последица његовог животног искуства, нагомиланог знања и дугогодишњег педагошког рада са адолесцентима из различитих друштвених средина, али приближно истог социјалног статуса. У наравоученијима, која у појединим случајевима заиста личе на филозофске трактате о животу у малом, провлаче се многи елементи васпитног, моралног и едукативног карактера. Посебно бисмо истакли да је њихова главна улога ипак права педагошка – саветодавна.

Доситеј, супротно од већине европских просветитеља, пошао је од претпоставке да свако ко се роди јесте онтолошки свесно биће које

није емпиријски изграђено, али је апсолутно самостално, што ће рећи: све што одлучи, што уради или што изабере зависи једино од његове личне воље и хтења. Стицање искуства представља школу живота где се, преко погрешака, похвала, награда и казни, изграђује човек као целовита личност. Преко искуства, науке, врлине и знања, како је истакао у *Етици* (Обрадовић, 1834: 33), учвршћују се и моралне врлине сваког појединца, односно човечји ум води се ка савршенству. Доситеј је, попут свог швајцарског савременика Песталоција (Johann Heinrich Pestalozzi, 1746–1827), сматрао да је људска природа, у својој суштини, добра, што је супротно од Русоовог негативног става, и да се она, по природи људских ствари, мора усавршити, уздићи на један виши ниво управо преко образовања и васпитања.

Код Доситеја можемо уочити три еволутивна степена развоја људског ума:

1. први је *природни* (натурални), у оквиру кога су развијене наше инстинктивне снаге;
2. други припада сфери *друштвеног* – пошто човек живи у друштву, у њему се социјализује, мења и прилагођава, што обично оставља негативног трага на појединца;
3. трећи је највиши, *морални*, у коме знање, васпитање и едукација играју кључну улогу у усмеравању појединца на прави пут, што ће рећи на пут ка његовом откривању оног доброг у себи, ка солидарности према другима и ка прихватању Бога у правом његовом духу.

4. Доситеј и однос према васпитању

Главно Доситејево питање било је следеће: на који начин ваља васпитавати јуност, односно како утицати на младе да прихвате оно што се сматра добрим и на општу ползу. У том погледу је посматрао улогу наставника као кључног елемента како у процесу образовања младих тако и у преношењу знања и сазнања. Будући да у савременом друштву институционализовано васпитање, за које се Доситеј отворено залагао, нужно захтева постојање наставника, могли бисмо истаћи да је за њега била најприменија Песталоцијева максима када је реч о фигури наставника у процесу образовања и васпитања: „Улога наставника је да подучава децу, не поданике.“ Доситејева мисао кретала се даље, у следећем правцу: „Како је ласно и пријатно учити, када се лепо и разумно предаје! Нити је муке учитељу нити ученику!“ (Обрадовић, 1911: 67). Учитељ, односно наставник, васпитач у најширем погледу, кључна је личност у развијању младих, јер се „задатак

васпитања састоји баш у буђењу и развијању разноврсних могућности и диспозиција које у детету већ постоје а које би без повољних услова остале као закопано благо. Васпитач ту приступа детету као што вешти каменорезац приступа мермеру да усече и углади оно што је у њему сакривено 'лежало'..." (Бановић, 1956: 64).

Да би покушао дати што ваљанији одговор на претходно постављено питање, Доситеј је решење потражио у властитом животном искуству. Осврнувши се у својим размишљањима на догађаје из младости, увидео је да је у већини случајева она чувена балканска „педагошка" изрека *Το ξύλο βγήκε από τον Παράδεισο*[2] често контрапродуктивна и нецелисходна, пошто се њоме обично не учвршћује, не мења, не обликује нити правилно усмерава млада личност. О таквој врсти педагогије писао је својевремено и Васа Пелагић, истакавши да „је на делу код већине наставника сушта млатња и малтретирање ученика које не одговара животним, истинским потребама народа и захтевима науке" (Пелагић, 1953: 157). С друге стране, Доситеј се није залагао ни за апсолутну слободу личности оличену у италијанској изреци *Non è bello quello che è bello, ma è bello quello che mi piace,*[3] будући да такав вид самовоље води најчешће ка анархији, уништењу и ка разградњи друштва и његовог система. Између ове две опречне крајности Доситеј се определио за свој посебан вид педагошког рада са младима по угледу на античке узоре – да пажљиво усмерава и упућује на прави пут, али тако да млади покушају сами, преко илустративних и упечатљивих примера, а понајпре преко убеђивања, изнаћи закључак о ком путу је тачно реч. Како је овај доситејевски педагошко-едукативни пут веома деликатан, потребно је да му се приступи веома опрезно и пажљиво, пошто је, следећи мишљење Фелбигера, „воспитавање младости ствар најнужнија и најполезнија човеку на свету, будући да од ње зависи сва наша доброта или злоћа, сљедовательно сва срећа или несрећа, толико телесна толико и душевна" (ibidem, 12).

5. Закључак

Тиме што Доситеј није *a priori* наметао своје мишљење као једино валидно, мада се ипак осетио прозваним да „деци открије превисоке тајне", пошто „ја знам добро пут младости, јер сам туд прошао", како вели на једном месту у *Похвали басни*, већ га је образложио бираним речима и приближио одговарајућим примерима, испунио је свој пе-

[2] Батина је из раја изашла.

[3] Није благо ни сребро ни злато, већ је благо што је коме драго.

дагошки циљ и задатак: да младима „отвори ума очи". Тежећи да пробуди здрав разум и рационално размишљање, Доситеј препушта самом читаоцу да промисли о свему и да начини избор, саветујући га и указујући му на оно што је добро и на оно што је рђаво.

Управо зналачким образлагањем и смисленим тумачењем, избегавајући сваки облик директне сугестије, Доситеј наводи читаоца на прави пут са крајњим позитивним резултатом – да сâм читалац изведе потребан закључак и да сâм извуче поуку. Из тог разлога његова наравоученија ни данас нису ништа изгубила од оне изузетне снаге убедљивости и упечатљиве веродостојности.

Литература

Бановић, Александар (1956). *Педагошко-просветитељско дело Доситеја Обрадовића*. Београд: Нолит.

Јевтић, Б. С. (2003). *Образовање у схватањима Доситеја*. Београд: Задужбина Андрејевић.

Јевтић, Бисера. (2006). „Циљ васпитавања код српских просветитеља – хуманистичко васпитање". Педагогија LXI, 4 (2006), 557–568.

Обрадовић, Доситеј. (1833а). *Совјети здравога разума Доситејем Обрадовићем сложени (Право реци па гледај те утеци)*. Крагујевац: s. e.

_____. (1833б). *Писма Доситеја Обрадовића као продужење Живота и прикљученија*. Београд: s. e.

_____. (1834). *Етика или философија морална по системи г. професора Соаве Доситејем Обрадовићем издана*. Крагујевац: s. e.

_____. (1911). *Дела*. 5. државно издање. Издато о стогодишњици смрти Доситеја Обрадовића у редакцији Јована Скерлића. Београд: Државна штампарија Краљевине Србије.

_____. (1918). *Мезимац*. Будим: s. e.

_____. (2005). *Дела*. Београд: Библиотека града Београда – Драганић.

Пелагић, Васа. (1953). *Наука о јавној настави*. Сарајево: Свјетлост.

Савић, Миле. (2006). „Дијалектика просветитељства или дијалектика просвећености". *Социолошки преглед XXXX* (*2006), бр. 2*. 165–187.

Скерлић, Јован. (1909). *Српска књижевност у XVIII веку (XVIII век)*, књига 1. Београд: Државна штампарија Краљевине Србије.

Predrag Mutavdžić

DOSITEJ AS A PEDAGOGUE

Summary

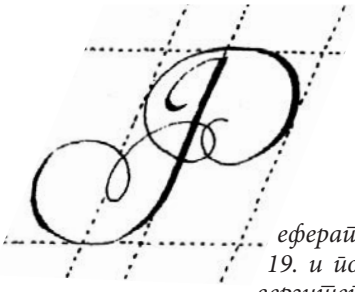
During 18th century and at the beginning of 19th in the European intellectual circles two main issues were put in question – one issue regarded finding adecuate pedagogical approaches to schoolchildren while the other concerned methods in teaching process. Today we could state with a great certainity that Dositej was very well informed on some pedagogical theories of foreign authors worked out in detail and exposed in their books. The truth is that Dositej never wrote a book or a handbook dedicated to pedagogy, yet his pedagogical ideas and thoughts are clearly visible in his works, such as *Život i priključenija* (The Life and Adventures, 1793), *Basne* (Fables, 1788) and *Sovjeti zdravago razuma* (Counsels of Common Sense, 1784) which represent a significant and interesting category, although in quantitive sense they are not either well developed or elaborated. Nevertheless, Dositej`s pedagogy is tightly connected to basic didactic function of education which is for him, first of all, moral and cultural and then social and political category.

УДК 821.163.41.09 Обрадовић Д.

Олена Дзјуба Погребњак
Олена Чмир

Кијевски национални универзитет
„Тарас Шевченко“

КОНСТАНТИН РАДЧЕНКО КАО ИСТРАЖИВАЧ СТВАРАЛАШТВА ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА



еферат је посвећен талентованоме слависти с краја 19. и почетком 20. века васпитанику Кијевског универзитета Св. Владимира Константину Радченку (1872–1908). Његово формирање као научника и научна делатност разматрају се у ширем контексту развоја славистике и србистике на Кијевском универзитету. Шеф Катедре славистике Т. Флоринski код својих студената развијао је интерес за изучавање српског језика, књижевности и историје. Писање радова за стицање златне медаље било је један од начина поспешивања научног рада. За своје истраживање К. Радченко је изабрао тему о животу и раду Доситеја Обрадовића. 1894. г. овај рад је добио златну медаљу, а 1897. објављена је књига Досифей Обрадович и его литературная деятельность. *Питању живота и стваралаштва Д. Обрадовића К. Радченко се враћао више пута. У реферату се анализирају основни ставови радова К. Радченка о Д. Обрадовићу. Разматрају се реаговања научника на публика-*

цију истраживања о српском йисцу (на йример скице за рецензију А. Стейовича). На основу йисама К. Радченка А. Стейовичу, М. Дашкевичу, Ј. Јаворском ойисују се услови у којима је радио К. Радченко у йоследњим годинама свої живоша.

Кључне речи: Д. Обрадовић, К. Радченко, славистика, биографија, стваралаштво.

Процват славистике крајем 19. и почетком 20. века претходило је скоро столеће њеног развоја. Темеље словенске филологије ударили су истакнути представници националних препорода јер су словенски идеолошки пројекти често били утемељени на истраживањима језика, историје, етнографије словенских народа. Значајна етапа у развоју славистике било је формирање универзитетских славистичких катедри у првој половини 19. в. Њихово стварање на универзитетима руске империје било је регулисано универзитетским статутом усвојеним 1835. г. У почетку је било предвиђено 4 катедре – у Москви, Санкт Петербургу, Казању и Харкову.

Кијевски универзитет је основан 1834. г. Први ректор Универзитета Св. Владимира постао је научник-енциклопедиста Михајло Максимович (1804–1873), у чије је научне интересе спадао и словенски фолклор. М. Максимович је познавао и песмарице Вука Караџића. Према његовом примеру 1827. г. објавио је збирку *Малороссийские песни*, служећи се Караџићевим речником као узором, припремао је речник и за своју збирку.

Још од оснивања Кијевског универзитета покретало се питање о отварању катедре за словенску филологију, које је решено тек након усвајања новог статута 1842. Недостатак стручњака натерало је Савет универзитета да размотри могућност позивања на катедру познатих научника-слависта. Међу кандидатима били су филолог и историчар М. Максимович, историчар М. Иванишев, пољски слависта А. Кухарски, Чех В. Ханка, чак и В. Караџић.[1]

Систематска настава на катедри почела је у јесен 1847, када је магистар грчке филологије Киндратиј Страшкевич (1815–1868) одржао циклус предавања из чешког језика (а познавао је више језика, укључујући и српски). Први шеф катедре постао је апсолвент Вишег педагошког института Санкт Петербурга магистар грчке филологије Василь Јакович Јароцки (1824–1897), који је остао на челу катедре све до одласка у пензију 1875.[2]

[1] Досталь М.Ю. *До історії становлення і розвитку славістики в Київському університеті святого Володимира.* – Міжнародні зв'язки України: наукові пошуки і знахідки. – Київ, Видавництво Інституту історії України АН України. – 1993. – Вип. 4. – С. 5.

[2] Највећи по обиму рад у научној заоставштини В. Јароцког јесте извештај о путовању у словенске земље 1862–1863. Извештај садржи занимљива запажања о

Олександр Котљаревски (1837–1881) подигао је ниво предавања славистичких дисциплина на универзитету на савремени научни ниво.[3] О. Котљаревски је први почео предавати историју словенских књижевности и историју књижевности Срба и Бугара.[4] Од 1879. О. Котљаревски је на челу „Историјског друштва Нестора летописца" (основано 1873, од 1874. ради на Кијевском универзитету). Делатност „Друштва" је поспешивала историјска истраживања, истраживања и чување старина, ширење историјских знања. На страницама издања „Друштва" *Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца* више пута појављују се публикације везане за српску историју, књижевност, културу, српско-украјинске везе.[5]

животу Срба у Аустроугарској и Кнежевини Србији („Отчет исправляющего должность экстраординарного професора Яроцкого, по случаю командировки с ученою целью в Славянские земли, с 15 июня 1862 по 15 декабря 1863 г." – *Университетские известия*. – 1864. – № 2. – С.78 – 105).

[3] О. Котљаревски је завршио гимназију у Полтави, уписао је историјско-филолошки факултет Московског универзитета (завршио је 1857), био је ученик О. Бодјанског и Ф. Буслајева, постао је један од енциклопедијски образованих слависта свога времена.

[4] Досталь М.Ю. *До історії становлення і розвитку славістики в Київському університеті святого Володимира*. – Міжнародні зв'язки України: наукові пошуки і знахідки. – Київ, Видавництво Інституту історії України АН України. – 1993. – Вип. 4. – С. 8 – 9.

[5] За време руско-турског рата 1877–1878. О. Котљаревски је на челу Кијевског словенског добротворног комитета (од 1878 – Кијевско словенско друштво), формираног 1869. за подршку културе и просвете у словенским земљама, пружање помоћи младим Словенима који су хтели да стичу образовање. Друштво је организовало различите манифестације за скупљање средстава за потребе словенских народа који су се борили за ослобођење, подржавало је омладину која је долазила на школовање, много је радило на упознавању шире публике са стањем код словенских народа. Током 1876–1884. друштво је објавило 6 томова *Славянского ежегодника*, са поднасловом *Сборник статей по славяноведению*. Било је много публикација посвећених стању код Јужних Словена: у књизи 1 (1876. р.) – Герчек К. Београд. *Из путовања кроз Србију*; Будилович А. С. *Црна Гора. Преглед савременог стања. – Босна и Херцеговина. Статистичко-географски оглед*; у књизи II (1877. р.) – Костич М. *Школа и живот у Црној Гори* (с. 191–224, из книге М. Костича *Школе у Црној Гори* 1876, с. 233; Весельитскиј-Божидарович (речь в заседании С.-Пет. отдела Славянского комитета 14 ноября 1876, с. 224–236). *О савременој борби Црногораца против Турака и о јадном стању Црне Горе; Босна* (Из записа Енглескиње, miss A.P.Irby, 1862. – путовање и упознавање са Србима и Бугарима: Константинопољ – Адријанопољ – Софија – Ниш – Београд – Сарајево – Мостар – Дубровник; 1863 – Солун – Битољ – Штип – Приштина – Нови Пазар – Печ – Призрен – Скадар – Цетиње; резултат – оснивање женског училишта у Сарајеву и књига *Путовање словенским провинцијама европске Турске* (Travels in the Slavonik Provinces of Turkey-in-Europe 1866) (с. 256–279); у књизи III (1878. р.) – П-аго М. *Народне песме Хрвата, забележене у 16 в.*.; Ягић В. В. *О словенској народној поезији. Историјска сведочења о певању и песмама словенских народа*; *Црна Гора. Етида према делу*

Након ране смрти О. Котљаревског 1881. г. на челу Катедре за словенску филологију долази васпитаник Санктпетербуршког универзитета Тимофеј Флоримски (1854–1919). Међу његовим учитељима је био И. Срезњевски, који је заинтересовао студента за проблеме славистике. Консултант првих научних истраживања магистра Т. Флоринског постао је В. Јагић, који је усмерио пажњу младог научника на питања палеографије, текстологије, критичке обраде извора.[6] Преко 35 година Т. Флоримски се бавио научним, наставним и друштвеним радом на Универзитету Св. Владимира. Флоримски је био слависта широког профила, али српска историја била је једна од његових омиљених тема. Сижеји из српске историје постали су тема његовог магистарског рада о Јужним Словенима у Византији (*Южные славяне в Византии во второй четверти XIV века*) и доктората о споменицима законодавне делатности цара Душана (*Памятники законодательной деятельности Душана, царя сербов и греков*).

Т. Д. Флоринскій

архимандрита Н. Дучића; у V књизи (1882. уредник А. В. Стороженко, у спомен А. А. Котљаревског) **– у преводу А. Стороженка (с. 55–94)** *Зимске вечери* „једног од данас најбољих познавалаца српског народног домаћег живота" Милана Миличевића (Непознати апостоли, Село Водоплавно); Кулаковски П. *Два сриска манасτира* (с. 167–190); као посебна издања Кијевског словенског друштва објављена су дела Флоринског Т. Д. *У сиомен 500-ιодишњице Косовске биτке* (1889), Степовича А. *Неке цρτе најновије књижевне комуникације између Руса и Срба* (1894).

[6] Щербань Т. О. *Тимофій Дмитрович Флоринський, 1854–1919*. – Київ, 2004. – С. 6–25.

Флорински је својим студентима често предлагао теме из српске историје, књижевности и језика. Тако је било и 1893, када је Флоринскиј за рад за златну медаљу предложио тему о животу и стваралаштву Д. Обрадовића. Тему је прихватио студент К. Радченко.

Константин Федорович Радченко рођен је у Кијеву 20. 5. (2. 6) 1872. године у породици чиновника Министарства народне просвете. Средње образовање је стекао у 1. Кијевској гимназији, коју је 1890. г. завршио са златном медаљом. Исте године уписао је историјско-филолошки факултет Кијевског универзитета Св. Владимира. 1894. Радченко је завршио универзитет са златном медаљом, коју је добио за истраживање *Доситеј Обрадовић и њеґов књижевни рад*. Ова темељна студија објављивана је 1896–1897. г. у *Университетских известиях*, а касније и као посебна књига,[7] која је сведочила о томе да је у науку дошао „младић јако даровит и марљив са великим знањем своје струке и прекрасном научном припремом“,[8] како је касније написао Т. Флорински у препоруци. Рад К. Радченка темељи се на помном проучавању и критичкој обради објављених извора о Доситеју Обрадовићу. У то време још студент, К. Радченко није имао могућност да проучава изворе у архивама у Доситејевој отаџбини. Али успео је да се упозна са многим издањима Доситејевих дела и истраживањима живота и стваралаштва писца. У свом раду Радченко је користио *Живоū и ūрикљученија* Д. Обрадовића у издању СКЗ из 1892. г. које је уредио Ж. Поповић (први део) и други део у издању Јовановића. *Совјеūе* је користио у издању Возаровића, направљеном према првом штампаном издању дела. Издања Медаковића и Јовановића сматрао је неуспелим јер су направљена са произвољним одступањима. У свом истраживању К. Радченко даје преглед издања Доситејевих дела и показује како су безобзирно поступали са њима издавачи, посрбљавајући и мењајући ауторске речи и облике.[9] Ниједно издање, жали истраживач, нема биографије, историјског коментара, коментара књижевног или језичког карактера, толико неопходних за дела Доситеја, нема указивања на Доситејеве литерарне утицаје.[10] Најтачнија су, према Радченковом мишљењу, издања Возаровића и Ж. Поповића.

К. Радченко се тужио да не постоји целовито истраживање које би обухватило целокупну делатност Обрадовића, садржало темељиту

---

[7] Радченко К. Ф. Досифей Обрадович и его литературная деятельность. – Киев, 1897. – 254 с.

[8] ВДАЧОН (Відділ забезпечення збереженості документів Державного архіву Чернігівської області в м.Ніжин) – Ф. 1105, оп. 1, сп.1130. – С. 13.

[9] Радченко К.Ф. Досифей Обрадович и его литературная деятельность. – Киев, 1897. – С.250.

[10] Исто, с. 252.

критичку анализу његовог књижевног рада, као и мање-више темељитог научног биографског огледа.[11] За писање Доситејеве биографије аутор користи пре свега Доситејева дела као и друге изворе – Шафарикову биографију Доситеја, некролог Копитара, Добровског, а такође и Милана Кујунџића (*Филозофија у Срба*, 1868), Ј. Гацкевича (*Доситеј Обрадовић* В. У. И., 1879), Милана Шевића, *Поменик знаменитих људи у српскога народа новијега доба* Ђ. Милићевића, В. Караџића *Правителствујушчиј Совјет сербскиј за времена Кара Ђорђијева*.

К. Ф. Радченко

У истраживању Доситејевог стваралаштва и његовог доба К. Радченко користи такве стране изворе као што су *Критически поглед на прошлост Срба у Угарској, О књижевном раду Ијеромонаха Гаврила Стефановића* Г. Витковића, *Историја српске књижевности* и *Српска библиографија* Ст. Новаковића, *Geografie von Bessarabien, der Moldau, Walachei, Bulgarien, Bosnien, dem Berge Athos und Montenegro* Ј. Копитара, *Историја облика српскога или хрватскога језика до свршетка XVII вијека* Ђ. Даничића, *Упоредна морфологија словенских језика* (у преводу Шљакова, под уред. Брандта, М. 1890) Ф. Миклошича, Рударац о Орфелину, *Карловачко владичанство* М. Грбића, *Нестајање српскога народа у Угарској* Владимира Јакшића, Ранкеова *Историја Србије* (у преводу на руски). И радове на руском језику: *Вук Караџић*

[11] Исто, с. 246.

и *Лукијан Мушицки* Платона Кулаковског, *Ка питању о реформи Вука Караџића* и *Русија и Србија* Н. Попова, *Лекције из словенске лингвистике* (Ч. 1, Кијев, 1895), *Споменици законодавне делатности цара Душана* (Кијев, 1888) Т. Флоринског, *Историја словенских књижевности* (1, Спб., 1879) А. Н. Пипина и В. Д. Спасовича, *Историја нове филозофије* (уред. А. И. Ваведенски) Фалкенберга (Спб., 1894).

У предговору својој књизи Радченко каже да „сваки писац може да се схвати само у вези са епохом у којој је деловао, културним стањем народа којем је припадао". То се односи и на писце, који су се разилазили у свом светоназору са савременим друштвом, „јер су и они полазили од тог светоназора и у већини случајева само су изразито формулисали оно шта су магловито назирали многи".[12] То се односи, сматра аутор, и на Доситеја Обрадовића. И одмах даје опаску: „Нажалост, културно стање српског друштва из доба Доситеја мало је истражено. Извори нам нису били приступачни. Дакле није моја кривица, ако је у овом истраживању Обрадовић испао писац који стоји по страни у српској књижевности, ако је мало истражен његов однос према савременом друштву, веза његових идеја са погледима последњег и, на крају, ако карактеристика друштва није потпуна."[13]

У уводном делу *Кратки преглед стања просвећености и књижевности код аустријских Срба у XVIII в.* Радченко даје кратку карактеристику стања Срба у Аустријској монархији: „Непрестани ратови, у којима су Срби узели веома активно учешће, тежња аустријске владе да поунијати и лиши унутрашњег самоуправљања Србе, тежње Мађара да их претворе у паоре, које су успеле у време Марије Терезије, различита тлачења и насиља од стране чиновника, племића и католичког свештенства, као и генерала у областима где су Срби добили војну организацију – све то је мало погодовало народној просвети и развоју литературе. Осим тога, влада се из све снаге трудила да кочи просвећивање у националном духу. Она је компликовала везе Срба са Русијом, до 1771. није давала дозволу за отварање српске штампарије, бринула се о занимању српске омладине за немачке школе."[14]

Ослањајући се на дела других научника, пре свега на Витковићев *Критички поглед на прошлост Срба у Угарској*, К. Радченко пише и о унутрашњим проблемима аустријских Срба – неписменост, свађе, користољубље, интриге вишег клера, који је равнодушан према потребама народа и деморализује га. Доситеј „истиче као главни задатак својих дела да објасни народу неопходност просвете и реформи-

[12] Исто, б/б.
[13] Исто.
[14] Исто, с.2.

рања не само свештенства већ и религије".[15] У уводном делу истраживач даје и детаљни преглед школства код Срба (школе, учитељи, уџбеници). Наводи податак да београдски митрополит Мојсеј Петровић „позвао је из Малорусије ијеромонаха Синесија Залуцког у циљу усавршавања певања ијеромонаха Анатолија и уредио школе у којима су се обучавали грчким мелодијама".[16] К. Радченко пише и о писцима претходницима Обрадовића: „заслужују пажњу Жефаровић, а нарочито Орфелин, Јован Рајић и као први писац, који се свесно одлучио писати на народном језику, Гаврил Стефановић".[17]

У првом поглављу *Биографија Обрадовића* (с. 17–70) Радченко детаљно прича о животном путу Обрадовића: детињству, животу у манастиру (маштања о школовању у Кијевско-печерској лаври), путовањима (Загреб, Далмација, Света Гора, Беч, Италија, Цариград, Молдавија, Хале, Париз, Лондон, Хамбург, Лајпциг, Шклов), последњим годинама живота. Следећа поглавља су посвећена анализи дела Д. Обрадовића (II, с. 71–158), карактеристици његових погледа као представника филозофије просвећености (III, с. 159–192), приказивању Доситеја као народног писца (IV, с. 193–217) и значају Обрадовића за српску књижевност (V, с. 218–235). Библиографија на крају књиге (237–253) садржи анотације литературе о Обрадовићу (237–253).[18]

Закључујући причу о животу и раду Д. Обрадовића, К. Радченко пише: „Доситеј је извео српску књижевност из стања сна и мрака у живот и светлост, показао је да је у њеном развоју увет среће и благостања народа, јавио се као заштитник права народног језика… и указао је на средство развоја и језика и књижевности, с којима је неодвојиво везана народна просвета. И лик племенитог привржениика науке, слободе разума и тесно везане с њим правде и истине, који мрзи таму неукости и сакривену у њој лаж и превару, патриоте који ватрено воли свој народ и целог живота брине о његовом духовном и материјалном благостању, који чврсто верује у његову будућност, храброг борца против предрасуда и рутине у име нових и животворних идеја, моралисте, пуног љубави према човечанству, – овај лик ће дуго остати у сећању српских читалаца."[19]

Рад К. Радченка *Доситеј Обрадовић и његово књижевно стваралаштво* високо су ценили водећи научници тог времена. На пример,

[15] Исто, с. 5.

[16] Исто, с. 6.

[17] Исто, с. 10.

[18] Детаљну анализу књиге К. Радченка дао је В. Вулетић у чланку *Константин Радченко о Доситеју* (зборник радова *Живот и дело Доситеја Обрадовића*. – Београд, 2000. – С. 259–272).

[19] Исто, с. 234–235.

В. Јагић је сматрао да је књига кијевског слависте најбоља од онога што је до тада написано о Обрадовићу.

Након завршетка универзитета К. Радченко је остао на катедри Кијевског универзитета и припремао се за звање професора, у мају 1896. успешно је положио магистарски испит, а у септембру је отишао на службени пут у Петербург и Москву у циљу рада у библиотекама и припреме магистарске дисертације *Религиозни и књижевни покрет у Бугарској у доба пре турског освајања*, коју је успешно одбранио 1898. Исте године је отишао на двогодишњи научни службени пут у иностранство. За време тог службеног пута посетио је Атон, Бугарску, Србију, Беч, Праг, упознао се са словенским народима и језицима. Без обзира на то што је главну пажњу посвећивао грађи будућег доктората (богумилска јерес и утицај на апокрифе), све што је било у вези са Д. Обрадовићем и даље је остало у оквиру његових интересовања. Он је пажљиво пратио нове публикације о Доситеју Обрадовићу, реаговао и дискутовао.

Тако на објављивање неколико нових истраживања (брошуре М. Шевића, и критичко издање првог дêла *Живота* и дела Ивана Шерцера) К. Радченко се одазвао чланком *Einige Bemerkungen uber das Leben und die literarische Thatigkeit Dosithej Obradovic's* (*Неке белешке о животу и књижевној делатности Доситеја Обрадовића*) у XXII тому Јагићевог *Архива*.[20] Спорно питање о датуму рођења Д. Обрадовића Радченко покушава да реши помоћу текста *Живота*. Он образлаже своје мишљење о томе да је предговор *Животу* настао раније него 1. део, јер он садржи програм свега тога, о чему ће говорити касније у *Животу*, Доситеј жели да опише свој 25-годишњи боравак у иностранству. Али Ј. Скерлић није прихватио његово мишљење.[21]

Након повратка из иностранства 1900. К. Радченко је постао приватни доцент Универзитета Светог Владимира, а већ 24. маја 1901. г. изабран је за професора Историјско-филолошког института кнеза Безборотка у Њижину. У њижинској архиви чува се протокол седнице конференције (тј. већа) Института број 6 из 1901. г., у којем је, осим писма препоруке проф. Т. Флоринског, наведено мишљење о научном раду К. Радченка професора Михајила Сперанског. Већи део овог мишљења је посвећен анализи студије *Доситеј Обрадовић и његово књижевно стваралаштво*. Познати истраживач старе књижевности пише да је ово дело „темељито по садржају и солидно по обиму", истиче интерес К. Радченка за изучавање језика и темељно знање српског. М. Сперански даје кратку карактеристику садржаја

[20] Archiv für Slavische Philologie. 1900. Bd. XXII. S. 594–608.

[21] Ј. Скерлић. *Година рођења Доситеја Обрадовића:* Ј. Скерлић. *Писци и књиге* I. – Београд, Просвета. – 1964. – с. 139.

овог дела и подвлачи да „из последњег поглавља за нас је занимљива детаљна карактеристика језика Доситеја, која сведочи не само о интересу према радовима о језику већ и способност да решава такве проблеме, а такође... солидно, већ тада знање српског језика". Закључак проф. М. Сперанског гласи: „У овом првом раду, дакле, видимо већ јасно одређено формирани правац К. Ф. Радченка: интерс за словенску књижевност, озбиљност и солидност у припреми, озбиљност у изради; остаје да подвучемо правилан став према бављењу језиком, који сведочи о темељном знању српског језика."[22]

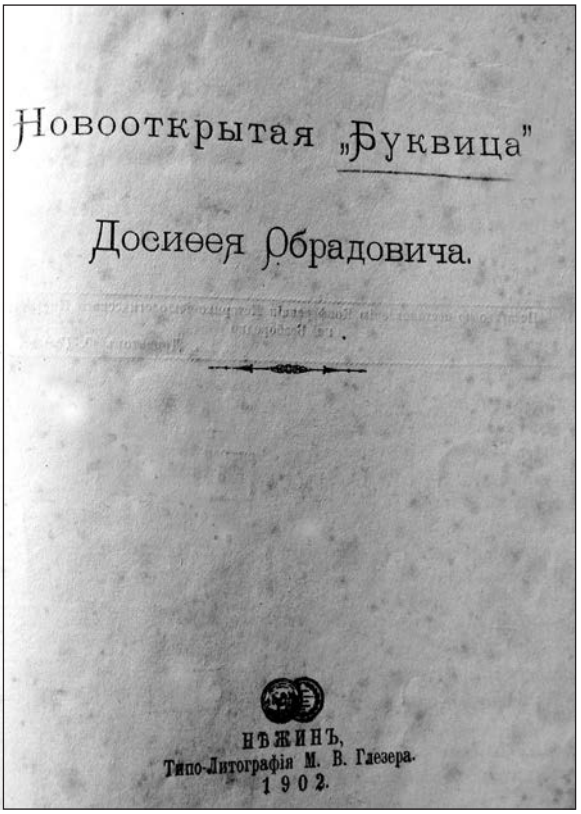
О животу К. Радченка у Њижину можемо сазнати из његових писама професору А. И. Степовичу, која се чувају у кијевском Институту за рукописе. Радченко пише о предавањима – „у обавезе професора овде спадају и предавања о историји руског језика и црквенословенског, која се одржавају сваке године – за славистику и семинаре остаје само 2 часа недељно", о институтској библиотеци, која углавном одговара његовим потребама за припрему предавања, али „веома недостају словенска периодична издања….", словенски део библиотеке је веома сиромашан у поређењу са Кијевским универзитетом, о студентима који не показују посебно занимање за славистику: „гледају науку с чисто утилитаристичке тачке гледишта", „брину се пре свега о задовољавању испитних захтева", „зашто су уписали – питај бога – нити имају способности, нити интереса (нарочито према језику). Док сам њима излагао кратку граматику српског језика, они су, мада не сви у комплету, али ипак долазили на предавања (неопходно за испит), прешао сам на практичне вежбе – нико није дошао..."[23] Пише и о свакодневним стварима – стан, дрва, цене. Болест која ће за неколико година отерати у гроб младог научника већ је давала прве знаке, зато у писмама говори и о њижинској клими („Изгледа да ми њижински ваздух доста прија"). У Њижину К. Радченко је објавио још један краћи чланак о Доситеју.

1902. у *Известиях Историко-филологического Института кн. Безбородко* (т. XX, 1902) у Њижину је објављен чланак о *Буквици* Д. Обрадовића пронађеној за време боравка у Хопову. Аутор чланка сматра да је та *Буквица* настала почетком 19. в. и каже да се тај примерак веома разликује од познатих штампаних примерака, али изложене мисли а нарочито стил не дају повод за сумњу о аутору – Обрадовићу. Ова *Буквица*, каже Радченко, има изразитији црквени карактер

[22] ВДАЧОН. Протоколы заседаний конференции Института князя Безбородко в Нежине за 1901 г. – Ф. 1105, опис 1, сп. 1130.

[23] ІР НБУВ (Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського) – Ф. 179, № 80.

у поређењу са штампаним верзијама, али садржи и много карактеристичних Доситејевих сентенција.[24]



Буквице, према мишљењу Радченка, вреди истраживати у поређењу са старинским зборницима изрека („Од истанчаног познаваоца народа какав је био Обрадовић није измакла страст народа према кратким изрекама").[25]

Радченко пише да, нажалост, нема могућност да детаљно анализира ову *Буквицу* и зато се ограничава наглашавањем најзанимљивијих, према његовом мишљењу, места. Неке изреке цитира у оригиналу (изреке са почетним словима А, В, Ф, Ж, К, Н, П, Т, У), а нека још додатно тумачи на руском, скраћено препричава и прави паралеле са сличним изрекама у другим Доситејевим делима: „...могло би се навести на десетине места са паралелама (некада врло блиским) у

[24] Радченко К. *Новооткрытая „Буквица" Досифея Обрадовича. Известия Историко-филологического Института кн. Безбородко* , т. XX, Нежин, 1902, с. 1.

[25] Исто, с. 4.

другим делима Обрадовића, нарочито у штампаним *Буквицама* и у *Баснама*. Круг идеја, теме афоризама наше *Буквице* најомиљенији су Доситејеви предмети, којима се више пута враћа и у каснијој књижевној делатности".[26]

На крају ове кратке публикације аутор је назначио правац евентуалних будућих истраживања: неопходно је критичко издање *Буквица*; занимљиво би било да се код Обрадовића прати генеза опозиционог става према калуђерству, а нарочито – еволуција погледа Доситеја од његових књижевних првенаца до његових дела из периода зрелости.[27]

Личност Доситеја Обрадовића тим је више занимљива, сматра К. Радченко, што је „он не само у својим делима, већ у властитом животу, у односу према себи постао вероватно још одлучнији реформатор него је био Петар Велики за Русију".[28]

Предајући у Њижину К. Радченко је активно објављивао научне радове, дописивао се с колегама, прикупљао грађу за докторат, био је пун стваралачких планова. Отишао је на неколико путовања у иностранство у циљу рада и лечења. Али туберкулоза плућа и низ компликација нису дозволили да талентовани научник оствари планове – 22. априла 1908. г. К. Радченко је умро у 36. г. живота. С искреним болом и жаљењем о прераној смрти „човека идеално чисте душе, ватрено оданог науци и свом дугу", писао је у некрологу његов учитељ. „Он је отишао од нас на далеки пут, али је оставио веома вредну литерарну заоставштину, која ће дуго чувати свој значај у науци" – писао је Флоријински.[29]

Поводом смрти К. Радченка објавио је некролог и Ј. Скерлић. Обазирући се на његов целокупан научни рад, српски критичар пре свега даје објективну оцену студије о Д. Обрадовићу, наглашавајући да је она свакако „најбоље и најпотпуније што је до сада написано о нашем великом просветитељу". „Он је први – пише Ј. Скерлић – изнео Обрадовићев рад у целини, и што је особито важно, у вези са општим рационалистичким покретом XVIII века. [...] Цео посао рађен је врло разборито и са стварним разумевањем."[30]

[26] Исто, с. 6.

[27] Исто, с. 7.

[28] Исто, с. 7.

[29] *Киевлянин,* 1908, № 113.

[30] Ј. Скерлић. *Константин Т. Радченко*: Ј. Скерлић. *Писци и књиге,* VI. – Београд, 1964. – С. 320.

Олена Дјузба Погребњак
Олена Чмир

К. РАДЧЕНКО КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ТВОРЧЕСТВА ДОСИФЕЙА ОБРАДОВИЧА

Резиме

Доклад посвящен талантливому слависту рубежа XIX – XX ст., воспитаннику Киевского университета св. Владимира Константину Федоровичу Радченко (1872 – 1908). Его формирование как ученого и дальнейшая научная деятельность рассматриваются в контексте развития славистики в Киевском университете в целом и сербистики в частности. Заведующий кафедрой славянской филологии Т. Д. Флоринский прививал своим студентам интерес к изучению сербского языка, литературы и истории. Одной из форм поощрения к научно-исследовательской деятельности было написание работ на предложенные темы для получения золотой медали. Для своего исследования К.Радченко избрал тему о жизни и деятельности Досифея Обрадовича. В 1894 году эта работа была награждена золотой медалью, а в 1897 году вышла и книга *Досифей Обрадович и его литературная деятельность*. К вопросу жизни и творчества Д. Обрадовича К. Радченко возвращался еще не раз. В докладе анализируются основные положения работ К. Радченко о Д. Обрадовиче. Рассматривается реакция ученых на публикацию его исследования о сербском писателе (в частности подготовительные материалы к рецензии А.Степовича, сохранившиеся в его архиве в Институте рукописи в Национальной библиотеке Украины имени В.Вернадского). На основании писем К. Радченко к А. Степовичу, М. Дашкевичу, Ю. Яворскому описываются условия, в которых работал в Нижине последние годы своей жизни ученый.

УДК 323:929 Југовић И.
37.01:929 Обрадовић Д.

Зоран С. Мирковић

Правни факултет,

Универзитет у Београду

ИВАН ЈУГОВИЋ И ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ

У раду се посматрају личности Ивана Југовића (Јована Савића) и Доситеја Обрадовића „један спрам другога“. Савременици и потоња поколења често су супротстављали ову двојицу великих људи српске повести. Тако су настали и неки стереотипи о њиховом односу које би ваљало преиспитати. Ово би обухватило анализу: културно-просветне делатности, унутрашњополитичких погледа и, нарочито, спољнополитичких погледа. Просвећени и веома образовани, зналци светских језика, њих двојица су имали велике заслуге на просветно-културном пољу. Поред основног школства као општенародне потребе, они су радили и на подизању вишег школства у ослобођеној Србији.

Унутрашњополитички погледи Доситеја и Ивана Југовића веома су слични: јака владарска власт и централизација државне управе. Њихови погледи на спољнополитичко усмерење устаничке Србије разликовали су се. Аутор сматра да треба изнова преиспитати да ли је Иван Југовић безусловно аустрофил, односно да ли је Доситеј сав русофил. Ради се заправо о томе да ова двојица људи оличавају већ у Првом српском устанку ону дилему која је почела тада и трајала цели XIX век, тј. колебање између Руског и Хабзбуршког царства у спољној политици.

Кључне речи: Иван Југовић, Доситеј Обрадовић, Први српски устанак, образовање и просвета, унутрашњополитички погледи, спољнополитички погледи, Руско царство, Хабзбуршко царство.

Увод

Иван Југовић (Јован Савић) и Доситеј Обрадовић били су, без сумње, уз Божидара Грујовића (Теодора Филиповића), најумније и најобразованије главе у устаничком вођству. Умногоме слични, они су били и веома супротстављени. Њихов однос обележио је један сукоб, и бацио сенку на све оно што их везивало. У сећању савременика радило се о непомирљивом сукобу њих двојице као идејних првака двеју супротстављених струја у устаничком вођству – аустрофилске и русофилске. Добро су били познати и актери, и мотиви, и последице. Са временске дистанце од два века њихов однос не изгледа непомирљив, како се то чинило савременицима, те се поводом тога отварају многа питања. Најкрупнија од њих су: да ли је Иван Југовић сав аустрофил, а Доситеј Обрадовић сав русофил? Како и зашто је створена таква представа? Да ли су ова двојица људи били непомирљиво супротстављени?

Њихови спољнополитички погледи утицали су на њихову судбину, али и на њихов лик у сећању потомства.[1] Доситеј је временом добијао све већи значај, Југовић је падао у заборав, али и васкрсавао. Доситеј је упамћен као мирни толерантни филозоф, Југовић као ватрени полемичар. Код Доситеја је истицан патриотизам и заборављано русофилство, Југовићу је замерано аустрофилство и терећен је за издају и шпијунажу. Наспрам смерног и светлог лика Доситејевог стајала је бујна и тајанствена личност Ивана Југовића.

Поред разлика у годинама, темпераменту и погледима, ова двојица људи имали су немало тога и заједничког. Поред порекла, северно од Саве и Дунава, образованости и познавања света и светских језика, они су делили исте погледе о просветно-културном и унутрашњополитичком стању устаничке Србије.

Просветно-културни рад

На просветно-културном пољу Доситеј и Југовић су заједнички радили, надопуњујући један другога. У ослобођеној Србији, нарочито од 1807. године, почело се радити на оснивању мреже основног школства као општенародне потребе. Али већ тада се помишљало

[1] О њиховом односу и (не)посредном утицају на мишљење Вука Караџића о Доситеју видети: Божидар Ковачевић, „Доситеј и Југовић“, *Зборник радова,* Српска академија наука, књ. 10, Институт за проучавање књижевности, књ. 1, Београд 1951, 119–146.

и на више школство које би, поред образованих Срба из Хабзбуршког царства, дало ослобођеној земљи преко потребне чиновнике. И основном и вишем школству они постављају темеље. Доситеју је 1810. године пошло за руком да доведе Вићентија Ракића из Трста и оснује и богословију.

Велика школа, темељ Београдског универзитета, Југовићево је дело, уз велики Доситејев допринос. У „Слову" одржаном приликом оснивања Велике школе у Београду, 31. августа 1808. године, Доситеј Обрадовић је рекао:

„Возљубљени ученици! Бог преблаги и многомилостиви избавља земљу нашу и љубимо отечество од сужанства Турскога, а ми ваља да се старамо да избавимо душу нашу од сужанства душевнога, то јест од незнања и слепоте ума. – Ово избављеније другојаче неможе бити разве чрез прилежну и трудољубну науку...

Благо и целому народу Серпскому! Ако ви постанете и будете Богољубиви, правдољубиви и просвештени! Од вас ће се ова нација наша просветити и на свако добро наставити, зашто ви ћете бити с временом народни поглавари, судије и управитељи, и од вас ће зависити све општенародње благополучије, чест и слава. Ако ли ви будете (сачувај Боже!) зли неправедни, грабитељи и мучитељи, тешко народу и с вами заједно!"[2]

Доситејевим речима трајне вредности треба додати и речи вожда Карађорђа које објашњавају разлог настанка Велике школе и наде које су у њу полагане: „Видите, ми имамо довољно мишица за одбрану Србије, али немамо довољно вештих људи за управљање. Да ми знамо државу водити онако како знамо водити војску, другојачије би сада стајали. Учите се ви, дакле, да наставите наше срећно започето дело. У вама је сва надежда наша са те стране."

Велику школу је њен оснивач Југовић устројио по узору на академије и лицеје из Хабзбуршког царства.[3] Доситеј се очигледно слагао

---

[2] Видети: Јован Деретић, „Напомене о Доситејевом 'Слову' одржаном приликом отварања Велике школе 1808. године", *Ковчежић (йрилози и їрађа о Доситеју и Вуку),* књига V, Београд 1963, 121–125.

[3] О Великој школи (1808–1813. године), њеном карактеру и узорима видети текстове аутора ових редова: „Правне студије крајем XVIII и почетком XIX века и београдска Велика школа 1808–1813. године", *Анали Правної факулшеша у Беоїраду,* бр. 1, год. LVI, 2008, 126–149; „Београдска велика школа 1808–1813. године", у монографији *Универзишеш у Беоїраду 1808–2008 (200 їодина Универзишеша у Беоїраду и високої образовања у Србији),* Београд 2008, 17–23; "Belgrade Higher School (1808–1813) and legal education in Serbia", *The Annals of the Faculty of Law in Belgrade – Belgrade Law Review*, Vol. III, 2008, 195–215; (коауторски рад са професором Симом Аврамовићем) „Универзитетско образовање у Европи, Велика школа 1808. године и историјат правних студија", Зборник радова (Промоције и популаризације науке)

са тим, а треба подсетити да је и сâм био наставник на таквом лицеју у Модрој крај Пожуна (данашње Братиславе).[4]

Није без симболике што је Иван Југовић, после Доситејевој смрти, преузео попечитељство просвете почетком априла 1811. године.

Унутрашњополитички погледи

И погледи на унутрашњу политику Доситеја и Југовића су готово истоветни. Умиривање размирица између Карађорђа и војвода, често сурових и без рачуна о последицама, изискивало је исто онолико, ако не и више, снаге и умећа колико и ратовање са Османским царством.

И Иван Југовић и Доситеј Обрадовић су увођење монархизма и централизма претпостављали некаквој магловито замишљеној федерацији нахија, како то произилази из тежњи Карађорђевих противника.[5] Као и други рационалисти његовог доба и ватрени поборник реформи Јозефа II[6] и Доситеј је био присталица владарског апсолутизма, што је одговарало Карађорђу у његовом сукобу са делом великих војвода. Држао је да би вожд Карађорђе владао налик добром домаћину у кући, по законима и тако обезбедио мир, сигурност и правду. Карађорђе, успешан као војни командант, имао је бити и гла-

---

Научна трибина, издање Друштва за античке студије и Forum Romanum, Београд 2009, 7–29; „Die Anfänge des Rechtsstudium im Serbien der Neuzeit und die Juristenausbildung in der Habsburgermonarchie (ein Beispiel des Rechtstransfers)", *The Annals of the Faculty of Law in Belgrade – Belgrade Law Review,* Year LVIII, 2010, No. 3, 151-162.

[4] Писац ових редова је, између осталих, држао слово о Доситеју почетком новембра 2009. године у евангелистичкој цркви у Модрој, којој је припадао тамошњи Лицеј, на позив свештеника те цркве и у организацији Задужбине Доситеј Обрадовић и Амбасаде Србије у Словачкој.

[5] Видети: Милован Ристић, „Српске политичке странке и програми. – Југовићева политичка схватања спољашње и унутрашње политике Србије пре 100 година", *Мисао* 6 (1. 4. 1920) 858–862. Видети и: Драган Симеуновић, „Елементи политичке теорије у делу Доситеја Обрадовића", *Зборник радова Живот и дело Доситеја Обрадовића* са научног скупа Српске академије наука и уметности одржаног 15. и 16. децембра 1999. године и 17. децембра 1999. године у Сремским Карловцима, Београд 2000, 109–122; Зоран Крстић, „Упоређивање политичких система у делу Доситеја Обрадовића", *Зборник радова Живот и дело Доситеја Обрадовића,* 165–173.

[6] Први редови Доситејеве прве штампане књижице *Љубезни Хараламбије,* Лаипсих 1783, написани су у славу Јозефа II. О односу Доситеја према овоме владару видети: Стојан Новаковић, „Доситеј Обрадовић и српска култура", *Из српске историје,* Нови Сад – Београд 1972, 268–271, 289–290. Видети: Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века,* Српска академија наука, Посебна издања, књига CXC, Историјски институт, књига 2, Београд 1952, 166–168.

ва средишње власти, јер то захтева ратно време и обезбеђује јединство деловања.

Југовићев говор у Правитељствујушћем совјету 24. фебруара 1810. године био је његово политичко *Вјерују*: „Свагда се у народу морају находити једни људи који заповедају, а други који слушати и заповест испољњавати морају. Они који заповедају јест верховна власт, а сви други који слушати морају, тојест сви, и старешине какоти војводе и судије, и свак најмањи и највећи који жели заједно у народу живити и своју правицу имати. Но и друге старешине заповедају, али сваки који год заповеда има от верховне власти власт заповедати и свагда је он верховној власти подложан и мора ту власт слушати... То је ред, то је душа у делу, то је среће и благостојање народа.“ Југовић чак има на уму и неку врсту рудиментарне поделе власти, тачније речено, у време устанка, и веома битан однос између војних и управних власти: „Сваки је у своме делу старији: војвода уређује сударца (суца – прим. З. М.) и трговца у логору, а сударац суди војводи у суду, и прочаја, јер видимо да сударача мало има који војевати знаду, но и војвода има храбри који судити не знаду...“ На крају излагања Југовић закључује: „Из овог целог разговора досада сви довољно разумемо да ниједна држава на свету бити не може нити се који народ народом назвати може гди нема верховне власти која ће све уређивати и свакоме заповедати, гди нема реда по коме ће сваки своје место чувати, верховну власт припознавати и знати кога ће слушати и покоравати се, гди суда нема који ће свакоме, и малом и великом, правицу свршавати, слабог и нејаког заштиштавати, силног от нападенија удржати. Без тога држава не може бити, а ни сама верховна власт без судова и реда свог у делама тако одржати се не може... А то видимо по целоме свету да ниједног цара ни кнеза не има који не би имао у држави совета и суда. Но овај високи суд или совет сам собом нигди нема власти никакове, а сва власт иде чрез њега, зашто сва је власт у верховном старешини, био он цар, краљ или књаз, а суд велики или совет је његова рука која све дела, но он влада с њом.“[7] Ове теоријске ставове Иван Југовић је и оживотворио у устаничкој пракси. Њему се приписује цела уставна радња из јануара 1811. године, када је идеја централизма Карађорђевих присталица победила.[8]

---

[7] „Говор Ивана Југовића у Правитељствујушћем Совјету 24. фебруара 1810“, *Грађа за историју Првоī српскоī устанка,* у редакцији Радослава Перовића, Београд 1954, 202, 205.

[8] С. Новаковић, *Васкрс државе српске,* Изабрана дела, књига пета, Београд 2000, 337; Л. Арсенијевић-Баталака, *Историја српскоī устанка, II део,* Београд, 1899, 870.

У конфидентском извештају од марта 1811, који говори о реформи Совјета, каже се да „Младен управља тајном Канцеларијом“, па у примедби стоји да под Мла-

Треба имати на уму да је после реформе Совјета његов секретар био управо Иван Југовић, и баш њему су долазили чланови магистрата са писарима да приме „поученије и наставленије како ће поступати и пресуђивати", како је то наређено у војводским дипломама, издаваним почев од 11. јануара 1811. године.[9]

И Југовић и Доситеј су знали шта значи и колико вреди врховна власт у једној маси која постаје народ и једној земљи која постаје држава. Јака владарска власт и централизација државне управе су, по њиховом знању и искуству, били најбоља формула и једини могући начин владања овом немирном и заосталом земљом.

Из овога, до сада реченог, не би се могао наслутити разлог сукоба између њих двојице.

И Југовић и Доситеј почели су са оним што је било најтеже: са увођењем реда. Реда у просвети и култури, реда у политичком и државном устројству.

Спољнополитички погледи

По сећањима савременика погледи ове двојице људи на спољнополитичко усмерење устаничке Србије били су најудаљенији. На први поглед Југовић је био сав аустрофил, Доситеј русофил.[10] Тако је

деновим именом послове води Југовић (А. Ивић, *Списи бечких архива о Првом српском устанку, књига IX – година 1811,* Београд, 1971, 142 /док. бр. 118 од 3. марта/).

[9] Ово се наређује у војводским дипломама које Карађорђе и Совјет издају Луки Лазаревићу, Милисаву Црноречком, Радовану Грбовићу, Крсти Војиновићу, Илији Чарапићу, Антонију Пљакићу, Јефти Становићу, Аксентију Миладиновићу, Милутину Илићу, Стојану Цветановићу, Чолак Анти Симоновићу, Хајдук Вељку Петровићу, Јанку Поповићу (ваља приметити да прве одредбе о слању у Београд нема у дипломама Милисаву Црноречком, Радовану Грбовићу, Стојану Цветановићу, Јанку Поповићу) (В. Б. Савић, *Карађорђе, Документи II (1810–1812),* Горњи Милановац 1988, 864–865, 866–867, 869, 872, 874–875, 877, 879–880, 884, 886 (док. бр. 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 593, 594, од 11. јануара 1811. године), 955 (док. бр. 654. од 1. маја 1811), 984–985 (док. бр. 683. од 3. јула 1811), 1010 (док. бр. 707 од 21. августа 1811), 1111 (док. бр. 791 од 15. јануара 1812. године).

О Ивану Југовићу као потенцијалном писцу Карађорђевог законика видети: Зоран С. Мирковић, *Карађорђев законик – кривично, породично и државно право устаничке Србије,* Београд 2008, 17–22.

[10] О поделама на русофилску, аустрофилску, Портину и странку која је била за независну Србију пише и веома обавештени аустријски обавештајац мајор Гедеон Ернест Маретић. Русофилску струју, по његовим сазнањима која саопштава закључујући излагање о 1809. години, чинили су: највећи део свештенства, Петар Добрњац, Сима Марковић, Михајло Грујевић, секретар Живковић, Милан Обреновић, Радоњић, Миленко Стојковић и Хајдук Вељко. „Странку независних водили

настала клица представе о непомирљивом сукобу између Југовића и Доситеја. Југовићу је пребацивано аустрофилство и замерана тајна сарадња са аустријским властима која је прелазила границе политичке тежње.[11] Доситејева привржености Русима није имала неки одјек, као што иначе у српској средини због русофилства нису чињене замерке.

Укратко описан, њихов сукоб је имао следећу историју. После смрти Божидара Грујовића (Теодора Филиповића), крајем марта 1807. године, Иван Југовић је постао први секретар Совјета.[12] Руски представник Родофиникин, вешт и окретан Грк (што му је већ само по себи представљало недостатак у очима устаничког вођства, због лошег искуства са митрополитом Леонтијем, такође Грком), дошао је у Србију почетком августа 1807. године са задатком да ублажи српско

су Младен Миловановић (али само потајно, јер овај човек је један од најлукавијих глава у Србији), затим Стеван Јаковљевић (ову личност није могуће идентификовари – прим. З. М.), Милоје Петровић, Лука Лазаревић, Стојан Чупић и бимбаша Цинцар – Јанко.“ Портина партија је имала „присташа у потаји ... прилично, нарочито у пределу Старог Влаха“. „Аустријанцима су били наклоњени: Карађорђе, Јаков Ненадовић са својом породицом, тајни писар Савић – Југовић, Вуко [Вуле!] Илић, смедеревски командант, бимбаша Антоније, командант и управник церске области, затим највећи део трговаца – по свој прилици из интереса – као и јерлије (грађани), нарочито у Шапцу“ (Гедеон Ернест Маретић, *Историја Српске револуције 1804–1813,* превео Бранимир Живојиновић, предговор написао Роман Мулић, Београд 1987, 213). Да се није радило о једној трајној подели, него о флуидној линији која раздваја таборе, а коју су многи више пута прешли, сведочи то што мајор Маретић русофилској струји тада 1809. године прибраја и Михајла Грујовића и Миљка Радоњића. Они су на Божић 1812. године били, заједно са Иваном Југовићем, избачени као наводно аустријски људи.

О поделама на русофилску, аустрофилску и странку која је била за независну Србију видети и: Милован Ристић, „Српске политичке странке и програми. – Југовићева политичка схватања спољашње и унутрашње политике Србије пре 100 година“, *Мисао* 2–3 (16. 2. 1920) 629–632; 4 (1. 3. 1920) 708–710; 5 (16. 3. 1920) 793–796.

[11] Владајући кругови хабзбуршког двора много су полагали на Ивана Југовића и имали велико поверење у његов утицај на устаничке прилике. Писмо грофа Стадиона од 18. новембра 1807. говори о великом поверењу аустријских званичника највишег нивоа у Ивана Југовића (А. Ивић, *Списи бечких архива о Првом српском устанку, књига IV – година 1807,* Суботица 1938, 945 (док. бр. 669). Видети у истој књизи документ број 713 од 4. децембра, на страни 1004. Аустрија третира Ивана Југовића као свог човека међу устаничким вођством (А. Ивић, *Списи бечких архива о Првом српском устанку, књига VII–VIII – година 1810,* св. 1, Београд, 1966, 373 (док. бр. 340 од септембра).

[12] Још 5. новембра 1807. Игњат Бренер извештава министра грофа Стадиона да митрополит Стратимировић и његов бивши „тајни писар“ Иван Савић Југовић имају велики утицај на одлуке устаничких старешина, али и „уопште на нацију“. Због Југовићеве образованости његов углед у Совјету је „претежан“ (А. Ивић, *Списи бечких архива о Првом српском устанку, књига IV – година 1807,* 905–907 /док. бр. 637/).

незадовољство због руског остављања на цедилу миром у Слобозији.[13] Поред тога, циљ му је био да сузбије јак утицај Аустрије. У складу са тим, он увиђа и настоји да отклони Југовићев утицај на устаничко вођство. И Доситеј Обрадовић прешао је у Београд почетком августа исте године.[14] После неког времена проведеног у бившем везировом конаку, отприлике око два месеца, Доситеј се преселио у кућу свог старог познаника и пријатеља Петра Новаковића Чардаклије. Чардаклија, човек авантуристичке биографије, био је два пута у Санкт Петербургу као српски депутат и словио је за човека од посебног руског поверења. Већ ово било је довољно да Доситеј буде виђен као члан русофилске струје. Истина, у вези са боравком у кући Петра Новаковића Чардаклије, у једном писму пријатељу из Београда при крају 1807. године, он истиче пре свега комодитет: „Сада ти у лепој вароши с давно познатим љубезним моим пребивам Чардаклијом, какогод у којој рожденија кући, и ако икада за преселеније са овога света нисам много марио, сада заиста немарим. Само ћу молити браћу и пријатеље, да ме код ајдучке закопају чесме. Али и тако док смо овде, ваља се ублажавати и умерено, ако оћемо братко да нам буде слатко, јести и пијуцати. Под домом нашим имамо леп подрум и приготовићемо све, што нам буде потребно, изобилно за нас и за наше пријатеље. Засад пак, будући да смо нови, Ви ћете сасвим паметно урадити, ако нам ону десетачку белога лањскога вина пошљете; бољега времена од овога нећете имати... Чардаклију је промисал неба на велику ове земље ползу овде упутио.“[15]

Сплетке Чардаклијине и интриге Родофиникинове навеле су Карађорђа да, како каже В. Караџић, „истјера из службе“ Ивана Југовића на Божић, 25. децембра 1807. године.[16] Сукоб Југовића и Доситеја, како су га упамтили савременици, избио је у пуној мери по смрти Петра Новаковића Чардаклије. Он је умро 4. фебруара 1808. године у Београду, сахрањен је о руском трошку, уз надгробну реч Доситејеву. На надгробни епитаф, који је саставио Доситеј, одговорио је Југовић својом пашквилом, која је била излепљена по београдским раскрсницама. Доситеј је узвратио саставом преписаним у више примера-

[13] Видети: Стојан Новаковић, „Константин Константиновић Родофиникин (биографске белешке)“, *Из српске историје,* 292–317.

[14] Видети: Андра Гавриловић, *Доситије у Србији 1807–1811 (прилози књижевној и народној историји српској),* Беград 1902, 7–76; М. Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века,* 98–110.

[15] *Доситеја Обрадовића писма домаћа, знанцима и пријатељима разном приликом писана,* издана Григоријем Возаревићем, част десета, Београд 1845, 116–117.

[16] Видети В. Караџић, *Грађа за српску историју,* 269; М. Степановић, *Јован Савић – Иван Југовић*, Сомбор – Нови Сад, 2008, 26.

ка.[17] Но песма коју је посветио руском цару Александру I, жестина којом је бранио Чардаклију, и напослетку пресељење, по Чардаклијиној смрти, у Родофиникинову кућу, па још са Карађорђевим сином, кога је он тамо васпитавао под руском паском – било је довољно да Доситеја аустрофили сматрају вођом, макар интелектуалним, русофилске струје. Овоме треба додати да је командант руске Дунавске војске уручио Доситеју крст, дар цара Александра I, што фелдмаршал Михељсон бележи у писму од 13. јануара 1807. године.[18] Исход свих ових догађаја је био да је сукоб Југовића и Доситеја попримио форму сукоба аустрофилске и русофилске струје.

Да ли ова представа одговара стварном стању или јој оно, ипак, противречи?

Иван Југовић је, у међувремену, под јесен 1808. године основао Велику школу, а крајем те године Карађорђе га је политички рехабилитовао, пославши га у важну дипломатску мисију. Децембра 1808. године Иван Југовић је одређен за предводника депутације упућене руском цару Александру I у Санкт Петербург, с циљем да заштити српске интересе у оквиру нових преговора Руског и Османског царства. То злосрећно посланство можда је одлучно утицало на Југовићеву каснију спољнополитичку оријентацију, али и на цели његов доцнији живот. Од самог почетка је кренуло лоше. Чим су прешли у Влашку, били су стављени под надзор. Одлазак за Русију је био онемогућен услед Родофиникинових оптужби на српски рачун. Командант руске Дунавске војске кнез Прозоровски је, пред многим високим официрима, оштрим тоном оптужио Србе да сањају о успостављању српског царства. Доцније у разговору са Југовићем (јер се другој двојици, члану Совјета Павлу Поповићу и Карађорђевом секретару Јанићију Ђурићу, држећи их „мужицима", није ни обраћао) Прозоровски је, на излагање Југовића о могућем уједињењу српских крајева са устаничком Србијом и тражење руске подршке за то, изрекао отрежњујуће речи: „Нека просуде и сами, да би тражити од Русије да ратује са другим великим силама и све жртвује ради успостављања српске државе, било противно здравом разуму." На српски захтев за независност под руском заштитом кнез Прозоровски је злослутно одговорио: „Како можете уображавати да тако малена земља може имати сопствену државу, имајући на једној страни Турску, а на другој Аустријску империју." И као да је прорицао Југовићево окретање Аустрији, запитао

[17] Овај сукоб је Вук Караџић опширно описао у својој књизи *Грађа за српску историју нашега времена и животи најзнатнијих поглавица овога времена,* Београд, 1898, 273–277 (у даљем тексту: В. Караџић, *Грађа за српску историју*).

[18] *Первое сербское восстание 1804–1813 гг. и Россия, книга первая 1804–1807,* Москва 1980, 315 (док. бр. 195).

је: „Не желите ли ви бити аустријски поданици“, добивши одлучан одговор: „Не.“ Објаснивши да ће Порта поставити управу у Србији по српским жељама, коначан драмски заплет донеле су речи Прозоровског: „Порта вам није страшна; услед буна ова држава иде к паду и потпуном распаду у скоро време.“[19] Реализму остарелог аристократе нема се шта замерити, ако се изузме ароганција због које се ваљкало посланство. Тај став је значио остајање под османском влашћу, макар и са широким аутономним правима – а то је управо устаничком вођству било немогуће после свега што се десило. Да ли је Југовић тада увидео неостварљивост своје замисли о независној српској држави? Да ли је био затечен званичним руским ставом?

Руско одбијање устаничког плана о српској независности уз руско покровитељство оставило је на Југовића јак, отрежњујући утисак: „Ето тако Руси помажу једноверној и једноплеменој браћи. Ја вас нисам одвраћао од Руса, јер је у интересу нашем стајало, да се њих држимо и њима за помоћ да се обраћамо и да од њих помогнути будемо; али сам вам свакад од оног дана, кад сам ја с Русима у Влашкој био, с њима говорио и у Србију повратио се, советовао: да будете према њима на опазу, да будете осторожни и при самом примању њихове помоћи, и да свакад и то с највећом учтивошћу према њима ни најмање непретварајући се, строго на свој интерес пазите.“[20]

Југовић се после тога дубоко разочарао у руску подршку. Августа месеца 1809. године османска војска улази у Србију, пропаст устанка изгледа извесна. Руски представник Родофиникин са својим пријатељима бежи из Београда.[21] У Југовићевим очима то је представљало страшно вероломство са јасном намером – да се изазове потпуна пометња као увод у коначну пропаст. Ова издаја и вероломство је оставило неизбрисив траг на Југовићу.[22] Позаваћане војводе, избезумљена маса, растројство у војсци и управи показало је у свој својој те-

[19] *Первое сербское восстание 1804-1813 гг. и Россия, книга вторая 1808-1813,* Москва 1983, 59-60 (док. број 46 од 16. января 1809). О овом посланству и разговору Југовића са Прозозровским опширно пише Л. Арсенијевић-Баталака, *Историја српскоī устанка, II део,* 503–517, 523–548.

[20] Л. Арсенијевић-Баталака, *Историја српскоī устанка, II део,* Београд 1899, 779–780.

[21] Алекса Ивић, „Бекство Родофиникина из Србије“, *Архив за правне и друштвене науке,* књ. LIII, Београд 1938, 141–143.

[22] Ово се чита у делима у којима је потврђено Југовићево ауторство (П. Јованновић, *Историја најважнијих доīађаја у Србији од īод. 1459. до 19/20. сеīтембра 1813. са историјом Ивана Јуīовића,* Београд, 2004, 135–137; *Сербіе плачевно пакипорабощеніе лѣта 1813. Зашто и Како? У разговору порабощенне Матере съ роднимъ еднимъ Синомъ своимъ, коему оставля последнее свое завъщаніе,* у Липску 1846, 27–37).

жини како су танки темељи устаничке државе. Управо у часу кад је османска победа изгледала потпуна и коначна, Карађорђе, охрабрен од Доситеја и Југовића, организује војску, умирује, прети и кажњава, и пружа последњи делотворан отпор. Срби су полагали велике наде у руску помоћ, која није стизала, разочарање у Русе је прерасло у осећај преварености.

Подршку је ваљало тражити на другој, аустријској страни. После раскида са Русима Југовићу се подршка Аустријског царства указивала као логичан и једини излаз. Замисао да устаничка Србија добије граничарско уређење у оквиру Хабзбуршког царства била је, у изнудици, блиска устаничком вођству. Они су се још 1808. године, истина на подстицај аустријског двора, залагали за укључење Србије у Хабзбуршко царство, тачније у Војну границу, али никако у Угарску.[23] Најпогоднија личност да Карађорђеве разговоре са бароном Симпшеном

[23] У првој половини 1808. године, и то у документима односно преписци између најзначајнијих фактора царске политике о овом питању, често се помиње жеља устаничког вођства да се, пошто су напуштени од Руса и препуштени сами себи, ставе под заштиту аустријског цара, да Србија буде прикључена царско-краљевским наследним земљама, да Срби имају војно-граничарско уређење (die Militär-Grenz-Verfassung), али да никада не буду инкорпорисани Угарској – А. Ивић, *Сйиси бечких архива о Првом сриском усшанку, књиīа V – īодина 1808,* Суботица 1939, 253–254 (док. бр. 175 од 24. фебруара), 283–285 (док. бр. 202 од 10. марта), 341 (док. бр. 249 од 21. марта), 414–419 (док. бр. 293. од 5. априла), 446 (док. бр. 315 од 13. априла), 575–576 (док. бр. 421 од 14. маја), 597 (док. бр. 438 од 19. маја), 601 (док. бр. 440 од 20. маја), 604–605 (док. бр. 443 од 21. маја).

Посебно треба издвојити извештај барона Симпшена од 5. априла 1808. надвојводи Карлу о његовом сусрету и разговору са Карађорђем. Карађорђе је том приликом изјавио да се Србија ослободила захваљујући помоћи Аустрије и посебно надвојводе Карла. Међутим, Србе боли што их двор под притиском угарских сталежа препушта Турцима, затвара извоз и плени већ купљено оружје, муницију и храну. Због тога су се устаници окренули Русији, али пошто је она далеко, Србија трпи велику оскудицу. За Србију је најважније питање да се дозволи увоз хране и оружја из Аустрије. Карађорђе изражава пуну веру у аустријски двор и тражи заштиту и укључење Србије у Аустријско царство, „али само као Војна граница по немачким законима", никако у Угарску. Надаље, да се не закључује мир са Портом док устаници не освоје Ниш. Суседно царство треба да му помогне да ослободи Србију, да дâ муницију, топове, артиљерце, жито и брашно, што би било плаћено по склопљеном миру. По испуњењу овога, завршава Карађорђе, Срби се стављају на располагање царском двору, „спремни да иду и до Цариграда" (А. Ивић, *Сйиси бечких архива о Првом сриском усшанку, књиīа V – īодина 1808,* 417–418 /док. бр. 293. од 5. априла/; видети: С. Гавриловић, *Војводина и Србија у време Првоī усшанка,* Нови Сад 2004, 126–127).

У тадашњим извештајима аустријских конфидената из Србије често се помиње жеља устаничког вођства и становништва да се подложи аустријском, немачком цару – А. Ивић, *Сйиси бечких архива о Првом сриском усшанку, књиīа V – īодина 1808,* 354 (док. бр. 258 од 23. марта), 413 (док. бр. 291 од 5. априла), 470–471 (док. бр.

из 1808. године, тада прекинуте, поново оживи, био је Иван Југовић – тамо је рођен, тамо се школовао, тамо су правили планове о овом „национу". Мисао о укључивању у Војну границу у оквиру Хабзбуршког царства поново васкрсава.[24] Југовић је, вероватно, помишљао да би овако обједињен српски „национ" добио на значају и јужно и северно од Саве и Дунава. И ако би се ова залагања могла сматрати као неискрена, мотивисана само жељом да се добије на времену или добије аустријска заштита, у временима када се губила руска подршка, она су била, често, једина алтернатива.

Измењене прилике почетком 1810. године, приближавање Наполеонове Француске и Хабзбуршког царства и коначни наговештај Наполеоновог удара на Руско царство дају прилику Ивану Југовићу да усклади устаничке планове са политиком бечког двора. Он је стигао у Беч 12/24. марта, у пратњи мајора Јозефа Симпшена (сина команданта Славонско-сремске границе) и остао је тамо два месеца. Разговарао је са царем Францом I и канцеларом Метернихом и том приликом им изнео Карађорђеву понуду да Аустријанци поседну српске градове. Аустријска страна је одбила ову понуду, која се није уклапала у њихове спољно-политичке планове. Све што је Југовић добио било је 1000 форинти од канцелара Метерниха. Не успевши у својој мисији, по повратку из Беча, Југовић је поднео оставку на место Карађорђевог тајног саветника. О томе је забележио: „Вративши се из Беча 1. априла, Југовић поднесе оставку, али му вожд, који је сада постао истомишљеник с онима који су савез с Русима сматрали добрим, и даље остане наклоњен."[25] Његови поверљиви односи са аустријским властима наставили су се.[26] У овом времену, после повратка из Беча,

330 од 18. априла), 510 (док. бр. 362 од 26. априла), 544 (док. бр. 393 од 5. маја), 570 (док. бр. 418 од 12. маја), 883 (док. бр. 649 од 3. августа).

[24] Крајем 1809. и у првој половини 1810. године поново су покренути и вођени преговори између Карађорђа и аустријског двора, посредством генерала Симпшена, о аустријском покровитељству над Србијом, у оквиру којих је била и специјална мисија Ивана Југовића у Бечу од почетка марта до половине маја. У месецу априлу 1810. године сачињен је нацрт молбе коју Срби, по мишљењу генерала Симпшена, треба да поднесу аустријском цару, у којој би устаници саопштили да би волели да се потчине аустријском цару и да имају граничарско уређење (А. Ивић, *Документи о устанку Срба под Карађорђем Петровићем*, 429–431 /док. бр. XXXV/).

[25] П. Јоанновић, *Историја најважнијих догађаја у Србији од год. 1459. до 19/20. септембра 1813. са историјом Ивана Југовића,* 147.

О аустријском посредовању у јануару и септембру 1810. године видети: Алекса Ивић, „Посредовање Аустрије за измирење Порте са Србијом 1810. године", *Архив за правне и друштвене науке,* књ. XXXVIII (LV), бр. 5–6, Београд 1939, 476–478.

[26] О Југовићевом деловању после повратка из Беча у пролеће 1810. године видети: Milovan Ristić, *Jovan Savić – Ivan Jugović (Jugović posle povratka iz Beča. – Njegovo austrofilstvo, tajni odnosi i sumnjive veze sa Austrijancima, zauzimanje da se u Srbiji pojača*

његова тајна сарадња са аустријским властима као да прелази границе обичног аустрофилства.[27] Ова сарадња, у очима потомства, шкодила му је много.

Међутим, да није могуће дати једноставно објашњење о карактеру сарадње Ивана Југовића и аустријских власти показују догађаји из новембра 1810. године. Седмог новембра 1810. године дошло је до примопредаје команде Славонско-сремске границе између барона Симпшена и Хилера.[28] Шест дана после тога барон Хилер саопштава канцелару Метерниху из Земуна своја опажања и вести из Србије, засноване и на писму Ивана Југовића, дотурено преко аустријског повереника Ђорђа Поповића. Између осталог барон Хилер каже да би за дан-два требало одговорити на писмо које је српска страна упутила у Беч преко мајора Симпшена и није добила одговор, и додаје: „Југовић се боји, да би Србијанци на крају могли постати жртва." Југовић изражава бојазан да руско-турски преговори о примирју и миру не оставе Србе саме и „изложене целој турској сили".[29] Далековиди Југовић упозорава на оно што ће пренеразити устаничко вођство тачно годину и по дана касније, маја 1812. године – Букурештански мир. Он покушава на све начине да одржи аустријску пажњу и интерес за устаничке прилике, и аустријска страна то увиђа. У подужем писму канцелару Метерниху о догађајима у Србији од

---

uticaj Austrije. – Austrijska obaveštajna služba), Arhivski almanah – časopis Društva arhivista NR Srbije i Državnih arhiva Srbije, br. 2–3, Beograd, 1960, 263–267. У овом тексту у напомени аутор је навео да је текст „једна глава из необјављене монографије о И. Југовићу". Ово је исти аутор у тексту под насловом „Отпуштање Ивана Југовића из Совјета", *Срūски књижевни īласник* књ. XXX, бр. 6 (16. 7. 1930), 439, најавио и тада, 30 година раније. Нажалост, његова монографија никада није угледала светло дана. Једини „свеобухватан животопис Ивана Југовића" саставио је Милан Степановић, *Јован Савић – Иван Јуīовић,* Сомбор – Нови Сад 2008, 1–87 (аутор наводи да животопису „свакако, следи целовита монографија, са научним апаратом").

[27] Пример је Југовићево писмо барону Симпшену од 18. маја 1810. године, у коме набраја многострука руска деловања, и закључује да је као аустријски човек у великој опасности и да нема утицај у Србији: „Стога лебди (виси у ваздуху) познаник у великој опасности, нема никакав утицај" (*Документи о устанку Срба под Карађорђем Петровићем,* прикупио Алекса Ивић, Загреб, 1920, 440 /док. бр. XLI/ /у даљем тексту: А. Ивић, *Документи о устанку Срба под Карађорђем Петровићем/*). Какав је био карактер Југовићевог деловања чита се из одговора барона Симпшена истог дана: „У вези Вас будите без бриге. Подржаћу Вас према својој моћи и Ви можете бити сигурни, да ће наш Двор сигурно наградити Ваше услуге" (у истој књизи, на страни 441, док. бр. XLII).

[28] О томе пише барон Симпшен грофу Белгарду 14. новембта те године (А. Ивић, *Списи бечких архива о Првом српском устанку, књиīа VII–VIII – īодина 1810,* св. 2, Београд, 1966, 598–599 (док. бр. 460).

[29] А. Ивић, *Списи бечких архива о Првом српском устанку, књиīа VII–VIII – īодина 1810,* св. 2, 595–597 (док. бр. 458).

16. новембра 1810. године барон Хилер изражава своје неповерење у Ивана Југовића, позивајући се на неки његов извештај који у погледу битке око Никопоља није био потврђен. Напротив, на основу поверљивог извешатаја, „Руси су због једног испада, који су Турци из Видина учинили, претрпели велику штету и били принуђени на повлачење." Ово је био непосредан повод барону Хилеру да закључи да Југовићевим извештајима „придаје мало вере и држи (их) више као стварно средство да се у сваком случају аустријска заштита не изгуби него што стварно имају нешто значајно".[30] Ове речи озбиљно доводе у питање тезу да је Иван Југовић био потпуно аустријски човек и наводе на утисак да се радило о човеку који је испуњавао свој задатак човека „за везу" са Хабзбуршким царством (остављајући овде по страни питање да ли је он био убеђени аустрофил). Из свега наведеног чини се као мало вероватно да је Иван Југовић био упознат са аустријским пројектом о унутрашњем уређењу Србије која би била у саставу Османског, а под заштитом Хабзбуршког царства.[31] (Предложено би вероватно устаницима било мало, Порти исувише, а за бечку владу то је било управо оно што јој треба.)

Поред овога, и финансијска оскудица у којој је Југовић живео по напуштању Србије, годину дана пре преране смрти, говори против тезе о њему као плаћенику аустријске обавештајне службе.

Доситеј Обрадовић је био члан делегације, поред Миленка Стојковића и Милана Обреновића, која је у првој половини децембра 1810. године посетила команданта руске Дунавске војске грофа Каменског. Том приликом истакнута су два захтева: 1) да се уведу руски гарнизони у све српске тврђаве и 2) да се пошаљу два руска чиновника ради израде закона и уређења земље. Снисходљиви захтеви, као какве далеке занемарене руске губерније, која покушава да скрене мало па-

[30] А. Ивић, *Списи бечких архива о Првом српском устанку, књига VII–VIII – година 1810,* св. 2, 608 (док. бр. 467).

[31] Управо тада, датиран 7. новембра 1810. године, настао је опширан аустријски концепт предлога о устројству Србије под османском влашћу и покровитељством хабзбуршког двора, чија је тежња да Србија у погодном тренутку дође под директну аустријску власт. Овај документ се великим делом заснивао на аустријском граничарском уређењу, на које се стално позива приликом прописивања појединих установа (А. Ивић, *Списи бечких архива о Првом српском устанку, књига VII–VIII – година 1810,* св. 2, 502–577 (док. бр. 434). О овоме устројству Србије видети: А. Ивић, *Аустриски нацрт за унутрашње уређење Србије 1810. године,* Правосуђе – часопис за судску праксу и законодавство – Pravosuđe – časopis za sudsku praksu i zakonodavstvo, Beograd, januar-februar, 1938, br. 1–2, 82–85; Р. Љушић, *Вожд Карађорђе – биографија,* Београд, 2003[3], 316–318; о мотивима и самом нацрту опширно видети у књизи: Ulrike Tischler, *Die habsburgische Politik gegenüber den Serben und Montenegrinern 1791–1822 (Förderung oder Vereinnahmung?),* München 2000, 291–334.

жње и на себе, нису били прихваћени.[32] Није ни чудо што су захтеви били овакви, црне слутње надвиле су се над устанком и једина мисао устаника била је да спрече његову пропаст. И Доситеј тражи и очекује руску помоћ, иако у мислима није срећан због тога. Неповољан утисак о просвећености код Руса и руској војсци он изражава у писму из Кладова, по повратку посланства: „И ја знавши многе земље и нације, нисам опет лишен био и сада видети на велико удивленије, али не и увеселенијe, како наука још високо стоји изнад света простог јаког царства. Видио сам солдате, којима наши немају што завидни бити, паче веселим се осетити морају што имаду све боље и поспешније, разве државе своје... Нами ће Бог на помоћи бити, јер нами ће дати за што сви тежимо, нити ћемо ми недостојни граждани своје државе, већ као добра деца родитељске обитељи, бити.“[33] Доситеј даје одушка свом родољубљу и изражава своју увереност да су Срби способни да изграде своју државу. На сличан начин је храбрио Карађорђа у Београду после каменичке катастрофе, када је пред поноћ 15. августа 1809. године Родофиникин побегао из Србије. „Смућен“, Карађорђе ујутро 16. августа одлази у Родофиникинову кућу и затиче Доситеја са архимандритом Филиповићем, и на питање за узрок бега „оба (су) одговорили да ништа не знају“. Овим речима Доситеј теши Црног Ђорђа: „Господару! Поступак Родофиникинов са сваке је стране за нас здраво незгодан, и он може великим несрећама, за нас, узроком бити, јер се свакојако види да је с намером учињен. Али, Господару! Имај тврду надежду на Бога... само ти, ја те молим, немој да се смутиш, немој да клонеш духом, и да се узгубиш. Ти си се, Господару, са овим народом... подигао против Турака... освојио си толике градове; турске си силе, ваљда каква је и ова садања, дочекивао, надбијао и из Србије истеривао без Родофиникина и без ичије помоћи... Ти си, са овим народом, Господару... целих пет година дана, без ичије помоћи и заклона... борио се противу Турака и све те несреће одбијао и побеђивао... па ћемо и од ове и сваке друге беде и напасти... спасени бити, ослањајући се прво, на милост и помоћ Божју, а друго: по нашој пословици, уздајући се, ’у се и у своје кљусе’.“[34] Овако Доситеј теши очајног Карађорђа уверен у снагу земље и народа да се спасе. Ако жељена независност није могућа, бирајући између руске и аустријске подршке, он је увек био за Русију. Узроке овоме треба тражити у реакцији и неслободи у Хабзбуршком царству после смрти просвећеног реформатора Јозефа II. Овај талас је погодио и српску „етнију“ у том царству, њен положај је

[32] Видети *Первое сербское восстание 1804–1813 гг. и Россия, книга вторая,* 200–201 (док. број 187 од 12. декабря 1810).

[33] Божидар Ковачевић, „Доситеј и Југовић“, 138.

[34] Л. Арсенијевић-Баталака, *Исшорија срйскоī усшанка, II део,* 587–588.

занемарен и унеколико злоупотребљен у односу двора према Мађарима. Све ово је уверило Доситеја да подршку треба тражити на другој, руској страни.[35]

Посебну пажњу заслужује писмо барона Хилера канцелару Метерниху од 2. марта 1811. године, којим извештава о важној одлуци српског „Сената" (тј. Совјета), о којој га је информисао Иван Југовић. Совјет је, на предлог попечитеља просвете Доситеја Обрадовића, закључио да врбује, преко Јакова Поповића из Новог Сада, младе писмене људе („рођене у Србији и друге, ако то није могуће, образоване, и језику земље и другим језицима веште") из Хабзбуршког царства, да би онда били једно време у Совјету и потом слати у нахије да воде послове. По Југовићевом мишљењу, то би било добро за аустријску ствар, јер би тако имали своје људе на важним положајима.[36] Аустријски званичници су одбили ову идеју, јер Срби су, како је заменик шефа полиције изјавио, по религији ближи Русији него Аустрији, а друго, славољубље би могло ове младе људе окренути да воде непријатељску политику према Аустрији.[37] Овај документ је значајан из два разлога: један се тиче само Ивана Југовића, други је општијег карактера. У погледу Југовића, неки узимају да је био крунски доказ његове шпијунске делатност у корист Хабзбуршког царства. Да ли је баш тако? Како стоје ствари? Доситеј је предложио, а Совјет усвојио да се врбују млади образовани људи с оне стране, јер је то био једини начин да се дође до писмених људи. Спровођење ове деликатне мисије пало је у дужност новом попечитељу просвете Ивану Југовићу. Виспрени Југовић био је свестан да ово може извести само уз дозволу аустријских власти, и једино тако ако целу ствар представи као корисну за Хабзбуршко царство. Други разлог важности овога документа је наглашавање верске компоненте у односу Срба према Хабзбуршком односно Руском царству. И раније присутна, она је овим положена и у темеље односа према Србији и остаће, готово све време, константа у односу западних сила према њој. Сумњичење да су Срби и Србија, у крајњој линији и кад се треба дефинитивно определити, ближи Русима, опстало је, чак и онда кад је све говорило противно, до данашњих дана. Поводи за ово сумњичење долазили су, вероватно, и с једне и с друге стране.

---

[35] Никола Радојчић, Доситеј Обрадовић и Први српски устанак, *Споменица Прослава стопедесетогодишњице Првог српског устанка у Српској академији наука*, Београд 1954, 15–17, 20, 22, 24.

[36] А. Ивић, *Списи бечких архива о Првом српском устанку, књига IX – година 1811,* 139 (док. бр. 116 од 2. марта).

[37] А. Ивић, *Списи бечких архива о Првом српском устанку, књига IX – година 1811,* 165, 167 (док. бр. 140 од 15. марта).

Знаменито је Баталакино сећање на Југовића из 1812. године, пре закључења Букурештанског мира (из маја те године), неприхватљивог за устаничко вођство: „Иван Југовић, попечитељ просвештенија, по непромашивој даљновидности својој, претсказивао је, да Србија, пасти мора...' то је проблемо математическо, да Србија пасти мора, ако се не буде чинило оно што треба да се чини:' а чинити је требало, по његовом мњенију то, т. ј.: при оваком стечају опстојатељства врло незгодних по Русију, ваљало је не из мрзости или одвраћања од Русије, већ управљајући се чисто по неизбежности опстојатељства, и по сопственим својим интересима, примити више упомену пону-ду Турака, која је, из даваних совета француским послаником Порти, произишла; а кад се је и та срећна прилика измакла, не оклевати ни сад, док јошт Русија није успела с Турцима мир закључити, потра-жити помоћи и на другој страни, и онде, где је, по његовом расуђи-вању у течају светских ствари, прилика била да се помоћи може. Он је доказивао, да какогод што је Русији за тим здраво стало да Србе у борби противу Турака, до последњег...часа, одржи; тако је исто и Француској стало напротив за тим, да Србе с Портом што пре умири, како би они, од ове стране обеспечени, све силе своје противу једине Русије обратити могла. Али српски поглавари уопште, будући изван сваког вишег знања, и налазећи се само у чувству простодушија, нису могли појати, нису могли разумети Југовића." Ово је сведочанство о његовој ширини погледа, добром знању међународних односа и родољубљу, које дубоко противречи представи о аустријском плаћенику. Није чудно да Баталака жали што Карађорђе није поставио Ивана Југовића за попечитеља иностраних дела, „јер је овај једини био, који би, с потпуним достојанством у сваком смотренију, ово место кадар био заступити."[38]

[38] Л. Арсенијевић-Баталака, *Исīорија срīскоī усīанка, II део,* 905–906, 873.

Лекар и привржeник кнеза Милоша Бартоломео Куниберт Југовића је (вероватно по причању кнеза Милоша или некога из његовог блиског круга) држао за присталицу, чак једног од челника русофилске струје у устаничком вођству: „Одмах 1807, Наполеон бејаше схватио сву важност устанка Срба и користи које би Русија умела отуда извући; исто тако, понуди им он преко својих агената своје посредо-вање, да би израдио да им Порта усвоји добре погодбе, под јемством Француске и Аустрије. Према овима, они би плаћали само мали данак султану. Очували би своје тврђаве и управу; имали би једнога наследног кнеза и право да кују новац, али ипак с погодбом да ће Русе напустити и учинити мир с Портом; али Наполеонови агенти беху лоше изабрани. С друге стране *Јаничије,* тајник Кара–Ђорђев, и *Јуīовић,* тајник Савета, присталице Русије, или можда подмићени од те силе, осујетише ове предло-ге, мада више старешина бејаху склони да их усвоје" (др Бартоломео Куниберт, *Срīски усīанак и īрва владавина Милоша Обреновића 1804–1850, књиīа īрва,* превео др Миленко Веснић, поговор написао Душан Батаковић, Београд 1988, 48).

У овим противречним тврђењима о улози Ивана Југовића огледа се сва тежина и комплексност спољнополитичке оријентације устаничке Србије. Несређене прилике у Османском царству нагнале су устанике да траже гаранцију великих сила и око овога врти се целокупна спољна политика Првог устанка.[39] Отуда несталности и мене.[40]

Баталака сведочи да „наговорен Карађорђе, дипломацијом руском, и опозицијом његовом (Карађорђевом) гоњене већ: Ивана Југовића, Миљка Радонића и Михаила Грујовића, на свршетку ове 1812. по свесрдном дејствовању Недобином преко Јанићија, из државних дела искључити је морао".[41] Неки од њих никако се не могу сврстати у аустријске људе, што само по себи сведочи о острашћености судионика те борбе.[42] М. Ристић наводи и случајеве када су „руски заступници и њихови пријатељи били чак посегли и на животе својих противника", нарочито Ивана Југовића.[43]

Обавештајни мајор Маретић у својој књизи, завршавајући излагање о 1810. години, записао је нешто што је општа карактеристика устаничког времена: „Врховни вођа је ове године више политички деловао него што бисмо можда били склони да поверујемо. Он се, додуше, показао одан Аустрији, али није чинио ништа што би Русима дало прилике да њиме буду незадовољни." Ово Маретић документује са два примера. Први је Карађорђева изјава мајору Јозефу Симпшену приликом њиховог сусрета када је овај допратио И. Југовића из Беча: „Брате, ја, истина, много волим да те видим овде у Београду, али

[39] Илија Пржић, *Спољашња политика Србије (1804–1914),* Београд 1939, 35.

[40] О утицају великих сила, нарочито у троуглу Русија, Аустрија и Француска, видети: *Европа и Српска револуција 1804–1815,* уредник Ч. Попов, Нови Сад, 2004.

[41] Л. Арсенијевић-Баталака, *Историја српског устанка, II део,* 925, 929.

[42] У случају Михајла Грујовића, Милован Ристић је мислио да је и то тешко казати: „Овај иначе поштен и миран човек, као и брат му Божа, био је познат као пријатељ Руса и као такав ишао је 1811–1812. у Петроград по нарочитом послу, и тамо је био одликован, но изгледа да су и у њему поступци Руса после Букурешког мира произвели нова схватања и нове погледе на ствари. Изгледа да је сад и он био за ону политику тражења помоћи и наслона на Запад. Иначе се не може примити сумња да је био аустријски човек. Кад су се дакле ови људи, као Михајло Грујовић, били изјаснили против свемоћног утицаја руских чиновника, јасно је да је Иван Југовић са много више жестине устао противу одредаба Букурешког уговора. Његов немирни дух, активна природа, бујна политичка страст и лична мржња распалиле се биле свом силом. Он је јавно говорио да су Срби добили тако рђав уговор кривицом баш Руса. Због тога руски чиновници настану поштопото, да га учине безопасним: прво да га уклоне из Совјета, а после и са света. Југовићу запретише озбиљне опасности: резултат тога било је његово отпуштање из државне службе на Бадњи дан 1812. год. Он је био жртва политичких утицаја споља" (Милован Ристић, „Отпуштање Ивана Југовића из Совјета", 445–446).

[43] Милован Ристић, „Отпуштање Ивана Југовића из Совјета", 443–444.

много више бих волео да си у Београд ушао у пратњи десет хиљада Аустријанаца.“ Ово је сам Симпшен испричао Маретићу. На другој страни, Карађорђе упућује молбу руском генералу Цукату да му пошаље трупе у помоћ. Маретић закључује: „Овакво понашање је проистицало из следећег начела: *’не вређати ниједну од ових сила, или се изричито изјаснити за једну од њих, како она друга не би постала неблагонаклона, – на штету народа чији је он врховни поглавар’*; то, дакле, сведочи о лукавој памети, усмереној ка добробити целине и удруженој са извесним частољубљем, како не би умањио свој углед код народа а и да би га испољио код великих сила.“[44]

Оваква политика Карађорђева, тачније довијање устаничког вођства да би сачували тековине устанка користећи супарништво великих сила, управо је захтевала постојање једног Ивана Југовића као човека погодног за односе са аустријском владом. Ово је, с друге стране, подразумевало и извесне услуге аустријској страни, које је Југовић имао да изврши. Односе са руском страном неговао је Доситеј, који је, свестан свих проблема са којима су се устаници суочавали, видео руску помоћ као једино изгледну.

Закључак

На однос између Ивана Југовића и Доситеја Обрадовића утицала је и разлика у годинама: Доситеј на заласку, Југовић у пуноћи животне снаге. Разлике у темпераменту су очигледне: мирни и толерантни филозоф Доситеј насупрот бујном и страсном политичару Југовићу. Први оличава мирноћу и искуство, други немир и бујност. У њиховом сукобу Доситеј се указује као пасивна, Југовић као активна природа.

Њихова судбина земаљска је различита. Доситеј остаје и умире у Србији, блажен, не дочекавши трагичан крај устанка. Југовић бежи из земље и његов живот се гаси месец дана пошто су утихнуле и последње устаничке пушке. Доситеју је улога у устанку била круна и иначе испуњеног живота, Југовићу животно дело, вртоглав успон и пад – улога коју није надживео.

Ни успомена на њих није бивала иста. Светао лик Доситејев постајао је светлији, како је време одмицало, добио је почасно место. Југовићев лик пак пратиле су ме́не, падао је у заборав, али је и сећање на њега васкрсавало,[45] док најзад и он није заузео истакнуто место

[44] Гедеон Ернест Маретић, *Историја Српске револуције 1804–1813,* 248–249, 218.

[45] Примера ради, Министарство просвете Краљевине Србије извештава 31. августа 1908. године ректора Универзитета у Београду да ће поводом 100-годишњице

у историји Првог устанка. Тајну страну његовог деловања откривала је архивска грађа. Иван Југовић сасвим сигурно није био плаћеник аустријске обавештајне службе; без сумње, није био ни идеалан, како га је видео његов ученик Баталака. Његова сарадња са аустријским властима била је, готово извесно, с одобрењем вожда Карађорђа, баш као и Доситејев боравак у главном стану русофилске струје у Родофиникиновој кући.

На крају, може се рећи – схвативши да је независност Србије недохватљива, нагодба са Портом неизводљива, Доситеј је спас видео у руској, Југовић у аустријској подршци. Започето тада, а оличено у овој двојици интелектуално најистакнутијих људи у Првом устанку, ово колебање између Русије и Аустрије у погледу спољне политике Србије обележило је и цели XIX век.

Zoran S. Mirković

IVAN JUGOVIĆ AND DOSITEJ OBRADOVIĆ

Summary

In this paper, the personality Ivana Jugovića (Jovan Savic) and Dositej Obradovic "against one another." Contemporaries and subsequent generations are often opposed to these two great men Serbian history. And created some stereotypes about their relationship that should be reviewed. This analysis would include: cultural and educational activities, domestic political views and, especially, foreign policy views. Enlightened and highly educated, knowledgeable world languages, the two had a great credit to the educational and cultural fields. In addition to basic education as the peoples' needs, they have worked to raise the higher education system in liberated Serbia.

Internal political views of Dositej and Ivan Jugović were very similar: a strong ruler's power and centralization of state administration. Their views on foreign policy orientation of the Serbian Uprising were very different. The author believes that we should re-examine whether Ivan Jugović Austrophile unconditionally and whether all Dositej Russophile. It is actually about these two people embody for the First Serbian Uprising, one dilemma that began then and lasted the entire nineteenth century, ie. fluctuation between the Russian and Habsburg empires in foreign policy.

„Велике школе Јована Савића (Ивана Југовића)" бити откривена спомен-плоча у Јевремевој улици број 31. Свест да је Југовић оснивач Велике школе још је била жива. Но да је његово име полако падало у заборав, сведочи то што на расписани наградни темат о Југовићу, од Министарства просвете, није било пријављених радова (Архив Србије, Универзитет у Београду, 1908, VI, 248).

УДК 37(497.11)"1811"
37:929 Обрадовић Д.

Мирко Магарашевић

КБЦ Звездара, Београд

ОКОЛНОСТИ И РАЗЛОЗИ КАРАЂОРЂЕВЕ ОДЛУКЕ ДА СЕ ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ 1811. ПОСТАВИ ЗА ПРВОГ МИНИСТРА ПРОСВЕТЕ У СРБИЈИ

Имајући утицај спољних политичких прилика на устаничку Србију Карађорђевог времена као и унутарсрпске разлике и поделе, Магарашевић је, у разјашњењу ове теме, применио синхронизовану методологију. Узео је у обзир различите утицаје самих историјских околности, истражио је део карактеролошког профила Доситејеве личности, као и битне елементе расположиве Доситејеве преписке који се тичу ове теме. Нису изостављени ни досадашњи извори који се непосредно или посредно тичу овде посматраних разлога Карађорђеве одлуке да се Доситеј Обрадовић прогласи и постави за првог министра просвете у Србији пре две стотине година. Рад посебну пажњу посвећује расветљавању одлика Обрадовићевог родољубивог чула и показује да Доситејева улога у време Првог српског устанка није била, како се често мисли, само просветно-културна него је била и дипломатски корисна и друштвено значајна. Дакле улога патриотска, на знатно широј основи од уобичајено виђене.

Кључне речи: Доситејева дипломатска активност, међународне околности, Доситејево родољубиво чуло, преписка, политичке процене и такт, Карђорђева наклоност према Доситеју.

Понекад разлози покрећу околности, а околности још чешће условљавају разлоге. Да није дошло до насилног јаничарског обарања толерантне владавине Мустафа-пашине и до оне, на превару и свирепо спроведене сече кнезова, можда ни дахијска управа Србијом не би превршила пуну чашу горчине; да није избио устанак Срба 1804, наш Доситеј би сасвим сигурно, бар још неко време, остао да борави у грађанској питомини и удобностима свог тршћанског окружења. И да ли би тај занос угодном друштвеном климом тршћанске средине могао, под крај Доситејева живота, бити нечим другим промењен осим српским устанком? То данас није лако рећи. Но велики преокрети мењају околности, покрећу многе друге узроке, њихове разлоге и крупне последице. Тако је и са одјецима који су међу прекосавским и заграничним Србима покренути избијањем Првог српског устанка 1804.

Ни угледни тршћански Срби, ни Доситеј, ни сремскокарловачки митрополит Стратимировић, ни Трлајић у Русији, нико није остао равнодушан на српски покрет и уништење дахијске самовоље над Србијом. А када су осванули катастрофални турски порази на Иванковцу и Мишару и када је 1807. ослобођен Београд, јасно се показало да српски устанак има много виши циљ, шире намере и размере. Тада је Доситеј био први међу оним одушевљеним Србима који су сматрали да није довољно да само својски поздраве и да из даљине подрже српске устанике и њихове прве успехе. Веровао је да се мора учинити више од тога. Одлучио је да *лично* буде уз устанике, да им се потпуно стави на располагање, да, једном речју, мора бити од најнепосредније користи напретку ослобађења Србије и утврђивању њених културно-просветних језгара. То се види не само у одлуци да напусти удобни Трст и крене ка бурним догађајима у Србији него и непосредно пре преласка у Београд, из оног заједничког Доситеј–Стратимировићевог писма са најранијим упутствима за организовање самосталног државног живота у Србији.[1]

„Знао је Доситеј да онима који се боре против непријатеља за слободу своје земље и народа, треба оружја, барута, хартије и много других разних потреба", сведочи Миленко Вукићевић.[2] У тај циљ не улаже Доситеј само свој савременички углед међу Србима него и сав лични полет непосредно делујуће подршке – укључујући и подстицај који је ширио међу угледним Србима Тршћанима за давање новчане помоћи[3] – српским устаницима. И то спада међу оне ране и прве

[1] **Н. Радојчић,** *Доситејево писмо о уређењу и просвећењу Србије* – ЛМС, Н. Сад, 1921, 300.

[2] *СПОМЕНИЦА Доситеја Обрадовића*, СКЗ, 134, Београд 1911, 89.

[3] „Реците од моје стране ... да пошаљу коју хиљаду форинти у зајам Србљем, који сада за род и отечество благополучно војују. […] ја радо никог не нудим да

ра-злоге Карађорђеве одлуке о којој се овде говори. „И ја сам дао полак од свега што имам, четири стотине форинти“, каже Доситеј у писму Павлу Соларићу.[4] А то је само тек један део његове иницијативе.[5] Аустријска загребачка генералкоманда тајно бележи да су апели и одјеци Доситејевог утицаја током 1807. донели српским устаницима и додатну помоћ од 60.000 форинти од тршћанских Срба и још 10.000 од Ријечана.[6] И то сигурно није било једино када је о потпори новцем реч. Али у чему се још, укратко речено, састојала Доситејева рана подршка српском устанку? Најпре у моралном значају оног брзо прослављеног песничког поклича кроз *Песн на инсурекцију Сербијанов*,[7] коју и данас означавамо популарним а вазда актуелним насловом *Востани Сербије*. Та песма, која би и сада реално могла бити званична химна Србије, имала је и пре 200 година велику психолошку моћ подизања општег српског полета и међу Србима у Београдском пашалуку, тек ослобођеном турске окупације, и међу Србима расутим по Славонији, и по босанским санџацима, једнако као и међу Србима преко Саве и Дунава. У оно време мало ко међу Србима није знао за ту, свуда растурану, помињану и читану Доситејеву песму. Григорије Трлајић о тој песми 1805. из Петербурга вели „Твоју песму читајући, с плачем коју пева, тко свирати не зна да се браћа у коло ухвате, један другом за сердце и душу, да се слију у једино чувство, да покажу свету ... да је мудрост у слоги сердечној а победа у храбрости мудрој, а у победи величество рода!“[8]

даје, али овакове прилике никада нисмо имали (...) к целоме роду и имену сербскоме праву љубов показати […] и свакоме ко може помоћи, нека усердно и топло о том гори“ – пише Доситеј Павлу Соларићу (1779–1821) у писму [43] од 5. јунија 1804. В.: (1) Доситеј Обрадовић *САБРАНА ДЕЛА* III 1811–1961 (приредио Боривоје Маринковић) Просвета, Београд, 1961. 274; и: (2) *Сабрана дела Доситеја Обрадовића* 6 (приредила Мирјана Д. Стефановић) Задужбина Д. Обрадовић у Београду, 2008, 68. [У наставку – ради сажимања – ови ће се извори цитирати скраћено, у заградама под (1) и (2).]

[4] Исти извор, (1) 274, и (2) 68.

[5] Укупна новчана помоћ која је током 1805. пристигла Карађорђевим устаницима од тршћанских Срба износила је – 12.750 форинти, сведочи Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века,* САН, пос. издања СХС, Истор. институт, 2, Београд, 1952, 258.

[6] Алекса Ивић, *Списи* V, 269.

[7] Песма је први пут објављена у Венецији 1804, а прештампана је у првој књизи Сабраних дела Доситеја Обрадовића коју је 1833. објавио Григорије Возаровић (крај XVIII – 1848).

[8] Из писма које Григорије Трлајић (1766–1811) из Петербурга шаље Доситеју у Трст (1. априла 1805). То писмо први објављује Георгије Магарашевић (1793–1830) у *Сербски Летописи*, частица 3, 1825, стр. 115–117. Овај фрагмент Трлајићевог исказа односи се на славну Доситејеву *Песн на инсурекцију Сербианов* и означава својевр-

И пре званичног преласка из Земуна у тек ослобођену Србију Доситеја прати углед мудрог и просвећеног Србина. И поред ранијих несугласица, митрополит Стратимировић Доситеју ка Србији жели „у бога Вами благословенија“.[9] За многе Србе, па и за сликара Арсу Теодоровића, Доситеј је „бесмртни наш сербски Сократ“.[10] За Лукијана Мушицког Доситеј је Анархазис и „леп благородства штит“, али је и „верни ученик Сократов“.[11] Истовремено, да бисмо боље знали како је деловао, морамо знати и како се Доситеј у првим данима по доласку у Београд осећао и како се ту на њега гледало. „Како сам дошао у овај воздух, почео сам се обнављати“, каже сам Доситеј у писму Стефану Гавриловићу.[12] „Не знам – вели Доситеј у другом писму – какав је прекрасан Београд ... чини ми се да (га)[13] на земљи не има!“[14] Само је одано посвећен и несебичан родољуб какав је Доситеј био тада за једну ратом опустошену варош – поред свих градова света што их је већ видео, од Беча до Лајпцига, Париза, Лондона, Венеције и Трста – могао за тај, турским немаром, хигијенски и животно уназађен град говорити да је „прекрасан“ и да сличног „на земљи не има“. Сходно томе и сам руски посланик Родофиникин кратко и јасно каже да „Јеромонах Доситеј, човек учен и познат својим списима међу аустриским Србима, овамо је дошао из љубави према својој браћи, да би им помогао својим знањем“.[15] Из овога се разговетно види да Доситеј прелазећи из Земуна у Србију није са собом донео само своје објављене књиге и лепу личну библиотеку на више страних језика; донео је и зрелу дипломатску способност да заступа српске интересе на страни, а унео је и дух политичког разума, тон политичке присебности. Једино тако треба разумети Доситејево „знање“ које похвално спомиње Родофиникин.

сно етички високо вредновање те песме већ у оно време [в.: (1), 1961, 352. или: (2), 2008, 131].

[9] Из Доситејеве преписке, (1), 1961, 359.

[10] М. Костић, нав. дело (ф. н. 5), 1952, 190.

[11] Лукијан Мушицки, *Моје струне* (избор из песништва), изабрала и прир. Мирјана Д. Стефановић, Службени гласник, Београд, 2010, 11–12.

[12] Из писма [69] Стефану Гавриловићу (†–1823) од 13. авг. 1807, штампаног по препису Павла Соларића; видети (1), 1961, 311. или: (2), 2008, 97.

[13] У загради моје.

[14] Из писма [75] Стефану Константиновићу, јан. 3. 1808, штампаног први пут у: *Сербски народни лист* IV/1839, бр. 49, 386–387. Видети (1), 1961, 218, или: (2), 2008, 103.

[15] Павле С. Стевановић, „Савременици-књижевници о Првом устанку и Карађорђу“, *Зборник Матице српске за књижевност и језик* (уредници Младен Лесковац и Теодора Петровић), књига трећа, Матица српска, Н. Сад, 1956, 39.

Доситејево оспособљавање и окупљање писара око начина рада Правитељствујушчег совјета, а већ образованих људи око зачетка Велике школе у Београду 1808. као и успешно ђаковање Карађорђевог сина Алексе под Доситејевим непосредним надзором свакако да су означавали следећу групу околности и разлоге о којима је овде реч.

Доситеј Обрадовић није имао само природно високо развијена родољубива осећања која су крунисана његовом потпуном саветодавном и дипломатском посвећеношћу свим ослободилачким, а посебно просветним циљевима устаничке Србије. Било је ту још нечег пресудног. Сама структура личности Доситејеве располагала је и веома осетљивим *патриотским чулом*, способношћу да са сваким зарад отечества, па и међу водећим личностима устанка, успостави дух толеранције, сарадње и родољубиве присности. И за „мале ствари", тачно је Доситеј говорио, потребно је 'усердије' – добра воља, усрдност, добронамерност. „Није ни једном општеству полезно да се свак само за себе и за своју привремену корист стара", каже Доситеј у писму Илији Христићу.[16]

Када се више удубимо, онда препознајемо да су благост Доситејеве личности и трезвеност његова ума удружено помагале његовом *родољубивом чулу*. Чиме се непосредно доказује ова свакако међу пресудним одликама Доситејева карактера? Доказује се његовим непосредним деловањем у раду Правитељствујушчег совјета чији је већ у јесен 1806. био тајни (а касније и званични) дипломатски изасланик у штабу руске Дунавске армије генерала Михељсона у Влашкој. Са тачке гледишта историографије – око ове тако важне Доситејеве тајне мисије у Влашкој код генерала Михељсона – ми знамо најпре оно што нам о томе сведоче руски извори и Миленко Вукићевић, који наглашава да су септембра 1806, дакле још пре ослобађања Београда, „Руси тражили од Срба да изаберу погоднога човека, који би добро познавао стање у Србији и да га пошаљу у Влашку, где би могао руским представницима изложити и објаснити све оно што се у Србији догађа,... колики је број војске под оружјем, колики је број топова којима устаници располажу, ... а нарочито који би умео да изложи жеље и представи тежње српских устаника. Осим тога требало је упознати руске представнике с предлозима Портиним за мир, који је био донео из Цариграда Петар Ичко и царски мухасил Хасан-ага... Све су то биле ствари крупне... Ко је то могао представити Русима као што треба, и у исто време сазнати намере Руса, које у то време Србима нису биле јасне? Лако је погодити да устаничке старешине нису могле наћи бољега и погоднијега човека за то од Доситеја, нарочито у тренутку

[16] Доситеј Обрадовић, (1), 1961. 328.

кад је он сам дошао Управном Савету и Карађорђу, и ставио им се на расположење да са пуном готовошћу послужи 'земљи обетованија' и 'роду', који је он изнад свега волео."[17]

По успешном окончању ове Доситејеве мисије знамо да су Срби свесно одустали од свих понуда са којима су пред Порту ишли, а Порта Србима узвратила у форми познатог Ичковог мира. То нас посредно упућује на закључак да је Доситеј у зиму, фебруара 1807. из тајне мисије у Влашкој – осим њему намењеног одличја самога руског цара[18] и по једне јувелирски украшене сабље дароване Карађорђу и Миленку Стојковићу – Србима донео још нешто знатно важније: драгоцене гарантије о Руској војној подршци и руско-српској сарадњи у рату са Турцима.

Тактична трезвеност Доситејева родољубивог ума показује се у низу других ситуација. Између осталог то видимо у његовом личном контакту и сарадњи са Петром Новаковићем Чардаклијом; *ту* особину Доситејеве родољубиве трезвености једнако видимо из трагова његове очуване преписке са војводом Петром Николајевићем Молером, коме (као и другима) саветује „Ви ваља да сте онде гди Вас општа отечества полза највише потребује. [...] како Ви, тако и проче војводе и поглавари, у Совјету народњем ... за општу ползу да се старате".[19] Сама Доситејева присутност, његово психолошко и духовно зрачење на рад Совјета ублажавало је сирове страсти застрањивања међу самим војводама и ојачавало међусобни тон здравог разума онолико колико је тада и у тим приликама било могуће. Откуда Доситеју та снага личности у свој познатој благости његове природе? До сада најбољи одговор на ово питање даје нам Скерлић који каже – „у тој својој социјалној гипкости он има моралне и духовне чврстине, и у томе погледу за њега се може рећи оно што је Гете говорио за Виланда: 'То је трска коју ветар савија и на једну и на другу страну, али која се својим кореном чврсто држи за земљу'."[20] О томе имамо и много старији пример: сведочанство Нићифора Нинковића, једнога писара, коме је на суђењу у Совјету сталожени Доситеј спасао главу од гнева несмотрених војвода.[21] Штавише, он „зна свакад утишати бујну нарав

[17] Миленко Вукићевић, „Последњих пет година живота и рада Доситеја Обрадовића (од 13 јуна 1806. до краја марта 1811. године)" – у *СПОМЕНИЦА Доситеја Обрадовића* СКЗ, 134, Београд, 1911, 97–98.

[18] Према руским изворима, Доситеј Обрадовић био је први Србин кога је руски цар Александар I **од почетка устанка одликовао златним крстом, што потврђује и** М. Костић, нав. дело, 94.

[19] Доситеј Обрадовић, (1), 1961, 339.

[20] Jovan Skerlić, *Odabrane kritike*, Zagreb, 1950, 20.

[21] Нићифор Нинковић, *Жизниописанија маја (1807–1842),* Нови Сад, 1972, 112.

Карађорђеву и умирити његову плаховитост".[22] И осим овог дејства повремених 'утишанија' видимо и ефекат присебне трезвености у Доситејевој сталној сарадњи са самим Карађорђем. Та сарадња била је уздигнута до узајамности највишега поверења и поштовања. Колико се Доситеј дивио Карађорђевој непоколебивој одлучности и његовим стратешким врлинама успешног ратовања, како са суровим дахијским отпадницима тако и са званичним турским пашама и њиховим војскама, толико се и вожд дивио духовној, карактерној и родољубивој величини Доситејеве личности. „Њега сви воле, његове савете траже и слушају, нарочито Карађорђе, који га од милоште зове 'чичом'."[23] Али док се стигло до висине таквог поверења и присности, то се претходно и узајамно доказивало. О томе постоје и неколика занимљива сведочанства. Једно је оставио Карађорђу блиски војвода Младен Миловановић који је био сведок „Доситејеве заиста несторске улоге у Совјету".[24] Нажалост, сав тај „далекосежан значај Доситејевих мудрих савета војвода Младен је јасно схватио тек после пропасти Устанка, далеко у избеглиштву у Бесарабији током једног ретроспективног разговора са Симом Милутиновићем",[25] који ће то унети у свој спев *Сербијанка*.[26] Ради брже командне сагласности и бржег ратног дејства, саветовао је Доситеј, увек бити „близу вожда".[27] И да њега „кога вам је Бог даровао, боље пазите од свега на свету, да би се и он могао о вама бринути и сваку беду савладати, али му никада из земље не дајте путовати".[28] Како далековидо речено! Чак и овакав пример газда Младенове накнадне памети остаје као велико признање о Доситеју. Да су у пресудним приликама током 1809. и касније све српске војводе послушале Доситеја у погледу савета кога се газда Младен сећао у прогонству, сасвим је извесно да би 'Совет народњи' боље радио, да би очита штетност од међусрпских групашења интереса била мања, а вождова ефикасност командовања на више фронтова[29] са Турцима већа.

---

[22] Миленко Вукићевић, нав. дело, 1911, 114.

[23] Павле С. Стевановић, нав. студија у ф. н. 14, 1956, 39.

[24] М. Костић, нав. дело, 1952, 264.

[25] Исто.

[26] Исто.

[27] Исто.

[28] Исто, 264–5; М. Вукићевић, *СПОМЕНИЦА* 1911, 147.

[29] И најповршнији увид у турске војне операције показује да су они током избијања и трајања Првог српског устанка често примењивали комбиноване нападе на централну Србију из бар три-четири основна правца – из правца Ниша, из подручја Видинског пашалука, из правца босанских санџака преко Дрине, као и са арбанашке стране.

Још један, сасвим очигледан пример Карађорђевог изграђеног поверења према Доситеју видимо из драгоцено сачуваног одломка Карађорђевог писма упућеног 10. фебруара 1808. Чардаклији и Доситеју; у том писму забринути вожд се оглашава са неколико веома значајних реченица: „јављајте што ново добијете, и за свашта будите мукајет. И за тамошње старешине по Београду јавите нама да знамо шта се тамо по Београду чини, или зло или добро, јер ми нико правије неће казати него Ви".[30] Овај би фрагмент вождовог исписа заслуживао посебну анализу и могао би нас одвести веома далеко у мутне српске политичке прилике онога доба. Али сад и овде *за то* нема времена. На шта год да се односе – а многочега се могу тицати – ове су вождове кратке реченице доказ неограниченог поуздања у Чардаклију[31] и Доситеја. То је истовремено глас мучен тешким бригама и глас пуног поверења у несигурним временима. Глас који се *никада* не шаље лако, а само упућује ономе у кога се безрезервно верује. Сада смо у срцу теме. На њено расветљавање посебан утицај има Доситејева високо развијена способност да добро процени став великих сила према српском устанку. Мудри Обрадовић с разлогом ниједног тренутка није веровао тадањој аустријској, Метерниховој политици на Балкану и сходно томе, од почетка устанка, саветовао је Карађорђу да се увек држи Русије, али да Аустрији не показује да је сасвим одбија. Овако избалансирана Доситејева процена не само да је била тачна него и веома слична погледима другог великог Србина оног времена – гледиштима митрополита Стратимировића, који је ствар постављао само унеколико другачије: стално се чинити „као", и „бити" у поверљивој милости Аустрије, а истовремено тајно молити и бодрити Русе на сваку врсту помоћи Србима. С друге стране, било је много, чак и за Доситеја, неочекиваних заплета са руским послаником Грком Константином Родофиникином, које ми овде не можемо разјашњавати јер то и није циљ нашег разматрања. Али се и у тим заплетима, колико је познато, Доситеј врло добро држао. Међутим, након трагичног српског пораза на Чегру код Каменице 1809 – а разлози тог пораза су по Србе и срамотни и жалосни – наступа највећа криза устанка. У страху од започете турске офанзиве и продора ка северу Родофиникин са више угледних Срба (Петар Добрњац, Иван Југовић, митрополит Леонтије) међу првима бежи из Београда у Панчево, на аустријску страну. Насупрот – Доситеј остаје, изговарајући оне чувене речи: „Ја сам дошао у Београд, у премило отечество наше. Када страда отечество, и турски

[30] Из писма [9] упућеног Доситеју Обрадовићу, *СД* III, **1961, 360. и**: *Сабрана дела Д. О., 6,* 2008, 136.

[31] Карађорђе је ово писмо једновремено упутио и Доситеју и Петру Новаковићу Чардаклији. Видети детаљнија објашњења у: *СПОМЕНИЦА*, СКЗ, 134, 1911, 112–113 и *СД* ***III,*** 1961, 584–5, или: *СДДО, 6*, 2008, 216.

коњи нека и мене погазу".[32] Одмах потом Доситеј бодри Карађорђа још чувенијим речима: „Само те молим господару, да се ти не смутиш, да не клонеш духом и да се не изгубиш... Ти си се, господару, с овим народом, у име Божије, подигао против Турака, да збациш јарам тиранства турскога са српскога врата; освојио си толике градове; турске си силе, као и ова садања што је, дочекивао, надбијао и из Србије истеривао без Родофиникина и без ичије помоћи.[33] Бог милостиви ... ће нам у помоћи бити..."[34] Из овога видимо и чујемо да колико Доситеј верује у вожда, толико верује и у 'Бога милостивога', што је приличан удар на мишљења оних који данас сматрају да је размонашени Доситеј био пуки атеиста. Колико су ова и *друīа*, мање позната Доситејева охрабрења у критичним тренуцима спасавала Карђорђа кобне неодлучности, обнављала му самопоуздање и покретала његову задивљујућу стратешку енергију и моћ врсног командовања, о томе је јасно писаних извора мало, али зна се да су Срби на челу са вождом у другој половини трагичне 1809. зауставили све оне узнапредовале турске офанзиве ка Сокобањи, Кладову, Пожаревцу и Београду, и да је Србија у том тренутку ипак спасена. Али после боја на Делиграду и ратних руско-српских успеха 1810. код Варварина и Лознице[35] и једногодишњег одбијања свих турских војних иницијатива рађају се два нова велика проблема: расте унутрашњи српски сукоб интереса и онај који споља прети самој Русији, а тиме и Карађорђевој Србији. Први је разрешен тако што је Карађорђева струја у Совету „преображењем у управи земаљској" или „преустројењем правитељства"[36] превладала опречну струју (коју су предводиле ратно врло способне војводе Миленко Добрњац, Јеремија Гагић и Стефан Живковић),[37] коју би нама савремени идејни језици означили као фракционашку или опозициону. Шта је хтела та Карађорђу опозициона струја? „Они су хтели да Карађорђе остане само врховни заповедник војске ...

---

[32] *Казивања о срūском усūанку 1804*, СКЗ, 484, Београд, 1980, 297; М. Вукићевић, нав. дело, 1911, 128.

[33] Ово охрабрење имало је огромну морално-психолошку подршку која би упућивала на храбру помисао коју прибрани Доситеј, јуначећи – у лето 1809. по први пут уплашеног, збуњеног и неодлучног – Карађорђа, заправо изриче истину: Срби су током устанка против вишевековне турске окупације били најефикаснији баш онда када су деловали самостално, чак до очајања храбро и независно од ма чијих притисака, препорука или политичких захтева, уцена и очекивања са стране. Доказ за то, пре свега, јесу успешни бојеви на Иванковцу, Мишару и Лозници, као и само ослобађање Београда, Шапца, Смедерева, Пожаревца и Ужица.

[34] Миленко Вукићевић, *СПОМЕНИЦА*, СКЗ, 134, 1911, 128.

[35] *Исūорија срūскоī народа V-1*, СКЗ, Београд 1981, 52.

[36] Лазар Арсенијевић Баталака, *Исūорија срūскоī усūанка II*, Београд, 1899, 861–876.

[37] Исто дело, 876.

Политичку власт и управу земље желели су да задрже у својим рукама. Сваки је хтео да сам управља својом нахијом и да му се у управу нико не меша.“[38] Био је то (наш) и до данас остао уобичајен сукоб између идеја централизоване и децентрализоване тј. локалне власти. Исход је решен 11. јануара 1811. на скупштини устаничких старешина у Београду, када је устројена форма прве српске владе,[39] у којој су формирана и прва попечитељства, која ми данас називамо министарствима, а чијим је актом формирања тадања Србија добила јасније облике прве државне управе европског профила. Међутим, споља претећи разлози постепено ће Србију оставити себи препуштену и саму према Турској.

Крајем 1810. Карађорђе шаље старог Доситеја као српског емисара преко Дунава у Влашку, руској команди грофа Каменског, ради обнове руске војне помоћи. Ти преговори нису били једноставни јер су на Русију све више расли спољни притисци Француске. Ти притисци нису се тицали само Наполеонових захтева да се заоштре мере већ раније успостављене трансевропске континенталне блокаде Британских острва, него и тражња да се обуставе и руске војне акције противу Турака на доњем Дунаву. Тако се стари Доситеј са српским потребама затекао усред околности тешких надметања међу великим силама онога доба. Као плод тог договора у Београд ће 29. јануара 1811 – заједно са Доситејем и војводама Миленком Стојковићем и Петром Добрњцем – стићи само једно одељење од 500 руских војника са свега 4 топа;[40] била је то подршка више симболична него права. Приморана од наполеонске Француске на политичку дефанзиву, царска Русија – и поред војних успеха Исајева, кнеза Каменског и самог Кутузова на доњем Дунаву, а након Доситејеве мисије у Букурешту – показивала је, током 1811–1812. и све приметнију стратешко-дипломатску дефанзиву према Турској, а тиме и према ослободилачким интересима Србије.

Током српске мисије у Букурешту „мудрој сербској глави“[41] указује се дотле највећа част и поверење: постављен је за „попечитеља просве-

[38] Васиљ Поповић, *Историја новоīа века (1492–1815*), Београд, 1941, 378.

[39] „Чланови Совјета обећали су да ће ’верховном господару Георгију и отечеству бити верни и служити им’, нашта су се обавезали и ’команданти, војводе и кнезови’. Карађорђе се такође морао заклети на то да ће радити у договору са Правитељствујушчим совјетом, који је претворен у Владу са попечитељима.“ [Живко В. Марковић, *Карађорђева Србија* (Историја Првог српског устанка 1804–1813), Берн, 2006, 248].

[40] Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века,* Посеб. изд. **СХС, Београд, 1952, 108.**

[41] Како Георгије Трлајић у свом писму (од 1. априла 1805) с поштовањем ословљава Доситеја.

штенија Доситије Обрадовић“,[42] тј. за првога министра просвете кога је Србија добила. Текст тог ’декрета’ (данас би рекли: *указа*) који је потписао сам „верховни вождˮ и „комендант Србијеˮ гласио је овако:

„Високоучени Г[осподине] Доситеј Обрадович!

Здравствујте! Труди Ваши отечеству жертвовани, истинаја ревност довољно нам показана и свим познато високоучениje Ваше обратило је моје и целог народњег Собранија вниманиje на Вас: всего воспоминаниje возбудило нашу признателност.

В знак наше признателности а Вашег отличија и награжденија, општесогласно избирамо, именујемо и постављамо Вас членом Совјета и попечитељем просвештенија народњег.

Увјерителну надежду имам да ћете Ви охотно приликом овом ползовати се, с којом небројене Ваше заслуге за отечество у новом важњејшем делу још умножити и тако бесмертно име у вечитим отечества књигама оставити доиста можете.

Желећи да скоро дело Вам наложено предузмете и Вами благополучно здравје, јесам Вами

благонаклони,
верховни народ[а] серб[ског]
вождˮ
Георгиј Петровић[43]

У Београду
18 јануарија 1811.

М. П.
Комендант Србије.“

---

[42] Лазар Арсенијевић Баталака, *Историја српскоī устанка II,* Београд, 1899, 870.

[43] „Декретˮ Ђорђа Петровића Карађорђа и овде, као и у досадашњим изворима, наводи се по тексту оригинала који је први објавио Георгије Магарашевић у *Сербске Летописи* 1826, књ. 6. 223–224. Међутим, овде, према наводу Боривоја Маринковића (*СД III*, 1961, 591) а који даје исказ Мите Костића, треба нагласити да овога *декрета* „оригинал се налазио у Нар. библиотеци [у Београду под бр. 453], која је за време бомбардовања од стране Немаца изгорелаˮ (М. Костић: *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века.* – Пос. изд. САН, Београд, 1952, 109). У наставку својих „Белешки и објашњењаˮ Боривоје Маринковић уредно наводи и каснија прештампавања овога „декретаˮ о Доситејевом постављењу за министра просвете – у радовима М. Ђ. Милићевића (1888), др Владана Ђорђевића (1896), Стојана Новаковића (1907) и Миленка Вукићевића (1911).

Након свега што је овде изложено постаје знатно јасније на чему се суштински заснивао смисао текста овога 'декрета'; у њему се не само формално очигледно него и свесрдно топло и протоколарно истичу, многобројни неозначени, али ту *подразумевани* разлози 'признатељности' у 'признанију' које се у одлуци Совета и вожда Карађорђа према Доситеју Обрадовићу огледа. У томе, за будућност српске просвете и културе, тако значајном 'декрету' свакако да је најважнији онај његов део у коме Карађорђе одаје признање Доситеју тако што му најпре каже да су „Труди Ваши отечеству жертвовани, истинаја ревност довољно нам показана" и где се потом Доситеју каже и то да су „небројене Ваше заслуге за отечество". Овакво вождово истицање Доситејевих *небројених* „заслуга за отечество" до тронутости нам одузима сваку реч.

Сада су заокружени сви овде посматрани разлози и све околности Карађорђеве одлуке да се Доситеј Обрадовић на значајној прекретници управљања усталом Србијом 1811. постави за њеног првога министра просвете. Разматрање је закључено, али је могућност нових размишљања на ову тему увек добродошла.

Mirko Magarašević

THE CIRCUMSTANCES AND REASONS OF KARAGEORGE'S DECISION TO APPOINT DOSITEJ OBRADOVIĆ FIRST EDUCATION MINISTER OF SERBIA

Summary

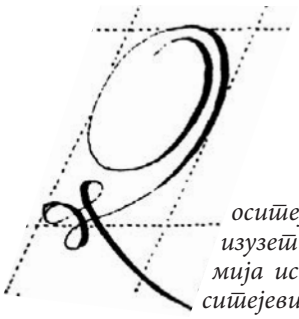
In the research of this topic the author took into consideration the various influences of historical circumstances, analysed part of the characterological profile of Dositej's personality, as well as the relevant elements of Dositej's available correspondence. The extant sources directly or indirectly treating the reasons scrutinised here of Karageorge's decision to appoint Dositej Obradović first education minister in Serbia were not also left aside. The paper sheds additional light on the analysis of Obradović's patriotic instinct and demonstrates that his role in the time of the First Serbian Uprising was not, as is commonly thought, only educational-cultural, but diplomatically useful and socially important.

УДК 929 Обрадовић Д.

Љубодраг Поповић

Архив Србије, Београд

ДОСИТЕЈ КАКВОГ НЕ ПОЗНАЈЕМО



оситејев рад био је, а то је и данас, изузетно много проучаван. Велика армија истраживача и поштовалаца Доситејевих дела учествовала је у томе. Они су успели да нам прикажу Доситеја са различитих аспеката. Овога пута ми желимо да прикажемо наша сазнања која су, ми сматрамо, остала непозната широј научној и друштвеној јавности. Желимо да прикажемо Доситеја каквог не познајемо.

Први део односи се на непознате податке из његових „устаничких" дипломатских мисија 1807. и 1810. године: одликовање „јереја Доситеја најрсним крстом" од стране руског цара и др.

Други део се односи на успомену на Доситејев рад и поштовање тога у Србији кнеза Милоша. Оно се најпре осећа у делима Павла Соларића, Георгија Магарашевића, те Григорија Возаревића, што је познато. Али непознато је поштовање „малих људи" тога доба – Милошеве Србије: учитеља Михаила Ресничанина (1829), будућег кнеза Србије Александра Карађорђевића и ученика крагујевачке гимназије Филипа Христића (1836).

Трећи део је жеља за испуњење Доситејевог поштовања за „хајдучку чесму" у Кошутњаку, и жеље да буде сахрањен у њеној близини. А све ово изражено је још 1807. године, а покушало да се испуни 1867. године.

И на крају као четврто, што је познато веома малом броју људи. Док сви овде излажемо о Доситеју, као личности српске књижевности, једна страна која је од ње далеко означила га је као личност. Имао је знатног утицаја на тај позив и његову литературу. То су били војници. Сматра се да у војној литератури и образовању значајно место заузимају и неки Доситејеви дарови. Тако, по њиховом мишљењу, у Првом устанку посебно место заузима Доситејева песма из 1804. године Пјесна на

инсурекцију сербијанов *йосвећена Сербији и храбрим јеја витезовом и чадом бого-йомогајему их војеводи Г. Георгију Петровићу (Востани Сербие), и међу йредмеше Велике школе увршшену војну обуку – едгзерцир с йушком.*

Кључне речи: дипломатске мисије, рецепција, војници.

Ове, 2011. године Србија, и ми у њој, обележавамо два века од смрти Доситеја Обрадовића, човека који је својим делом и порукама био слуга народа, у најплеменитијем смислу те речи. Он је био и први министар просвете обновљене српске државе током Првог српског устанка.

Сва Доситејева дела, било усмена или писмена, била су обраћање српском народу, усмерена на жељу за његово образовање, једноставно речено, на упознавање са светом и коришћење његових сазнања, како би ишао напред, и успео да му се и сâм прикључи.

Овај Доситејев рад био је, а то је и данас, проучаван и коришћен много година. Велика армија истраживача и поштовалаца Доситејевих дела учествовала је у томе. Они су успели да нам прикажу Доситеја са разних аспеката. И наша је намера била и остала да будемо саучесници таквог посла. Овога пута ми желимо да прикажемо наша сазнања која су, ми сматрамо, остала непозната широј научној и друштвеној јавности. Желимо да прикажемо један период његове активности и активности везане за његову личност, желимо да прикажемо Доситеја каквог не познајемо.

Доситеј Обрадовић је, можемо слободно рећи, један од највештијих узора наше прошлости, особито у својим последњим годинама, радећи као саветник и министар у првој српској влади.

Иако већ у зрелим годинама живота, он оставља миран и угодан живот који је имао, и долази у побуњену Србију са жељом да својом мудрошћу, знањем и искуством које је стекао, учећи се у ондашњем свету, учествује у њеној борби за ослобођење од вишевековног турског ропства. Он сматра да све то што носи у себи треба ставити у службу своме народу.

Његова сарадња са устаницима датира од првих вести о устанку које су стигле до њега у тадашње место његовог боравка – Трст. То није било само обично интересовање или исказивање неких симпатија, већ озбиљна, стварна помоћ и сарадња.

Још пре овога, можемо рећи, формалног преласка у Србију, августа 1807. године, и доласка у Београд, он је са устаницима. Он скупља новчане прилоге за устанак, учествујући и сâм као приложник, смишља планове о просвећивању народа, учествује у дипломатским мисијама по молби устаничких старешина, све у жељи да послужи другоме.

Наше излагање у овом делу биће управо посвећено том Доситејевом, недовољно познатом раду, раду у дипломатским мисијама Доситеја као дипломате.

Одлазећи из Трста, свог дотадашњег места боравка, крајем јуна 1806. године на пут за Србију, Доситеј се средином лета нашао на граници Аустрије према Србији, у Земуну. Његова намера да одмах пређе у Србију била је осујећена ставом Аустрије. Аустријске власти биле су затвориле границу и будно пазиле на сваку везу са Србијом. Као светски путник, упознат са разним пограничним прописима, он је желео да пређе границу легално. Али овом приликом то је било немогуће.

Но Доситеј не би био Доситеј када би мировао и спокојно чекао развој ситуације. „Он није могао срцу одолети, а да бар за тренутак не ступи на слободну територију."[1] Кад то није могао учинити из Земуна, „он је отишао у Банат и одавде тајно прешао у Србију. По свој прилици то није био излет из радозналости; Доситеј је прелазио позван или га је слао митрополит Стратимировић с тајним порукама."[2]

Ове закључке, иако о томе не постоје званична документа, ми базирамо на две основе. Митрополит Стратимировић је сарађивао са устаницима, што је познато. Ко би био повољнији да им тајно пренесе одређена писма, тајне поруке, од Доситеја.

Да је зван и од самих устаника, веома је вероватно. Устаничке вође знале су коме треба да се обрате. Они су могли да се довољно упознају са величином Доситејевом у ранијим контактима. Делегација, изасланици који су августа 1806. године носили посланицу устаника тршћанским Србима сигурно су се у овом граду састали са Доситејем. Сигурно су они доставили вест о Доситејевом боравку у њему, устаничким вођама. Сасвим природно је да су они видели какву им корист може донети помоћ таквог човека.

Када је Доситеј тачно прешао у Србију и колико се тамо задржао, не знамо. Али се из посредне, касније преписке дознаје о његовом боравку у Србији, сазнању о ситуацији у њој, и савету који им је упутио. А шта је разговарао са устаницима и шта је тражио од њега „Георгиј Петрович, вожд сербов, са старејшинами", можемо само да претпостављамо. Но чињеница је да је он после повратка из Србије отпутовао у Влашку, и био примљен код заповедника руске војске генерала Михелсона. О томе нам недвосмислено говори „Наредба М. М. Михелсона о уручењу златног крста Д. Обрадовићу",[3] а по наређењу ру-

[1] **Божидар Ковачевић,** *Доситеј Обрадовић у Првом српском устанку*, Београд 1953, стр. 26, 27.

[2] Исто, стр. 26, 27.

[3] Первое сербское востаније 1804–1813 и Росија, књига перваја (1804–1807), Москва 1980, стр. 315.

ског цара Александра I, са свим похвалама изреченим у његову част. Указ овај издат је јануара 1807. године.

По свему судећи, Доситеј је боравио у Букурешту од краја новембра 1806. до средине марта 1807. године.[4] Када се има на уму да су те исте зиме 1806–1807. године Руси одликовали златним сабљама устаничке старешине: Карађорђа и Миленка Стојковића, а златним крстом Доситеја, и да су то прва руска одличја устаницима, онда се може сасвим поуздано закључити да је Доситејева мисија морала бити значајна, чим је са њом био упознат и руски цар, а да је као сваки добар преговарач, после успешно завршених разговора, како је то у дипломатији уобичајено, за то и одликован. А чиме другим него значајним признањем православне цркве.

Ова чињеница, ово одликовање, по нашем мишљењу, разбија једну раније стечену заблуду његових биографа. Тако његов биограф Јован Скерлић узима његово понашање у Халеу, а поводећи се за њим и други, као раскид са калуђерством. Овај чин руског цара одбацује све те мисли, јер се одликовање додељује калуђеру – „јеромонаху Доситеју". А како се оно додељује само припадницима цркве, а ко је о томе био боље обавештен него сам цар. Скерлић о томе износи лаконски речима: „Он је тај посао свршио врло успешно и од стране Руса одликован је златним крстом",[5] пренебрегавајући чињеницу изнету раније. Овим звањем га титулише и руски дипломатски представник у Србији К. К. Родофиникин, напомињући о његовом боравку у Букурешту и добијању „крста". Он га назива „ученим човеком", познатог својим радовима међу аустријским Србима, који је дошао међу устанике из љубави ка својим сународницима да би им посветио своје знање. Он и заступа Родофиникина код Карађорђа због његове спречености болешћу.[6]

Карађорђе и Совјет били су задовољни оним што је Доситеј учинио у повереној му мисији. Но он се и даље морао задржати у Аустрији, у пограничном граду Земуну.

Последичну захвалност Доситеја цару Александру I за додељено одличје налазимо у песми: „Стихи на нова год 1808. сачињени в Бјелградје от Сербов."[7]

---

[4] Б. Ковачевић, нав. дело, стр. 31.

[5] Јован Скерлић, *Дела Доситеја Обрадовића*, пето државно издање, издано о стогодишњици смрти Доситеја Обрадовића, Београд, 1911. год, стр. XII, XV.

[6] Первое востание, књига прваја, Москва 1983, стр. 8 (година 1808).

[7] Јован Скерлић, *Дела Доситеја Обрадовића*, стр. 365. Међу делима Доситејевим налазимо и песму „Имија стихи Високопревосходительњејшему Господину Генералу Родофиникину"; исто, стр. 365, 366.

У Земуну Доситеј остаје све до почетка августа 1807. год. Између 1. и 13. августа 1807, како изгледа на Преображење, 6. августа (по старом) он је прешао у Србију да стално остане и умре у њој.[8]

У Србији, између осталих послова, Доситеј учествује и у државним пословима. Године 1810. постаје и члан Правитељствујушчег совјета. Сем совјетских и других управних послова, он се бави и писарским пословима, у непосредној служби самог Карађорђа. Његова добра нарав заташкава сукобе између Карађорђа и других старешина, а и „сударе" Карађорђеве са Родофиникином. Он скупља прилоге за украшавање београдске Саборне цркве. Такође налази времена за обилазак рањеника у шпиталу. Један од болесника те болнице Топал Ђорђе Петровић, износећи о своме учешћу у I устанку, октобра 1841. године, каже: „И кад сам се поранио милостињу сам добио за једну и по годину и липитању распадајући се од црви, цео један дукат Цесарски, и то од покојног Доситеја Обрадовића на велики петак а не од другога."[9]

Сем ових и оваквих поступака, Доситејеви свакодневни поступци импресионирају устанике. Он плени својим образовањем, животном филозофијом, мудрошћу и родољубљем. Такав његов став доводи га и на договор истакнутих устаничких старешина са Карађорђем, у манастир Враћевшницу, почетком септембра 1810. године.

На овом састанку решавано је с ким ће Србија као савезником даље ићи – са Русијом или Аустријом. Пошто је преовладало мишљење о даљој сарадњи са Русијом, одлучено је да се упути једна нова „депутација" – дипломатска мисија у Букурешт. У њу буду одређени Доситеј Обрадовић и устаничке старешине – војводе Миленко Стојковић и Милан Обреновић, и упућени у Букурешт, главном командујућем руске војске грофу – генералу Н. М. Каменском (главнокомандујући Молдавске армије, фебруар 1810 – март 1811. године).

О задатку депутације дознајемо из писма упућеног од стране грофа Каменског Николају Петровичу Руијануеву, министру спољних послова Русије. Депутати су имали да измоле две ствари: 1) војну помоћ поседањем трупама руским свих српских утврђења, и 2) слање два руска чиновника ради израде закона и увођења реда у земљи, без кога они не могу даље, јер народ је због незнања старешина претрпео много несреће.[10]

Због међународне ситуације све то није било у могућности испунити. Каменски је из тога разлога одговорио депутатима само дели-

[8] Јован Скерлић, нав. дело, стр. 15.

[9] Љубодраг Поповић, Казивања савременика, Мемоарска грађа о првом српском устанку, Аранђеловац, 2003. године, стр. 26.

[10] Первое сербско востание, књ. 2, стр. 200.

мично. Нешто војске послато је само у Београд, децембра 1810. године.[11] Место захтеваних чиновника упућена је замена за Родофиникина – Недоб.

Испраћајући почетком јануара 1811. депутате Миленка Стојковића и Доситеја из Букурешта у Србију, Каменски је у писму упућеном Карађорђу високо оценио њихов рад. Он је писао да се нада да ће им и Карађорђе и његови сарадници са своје стране одати признање за учињено, што су својим радом на корист отаџбине, стекли, створили себи право на свенародну благонаклоност и оправдали поверење које им је од Карађорђа било указано.[12]

Депутати су по писму – одговору Карађорђа стигли у Београд крајем јануара 1811. заједно са одредом руске војске.

Делегација се из Букурешта вратила без Милана Обреновића, који је нажалост тамо окончао живот почетком децембра 1810. године.[13]

Доситеј је у време свога боравка у овој дипломатској мисији доживео ту почаст да га Карађорђе 18. јануара 1811 (по старом) својим указом именује за попечитеља просвештенија, и тиме му укаже још једну почаст, резултирану из његовог дотадашњег рада. Но нажалост, као што знамо, његов рад на овој дужности био је краткотрајан. Завршен је Доситејевом смрћу почетком априла 1811. год.

Смрт Доситејева прекинула је његов делотворан рад у Србији. Када о овоме говоримо, имамо у виду да је он боравио у њој само три и по године. За ово кратко време он је, можемо рећи, доста урадио, а свакако би то било и веће – значајније да је био учесник устанка од његовог почетка до краја.

Нажалост, Доситеја је задесила, после смрти, иста судбина као и многе пре њега. Оне ствари, колико је остало за њим, власт је по старом „добром обичају“ распродала. Нешто рукописа остало је поштећено, што се тек касније увидело.

Једини који по нашем сазнању омаловажава, од савременика, обе дипломатске мисије Доситејеве јесте Вук Караџић у своме спису „Примјечанија на предговор Г. Павла Соларића к Мезимцу Доситеја Обрадовића (који је наштампан у Бечу 1818)“.

За Доситејев „рад“ у Влашкој 1807. он каже: „да није ништа знаменитије учинио, него што је добио један свештенички златан крст“. А за други боравак каже: „1810-те године умијешао се у политичке

[11] Исто, стр. 201, 203.

[12] Исто, стр. 205.

[13] Потврду смрти Милана Обреновића налазимо у записнику његових ствари, сачињених у Букурешту од стране Миленка Стојковића, Доситеја и Јеремије Гагића, секретара депутације, 8. децембра 1810. године – АС, ЗМП 72.

послове, и послали су га у Влашку у руски главни квартир још са другим српским депутатима,... и што је дошао у Биоград прије Петра и Миленка, и протолковао Црном Ђорђу њихове интриге и помогао их протерати из Србије."

Но како време пролази, оно нам носи заборав свега, па се то сматрало да је учињено и са успоменама на Доситеја и на његов рад. Али ипак се то није овог пута десило. Остали су многи поштоваоци дела са најлепшим мишљењем о њему. Ово особито у доба Србије после Другог српског устанка.

Ово се најпре осећа у делима знаменитих људи тога доба: Павла Соларића (1818. год.), Георгија Магарашевића (1826, 1829, 1830), те Григорија Возаровића (1831, 1841).

Но непознат је утицај Доситеја и поштовање „малих људи" тога доба према његовом делу. Он се особито може видети у писмима упућеним кнезу Милошу од стране учитеља Михаила Расмичанина (1829), будућег кнеза Србије Александра Карађорђевића (1835) и ученика крагујевачке гимназије Филипа Христића (1836).

У писму упућеном Министарству просвете и црквених дела септембра 1867. године Српско учено друштво, претеча данашње Српске академије наука и уметности, писало је како и после толико година Доситејев гроб „означују тек два, три комада од надгробне плоче, и како тек два, три човека знају, у Београду, на ком су месту у порти велике цркве закопане кости његове". Зато је тражило да се гроб овог достојног Србина и достојно обележи, и да се кости његове по сопственој жељи покојниковој пренесу и сахране у Кошутњаку, код Хајдучке чесме, на месту на ком је „за живота најволео одмарати се".

Овај податак свакако је пронађен у два писма из 1807. године. То су писмо „Непознатом" и писмо „Стефану Гавриловићу, живописцу карловачком".

Зашто ништа по томе није урађено у досадашњим истраживањима, нисмо успели да сазнамо.

И на крају овог необичног излагања о Доситеју морамо рећи као своју обавезу и нешто што је познато веома малом броју људи.

Док сви овде излажемо о Доситеју као личности српске књижевности, једна струка га је означила и као личност која има утицаја у њиховом позиву, у њиховој литератури. То су војници. Они сматрају да у војној литератури и образовању значајно место заузимају и нека Доситејева дела.

Тако, по њиховом мишљењу, у Првом српском устанку то место заузима Доситејева песма из 1804. године „Пјесна на инсурекцију Сербијанов посвећена Сербији и храбрим јеја витезовом и чадом богопомагајему их војеводи Г. Георгију Петровићу" (Востани Сербие),

као и међу предмете Велике школе уврштена војна обука – предмет „егзерцир с пушком“.

Ljubodrag Popović

AN UNKNOWN DOSITEJ

Summary

The first section of the paper refers to the less known facts from Dositej's 1807 and 1811 diplomatic missions, and the second treats the respect for Dositej's work in Serbia under Prince Miloš, especially among the "puny people" of the age. The third section concerns Dositej's wish to be buried close to the Hajdučka Česma spring. In the military literature and education Dositej's "The Poem on the Serbian Uprising" occupies a relevant place. He also contributed to the introduction of military training, "rifle drill," into the courses of the College.

УДК 821.163.41.09 Обрадовић Д.

Зоран Т. Јовановић

Музеј позоришне уметности Србије,

Београд

ДР БРАНКО ГАВЕЛА О ДОСИТЕЈЕВОЈ СТОГОДИШЊИЦИ

Истакнути хрватски редитељ и театролог др Бранко Гавела (Gavella, 1885–1962) почео је критичарску делатност по повратку из Беча, у коме је докторирао „чисту филозофију". Његове позоришне критике и књижевни прикази објављивани су на страницама загребачког дневног листа на немачком, у Agramer Tagblatt *(1911–1914). Ти Гавелини критичарски текстови нису превођени и српској културној јавности су остали непознати до пре неку годину, када сам, уз несебичну помоћ Бранимира Живојиновића, приредио избор „српских тема" из његовог критичарског опуса, па између осталих текстова и осврт на Доситејеву стогодишњицу.*

Као што је познато, уз обележавање стогодишњице Првог српског устанка, почеле су од 1904. године заједничке културне акције у јужнословенском духу, па су међу „првим ластама" биле заједничке ликовне изложбе, као и 1910. покретање Српскохрватског алманаха *односно* Хрватскосрпског алманаха*, под уредништвом Милана Ђурчина.*

Управо те Доситејеве јубиларне годишњице 1911. уводни део загребачко-београдског Алманаха *био је посвећен „Успомени Доситија Обрадовића, првог великог борца за Народно Јединство", уз чланке Ватрослава Јагића, Стојана Новаковића, Марка Мурка и Јована Цвијића.*

У духу тих идеја и др Бранко Гавела сагледава значај дела Доситеја Обрадовића, сматрајући га зачетником новије српске књижевности и духовним инспиратором буђења илираца, уз остварен приметан утицај на Гаја.

У Гавелином есеју налазе се интересантне оцене и неуобичајени погледи на значај и улогу Доситеја у култури српског али и хрватског народа.

У прилогу саопштења доносим интегрални текст Гавелиног чланка. То и данас представља леп али непознат пример неговања културног добросуседства, које подразумева неговање заједничких тежњи два блиска народа.

Кључне речи: Б. Гавела, Доситеј, стогодишњица смрти, есеј, илирци, Љ. Гај.

Ова је година у знаку обележавања двестогодишњице Доситеја Обрадовића. Један век раније, 1911. године, стогодишњица Доситеја Обрадовића је обележена у готово свим јужнословенским крајевима. Данас је посебно занимљиво да у томе Загреб није био изузетак.

Као што је познато, уз обележавање стогодишњице Првог српског устанка почеле су од 1904. године заједничке културне акције у јужнословенском духу, па су међу „првим ластама" биле заједничке ликовне изложбе, као и 1910. покретање *Српскохрватског алманаха* односно *Хрватскосрпског алманаха,* под уредништвом Милана Ћурчина.

Управо те Доситејеве јубиларне годишњице 1911. уводни део загребачко-београдског *Алманаха* био је посвећен „Успомени Доситија Обрадовића, првог великог борца за Народно Јединство", како стоји на поткорици те периодичне књижевне публикације.

Из данашњег угла посматрано, тај *Алманах* је вишеструко занимљив. Посебну вредност представља уводни део посвећен Доситејевој годишњици. Тај део отвара избор његових текстова о јединству Срба и Хрвата, по укусу и одбиру Стојана Новаковића, затим се наставља успоменама из младости Ватрослава Јагића, чланком Стојана Новаковића, којим се предвиђа прослава у 2011. години. Свакако да је то занимљиво по наивности пророковања, јер је историја југословенских народа кренула у сасвим другом току. Матија Мурко пише о јединству језика и књижевности Хрвата и Срба, а Јован Цвијић шаље писмо у коме говори о нужности народног јединства. Готово да не треба рећи да су аутори представници сва три (потоња) југословенска народа.

Посебно је необично да је и загребачки дневни лист на немачком језику обележио ту значајну стогодишњицу из пера свог сталног критичара, о чему, донедавно, код нас није било помена.

Веома је индикативно да су позоришне критике и осврти на гостовања српских глумаца на загребачкој сцени, и уопште о гостовањима других уметника из Србије, тог истог критичара, тек недавно преведени и објављени код нас.[1]

А реч је, при томе, о једном од најистакнутијих хрватских позоришних редитеља и театарских зналаца који је стекао општа при-

[1] Видети: Зоран Т. Јовановић, *Српске теме др Бранка Гавеле у Agramer Tagblattu*, Зборник Матице српске за сценске уметности и музику, 2005, бр. 32–33, 163–184.

знања у свим југословенским културним срединама, где је живео и радио. Реч је, наравно, о др Бранку Гавели, о коме доносимо основне био-библиографске податке.

***

Бранко Гавела (Gavella, 1885–1962), истакнути хрватски редитељ и театролог, рођен је и школован у Загребу, у имућној трговачкој породици грчко-цинцарског порекла. Већ у раној младости често је посећивао представе у старом позоришту на Марковом тргу, у коме је породица Гавела била претплаћена на ложу. Матурирао је 1903, а докторирао 1908. у Бечу филозофију. По повратку са студија у Загребу службовао је у Свеучилишној књижници и деловао као књижевни и позоришни критичар дневног листа на немачком *Agramer Tagblatta* (1910–1914) и повремено наступао у позоришту као конферансијер (говорио поводом годишњица Маривоа и Молијера). Дебитовао је 1914. као редитељ на сцени ХНК-а у Загребу.

Као директор Драме и редитељ деловао је у Народном позоришту у Београду (1926–1929), а гостовао је у главном граду Југославије и после Другог светског рата. Његов целокупни редитељски опус садржи око 260 поставки драмских и оперских дела.

Гавелин критичарски и театролошки рад пак обухвата више од 300 чланака објављених од 1911. у новинама и часописима. Своје тезе о развитку ХНК-а образложио је у књизи *Хрватско глумиште* (Загреб, 1953), а посмртно су објављени његови есеји и студије о естетици глуме *Глумац и казалиште* (Нови Сад, Стеријино позорје, 1967). Већа расправа *Социјална атмосфера Хрватског народног казалишта и његови односи према свом казалишном сусједству* објављена је у *Раду ЈАЗУ*, бр. 353 (Загреб, 1968), а *Књижевност и казалиште* излази у Загребу 1970. године. Од 1961. био је редовни члан Југославенске академије знаности и умјетности.

Као млади позоришни хроничар Бранко Гавела је на страницама *Agramer Tagblatta* ревносно бележио, између осталог, и гостовања низа београдских глумаца на сцени ХНК-а у годинама пре Првог светског рата (1911–1914), као што је савесно коментарисао и остала гостовања уметника из Србије.

***

Обележавање стогодишњице смрти Доситеја Обрадовића (1811–1911) у Србији је протекло свечано и радно: четврти пут су објављена целокупна дела Доситеја Обрадовића као државно издање, у редакцији Ј. Скерлића, М. Драгутиновића и М. Ивковића, штампана *Доситејева споменица*, у издању СКЗ, објављене тематске целине у листо-

вима и часописима (Скерлић отвара тематски број *Српског књижевног гласника),* публиковани многи пригодни написи, одржане свечане академије, скупови.

Прво место на расписаном конкурсу за споменик Доситеју освојио је хрватски вајар Рудолф Валдец (постављен тек 1914, данас у Студентском парку).

Истим поводом двадесетшестогодишњи Бранко Гавела, млади загребачки доктор филозофије, објавио је занимљив чланак о Доситеју, који је остао по страни од интересовања наших књижевних историчара.

У Гавелином напису налазе се, чини нам се, интересантне оцене и неуобичајени погледи на значај и улогу Доситеја у култури српског, али и хрватског народа.

Зато га дајемо интегрално, у преводу Бранимира Живојиновића.

Доситеј Обрадовић
(О стотој годишњици његове смрти)

Доситеј Обрадовић данас је општепризнат као стварни оснивач модерне српске књижевности. Он је био први који је, прожет убеђењем да је књижевност дубоко заснована потреба сваког народа, својим списима хтео да цео српски народ пробуди за вишу духовну културу. Као средства за овај задатак могу се онда схватити и његова остала дела пресудна за целокупан каснији књижевни развитак, као што су уздизање народног језика у књижевним делима целе нације, без разликовања њене провинцијске и верске расцепканости.

Нама је данас тешко да тачно оценимо величину ових идеја, пошто су оне постале саставни део нашег идејног круга, део који се сâм по себи разуме. Али у оно доба, кад највећи део српског народа под турским јармом није имао чак ни примитивне школе, кад је национална свест била готово потпуно везана за религиозну припадност, у оно доба био је Доситејев смео чин да сав свој живот и све своје тежње стави у службу народног просвећивања помоћу штампане речи.

А значај Доситејев још је већи зато што му је, осим тога, пошло за руком да нађе прави облик за своје намере, што није застао само на идејама него је умео и да их увек доведе до правог дејства. Једном речју, он није био само први модерни српски писац, него је истовремено био и добар писац. Његова дела су још дуго по његовој смрти спадала у најчитаније књиге, па су стога доживела многа издања.

Као што су свуда признати његов значај и позитивна оцена, тако је јасан и његов општи књижевни карактер. Обрадовић је типичан представник „просветитељства“ међу Србима. Већина његових особености, као и основица његовог схватања живота, има паралеле у оном духу који је тада у целој Европи надахњивао човечанство у раду на културном развитку. Као једну од карактеристичних особености код Доситеја налазимо онај здрав национализам којим је доба просветитељства утирало пут каснијем, додуше и много дубљем културном развитку.

Исто тако можемо код Доситеја констатовати да је он, заправо, у теоријском погледу, кад је реч о садржини његових гледишта, имао мало чега оригиналног, тако да би било тешко у његовој делатности наћи неку темељну теоријску идеју, а та је тврдња тачна и за цело просветитељство.

Ако понекад привидно и ставља неки филозофски проблем на чело својих тежњи, као што, на пример, у предговору својој аутобиографији (*Живот и прикључења*), свом главном делу, као свој животни задатак узима одговор на питање: „Одакле сам дошао на овај свет? Шта сам у њему постигао? И куда ћу доспети кад изађем из њега?“, одмах примећујемо да њему није падало на памет, рецимо, да метафизички и етички расправља о циљу живота, него је код њега, напротив, реч само о „рационалном“ избору између већ постојећих и остварених животних облика; сасвим у сагласју с општим духом просветитељства, које, ако апстрахујемо од његове усавршености и преодолевања код Хјума и Канта (Лајбниц је у овом погледу појава која постоји потпуно засебно), нигде није успевало да постави неки стварни филозофски проблем, пошто је одговор на његово постављање питања увек био условљен потпуно нефилозофски прихваћеним претпоставкама.

Са општим духом просветитељства Доситеју је заједнички и онај еклектицизам који никад није могао доспети до систематске јединствености мисаоног здања. Најзад, и Доситеју је, као и већини других просветитеља, у првом реду стало до практичне примене њихових идеја.

Па ако нам Доситеј, упркос свим овим недостацима изгледа толико велики по својој делатности, за то има, с једне стране, да захвали својој привлачној и складној личности, а с друге, томе што његове мисли нису настале на основу апстрактних премишљања, него све потичу из проосећаних нужности живота. То од Доситеја и ствара изразитог националисту, иако теоријска садржина његових учења са својим апстрактним национализмом ипак има управо више космополитску нијансу.

Доситеј је први решио проблем како да човек, упркос томе што је културно прикључен идејама које владају у иностранству, ипак може деловати чисто национално. Нигде код њега не налазимо да туђе идеје и проблеме некритички преноси на сопствен неразвијен народ. Свакад су његови циљеви условљени потребама које постоје у сопственом народу. Леп пример за то пружа његова критика постојећих црквених односа у његовом завичају.

Свему томе треба још додати да је Доситеј и у свом времену био заиста значајан писац. Његово главно дело – аутобиографија, са својом свежином и живошћу, упркос моралиазаторском тону непријатном за наш данашњи укус, даје нам иначе лепо успеле призоре, тачне и пластичне карактеристике.

Мада су се неки просветитељи послужили обликом аутобиографије да би изразили своје мисли, мирне душе можемо тврдити да се међу њима тешко може наћи тек неколицина која је по распореду и избору биографске грађе уметнички равна Доситеју.

Остаје нам да још на крају истакнемо да ми Хрвати имамо један сасвим посебан повод да приликом ове прославе изразимо своје осећање поштовања и захвалности сени великог сина српске нације.

Доситеј је, наиме, служио као узор нашим људима који су касније будили народ. Његову делатност су се трудили да постигну илирци при стварању наше нове књижевности.

***

Скупина Гавелиних написа на „српске теме“ у загребачком дневном листу на немачком језику готово симболично почиње есејом о Доситеју, кога Гавела сматра, с правом, зачетником новије српске књижевности и духовним инспиратором на заједничка културна прегнућа и Срба и Хрвата.

Доситеј је заговарао прожимање националних култура, приметно утицао на Гаја и на буђење илираца, а што је било у истоветном видокругу идеја које је заступао (или им био видно близак) и сам Гавела у годинама пре прве светске катаклизме.

А исти идејни погледи, сасвим у Доситејевом духу, долазили су до изражаја и у приказу гостовања у Загребу Првог београдског певачког друштва, у коме Гавела показује живо интересовање за оно што се ради „преко Саве“ и у области музике, као што ће у позоришним приказима анализирати напоре на пољу глуме и драмског стваралаштва код Срба у Војводини и, посебно, у Србији.

Данас готово као јерес делује Гавелино убеђење да је српскохрватски језик заједничко добро оба народа, те у том смислу предлаже

двема одређеним институцијама у Београду и Загребу да заједнички штампају нови превод Шекспира у духу „братске сарадње".

Гавелини осврти на извођења пет Нушићевих дела на загребачкој сцени (*Кнез Иво од Семберије*, *Свеш*, *Прошекција*, *Народни йосланик*, *Пуш око свеша*) и данас, после десет деценија, имају своју валидност и могу подстицајно деловати при поновној валоризацији поменутих дела.

Још један карактеристичан детаљ ваља истаћи када је реч о Гавелиним освртима на дела српске драматике. Из њих је видљиво да је млади критичар широко обавештен о њој, да прати помно шта се збива „преко Саве", јер, између осталог, у два маха коментарише оцене позоришних критичара *Срйскоī књижевноī īласника* (Милана Грола и Бранка Лазаревића).

Гавелини критички написи о гостовањима српских глумаца и музичких уметника у Загребу, у предвечерје Првог светског рата, о појединим значајним личностима српске културе, знатно употпуњавају слику о том свестраном позоришном уметнику, који је дао видан допринос и српској позоришној култури.

По много чему они су задржали своју вредност и одолели зубу времена иако су писани за новине, које, како се обично (не)тачно каже да живе само „један дан".

Скромно сматрам да овде публикован, до сада непознат превод с немачког, Гавелиног есеја о Доситеју, улази у шири тематски књижевно-позоришни круг заједничке културне ризнице Срба и Хрвата.

Поготово стога јер је и сам Гавела деловао сродно идејама великог Доситеја.

Zoran Jovanović

DR BRANKO GAVELLA FOR THE DOSITEJ CENTENARY

Summary

Renowned Croatian director and theatrologist Dr Branko Gavella (1885–1962) began his career as a critic on his return from Vienna, where he had earned a Ph.D. degree in "pure philosophy." His theatrical criticism and literary reviews were published on the pages of the Zagreb daily in German, the *Agramer Tagblatt* (1911–1914). Those critical texts by Gavella had not been translated and they remained unknown to the Serbian cultural public all until several years ago, when with Branimir Živojinović's selfless assistance I edited a selection of "Serbian topics" from his critical oeuvre and, among other things, the article on the Dositej centenary.

As is well known, accompanying the centenary of the First Serbian Uprising, beginning in 1904, joint cultural manifestations were initiated in the Yugoslav spirit, and the first indications included joint art exhibitions, as well as the 1910 establishment of the *Serbo-Croatian Almanac*, or the *Croato-Serbian Almanac*, under the editorship of Milan Ćurčin.

In the very 1911 as the year of the Dositej jubilee, the editorial of the Zagreb-Belgrade *Almanac* was dedicated to the "memory of Dositije Obradović, the first great fighter for the people's unity," with articles by Vatroslav Jagić, Stojan Novaković, Marko Murko and Jovan Cvijić.

In the context of those ideas, Dr Branko Gavella also reviews the importance of Dositej Obradović's work, considering him the founder of modern Serbian literature and the spiritual inspirer of the Illyrian movement, with a noticeable influence exerted on Gaj.

Gavella's essay brings interesting remarks and uncommon views of Dositej's relevance and role in the culture of the Serbian, but also of the Croatian nation.

The paper is supplemented by the integral text of Gavella's article. Even by today's standards, it is a praiseworthy, but unknown example of cultivating the cultural neighbourly relations, which implies the cultivation of common tendencies of two close nations.

УДК 821.163.41.09 Обрадовић Д.
911:929 Соларић П.

Бранислава Јордановић

Педагошки музеј, Београд

ДОСИТЕЈЕВЕ ДВЕРИ ЗА НАУКУ

У раду се анализира садржај писма Доситеја Обрадовића упућеног Павлу Соларићу, његовом ученику и аутору књиге Ново грађанско земљеописаније. *Ову књигу, намењену српској младежи, пратио је и* Златни кључић, *књижица намењена разумевању и тумачењу појмова у књизи. Уз похвалне речи Д. Обрадовић истиче значај ове књиге као и других књига писаних на српском језику за образовање „српске дечице" које је неопходно за просвећивање народа.*

Кључне речи: писмо, Доситеј Обрадовић, Павле Соларић, *Земљеописаније...*, *Златни кључић*, васпитање, образовање, просвећеност.

Свако од учесника овог скупа сложиће се да данас нећемо доћи до одговора ко је, колико и шта писао о Доситеју, али ће овом приликом сигурно бити полемичких дијалога, похвала и примедби за нова сазнања, нова виђења истих, већ прочитаних или усвојених приказа.

Да ли је довољно писано о њему као књижевнику – то нека пресуде зналци, али истичемо да је о Доситеју увек писано као о просветитељу, учитељу и педагогу од националног значаја који је пратио и формирао личност човека кроз своја дела.

Књига *Ново грађанско земљеописаније, прво на језику сербском* Павла Соларића, намењена стицању знања из области математичке

географије, астрономије и других природних наука, прва је географија у српској књижевности у којој су описи свих пет делова света, штампана је у Венецији, 1804 (проширени је превод једне немачке књиге). Појава књиге био је повод да се Д. Обрадовић, са похвалним речима које указују на значај и важност овога дела, обрати аутору.

Године су прошле, и данас, два века касније, позивамо вас да се вратимо и поново ишчитамо Доситејево писмо Павлу Соларићу, написано 18. октобра 1804. године (по старом календару).[1] Због значаја, важности и лепоте написаних речи за трен ће нам се учинити да је писмо сачињено само у славу и похвалу Соларићеве приређене књиге *Ново ґраждански земљеоӣисаније,* на чијем почетку, по Доситејевом мишљењу, треба да стоји исто оно што је и Платон на дверима своје академије написао: „Незналац земљемерија овде нека не улази" или сходно прилици „Нико ко не зна о земљи нека не улази". Међутим, хвалећи Соларићеву књигу, а посебно књижицу *Злаӣни кључић*, који тако предивно и лако отвара двери земљемерија и кротко, тихо и прекрасно уводи љубитеље своје у царство небесно, у просвештеније ума и показује пут ка истом светилишту математике где никакав грех и заблуде ума опстати не могу, Доситеј говори много више и шире од славе и хвале, говори о потреби образовања за напредак народа и друштва уопште. Писмо је једноставно и логично написано у скаду са до тада његовим објављеним делима у којима он наводи да су књига и знање симболи просвећеног ума, суштественог ми-слећег понашања па се Доситеј више неће питати, као у свом делу *Собраније*: „Чему се има надати за живота онај који што пише и за штампу издаје?" Свакако да његовом животном путу више одговара наведени цитат Плинија „Оставимо иза себе нешто чиме ћемо по-сведочити да смо живели".[2]

Хвалећи Соларићево остварење, Доситеј нас путем писма води кроз своја дела, као кроз живот желећи да тај пут пређемо и тако прођемо кроз „двери за науке". Јер науке су оруђа и средства помоћу којих се стичу она знања која су човеку како „мислећем и умном природна и неодложно нужна".[3] Али пут до Доситејевих двери за науку је поступан, као што је и сам живот. Ваља га прећи, али како? Којим редоследом? Уз примену важећих дидактичких принципа и поучних методичких упустава он нам је понудио, не педагошки образац, већ

[1] Фото-копија писма се налази у Педагошком музеју. Захваљујем се проф. др Вои Јелићу на заједничком ишчитавању овог писма. У раду су цитирани и парафразирани делови писма.

[2] Д. Обрадовић, *Првенац, Ижица или Доситејева буквица,* у Карлштадту, 1830.

[3] Исти, *Мезимац*, част друга, VI глава, *О дуженом ӣочиӣанију к наукама*, Будим 1818.

педагошке оквире којима треба тежити и који доводе до успеха. Нажалост, тадашња Србија није била спремна то да пружи.

Дела Доситеја Обрадовића прожета су основним педагошким принципима; она указују, упућују и истичу да је васпитање младих најнужнија и најкорисније ствар на свету, будући да од њега зависи сва наша „доброта или злоћа, сва срећа или несрећа, колико телесна толико и душевна." Посебан значај придавао је васпитању у породици, при чему је истицао важност мајчинске љубави, јер родитељи треба да се старају да добро васпитају своју децу. Верујући да је људска природа добра, а дечија као восак, васпитање у детињству представља важан почетак живота. Зато он даје савете и поуке јер, по његовом мишљењу, младости је потребно руковођење, препорука, настава и правила којих се треба придржавати.

Своје учење је сводио врло једноставно на здраво и разумно васпитање и широко народно просвећивање које је услов не само народног напретка него и народног опстанка. Истичући важност националне слободе, очување државне независности и подизање народне просвете, по доласку у револуционарну Србију 1807, као први директор свију школа сачинио је план за рад на просвећивању народа у складу са својим просветитељским мотом: „Књиге, браћо моја, књиге а не звона и прапорце." За то је било потребно оснивати мале народне школе за стицање основне писмености широм Србије, отворити једну Велику школу за школовање добрих чиновника, богословију за образовање добрих свештеника и основати типографију за штампање књига за српску дечицу и српски народ. Познато је да је под његовим утицајем Совјет објавио „На образовање становника Србије да се обрати највеће старање."

Доситеј Обрадовић видео је Србију као будући културни центар, у коме је народни језик књижевни, у коме се под правилним васпитањем деце и младих подразумева васпитање за истину, правду, доброту, благост, умност и друге врлине од којих зависи и лична и друштвена срећа. Највећу пажњу придавао је образовању и школовању оба пола, а народним просвећивањем желео је да развије смисао за лепоту и истину, увек истичући да једино знање побољшава живот. Како су у време просвећености књига и школа били најзначајнији облици стицања знања, тако нам током два претходна века Доситеј поручује: „Не гледајте на сопствену вашу корист, но гледајте на опште добро." Зато су његова дела путоказ, то су двери знања – златне двери кроз које треба проћи и које отварају пут ка знању и науци.

У складу са њиховим учењем и Доситеј Обрадовић и Павле Соларић наводе да „творећи благоумна просвештенија роду својему дјела, те се и свему роду људском твори". Кроз редове већ поменутог писма

Доситеј поручује да ко се „са просвешћенијем опходи, просветиће се, с мудрим умудриће се, а од мрачног и тамнога нико и никада!“ Он је сигуран да ће Соларићево дело омогућити да „Сербска Дечица и Девице до 12. Године Земљомеритери бити, и да ће теченије Сунца, Месеца и других Планета знати, и казивати!“ Задовољан и радостан на крају свога писма, заједно са Архимедом, кличе: „Нашли смо! Нашли смо! И са Ксерксом може да ускликне; имам Темистокла, има Сербија Соларића и кроз њега иматиће многе!“ А ми додајемо: и једног јединственог Доситеја.

Ако га у ове дане њему посвећене послушамо, онда ћемо „разговарајући се, не потребљавај речи дебелих и замршених, но по обичају учених људи слатко речено говорити и кратко“.

Литература:

Писмо Доситеја Обрадовића Павлу Соларићу, у Трсту, 18. X 1807.

Доситеја Обрадовића *Првенац, Ижица* или *Доситејева буквица*. У Карлштадту, 1830.

Обрадовић Доситеј, *Собраније* ..., Беч, 1793.

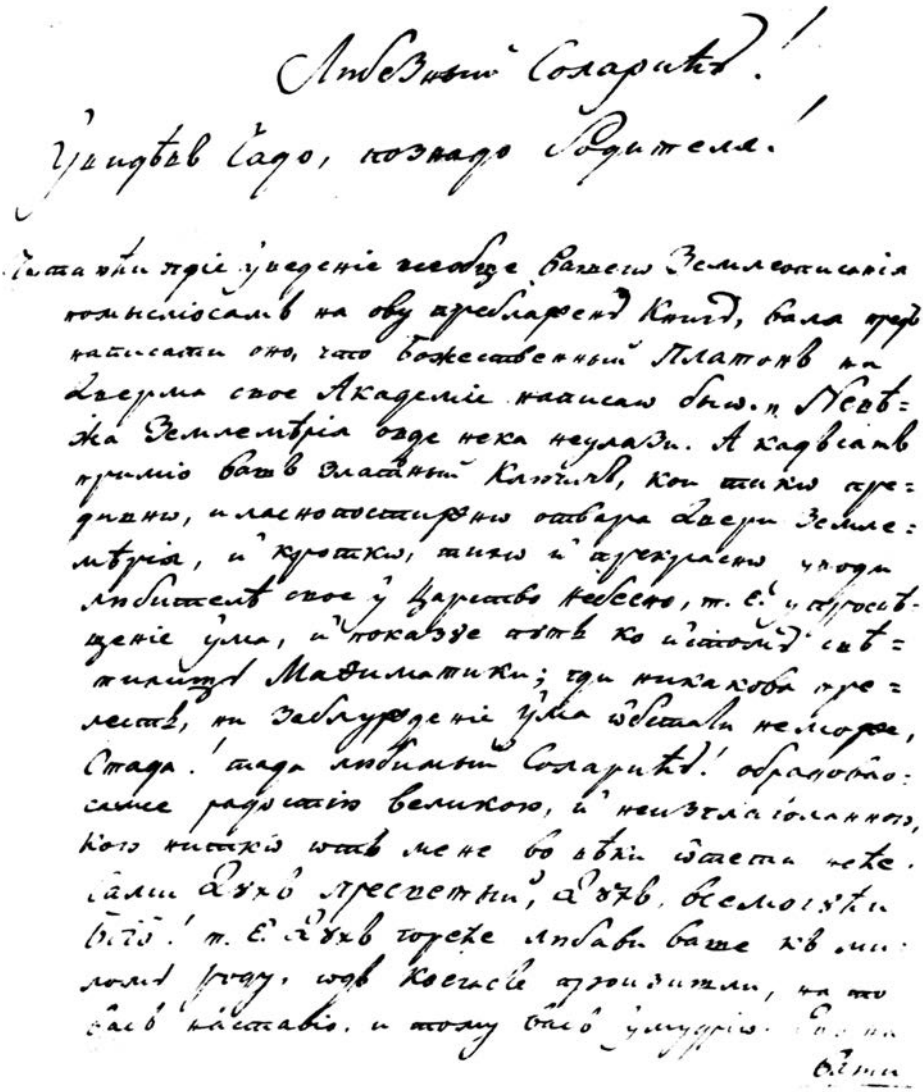
Обрадовић Доситеј, *Мезимац*, част друга, Будим, 1818.

Branislava Jordanović

DOSITEJ'S GATES FOR SCIENCE

Summary

The paper discusses the contents of Dositej Obradović's letter addressed to Pavle Solarić, his student and author of the book A New Popular Geography, the first book of the kind to have been written in Serbian. This book, intended for Serbian youth, was also accompanied by The Golden Key, a booklet aimed at comprehension and interpretation. With words of praise, D. Obradović stresses the importance of this book, a s well as other books written in Serbian for the education of "little Serbian children".



валми Сокарите мой. ѣти сласти, и дресласти рѣчи
любящимъ Бога, т.е. истйи божіи, гда сосав=
шествсов въ слагаа. И нехале презѣлной радо=
сти моей дозволи катогодъ јако и земни, но пре=
краснѣ небесными принадобіи. Тоже зобе вуре
на Земли до третаго возвешиле. Геба, и
по безъ никакова чудотворенія, нити дре=
сласвѣтлы содрилива, но по ангиродои, а ѹмъ
Эрнаои троаке любави лвсавицы, сирѣчь къ
Богй, ко Исатини, и блиржемой сиемъ. А
Кое нашъ ближеный, нежи родъ нашъ, гре=
Кове и нами даровалъ Бгаіе. А говорети
ось благоѹмопросвѣщенія роду Сиемъ об=
ш., тосе и сиемй роду Человѣческому твори;
съ коимъ нашъ родъ ѿбходитисе, и двла раз=
сарѣбаати свои будеі Зато и ѹрисвѣщенога
морсе и другій пресласти, а свѣтъ праснога
и тамнога нисто никада; А Кое истинна=
ко чао Есте да касабиса пакли огерчиа,
по противна свои моръ бнаи, да тосе
съ просѣщенымъ ѡходи, просласиксе съ
мудрими ѹмудрикеш. Самъ ра=ѣди какова
и коика радоста мора бити моя! Клаи

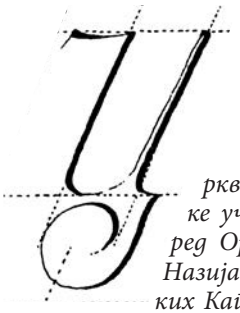
сада

УДК 271.222(497.11):929Обрадовић Д.

Миодраг Стојановић

Филолошки факултет, Универзитет у Београду

ДОСИТЕЈ И ЦРКВЕНИ ОЦИ – ВЕЛИКИ УЧИТЕЉИ ХРИШЋАНСКЕ ЦРКВЕ



рквени оци које Доситеј познаје као велике учитеље и писце хришћанске цркве, поред Оригена, јесу Василије Велики, Григорије Назијанзин и Јован Хризостом. Двојица великих Кападокијаца Василије Велики и Григорије Назијанзин су избором текстова из списа Оригенових „цркву и благочестије заштишитавали", каже Доситеј.

Од аскетских и етичких списа Василијевих Монашка правила *су најбоље његово дело. У тим правилима дате су црквеном животу Истока оне форме које и данас има. У литератури се „ова правила сматрају најпаметнијим, међу свим манастирским уставима".*

Доситеј се у Животу и прикључењима *критички односи према неким монашким правилима, посебно када је реч о неженидби монаха, како то показује разговор темишварског епископа Георгија Поповића и Јосифа Маленице. Доситејево прећуштање мишљењу двојице темишварских угледника превасходно има за циљ да се чује и друга страна (audiatur et altera pars). Зато је препустио да и други његов саговорник, учени Зилотије, просуди о томе како Доситеј пише о монашком животу, да не би свет рекао да се залуду покалуђерио.*

Међу правим омилијама Василијевим за Доситејево учење је посебно занимљива Беседа о користи коју могу имати младићи од читања старих грчких класика. *У њој се дела класичних писаца посматрају и „са стране научне и естетичне, а не*

само моралне", како се „искључиво њиховом помоћи стиче 'зрелост' за вишу и богословску и сваку другу науку".

Реторске одлике поезије Григорија Назијанзина илуструје и сам Доситеј, два пута наводећи исту мисао – најпре у преводу, а потом и у оригиналу са дословним преводом.

Беседе Јована Хризостома биле су Доситејева лектира још у Хопову, у изводима Спиридонова зборника, пробраним „јуним в ползу". Према својим исписима из Златоустових беседа, Доситеј је у Далмацији саставио свој књижевни првенац – Буквицу.

У хришћанско-просветитељском смислу, како ваља да отац сину прича библијску историју, могао је на Доситеја утицати и Златоустов спис De superbia et de liberis educandis.

У поглављу О љубови, у Совјетима здравога разума, препознајемо нека места из посланица Јована Богослова и истоименог списа Јована Златоустог, посебно када је реч да „љубав божја" живи у човеку и дела у њему, а да се Христољубље гради у братољубље, у истинољубље, у правдољубље, … у љубав за све што је божанско.

Доситеј велике учитеље и писце хришћанске цркве познаје и наводи као и све друге античке, рановизантијске, хуманистичке и просветитељске мислиоце.

Кључне речи: Милански едикт, богословске школе, Доситеј, Василије Велики, Григорије Назијанзин, Јован Хризостом, антологија, филокалија, монашка правила, Доситејев спис *О љубави*, Спиридонов зборник.

Четврти век, после Миланског едикта 313. године, када је Константин Велики објавио слободу вероисповести, испуњен је, углавном на Истоку, борбом православне цркве са јересима. То је, у првом реду, и условило да црквено учење добије своје место у научној и књижевној обради. Велика заслуга у томе припала је двема богословским школама: александријској и антиохијској. Принципијелне разлике међу њима у томе су што је александријска школа, чији је највећи представник Ориген, Свето писмо тумачила алегоријски, наглашавајући тесну везу божанског и људског у Христу и хришћанству, док је антиохијска школа неговала историјско тумачење Светог писма, правећи оштру разлику између божанског и људског у Христу и његовом делу.[1]

Црквени оци које Доситеј познаје као велике учитеље и писце хришћанске цркве, поред Оригена, јесу Василије Велики (Βασίλιος, око 330–379), велики кападокијски проповедник хришћанства, Григорије Назијанзин (Γρηγόριος, 328–389), рановизантијски писац и кападокијски песник, Јован Златоусти (Ιωάννης Χρυσόστομος, 347–407), рановизантијски духовник и проповедник. Двојица великих Кападокијаца – Василије Велики и Григорије Назијанзин – имају много за-

[1] Ј. Поповић, *Општа црквена историја.* Ср. Карловци 1912, 606; В. Миросављевић, *О св. Василију Великом.* Ср. Карловци 1904, 3–6; Д. Михаиловић, *Византијски круг.* Завод за уџбенике, Београд, 2009; 31–34 (Василије Велики), 44–47 (Григорије Богослов), 91–97 (Јован Златоусти), 145–146 (Ориген); М. Сајловић, *Милански едикт у контексту реформи III и IV века,* Београд, 2011, 151–178.

једничког у свом претежно класичном образовању. Они су се срели у Атини као ученици софисте Либанија, да би највећи део живота провели заједно; и касније су се заједно вежбали у испосништву, у наукама Светог писма и дела Оригенових. Плод њихових заједничких студија јесте антологија *Филокалија (Philocalia)*[2] – избор из списа Оригенових. Јер Ориген је три стотине година, од друге половине 2. века до друге половине 5. века н. ере, сматран највећим црквеним учитељем, чијим су списима Василије Велики и Григорије Назијанзин „цркву и благочестије заштиштавали", вели Доситеј.[3] Тако су и отпочели борбу против аријанства. Неко време они су заједно провели у понтијској пустињи, водећи повучени живот киновита, где је Василије Велики саставио *Монашка правила,*[4] од аскетских и етичких списа своје најбоље дело. На великим и малим монашким правилима Василије Велики је организовао монашки живот у грчкој цркви, што је разлог више да се сматра реформатором монаштва и оцем православних монаха. У тим правилима дате су црквеном животу Истока оне форме које и данас има.

По тим правилима главни моменти монашког подвижнишва јесу: *усамљеност, одвојеност од света* (али не апсолутна већ да га сачува од разних искушења), *пост* (који омогућује превагу духа над телом), *целомудреност* (али не само да се човек уздржава од рађања деце), него да му сав живот носи печат чистоте, целомудрености), и напослетку *сиромаштво.* То подвижништво имало се изводити у киновији („општежитељству"). Св. Василије ту заједницу сматра за *орїаничко* друштво.[5] У литератури се ова правила сматрају најпаметнијим међу свим манастирским уставима.[6]

Занимљиво је да се Доситеј у *Животу и прикључењима* критички односи према *Монашким правилима* Василија Великог. Овде посебно мислимо на разговор тадашњег темишварског епископа Георгија Поповића и Јосифа Маленице, начелника српског магистрата у Темишвару, о посту и неженидби монаха.

Мене многи осуђују – вели епископ – што ја публично месо једем; но ја волим да ме људи за своју простоту осуждавају, него да ме моја

---

[2] Puech Aime, *Histoire de la litterature grecque chretienne, depuis les origines jusq'a la fin du IVe siecle.*T. 1-3. Paris 1928-1930; II 372, III 242; Origene *Philocalie*, 1-20 sur les ecritures et la lettre a Africanus sur l' histoire de suzzane, Paris 1983; Bibliographie: p. 11-17.

[3] *Сабрана дела* 1(1961), 200; даље наводим *Саб. дела.*

[4] Constitutiones monasticae, cf. *Patrologiae graecae cursus completus*, t. 31; Василије Велики, *Правила владања (Хришћанска етика).* Битољ 1934.

[5] В. Миросављевић, *нав. дело*, 17–18.

[6] Ј. Поповић, Монашки живот по светим оцима. Ваљево 1981.

совјест обличава и осуждава кад бих потајно и крадом јео. Христос и апостоли јели су месо; зашто дакле епископи да не једу? Или се зар хоће да смо ми бољи од апостола? У време апостола, и триста и више година после њих, епископи су били мирски поглавити свештеници и имали су своје жене. Видимо да по првом Никејском сабору отац светога Григорија Богослова Назијанзина, у чесном браку живећи, епископ је био и синове и кћери изродио; тако брат Василија Великога, тако свети Спиридон и многи други. Апостол Павел јавно учи да епископ, презвитер и дијакон мора бити ожењен, и томе придодаје узрок говорећи: „Ко није кадар својим домом и фамилијом управљати, како ће он бити вредан црквом и народом управљати?“ Види се да су епископи први поглавити мирски свештеници… А после, кад су се калуђери почели множити и архијерејска достоинства примати, мало помало увео се обичај, да епископ мора бити монах, против јавне науке апостолске, по којој науци и суду здравога разума епископ не може нипошто бити монах. Он није одређен да у пустињи живи, него у градови и у сели међу људма и женама; и, човек будући како га је бог створио, ако није ожењен у великом бједствованију находи се. Монах ће рећи: сам, илити јединац и саможивац, ком је место: пустиња, планина, уједињеније и самоћа; који се одрекао света и пребивања с људима; који постом, неспавањем и непрестаним трудом ваља тако да осуши тело своје…, све док није канонизовано да само монах може бити епископ“ (*Саб. дела*, *1*, 104). Наиме, „Василије Велики и Григорије, монаси будући, за њихову велику науку и добродјетељ, и други многи неожењени избирати су били на архијерејства и тако мало по мало сва ова достоинства преузели су калуђери“ (*Саб. дела 1*, 111); канонизовано је да само монах може бити епископ; то је прешло у обичај „и народ су обикли мислити да у неженидби стоји велика светиња, …рекли су да је тако дух свети чрез свете оце установио“.

„Но, није ли нам слободно расудити: је ли могуће да дух свети другојаче чрез апостола Павла учи и узакоњава, а другојаче чрез свете оце?“ На то епископ подвлачи: „Немојте сваком духу веровати, но искушавајте је ли од бога – учи нас исти они који је из прсију Спаситељевих мудрост почерпао, Јоан Богослов“ (*Саб. дела, 1*, 112)

Доситејево младалачко сећање овог разговора двојице темишварских угледника превасходно има за циљ *да се чује и друīа сτрана* (audiatur et altera pars). Тако у *Закључењију пρве часτи* свога животописа Доситеј представља саговорника под ученим именом *Зилоτије* (грч. ζηλωτής), додајући „видиш ли какво сам ти лепо име дао: Зилотиј, то јест ревнитељ“ *(Саб. дела*, *1*, 159), или савремено речено *рецензенτ* који ће судити о томе шта и како Доситеј пише о монашком животу, додајући – „нећу да свет рекне да сам се залуду покалуђерио“ (*Саб. дела, 1*, 160).

У делима Василија Великог огледа се дубоко класично образовање и савршено познавање Светог писма. Његових *Девет омилија на шестоднев* јесу беседе и предавања пуна дубоких филозофских мисли исказаних реторским слогом, како је већ примећено. Међу правим омилијама Василијевим најзнатнија и за Доситејева писанија посебно занимљива је *Беседа о користи коју могу имати младићи од читања старих грчких класика* (Ομιλία προς τους νέους, όπως αν εξ ελληνικών οφελοίντο λόγων); дословно преведена и на латински језик *Sermo ad adolescentes, quommodo possint ex gentilium libris fructum capere*.[7] Ова беседа неприкосновеног писца и епископа грчке хришћанске цркве била је намењена полазницима незнабожачких школа у то време. У њој беседник дела класичних писаца посматра и „са стране научне и естетичне а не само моралне", како се „искључиво њиховом помоћи стиче 'зрелост' за вишу и богословску и сваку другу науку". „Много разлога имам, децо, да вас поучим нешто, што судим да је врло добро", доситејевски говори свети отац Василије, у жељи да се васпитаници нађу у реду оних које хвали Хомеров млађи савременик Хесиод у свом и данас веома познатом делу *Послови и дани,* које и Доситеј познаје и наводи.

У другом поглављу ове своје беседе Василије Велики подвлачи колико је познавање класичне књижевности од велике важности за проучавање Св. писма. Изучавањем старих грчких песника, историографа и беседника „можемо имати какву корист за добро душе наше… /само/ ако хоћемо да нам слика врлине до века остане у срцу,… ваља да најпре проучимо ове светске списе, па по томе да се дамо на проучавање свештене и тајне науке". При томе, св. отац Василије Велики предност даје изучавању песника и филозофа који представљају најбоље примере, наводећи места из Хомера, Хесиода, Теогнида, како је то касније чинио и Доситеј у својим делима.

Полазећи од тога да је сва Хомерова поезија у ствари похвала врлини, Василије Велики подстицајно каже: „За врлину се отимајте, људи, која и са оним који се топи исплива /мислећи на Одисеја/, и учини да кад изиђе на суво онако наг врснији бејаше од свих богатих Феачана". Јер само је врлина благо које остаје вечно, како су проповедали мудрац и законодавац Солон, као и песник Теогнид, хеленски поета из друге половине 6. века пре Христа. Они су певали у својим делима похвалу врлини, јер онај који делом потврђује мудрост, „он једини је свестан, а остали као сенке лутају", читамо у десетом певању *Одисеје* (стих 495). А крајња граница неваљалства, по Платону у спису о држави, јесте „правити се поштен а не бити поштен". Тако је овај Ва-

[7] Василије Вујић, *Из грчке црквене књижевности, I Св. Василије Велики,* у Новом Саду, 1885, 5–7.

силијев λόγος προτρεπτικός, подстицајни и охрабрујући говор, и доцније имао велики значај за став хришћанске цркве према античком образовању.

„Класична књижевност представља примере трпељивости и врлине, на које је вредно угледати се тим више што сасвим одговарају науци јеванђелској", наглашава отац Василије у наслову седме главе своје беседе. Илустративно наводи неколико примера о Перикловој трпељивости из упоредних животописа полихистора Плутарха (2. век н. е.). А кад човека обузме гнев, не треба слушати трагедиографе који само веле: „Гнев на душмана оружа руку". Управо зато се не треба предати гневу, „треба метнути на њега разум као удицу", онако како то чини Сократ, подједнако код Василија Великог и нашег Доситеја. Удараше неко Сократа немилице, према Плутарховом запису, а кад га је престао тући, Сократ само написа на своје чело: „Ово је учинио тај и тај, и то му бејаше сва освета".[8] Сократову трпељивост Доситеј илуструје са више анегдота у шестом поглављу *Собранија* – „О историји и о помињању славни људи".[9]

Реторика је књижевно опредељење, литерални елемент Григорија Назијанзина. Он је био *добар човек вешт у беседењу* – vir bonus dicendi peritus, како би рекао Цицерон. Био је лаког пера, како у прози тако и у стиху, што показују његова *Moralia*, стиховани *Морални списи* пуни фигура, антитеза, поређења, игре речима, пословичних мисли, као и Менандрови *Моностиси* (Μονόστιχα).[10] Ове реторске особине Назијанзинове поезије илуструје и Доситеј два пута наводећи исту мисао – најпре само у преводу,[11] а потом и у оригиналу са дословним преводом, када у *Наравоученију* басне *Славуј и паун* каже: „О чистој дружеској љубави и свети Григорије Назијанзин, с речима играјући се овако поје: 'Φίλοι φιλούσι τα των φίλων φίλα[12] : *Љубезници љубе љубезних љубимаја*'" (*Саб. дела 1*, 603). Тако и у *Наравоученију* басне *Ластавица и славуј* читамо: „Коме, као и мени, није инат мио, ми ћемо се Григорија Назијанзина држати, који овако вели: 'Παντί βροτώ ευφρονούντι πάσα γη παράδεισος:[13] Сваком човеку благоразумном сва је земља рај'" (*Саб. дела 1,* 680). За Доситеја је то „здраво и прекрасно

[8] *Исто,* 14–15.

[9] М. Стојановић, Доситејева биографија о Сократу, *Жива антика,* IX/1–2, Скопље 1959, 213–222.

[10] Puech Aime, *Histoire de la lutterature grecque hretienne, depuis les origines jusq' a la fin du IVe siecle.* T. 1–3. Paris 1928–1930; T. 3. Le IVe siecle 1930, 365, 389.

[11] „Истина мора бити вечна да су љубимих љубимаја љубимим љубима" *(Саб. дела,* 3, 286).

[12] PG 37, 918. – Greg. Nazianzenus, **Γνωμικά δίστιχα, v. 27. – Φίλοι φιλούσι και 'ά** τοις φίλοις φίλα.

[13] PG 37, 919. – Greg. Nazianzenus, v. 43.

мудрованије овога учитеља", по којем нема бољег раја на земљи ако се са искреним, честитим и „без сваке притворности, лукавства и злобе људима живи".

Просветитељско дело трећег великог учитеља хришћанске цркве Јована Хризостома, посебно његове „беседе на дјејанија и на апостола Павла посланија", биле су Доситејева лектира још у Хопову (*Саб. дела 1*, 175). Реч је о *Марīаритȣ* – збирци одабраних беседничких „бисера" Јована Златоустог. На хоповском примерку ове књиге, који се чува у Вуковом и Доситејевом музеју у Београду, стоји Доситејев запис: „Аз Доситеј грешниј Хоповац недостојниј дијакон прочтох сију душеполезнују књигу 1759-го ноембра 8-го доверших…" Овде их је он са одушевљењем читао у изводима Спиридонова зборника, који доста простора посвећује моралним поукама, стиховима и изрекама Василија Великог, Григорија Назијанзина и Јована Хризостома, прибраних „јуним в ползу". „Златоустових има највише и извађене су из његових беседа. Код изрека Григорија Назијанзина се вели, да су састављене 'по алфавиту' и преведене с грчкога…"[14] Доситеј је Златоустове беседе у Далмацији *с прилежанијем* опет читао, важнија места исписивао и тако саставио несачувану нам *Буквицу* (*Саб. дела 1,* 187), свој књижевни првенац. У прилог томе је и Доситејев запис на првој књизи беседа Јована Златоустог, као и запис на књизи *Поученија св. Василија* из библиотеке манастира Драговића у Далмацији.

Православни богослови су посебно уважавали Златоустов спис *Шест књиīа о свештенстȣ.* Штавише, сматра се да је по овом делу и назван *Златоустим.* За нас је од значаја да је ово дело Доситеју било доступно у штутгарском издању *Johannis Chrysostomi de sacerdotio libri sex graece et latine /Περί ιεροσύνης λόγοι ἑξ/,* Stuttgart 1725.

У хришћанско-просветитељском смислу, како ваља да отац сину прича библијску историју, могао је на Доситеја утицати и Златоустов спис *О охолости и о томе како би требало децу образоваȣ* (*De superbia et de liberis educandis*). Иначе, Златоустог је Доситеј сматрао *оригеновцем,* када каже „ко зна што би и од Оригенових списанија било да их није он сачувао", као што би и Аристофанове комедије биле изгубљене „да се није нашао један егземплар међу књигама св. Јоана Златоустога" (*Саб. дела 2,* 327–328).

У нападима на Хризостома истакао се кипарски епископ Епифаније, о коме Доситеј бележи: „Епифаније…, још за живота почитоват је био за свеца…, но био је пуки простак и слабо учен: ови није могао нипошто Оригена трпити. Теофил Александриски,

[14] Тих. Остојић, *Доситеј Обрадовић у Хопову.* У Новом Саду, 1907, 361.

за привући га на своју страну како ће с њим лакше Златоустога с престола стерати, њему за атар прокуне Оригена, којега је дотле бранио.[15] Епифанију је то доста било, и обешта се учинити све што Теофил хоће. Подигне се и дође у Цариград и ту различне будалаштине против Јована Златоустога учини, натеривајући га да прокуне Оригена и књиге његове с њим заједно…[16] Златоусти као човек учен, који боље познаје ко је и какав је Ориген, неће за то да зна" (*Саб. дела 1,* 651–652).

Епифанијев ауторитет учинио је да се Оригена, којега је најпре свесрдно изучавао, одрекао и Блажени Хијероним из Стридона у Далмацији. Он се у оригенистичке расправе упустио многим писмима,[17] по узору на оно Теофилово упућено Епифанију у коме смо препознали неке елементе Доситејевог навода. Причање Доситејево о Епифанију Кипарском у 150. басни има много заједничких црта са подацима протестантског историчара Шрека.[18]

Представник успона грчке црквене књижевности прве половине петог века нове ере Синесије био је особита литерарна појава и епископ града Кирене у Египту. За њега Доситеј каже да је био „весма учен и добродјетељнога житија чловек… којега сви церковни наши учитељи наричу Σοφώτατος Συνέσιος, то јест Премудри Синесиј". Сограђани су га веома молили „да прими епископство града Кирене, но он ожењен будући (а тада се већ био увео обичај да су епископи нежењени), каже свима чисто да он неће нипошто примити епископства, за два узрока: прво, што жену своју не би оставио за све епархије и за сва епископства и патријаршества на свету; а друго, што он како учен човек, не може веровати све што прости верују, нити ће пак лагати да каже да верује то што за истинито не признаје". Све пак то што је говорио није вредело и није било од помоћи. „Њему се дозволи – наставља Доситеј – да он верује како зна да је боље, и жену своју да држи, и дечицу, …само нека буде епископ; и на ови начин прими ову службу" (*Саб. дела 1,* 356).

---

[15] *Саб. дела 1,* 651; упор. Hieronimi ep. XC. Theophili ad Epiphanium. Hortatur Epiphanium, ut modis omnibus adnitetur, quo convocata Synodo, Origenystarum haeresis publica auctoritate damnetur. Patrologia Latina, t. 22, 756; скраћеница PL.

[16] PL, t. 22, 757: … Dignationis tuae est , quae in huiusce modi certaminibus saepe ante nos pugnavit, et positos in proelio consolari, et congregare totius insulae Episcopos ac synodicas litteras tam ad nos quam ad Constantinopolitanae urbis Episcopum (qui tum erat Joannes Chrysostomus, quem Theophilus acriter persecutus est), et si quos alios putaveris, mittere: ut haeresis nefaria condemnetur.

[17] О сукобу оригениста види расправу: Brochet, *Saint Jerome et ses ennemi.* Paris 1906.

[18] Schrock, *Christlische Kirchengeschichte,* Leipzig 1785, t. 10, p.12; упор. И. Ћирић, Доситеј као богослов. *Бранково коло* XVII (1911), 192.

Синесије спада у синкретисте – оне који мешају религије;[19] образовао се у Александрији, где га је Хипатија увела у тајне неоплатонске филозофије. Његова по форми савршена писма, укупно их је 156, упућена многим пријатељима, међу њима и Хипатији,[20] одају мислиоца филозофског и реторског образовања.

Додатно упућујемо на *Совјете здравогу разума,* на подробнију анализу поглавља *О љубови,* у коме препознајемо неке паралеле са посланицама Јована Богослова[21] и написом Јована Златоустог,[22] по коме се „Христовом љубављу добија од Бога пламено срце".

(Доситеј): *Љубов није ништа другго него радост о совершенствам другоога…, – колико се више радујемо њиховом правом добру, толико их више љубимо* (Ј. Богослов, посланица 1, 4: Од живљења љубављу Христовом – душа се људска испуни неисказаном радошћу. – п. 3, 14: Љубав обесмрћује људско биће, јер га испуњује божанским животом; п. 3, 15: Љубав је обесмрћење онога кога љубиш).

Љубов је прво и поглавито својство божје: доброта, благост и милост рађају се из љубави (п. 3, 18–19: „љубав божја" живи у човеку и дела у њему).

Љубећи паметно себе… из разумне и просвештене љубави к себи рађа се и постаје општа к целом человеческом роду љубов… Зато наш спаситељ Исус, *совјетује нас да љубимо ближњега нашега..:* јако себе самога. (п. 2, 5: Љубав према Христу је она сила која подстиче, одушевљава и даје моћи човеку да се држи заповести његове… Свети Богослов пише: „Који говори да је у светлости, а мрзи на свога брата, још је у тами").

Све житије и наука нашега небесноі учитеља није ништа друго него љубов… Још је више делом показао да је све његово еванђелије на самој љубови основато… (п. 20–21: Христољубље се грана у

[19] Ј. Поповић, *Нав. дело,* 620.

[20] „Ништа се красније – примећује Доситеј – ни слађе не може читати од писама Синесија к Ипатији, у којима је нариче благодјетелницом, учитељицом, сестром и мајком својом…" (*Саб. дела 1,* 656). Упор. Epist. X. Philosophiae magistrae Hypatiae. – Tibi ipsi, ac per te beatissimis sodalibus salutem dico, beata, domina etc.

[21] Отац Јустин Поповић, *Тумачење посланица св. Јована Богослова.* Београд 1982.

[22] *Житија светих* /11/: За новембар. – 1977. *О љубави,* 378–382: Еванђелски љуби онај који љубљеноме жели оно што је корисно и добро (378); по неизмерном човекољубљу Свом Господ Христос нас не само избави од грехова, него нас и учини милима Себи. – Ко има љубави за Христа, радује се сваком страдању ради Христа (380); ко љуби Христовом љубављу, добија од Бога пламено срце. – Апостол цени љубав која произлази из знања. – Значи са расуђивањем, са размишљањем, са разборитошћу (381); основ сваког добра није ништа друго до љубав. – Где је љубав, тамо нема ни зависти ни оговарања (382).

братољубље, у истинољубље, у правдољубље, у добротољубље, у светољубље, у мирољубље, у љубав за све што је божанско, …смртно, …вечно).

Бог је љубов и ко у љубови пребива, у Богу пребива, и Бог у њему. Из свега овога види се, да сва евангелска наука у љубови закључава се…; на исти начин, по овој истој љубови познаје се ко је Христов ученик прави, ко жели совершенство и благополучије ближњега свога како год своје… (п. 3, 18–19) „Бог је љубов". – Љубов је онда истинита када чини сва евангелска дела: правду, милостињу, молитву и др.; дајући љубов своју човеку Бог му у ствари даје себе сама.

Укратко, Доситеј грчке учитеље и проповеднике хришћанске цркве познаје и наводи као и све друге античке, рановизантијске, хуманистичке и просветитељске мислиоце.

Miodrag Stojanović

DOSITEJ AND THE CHURCH FATHERS

Summary

The fourth century, after the Edict of Milan, AD 313, in the East was mostly marked by the struggle of the Orthodox Church with heresies. That train of circumstances primarily caused the church doctrine to be incorporated into the scholarly and literary spheres. Great credit in that must be given to two theological schools: the Alexandrian and the Antiochene.

Among the church authors known and favoured by Dositej are Basil the Great, Gregory of Nazianzus and John Chrysostom, besides Origen. The two renowned Cappadocians – Basil the Great and Gregory of Nazianzus – have much in common in their almost exclusively classical education. They met in Athens as students of sophist Libanius, and spent the greater part of their lives together. Their mutual efforts resulted in the anthology *Philocalia* – a selection from Origen's writings. Our Dositej certainly thought of that when saying that "Basil the Great and Gregory of Nazianzus protected the church and piety with Origen's writings." They spent some time together in hermitage at Pontus, living a quiet coenobitic life, where Basil the Great authored his *Monastic Rule*, which was not unknown to Dositej.

Basil the Great's broad classical education found its full expression especially in his *Address to Young Men on the Right Use of Greek Literature*. Hence the later significant importance of this *logos protreptikos* to the attitude of the Christian church towards antique education.

Rhetoric is Gregory of Nazianzus' literary orientation, as his *Moral Treatises* in verse indicate, which are the subject of Dositej's own reference in saying: "On… pure friendly love St Gregory of Nazianzus plays with words singing like this: The beloved love the love of the beloved."

The moral traits and the enlightening thought of the third great doctor of the Eastern Orthodox Church, John Chrysostom, especially his homilies on the "deeds of the apostles" were Dositej's reading as early as at Hopovo. He read them there with delight in the extracts from the Spiridon Collection, just as he read them again in Dalmatia, translated and copied, and thus compiled the non-extant *Primer*, his first literary work.

In the Christian-enlightenment sense of the word, i.e. in the proper manner of handing down the biblical history, Dositej could have been influenced by Chrysostom's work *On Vainglory and the Right Way for Parents to Bring Up their Children*. Finally, Chrysostom was attacked as an Origenian, because "who can tell what would have been saved from Origen's writs had he not preserved them", Dositej observed.

УДК 821.163.41.09 Обрадовић Д.

Радован Биговић

Православни богословски факултет,

Универзитет у Београду

ПОЈАМ „ЗДРАВОГ РАЗУМА“ У ДЕЛИМА ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА

Нововековна култура у Европи започела је побуном човека против Бога и „еманципацијом“ свеукупног људског живота од сваког религиозног садржаја и ауторитета. Бог или слобода постала је дилема и избор. То је имало за последицу: сукоб цркве и државе (друштва), световног и сакралног, духовног и материјалног, душе и тела, вере и разума. Вера је постала симбол ирационалног, незнања, мрака, недоказивог, конзервативног... Разум пак симбол моћи, знања, напретка, прогреса. У последњих неколико векова ништа није тако глорификовано као рационално сазнање. Са Доситејем Обрадовићем започиње својеврсна „европеизација“ модерне Србије и прихватање западноевропских образовних и културних модела постојања. У његовим делима вера и знање су комплементарни појмови. Његова дилема није или-или, већ и вера и знање без обзира на то што је често и сâм глорификовао разум.

Кључне речи: Бог, човек, црква, држава, вера и разум, Доситеј.

Не знам личност у српској културној историји о којој постоје тако опречна и супротстављена мишљења као што је Доситеј Обрадовић (1739–1811). И после два века он је још увек камен спотицања. Кућен

је и хваљен. Прецењиван и потцењиван, зависно из које је идеолошке и духовне перспективе сагледаван (прозападне и антизападне, европске и антиевропске, националне или интернационалне). За једне он је „Одисеј науке који је вратио Србе у духовну заједницу европских народа", најзначајнија личност и утемељивач модерног школства и културе у Србији. Доситеј је „апостол српског просветитељства". За друге је родоначелник искорењивања српског народа и његовог отуђивања од православне, светосавске културе.

Доситеј је био човек без државе, нације, језика, школе, владара. Био је homo universalis свога времена, путник, полиглота, космополит, верник, сврзимантија, народни просветитељ, Србин, а Европљанин. Примао је од других све оно што је било достојно да буде примљено а не све што се нудило. Попут пчеле сакупљао је мед са различитих цветова.

Здрав разум

Прву дефиницију „здравог разума" налазимо код Аристотела у његовој Никомаховој етици. Код њега се концепција здравог разума разликује од каснијих схватања јер не означава веровање од стране већине, већ принцип који руководи и уобличава активности нашег чулног искуства. То је унутрашње чуло које присаједињује сва остала спољна чула и утиске. Емпиристи (нпр. Лок у есеју *О људском разуму*) своју интерпретацију базирају на феноменолошком искуству: спајању различитих чулних надражаја у јединствен утисак. Код свих емпириста, упркос извесним разликама, „здрав разум"означава праосећај, матрицу људске спознаје по којој се различити утисци стапају у јединствену и заједничку представу света и стварности.

Здрав разум је не баш срећан превод енглеске синтагме common sense, што дословно значи: common = уобичајено, заједничко; sense = мисао, мишљење, чуло, осећај, осећање, памет, сазнање, смисао, свест, смер. У речнику Меријам–Вебстера common sense = веровање или пропозиције коју већина људи сматра исправном, а које се не заснивају на езотеричном знању, нити на истраживању, већ се узима као базичан ниво практичног знања и расуђивања које нам је свима неопходно да бисмо безбедно и разложно живели. Common sense у ширем смислу значи претеоријско мишљење, веровање, интуицију, свакодневни језик, народно мишљење, мњење (doxa), јавно мњење, народну мудрост, аксиом, основна, базична веровања. У речнику САНУ као синоними за здрав разум користе се изрази: здравомислен, здравоуман,

који здраво, добро, правилно мисли, расуђује, трезвен, разборит, народна мудрост.

Common sense означава и заједнички смисао, свеопшти разумски критеријум. Неки филозофи сматрају да су поједини основни мисаони критеријуми и принципи заједнички свим људима без разлике те се свако мишљење може вредновати, па и филозофија, управо на тој здраворазумској основи. Хегел је оспоравао тај здраворазумски критеријум негирајући просуђивање на основу здраворазумског мишљења.

Епистемолошко одређење се врти између парадигматичних партикуларисата Рајда и Мура и парадигматичних методиста Декарта и Хјума (два сукобљена табора). Партикуларисти су конзервативни и као здраворазумска узимају она веровања у која смо уверени. Такво становиште када се рефлектује у политици и етици, за резултат има културолошки детерминизам. Методисти користе скептицизам да би дошли до базичних (претеоријских) веровања која су узета за здраворазумско полазиште у мишљењу.

„Здрав разум“ могао би да има и следеће значење: духовно непомућен, непоремећен, нормалан, који није захваћен труљењем, целовит, стабилан, чврст.

Љубав као онтолошко-гносеолошка категорија

Хришћанство је за Доститеја љубав.[1] Бог је љубав. „Љубов је прво и поглавито својство Божије: доброта, благост и милост рађају се из љубави.“[2] Велика је љубав, милост и доброта божја „што нас је украсио с словесним духом и разумном памећу“.[3] Поред љубави од Бога и људске љубави ка Богу постоји код човека разумна љубав према себи и „неразумна љубав према себи“.[4] Из неразумне љубави према себи рађа се мржња, похлепа, себичност и свако друго зло. Разумна љубав према себи код човека рађа добро према целом човечанству и свој творевини божјој. „Једним словом, из разумне и просвештене љубави к себи рађа се и постаје општа к целом человеческом роду љубав, по којој јединој и самој человек уподобљава се небеском оцу, желећи и

[1] Доситеј Обрадовић, Сабрана дела, књига 3. Београд, 2007. 14.
[2] Исто. 11.
[3] Исто. 11.
[4] Исто. 12.

настојећи да сваком учини по свом могућству добро“,[5] каже Доситеј. Љубав код њега није психолошка категорија, сентиментално осећање, већ начин постојања. Љубав је онтолошка категорија. Љубав је неодвојива од доброте. „Љубов добродетељи, то је истинита љубов Божија и божијег сушества.“[6] Кад је човек покварен и зао, ништа му не вреди знање. „Ништа не помаже лепо знање и разум кад је срце покварено и кад су нарави разблуђене и на зло окренуте.“[7] Да би човек могао да спозна истину и добро, прво мора да просвети ум и да очисти срце од нечистоће. „Ко год жели поштеним и достојним чловеком постати и назвати се, о овима двема стварима у све време живота свога ваља да настоји: прво, ум свој да просвети: да може управ и совршено познати што је добро, шта ли је зло , а потом, срце своје од свих злих захтевања да очисти и намјесто ових добара и полезна да уведе.“[8]

Доситеј говори о просвећеном („просвештени разум“)[9] и непросвећеном разуму. То су синоними за здрав и болестан разум.

Кроз сва своја дела Доситеј се бори против празноверја и сујеверја, против нехришћанског живота самих хришћана, против разних аномалија монашког живота које је он видео у неким фрушкогорским манастирима. „Свемогући творче! какова је бједна ствар глупо сујеверје.“[10]

То га је све потресало до сржи бића. Изазивало је у њему резигнацију и неспокојство. Веровао је да се сујеверје и нехришћански живот лече здравим разумом. „Блажен человек којега разум води и сва његова захтевања управља.“[11] Он је био свестан опасности да се оправдана бора против сујеверја може трансформисати и у разарање праве вере. Опоменут је, каже: „поткопавањем сујеверја не обалим правовери.“[12]

„Не кај се чинећи добро“ народна је пословица коју Доситеј много користи и анализира.

Здрав разум није издвојени дискурзивни разум, независан од других човекових способности. Доситејев „здрави разум“ је првенствено етички разум.

Здрав разум је суштински повезан са добром, односно са Богом, од кога потиче свако добро и свака словесност. Ту се на Доситеја види хришћански утицај. Разумно је оно што је добро. Неразумно све оно

[5] Исто. 12.
[6] Доситеј Обрадовић, Сабрана дела, књига. 4. 112.
[7] Исто. 186.
[8] Доситеј Обрадовић, Сабрана дела, књига 3. 45.
[9] Исто. 50.
[10] Исто. 18.
[11] Доситеј Обрадовић, Сабрана дела, књига 3. 54.
[12] Исто. 27.

што није добро, тј. што је зло. „О прекрасна добродетељи, ти си сама знак и печат боженственога образа и подобија.“[13] Доситеј верује да човек може постати добрим просвећивањем, али то не треба тумачити у данашњем смислу речи у смислу рационализације живота и пуког учења. Просвећивање подразумева живљење у врлини. Просвећен човек је добродетељни човек, човек доброте и врлине. Непросвећен (неразуман) је човек порока. Сам разум има своје врлине – „крепости разума“.[14] „Морални живот человека простире се, на неки начин, донде докле његова знања досежу.“[15] Добродетељ је избирати најбоље.[16] „О дивна, прекрасна, слатка добродјетељи! Првородна Божија кћери! Небесна царице! Невјесто праведних душа! Сиђи с неба! ходи, ходи међу људе. Покажи синовима человјеческим красоту и лице твоје, па ће им се земља у рај претворити: кад тебе познаду, и с тобом се сједине, онда ће упознати сву силу и истину, оних Христа Спаситеља речи: Царство небеско је у вами!“[17] Оно подразумева „благоразумије“,[18] „остроумље“, „трудољубије“.[19]

Теоријски „сви људи могу добри бити, и сви су зато од Бога создати, но за доћи ка добродетељи, ваља најпре истребити злобе“.[20] Превише је веровао у способност људске природе према добру. Пренебрегао је сву њену патологију и изопаченост, њену склоност према ирационалном и злу.

„Морални живот человека простире се, на неки начин, донде докле његова знања досежу.“[21] Ово је једна од његових основних теза коју преузима од западноевропског просветитељства. Ова се теза ипак у животу не потврђује увек као тачна. Људско знање не подразумева увек и моралан живот. Напротив, они који знају често су носиоци деструктивности и неморала.

Наука не може бити неутрална у односу на етику, како многи сматрају. Што није морално то је зло, неразумно, ненаучно, лаж. Истину не треба само откривати и говорити. Истину треба живети. Истина није апстрактно и теоријско мишљење. Истина је искуствена, извире из етичког живота. За њега је Бог истина.

---

[13] Исто. 46.
[14] Доситеј Обрадовић, Сабрана дела, књига. 4. 229.
[15] Исто. 211.
[16] Доситеј Обрадовић, Сабрана дела, књига 3. 55.
[17] Исто. 66.
[18] Исто. 58.
[19] Исто. 58.
[20] Исто. 46.
[21] Доситеј Обрадовић, Сабрана дела, књига 4. 211.

Доситеј је био превелики оптимиста, верујући да разум, словесно деловање, може да преобрази и припитоми људску природу која је склона злу. Разум без етике може бити извор зла (злоупотреба науке). Свету су највеће зло нанели учени, образовани, а не неуки и непросвећени.

Доситејев „здрав разум" упућује на закључак да постоји и „болестан разум". Није нам пошло за руком да пронађемо да то Доситеј експлицитно тврди. Међутим, имплицитно свакако. У гносеолошко-епистемолошком предању хришћанског Истока падом у грех људска природа се изопачила. Све човекове сазнајне моћи су помрачене, дефектне, склоне самообмани. Човек долази на овај свет са болесним органима сазнања. Болесни органи сазнања дају болесно сазнање, болесно пак сазнање изопачену слику света и живота. Истинитом познању треба да претходи оздрављење, исцељење, лечење органа сазнања, укључујући и разума. Они се лече хришћанским врлинским животом. Кроз тај терапијски процес разум мења квалитет и постаје просвећени разум. Просветитељство и западноевропски рационализам полазе од супротне претпоставке. Човек је по својој природи добар, самим тим и људски разум, или ум, који су за Доситеја најчешће синонимни појмови. Просвећени (здрав) разум код Доситеја није исто што и природни разум код западних рационалиста. Просвећено знање које извире из преображеног ума није природно знање. Ова два сазнања суштински су различити. Здрав разум је истинити разум, врлински разум, просвећени разум који стоји насупрот природном дискурзивном и научном разуму. Здраворазумско мишљење повезано са добром (Богом) и врлином право је и истинито знање, неупоредиво квалитетније од натуралистичко-рационалистичког, филозофско-научног мишљења, па и теолошког. Суштински задатак свих наука се састоји се у чишћењу органа сазнања, просвећивању ума и својеврсној рационализацији, укрођавању срца. Природни човек је дезинтегрисано биће. У њему самом ратују ум, срце и воља. Отуда човек једно мисли, друго говори, треће ради, четврто жели. Врлинама се врши реинтеграција људског бића. „Сва слава науке састоји се у просвештењу ума и у разумном управљењу срца. Разумно учени човек никад безвремено и сујетно не показује науку своју... Права наука всегда је соједињена с умереностију, смиренијем и расужденијем."[22] „Љубов добродетељи, то је истинита љубов Божија и божијег суштества."[23] „Ништа не помаже лепо знање и разум кад је срце покварено и кад су нарави разблуђене и на зло окренуте."[24] Доситеј даље наставља:

[22] Исто. 97.
[23] Исто. 112.
[24] Исто. 186.

„христјански закон, који у богопознанству, богопочитанију и у чистом богољубију састоји се, умекшава и услађава срце наше и показује нам прави пут к человјекољубију и благотворенију; вооружава нас у скорби и невољи с терпјенијием; облакшава теготу живота; оживљава и укрепљава перси наше с благонадеждијем и чини нас исту смерт као једно подугачко спавање без страха и ужаса сматрати. Богољубије и човекољубије јесу десно и лево крило с којима словесни ум к свом вечном блаженству лети и приближава се; сојединьавају разум и срце,у јединодушно их согласије приводе и чине их неразлучно путем добродетељи шествовати и напредовати“.[25] Разуман човек настоји да обједини и хармонизује све своје психофизичке способности. Равнотежа ума и срца је посебно важна јер смо ми као народ са извесним предиспозицијама да целокупни живот градимо на емоцијама (веру и политику). Неки опет мисле да треба све да буде засновано на разуму.

Доситеј је свакако био надахнут западним просветитељством али није увек био епигон и слепи подражавалац. Код Доситеја је много више хришћанскога него што се обично мисли.

Доситеј је отворена личност и према Истоку и према Западу. Као млад човек хтео је да се у потпуности посвети Богу и отишао је у манастир. Није успео да остане у манастиру и да буде монах целог живота. Изишао је из манастира и отишао у свет, трагајући за сазнањем и науком. Међутим, није престао да цени веру и знање по вери. Вера без знања за њега је била празноверје, а знање без вере велико искушење. Био је надахнут француским и европским просветитељством свога времена, можда и претерано одушевљен. Није имао способности да се критички односи према тој владајућој идеологији – идеологији рационализма, и сцијентизма, и позитивизма које су настајале. Попут многих савременика и највећег броја европских интелектуалаца тога времена веровао је да је знање „највећа моћ“ и добро, а незнање узрок сваког зла. Међутим, ако имамо у виду чињеницу у каквом се тада духовном и културном стању налазио његов народ, онда није чудно што је образовање и просвећеност свога народа сматрао најзначајнијим подухватом. Образовање је било исто што и повратак вида слепом човеку. Сâм је био један од најобразованијих људи свога времена међу Србима. Пропутовао је Европу. Упознао њене народе и њихове културе. Та своја знања и искуства несебично је давао другима, свом народу. У Карађорђевој Србији је основао Велику школу (Београдски универзитет) и једну богословију. Зато се с правом назива родоначелником модерне српске просвете, индиректно и теолошког образовања. Надахњујући се антиком, копирао је западноевропске кул-

[25] Исто. 186.

турне и образовне моделе, јер други нису постојали. Руске школе, као и школе у другим православним земљама, биле су такође устројене по тим обрасцима. Стицајем трагичних историјских околности неколико векова пре Доситеја православни народи били су у ропству. За њих су то били векови кад су „живи завидели мртвима". Био је то период борбе за голи живот, период велике културно-образовне стагнације. Остаје историјска чињеница да до дана данашњега источнохришћански народи нису успели да створе свој тип школа (црквених и световних) који би егзистирао на источнохришћанском погледу на свет. Они су се определи да преузимају западне моделе. Тако западноевропска цивилизација, која је у највећој мери дело католика и протестаната, у последња три века постаје и цивилизација источнохришћанских народа. Зато се балкански народи и пре, а посебно данас, осећају као европски народи. Преко Балкана су цивилизацијска добра из Византије ишла према Западној Европи и обратно.

Један од преломних догађаја у новијој српској историји свакако је Велика сеоба Срба 1690. под патријархом Арсенијем III Чарнојевићем. На стотине хиљада Срба морало је да напусти Косово и Метохију, сам епицентар српске средњовековне културе и духовности, и да потраже уточиште северно од Саве и Дунава, у ондашњој Угарској. Из садашње перспективе тешко је сагледати и оцењивати те догађаје. С једне стране, према свим историјским изворима, та сеоба (егзодус, етничко чишћење и истребљење) било је проклетство и трагедија, али с друге, то није било без божјег промисла. Ти Срби су се сусрели и упознали са једним другим светом, западноевропским. Своја нова духовна, егзистенцијална и културна искуства преносили су осталим Србима који су остали у Отоманском царству. Центри српске културе и духовности сада постају Пешта, Сентандреја, Сремски Карловци, Нови Сад, Сомбор, Темишвар, Фрушка гора, која је од народа названа „нова Света Гора". Многи интелектуалци се школују на универзитетима у Западној Европи и Русији. Европске идеје у Србију стижу директно, и индиректно, преко руских учитеља и школа, где проналазе плодно тло. Изгубљен је, дакле, један простор (можда и трајно) а добијен један нови. Од тада до данас у Србији се укрштају два света: западнохришћански и источнохришћански. Србија постаје мост између Истока и Запада, а њена култура синтеза различитих европских култура. Са Доситејем је почео да се конституише један нови тип српске културе, који није следио у много чему српске средњовековне културне обрасце. То јесте у извесном смислу дисконтинуитет, али томе није крив Доситеј већ вишевековно ропство народа под отоманским окупатором. Ипак немогуће је и неправедно порећи сва добра која су проистекла из тог поновног сусрета Срба са Западом. То је почетак

повратка Србије у европску породицу народа, почетак њене модернизације, преображаја и препорода у сваком погледу. Данас ме је страх и да помислим шта би са Србима било да није тог сусрета. Сусрет Србије са Европом и Доситејево стварање школа у Србији није имало за последицу уништење православља код Срба. Напротив, био је то почетак његове реафирмације и регенерације. Доситејево „просвјешчениje“ било је несумњиво својеврсна критика постојећег *status quo* у цркви (макар у оним срединама у којима је он био). Данас и сама теолошка наука и црквена историја не споре да је било много тога што није било ни црквено ни православно, већ псеудоцрквено, и антицрквено, и антихришћанско. Тако је његова критика појединих појава у животу цркве можда понекад била претерана, али не неоправдана и без основе. Та критика може да се тумачи, једним делом, и као својеврсна катарза саме православне вере. На основу свега што се о Доситеју зна не може се закључити да је био против Христа, хришћанске вере, православне цркве, већ само против девијација, извитоперења, аномалија и патологије те вере. Његова писана заоставштина недвосмислено сведочи да је имао поштовање и љубав према Богу и цркви. Доситеј у својим делима спомиње „Сладчајшег Спаситеља Исуса“, „Христово Пришествије“, „кротког Агнеца Божјег“, „благог Спаситеља“. Он уз то тврди да не уводи никакве новине, већ одбацује све што је против „светог Евангелија“. Он „тражи чисту Евангелску науку“, „чисто Христово учење“. Хришћанство је за Доситеја љубав а не морална или национална идологија. „Љубав је прво и поглавито својство Божије: доброта, благост и милост рађају се из љубави. Сва остала Божја својства без љубави и доброте ни на какву ползу не би нам била...“[26] Кад говоримо о његовој вери, треба имати у виду теолошки контекст и не треба га оцењивати са позиција достигнућа савремене православне теологије. С обзиром на то да се он често оцењивао са различитих идеолошких позиција, многа тумачења Доситеја су најблаже речено једнострана. Нека су обичне клевете на које не треба трошити речи. Иако је сахрањен испред Саборне цркве у Београду, православна црква у Србији је према Доситеју веома критична. Илустрације ради навешћемо само неколико мишљења угледних црквених достојанственика. Петар Петровић Његош (владика Раде), један од најзначајнијих српских песника и мислилаца, за њега каже: „Ја бих Доситеја почтивао да је умио свој дар душевни обратити у корист нашега народа, али га обратити није умио и зато га презирем као човјека који није видио ушто се садржи срећа народа, што му може причинити несрећу, и као човјека који је био некоме подло оружје потсмјеjаније

[26] Доситеј Обрадовић, Сабрана дела, том III, Београд 2007. 11.

над благочестијем.“[27] Доситеја је критиковао и Вук Караџић. У новије време два понајбоља православна теолога код Срба: митрополит црногорско-приморски Амфилохије Радовић и епископ Атанасије Јевтић, дугогодишњи професори Православног богословског факултета, следе Његоша и Вука. Њихове критике су можда још и оштрије.

Мисао митрополита Амфилохија коју наводимо имала је великог утицаја на формирање новијих ставова према Доситеју. „Једно бекство у манастир, бекство Светог Саве, друго бекство из манастира, бекство Доситеја Обрадовића, опредељују животни пут не просто две личности, Светог Саве и Доситеја; не значе само ни утемељење две епохе у историји српске културе – од Светог Саве до Доситеја – и нововековног – од Доситеја до данас; та два историјски независна чина судбински се одражавају на ход једне нације кроз векове, али истовремено симболишу жеравичну раскрсницу на којој се непрестано налази човек уопште, и од које зависи његова судбина у времену и вечности. Свети Сава и Доситеј су два егзистенцијална става према животу и свету који се узајамно додирују и прожимају на многим тачкама, али који се суштински разликују у оном што је најбитније и најпресудније за човеков живот у времену и простору, али и дубље од времена и простора.“[28] Он је у Србију пресадио „протестански минимализам“ и морализам, тј. просвећеност у „терезијанско-јозефинистичкој форми“.[29] Он је, према овом тумачењу, заговорник „натурализма“ код нас. „Доситеј је у бити трагична личност, као што је трагична и наша модерна култура и просвета чији је он био први ’попечитељ’. Отуда на њему зидати будућност значи одрећи се свог историјског континуитета и идентитета, одрећи се Светог Саве и светосавског предања.“[30] Доситеј је „издао своју веру у Православље, у Живога Бога (Доситеј је био изразити деиста...масон)“, каже епископ Атанасије Јевтић, данас један од водећих православних теолога.[31] Њихове ставове и уверења деле многи млађи теолози и интелектуалци.

---

[27] П. П. Његош, Дјела, књ. 7, Београд, 1951. 388–9.

[28] Амфилохије Радовић, Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића, у зборнику: *Православна теологија*, Београд, 1995. 380.

[29] Исто стр. 396.

[30] Исто стр. 411.

[31] Атанасије Јевтић, Развој богословља код Срба, у зборнику: *Православна теологија*, 372.

Разум и вера

У Србији са Доситејем започиње сусрет западноевропског научно-филозофског начина мишљења и оног што се може условно назвати побожно богомислије, простосрдачна (али дубока) вера већине народа и свештенства, тј. сусрет православне вере и модерног научног и техничког знања. Свеопштој глорификацији разума тога времена подлегао је и Доситеј као и већина мислилаца. Код њега још и постоји какав-такав склад и равнотежа између вере и разума, теологије и науке. Доситејева дилема није разум или вера, већ он остаје на становишту: и разум и вера. Следећи опште културне токове у Европи, српска интелектуална елита продубила је тај сукоб између науке и религије, тј. вере и разума. Тај трагични сукоб није избегао не само српски народ већ ни читава Европа. Нововековна епоха (модерна историја евроамеричког континента) започела је побуном човека против Бога, „еманципацијом“ човека од Бога и његовом тежњом за апсолутном аутономијом. Изван и изнад човека не постоји никакав ауторитет који би уређивао и одређивао његов живот. „Божанско право“ и „природно право“ морали су да уступе место „умском праву“ (Хабермас).

Нововековни сукоб вере и разума проширио се на сукоб цркве и државе, духа и материје, религије и науке, душе и тела, времена и вечности, светог и световног, јавног и приватног. Ова поларизација и сукоб проузроковали су несагледиве трагичне последице због којих ће европски континент још дуго испаштати.

Доситеј Обрадовић је имао неограничено поверење у људски разум. Зато је једно од његових најзначајнијих дела *Совјети здравоі разума.* Његов рационализам није утемељен на хришћанској гносеологији („теолошком разуму“) већ на идејама француских просветитеља који су у његово доба били веома популарни у Европи. То све је имало далеку предисторију.

Јелинска антика поистоветила је разум и размишљање и то изразила појмом *лоіос*. То је била конститутивна способност људског бића којом оно на постепен и дискурзиван начин сазнаје и просуђује стварност. Разумско сазнање се тако разликовало од интуитивног и тзв. непосредног сазнања. У хришћанству је логос и лично име. То је је поред слободе један од најзначајнијих дарова божјих човеку. Кроз разумност се манифестује иконичност божја у човеку. Филозофски модернизам покушао је да одвоји разум и веру. Почело се говорити о потпуној аутономији разума и чистог ума. Просветитељство је постало век разума. Тада почиње идолатризација разума, што је симболично започело постављањем богиње разума на олтару чувене Катедрале Нотрдам у Паризу.

Савремени човек разумева веру као прихватање начела и вредности без испитивања; или: вера је саглашавање са неким учењем или теоријом (било којом) које остаје недоказиво. Веровати значи нешто прихватити иако то не разумем. Веровати значи потчињавати се ауторитету (религијском, идеолошком, политичком). Веруј и не истражуј! То је метафизичка претпоставка сваког тоталитаризма. Вера је један облик сазнања који не допушта да буде доведен у питање. Разумско знање је знање које је начелно спремно довести у питање и властите претпоставке. Тај тип вере је присутан и код Доситеја, а не онај библијски и патристички где је вера поверење, лични однос, сусрет са Богом и другим, љубав према Богу, творевини и сваком људском бићу.

Посматрано историјски, однос вере и разума био је различит. У средњовековној култури међусобно су се прожимали. Тако је настала теологија као наука о вери. У просветитељству се рађа сазнајни оптимизам који издваја рационалност вере и претвара је у рационализам. Тада настаје сукоб рационализма и традиционализма (осведочени поборник неповерења у моћ разума). Рационализам (критика и сумња) апсолутизује разум, одбацује појаве и искуства која се не могу контролисати. У тој визији света и живота вера постаје ирелеватна и бесмислена, неизрецива. Вера је постала обмана, варка, пројекција, идеологија. Модерна епоха се завршава сцијентизмом и фидеизмом. Прави се дистинкција између „доктринарне вере“ (полази од догме и откровења) и „рационалне вере“ (она полази од сумње и истраживања). Многи научници говоре о науци као новој „световној религији“.

Сукоб науке и религије, вере и разума данас јењава али он није завршен. Између религије и науке више не влада отворено непријатељство, али ни претерано пријатељство. Пре би се могло рећи да је посреди међусобно игнорисање, неразумевање и равнодушност.

Европа мора да пронађе метод како да превазиђе метафизички дуализам из кога следе сви остали дуализми. Један од метода је реафирмација изворног хришћанског предања, оног библијског и ранохришћанског, и ослобађање од свих облика платонизма и неоплатонизма, гностицизма, манихејства, који су имали велики утицај на менталитет европског човека. Чак су добили хришћанско оправдање и рухо.

Новој Европи је неопходно помирење, хармонија између вере и знања, јер је човек истовремено и биће разума и биће вере, овострано и онострано. Људска личност је јединство душе и тела. Европи је неопходно целовито (интегрално) сазнање и холистичка слика света, јер све што постоји међусобно је повезано. Ништа не може да постоји само за себе. Свака (само)изолација за последицу има, пре или касније, смрт.

Radovan Bigović

THE CONCEPT OF "COMMON SENSE" IN THE WORKS OF DOSITEJ OBRADOVIĆ

Summary

Modern culture in Europe has started with man's rebellion against God and with the „emancipation" of the totality of human life from any religious content and authority. God or freedom became a dilemma and a choice. That had a consequence: conflict between Church and state (society), worldly and sacral, spiritual and material, soul and body, faith and reason. Faith has become a symbol of irrational, ignorance, darkness, unprovable, conservativeness etc. Reason, though, has become a symbol of power, knowledge, prosperity and progress. In a few last centuries nothing was so much glorified as rational understanding. With Dositej Obradović started some kind of „Europeanization" of modern Serbia and the acceptance of Western Europe educational and cultural models of existence. In his writings faith and knowledge are complementary terms. His dilemma wasn't either-or, but both faith and knowledge even though he himself had very often glorified reason.

УДК 2(497.11)”17”
37.01:929 Обрадовић Д.

Владимир Вукашиновић

Православни богословски факултет,

Универзитет у Београду

ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ И ПРОСВЕТНИ ИЗВОРИ СРПСКЕ ТЕОЛОГИЈЕ У XVIII ВЕКУ

Српска теологија је током XVIII века доживела радикалан преображај који је представљао својеврстан раскид са средњовековним богословским начином мишљења. Овај процес утицао је на шире аспекте српске културе у наведеном периоду – књижевност, ликовне и примењене уметности, архитектуру и свакодневни живот. Два основна извора ових промена – као и два паралелна тока, у понечему супротна, биле су Духовна академија у Кијеву и Универзитет у Халеу. Рад излаже и тумачи теолошке промене које су они доносили и место и улогу главних промотера нових идеја, посебно Доситеја Обрадовића. Посебна пажња посвећена је реакцији српске средине на новости у духовном животу до којих се на овај начин дошло.

Кључне речи: Доситеј Обрадовић, Јован Рајић, Дионисије Новаковић, Халле, Кијевска духовна академија, Грчка школа, просветитељство, рационализам, пијетизам.

XVIII век представља значајну прекретницу у историји српског богословског образовања. У њему се по први пут појављују универзитетски образовани православни теолози, српски ђаци усвајају високо теолошко образовање на факултетима и академијама *туђих царстава*, како их је називао Дионисије Новаковић.

Поред највиших просветних институција српски ђаци своју теолошку самосвест и шири културни поглед на свет формирају и у средњим школама које похађају изван граница својих матичних земаља. И оне су, треба знати, имале битну улогу у формацији српског богословског подмлатка.

Где и шта су српски студенти учили, те какве су последице тих студија не само на њихове животе него и на правце у којима се развијало српско богословље, друштвени и културни живот Срба уопште, покушаћемо да покажемо на наредним страницама.

Срби из XVIII века жељни високог богословског образовања морали су да га траже у иностранству. Постојало је више школа на којима је то могло бити остварено, а оне су се налазиле у различитим земљама. Језичка, верска и културна блискост са словенским народима усмеравала је прве генерације наших студената у академије Велике[1] и Мале Русије. Најпознатија међу њима свакако је Кијевска духовна академија. Доситејеве речи: „Гди би се могао један дијакон учити разве у Кијеву или у Москви?“[2] то лепо илуструју. Он у ову школу ипак није ступио. Други, међутим, јесу.

За Кијевску духовну академију више пута је речено да је захваљујући њој западњачка просвећеност индиректно долазила међу Србе и да је, без познавања утицаја Кијевске духовне академије на Србе, немогуће разумети почетак и средину нашег XVIII века.

Међутим, запитајмо следеће: у чему се састојала та западњачка просвећеност коју је ширила Академија и да ли је она током целог столећа била на истој идеолошкој линији? На ово питање, до сада, није довољно одговорено.

Да бисмо разумели значај Кијевске духовне академије, треба да у кратким цртама представимо основне токове њеног научног и просветног формирања.

Кијевска духовна академија основана је 1615. године као школа при манастиру Кијевско-печерске лавре са циљем да школује кадар који би се борио против римокатоличког прозелитизма и унијатске пропаганде. Међутим, ова школа је убрзо почела да потпада под

---

[1] Поред Кијевске духовне академије, Србима су и у великим центрима Русије, додуше крајем XVIII века, постале интересантне и друге високе теолошке школе. Тако знамо да је, на пример, Иринеј Александровић крајем XVIII века прешао са Кијевске духовне академије у Московску духовну академију, а Павле Кенгелац 1790. године ступио у семинарију Св. Александра Невског у Петрограду (Ч. Денић, *Школовање Срба у Русији крајем* XVIII *века и однос сународника према њима*, Југословенске земље и Русија у XVIII веку, САНУ, књ. XXXII, 8, Београд 1986, 240–262, 246).

[2] Доситеј Обрадовић, *Живот и прикључења*, Сабрана дела Доситеја Обрадовића, прир. М. **Стефановић, књ. 1, Београд, 2007, 71.**

јак утицај римокатоличке теологије у XVII веку. Оваква богословска оријентација почела је да продире у кијевску научну заједницу у другој и трећој декади XVII века, да би у четвртој постала доминантна.[3] Важну улогу у том процесу имао је Петар Могила (1596–1646), кијевски митрополит, који је извео реформу образовања саставши нови наставни план и програм и методе по угледу на језуитске школе. Довео је и наставнике из истих школа.[4] То су најчешће били Кијевљани који су средином XVII века почели да одлазе у иностранство на школовање. Школовали су се у језуитским школама у Пољској или у Колегијуму Светог Атанасија у Риму. Они су потом бивали професори Кијевске академије. Приликом ступања у језуитску школу од њих је тражено да приме унију. Ово је оставило озбиљне трагове на њиховом просветном и педагошком лику.

И поред свег настојања да њихово богословље буде православно и у одбрану православља, кијевским теолозима се дешавало да усвоје римокатоличке богословске поставке и теорије – управо оне против којих су и интелектуално војевали. Познато је више таквих „богословских трансфера" тога доба.[5] Временом је дошло до смањења римокатоличког утицаја из језуитских школа.

Томе је посебно допринео Теофан Прокопович (1681–1736), личност која је преусмерила судбину Кијевске академије. Школован је у латинско-пољским школама и Колегијуму Светог Атанасија у Риму,[6] одакле је, након бриљантно завршених студија, побегао и постао ватрени противник папизма. Теофанова каријера у Кијевској духовној академији ишла је лаганим, узлазним путем. У Академији је почео да предаје 1705. године да би 1707. постао префект, а 1711. године ректор. Тамо је остао све до 1718. године, када је изабран и посвећен за епископа. У Кијевској духовној академији прво је предавао поетику[7] 1705/06.[8] године, затим реторику[9] 1706/07.[10] године, а

[3] **G. Florovsky,** *Ways of Russian Theology* – Part One, Vol. 5 in Collected Works, New York, 1979, 52-60.

[4] *Ibid*., 65.

[5] Д. Вишневскій, *Кіевская Академія вь первой половине 18 столетія,* Кіевь, 1908, 232.

[6] Али било му је дозвољено и да слуша предавања за римокатоличке богослове на Колегијуму романум, где се и одушевио новим стилом богословствовања – синтезом теологије, природних наука и савремене филозофске мисли (В. Смирновь, *Феофан Прокойовичь*, Москва, 1994, 25–26).

[7] Смирнов, **op. cit., 37.**

[8] Вишњевски, **op. cit., 66.**

[9] Смирнов, **op. cit., 40.**

[10] Вишњевски, **op. cit., 152.**

онда филозофију[11] 1707/10. године.[12] У свим овим предметима нови професор се истицао другачијим, савременим приступом од својих претходника, сасвим у току са најновијим достигнућима европске науке.

Треба знати да је настава у Академији до Теофана била махом заснована на теологији Томе Аквинског и Дунса Скота, али и свих потоњих великих римокатоличких теолога све до XVII века. То је била једна апсурдна ситуација. Православни богослови у православној школи учили су полемичку теологију на основу сабора, теолошких мишљења и списа инославних теолога. Теофан Прокопович је то променио започевши да користи савремену теолошку литературу протестантске оријентације, из које није само позајмљивао него јој је у пуној мери припадао. Био је типичан *човек просветитељства*, који није имао чуло за обредно, чудесно, аскетско и јерархијско.[13]

Срби су током XVIII века одлазили у Русију због школовања не само на богословским него и на световним школама. Показано је да је у том периоду око 65 Срба похађало руске богословске, грађанске и војне школе. Од тог броја 28 Срба било је на Кијевској духовној академији.[14]

Најпознатији српски ђак Кијевске духовне академије био је, без сваке сумње, Дионисије Новаковић. Новаковић је у Академији провео време од 1726. до 1737. године, када је школу напустио као слушалац разреда богословља.[15] Шта то значи, односно како је ова школа, у ствари, била организована?

Кијевска духовна академија подразумевала је академски курс од осам разреда који су слушани током дванаест година. У првом ра-зреду или првој класи изучаване су основе руског, пољског и латин-ског језика, проверавана елементарна писменост и оспособљеност да се почне са студијама. Други разред (нижи), трећи (средњи – звани *граматика*) и четврти (виши – звани *синтакса*) језички разреди скоро су сву пажњу посвећивали изучавању латинског језика, а само делимично би се бавили и катихизисом. *Поетика* се учила у петом, а *реторика* у шестом разреду. Настава је током ових разреда трајала по годину дана. Седми разред – *филозофија* – трајао је две, а осми – *теологија*

[11] Смирнов, **op. cit., 42.**

[12] Вишњевски, **op. cit., 192.**

[13] **Florovsky, op. cit., 124–129.**

[14] М. Костић, *Српски студенти на универзитетима у Халеу, Лајпцигу и Гетингену у 18. столећу*, Зборник Матице српске за историју, 44, Нови Сад, 1991, 19–37, 19.

[15] М. Јовановић, *Срби у руским школама у XVIII веку*, Црква и живот 1–2, Скопље, 1926, 20.

четири године. Поред тога, од 1738. године уведена су и три факултативна језичка предмета: грчки, хебрејски и немачки.[16] Курс није био обавезан у целини. У Академији је постојао обичај да студенти долазе и одлазе по својој жељи, учећи колико нађу за сходно.[17]

Током XVIII века број странаца у Кијевској духовној академији био је веома велики. Понекад је ишао и до трећине од укупног броја студената. Од њих је највише било Срба.[18] У периоду од 1721. до 1762. године забележено је двадесет и осам Срба у Кијевској академији, како смо већ рекли, али се претпоставља да их је било више.

У архивама Академије о Новаковићу остао је леп траг. Помиње се са похвалама јеромонах Дионисије Новаковић који је Академију завршио 1737. године, пошто је у њој укупно провео једанаест година.[19] Пошто се теологија слушала у последње четири године школовања, онда су му професори богословља могли бити Амвросије Дубњевич[20] (предавао од 1729. до 1733), Иларион Негребецки[21] (1733–1735), Платон Левицки[22] и Јероним Миткевич[23] – који су заједно предавали од 1735. до 1737. Дионисије Новаковић био је први Србин који је завршио скоро целу Духовну академију и то са посебним успехом,[24] али му је од великог напора здравље попустило.[25]

Други славни српски ђак Јован Рајић у Кијевску духовну академију ступа 26. септембра 1753. године. Рајић је у Кијеву учио од 1753. до 1756. године – дакле свега три академске године. Сведочанство о

---

[16] Вишњевски, **op. cit., 96–278.**

[17] *Ibid*., 294.

[18] В. Прибићевић, *Срби питомци Кијевске академије у времену од 1721–1762. год*., Богословски гласник 4, 1905, 248 (видети више код: Ј. Хаџи Видојковић, *Списак свршених ученика Срба Духовне Академије*, Весник Српске Цркве, **XXXVII, 4–6,** 266–270)

[19] Прибићевић, **op. cit., 249.**

[20] Вишњевски, **op. cit., 253–254.**

[21] *Ibid*., 254–255.

[22] *Ibid*., 255–256.

[23] *Ibid*.

[24] Н. Радојчић, *Кијевска академија и Срби*, Српски књижевни гласник 31, 1913, 670.

[25] Б. Маринковић, *Скица за три портрета*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду 11/1, 1968, 223. О томе Новаковић говори у једној аутобиографској напомени коју је ставио у предговор својој *Пройедији*. Он тамо каже да би, данас и овде, сви хтели да се науче богословствовању и филозофирању ако могу за годину дана или што мање или више. Оно што је он током многих година са окрвављеним челом од напора и по туђим царствима здравље урушавајући постигао а на чему и даље неуморно ради вођен упорношћу (Д. Руварац, *Катихизиси за православне Србе у XVIII веку – прилог к историји српске књижевности*, Хришћански весник **XII,** IV, **Београд, 1890, 236**).

завршеном трогодишњем школовању добио је 21. маја 1756. године. Епископ Георгије Конијски, ректор Кијевске духовне академије, 25. августа 1755. оценио је суперлативима Рајићево учење и владање, а то исто је учинио и архимандрит Манасија Максимовић, маја 1756. године.[26] Рајић је успео да за три године усвоји велико знање из теологије[27] као озбиљан и посвећен читалац и у томе је ишао изван академских рокова и захтева.

Каква је била кијевска теологија? Основни тон кијевског богословља био је *полемичке природе*, таква је била његова методологија, такав начин излагања, такви, на крају крајева, и његови циљеви. Ако погледамо богословско стваралаштво најпознатијих кијевских ђака међу Србима – Дионисија Новаковића и Јована Рајића, видећемо да су они примарно богословствовали у полемичком кључу, али и да су писали посебна, монографска дела посвећана овој проблематици. Ови писци нису слободно бирали своје теме – теме су проналазиле, одабирале њих. Изазови епохе – непрекидни сукоби са римокатолицизмом и опасност од уније допринели су томе да њихово богословље до крајњих граница постане полемичке природе.[28]

---

[26] Н. Радојчић, *Српски историчар Јован Рајић*, САНУ посебна издања књ. CCIV, Одељење друштвених наука 7, Београд, 1952, 25.

[27] *Ibid*., 26.

[28] Српско богословље тога доба је у самој основи било полемичко, и то на првом месту антиримокатоличко. Мита Костић као квалитетну антиримокатоличку полемичку књигу истиче *Трактат о јединству Цркве* Захарије Орфелина, која је након његове смрти, као и његова *Књига против папства*, припала библиотеци Саборне цркве у Карловцима (М. Костић, *Акатоличка књижевност у Срба крајем XVIII века*, Гласник Српске православне патријаршије 21, 1921, 21). Треба знати да су сви Орфелинови полемички рукописи нестали током Другог светског рата (Д. Давидов, *Захарија Орфелин*, Београд, 2001, 87). Пример ове антикатоличке, полемичке интонације богословља видимо у *Молитви пред смрт Захарије Орфелина*: „Господе Свемогући Боже, Ти који си својом премудром, недокучивом одлуком и вољом човеку час и начин смрти његове скрио да би он сваког часа у истинској праведности и *светости вере* и живота припремљен био за долазак Твој (...) Ти о Боже Душе Свети дозвавши ме речју у *истиниτој вери осветио си ме*. (...) Ради тога о Пресвета јединосуштна и нераздељива Тројице (...) помози ми и *освети ме у истинској вери* (подвуко В. В.) и у истинској према Теби и ближњему мојему љубави ...“ (Л. Чурчић, *Књига о Захарији Орфелину*, Загреб, 2002, 182–184. Овај превод смо променили на одређеним местима, у складу са оригиналним текстом објављеним на страници 181, јер мислимо да су наша решења богословски исправнија). Молитва Захарије Орфелина показује једну свештену напетост са којом он говори о важности праве вере за људски живот. Она истински припрема човека за сусрет са Богом (да би он сваког часа у истинској праведности и *светости вере* и живота припремљен био), освећује га благодаћу Пресветога духа и светотајинским чином иницијације – светим крштењем и миропомазањем (Ти о Боже Душе свети дозвавши ме речју у *истиниτој вери осветио си ме*), али га и након тога кроз цео живот (помози ми и *освети ме у истинској вери*) прати.

Уколико пак погледамо студенте школоване у Халеу и узмемо за пример њиховог најпознатијег представника, видећемо да он није неговао овакав богословски приступ и пре него што је крочио на тло овог универзитета. То се може јасно видети у његовим беседама које је произнео у периоду од 1769. до 1770. године у Далмацији.

Једна од основних одлика Доситејевих беседа јесте одсуство сваког па и најмањег елемента полемичко-конфесионалног богословља у њима. Век који је по тачним речима М. Костића стајао у знаку верске самоодбране[29] Доситеја проповедника не позива на такву врсту поучавања далматинске паствe – као што знамо, посебно осетљиве на питања римокатоличких утицаја. Доситеј ниједном речју не помиње, а камоли осуђује, римокатоличко прозелитско и унијатско деловање.[30]

Иако је био савршено свестан дубоких сукоба између православне и римокатоличке цркве,[31] опасности која је православнима претила од уније[32] и сâм био образован у таквој врсти полемичке литературе,[33] Доситеј у својим беседама *у потпуности игноришe* овакве садржаје.

Кијевски ђаци, попут свих студената који су школе завршавали изван отаџбине, враћајући се на своје матичне просторе, нису са собом доносили само дипломе, сведочанства и корпусе стечених знања. Са њима су, мање-више неприметно, долазиле и специфичне културне и религијске навике, погледи на свет, каракетристични стилови облачења, понашања и говорења. Градила се једна нова религијско-културолошка психологија која се потом, кроз њихово дело и учење, ширила и укорењивала међу Србима.

Ови обичаји ће касније, што због личног ауторитета оних који су их уводили што због саме чињенице трајања, континуитета неке праксе, попримити својеврсни легитимитет и постати, у свести појединаца, суштински изрази националног духа и изворне, правоверне побожности. Примера за то има више. Навешћемо један који због

---

[29] М. Костић, *op. cit.,* 31.

[30] А. Јевтић, *Развој богословља код Срба,* Духовност православља, Београд 1990, 242.

[31] Епизода на свадби у селу на путу ка Пакрацу где се Доситеј расправљао о класичним темама конфесионално-полемичког богословља, као што је папски примат – у чему је био колико-толико образован и умешан. Доситеј Обрадовић, *Живот и прикључења*, 87.

[32] Епизода са унијатским манастиром у Загребу, где се помиње могућност насилног унијаћења и Доситејева решеност да ни по коју цену не постане унијат – које се такође потом стидео. Доситеј Обрадовић, *Живот и прикључења*, 88.

[33] Доситеј Обрадовић, *Живот и прикључења*, 86/87. Полемичку књигу коју Доситеј помиње он у раном узрасту није читао, што је доказао М. Костић, а из тога се дâ видети да интересовања за полемичку литературу нису ишчилела код њега са годинама иако их није јавно показивао. М. Костић, *op. cit.,* 29.

своје доктринарне неправилности није успео да ухвати корење али добро илуструје горенаведене психолошке механизме.

Реч је о томе како је Дионисије Новаковић на Кијевској академији усвојио одређене форме побожности које су настајале под утицајем римокатолицизма. Једна од њих је била неговање култа безгрешно зачете Девице Марије.[34] У Академији су постојала братства студената посвећена безгрешном зачећу Богородице у која су студенти ступали заклетвом.[35] Зато нас не чуди поруџбина коју је Новаковић упутио Јову Василијевичу – да му наслика за студенску конгрегацију[36] Петроварадинског училишта икону благовести, посебно подвлачећи при томе теме Богоридичиног безгрешног зачећа.[37]

На Академији је било уобичајено посвећивање богословских књига и текстова *Пресветој Богородици која је зачета без прворођеног греха*.[38] То опонаша Дионисије Новаковић у својој познатој беседи – *Слово у дан зачећа Пресвете Богородице и приснодјеве Марије, о похвалама и користи од слободних наука*[39] коју је произнео као уводно

[34] М. Тимотијевић, *Иконографија Великих празника у српској барокној уметности*, ЗМСЛУ 25, 1989, 131; Бодин Вуксан о томе пише: „Извесно је, дакле, да је већ у првој половини XVIII столећа српска теолошка мисао морала да буде упозната и са учењем о безгрешном зачећу Богородице те га је свакако већ тада и сама прихватила, у оној мери бар у којој је била руковођена ауторитетом украјинског односно кијевског богословља. (...) Сама њена појава (ликовног изображавања ове идеје, прим. В. В.) ... није тако била последица формалног повођења за страним узорима него исход потребе да једно сасвим одређено и јасно дефинисано теолошко схватање добије и свој одговарајући ликовни израз“ (Б. Вуксан, *Украјинска богословска литература и барокизација српске ликовне уметности у 18. столећу*, Саопштења 32–33, 2000–2001, 70). Тако се и у крушедолском сликарству акатист Богородици у припрати комбинује са мотивима њеног безгрешног зачећа (Д. Медаковић, *Зидно сликарство манастира Крушедола*, Путеви српског барока, Београд, 1971, 120).

[35] Вишњевски, **op. cit., 247–248. Тако су мислили Инокентије Поповски и Христофор Чернуцки** (Вишњевски, **op. cit., 229–231).**

[36] Постојале су две конгрегације: велика, коју су сачињавали професори и мала, сачињена од ђака (М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, Нови Сад, 1996, 341).

[37] То се види из сачуваног уговора сликара Јова Василијевича, „иконописца кијевског“, и Дионисија Новаковића, „јеромонаха Дионисија школе Преосвећеног Висариона Павловића префекта и Слова Божија проповедника“, од 2. децембра 1742. године у Петроварадинском шанцу. Ова школска портативна икона, сликана са обе стране, рађена је за конгрегацију Пресвете Богородице. С једне стране, налазио се приказ благовести, а с друге, зачеће Богородице „вероватно као сцена грљења Јоакима и Ане“ (Д. Медаковић, *Један сликарски уговор из XVIII века*, Путеви српског барока, Београд, 1971, 266–268).

[38] Вишњевски, **op. cit., 232.**

[39] Д. Руварац, *Дионисије Новаковић: први учени српски богословски књижевник, професор а потом Владика будимски – приложак к историји српске књижевности*, Сремски Карловци, 1924, 4–10.

слово своје професорске службе у новосадској Рождествено-богородичној школи 1737. године.

У овој беседи лако је пратити изражену *маријанску оријентацију* Кијевске духовне академије, култ Богородице, посебно њеног „безгрешног зачећа", што и сам Новаковић напомиње у уводу у своју беседу.[40] Он говори у корист обичаја да се уведе прослава овог празника за све академике и гимназијалце, да би „при непорочном зачећу наставнице природе наше ка путу спасења, почетак са надом непорочног свршетка дела оних од којих зависи успех целог нашег живота, полагао се".[41]

Иако је теологија кијевских ђака била конфесионално полемичка, она самим тим није била лишена *латинских утицаја* који су се прокријумчарили у српско богословље XVIII столећа. Један од карактеристичних примера за то је богословска категорија *пресуштаствљења*. И Дионисије Новаковић и Јован Рајић у својој теологији уче о транссупстанцијацији.[42]

Срби жељни знања у XVIII столећу нису изван својих матичних земаља похађали само високе него и средње школе. Оне су могле бити православне, протестантске и римокатоличке. Подразумева се да су ове последње биле најмање пожељне и да се у њих само по крајњој нужди уписивало. Ако за пример узмемо живот Јована Рајића, можемо детаљније пратити основне школске токове, просветну перспективу, која се отварала пред Србима у XVIII столећу. Он је упознао сва три основна просветна извора који су тада стајали пред Србима: један источни – православни, и два западна – протестантски и римокатолички.[43]

Рајић је 1744. године по завршетку школовања у Сремским Карловцима отишао у језуитску гимназију у Коморану,[44] где се школовао током наредне четири године,[45] али је због унијатских притисака напустио школу. Из Коморана Рајић је прешао у лутеранску гимназију,

[40] *Ibid*., 4.

[41] *Ibid*., 4.

[42] В. Вукашиновић, *Српска барокна теологија: библијско и светотајинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII века*, Друго исправљено издање, Врњци – Требиње, 2010, 116–120.

[43] Н. Радојчић, За више светлости у нашем средњем веку, ЗМСКИ 6–7, 1958–1959, 9.

[44] У то време је у Коморану био Гаврило Стефановић Венцловић. Да ли је Јован Рајић случајно одабрао ову дестинацију или је желео да упозна славног беседника? (Ч. Денић, *Погледи на дела Јована Рајића*, ЗИМС 54, Нови Сад, 1996, 42).

[45] *Ibid*., 39.

лицеј у Шопрону,[46] у којој је провео пет година.[47] Посебна веза православних Срба са Словацима лутеранима који су били у сличној политичкој, националној и верској позицији у царству[48] утицала је и на Рајићев избор ове гимназије.

Најпознатије православне средње школе налазиле су се у Грчкој. Долазак нових теолошких трендова као и стила богословствовања међу Србе у XVIII веку немогуће је пратити без сагледавања грчког богословског школства тога доба.

Веселин Чајкановић је тачно пре стотину година, а истим поводом као и ми данас – јубилејем Доситејеве смрти, показао разноврсност извора Обрадовићевог просветитељства. И његова теологија и његово просветитељство прво су формирани и утемељени међу грчким учитељима,[49] а тек потом на Западу. Он је устврдио да је Доситеј: „многе идеје за које се до сада веровало да им је утврђен западни образац, добио у ствари од својих класичних и византијских (византијски за овог аутора значи грчки уопште, прим. В. В.) учитеља".[50] За њега је Доситеј као мислилац и реформатор византијски ученик,[51] човек грчког образовања.[52]

Још један важан извор Доситејевог, као и српског уопште просветитељства, долази из Русије. Овде није реч само о „руским грађанским књигама",[53] како је запажено него и о класичној теолошкој литератури, попут буквара-катихизиса теофана Прокоповича *Прводе ученије отроком,* које је доживело три српска издања[54] и сличних дела, о чему ће касније бити више речи.

Сада пажњу усмеримо на грчку фазу у Доситејевом образовању. Грчко образовање тога доба, поред изразито присутних традиционалних теолошких концепата, долази под интензивнији утицја проте-

[46] Л. Чурчић, *Рајићева 1762. година*, Јован Рајић: Историчар, песник и црквени великодостојник, зборник радова научног скупа поводом 275-годишњице рођења и 200-годишњице смрти, Нови Сад, 4–5. октобра 2001, 203.

[47] Денић, **op. cit. 39.**

[48] Радојчић, **op. cit. 10.**

[49] Више о томе код: Ch. Hannick, *Dositej Obradovicet la culture grecque du 18 siecle*, Доситеј Обрадовић – човек и дело међу народима, Научни састанак слависта у вукове дане, 19/2, Београд, Нови Сад, Тршић, 1989, 309–315.

[50] В. Чајкановић, *О Доситејевим грчким и римским изворима*, Споменица Доситеја Обрадовића, Београд, 1911, 53–83, 54.

[51] *Ibid*., 56.

[52] *Ibid*., 66.

[53] М. Вукелић, *Доситеј Обрадовић и Грци*, Дело Доситеја Обрадовића: зборник радова, међународни научни скуп, Београд 2008, 171–189, 180.

[54] Б. Вуксан, *Идеје реформе и појава бакрореза код Срба у XVIII веку*, Зборник Филозофског факултета, серија А: Историјске науке, књ. 6. Посебан отисак, Београд, 1989, 199–222, 204+.

стантске теологије. Преко утицаја протестантизма на црквени живот Грка уопште а просвету посебно не смемо прећи без дужне пажње. Познато је да су одређене личности па чак и групације високих клирика Цариградске патријаршије биле под великим утицајем лутеранства и калвинизма. На то су их наводиле најмање две ствари – заједничка антикатоличка оријентација и уверење да ће протестантске земље помоћи Грцима да се ослободе турског ропства. Школовање код протестантских учитеља као на њиховим универзитетима имало је такође своју значајну улогу у овом процесу.

Најпознатији пример ових утицаја свакако је Кирило Лукарис, аутор познатог *Исӣочноī исӣоведања хришћанске вере*,[55] насталог 1629. године,[56] дела протестантске, прокалвинистичке оријентације.[57]

На известан начин неке од темељних поставки првих реформатора индиректно су присутне у богословљу Доситејевих учитеља.[58] Оне се овде не појављују у директном облику, непосредном наводу и сл., него се јављају већ прерушене и инкорпориране у шире духовне и културне контексте. И овде је реч о својеврсној псеудоморфози те-

---

[55] *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition* Vol. I – Rules of Faith in the Early Church, Eastern Orthodox Affirmations of Faith, Medieval Western Statements of Faith, ed. by J. Pelikan and V. Hotchkiss, Yale – London, 2003, 549-559.

[56] У Библиотеци Матице српске у Новом Саду налази се у препису Василија Крстића из Руме, написаном 90-их година XVIII века, рукопис књиге Кирила, патријарха цариградског – *Исӣоведање хришћанске вере* (РР II № 10). То указује на постојање ове врсте литературе на нашим просторима у периоду који нас занима.

[57] J. Meyendorff, *The Significance of the Reformation in the History Of Christendom*, Catholicity and the Church, New York, 1983, 79. Сам Лукарис био је један од најзначајнијих и најтрагичнијих личности свога доба (Florovsky, op. cit., f. 62, 292). Стекао је широко хуманистичко образовање у Венецији и Падови. Рукоположио га је Мелетије Пигас, патријарх александријски, и послао да помаже православнима у Брестовској унији 1596. године (Г. Флоровски, *Православна Црква и Екуменски ӣокреӣ до 1910*, Хришћанство и култура, Београд, 1995, 121), где је имао непосредне контакте са протестантизмом. 1601. године изабран је за александријског патријарха. Имао је неколицину холандских и енглеских пријатеља са којима је кореспондирао по питањима вере. 1620. године постаје цариградски патријарх. Свргнут је и убијен око 1638. године. Све време своје службе био је огорчени противник римокатолицизма, а римокатоличка црква му је на то одговарала различитим политичким и дипломатским смицалицама и сметњама. Његово интересовање за протестантизам није било само верске него и политичке природе. Он се надао да ће протестантске државе стварно помоћи грчком народу да се ослободи турског ропства (Ibid., 127).

[58] Примера за то има више. Злоупотреба веровања у загробну судбину људи ради згртања материјалних добара, управо оно што је Лутер напао у својих чувених 95 теза које је 31. 10. 1517. године окачио на црквена врата у Витенбергу, једна је од њих (*Disputation of Doctor Martin Luther on the Power and Efficacy of Indulgences*, by Dr. Martin Luther /1517/, Works of Martin Luther: Adolph Spaeth, L.D. Reed, Henry Eyster Jacobs, et Al., Trans. & Eds. /Philadelphia: A. J. Holman Company, 1915/, Vol. 1, 29–38).

олошких поставки као што се у Кијеву десило са католичком теологијом.

Слава једног од таквих грчких учитеља привукла је и Доситеја на ове просторе. Неиспуњена жеља Доситеја Обрадовића да своје образовање стекне у Кијеву и његова одлука да ступи у атонску школу Евгенија Вулгариса за коју је чуо током свог боравка у Далмацији одвела је не само њега самог него и целокупну српску културу у једном новом правцу.[59] Доситеј се у Грчку упутио због познате Атонске академије. На њеном челу налазио се Евгеније Вулгарис, Крфљанин, школован на Западу, у Падови и Венецији, где је изучавао филозофију, теологију и математику.

Саму академију отворио је цариградски патријарх Кирило V 1753. године са намером да обнови духовни и културни живота монаха, за управника поставио је Вулгариса 1754. године. Евгеније је на том месту остао током наредних пет година. Вулгарис је на Светој Гори предавао теологију, филозофију, математику и физику. Увођење природних наука представљало је радикалну новину у грчкој просвети и то је, мишљење је, изазвало и велики део отпора који је Вулгарис доживљавао. Незадовољно његовим идејама и новим приступом просвети светогорско монаштво га протерује са Атоса.[60] Вулгарисов утицај тиме није заустављен. Његови ђаци проносе нове просветне идеје које су од њега преузели по различитим крајевима грчког говорног подручја.[61]

---

[59] Да ли су Доситеја на то навеле његова љубав према грчком језику, коју је осећао од раног детињства и „јака светосавска традиција и балкански дух", како мисле неки, или нешто друго, остаје отвореним питањем (Ј. Тарнанидис, *Грчка просвета и Доситеј Обрадовић*, Научни састанак слависта у Вукове дане, 10/1, Београд, 1981, 235–240, 237).

[60] S. Runciman, *The Great Church in Captivity: A study of the Patriarchate of Constantinople*, Cambridge, 2003/8, 220

[61] В. Ђорђевић, *Грчка и српска просвета*, Београд, 1896, 87. Након Свете Горе Евгеније Вулгарис прелази у Цариград, где 1761. године бива постављен за професора у тамошњој патријаршијској школи у којој предаје три године. Пошто је и ову дужност морао да напусти због отпора средине, путује у Лајпциг, где проводи извесно време да би се на крају скрасио на двору Катарине Друге. У Русији постаје архиепископ и ту завршава свој живот. Вулгарис је значајна личност за српски 18. век не само због свог просветног утицаја него и због једног обраћања епископату, клеру и верницима Карловачке митрополије које Доситеј у својим списима нигде не помиње. Он, додуше, можда и није знао за ово непримерено мешање Вулгариса у унутрашње црквене прилике Карловачке митрополије. Реч је о посланици коју је Евгеније Вулгарис са Свете Горе послао Србима у Угарској половином 18 века. Вулгарис у њој опомиње Србе да због земаљског и политичког благостања не би смели да компромитују своју веру и да се окрену унији. Он овде наступа као директни инструмент грчких црквенополитичких интереса у односу на Србе, цариградске критике политике карловачких митрополита, посебно Павла Ненадовића (М. Бо-

Центар Доситејевог образовања на грчком говорном подручју[62] била је Грчка школа у Смирни (од 1808. године названа Јеванђелском школом) основана 22. јуна 1733. године.[63] Непосредан повод за њено оснивање био је двојак – настојање да се спрече прозелитистичке активности језуита у Смирни и околним местима, али и жеља да се створи нови слој образоване грчке омладине која ће бити кадра да на више фронтова избори слободу своме народу. Доситеј је у њу ступио 1765. године након доласка са Свете Горе и у њој остао до 1768. године. Додуше, он није кренуо намерно у Смирну – пошао је на Патмос да ступи у школу јерођакона Макарија Калогераса, школованог у Цариграду, али није стигао до ње него се скрасио у Смирни.[64] Из Макаријеве школе произашло је мноштво знаменитих људи грчке просвете, а међу којима и Јеротеј Дендрин. Наставни план Грчке школе није нам остао сачуван јер је велики пожар сагорео целокупну архиву. Могуће га је донекле реконструисати на основу сачуваног плана патмоске школе из које је смирнска, како рекосмо, потекла. На Патмосу су изучавали теологију, јелинске писце, филозофију, реторику, латински језик и црквено појање. Претпостављамо да је курикулум смирнске школе био сличан ако не и идентичан.

Архимандрит, проповедник и учитељ Јеротеј Дендрин био је родом са Итаке. Он није школован на Западу и имао је, као што нам је познато, својеврстан отклон од западне просвете. Сматрао је да она рађа атеизам, који се после, преко западних ђака, шири међу народом.[65]

Доситеј га описује као противника монашких злоупотреба, измишљених чудотворних икона и лажних моштију, просјачења и при-

---

шков, *Посланица Србима Евгенија Булгариса*, Зборник за историју Матице српске, 12, Нови Сад, 1975, 102–114). Нас ова посланица интересује због једне друге ствари, која баца ново светло на Вулгарисов просветарски лик. У овом Вулгарисовом обраћању примећен је један, од стране неких тумача, неочекиван однос овог аутора према световној мудрости. Њу Вулгарис критикује и показује њена ограничења у односу на сушшинску мудрост светих отаца, који, чини нам се, није довољно добро објашњен.

[62] Доситеј је и приликом своја два боравка на Крфу долазио у сусрет са грчким школством. Занимљиво је да Доситеј приликом свог првог боравка на Крфу не помиње школу Никифора Теотокиса, отворену 1758. године, исте оне када је Вулгарисова затворена на Атосу. Он је за њу свакако морао чути пошто је на Крфу био око 1763. године. Када се по други пут нашао на Крфу, Доситеј је ступио у школу код Андреја Петрицопулоса, Теотокисовог ученика и познатог филолога, где је провео више од годину дана (М. Стојановић, *Доситејев крфски учитељ Андреас Петрицопулос*, Ковчежић, књ. 22–23, Београд 1985–6, 138–142, 140–141).

[63] Н. Вукадиновић, *Грчка култура у време Доситејево*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. 3, Београд, 1923, 70–81, 75.

[64] *Ibid*., 71.

[65] *Ibid*., 77.

купљања новца на њима.[66] Видимо да овај побројани скуп Дендринових теолошких приговора неодољиво подсећа на основне Лутерове замерке цркви његовог времена. Овај Дендринов *теолошки рационализам* тумачен је и као својеврсни теолошки компромис, излажење у сусрет очекивањима која су имали трговци и занатлије који су финансирали школу.[67]

Пажљиво читање Доситејевих описа учитеља и професора који су га поучавали као и школа које је похађао и других извора који о томе говоре показује нам да је начин на који их је Доситеј исликавао понекад и понегде натегнут, преувеличан и идеализован. Доситеј је идеализовао како Грке тако и Немце,[68] и оне код којих јесте учио и оне код којих је намеравао али није успео да ступи у школу. О чему се овде, заправо, ради?

Погледајмо неколико примера. Доситеј је у својој књизи дао једну монохроматску слику Евгенија Вулгариса која је више пута била оспоравана. То је још очигледније у случају Јеротеја Дендрина.[69] Доситејев панагирички облик узношења врлина Јеротеја као учитеља и његове школе био је до сада барем на два места озбиљно доведен у питање. Први је у *Аутобиографији* Адамантиоса Кораиса, славног грчког просветитеља, у којој стоји да су он и његов брат као ђаци ове школе, у њој добијали „сиромашно образовање са богатим батинањем".[70] Други је тај када је Дендрин спречио да Јосип Мисиодак добије црквену стипендију за наставак студија у Падови након што је завршио његову школу образложивши то речима да *људи школовани на Западу постају атеисти па потом шире атеизам код куће*.[71]

Доситеј, видимо из свега овога, Дендрина портериште једностранo, не показује га у пуном светлу. Он и њега, као и поједине друге хероје своје идеолошке аутобиографије, тенденциозно укалупљује у улоге које су потребне његовом просветитељском плану.

Постојање одређених, назовимо их „прогресивистичким", тенденција у Јеротејевом богословљу не исцрпљује целу његову теологију

---

[66] Доситеј Обрадовић, *Живот и прикључења*, 101.

[67] Тарнанидис, **op. cit., 239.**

[68] М. Костић, *Доситејев професор „славнејши филозоф Еберхард"*, Зборник Матице српске за књижевност и језик, књ. 3, 1955, Нови Сад, 1956, 171–172.

[69] Када Доситеј завршава свој благодарни опис Јеротеја Дендрина, он бележи: „проповедајући и славећи ја добродетељ и име твоје, славим самога Бога који је извор и превејше: начало свакога добра и благодати" (Доситеј Обрадовић, *Живот и прикључења*, 103). Он, да ли нехотице, у ствари на Дендрина примењује основне теолошке концепције поштовања светих, њихових икона и моштију.

[70] Ђорђевић, op. cit., 132, 139.

[71] М. Вукелић, *Доситеј Обрадовић и Грци*, Дело Доситеја Обрадовића: зборник радова, међународни научни скуп, Београд 2008, 171–189, 181.

нити неизоставно – директно – потиче из западноевропских рационалистичких извора. Оне, засигурно, нису на овај или онај начин недотакнуте њима. Међутим, таква здраворазумска критика злоупотреба побожности може да проистекне и из својеврсне *пуноће времена*, из сазревања људи који реално сагледавши живот цркве, добронамерно упућују смирене критике ради њеног исправљања.

Какви су, у ствари, били просветитељи грчког говорног подручја које је срео или желео да сретне Доситеј?

Чајкановић је добро запазио да су они и поред све своје отворености ка новим културним и друштвеним идеалима ипак остали, сваки на свој начин и сваки у својој мери, верни и класичним православним теолошким погледима на свет и системима вредности „посредујући између западне и источне образованости" тога доба.[72]

У њима су се, без сваке сумње, преламали векови и сучељавали различити духовни концепти. То није могло а да не остави дубоког трага на њихову мисао и педагошко дело. И они су, попут Срба школованих у Кијеву, амалгамирали традиционалну и нову теологију, а тумачење таквих теолошких синтеза увек зависи од идеолошких предзнака оних који се тог посла подухвате. Мислимо да је управо тако чинио и Доситеј.

Носиоци грчке просвете тога доба су, како наставници школовани у земљи али са новим сензибилитетом тако и студенти који су своја образовања стицали у иностранству, били просветари под духовним патронатом Цркве[73] – без обзира на све тензије и унутрашње напетости до којих је међу њима долазило, јаке националне оријентације, подједнако усмерени и на очување православља од стране римокатоличке, унијатске пре свега, опасности – зато се предавала конфесионално полемичка теологија[74] – тако и на просвећивање широких народних маса.[75]

Доситеј Обрадовић своје учитеље, као и самога себе уосталом, у својим списима представља онаквима какви су потребни његовом просветитељском плану. Упоредна анализа *Живота и прикључења* и других историјских извора Доситејеве епохе показаће нам да ни његови грчки учитељи па ни он сâм суштински нису одмакли од онога што је Тарнанидис срећно назвао „смиреним рационализмом",[76] теолошким ставом који не извлачи крајње деструктивне закључке и консеквенце из својих премиса.

---

[72] Чајкановић, op. cit., 62.

[73] Тарнанидис, op. cit, 235.

[74] *Ibid*., 235.

[75] Стојановић, op. cit.,138.

[76] Тарнанидис, op. cit, 239.

Сви они цркву и њене институције, тачније њихову злоупотребу, критикују као људи цркве немајући на уму жељу да их бришу и потиру него коригују и усавршавају. Брисање и потирање, радикална секуларизација, биће жеља и пракса неких њихових ученика и следбеника, и то се мора имати на уму.

Постоји својеврсна дихотомија између Доситејевог живота и његовог описа сопственог живота. Више пута нам се, с правом, чини да то није реч о једној истој личности. Ма колико био спреман да о томе пише, у стварном животу, нешто дубоко у њему није дало да повуче радикалне потезе који би у потпуности рашчистили са његовом идеолошком прошлошћу. Неко би то назвао слабошћу, други пак верношћу.

Студирање на универзитетима немачког говорног подручја популарисале су протестантске средње школе које су похађали Срби.[77]

Срби су, поготово у другој половини XVIII века[78] одлазили на протестантско-евангелистичке лицеје у Словачку који су били конципирани и вођени без прозелитизма те су самим тим били посебно привлачни за православне. Оне су добијале на популарности пре свега због чињенице да су католичке школе биле агресивно прозелитистички конципиране те да су покушавале да своје ђаке преведу на унију.[79]

Најпознатије школе биле су у Братислави, Кежмарку, Прешову, Модри и Трнави. Професори ових школа били су Словаци и Немци протестантске вероисповести.[80] У једном таквом лицеју – у Модри – Доситеј Обрадовић је 1776–77. године као приватни ђак слушао филозофију.[81]

Најзначајнији универзитет немачког говорног подручја за српске студенте налазио се, без сваке сумње, у Халеу. Овај универзитет био је крајем XVII и првом половином XVIII века средиште пијетистичке побожности,[82] да би потом израстао у центар теолошког рационализма.

---

[77] М. Костић, *Српски студенти на универзитетима у Халеу, Лајпцигу и Гетингену у XVIII столећу,* Зборник Матице српске за историју, 44, Нови Сад, 1991, 19–37, 19.

[78] Р. Ковијанић, *Срби који су учили у Словачкој (18–19. век)*, Зборник Матице српске за књижевност, књ 19, св 3, Нови Сад, 1971, 471–479, 471.

[79] Костић, op. cit., 20.

[80] Ковијанић, op. cit., 472.

[81] *Ibid*., 475.

[82] Пијетизам је покрет настао у Лутеранској цркви крајем 17. века. Оснивач покрета је Филип Јакоб Шпенер, који је сматрао да се истински духовни живот може водити само у елитистички конципираним малим групама побожних хришћана жељним интензивнијег духовног живота. Он је претпостављао „религију срца“ до

Пијетизам, као што знамо, гаји резерву према теолошкој теоријској мисли и окренутост практичном животу; негира тзв. спољашње форме побожности а афирмише унутрашње; инсистира на друштвеној корисности појединца; критикује различите форме празноверја а велича вредности образовања и школства без којих није могуће спречити злоупотребе и омогућити правилан напредак људског друштва.[83]

Халеовски пијетизам, израстао из програма религиозне обнове немачког теолога и педагога Аугуста Хермана Франкеа, убрзо након оснивања започео је ширење међу православним народима па и Србима. То се одвијало на два начина. Један је подразумевао долазак православних народа на универзитет у његове просветне и добротворне институције. Други је, опет, подразумевао одлазак пијетистичких проповедника и учитеља у друге средине како на југ тако и на сами исток Европе. Почетком XVIII века они долазе на Балкан, где им карловачки митрополит Мојсије Петровић отвара пут ка сарадњи. Сарадња Српске цркве и Универзитета у Халеу добила је званичне оквире када је 1749. године на сабору у Карловцима Арсеније Теофановић, студент из Халеа, поднео службени извештај о студирању наших људи у Халеу.[84]

Блискост са протестантским духовним и интелектуалним садржајима видимо и на простору српске црквене просвете. Познато је да је један од професора у грчкој школи митрополита Викентија Јовановића био Кијевљанин Симеон Тодорски, који је студије завршио у Халеу, и био активни сарадник тзв. Франкеовог круга, да би потом те идеје преносио међу Србе и повезивао две средине у активну сарадњу. Први управник славне Богородично-рождествене школе Висариона Павловића у Петроварадинском шанцу био је Матеј Јеленек, Словак и пијетиста, који је превео *Регуламент*.[85]

Постојао је још један начин – да се већ присутне и инкорпориране идеје у словенском, руском пре свега, књижевном и богословском корпусу преносе кроз увоз и ширење књига у српску средину. Најважније дело овога типа је, без сваке сумње, *Духовни регуламент* – програмски текст руске реформације. Књига се, непосредно након објављивања у Москви 1721. године, појављује и шири међу Србима[86]

тада доминирајућој „религији главе". Друга значајна личност овог покрета је Август Херман Франке, који је постао 1692. године професор у Халеу. Тада Хале постаје центар пијетистичког покрета лутеранске Немачке.

[83] Вуксан, 206.

[84] *Ibid*., 205–208.

[85] *Ibid*., 209.

[86] Наводећи садржај библиотеке манастира Кувеждина 1937. године, Сава Петковић помиње и три примерка *Регуламента* (С. Петковић, *Манастир Кувеждин и Дивша у XVIII веку: грађа за историју фрушкогорских манастира*, Нови Сад, 1937, 36).

и има утицај на организацију српског црквеног живота у Београдско-карловачкој митрополији почетком XVIII века. Основна намера *Регуламента*, како је с правом запажено, била је секуларизовање а не позападњачење.[87] Држава Русија се одвајала од цркве[88] и попримала водећу и доминантну улогу. Духовни извор оваквога поступка потиче из реформације, где су све духовне и мистичке димензије цркве укинуте, а она почела да бива посматрана као искључиво емпиријска институција за организовање духовног живота.[89] Теолошко-црквени списи епохе Петра Великог, писани директно или индиректно руком Теофана Прокоповича, били су један од канала продора рационализма и секуларизма и у српско друштво прве половине XVIII века.[90]

До коначног преусмерења[91] теолошке оријентације у Халеу – из класичног пијетизма у богословски рационализам дошло је након 1752. године, када је на катедру теологије у Халеу сео Јохан Саломо Семлер (1725–1791), историчар цркве и библијаш, назван оцем рационализма, који је и сâм потекао из пијетистичке средине, али се другачије духовно и интелектуално развијао. Захваљујући њему и његовим истомишљеницима и следбеницима, Теолошки факултет у Халеу назван је „тврђавом теолошког рационализма".[92]

Питање односа пијетизма и рационализма и просвећености одавно је запажено. И пијетизам и просветитељство одликују антитрадиционализам, индивидуализам и окренутост ка практичном, свакодневном, тзв. стварном и могућем. На прву руку могло би се рећи да је пијетистички покрет са својим презиром према доктринарном и незаинтересованошћу са догматске разлике припремио тло за теолошки рационализам ере просвећености. Али овај однос није тако једноставан. Око питања да ли је пијетизам директно одговоран за секуларизацију Европе коју је просветитељство донело – још увек се ломе копља.

---

[87] **Florovsky, op. cit., 114.**

[88] М. Костић, *Духовни регуламент Петра Великог (1721) и Срби – прилог историји нашег рационализма*, Зборник радова Института за проучавање књижевности САНУ, књ. 23, Београд, 1952, 62.

[89] **Florovsky, op. cit., 116.**

[90] Костић, **op. cit., 89.**

[91] Рационализам се у Халеу појавио знатно раније, првом професуром Кристијана Волфа (1679–1754). Волф је 1704. започео да предаје математику, физику и натуралну теологију у Халеу. Након сукоба са пијетистичким окружењем он је са универзитета прогнан 1723. године. Тамо ће се вратити 1740. и остати на њему до краја свог живота. По његовом мишљењу, људски је ум био сâм способан до допре до истине, моралног закона. Откровење стога није неопходна претпоставка спасењу, а хришћанство није више сматрано религијом спасења него једном од религија спасења.

[92] Костић, **op. cit., 22.**

У таквој атмосфери се формирају и српски ђаци. О српским студентима на универзитетима немачког говорног подручја у XVIII веку писао је 1938. године Мита Костић.[93] На његова истраживања надовезала се шездесетак година након тога Каталин Хегедиш Ковачевић истраживањем оних извора који Костићу нису били доступни – матрикула, матичних књига ових универзитета.[94]

Она је показала да је Универзитет у Халеу, од свих универзитета немачког говорног подручја, привлачио највећи број студената са Балкана а међу њима првенствено Србе. У Халеу је, како је познато, постојала општа отвореност ка православном Истоку, коју је пре свих охрабривао и подстицао Август Херман Франке.[95]

Универзитет су најпре почели да похађају Грци, и то од 1703. године, да би их од 1711. године следили и Руси. Тек ће око 1730. године у Хале почети да долазе студенти са територије Угарске, али међу њима није било православаца.[96] Православни студенти са ових простора почињу да долазе од 1745. године.[97] Први српски студент теологије у Халеу јесте грабовачки монах Арсеније Теофановић, потоњи епископ костајнички, који је своје образовање започео је у Висарионовој Рождество-Богородичној школи у Петроварадинском шанцу. О свом одласку у Хале оставио је запис на рукопису *Кратки курс из логике и опште дијалектике,* на коме пише да је студије у Халеу започео октобра 1745 године.[98]

То је време у коме долази до извесне преоријентације или развоја основног духа халеовске просвете – са класичних пијетистичких темеља прелази се на рационализам и просветитељство нове генерације чији су носиоци били Христијан Волф и Јохан Еберхарт.[99]

---

[93] Студија му је прво објављена као посебан отисак из "Südostdeutsche Forschungen", књ. III, св. 2 (Минхен, 1938) да би потом била преведена и поново објављена као: М. Костић, Српски студенти на универзитетима у Халеу, Лајпцигу и Гетингену у 18. столећу, Зборник Матице српске за историју, 44, Нови Сад, 1991, 19–37. Ову другу варијанту текста и ми користимо.

[94] К. Хегедиш-Ковачевић, *Студенти са Балкана на универзитетима немачког језичког подручја у 18. веку,* Зборник Матице српске за славистику, 48–49, Нови Сад, 1995, 145–165, 150.

[95] *Ibid*., 153.

[96] *Ibid*., 153.

[97] *Ibid*., 154.

[98] Л. Чурчић, *Трагови мало познатог професора новосадске словенско-латинске школе Василија Крижановског*, Исходи и стазе српских књига 18. века, Нови Сад, 2006, 28.

[99] Јохан Август Еберхарт (1739–1809) био је халски ђак, а потом од 1778. професор у Халеу. Теолог и популарни филозоф, промотер религијске толеранције и натуралне теологије.

Хегедиш-Ковачевић, op. cit, 154.

Истраживања халских матрикула показала су да је православних теолога на Халском универзитету у периоду 1690–1800. године било укупно 15, а од тога 11 Срба.[100]

Нашу пажњу, по природи ствари, од свих српских студената на овом универзитету највише заузима Доситеј Обрадовић. Он је у Халле стигао у јесен 1782. године.[101]

На основу увида у матрикуле Халског универзитета сазнајемо да је Доситеј, уписавши Универзитет у Халеу, учинио три значајна геста. О некима од њих оставио је писаног трага, друге је прећутао, док је треће делимично изложио. Доситеј је писао о томе да је у Халеу престао да носи мантију и да је ту обукао световно одело. О томе пак да се на универзитет уписао под својим крштеним именом – Димитрије а не монашким Доситеј, које је и пре и после тога – ако изузмемо уписивање Лајпцишког универзитета[102] – увек користио, није записао ништа.[103] Такође није нашао за потребно да наведе да се он на универзитет прво уписао као *студент математике* а не филозофије, естетике и натуралне теологије код *најславнијег немачког филозофа професора Еберхарда*,[104] како је записао.

Ови Доситејеви поступци довели су до тога да се почетно време боравка у Халеу посматра као период у коме се Доситеј колебао да ли да изврши потпуну секуларизацију свога живота. То се не може закључити само из чињенице да је он ту престао да носи мантију. Мантију су у Халеу скидали и други православни клерици, о чему имамо и остављена сведочанства. Пошто је средина у којој су се нашли православни клерици студенти гајила одређени степен анимозитета према Јеврејима – на које су својим изгледом (дуга брада, коса, тамне хаљине до земље) они подсећали – њима је саветовано да се тако не носе. То је, уосталом, показао Мита Костић на примерима Јосифа Путника и Николе Кишдобранског, којима су службеници управе тамошњег студентског дома на то скретали пажњу.[105]

---

[100] *Ibid*., 162. То су били: Арсеније Теофановић, Јефрем Ђорђевић, Софронije Кириловић, Павле Вујић, Исаија Новаковић, Јован Николајев, Јаков Павловић, Рафаило Рајковић, Софронije Поповић, Петар Раковић и Самули Беланшев (*Ibid*., 161 – 162).

[101] Костић, **op. cit., 26.**

[102] К. Хегедиш-Ковачевић, *Доситеј Обрадовић у матрикулама халског универзитета,* Доситеј Обрадовић – човек и дело међу народима, Научни састанак слависта у вукове дане, 19/2, Београд, Нови Сад, Тршић, 1989, 367–373, 370.

[103] К. Хегедиш-Ковачевић, *Студенти са Балкана на универзитетима немачког језичког подручја у 18. веку,* 152.

[104] К. Хегедиш-Ковачевић, *Доситеј Обрадовић у матрикулама халског универзитета,* 371.

[105] *Ibid*., 367.

Дакле скидање мантије није довољно добар разлог за ово мишљење. Друга два, међутим, јесу.

Доситеј није, на самом почетку студија, уписао теолошки – један од три смера Универзитета у Халеу. Определио се за математику, која није била смер за себе него предмет са факултативним програмом. Њега су могли слушати студенти сва три смера, а на то су охрабривани указивањем на то да је математика неопходно потребна за побољшање живота човека у грађанском сталежу. Претпоставља се да је Доситеј, колебајући се поводом своје будуће каријере и животне судбине, размишљајући да пређе у грађански сталеж, у прву руку одабрао овај предмет.[106] Касније се предомислио и прешао на теолошки смер.[107]

Доситеј је априла 1783. године прешао у Лајпциг, где је на тамошњем универзитету слушао предавања професора Борна из физике као и, што је још важније за његово теолошко формирање, проповеди чувеног проповедник Георга Јоакима Цоликофера (George Joachim Zollikofer, 1730–1788).[108] Доситеј је био толико одушевљен Цоликофером да је превео и једну његову беседу – *Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера*.[109]

Одабирање школе коју ће Срби похађати у XVIII веку оставило је дубоког трага на српском црквеном и друштвеном животу. Судбину српске културе и српске теологије, у крајњој линији – онога што ми данас добрим делом јесмо, у XVIII столећу усмерили су и обликовали српски студенти, на првом месту – школовани калуђери. Од тога где су били школовани као и од тога каква су духовна и интелектуална интересовања и афинитете гајили зависило је и то којим ће путем сами поћи, а потом за собом повести генерације које ће доћи након њих.

Два велика школска центра тога времена – Кијевска духовна академија и Универзитет у Халеу враћали су српском народу његову надарену децу са измењеним уверењима и погледима на свет.

На први поглед изгледа да ђаци ових просветних институција припадају двема богословски и културолошки супротстављеним групацијама. У једној мери они то сигурно и јесу. Код једне је приметан римокатолички а код друге протестантски утицај. Да ли је то, међутим, цела истина? Ствари су, како смо показали, много компликованије и сложеније од ове познате а поједностављене слике.

---

[106] *Ibid*., 371.

[107] *Ibid*., 372.

[108] Костић, op. cit., 27.

[109] H. Walter, *Доситеј и Лајпциг*, Доситеј Обрадовић – човек и дело међу народима, Научни састанак слависта у вукове дане, 19/2, Београд, Нови Сад, Тршић, 1989, 355–366, 362.

Кијевска духовна академија је у великој мери обележила црквени и национални живот Срба у XVIII веку. Она, међутим, не представља доктринарно монолитни феномен. Напротив. У њој се смењују теолошка усмерења и сучељавају различити богословски утицаји. Они се, наравно, прожимају и постоје кроз деценије. Стога није лако, ако је уопште могуће, дати једну црно-белу слику ове школе и њеног доприноса развоју српске теологије.

Иако је свим силама настојала да интелектуално и духовно обујми и изрази православно богословље, Кијевска духовна академија је током векова била, како смо видели, под различитим утицајима. Први период, назовимо га *моīилијански* – од 1625. до 1700. године, карактерише јак утицај римокатоличког богословља. Други, *īрокоīовичевски*, од 1705. до 1718. године, овоме супротставља модерну протестантску теологију. Овде две струје потом настављају да постоје, не баш увек на мирољубив начин, у курикулуму и наставним методима кијевских професора. И управо у такву средину долазе српски ђаци.

Теологија коју они усвајају представља занимљив спој конфесионално-полемичког богословља са јаким елементима католичког и протестантског утицаја на проблемским, појмовним и методолошким нивоима. *Тело* православне теологије, њену догматску структуру, они одевају у *хаљине вере*, теолошки вокабулар и стил богословствовања, саздане по новим кројевима, новим културним формама и обрасцима, које, треба увек имати на уму, то исто тело на себи својствене начине и покривају и откривају, те стога никада нису од секундарног, мање важног значаја, како то умеју да устврде богословљу несвикли умови.

Срби у Академију почињу да долазе 1721. године, три године након што је Прокопович у њој престао да буде професор. Зато се утицај његовог богословља како на њих у Академији тако и изван ње ширио првенствено кроз његова дела.

Дубока решеност да очувају православну теологију, њену еклисиологију на првом месту, спречила је кијевске професоре да оберучке и трајно прихвате Прокоповичеве пропротестантске моделе цркве и њеног унутрашњег и спољашњег устројства. То их је држало ближе традиционалним обрасцима, које су лакше препознавали у католичком богословљу.

Због тога се теологија Срба кијевских ђака, међу које спадају Рајић и Новаковић, креће у оквирима традиције и никада не престаје да бива богословљем цркве. Она представља одређену контратежу теологији студената са универзитета немачког говорног подручја, али и академија Мале и Велике Русије, које су се, у одређеним периодима, нашле под већим или мањим протестантским утицајем.

Ову теологију можемо пратити на основу приличног броја штампаних и рукописних дела које су нам њени носиоци оставили. У њима није тешко сагледати њене врлине али и открити одређене недостатке које ово богословље има. У суштини доктринарно верно класичном хришћанском богословском мишљењу, понекад пребрзо да усвоји и преузме стране и у нашој средини непостојеће теолошке проблеме и контроверзе, термине и схватања, неуморно у одбрани верских и националних интереса, склоно клерикализму, богословље поменутих кијевских ђака створило је здраву противтежу другачијем разумевању цркве и хришћанства које је долазило из других крајева Европе. Сучељавање ова два приступа омогућило је динамично и релативно избалансирано развијање српске теологије.

Теологија XVIII века суочена је са просветитељским покретом. То се прелама и кроз животе српских студената, међу њима и Доситеја Обрадовића. Постоје три основна извора из којих је Доситеј Обрадовић црпао своје просветитељство. То су руска теолошка и грађанска литература, грчка просвета и западноевропско високо школство.

Доситејево школовање у Грчкој у великој мери утицало је на његово духовно и интелектуално формирање. Он се тамо, највише у Грчкој школи Јеротеја Дендрина, упознао са основама нововековног просветитељства, са којим се сусрео у форми *смиреног рационализма*, теолошког усмерења у коме се и он, ма колико то некада не био вољан да прикаже, и сâм у свом каснијем животу најчешће кретао. Грчко просветитељство, и само једним делом израсло из европског протестантизма и његових богословских поставки, другим аспектима свог постојања никада није до краја раскидало везу са црквом нити гајило амбиције да њену друштвену улогу уклони.

Школовање Срба на Теолошком факултету Универзитета у Халеу одвијало се након тријумфа теолошког рационализма и потискивања пијетистичких идеја у овој школи. У то време на универзитет долазе Срби. Први Србин студент уписује факултет 1745. године, пет година након што је тријумфално враћен на катедру Кристијан Волф, а Доситеј на факултет долази 1782. године, у време потпуне доминације Еберхардове рационалистичке теологије. Српски студенти теологије ће на овом универзитету усвајати принципе рационалистичке натуралне теологије а не класичног пијетизма. Класичан пијетистички утицај из Халеа међу Србе долазиће другим путем.

Пијетистички утицаји на Српску цркву, културу и друштво уопште не долазе, како се површно мислило, са Запада, кроз непосредан сусрет са њеним изворима – било то на Универзитету у Халеу или протестантским лицејима; са њом су се Срби сретали преко других, источних и словенских извора. То су, на првом месту, била дела Teo-

фана Прокоповича и његових следбеника. У њима није тешко пратити трагове пијетистичког популарног богословља. Један од таквих извора, сигурно најпознатији, била је црквено-политичка реформа Петра Великог и Теофана Прокоповича исказана у *Духовном регуламенту*.

Без обзира на све разлике које су гајили у свом приступу богословљу, месту и улози цркве и религије у друштву, српски студенти који су у XVIII столећу школовани, како рекосмо на почетку овога рада, „по туђим царствима," када су се вратили у матичне крајеве у својим каснијим активностима имају један неспорни заједнички именитељ. То је било високо вредновање школства као најбољег начина промовисања идеја и вредности које суштински треба да потпомогну промене и развој српског друштва.

Институција од централног значаја за остваривање оваквих идеја, целог овог програма, била је школа. Друштво, па и црква у њему, могли су бити преображени и промењени само кроз исправно, планско и програмско школовање нових генерацаија, носилаца промена.

Зато је већина Срба школованих у иностранству или отварала школе или у њима предавала. Београдска Велика школа, отворена 1808, и богословија 1810. године Доситеја Обрадовића, префектура и професура Дионисија Новаковића у Висарионовом новосадском Духовном колегијуму из 1743. године, професура теологије Јована Рајића у истој школи из 1764, а географије и реторике у Латинској школи у Сремским Карловцима из 1760. године – показују нам да су сви српски студенти по повратку са школовања донели клице просветитељства – било да је оно нагињало секуларизму и рационализму било да је реч о богословском разумевању истог феномена.

Vladimir Vukašinović

DOSITEJ OBRADOVIĆ AND EDUCATIONAL SOURCES OF SERBIAN THEOLOGY IN THE 18TH CENTURY

Summary

During the eighteenth century, Serbian theology experienced a radical transformation which represented a break with the medieval theological thinking. This process has affected the broader aspects of Serbian culture – literature, fine and applied arts, architecture and daily life. Two main authorities of these changes were the Spiritual academy in Kiev and the University of Halle, as parallel and in some ways opposite doctrines. This paper presents and interprets the theological changes brought by these authorities and role of the promoters of new ideas, esspecially Dositej Obradović. Special attention is dedicated to the reaction of Serbian community regarding the news in spiritual life, that came this way.

УДК 2-472(=163.41)

Предраг Пузовић

Православни богословски факултет,

Универзитет у Београду

БОГОСЛОВСКО ОБРАЗОВАЊЕ СРБА

У раду је изложен кратак преглед рада богословских школа код Срба. Укратко су обрађене следеће школе: Покрово-Богородична школа у Карловцима, Карловачка богословија, Задарска богословија, Цетињска богословија, Призренска богословија, Доситејева богословија, Београдска богословија, Богословија Свете Саве у Кадесдону, Бањалучка богословија, Сарајевска богословија, Богословија Св. Јована Богослова у Битољу, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Источноправославни богословски факултет у Загребу, Богословија Свете Саве у Либертивилу, Богословске школе у темишварској епархији, Богословски факултет Свете Саве у Либертивилу, Катихетско-богословски институт при Богословском факултету СПЦ, Православни богословски факултет Свете Василија Острошког у Фочи Универзитета у Источном Сарајеву, Богословија Свете Јована Златоустог у Крагујевцу и Богословија Свете Петра Сарајевског у Фочи.

Кључне речи: богословеско образовање, богословске школе, Срби.

Прве наше школе отваране су при православним манастирима. Такве су нпр. биле школе у Студеници, Жичи, Богородице Одигитрије у Пећи и најпознатија у Хиландару у Светој Гори, која је имала разноврсну делатност: стваралаштво свих облика, преписивачка и

сликарска делатност, градитељство, резбарство и златарство, поезија и књижевност.

Прва богословска школа за спремање свештеничког кадра отворена је 1615. године у манастиру Крки у Далмацији. Након више од стотину година митрополити београдско-карловачки Мојсије Петровић (1726–1730) и Викентије Јовановић (1731–1737) доводе учитеље из Русије, који оснивају школе које су радиле под надзором цркве. У ово време епископ бачки Висарион Павловић (1731–1756) отвара у Новом Саду Рождество-Богородичну латинско-словенску школу, а око 1740. и Филозофско-теолошку академију (Духовна колегија). Његов савременик митрополит карловачки Павле Ненадовић (1749–1768) отвара у Сремским Карловцима Покрово-Богородичну школу. Нажалост, после смрти митрополита Павла Ненадовића школе су највећим делом затворене.

Карловачка богословија

Вредни митрополит карловачки Стефан Стратимировић оснива у Сремским Карловцима 1791. године гимназију а 1794. карловачко клирикално училиште, које се најчешће назива Стара карловачка богословија. Школа је отворена у школској згради коју је саградио митрополит Мојсије Путник 1786. године поред Саборне цркве. Првенствено је била намењена за клирике Сремске епархије, али су се уписивали клирици и из других епархија Митрополије. Прва школска година почела је 1. фебруара а завршила се 12. августа 1794. године. Наредних година школска година је почињала почетком новембра а завршавала се концем августа. У први разред се уписало 30 ученика старости од 17 до 26 година; 27 су била ожењена и тројица неожењена. У други разред је уписано 29 ученика. Први наставник у овој школи био је Петар Јовановић Видак.[1] У првој години је предавао велики катихизис Јована Рајића, а у другој години о дужностима презвитера. Године 1797. митрополит Стратимировић је у истој згради отворио алумнеум (благодјејаније) за сиромашну децу богословије и гимназије као и конвикт за децу богатих грађана. Сиромашна деца у алумнеуму добијала су дневно једно јело и 1/4 хлеба, док су деца богатих грађана добијала бољу храну. За издржавање алумнеума и конвикта митрополит Стратимировић је основао фонд.

[1] Петар Јовановић Видак био је горњокарловачки епископ 1801–1806; вршачки 1806–1818.

Школовање у Старој карловачкој богословији трајало је две године до школске 1825/26. године. Од 1826. до 1872. године школовање је продужено на три године. До 1820. године кроз карловачко клирикално училиште прошло је 613 ученика. Уписивали су се са различитом школском спремом. Највише је било оних који су пре уписа у богословију завршили сеоске и градске тривијалне школе. Наставници су били духовна лица, кандидати за виша црквена звања. У Старој карловачкој богословији предавани су следећи предмети: црквенословенски језик, догматско богословље, морално богословље, пастирско богословље, историја хришћанске цркве и православне вере, катихизис, омилитика, црквено правило и појање, тумачење недељних и празничних јеванђеља и методика за учитеље тривијалних школа.

Због хиперпродукције свештеничког кадра у Митрополији Архијерејски сабор је 1863. године предложио Народном сабору да укине неке богословске школе. Народно-црквени сабор 1864/65. године доноси одлуку о постепеном гашењу клирикалних школа. Тако су престале са радом клирикална школа у Плашком, основана 1802. а угашена 1867. године, у Пакрацу основана 1809, угашена 1872. године, у Вршцу основана 1822, угашена 1865. године. Угашене су богословске школе у Араду и Темишвару. Године 1872. престала је са радом и Стара карловачка богословија с циљем да се изврши редукција прекобројног свештенства и припреми нови наставни кадар. Пошто је извршена реорганизација, нова богословија је почела са радом 1875. године, као једина богословска школа у Митрополији. Школовање је трајало четири године. Уписивани су ученици са свршеном вишом гимназијом и положеним испитом зрелости. Први управитељ нове богословије био је познати историчар Иларион Руварац. У новој богословији предавани су следећи предмети: словенски језик, грчки језик, увод у Свето писмо Старог и Новог завета, црквена историја, тумачење Светог писма, догматско богословље, морално богословље, пастирско богословље, литургика, омилитика, педагогија с учитељском методом, омилитичке усмене и писмене вежбе, црквено право, рурална економија, дијететика и црквено појање с правилом. Школске 1891/92. године богословија се пресељава у нову зграду подигнуту из заоставштине браће Анђелић. У једно крило зграде уселила се богословија а у друго гимназија. Школа добија статут 1897, који је 1906. године измењен и допуњен. По статуту из 1906. године школа носи назив Православна српска богословија у Карловцима и била је под надзором Архијерејског синода. По квалификацијама наставног особља, предвиђеног статутом, и квалитету наставе, богословија је подигнута у ранг факултета. По статуту 1906. године предавани су следећи предмети: филозофија (логика, психологија, метафизика, историја фи-

лозофије), увод у богословље (опште) и основно богословље, Свето писмо Старог и Новог завета, стари јеврејски језик, библијска историја с археологијом, догматско, полемичко и морално богословље, педагогија и методика, катихетика са праксом, омилитичко богословље са историјом проповедништва и вежбама, црквено право, црквена историја (општа са патристиком, српска црквена историја), пастирка, појање с правилом, словенски језик, литургика, грчки језик, хигијена и дијететика и пчеларство.

Највећи процват богословија ће доживети за време патријарха Георгија Бранковића. Патријарх ће 1900. године осветити темеље зграде Богословског семинара за којим се одавно осећала потреба. Зграда семинара је сазидана 1901. године средствима патријарха Георгија. Статут о устројству Православног српског богословског семинара у Карловцима донет је 1903. а семинар је почео са радом 19. септембра 1904. године.

У новој богословији 1892. основано је Друштво за књижевност и уметност „Слога" а 1894. године Друштво Светог Јована Милостивог за потпомагање сиромашних и болесних ученика. После смрти Илариона Руварца, првог управитеља нове богословије, основана је 1907. године Заклада архимандрита Илариона Руварца за унапређење изучавања историје Српске цркве међу слушаоцима Карловачке богословије. Вредно је напоменути да су професори богословије покренули три часописа: *Срūски Сион, Боīословски Гласник и Срūски ūчелар*.

Због ратних прилика Богословија и Богословски семинар престају са радом 1913/14. године. Након Првог светског рата 1920. године премештена је Богословија Св. Саве из Београда у Сремске Карловце. Њен рад је прекинуо Други светски рат. Сремски Карловци поново добијају богословију 1964. године као одсек београдске Богословије Св. Саве. Маја 1967. године Свети архијерејски сабор прогласио је богословију у Сремским Карловцима самосталном под именом Богословија Светог Арсенија Сремца.[2]

[2] Подаци о Карловачкој богословији преузети из: Никола Гавриловић, *Карловачка Боīословија (1794-1920),* Сремски Карловци, 1974; Р. Грујић, „Богословије" у: *Азбучник Срūске Православне Цркве,* Београд, 1993, 34–35; П. Пузовић, „Богословске школе Српске Православне Цркве" у: *Прилози за исūторију СПЦ,* Ниш, 1997, 362–363.

Цетињска богословија

У Црној Гори је Петар I Петровић у манастиру Стањевићима отворио неку врсту школе у којој су се спремали младићи за свештенике. Најважнију улогу у спремању свештеничког кадра одиграла је богословија на Цетињу. Привремена богословија на Цетињу отворена је 1863. године. Управник и професор богословије био је архимандрит Нићифор Дучић. Поред њега предавао је и Филип Јабучанин, учитељ основне школе. Уписивали су се младићи који су завршили основну школу на Цетињу, а који су желели да постану свештеници. После неколико месеци богословија је престала да ради услед недостатка материјалних средстава.[3] Богословија је обновила рад на Цетињу 18. септембра 1869. пошто је књаз Никола приликом посете Петрограду 1868. године издејствовао годишњу помоћ за богословију у износу од 8000 рубаља. План и програм за обновљену богословију израдили су Михаило Рајевски, свештеник при Руском посланству у Бечу, и Милан Костић, свршени студент Кијевске духовне академије. На тражење књаза Николе план и програм је одобрио Свети синод Руске православне цркве. Први ректор богословије био је Милан Костић, родом из Старог Бечеја у Бачкој. Врховни надзор над школом вршио је митрополит црногорско-приморски. Школовање је трајало три године. Фебруара 1872. године ученици богословије оснивају просветно-књижевно друштво „Црногорски борац". Већ следеће школске године 1873/74. школа је премештена у манастир Острог. После годину дана поново је враћена на Цетиње. Услед ратних прилика престала је са радом 1876. године.[4] У ово време као професори богословије помињу се: Милан Костић, Шпиро Ковачевић, Висарион Љубиша (потоњи митрополит црногорско-приморски), Божо Новаковић, Илија Беара, Димитрије Анђус и Вуко Поповић.[5]

После девет година прекида Цетињска богословија је поново почела да ради 1887. године као Богословско-учитељска школа. Школа је и даље радила у згради Биљарде а школовање је трајало три године. Уписивали су се кандидати који су завршили нижу гимназију. Школа није имала интернат. Свршени ученици Богословско-учитељске школе могли су се рукополагати и служити као свештеници или радити

[3] Монах Павле Кондић, „Преглед историје цетињске богословије до 1945. године", у: *Цетињска богословија* 1992–2002, *Споменица о десетогодишњици обновљеног рада Богословије Свете Петра Цетињског,* Цетиње, 2002, 90; Исти, *Цетињска богословија 1863–1945,* Цетиње 2005, 42–50.

[4] *Кратка историја митрополије Црногорско-Приморске са шематизом за 1999. годину,* Цетиње, 1999, 45; Павле Кондић, *Цетињска богословија,* 60–89.

[5] *Исто,* 88.

као учитељи. Од 1881. године у Биљарди је отворена и гимназија. Обе школе од 1890/91. године имале су заједничку управу. Ове године је измењен и наставни план и програм. Ученици Богословско-учитељске школе 1891. године покрећу часопис *Цеτињски боїословац, лисτ за књижевносτ.* Школа је поново престала са радом школске 1905/6. и није радила до 1907/8. године. Обнављањем рада 1908. године измењен је и наставни план и програм. Школовање је сада трајало четири године, а уписивали су се свршени гимназијалци.[6] Током Првог светског рата, јануара 1916. године, школа је престала да ради.[7]

Након свршетка Првог светског рата школа је почела да ради у истој згради (Биљарди) школске 1921/22. године под именом Богословија Светог Петра Цетињског. У новој држави Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца школовање у свим српским православним богословијама трајало је пет година. Од школске 1928/29. године школовање је продужено на шест година. Између два светска рата ректори Цетињске богословије били су протојереји Станко Ивановић, Михаило Вујисић и Василије Ристић. У овом периоду богословију је завршило око 400 ученика. Почетком Другог светског рата, 1941. године, школа поново престаје са радом. Током рата, крајем 1943. и почетком 1944. године, омогућено је ученицима завршних разреда полагање испита и матуре. Успостављањем нове власти 1944. године насилно је прекинут рад богословије. Требало је да прође скоро 50 година да би школа обновила рад. Трудом и залагањем митрополита црногорско-приморског Амфилохија богословија је обновила рад 1992. године. Први професори у обновљеној богословији били су: протојереј Момчило Кривокапић, који је вршио дужност ректора од 1992. до 1995, јеромонах Јоаникије Мићовић, вршио дужност ректора од 1995. до 2000. године, а потом изабран за епископа будимљанско-никшићког, јерођакон Јован Пурић, изабран за викарног епископа диоклијског, данас епископ нишки, и проф. Весна Никчевић.[8]

Данас дужност ректора врши протојереј Гојко Перовић; предају два професора, девет професора приправника, два наставника и два хонорарна наставника.[9]

---

[6] *Исτо,* 98–163.

[7] П. Пузовић, *циτ. дело,* 365.

[8] Павле Кондић, *Цеτињска боїословија,* 172–230.

[9] *Црква, календар Сриске йравославне йаτријаршије за йросτу 2011. їодину*, Београд, 2011, 42.

Призренска богословија

Богословија у Призрену је отворена 1. октобра 1871. године у старој кући до садашње зграде, која је саграђена 1872. године. Зграда звана „чика Симина" брзо је сазидана о трошку и под надзором Симе Андрејевића Игуманова. На мермерној плочи зграде пише: „Заслужни почасни грађанин престоног града Русије, Петрограда, Сима Андрејевић Игуманов, родом из Призрена сазида о свом трошку ово училиште за православну Богословију Српску, у корист браће своје, православни српски народ, који обитава у његовој отаџбини, за вечни спомен свој. У Призрену 10. августа 1872. године."[10] Ову зграду као и све своје имање Сима је у своме тестаменту написаном 29. октобра 1880. године завештао Призренској богословији. „Кућа моја у Призрену, у којој је сада Богословија, да остане на вечита времена кућном православне српске Богословије Призренске, у којој ће се учити и за духовна звања спремати синови моје отаџбине – Старе Србије."[11] Оставио је богословији и непокретна добра на Теразијама као и сав новац који се затекне при његовој смрти.[12]

Школа је почела рад са три наставника, убрајајући ту и ректора Саву Дечанца и петнаестак ђака. Школовање је трајало три године и било је бесплатно. Уписивали су се ученици са завршеном основном школом, па чак и без ње. Први ђаци су били из околине Призрена. Извођење наставе било је отежано због недостатка уџбеника и школског инвентара.[13]

Од самог почетка школа је била са интернатским уређењем. Интернат је био привремено укинут 1879. године и после неколико година поново је обновљен. Од 1891. године са повећањем броја ђака у интернату уводе се „полублагодејанци", који су за живот у школском интернату плаћали четири турске лире годишње. Они који су у интернату имали потпуно издржавање – стан, храну, огрев, лекарску негу и одело – плаћали су осам лира годишње.[14]

---

[10] Зарија Р. Поповић, „Прослава у Призрену", *Весник Српске Цркве,* год. XXVIII, септембар-децембар 1922, Београд, 1922, 612.

[11] *Исто,* 611; Никодим Ђураков, „Оснoватељ и велики добротвор Призренске богословије", у: *Ректори Призренске богословије поводом њене 130-годишњице 1871–2001,* Ђунис, 2001, 224.

[12] Зарија Р. Поповић, *цит. дело,* 611.

[13] Протојерej Арсеније А. Бркић, „Значај призренске богословије у стварању црквено-пастирских генерација", *Гласник Српске православне цркве,* год. XXXII, бр. 10, Београд, 1951, 134; Никодим Ђураков, „Прве године крстоносног живота и рада Призренске богословије; њено устројство и први наставни план", у: *Ректори Призренске богословије...,* 227.

[14] *Исто,* 231 и 234.

Богословију је издржавала Србија. Од почетка рада школа је била под управом Министарства просвете, а касније па до ослобођења 1912. године под управом Министарства иностраних дела и под непосредним надзором конзула из Приштине. Велике заслуге за рад Богословије има и митрополит Михаило (Јовановић). У тешким ратним годинама 1876/78. школа би тешко опстала да није била узета под заштиту од месне руске конзуларне власти.[15]

Због честих зулума и буна богословија је првих 20 година радила у тешким условима. Није ни чудо што се у то време број ученика смањивао, а ни са наставницима није била боља ситуација. Дешавало се да су у школи радила двојица па чак и један наставник. Све су то били разлози да се размишљало да се богословија премести прво у Пећ а касније у Врање, до чега није дошло.

До 1875. године према наставном плану и програму у сва три разреда изучавала су се 24 предмета. Гимназијски предмети су изучавани у прве две године (у првом осам а у другом седам предмета), а у трећем је предавано девет богословских предмета. Суботом и недељом су у свим разредима тумачена недељна јеванђеља. Међутим, наставни план је од 1875. па до 1890. године више пута мењан. Тако је 1875. године укинут предмет историја Срба и Српске цркве, а 1883/84. укинута је хигијена и на њено место уведени су предмети ботаника и зоологија. Године 1886. уведен је Турски језик у сва три разреда.[16] Остале промене нису суштински утицале на наставни план.

Нове промене у наставном плану и програму извршене су 1889/90. године, када је школа претворена у богословско-учитељску а школовање продужено на шест година.[17]

Богословија је имала своју књижевну дружину „Растко", а од 1885. године и културно-уметничко друштво са хором, драмом и рецитацијском секцијом.[18]

До 1912. године Призренску богословију је завршило 445 ученика. На скраћеним курсевима 1919. и 1920. године завршило је још 95 ђака.[19]

---

[15] Богословија у Призрену, *Весник Сриске Цркве,* год. XXVIII, јануар-фебруар, 1922, 157.

[16] Никодим Ђураков, „Прослава 100-годишњице Призренске богословије", у: *Ректори Призренске боīословије,* 235.

[17] Зарија Р. Поповић, *циī. дело,* 613; Александра Марковић Новаков, Православна Богословија у Призрену (1871–1890), Ниш 2011, 8.

[18] Др Вл. Бован, „Место и значај Призренске богословије у животу Срба у Старој Србији", у: *Ректори Призренске боīословије,* 264.

[19] *Исīо,* 263.

Између два светска рата богословија је ослобођена одсека за учитеље и по државним законима изједначена је са другим православним богословијама у Краљевини Југославији. Избијањем Другог светског рата 1941. године прекинут је рад ове школе. У времену између два светска рата богословију је завршило 594 ученика.[20]

После Другог светског рата комунистичке власти су прво дозволиле 1947. године да Призренска богословија обнови рад као четворогодишња школа. Од 1950/51. године школовање траје пет година. И ова богословија је прошла кроз све промене од 1998. до 2006. године, када је трајање школовања подигнуто на шест, па враћено на четири и онда на пет година.

Године 1971. богословија је обележила 100 година свога рада. Пред јубилеј изабран је за епископа Тимочког архимандрит Методије Муждека, ректор богословије. За новог ректора постављен је јеромонах Иринеј Гавриловић, садашњи патријарх српски. После избора Иринеја за нишког епископа 1974. године за ректора је постављен Никодим Ђураков. Данас дужност ректора врши протојерej-ставрофор Милутин Тимотијевић.

Услед ратних прилика 1999. године Богословија је премештена у Ниш. Једно одељење ове богословије било је привремено смештено у Богословији Св. Петра митрополита Сарајевског у Фочи. Данас је у Нишу ова богословија смештена у новосаграђеној згради, која потпуно одговара потребама школе. Школске 2011/12. године поново је отворен у Призрену први разред. Од 1947. до 1996. године богословију је завршило 948 ученика. Од прве генерације 1874. до 1996. године завршило је 2082 ученика.[21]

Од свршених ученика богословије постајали су трговци, занатлије, учитељи, свештеници, чиновници, лекари, судије, професори, епископи и патријарси. Ова школа је дала три патријарха: Варнаву (Росића), Гаврила (Дожића) и Иринеја (Гавриловића).

Поменућемо само неке професоре ове школе: Милан (Михаило) Шиљак, касније епископ рашко-призренски; Љубомир Јовчић, по речима Стеве Димитријевића „то је најбољи и врло редак и јединствен васпитач, кога он памти у својој црквено-просветној служби"; протојерej Станко Ивановић, касније ректор Цетињске богословије; Григорије Божовић, књижевник; др Радивоје Јосић, касније професор Богословског факултета; протојерej-ставрофор Стеван Димитријевић; јеромонах Серафим Јовановић, касније епископ рашко-призренски; Љубомир (Владимир) Рајић, касније епископ рашко-призренски; др Никола Поповић, доцније професор и ректор Београдског универзи-

[20] *Исто,* 265.

[21] *Исто,* 266-267.

тета; архимандрит Јустин Поповић, касније професор Богословског факултета; Богољуб Ћирковић, касније библиотекар Патријаршијске библиотеке и хонорарни наставник Богословског факултета; јеромонах Василије Костић, касније епископ жички; протојерej Живан Маринковић, ректор; Методије Муждека, касније епископ тимочки; архимандрит др Симеон Поповић, касније епископ злетовско-струмички; др Нектарије Круљ, касније митрополит сарајевски; јеромонах Павле Стојечевић, потоњи српски патријарх.[22]

Београдска богословија

Од престанка рада Доситејеве богословије до отварања богословије при Митрополији у Београду за време митрополита Петра (Јовановића) (1833–1859) прошло је 23 године. Припреме за отварање богословије дуго су трајале. Прво је усвојен 21. маја 1836. закон о црквеним властима на скупштини у Крагујевцу под именом „Начертаније о Духовној власти у Србији". На истом заседању је устројена и конзисторија.[23] У члану 20 „Начертанија" предвиђено је оснивање клирикалног училишта. Пошто су се стекли услови за отварање богословије у конзисторијалном заседању од 23. јула 1836. предложено је да се још истог лета отвори „школа богословска", јер је за то добијено одобрење од кнеза и зграда је одређена. Решено је да се богословско училиште отвори 1. септембра и да убудуће почиње 1. септембра, да течај буде једногодишњи, „а о сочињенију плана да се постара надлежни Референт, као и о приуготовљенију предмета".[24] Два дана касније, 25. јула, митрополит Петар је писмом објавио протојерејима да је у Београду установљена богословија која ће почети са радом 1. септембра, и позвао их да пошаљу списак младића који желе да уче школу. У писму се каже да се у училиште примају младићи најмање са 18 година старости, који умеју читати и писати и који су доброг владања. О свом пређашњем владању треба да донесу потврду свога свештеника и од главног кмета селског. Школовање је засада једногодишње. Ученици ће се старати сами за одело, храну а за школу и стан неће ништа плаћати. Убудуће неће нико бити рукоположен док не заврши богословију.[25]

---

[22] Протојерej Арсеније А. Бркић, *цит. дело,* 134–135.

[23] *Новине Србске,* бр. 22, 1836; др Чед. Митровић, *Први српски закон о црквеним властима,* Београд, 1909, 7.

[24] АС, Конзисторија, Засједање 11, 23. јул 1836, бр. 96.

[25] А. Илић, *Петар Јовановић, митрополит Београдски, његов живот и рад 1833–1859,* Београд 1911, 355; П. Пузовић, „Рад кнеза Милоша и митрополита Пе-

Пре почетка рада богословије одобрен је план рада и предвиђени предмети који ће се изучавати. Сав тај посао, углавном, урадио је митрополит Петар. Из три епархије (Београдске, Ужичке и Шабачке) примљено је 26, накнадно још 20, укупно 46 ученика. Из Тимочке епархије није се јавио ниједан кандидат, јер нису били у могућности да се годину дана сами издржавају.[26]

Богословија се звала „Семинарија", „Клирикално заведеније" или „Богословско училиште", ученици „клирици", а разреди „класе".[27] Надзор над богословијом као и постављање наставника поверено је митрополиту Петру. Он је у почетку изабрао двојицу професора – протосинђела Ликогена Михаиловића, Србина из Далмације, и синђела Гаврила Поповића, Србина из Баје, потоњи епископ шабачки.[28] Први је имао годишњу плату 350, други 300 талира. Треба напоменути да су професори ове школе годинама били монаси. Такву одлуку донео је Свети архијерејски сабор 12. маја 1839. године.

Што се тиче наставних планова, распореда предмета, као и правила за унутрашњи ред и поредак у школи, то је све прописивао митрополит. Он је чак састављао предавања и давао их наставницима да их диктирају ученицима. У почетку пажња је била посвећена богословским наукама, што се види по предметима који су предавани: словенска граматика, догматичко богословље, пастирско богословље, тумачење јеванђеља, читање светог писма и црквено пјеније с правилом. Према конзисторијалном решењу предвиђено је: ако би клирици савладали прописано градиво на време и имали још слободног времена, да им се дода „метод учитељски", како би се за народне учитеље оспособљавали. Јасно је било од самог почетка да се ученици богословије спремају не само за свештенике него и за учитеље. Међутим, након месец дана рада школе увидело се да једногодишње школовање није довољно па је 1. октобра 1836. донета одлука да се школовање продужи на две године. Измењен је наставни план и додати су предмети: свештена историја, скраћена црквена реторика и метод учитељски. По новоме у првој години су предавани: словенска граматика, догматичко и морално богословље, свештена историја старог и новог завета, а у другој: пастирско богословље, историја хришћанске цркве,

---

тра на отварању Богословије у Београду", у: *Сп̄оменица еп̄ископ̄у шумадијском Сави,* Нови Сад, 2001, 261.

[26] *Исп̄о,* 261.

[27] „Кратка историја Српске православне Београдске богословије", *Срп̄ски Сион*, II, бр. 13, 1892, 208.

[28] Др Д. Марић, *Оснивање боп̄ословије у Србији за време кнеза Милоша,* Хришћанска мисао, II, 9, 1936, 127.

тумачење јеванђеља, реторика и метод учитељски. У обе године предавано је црквено појање с правилом.[29]

Године 1838, на предлог митрополита Петра, школовање у Богословији је продужено на три године. Уведени су нови предмети: у трећем разреду педагогика, а у припремном разреду општа историја, земљопис и рачуница.[30] Прва година је била припремна, а у другој и трећој су изучавани богословски предмети. У Богословију су се уписивали они који су завршили гимназију, али и они који су знали само читати и писати. За ове друге митрополит Петар је 13. јула 1839, и поново 15. јула 1840. године, наредио да од 1. септембра школовање у Богословији траје три године, а за оне који су завршили Лицеј или гимназију с добрим успехом школовање ће трајати две године, јер није потребно да уче прву припремну годину.[31]

Године 1844. школовање у Богословији продужено је на 4 године. Са продужењем трајања школовања уведени су и нови предмети, а број професора повећан је на четири. Прве две године су биле припремне, а у трећој и четвртој години изучавани су богословски предмети.[32] Школовање у Богословији остаће четири године до 1903. године, до када је постојала стара Београдска богословија.

Ученици су при упису у Богословију полагали неку врсту пријемног испита из читања и писања. М. Ђ. Милићевић је описао како је он 1846. године полагао пријемни испит. Од њега је комисија тражила да прочита један текст из Светог писма и отпева тропар преображења, након чега му је саопштено да је примљен у школу.[33]

Посебан проблем за Богословију био је од почетка недостатак одговарајуће зграде. Почела је 1836. са радом у кући Николе Христића Бадемлије у близини садашње Саборне цркве. За потребе школе временом је коришћено више зграда, које су биле у трошном стању па је претила опасност да се при јачој природној непогоди сруше. У недостатку новца оправке су вршене само у крајњој нужди. Такав случај је био 1839. године, када су на три зграде поправљани кровови, прозори, врата, пећи по собама. Том приликом су и просторије окречене. Радови су коштали 1162 гроша и 24 паре.[34] Колико су зграде биле у

[29] П. Швабић, „О постанку београдске богословије", *Гласник Православне Цркве,* IV, 1–2, 1903, 42.

[30] Монах Игнатије Марковић, *Сто седамдесет пет година Богословије Свете Саве у Београду (1836–2011),* Београд, 2011, 47.

[31] Новине Српске, 27. јуни 1840, год. VII, бр. 30, 236.

[32] *Српски Сион*, II, бр. 13, 1892, 208.

[33] М. Ђ. Милићевић, „Митрополит Петар", *Годишњица Николе Чупића, год.* XV, 1895, 27.

[34] АС, МПС, бр. 286.

лошем стању, видимо по томе што се 1840. године у згради до старе Митрополије срушио кухињски зид и један зид од оцаклије. Оправке су коштале 2746 гроша и 9 пара.[35]

Митрополит Петар је више пута молио Попечитељство просвјешченија да се подигне зграда за потребе школе на плацу изнад његовог двора, који припада Митрополији. Такву једну молбу упутио је 1844. године Попечитељству просвјешченија, које је ту молбу доставило кнезу Александру Карађорђевићу. Кнез је одговорио да је за градње и оправке државних зграда више потрошено него што је буџетом предвиђено и да због тога не може „по престављенију Попечитељства постројење зданија за богословију за сада одобрити".[36] Ипак је 1849. године подигнута нова зграда за богословију, иза Саборне цркве на Калемегдану,[37] али она није ни простором ни хигијенски одговарала за школу.

Богослови су на богослужења ишли у цркву која је била у њиховом дворишту. То је била „од дасака начињена црквица у авлији данашње богословије, са јужне стране садашње Саборне цркве". Ова црквица је подигнута 1837. године, када је порушена стара и почета градња садашње Саборне цркве. На богослужења као и на предавања клирици су увек ишли у пратњи једног наставника.

Већина клирика је била сиромашна и није могла без помоћи да се школује. Један број сиромашних клирика издржавао је митрополит, а један број уживао је благодјејање кнеза Милоша.[38] Неки су становали у граду и да би завршили школу, морали су да послужују по приватним кућама. Боље ученике митрополит је слао у Русију на усавршавање. Године 1846. послао је у Кијевску духовну академију шест свршених ученика, међу којима је био и Милоје Јовановић, потоњи митрополит Михаило.

Митрополит Петар је поднео оставку 13. јануара 1859, а за његовог наследника изабран је епископ шабачки Михаило Јовановић. За време прве управе митрополита Михаила донет је 27. септембра 1863. године први закон о богословији – Устројство богословије, којим је ова школа први пут названа богословијом иако је тај назив живео у народу. Богословија је под управом Архијерејског сабора, а први пут под врховним надзором министра просвете и црквених дела; школом је непосредно управљао ректор. Уписивали су се у богословију они који су свршили четири разреда гимназије, мада је влада дозволила

[35] АС, МПС, бр. 382.

[36] АС, МПС, бр. 126.

[37] Теодор Стефановић Виловски, *Стари Београд,* Београд, 1911, 12; Н. Божић, „Стогодишњица Београдске богословије", *Православље, 1937,* II, бр. 1, 22.

[38] АС, КК, Црква и свештенство, XXXV, бр. 287.

младићима из Босне и Херцеговине, Старе Србије, Црне Горе и Бугарске да се уписују без завршене гимназије. Школа има четири разреда који трају по годину дана, свака школска година подељена је на два течаја.[39]

За време митрополита Михаила отворено је с пролећа 1873. године при Богословији друго одељење или страначка богословија са самосталном управом и мисионарском сврхом. У ову школу уписивали су се младићи из наших покрајина под турском влашћу, који су се спремали за свој будући црквени, просветни и национални рад у тим српским крајевима.[40]

Ученици Богословије покренули су свој први лист *Богослов* 1863. године, изашла је само једна свеска. Ректор Богословије Никола Поповић издавао је и уређивао лист за науку и књижевност духовног садржаја *Пастир* 1868–1870. Од 1870. *Пастир* добија новог уредника и ново име *Православље;* излазило је до 1873. године. Ђаци Богословије основали су дружину „Братство".[41]

У време прве управе митрополита Михаила написан је и један број уџбеника за Богословију. Добар део уџбеника написао је сам митрополит: Омилитику 1861, Нравствено богословље 1863. и Херменевтику 1864. године.

Митрополит Михаило збачен је са катедре 1881. године, а за митрополита је хиротонисан 1883. године у Сремским Карловцима Теодосије (Мраовић), који је био митрополит до 1889. године. Ова јерархија је позната у историји као неканонска јерархија. За време митрополита Теодосија измењен је и допуњен 31. октобра 1886. Закон о устројству Богословије из 1863. године. По овом закону, у Богословију би се уписивали кандидати који су завршили целу гимназију, али нису морали имати положен испит зрелости. Исте године за професора и

[39] Предавани су ови предмети.

Први разред: словенски језик; општа реторика; општа историја са земљописом; психологија с физиологијом; пољска економија; руски језик; појање и црквено правило.

Други разред: читање и тумачење Св. писма; деона реторика; општа историја са земљописом; логика; физика; вежбање у слов. језику; руски језик; пољска економија; појање и црквено правило.

Трећи разред: догматика; хомилитика; историја црквена с библијским земљописом; читање светог писма; херменеутика; каноничко право; обредословље; појање и црквено правило.

Четврти разред: пастирско богословље; догматика; морално богословље; историја цркве; учитељски метод с практичном рачуницом; дијететика с домаћим лекарством; хомилитична вежбања; појање и црквено правило (монах Игнатије, цит. дело, 63).

[40] П. Пузовић, *Богословске школе Српске православне цркве,* 364.

[41] Монах Игнатије, *цит. дело,* 67, 71–72.

ректора Београдске богословије с циљем да је реорганизује доведен је из Задра Никодим Милаш. За професора је постављен 1. новембра, а за ректора 1. децембра 1886. године. По Милашевом казивању митрополит Теодосије и министар просвете и црквених дела Милан Кујунџић лепо су га примили. Међутим, у међусобној партијској борби, која се водила у ондашњој Србији, није поштеђен ни Милаш. Либерали су ширили вести да је он дошао у Србију по упуству Аустроугарске и римске пропаганде да „поунијати Србију". У таквим околностима нису га својски примили ни неки наставници Богословије. То је нарочито дошло до изражаја после његове светосавске беседе 13. јануара 1887. године, у којој је изнео план како да се Богословија реорганизује. Наставници су били незадовољни и Милашевим извештајем о стању у Богословији, објављеним у *Просветном гласнику*, против кога су се жалили министру просвете и црквених дела. Незадовољан свим оним што се дешавало по свршетку школске године Милаш је 4. јуна 1887. године отишао у Задар и више се није враћао.[42]

Богословија Св. Саве

Митрополит Михаило се поново враћа на митрополијски трон 1889. и остаће до смрти 1898. године. За време његове друге управе донет је нови Закон о богословији 11. јануара 1896. године. Закон је ступио на снагу 30. новембра 1900. године указом краља Александра Обреновића. Од тада богословија носи име Богословија Св. Саве. Нови закон је имао 28 чланова. Богословија се по овом закону издржава државним средствима. Школа је под управом Архијерејског сабора и под врховним старањем и надзором министра просвете и црквених послова. Школовање траје девет година. Богословске предмете предају наставници свештеног реда, који су после богословије завршили богословски факултет или духовну академију, остале предмете су могли предавати световни наставници. Сви ученици су дужни да живе у интернату, одело за ученике прописује Архијерејски сабор, сиромашни и ваљани ученици могу се издржавати о државном трошку, а остали плаћају своје издржавање.[43]

[42] АС МПС-Ц, 1886, Б-3208; АС МПС-Ц, 1887, Б-3214; П. Пузовић, „Никодим Милаш, Ректор Београдске Богословије", у: *Прилози за историју СПЦ,* Ниш, 1997, 224-230.

[43] *Српске новине,* бр. 10, 14. јануар 1896. године.

Богословија Светога Саве отворена је 1. децембра 1900. године.[44] Наредних година школска година је почињала 1. септембра, призивање Св. духа било је 14. септембра, а настава је, осим изузетака, почињала 15. септембра. Богословија је била привремено смештена у дому Друштва Св. Саве у Душановој улици[45] и није имала везе са старом богословијом, која је радила од 1836. до 1903. године.

Стара богословија је радила 66 година и дала је српској цркви 2680 свршених богослова. За то време је у богословији радило 87 наставника.[46] Свештеници и учитељи који су завршили ову школу били су не само црквени него и просветно-национални радници. Многи од ученика ове школе били су оснивачи или чланови многобројних хуманитарних, културних, просветних и националних друштава и установа. Један број свршених ђака Богословије истакао се на научном пољу, па су због својих заслуга изабрани за чланове Друштва српске словесности, односно Српског ученог друштва, потоње Српске краљевске академије. Било је међу ученицима ове школе професора средњих школа, богословског и других факултета, лекара, министара, судија, адвоката, инспектора, секретара министарстава, државних и приватних чиновника. На Светоандрејској скупштини 1858. године више од двадесет посланика били су свештена лица. Неки свештеници, свршени ученици старе београдске богословије, учествовали су и у бунама политичког карактера. Међутим, већина свршених ученика старе београдске богословије посветила је и провела живот у служби Цркви и народу.[47]

У Богословији Св. Саве поред дотадашњих богословских предмета који су се учили у гимназији и старој богословији уведени су и нови: херменеутика, полемичко богословље и црквена археологија. Предвиђено је изучавање следећих језика: српски (граматика, литерарни облици, књижевност), црквенословенски језик, руски, немачки, грчки и латински. Од световних предмета изучавани су: историја српска и општа; филозофија и педагогија; природне науке; математика; земљопис; познавање основног земаљског закона и односа из-

[44] АС МПС-Ц, 1900, К-3255, Ц Бр. 1349.

[45] *Весник Српске Цркве,* 1900, 1414.

[46] Др Д. Марић, *цит. дело,* 128; П. Швабић, *цит. дело,* 52. Наводимо имена неких професора старе београдске богословије: Евгеније (Симеуновић) (1839–1865), потоњи епископ тимочки; Теодосије (Мраовић) (1843–1873), потоњи митрополит Србије; Јаков (Инокентије) Павловић (1870–1880; 1887–1892), потоњи митрополит Србије; Никола (Никанор) Ружичић (1875–1880), потоњи епископ нишки; Димитрије (Павловић) (1874–1884), потоњи патријарх српски; др Никодим (Милаш) (1886–1887), потоњи епископ далматински; Јеврем Илић, 1882–1888; 1894; 1897–1899; Павле Швабић, 1892–1903.

[47] *Споменица епископу шумадијском Сави,* Нови Сад 2001, 269–270.

међу цркве и државе, закона о црквеним властима и оних законских прописа који су са овим законом у вези или се тичу права и дужности свештенства; хигијена с домаћим лекарством; пољска привреда с применом, ручни рад и црквено правило с пасхалијом. Од вештина биле су заступљене: црквено и нотно певање, цртање, лепо писање и гимнастика. Министар просвете и црквених послова могао је у договору с Архијерејским сабором наредити и изучавање и других наука и вештина. Васпитањем ученика руководио је васпитач, коме су помагали разредне старешине. Санитетске и лекарске послове у заводу вршио је школски лекар.[48]

Уписивали су се ученици православне вере који су свршили четири разреда основне школе примерног владања, који у време уписа нису старији од 12 ни млађи од 10 година. После лекарског прегледа полагао се пријемни испит из науке хришћанске, српског језика, словенског читања, српске историје и црквеног појања. Ако кандидат не положи један од наведених предмета, није могао бити примљен у завод. Накнадно полагање пријемног испита није дозвољено. Ученици са телесним манама, неразвијеним слухом и гласом нису могли бити примљени.[49]

Сви ученици су становали у интернату. Једни су се издржавали о свом, а други о државном трошку. Уплате за издржавање у интернату уплаћивала је држава и родитељи двомесечно унапред. Ко понавља разред не може бити државни питомац. У заводу су имали храну, стан, постељни прибор, једнолико одело, мантије (свечано),

[48] Према наставном плану предмети у деветогодишњој богословији по разредима распоређени су на следећи начин: Св. писмо са херменеутиком од IV до IX разреда; догматичко богословље са полемичким у VIII и IX разреду; апологетика у IX разреду; морално богословље у VIII и IX разреду; пастирско богословље у IX разреду; канонско право у VI разреду; литургика са црквеном археологијом у V и VI разреду; омилитика у VII и VIII разреду; пастирика у V и VI разреду; историја хришћанске и српске цркве од VII до IX разреда; библијска историја у I и II разреду; катихизис у III разреду; познавање закона у VII разреду; српски језик од I до IV и од VII до IX разреда; црквенословенски језик од I до VI разреда; руски језик од VII до IX разреда; грчки језик од V до IX разреда; латински језик од III до IX разреда; немачки језик од II до IX разреда; историја српска и општа од III до VII разреда; филозофија и педагогија од VII до IX разреда; природне науке од I до VI разреда; математика од I до V разреда; земљопис од I до IV разреда; хигијена са домаћим лекарством у IX разреду; пољска привреда од IV до IX разреда; црквено и нотно певање у свим разредима; црквено правило с пасхалијом у VIII и IX разреду; цртање и лепо писање од I до IV разреда и гимнастика у свих девет разреда (*Извештај о Богословији Светога Саве за школску 1902–1903. годину,* Београд 1903, 23; П. Пузовић, „Богословија Светог Саве 1900–1914.“ у: *Српска Православна Црква – прилози за историју 2,* Београд, 2000, 190).

[49] *Исто.*

блузе са панталонама за рад, капу, сламни шешир, кожни појас, два пара обуће на годину и зимски капут на две године; добијали су и потребно рубље, које се обнављало према потреби. Ученици који су се издржавали о свом трошку морали су одређене ствари донети од куће.[50]

Један од проблема старе богословије наследила је и нова школа. То је проблем одговарајуће зграде, на шта је указано још 1902. године. Да би се то питање решило, Министарство просвете купило је имање код цркве на Савинцу од масе пок. Димитрија Ђорђевића за зидање нове зграде. За имање са зградама плаћено је 20.000 динара у сребру из Фонда за подизање богословије.[51] Према писању *Весника Српске Цркве,* чланови Светог архијерејског сабора, у присуству министра просвете и црквених послова, архитекте Илкића и ректора Богословије Светога Саве, одредили су 27. октобра 1902. место на Савинцу на коме ће се на пролеће приступити подизању нове зграде.[52]

Са зидањем нове зграде одуговлачило се па је школске 1904/1905. године узет под закуп Дом „краља Дечанског" на западном Врачару на две године. Услови су били бољи него у Светосавском дому, али је зграда била мала за онолики број ђака. У згради је већ 1904. од једне сале начињена капела посвећена Св. Симону, првовенчаном краљу српском; тако је један важан проблем решен.[53] Нажалост, зграда богословије није подигнута ни до данас. За време Првог светског рата Богословија престаје са радом,[54] с тим што су у Кадесдону у Енглеској одржана два богословска испита зрелости 1918. и 1919. године.

Након Првог светског рата Богословија Светог Саве премештена је у Сремске Карловце, где је радила до избијања Другог светског рата.[55] Нова реформа свих богословија извршена је 1921. године, од када школовање траје пет година. Од школ. 1928/29. школовање у свим богословијама траје шест година.

---

[50] *Исто,* 191.

[51] АС, МПС-Ц, 1902, АЕ Бр. 1019; Ц бр. 961

[52] *Весник Српске Цркве,* 1902, 1047; П. Пузовић, *Богословија Светог Саве,* 197.

[53] *Исто,* 202–203.

[54] Поменућемо неке професоре Богословије Св. Саве који су радили до избијања Првог светског рата: архимандрит Кирило 1901–1902, 1903 – 1. јан. 1905, Миленко Вукићевић 1900–1901, архимандрит Иларион С. Весић 1901–1903, Стеван М. Веселиновић 1902–1914, Ђорђе Крстић 1902–907, др Веселин Чајкановић 1908–1914, др Јевто Дедијер 1908/9, др Борислав Мих. Лоренц 1909–1910; др Николај Велимировић 1910–1914 (П. Пузовић, *Богословија Светог Саве,* 239–240).

[55] Наводимо имена неких професора који су радили у Сремским Карловцима: Добросав Ковачевић, др Никола Круљ, Милош Парента, др Никола Ђорђевић, Душан Лазичић, др Јустин Поповић.

Избијањем Другог светског рата Богословија Светог Саве престаје да ради. Током рата организовани су били течајеви у Нишу од 1. јула 1943. до 21. октобра 1943. године.[56]

Богословија Светог Саве обновила је рад 1949. године у манастиру Раковици. Школовање је трајало четири године. Школске 1957/58. године током зимског распуста пресељена је у данашњу зграду на Карабурми. Исте године у згради је освећена капела посвећена Светом Сави.

Комисија Светог архијерејског синода за реформу школства израдила је нову уредбу о богословијама, коју је одобрио Свети архијерејски сабор 4. новембра 1997. године, према којој су богословије СПЦ више богословске школе. Школовање у њима траје шест година, уз обавезно полагање дипломског испита и уз одбрану дипломског рада. Прве четири године школовања имају карактер средњег богословског образовања, а две завршне године студија универзитетског су карактера у рангу првог степена факултета, односно вишег академског образовања. Уредба је ступила на снагу 1. септембра 1998. године и важила је до 2002. године, када је школовање у богословијама сведено на четири године, да би 2006. године било враћено на пет година. Последња уредба о богословијама донета је на мајском заседању Светог архијерејског сабора 2011. године, по којој школовање у богословијама траје пет година.

Школске 1997/98. године отворено је одељење Богословије Светог Саве у Грошници код Крагујевца. Свети архијерејски сабор је 2000. године богословију у Крагујевцу прогласио самосталном под именом Богословија Светог Јована Златоуста.

Православни богословски факултет Универзитета у Београду

Први планови за оснивање богословског факултета потичу још из шездесетих година деветнаестог века. Међутим, факултет је основан тек 1905. године. Законом о универзитету 1905. године Велика школа у Београду постала је универзитет. У члану 4 овог закона предвиђено је да Универзитет у Београду има 5 факултета: богословски, филозофски, правнички, медицински и технички.[57] Услед недостатка

[56] Милан Д. Јанковић, „Пола века од почетка рада Богословије Светог Саве у манастиру Раковици“, *Црква, календар Српске православне патријаршије,* Београд, 1999, 74.

[57] Милић Ф. Петровић, „Узимање зграда у закуп за Православни Богословски факултет у Београду и иницијатива за подизање сопствене зграде (1920–1941)“,

професора, ратова и тешке материјалне ситуације са радом је почео 1920. године, и то у врло тешким условима. Једино је ситуација што се тиче наставног кадра била нешто боља захваљујући руским избеглицама, професорима духовних академија.

Прва седница Савета Богословског факултета, председавао је др Александар Доброклонски, професор опште историје цркве, одржана је 6. септембра 1920. године у Ректорату Београдског универзитета. На седници је за првог декана Богословског факултета изабран професор историје Српске цркве прота Стеван М. Димитријевић. Прва брига декана била је да обезбеди смештај Факултета. Колики је то био проблем, види се из чињенице да је за 12 година Ректорат Универзитета узимао за потребе Богословског факултета у закуп просторије у више приватних зграда: у Богојављенској 2, згради Друштва „Унион" у Крунској 13 и згради генерала Дамјана Поповића у Крунској 14, згради проф. др Богдана Гавриловића у Мишарској 11, згради Јелице Ј. Миловановић у Франкопановој 3, згради Јована С. Миловановића у Александровој 26 и хотел Андре Николића у Краља Петра 2.[58]

Предавања на Факултету почела су 15. децембра 1920. године. Први испити обављени су крајем јуна 1921. године. Прва генерација дипломираних студената – њих 11 изашла је крајем академске 1924/25. године.

Од самог почетка рада Факултета чињени су велики напори да се пронађе одговарајућа зграда за становање студената (студенски дом). У ту сврху је 1924. године адаптирана кућа на Косанчићевом венцу бр. 14, задужбина епископа нишког Никанора (Ружичића). Он је ову кућу завештао будућем богословском факултету 1914. године. Пошто је кућа могла да прими само 8 студената, то је 1928. године новчаном помоћи Светог архијерејског синода и залагањем доцента Душана Глумца на ту кућу дограђен спрат и мансарда. Овако преуређена зграда могла је да прими око 50 студената,[59] али то ипак није ни издалека задовољавало ондашње потребе. Крајем 1932. године Факултет се уселио у један део зграде у улици Краља Петра 2. Ту су на скученом простору били смештени деканат, слушаонице, семинари и библиотека.

у: *Сриска τеолоїија у двадесеτом веку: исτраживачки йроблеми и резулτаτи,* 1, Београд, 2007, 189.

[58] *Исτо*, 200; Синиша Урошевић, „Нове наде и могућности за Богословски факултет", *Православље,* бр. 396, 15. септембар 1983; П. Пузовић, „Издвајање (укидање) Богословског факултета из састава Београдског универзитета", у: *Сриска йравославна црква – Прилози за исτорију 2,* Београд, 2000, 277.

[59] П. Пузовић, Српска православна црква, *Прилози 2,* 277; Милић Ф. Петровић, „Фондови завештања Православног Богословског факултета 1920–1941", у: *Сриска τеолоїија у двадесеτом веку: исτраживачки йроблеми и резулτаτи, 1,* Београд, 2007, 207–210.

Доласком патријарха Гаврила (Дожића) на чело Српске православне цркве наговештени су бољи дани за Богословски факултет. Његовим залагањем код београдске општине и њеног председника Илића добијена су два плаца, један за градњу зграде факултета, други за градњу дома студената. На плацу на Карабурми, у данашњој улици Мије Ковачевића, по пројекту проф. Петра Анагностија, сазидан је дом за студенте. Дом је завршен после Другог светског рата. Једно време користила га је држава, да би се у њега школске 1957/58. године преселила Богословија Св. Саве из манастира Раковице. На другом плацу, који се налазио испод Правног факултета, у Улици Старине Новака, требало је да се зида зграда факултета. Са зидањем је требало да се отпочне 1940. године, али је Други светски рат те планове омео.[60]

Поред проблема смештаја у почетку су улагани велики напори на стварању факултетске библиотеке, која је била основ за научни рад. Фонд књига је увећаван поклонима и куповином. Било је и новчаних прилога из којих су куповане књиге. Библиотеку је нарочито обогатио 1924. године прота Стева Димитријевић купивши у Русији већи број књига богословске садржине, међу којима има ретких и скупоцених издања. По приспећу књига у Београд прота Стева је на седници Савета 3. маја 1924. године предложио да се за ове књиге тражи ванредни кредит од 120.000 динара, а док се кредит не одобри, да се нешто књига откупи из средстава фонда „Џенкинс", што је Савет прихватио.[61]

Прва уредба Православног богословског факултета Универзитета у Београду ступила је на снагу 11. фебруара 1921. године.[62] Установљено је 11 научних семинара. Основана су четири одсека: Одсек систематског богословља, Историјски одсек, Црквено-правни одсек и Одсек прак-

[60] *Исто,* 148.

[61] Записник Професорског савета, 3. мај 1924, стр. 172–173; П. Пузовић, „Библиотека Богословског факултета између два светска рата", у: *Српска теологија у двадесетом веку,* Београд, 2009, 119.

[62] У осам семестара заступљени су следећи предмети: свето писмо старог и новог завета, догматика, хришћанска етика, апологетика, упоредно богословље, патрологија, библијска историја са библијском археологијом, општа историја хришћанске цркве, историја Српске цркве са историјом других словенских народа, црквено право са нарочитим обзиром на породично право и закон о црквеним властима, литургика, омилитика са практичним беседама, пастирско богословље, историја религије, историја општа са основама социологије и методологијом историје, историја српског народа и осталих Јужних Словена са етнографијом и историјом књижевности, културна историја Византије, филозофија (психологија, логика, теорија сазнања, историја филозофије), педагогика (општа педагогика, методика богословских предмета), историја хришћанске уметности, црквенословенски језик са палеологијом, стари јеврејски језик и грчки језик.

тичног богословља.[63] Ова уредба остала је на снази до 1935, с тим што је претрпела измене 1923. године. Нова уредба донесена је 1935. године, када су уведене катедре. По овој уредби Факултет је радио до 8. октобра 1945. године, с тим што су 1938. године учињене измене којима је укинут предмет културна историја Византије, а историја религије спојена са апологетиком. Уредба донета 1945. године углавном је понављање уредбе из 1935. године са новином што је из пастирског богословља издвојена хришћанска социологија као посебан предмет, а пастирско богословље се почело предавати са мисионарством.[64]

Број студената између два светска рата из године у годину се стално повећавао. Академске 1930/31. године укупно је било уписано 226 студената, од тога 98 у прву годину, а 1938/39. било их је 340, од тога у првој години 106 студената.

Што се тиче међународне сарадње Богословског факултета између два рата, она се огледа у школовању наших студената на страним универзитетима и страних студената у Београду, предавању професора Богословског факултета на страним факултетима, учешћу професора Богословског факултета на стручним богословским скуповима у иностранству и организовању стручних екскурзија студената и професора Богословског факултета у иностранство.[65]

Окупацијом земље 1941. године Богословском факултету је забрањено извођење наставе, осим што је три пута било дозвољено полагање испита апсолвентима, којима је био остао по један испит до краја студија. Тако је током окупације дипломирао 31 студент. По наређењу немачких војних власти Факултет је августа 1943. године избачен из своје зграде.[66] Канцеларија Факултета је привремено смештена у једној малој собици Филозофског факултета у старој згради Универзитета, док је намештај пренет на Технички факултет, који је потпуно уништен у бомбардовању 1944. године. Библиотека факултета је, захваљујући митрополиту Јосифу (Цвијовићу), смештена у гостинску собу Патријаршије и тако је сачувана.[67]

---

[63] Драгомир Сандо, „Историја наставних планова на Православном Богословском факултету", у: *Српска теологија у двадесетом веку,* 1, Београд, 2007, 178.

[64] П. Пузовић, „Богословске школе СПЦ", 368.

[65] Милић Ф. Петровић, „Међународна сарадња Православног богословског факултета у Београду 1920–1941", у: *Српска теологија у двадесетом веку,* 2, Београд, 2007, 98–108.

[66] Радмила Радић, Издвајање Богословског факултета из оквира Београдског универзитета, „Идеје и покрети на БУ од оснивања до данас", *Зборник радова,* Београд 1989, 255 и 257.

[67] Др Благота Гардашевић, „Богословље орган Богословског факултета у Београду", *Богословље,* год. XXX (XLIV), св. 1 и 2, 1986, 178.

Током Другог светског рата, понајвише због неслоге на Факултету, радило се на оснивању неког новог факултета. Надлежне власти су поставиле нову матицу Факултета с циљем да изврше потпуну реорганизацију. Том реорганизацијом уклоњено је осам редовних професора и три асистента.[68]

Народноослободилачки одбор Србије је 1. новембра 1944. године основао Комисију за обнову Универзитета. За председника Комисије изабран је др Јеврем Недељковић, који је обављао и послове ректора Универзитета. Послове декана на Богословском факултету до избора декана вршио је др Баја Бајић, ванредни професор Филозофског факултета. Комисија је утврдила да је Богословски факултет током рата претрпео штету у инвентару, не рачунајући вредност старих књига, у износу од преко 65 милиона предратних динара.[69]

Након рата Богословски факултет се нашао у тешкој ситуацији. Комунистички Суд части Универзитета 1945. године удаљио је са Универзитета, а тиме и са Богословског факултета, четворицу врсних професора, чиме је Факултет у наставном особљу знатно ослабљен. Удаљени су Радослав Грујић, редовни професор, Јустин Поповић, ванредни професор, Петар Ђорђић, ванредни професор, и Ђоко Слијепчевић, приватни доцент.[70] Овоме треба додати да је др Димитрије Стефановић умро 1945. а др Сава Ђукановића су 1942. године стрељали Италијани. Осим тога неколико наставника није хтело да се врати на Факултет.[71] Све је ово утицало на то да је опоравак Факултета текао споро.

Прва седница Савета Богословског факултета после рата одржана је 31. августа 1945. године под председништвом др Баје Бајића у професорској сали Филозофског факултета. На седници је изабран први послератни декан проф. др Радивој Јосић. Предавања су почела октобра месеца у згради Краља Петра 2.[72] Током октобра донете су одредбе које се тичу уписа, система студија, полагања испита, а нешто касније и правила о стицању научног степена доктора теологије.[73]

Комунистичке власти од почетка су имале нетрпељив став према Богословском факултету. То видимо из чињенице да су из дневног

---

[68] *Исто,* 179.

[69] Радмила Радић, *цит. дело,* 255–256.

[70] АС, Г-200, ф – 2; Драгомир Бонџић, *Београдски Универзитет 1944–1952,* Београд, 2004, 129.

[71] Др Благота Гардашевић, *цит. дело,* 179.

[72] Радмила Радић, *Држава и верске заједнице 1945–1970,* књ. I, Београд, 2002, 223; Д. Бонџић, *Београдски Универзитет,* 129.

[73] Радмила Радић, Издвајање Богословског факултета из оквира Београдског универзитета, „Идеје и покрети на БУ од оснивања до данас", 256.

реда седнице Универзитетског савета 21. децембра 1945. године изостављени сви предлози Богословског факултета, а крајем децембра исте године Министарство просвете је одложило постављења на истом Факултету до доношења устава.[74] После доношења Устава ФНРЈ 31. јануара 1946. године, по коме је црква одвојена од државе а школа од цркве, било је јасно да ће бити покренуто питање издвајања Богословског факултета из Универзитета. То је и покушано исте године али безуспешно, због политичких прилика, отпора Светог архијерејског синода и Факултета.[75]

Иако је било тешко време, на Факултету се занављао професорски кадар. Тако је за доцента изабран 21. маја 1947. године др Димитрије Димитријевић, професор II женске гимназије. За асистенте су изабрани 3. новембра исте године Александар Б. Ћирић, Емилијан М. Чарнић, Живота А. Михаиловић, Симеон Д. Злоковић и Андреј С. Фрушић.[76] Занимљиво је да и број студената није опадао све до 1952. године.

Патријарх Гаврило (Дожић) умро је 7. маја 1950, а за његовог наследника изабран је Викентије (Проданов) 2. јула исте године. Управо за време овог патријарха одлучиће се о судбини Богословског факултета.

Савет Богословског факултета је 1951. године донео Правила о упису, систему студија и полагању испита на Богословском факултету. Према овим правилима, Богословски факултет су могли уписати као редовни студенти лица која су завршила гимназију са вишим течајним испитом, учитељску школу са завршним испитом и богословију (чл. 2). Студенти нису могли уписати наредну годину док не положе све испите из претходне године (чл. 4). Испит из истог предмета може се поновити највише 4 пута (чл. 10). Постојала су три испитна рока: јунски, септембарски и јануарски (чл. 8). Правила је одобрио Универзитетски савет 30. октобра 1951. године.[77]

Најављено укидање Богословског факултета као државне установе обистинило се 1952. године. Такав предлог Влади Народне Републике Србије упутила је 14. фебруара 1952. године председник Савета за просвету, науку и културу Митра Митровић. Сутрадан 15. фебруара Влада Народне Републике Србије на овај предлог доноси решење

[74] Д. Бонџић, *Беоīрадски Универзиτеτ,* 129.

[75] Д. Бонџић, „Нова власт и Богословски факултет у Београду 1944–1952“, у: *Сриска τеолоīија у двадесеτом веку,* 1, 126–144.

[76] Архив Богословског факултета бр. 1387, 5. новембар 1947; П. Пузовић, „Православни Богословски факултет 1945–1952“, у: *Сриска τеолоīија у двадесеτом веку,* 1, Београд, 2007, 149.

[77] Архив Богословског факултета.

о укидању Богословског факултета као државне установе. Решење је потписао председник Владе НР Србије Петар Стамболић и председник Савета за просвету, науку и културу Владе НР Србије Митра Митровић.[78]

Након ове одлуке формирана је комисија која је провела ликвидацију укинутог Богословског факултета. Комисија је окончала рад до 1. јула 1952. године, када је Богословски факултет преузела Српска православна црква. Напори професора, студената и Факултета да остану у саставу Универзитета били су узалудни.

Због новонастале ситуације на Богословском факултету припремили су Основну уредбу Факултета. Уредба је упућена Светом архијерејском сабору на потврду. Достављени пројекат Основне уредбе углавном је исти са уредбом коју је 1946. године израдио факултетски Савет. Како је уредба предвиђала аутономију Факултета, с чиме се нису сложили неки епископи, то је Свети архијерејски синод урадио своју уредбу. Пошто су се професори оваквој уредби успротивили, Свети архијерејски сабор је формирао комисију за израду нове уредбе у саставу: еп. шабачки Симеон, Р. Јосић, декан, Д. Димитријевић, Б. Гардашевић и Љ. Дурковић. Ову уредбу је Свети архијерејски сабор са мањим примедбама одобрио.[79]

Након три године 28. маја 1955. године донета је нова уредба. Предмети су углавном остали исти, с тим што је код неких промењен број недељних часова. Упис на Факултет подразумевао је благослов надлежног епископа. План и програм одобравао је Свети архијерејски сабор, а одлуке Наставничког савета слате су Светом архијерејском синоду на одобрење.[80]

До укидања Богословског факултета као државне установе дипломирало је 589 студената. Након 1. јула 1952. године опада број уписаних студената да би од 80-их година двадесетог века поново био у порасту.

Од 1926. године Богословски факултет издаје стручни богословски часопис *Богословље*, који је излазио до Другог светског рата; часопис је обновљен 1957. године и излази и данас. Од 1950. до 1954. године излазила је факултетска научна публикација *Зборник Православног богословског факултета*. Удружење студената је 1932. године покренуло свој часопис *Светосавље*, који је излазио до 1941. године, а 1991. студенти су покренули часопис *Логос*. Факултет данас издаје и *Philotheos,* међународни часопис за филозофију и теологију.

---

[78] Влада Народне Републике Србије, В. С. бр. 62, 15. фебруар 1952.

[79] Професор, „Нови лик Богословског факултета", *Весник, орган савеза удружења православног свештенства ФНРЈ,* 1. август 1952, год. IV, бр. 79, 4.

[80] Д. Бонџић, Православни Богословски факултет СПЦ 1952–1960, 80.

Нова уредба потврђена је од Светог архијерејског сабора 20. маја 1970. године. Трајање студија није се мењало, али је наглашено да рад на Факултету не сме бити у супротности са учењем православне цркве и њеним поретком. Чланови Светог архијерејског синода имају право да врше инспекцију у настави, испитима и целокупном раду на факултету.[81]

Уредба је претрпела измене 1982. године, када је уведен нови предмет увод у богословље, а 1984. уведена је пастирска психологија. Академске 1989/90. године уведена је хришћанска антропологија, обавезан дипломски рад, као и магистарске студије (III степен) у трајању од четири семестра.[82] Потстдипломске студије имају два смера: а) Богословски смер за студенте Православног богословског факултета и других високих духовних школа; и б) Богословско-филозофски за свршене студенте теологији сродних хуманистичких наука. Свршени студенти Богословског смера постају магистри богословских наука, а свршени студенти Богословско-филозофског смера магистри богословско-филозофских наука. Извршене су измене и у односу на докторске студије (IV степен). За упис на IV степен студија потребна је диплома магистра православних богословских наука, односно магистра богословско-филозофских наука. Уколико кандидат нема ниједну од ових диплома, он изузетно може постати докторанд уколико има радове (објављене и необјављене) за које посебна комисија Професорског савета утврди да по свом а) квалитету и б) квантитету представљају еквивалент магистарском раду.

Због повећаног броја студената академске 1994/95. године уведен је систем ванредних студија. Године 1996/97. године уписан је 341 редован студент и 39 ванредних. У међувремену завршена је нова зграда Богословског факултета на Карабурми. У новој згради се почело са радом академске 1995/96. године. Ово је први пут од оснивања да Богословски факултет има своју зграду. Тиме су побољшани услови за извођење наставе, рад професора и живот студената.

У оквиру спровођења реформе школства у Српској православној цркви Свети архијерејски синод је именовао комисију која је израдила нову уредбу о Богословском факултету. Уредбу је одобрио Свети архијерејски сабор 22. маја 1998. године, а битно се разликује од осталих уредби. По овој уредби органе факултета чине: Савет Богословског факултета, Наставно-научно веће, декан, продекани и Патронат. Уведени су нови предмети: енциклопедија теологије, агиологија, историја помесних православних цркава, а изостављена је апологетика. Унете су и новине у систему студија.

[81] Д. Сандо, *цит. дело,* 84.

[82] АСБр. 39/зап. 95, 1990.

После 52 године Богословски факултет је одлуком Владе Републике Србије од 1. јануара 2004. године поново враћен у састав Београдског универзитета, с тим што је остао у духовном и канонском окриљу Српске православне цркве. Упркос великим проблемима кроз које је Факултет пролазио до овог времена, ипак је успевао да одржава и међународну сарадњу преко набавке часописа, литературе, материјалне помоћи из иностранства, школовањем кадрова на теолошким факултетима у иностранству, учешћем на међународним конгресима и семинарима као и посетама гостију из иностранства.

После враћања Богословског факултета у састав Београдског универзитета студијски планови и програми усаглашени су са Законом о високом школству и Болоњским процесом, а Факултет је акредитован у целини, као и сваки његов студијски програм.

На Православном богословском факултету изучавају се како ускостручне теолошке (библистика, догматика, литургика, патрологија) тако и филозофске, филолошке, историјске, педагошке, психолошке науке посматране у специфичном теолошком контексту.

Студије су организоване у пет студијских програма на првом, другом и трећем степену студија. Основне академске студије имају два програма, односно смера. Студије општег смера трају четири године, а студије практичног смера три године. На оба смера постоји више изборних предмета. Други степен студија јесу дипломске – мастер студије, које се реализују у два програма – једногодишњем и двогодишњем, зависно од смера, док трећи степен представљају докторске студије у трогодишњем трајању.

Библиотека Факултета располаже са преко 150 000 наслова, а претражива је и путем електронског каталога. Рачунарска учионица је оспособљена за наставу онлајн и повезана је са више домаћих и страних електронских библиотека.

У факултетском комплексу налази се капела у којој се свакодневно служе богослужења. Осим свакодневних богослужења, у капели се у оквиру литургијског семинара служе старији типови литургија, који се данас не служе у црквама.

Покровитељ Факултета је Свети Сава, који се слави 27/14. јануара. Поред Светог Саве факултет прославља и празник Светог Јована Богослова 21/8. маја као своју славу.

У оквиру студија за студенте се повремено организују и стручна путовања, више пута годишње по Србији, и једном годишње у иностранство (посете другим помесним црквама и обиласци ранохришћанских и средњовековних споменика).

Факултет има развијену сарадњу са високошколским богословским установама из иностранства на пољу гостовања професора и размене студената.

Данас на Богословском факултету предаје око 40 наставника и сарадника, од тога 23 доктора и 13 магистара наука. Студира око 1800 младића и девојака. Мањи број студената смештен је у два факултетска дома. За младиће је одређен дом у склопу Факултета на Карабурми са 169 места, а за девојке дом у улици Краља Петра 2 са 60 места. Студенти могу конкурисати и за место у државним домовима. Факултет нема своју мензу већ је исхрана обезбеђена преко студенског центра.[83]

Богословски факултет Светог Саве у Либертивилу

Факултет је почео да ради 1986. године као одсек Богословског факултета у Београду. Свети архијерејски сабор је 14. маја 1988. године прогласио Богословски факултет Светог Саве у Либертивилу за самосталну богословско-просветну установу.

Средства за издржавање Богословског факултета обезбеђују епархије Српске цркве у Америци и Канади.

Православни богословски факултет Св. Василија Острошког у Фочи

Захваљујући труду и упорности митрополита дабробосанског Николаја (Мрђе) као и разумевању власти Републике Српске отворена је 1994. Духовна академија Св. Василија Острошког у објектима женског затвора у насељу Велечеву код Фоче као чланица Универзитета у Српском Сарајеву, касније преименован у Универзитет у Источном Сарајеву. Духовна академија је такође преименована 2004. године у Православни богословски факултет Светог Василија Острошког. Академске 2010/11. године поред општег смера уведен је и практични. Студије на општем смеру трају четири, а на практичном три године. Следеће 2011/12. године уведен је смер за црквену уметност и сликарство са седиштем у Добоју. Студије на овом смеру трају четири године. Факултет издаје два часописа: професорски *Годишњак* и студенски *Нови Исτочник*.

[83] *Православље,* 1. јун 2011, 18–20.

Богословија Светог Петра Сарајевског у Фочи

Услед ратних прилика богословија из манастира Крке из Далмације као и један разред Призренске богословије били су смештени у објекте Духовне академије, односно Православног богословског факултета у Фочи. Године 2000. богословија у манастиру Крки поново је обновила рад, а разред Призренске богословије је враћен у Ниш, где је смештена протерана Призренска богословија. Међутим, по одлуци Светог архијерејског сабора богословија је наставила са радом у Фочи под именом „Богословија Светог Петра Сарајевског". Тако данас у објектима Православног богословског факултета раде две школе наследнице Сарајевске богословије: висока и средња и обе су интернатског типа.

Данас у СПЦ ради седам богословија: Богословија Светог Саве у Београду, Богословија Светог Кирила и Методија у Призрену и Нишу, Богословија Светог Арсенија у Сремским Карловцима, Богословија Света Три јерарха у манастиру Крки, Богословија Светог Петра Цетињског у Цетињу, Богословија Светог Петра Дабробосанског у Фочи и Богословија Светог Јована Златоуста у Крагујевцу.

Услед ограничености простора нису обрађене богословске школе које су некад радиле, а данас не раде.

Predrag Puzović

THEOLOGICAL EDUCATION OF THE SERBS

Summary

The paper gives a brief outline of the work of Serbian theological schools (Holy Virgin's Protection School in Karlovci, then the Karlovac, Zadar, Cetinje, Prizren, Dositej's, Belgrade, Banja Luka, Sarajevo seminaries, St Sava Cuddesdon Theological Seminary, St Sava Serbian Orthodox Seminary in Libertyville, St John the Theologian Seminary in Bitola, Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, Eastern Orthodox Faculty of Theology in Zagreb, seminaries in the Timisoara diocese, St Sava School of Theology in Libertyville, Institute of Catechism at the Faculty of Theology of the SOC, St Basil of Ostrog Faculty of Orthodox Theology in Foča, St John Chrysostom Seminary in Kragujevac and St Peter of Sarajevo Seminary in Foča.

УДК 271.222(497.11):929 Обрадовић Д.
37.01 Обрадовић Д.

Драгомир Сандо

Православни богословски факултет,

Универзитет у Београду

ПРОСВЕТНО ПРЕДАЊЕ ЦРКВЕ И ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ

Као ретко која историјска личност Доситеј Обрадовић се појавио у српској историји, култури, књижевности, па и духовности у правом вртлогу времена и догађаја. Историјски припадао је српском роду подељеном на османску и хабзбуршку владавину над егзистентним просторима. На књижевном пољу владао је тихи рат народног над књижевним језиком. У области културе и уметности отварао се свет барока као новина на византијско вековно наслеђе истока. У поретку других догађања романтизам се дотицао реализма и материјализма. Духовност каква је владала у вековном предању цркве нашла се пред новима, до тада невиђеним изазовима. У парадоксу времена појављује се Доситеј Обрадовић са нечим у себи што би могло да се назове еластичним, егзалтичним, али и луталачким и слаткоречивим, свега се додирујући и свему близак. Свака од поменутих супротности или архетипских појава, никада довољно издиференцирана, свесно коегзистентна, несвесно координантна, дошла је до свог пуног и завршног израза у личности Доситејевој. Таква историјска перспектива која нам изгледа нужна могла би Доситеја ставити на водеће место, указати на његов значај, основни карактер и обим утицаја на своје савременике и оне који ће следити после њега. Тиме се створила, поред осталих, нова поларизација која се односи на личност Доситеја Обрадовића и нечега што ће се касније назвати достојевштином.

Са становишта просветног предања цркве Доситеј се означава појавом која затвара врата средњовековној српској духовности упрошћавањем свих вредности још из златног немањићког периода. Отуда долазе жестоки напади на њега, али с друге стране, постоје и у самој цркви личности које благонаклоно гледају на његову појаву. Доживели су га као првог моралистичког писца, где он ни не покушава да сумња у могућност просветног прогреса, јер је оно за њега један априорни постулат, а идући још даље, остаје у уверењу свемоћи васпитања. Стога ћемо се стално враћати етимологији просветног предања у цркви, што неће никада бити спорно, али ћемо из те перспективе у различитим временима исто тако различито доживљавати Доситеја Обрадовића. Отуда треба посматрати несугласице и неједномислије поретка његове личности и догађаја која следе.

Кључне речи: просвета, образовање, духовност, хуманизам, реформе.

Као ретко која историјска личност Доситеј Обрадовић се појавио у српској историји, култури, књижевности, па и у црквеном животу у правом вртлогу догађаја. Историјски припадао је српском роду подељеном на отоманску и хабзбуршку владавину над егзистентним просторима. Претходна језичка криза и долазак руских учитеља, увођење рускословенског језика у богослужење, све већи утицај сликарства са кијевским живописом, одјек реформи Петра Великог и његовог *Духовног регуламента* – карактеришу другу половину XVIII века и времена која ће уследити. У области културе и уметности отварала се са Запада утицајна посветовност која је носила нови дух у односу на византијско вековно наслеђе Истока. То је изазвало дубоко превирање из кога се створило оно што ће током времена бити названо „наша модерна култура". „Продорна епоха барока и просвећености темељно је потресла", како с правом каже Д. Медаковић, „и изменила наше духовно наслеђе".[1] На европским просторима како где: негде пре, негде после, дошло је до изражене поделе духовности и науке. У поретку других догађања романтизам се дотицао реализма и материјализма.

У том временском периоду код Срба није било раслојавања читалаца. Зато се код писаца формирала свест о младима као читаоцима и настојали су да створе дела која ће и деца читати. Та дела језички прилагођавају лакшем разумевању – уместо црквенословенског пишу на српском (са неизбежном употребом црквених и руских речи). Својеврсна поетичка схватања и практична настојања говоре о почетку српске књижевности за младе.[2] Отуда треба тражити и дубље разлоге за време и прилике које су компликовале проблем стања и времена.

[1] Дејан Медаковић, *Фрушкогорски манастири*, Београд 2010. стр. 62.

[2] Слободан Ж. Марковић, *Живот и прикључења Димитрија Обрадовића*... зборник радова „Дело", Задужбина Доситеја Обрадовића, Београд 2008. стр. 17.

Духовност каква је владала у вековном предању цркве нашла се пред новим изазовима, с једне стране проузрокована детерминизмом простора на коме је српски народ живео, а с друге снажним утицајем европеизма израженог кроз рационализам, ренесансу, протестанизам, прагматизам. У парадоксу времена појављује се Доситеј Обрадовић са нечим у себи, што би позитивисти могли да назову еластичним, егзалтичним, слаткоречивим; док би се друга страна огледала у нечему необавезном, луталачком, недоследном, а свега се додирујући и свему блиска. Свака од поменутих супротности или антиподска појава није била никада довољно издиференцирана, свесно коегзистентна, а несвесно координантна, али као таква дошла је до свог пуног и завршног израза у личности Доситејевој. Историјска перспектива која нам изгледа нужна могла би Доситеја ставити на водеће место, указати на његов значај, основни карактер и обим утицаја на његове савременике и оне који ће следити после њега. Тиме се створила, поред осталих, нова поларизација која се односила на личност Доситеја Обрадовића и нечега што ће се назвати *достојевштином*. У свему томе треба тражити одговор на питање откуда је Доситеј Обрадовић толико актуелан и данас упркос временима која су га далеко надмашила. Зашто он и данас постаје незаобилазан када је реч о поменутим областима писмености, културе, дипломатије, духовности? Разлог је више него видан. Не само што се Доситеј нашао на жеравичином месту крупних историјских превредњавања, њених премеравања и актуелности, него су појединци, одређене историјске сфере, идеологије и покрети, бежећи од традиционализма, налазили у Доситеју егземпларисту, некога ко је означавао другојачност у филозофији живота, а тиме и просвете у српском народу и његовом животном тлу. Жеља за новим начином постојања, била она илузија или могућа реалност, засењивала је сваку сумњу у коначност квалитета будућих намера. Истини за вољу, Доситеј је у том погледу давао безброј повода. У односу на просветно предање цркве то је значило дистанцирање од свега што је било дубоко традиционално.

Свакако да је у средњовековној српској историји и култури доминирао јак црквени утицај, али је исто тако стварана непролазна књижевност и уметност. Као уводна формула, изграђена по моделу словенске антитезе, обухвата симболе заступљене и у средњовековној усменој књижевности. Поред тога, наглашене стилске фигуре симбола учествују у мисаоној и драмској основи: „Умиремо да свагда живи будемо.“[3]

[3] Снежана Самарџија, *Симболи средњовековне књижевности и усмене форме у песми Пропаст царства српског*, Чигоја, Београд 2002. стр. 580.

Свакако да је познато да се свет окретао науци више него било када у историји, али исто тако и неопаганизму, религиозности без Бога и бежању од „примитивног хришћанства“ и слободи од цркве и моралних црквених вредности. Тако је отпочео један велики индивидуалистички век. Доситеј Обрадовић ће јаким потезом религиозности, која га никад није напуштала, пустити да се сви ти правци пројектују кроз њега, и делимично, кроз своја писана дела, да се приближи оновременим просветно-духовним приликама у покушају да се вежемо за њену судбину. Добијао се утисак да је покушавао, свесно или не, да сједини у себи морализам протестантизма, неминовно везан са рационалистичком критиком историјске цркве и рационализмом лаицизма, опет неминовно везан са моралистичком критиком историјске цркве.[4] Тако се узима да је Доситеј ударио темељ за нашу световну школу. Иза њега су ћирилометодијевски принципи образовања који су додирнули врхунце светосавском просветом, чије су институције били средњовековни манастири и манастирске школе. Позната је чињеница да су у временима ропства нашега народа манастири били једини и искључиви носиоци националне просвете. Тачно је да се тај силан просветни потенцијал истрошио у Доситејево време и да су посебно војвођански манастири постајали више феудалне економске фарме, што је умногоме тупило идеале младог калуђера који је чезнуо за „светитељством“.[5] Школски карактер манастира незадрживо је гасио своју важну мисију. С друге стране, Доситеј се отиснуо у светину жељан науке и после повратка није испуњавао црквене просторе иако је сâм отварао школе попут Велике школе и првог богословског училишта у Србији. Са становишта просветног предања цркве, Доситеј се означавао појавом која затвара врата средњовековној српској духовности упрошћавањем свих вредности још из културно богатог немањићког периода.

Отуда долазе, с једне стране, симпатије и хвалопојке, док с друге, у њега су уперене жестоке стреле и напади. И у самој цркви била је извесна подвојеност оних који су благонаклоно гледали на његову појаву и других који су незаинтересовано ствар посматрали као да се ништа не догађа, па до оних који су сматрали да ће време показати вредности. Доживели су га као првог моралистичког писца, где он не покушава да сумња у могућност просветног прогреса јер је он за њега један априорни постулат који ће га носити даље у уверењу да ће

[4] Читав животни опет се огледа у делу Доситеја Обрадовића, *Живот и прикључења*, између многих издања овог наслова за рад је коришћено издање Српске књижевне задруге, Београд 1893.

[5] Црноризац Дамјан, *Педагошки лик Доситеја Обрадовића*, Хришћанско дело, часопис за хришћанску културу и црквени живот, Скопље 1936. стр 10.

световно васпитање постати свемоћно. Отуда треба посматрати несугласице и неједномишљеност у односу на његову личност и догађаје како у његовом времену тако још више у временима која ће следити. За Доситеја Обрадовића би се могло рећи да је српски хуманиста. У историји педагогије појам *humanitas* користио се у више смерница. Познато је да је тај термин први поменуо Цицерон ради означавања највишег типа образовања, који је подразумевао усвајање целовитог комплекса наука, пре свега хуманистичких. *Humanitas* се код Цицерона појављује као префињено, аристократско васпитање, висока култура па и духовност. Такође је црквени писац Тертулијан примењивао појам *humanitas* на Платонову филозофију, као што ће тако чинити и Јустин Филозоф. Ту традицију схватања појма *humanitas* у темељу хуманизма поставили су мислиоци ренесансе много столећа касније. Хуманизам код њих постаје симбол ослобађања од окова сваке схоластике и „црквености" слободног развоја личности на основу свестраног образовања које се ослањало на најбоље обрасце античке културе.[6] Такво схватање хуманизма нашло је свој велики простор и у Доситејево време у Србији.

Црква није из разних разлога могла да одговори изазовима новог времена. Разлаз између јерархије и народне интелигенције, иако излишан, био је реалан. У свим православним земљама јављају се „Доситеји". И сви су они личили један на другога, и сви су они реакција на једну исту стварност свога времена, а уколико се разликују једни од других, то искључиво долази од неједнакости њихова темперамента и културе. Сви су они зачетници једног пута у цркви који, од њихова гроба, излазе из цркве и често се окрећу против цркве. Доситеј хоповски је у ствари манифестација једног дела ондашњег црквеног вођства. Ако је неко и устао против њега, а никад нико није озбиљно устао, чинио је то по једном психолошком закону по коме човек тешко може трпети да му његове сопствене и интимне, најтананије мисли неко други анализира и ставља на увиђај. Доситеј је извршио ту деинтимизацију у цркви, чиме је нељутио оне у цркви, а младо грађанство охрабрио. Народ и просвета – то су биле две речи али један програм и једини програм. Његов дух који почиње са либерализмом у догматици, антидогматизмом у етици, па наставља реформизмом у црквеној институцији и завршава се ванцрквеношћу. Његов дух нема разумевања за вековно искуство какво поседује црква, не мири се са устројством створаним хиљаду година и хтео је да га упрости.

---

[6] Gilson, E., Böhner, Ph.: *Geschichte der christlichen Philosophie*, стр. 27–28.

Ревякина, Н. В. *Проблема человека в итальягуманизмевторой полобины XV в.*, Москва, 1977. стр. 42.

Да бисмо отклонили основне недоумице наслућене у овој анализи, сматрамо да је неопходно позабавити се укратко монаштвом Доситеја Обрадовића. Он није био богослов. Осим тога, Доситеј није имао Доситеја испред себе да би неке чињенице кориговао. Није постојало ни историјског континуитета у животу цркве, а тиме ни богословствовања, тако да га можемо сматрати и неком врстом дилетанта у односу на оновременост. У Просветиној енциклопедији за Доситеја стоји „...књижевник, философ, педагог и народни просветитељ, један од најзначајнијих и најутицајнијих личности српског народа... као младић побегао у манастир али се касније раскалуђерио..." (други том, стр. 701). Његове фотографије које испуњавају разне установе, посебно школске, представљају Доситеја са елегантном белом штирканом кошуљом са фраком, али ретко где само у црној одори сличној мантији. Монашки живот Доситејев заиста је био сиромашан. По својој прилици, у манастир и монаштво довела га је љубав више према књизи него духовни призив. Исто тако његово остваривање у Хопову могло је бити много другачије упркос честим примедбама да су фрушкогорски манастири у то време изгубили много од своје духовности, пре свега зато што је имао дивног духовника и оца игумана Теофила за разлику од неких других монаха где је могао прихватити пре од њега монашки поредак. И његово монашење, које је извршио мецена цркве у то време митрополит Павле Ненадовић, морало је имати утицаја на Доситеја. Малоазијски простори, а посебно Света Гора са Хиландаром као првим српским универзитетом и његово пребивање ма колико кратко трајало, чини одређени феномен кроз питање како то да све то није утицало баш ни најмање на Доситеја, јер не наводи ништа значајно са тих духовних простора у својој аутобиографији. Професор Владимир Вујић, а после њега и Ср. В. Ђурић, М. Костић, Стојан Новаковић и други, користи у својим културно-историјским разматрањима супротстављање: Растково бекство у манастир и Доситејево бекство из манастира, те да се у схватањима тих супротности одиграва сва наша духовно-национална историја.

Није редак случај оног времена, још пре и старијих времена као и наших савремених, да су се појединци олако одлучивали на монаштво и да нису могли подносити у потпуности монашка правила живота. Ипак, доста је било неистина у прибегавању одређених циљева оних који су остваривали своје идеолошке циљеве. Ништа драстичније није него када се јерархијом, ма каква била, супротстављаш унутрашњем бићу цркве, а Доситеј је био парадигматичар и идеалан пример. Чињеница је да се он није никада раскалуђерио, нити га је ико у цркви стављао на суд јер је задржао до краја живота монашко име. Трећи период његовог живота, а то је време од доласка у Србију

у току Првог српског устанка до његове смрти, сматра се најважнијим и са потпуним националним обртом. Имао је углавном добре односе са епископатом и осталим носиоцима духовног живота у српском народу. Поред Велике школе био је и оснивач прве богословије у Србији осмишљавајући у њој рад преко Викентија Ракића и дајући зграду коју је добио од Правитељствујушчег совјета за простор новој школи. Његова сахрана окупила је све црквене великодостојнике, Карађорђа и све вођење српске војводе. Опело је било монашко. И место сахране је било по достојанству на највишем месту, испред Саборне цркве у Београду, што све говори у прилог његовог монашког наречења.

Богословско просветно предање и Доситеј Обрадовић

Нико се снажније није осврнуо на Доситеја Обрадовића и његов утицај на српску просвету него што ће то учинити митрополит Амфилохије (Радовић) у књизи *Основи православног васпитања и образовања*.[7] Разлог за то је двојак. Први и основни је што се схватању црквеног образовања личношћу Доситеја Обрадовића поткопавају темељна начела црквене просвете. Без обзира на друге чињенице које нису занемарљиве, аутор поменутог текста се на тај начин бескомпромисно обрачунао са свим примесама које су подразумевале нови дух просвете. Други разлог је што је време достојевштине кулминирало са својим богоборством и покушајем затирања свега онога што је из цркве долазило, посебно у времену какво је било када је настајао поменути текст. Стога се у основама православне педагогије наглашава сама дефиниција каква је утемељена на вековном искуству цркве. Црквена просвета, каква је у православљу, утемељена и на највишим принципима хришћанске истинске педагогије јер она „није игра нити речи безумља, мисли људских, него је то проповедана света вера Божја на којој су основани свети чинови у Христу Исусу Господу нашем, о коме пророци Светим Духом Божјим прорекоше, а апостоли научише, и мученици исповедише, и сви свети сачуваше". Та истина претходи уху и срцу, уму и разуму и као чудесно присутна ставља се у њих. С обзиром на то срце, савест, ум и разум не могу бити њено мерило, јер су оно што јесу и оно што треба да буде – Истина која није идеја нити површни појам, није ни познање творевине, нити знање *показивању људи* и по књигама. Педагогија цркве све то обухвата, и прожима,

[7] Митрополит Амфилохије, *Основи православног васпитања*, Светигора, Цетиње, 2002.

и преображава, али је и бескрајно шира од свега тога. Њено познавање је опитног, личносног сусрета и догађаја чији циљ није само морално поправљање човека, његово просвећење практичним сазнањем и побољшањем устројства друштва. Оно му даје виши – бесмртни смисао. Доситеј својим ставом и учењем о „јестеству" много је ближи Русоу и Толстоју где тврди да је вера рационална, а здрав разум сагласан природи и треба следити *правила здравоī разума*.[8] Он одбацује старе обичаје и на њихово место, по мери разума, уводи нове. Став Доситејев није потпуно антиподски. Он има примеса и делимичне истине. Једним делом се стоји на истини док је други део произвољан. Став и мишљење су подударни у добром делу са деизмом. Тако његова вера исповеда да је Бог творац природе и човека и да постоји њиме дарована симфонија разума и стварности (старо схоластичко начело adaiquatio rei et intellecti). За њега је здрав разум богомдани разум и носилац целокупног човека. Сав у рационалистичкој гносеологији наглашава да је разум у служби врлине која условљава Бога човеком и људским разумом. Па чак и царство божје поистовећује са *просвештењем разума*. Условљеност ограничења истине законима јестества и ограничавањем врлине вере мером човековог знања доводи га неминовно у порицање свега онога што захтева собом ослобађање од детерминизма закона јестества. Није случајно што је Доситеј површно доживљавао монаштво, чуда, мошти, иконе и мистичност вере. На тај начин доводи се у опасност порицање самог логоса као алфе и омеге нашега васпитања и образовања. Тако се у новом ставу и схватању Доситејевом односа вере и знања у ствари враћамо на упрошћен начин Сократу и његовом следовању здравог разума или, још наглашеније, Протагори и његовом начелу да је човек мера свих ствари. Човек тако схватан налази се на жеравичином кантару јер ће у европском схватању Доситејевог а нарочито каснијим времена бити узрок хегелизма, ничеизма, дарвинизма, фашизма („натчовекоизма"). Хришћанство је отишло даље од свих претходних и потоњих начела. Мера свих ствари није ни само Бог, а још мање човек, него је управо мера сам богочовек, савршени Бог и савршени човек. Доситејев Бог је детерминисан разумом и јестеством, он се сазнаје дијалектичким методом, тј. аналогијом бића и проучавањем јестества и преко онога што Доситеј назива „свети закони" природе. Он придаје посебан значај дијалектичком силогизму и интелекту отварајући могућности за „слободну науку", независну науку, на начелима вероватноће и сазнање на светлости ума, а не на божанској светлости која непрестано прожима целовито људско биће. „Материја и ум", „наука и про-

[8] Митрополит Амфилохије, *наведено дело,* стр. 379.

свешчење" замена су за свако друго сазнање и сматраће га извором једине истинске просвећености. Прихватање и познавање тог и таквог Бога могуће је без саме божје помоћи и његовог отварања према човеку и природи. Разуме се да је овакав став и мишљење нешто што се пројављивало као узрок многих јереси у хришћанству, од времена аријанства до средњовековног месалијанства и богумилства, да би преко ренесансног натурализма допрло до носилаца просвећености и његовог доба. Циљ таквог мишљења у просвети и кроз просвету је да поново врати у уске оквире хеленски рационализам и филозофско-религиозни морализам као што ће се у Русији појавити попут наметнутости преко принудних реформи Петра Великог, „терезијанства и јозефинизма" у Аустрији, Француске и њене револуције, шпанских и пруских националних превирања. А све је опет виђено у ранијим временима Анселма Кентерберијског и Петра Абелара.

Све је то природан след ствари које воде ка нихилизму јер из схватања јестества он је имао и девијантно схватање о моштима, иконама, монаштву. За њега су свете мошти „смрадна хаљина", делимично порицање одлука васељенских сабора и монаштво ништа није него на тих начин увођење и пресађивање протестантског етичког минимализма и морализма на српско тле.

Не слажући се са приликама Доситејевим и схватању његовог новог духа у српској просвети, његови савременици су били и отворени непријатељи: цариградски патријарх Антим и епископ горњокарловачки Евгеније. Патријарх је актом указао на забрану Доситејевог штива, а такође и Његош је упозоравао врло оштрим тоном: „Зли основи учињени на поруганије светиње словенске", па наставља: „Ја бих Доситеја почитовао да је умио свој дар душевни обратити у корист нашег народа, али га обратити није умио и зато га презирем као човјека који није видио у шта се садржи срећа народа, што му може причинити несрећу, и како човјека који је био некоме подло орудије подсмјејанија над благочестијем."

Друга страна Доситејевог одличја

Доситеј нигде и никада не заборавља свој народ. Он жели увек и свуда да подели са њим своја сазнања и своју радост. Његови трудови су изменили у основи план живота и предодредили другу народну будућност, а та будућност је наша вишедеценијска садашњост голог биолошког трајања, живљењем на средњем плану бића са којим се хришћански свет никада не мири. Доситеј је сврстао Сократа као учитеља поред самога Христа, те га је чак чешће помињао него Христа, и

тиме је очигледно извршио обртање вредности, која је била најчешће трагична по наш културни живот.

Појава Доситеја у српској прошлости је, можемо слободно рећи, од великог значаја. Први разлог за ову тврдњу је што је речитије указао на историјски просветни талас какав је захватио европске просторе. А са становишта црквене педагогије он је најјасније указао на то да ће црквена просвета бити упућена сама на себе, на своје вековно библијско и светоотачко искуство и визију човека у синергијском односу како на Бога тако и на другога човека и природу око себе. Реч „просвета" означаваће промењиви принцип целовитог људског живота од несавршенства ка савршенству, од незнања ка сазнању, из таме ка светлости, преображавајући га силом божанске благодати и сопственог слободног избора. Просвета ће значити првозначајну светлост која позива свакога човека у светост, те отуда и светост и светлост припадају просвети. Али црквена просвета не искључује савремено схватање система школства. Она га доживљава као један од начина просвећења човека показујући то школским системима у самој цркви и њеним васпитно-образовним институцијама. Ако ту видимо какву-такву улогу Доситејеву, онда би донекле кориговали свој став према њему.

Dragomir Sando

THE EDUCATIONAL TRADITION OF THE CHURCH AND DOSITEJ OBRADOVIĆ

Summary

As a historical figure who rarely Dositej Obradovic appeared in Serbian history, culture, literature and even in church life in a real whirlwind of events. Historically, it belonged to the Serbian people and divided the Ottoman rule over habzburgšku egzistentnim region. Spirituality, as it prevailed in the centuries-old tradition of the Church found itself facing new challenges on the one hand caused by the determinism of space in which the Serbian people lived, and the other is the strong influence of Europeanism expressed by rationalism, renaissance, protestanism, pragmatism ... The paradox occurs prematurely Dositej Obradović with something in it, you would be able to call the positivists elastic, oily, while the other side of the mirror with something casual, inconsistent, and all the touching and be close to everything. Each of these opposites phenomenon has never been sufficiently differentiated, coexistent conscious and unconscious Cross, but as such it has come to its full and final expression of Dositej personality. Historical perspective seems necessary to us, could put the leader Dositej, point out its importance, the main character and extent of impact on his contemporaries and those who will follow after him. Time

to create, among other things, the new polarization which is related to personality Dositej Obradović and something that will be called dostojevština. Hence come the one hand and sympathy, while the other is leveled at him arrows and fierce attacks. And in the church itself was a certain ambivalence of those who benevolently at his appearance, others are indifferent thing looked as if nothing is happening, to those who felt that the time will show values. Have experienced it first as a moralistic writer where he is not trying to doubt the possibility of educational progress as he is for it a priori postulate that will carry it further in the belief that the secular education to become omnipotent. Therefore, differences should be seen in relation to his personality and how events in his present, and even more so in times that will follow. For Dositej Obradović could be said that the Serbian humanists. Ecclesiastical education, such as in Orthodoxy, and based on the highest principles of true Christian pedagogy because it is not a game or word insanity, human thoughts, but he preached to the world of faith God's holy acts are established in Christ Jesus our Lord, about whom the prophets of God spoken by the Holy Spirit and the apostles taught, confessed and martyrs, and all the saints preserve. The truth is preceded by the ear and the heart, mind and intellect and as a wonderful present Stavnja in them. Since the heart, conscience, mind and reason can not be its measure, because they are what they are and what needs to be – a truth that is not an idea or a shallow notion, is not knowledge creation, knowledge, and showing people in books. Pedagogy of the Church all that encompasses and permeates and transforms, but it is infinitely broader than just that. Her knowledge of the meetings and events aimed at not only the moral improvement of man, his practical knowledge and enlightenment of improving the structure of society. It gives him a higher-immortal meaning.

УДК 821.163.41.09 Обрадовић Д. : [050:271.222

Ђорђе Ј. Јанић

Задужбина Илије М. Коларца, Београд

РЕЦЕПЦИЈА ДОСИТЕЈА У ЦРКВЕНИМ ЧАСОПИСИМА

Један од кључних проблема када је у питању рецепција Доситеја Обрадовића и његовог дела јесте интерпретација његовог односа према вери и цркви. Овај проблем подлегао је стереотипима који су се наметнули још у XIX веку, захваљујући издавачу Медаковићу, а проширили утицајем Јована Скерлића и његових ученика, те су се наставили до данас. Стереотип означава Доситеј као противника Српске православне цркве, а у неким екстремним ставовима да није био хришћанин већ да је као присталица рационализма – атеиста. Књижевни историчари приликом анализа и доношења судова о односу Доситеја према цркви, по правилу, нису помињали а још мање су се осврtали на ставове људи из Српске православне цркве, архијереја, свештеника и људи блиских њој према Доситеју и његовом делу.

Наше изучавање је пошло од жеље да утврдимо рецепцију Доситеја и његовог дела у верским часописима у XIX и XX веку. Будући да је верских и црквених часописа у XIX веку било врло мало, а и били су кратковекоі трајања, и што је најважније, углавном су се бавили религиозним и конфесионалним проблемима, једини већи текст био је Павла Швабића, професора богословије у Београду. Даљим истраживањима дошли смо до података да су кључне текстове за наша изучавања у XX веку, објављене поводом прославе стогодишњице Доситејеве смрти 1911. у часописима „Бранково коло“ и „Српски књижевни гласник“, написали епископ новосадски Иринеј Ћирић и два свештеника – Димитрије Руварац и Радослав Грујић. Допринос њихових прилога је незаобилазан. Такође смо се, информативно, осврнули и на идеје др Николе Вели-

мировића изнете у студији Религија Његошева, *објављеној најпре у часопису „Дело" 1910, где су поређене Доситејева и Његошева религиозна мисао.*

После Првог светског рата објављена су у верској периодици два обимна текста о Доситеју из пера двојице калуђера: Црнорисца Дамјана (псеудоним Бранка Рајајића у монаштву названог Јована) и архимандрита Стефана Илкића. После Другог светског рата све до обимног текста јеромонаха др Амфилохија Радовића 1981. појављује се низ краћих текстова из којих се јасно може пратити притисак комунистичког режима на цркву и инсистирање на реформистичкм ставовима Доситејевим. (Овде помињемо и текстове академика Јеротића, др Јелушића, др Калезића и др Суботића.) Црквена периодика од 1945. па до почетка деведесетих година XX века била је малобројна: Гласник СПЦ, петнаестодневни лист „Православље" и часопис „Теолошки погледи". Њима додајемо и „Весник", орган Удружења православног свештенства, који је у суштини био комунистички орган преко кога је вршено разбијачко и репресивно деловање према цркви. Текстови у читавој штампи и у црквеним гласилима били су под контролом партије и њихова се анализа у нашим истраживањима и види.

Овде објављујемо драстично смањеног обима студију насталу припремом за међународни научни скуп Доситеј у српској историји и култури. *У њој смо дошли до закључка да је у XVIII, XIX и првој половини XX века претежна наклоност званичне цркве: архијереја, свештеника и монаха према Доситеју и његовом делу, такође да никаквог негативног деловања цркве према Доситеју и његовом делу није било, иако је било неколико појединачних испада: васељенског патријарха Антима V, горњокарловачког епископа Евгенија Јовановића, те владике Његоша, а у периоду после 1918. Црнорисца Дамјана (Јована Рајајића), Јована Дајковића и садашњег митрополита Амфилохија Радовића као и узгредни помени пензионисаног епископа Атанасија, што још више истиче помирљивост, наклоност и обилне похвале осталих јерарха СПЦ, нарочито оних који су били његови савременици.*

Мислимо да су ова наша истраживања потпуно одбацила идеје о неком негативном односу Српске православне цркве о Доситеју Обрадовићу и његовом делу, као и његовом антихришћанству и атеизму. Он је само био, под утицајем протестантизма, а у духу јозефинистичких реформи, критичар духовног живота у Српској православној цркви.

Кључне речи: Доситеј, црквени часописи, рецепција, вера, црква, интерпретације.

Једна од кључних тачака у изучавању и рецепцији дела Доситеја јесте његов однос према Српској православној цркви, њеном устројству, веровању као и однос према хришћанству и религији уопште. Још од појаве *Живота и прикључења* ова питања су спорадично покретана и, што је занимљиво, много чешће у срединама које су биле негативно оријентисане према религији него у црквеним и њој блиским круговима. Разлог томе треба тражити у духовној, културној и политичкој ситуацији у којој су се Срби налазили од XVIII века до данас. Деловање Српске православне цркве, како у две српске државе – Србији и Црној Гори тако и у Хабзбуршкој монархији и Османлијском царству, толико је било повезано са очувањем националног идентитета и борбом за ослобођење и уједињење да се, то је одавно

примећено у историјским и политичким расправама, она више бавила националним питањем него подизањем богословског знања међу свештенством и монаштвом а и самим верницима. Због тога је расправа око Доситејевог односа према устројству Српске православне цркве, што се тиче ње саме, била на нивоу спорадичних примедби све до осамдесетих година XX века.

Наш рад предвиђа утврђивање рецепције Доситејевог односа према СПЦ и однос Српске цркве према њему и његовом делу у црквеној периодици, али и у периодици у којој су сарађивала црквена лица. Такође анализираћемо и текстове нецрквених лица, верника и оних који су се изјашњавали као атеисти, а бавили се наведеним проблемима. Обим нашег истраживања, с обзиром на то да ће се заснивати на медију периодике, не тежи да дâ коначан суд о овој проблематици, већ само да отклони неке стереотипе у нашој књижевној, религиозној и идеолошкој средини када се расправља о односу Доситеја Обрадовића према религији и Српској православној цркви, како код оних који сматрају себе његовим „присталицама“ тако и оних који се исказују као његови „противници“.

*

Иако је Доситејево дело било, после народних песама, најприсутнији интелектуални корпус међу Србима у XIX веку, стварни одјек његовог дела, посебно његов однос према цркви, није био приметан. Доситеј и његово дело, што се тиче Српске православне цркве, били су разматрани, углавном, само у вези са његовим односом са појединим архијерејима, монаштвом и свештеницима или са историјским збивањима у XVIII и XIX веку. Сам Доситеј и његов однос према цркви, ако је негде и помињан, помињан је у необавезујућем контексту и то чешће међу људима цркви ненаклоњених и са дневним политичким циљевима или из антирелигиозних разлога.

Први обимнији текст посвећен Доситеју који је био објављен у неком црквеном гласилу био је Павла Швабића, професора богословије у Београду.[1] Текст је обиман али остао је недовршен.

На почетку текста, који је наклоњен Доситеју и његовом раду, Швабић проглашава Доситеја и Карађорђа двојицом најзначајнијих представника Срба у XIX веку. Један од њих је бранио Србе пером у руци а други „шаром и јатаганом“. Занимљиво је да Швабић не помиње Св. Саву, што би се очекивало имајући у виду да је он већ одавно

[1] **Павле Швабић, Доситеј Обрадовић и његов значај у духовном препорођају** Срба. *Весник Српске цркве* – гласило удружења свештенства. VIII/1897, св. VI, стр. 520–533, св. VII, стр. 592–604; IV/1898, св. VII, стр. 740–749.

сматран првим српским учитељем и просветитељем,[2] већ у читавом тексту инсистира на научној, дидактичкој функцији Доситејевог дела и деловања. Такође, значајно је да за другу значајну личност помиње родоначелника династије Карађорђевића, противника владајуће династије Обреновића. По његовом мишљењу, Доситеј је „наш Сократ", констатујући да се за њега у јавности мало зна и да ће се тек у будућности његов значај, пре свега као педагога, открити. То прећуткивање Доситеја нарочито важи за „црквену књижевност".

Иако то експлицитно не каже, он Доситеја сматра духовним лицем, а његово стварање везује за деловање српског духовништва, у коме му даје важно место. „Крајње је време да се бар почне по мало попуњавати и та празнина, те да доцније лакше дођемо до целокупне историје нашега духовнога препорођаја, у коме је наше духовништво увек учествовало тако живо и тако мудро."[3] Повезујући га са свештенством, он, с једне стране, заобилази евентуалне замерке о Доситејевој критици црквеног живота у XVIII веку, припремајући основу за повезивање културног и просветног деловања православног свештенства. У том контексту треба сматрати ово као најаву интензивног занимања међу Србима крајем XIX и почетком XX века за место и улогу Доситејеву у XVIII и XIX веку и од стране представника грађанске левице (Скерлић, Остојић) и од стране представника цркве (Д. Руварац, еп. Иринеј). Идеолошка поларизација унутар српског духовног корпуса која се интензивно развија у Аустроугарској последњих деценија XIX века као и сукоби око митрополита Михајла у Србији потресали су Српску цркву, што ће покренути и питање места и улоге Доситеја Обрадовића, пре свега његове религиозности или нерелигиозности. У антицрквеној пропаганди грађанске левице, чији је типичан представник почетком XX века био Јован Скерлић, Доситеј Обрадовић је виђен као њихов родоначелник.

Швабић ће опширно препричати Доситејев живот указујући на занимљиве карактеристике појединих кључних тренутака, не прећуткујући ништа од онога што га је, у неким периодима, удаљавало од црквеног живота. Очито да је и он припадао кругу српских теолога који су у монаштву и „превеликом" богомољству гледали саблажњиви ути-

[2] Улога „учитеља и просветитеља" већ у другој половини XIX века почиње да добија неверски, секуларни карактер међу интелектуалцима. Намера је била да се појам *просветитељ* тумачи у значењу рационалистичком, бришући његов духовни карактер – *духовно просветљен*. То се наставило и у XX веку, посебно у доба комунизма. У периоду 1918–1941. владика Николај, отац Јустин, др Најдановић и интелектуалци окупљени око њих инсистирали су на духовном садржају појмова *учитељ* и *просветитељ*.

[3] Ibid., стр. 520–521.

цај руских богослова, за шта су либерални свештеници и многи политичари у Србији оптуживали и митрополита Михајла. На то указује и навођење Доситејевог описа сукоба српских и бугарских калуђера у Хиландару. Поводом тог путовања навешће и записе о српским топонимима на простору Албаније, као и сећању Албанаца да су српског порекла. То ће открити један од циљева његове анализе: „Кад је овакве појаве прибележио, у почетку овога века (?!), путник-философ, шта ли би прибележио и могао прибележити какав беспристрасни археолог и историчар, пролазећи кроз јужне пределе балканског полуострва, у намери, да се на самом лицу места убеди о самосвести, тежњама и жељама народа што тамо живи?“[4] Оваква „учитавања“ идеја можемо и даље стално пратити, што нам даје основу да текст читамо као одраз не само културне већ и политичке ситуације у Србији, као део националног рада на ослобођењу и уједињењу. Теолошке атмосфере има врло мало.

Занимљиво је да се он, описујући одлазак Доситејев у Беч 1771, посебно задржава на *шали* коју су људи из окружења, како Швабић каже „неког српског владике Јована“, приредили Доситеју. Он очито не зна да се ради о владици Јовану Георгијевићу.[5] Ова анегдота, иначе, не говори о неком посебном анимозитету владичином према Доситеју већ о духовном стању у владичином окружењу. Да је тако, види се и из чињенице да је, после шест година живота у Бечу, где се издржавао, како сâм пише, давањем часова из грчког језика, владика темишварски Вићентије Јовановић Видак узео Доситеја за учитеља својим синовцима у Модри. При томе, Швабић наглашава, било му је обећано да ће после године дана он са њима ићи у Немачку да студирају на неком универзитету. Такође да ће их после студија послати у Француску, Италију и Енглеску „да доврше науке“. На жалост Доситејеву то се није десило. Швабић се у тексту држи описа Доситејевог живота углавном заснованог на *Животу и прикључењију*, тако да период од писања данас знамените песме о васкрсењу Србије (*Востани Сербие...*) 1804. до Првог српског устанка и смрти 21. марта 1811. поклања мало пажње.

Иако ће у прва два наставка давати поједине судове о Доситеју и његовом делу, они ће углавном бити посвећени излагању његовог животног пута, без неких посебно оштрих карактеризација. Због тога ову обимну студију треба схватити неком врстом похвале Доситеју и његовим идејама, које Швабић интерпретира из једног културоло-

[4] Швабић, стр. 942.

[5] Лазар Чурчић пишући о овој „комедији“ у свом тексту Доситеј и епископ Јован Јовановић Шакабента (Дело Доситеја Обрадовића, 2007, стр. 124) похвално ће се изразити о еп. Јовану Георгијевићу (+1773) помињући да је он био развио обимну издавачку делатност.

шког аспекта, док ће моралистички значај, па самим тим и религиозни, држати у другом плану. Такође нема оног пренаглашеног позитивизма који је присутан код већине писаца који су се бавили Доситејем и његовим делом, већ је ближи једној есејистици и слободним импресијама. Када је хтео да укаже на проблем религиозности и Доситејевог рационализма, он ће се позвати на друге. Тако он наводи Шафарика који каже: „Он је у своме животу, искључиво тежио једном циљу – да просвети своје земљаке, па зато је непрестано био у борби с људима, који су желели и радили да утврде у Србији систематички ирационализам.“[6] Овај навод из Шафарика може да нам послужи као пример грађења мита о Доситејевом сукобу са Српском православном црквом и њеним јерарсима.

Тек крајем другог и трећим наставком, који је објављен чак годину дана касније, он ће се позабавити својим основним темама: проблемом језика и проблемом родољубља. Он указује на то да је Доситеј већ у другој половини XVIII века у „Србији, Босни, Славонији, Далмацији и Херцеговини“ видео исти народ, који говори истим језиком. Али због верске разлике јер „једни су грчке вероисповести а други латинске“, неки од њих називају једни друге погрдним именима: „Шокци“, „Буњевци“, „Римци“, „Латини“, „Власи“, „Ркаћи“, „Шизматици“. При томе и једни и други појам *хришћанин* ексклузивно задржавају за себе. На другом месту Доситеј ће том народу који говори истим језиком допунити и помињањем и других топонима: Хрватске, Црне Горе, Срема, Бачке, Баната, „не искључујући ни Турке у Босни и Херцеговини“. Овом другом наводу Швабић ће, ставивши у заграду, додати и Стару Србију, Македонију и Албанију, тиме показујући једну од намера овог текста да кроз коментарисање Доситејевог дела омеђи простор српских земаља. Доситеј сматра, у чему му, очито и Швабић повлађује, да је основна одредница свих тих људи који насељавају те географске просторе језик и национално осећање: „јер вера може бити и промењена, али народност и језик – никада.“[7] Да би се ова нетрпељивост, која је резултат верске разлике међу људима, изменила, Доситеј се поуздаје, како тврди Швабић „на свештенство српско“.[8]

Он ће, такође, указати на Доситејеву одбрану увођења народног језика и потребу реформе алфабета. У вези са тим наводи и његово позивање да и Руси врше реформу и алфабета и језика у својој књижевности, такође и Доситејево размишљање о разлогу употреби говорног језика, јер ће тиме размишљања учених људи лакше доћи до обичног света. (Доситеју је духовна утилитарност увек била на првом

[6] Ibid., стр. 604.
[7] Ibid., стр. 746.
[8] Ibid., стр. 741.

месту.) Просвета ће ући у народ кроз упрошћену азбуку и народни говор. Васпитање треба да буде у јеванђељском духу а пренето „народним језиком", закључује Швабић.[9] Доситеј је, по његом мишљењу, претеча Вуковој реформи, којом се овај „доцније прославио".

Швабић је очито желео да што више истакне Доситејеву улогу у реформи језика имајући у виду да крајем XIX века треба искључити верску различитост, те чак и у верском часопису шири идеју друштва „Свети Сава" – *Брат је мио ма које вјере био*. Треба истаћи да ова мисао није била страна не само многим свештеницима тога доба већ и неким архијерејима.

Од Швабићевог текста, сем неких узгредних помињања, о Доситеју се посебно не пише у српској доста сиромашној верској периодици, нити се њим и његовим делом посебно бави неко свештено лице. Њега тек млади јеромонах др Николај Велимировић помиње на почетку своје књиге *Религија Његошева,*[10] књига која је изазвала велико интересовање код читалачке публике, верника и тзв. слободних мислилаца окупљених око Ј. Скерлића.

На почетку студије др Николај је упоредио Доситеја и Његоша признајући тиме Доситеју високи значај у српском духовном животу. Тим поређењем ће дати врло занимљиву разлику између верника и религиозног човека. „Доситеј је побожан као народ (иако није и сујеверан као народ), т. ј. он верује у Бога и загробни живот, верује у створење и циљ живота, као и народ, но он није религиозан у вишем смислу, т. ј. он не осећа потребу сталног духовног сједињења с божанством, сталне мисаоне кореспонденције са душом, са животом света, као што то осећа Његош."[11] Његош вери прилази са потребом приближавања разјашњењу безмерне васионе, њеног устројства и достизања есхатолошког циља. Иако оба верници, Доситеј и Његош се значајно разликују у свом веровању. Доситеј је у својој вери срећан. Задовољан је чињеницом да Бог постоји и не поставља питање о устројству света нити божјим тајнама. По др Николају, он не верује „у пад човека из једног блаженијег живота у овај, не верује у осуду човека нити у метафизичку неопходност зла у свету. Он верује, да кад би људи мало више потрудили свој здрави разум и своју вољу, земља би се брзо у рај претворила."[12] Доситејев оптимизам је последица рационалистичке вере у прогрес и моћ људског разума, али, што само

[9] Ibid., стр. 742.

[10] Ова студија објављена је у часопису *Дело* књ. 54, бр. 1, стр. 72–87; бр. 2, стр. 240–253; бр. 3, стр. 392–409; књ. 55, бр. 2, стр. 403–419; књ. 56, бр. 1, стр. 98–112; бр. 2, стр. 251–268; бр. 3, стр. 413–428; књ. 57, бр. 1, 108–126. Књига је објављена 1911.

[11] Др Ник. Велимировић: Религија Његошева, Београд, 1969. стр. 12.

[12] Ibid., стр. 12.

неки писци помињу, и саме његове природе, благе, и до краја живота помало детињасте. Др Николај истиче да Доситеја теолошки проблеми нису занимали. Разлика између њега и Његоша је прецизно формулисана у мисли: „Доситеј је побожан, Његош религиозан. Доситеј је побожан јер верује у Бога, Његош је религиозан, јер је својим умом и срцем религиран с Богом."[13]

Овом формулацијом будући свети епископ Николај отвара могућност будућим истраживачима Доситејевог односа према цркви и религији,[14] могућност уравнотеженог тумачења његовог правоверја или кривоверја. Доситеј је верник праксе. Његова вера је у човековој свакодневици. Насупрот њему Његошева вера понире у метафизику. Јеромонах Велимировић, који је волео поетска поређења, упоредио је Доситејеву веру са младошћу, а Његошеву са зрелим годинама и старошћу. Младост, пуна наде, оптимизма, и зрелост са егзистенцијалним ожиљцима разочарања, и потребом да се спозна циљ постојања.

О односу цркве и школства уопште, не само профаног већ и богословског, најбоље ће нам послужити још једна опаска будућег владике Николаја: „На Доситеју ми смо се сви васпитали. У нашој раној младости његова мудрост нас је обасјавала тако меко и тако пријатно као пролетње сунце. Он нам је први сугерирао толико потребну за приступ у животу веру у човека, веру у неограничену способност усавршавања човечјег разума и облагорођења човечјег срца."[15]

Тек 1911. у току прославе стогодишњице Доситејеве, која је прослављена у свим српским земљама, ангажовала се Српска православна црква у Србији, Црној Гори, Аустроугарској и Отоманском царству како верским обредима (парастосима за покој душе Доситеја Обрадовића) тако говорима и текстовима својих архијереја и свештеника.

Припрема прославе стогодишњице, како пише у свом занимљивом тексту Љубодраг Поповић,[16] почела је још 1909. У њој је учествовала, пре свега, сама држава – краљевина Србија. То се види из писма које је службеник Министарства просвете др Душан Рајичић упутио министру просвете 10. децембра 1909. године са предлогом како да се прослави стогодишњица Доситеја Обрадовића. Овај предлог је прихваћен у принципу. На састанку представника свих културних институција из Краљевине, који је одржан у Српској књижевној задрузи 2. фебруара 1910, предложено је 9 тачака у оквиру којих треба да се

[13] Ibid., стр. 13.

[14] Могућност анализе и интерпретације коју они до данас, углавном нису користили.

[15] Ibid., стр. 13–14.

[16] Љубодраг Поповић. Доситејева стогодишњица 1911. године – у светлу архивских докумената. Дело Доситеја Обрадовића. 2007, стр. 389–400.

одвија прослава: 1. подизање Доситејевог споменика; 2. издање Целокупних Доситејевих дела; 3. издање споменице посвећене Доситеју Обрадовићу, које ће изаћи у редовном колу Српске књижевне задруге; 4. свечана представа у Народном позоришту; 5. предавање о Доситеју Обрадовићу и његовим заслугама за српски народ, у свим српским школама, по могућству у свему Српству; 6. конгрес свих српских (евентуално и хрватских и југословенских) књижевних, просветних и културних друштава; 7. оснивање „Доситејевог дома" као културног центра; 8. издање јефтиних Доситејевих слика; 9. Доситејева изложба: књига, превода, рукописа, слика и свега што је везано за њега.

У новембру месецу 1910. године предложено је Министарству просвете да држава изда Доситејева сабрана дела. Сабраним делима „зацело би се највише учинило да се ведра и рационалистичка филозофија Доситејева у целокупности распростре у све слојеве нашега народа који читају, и да се симпатија за истинољубивога и родољубивога Доситеја Обрадовића што јаче прошири".[17] Доситејева прослава је имала културолошки али и идеолошки карактер и значај, који превазилази српске оквире, већ треба да се функционализује у оквиру јужнословенског окупљања. Овај предлог је Министарство прихватило, и после саветовања са Државном штампаријом решило да се *Целокупна дела* штампају у два издања. Једно, штампано на обичном папиру, требало је да буде објављено у 6000 примерака, а друго, луксузно, у 1000 примерака.

Српска православна црква је у договору са секретаром Одбора, који је руководио прославом, Јованом Скерлићем одлучила да се одржи свечани парастос у Саборној цркви у Београду, 26. марта 1911.[18] Прослава је у марту обухватила Србију, Црну Гору, „стару Војводину", Хрватску, Далмацију, Босну и Херцеговину, Стару Србију и Маћедонију. Како пише у *Српском књижевном гласнику*, у рубрици Прославе,[19] коју ће у неколико бројева потписивати Малиша Радевић „Српска Школа одслужила је тога дана велику просветну литургију у част онога који је више но ико учинио за просвету српског народа; цео српски народ, без обзира на политичке границе и верске поделе, извршио је неку врсту културне мобилизације на дан смрти онога који је створио модерно осећање српско." У следећих неколико бројева, уз одређена политичка заједања и извињавања због нетачности, изнето је да су парастоси и свечаности одржане у Београду, Крагујевцу, Лесковцу, Прокупљу, Пироту, Рачи, Панчеву, Ади, Старом Бечеју, Сентомашу (Србобрану), Новом Саду, Сомбору, Митровици, Великој Кикинди,

[17] Ibid., стр. 393.

[18] Ibid., стр. 397.

[19] Р. М.: Прославе, бр. 7, стр. 571–572.

Сремским Карловцима, Шиклошу, Ст. Футогу, Врањеву, Вршцу, Иригу, Чакову (17 априла), Загребу, Задру, Шибенику, Книну, Дубровнику, Мостару, Љубушком, Сарајеву, Стоцу, Опличићу, Чапљини, Житомислићу (манастиру), Стоцу, Благају, Тузли, Бањој Луци, Требињу, Скопљу, Тетову, Милетину, Тетову. Трсту, Прагу. Лако је претпоставити да је овај списак био много шири јер је редакција *Српског књижевног гласника* наводила места у којима су тадашњи интелектуалци, углавном његови сарадници и претплатници, учествовали.

За наше истраживање ове белешке у *Српском књижевном гласнику* добродошле су јер у њима можемо пратити и ангажовање Српске православне цркве широм Српства. А како Малиша Радевић посебно истиче: „У Црној Гори, као и у Србији, приређен је помен по свима црквама и предавања по свима школама.“[20] Мало даље додаје: „У Старој Србији и Македонији учињен је помен Доситеју Обрадовићу у целој рашко-призренској и велеско-дебарској епархији, нарочита служба служена је у манастиру Високи Дечани...“ Прослава је, званично, почела парастосом у Саборној цркви у Београду, коме су присуствовали краљ и престолонаследник, Влада, Народна скупштина, чланови Краљевске академије наука и остали градски званичници. Помен је служио митрополит Димитрије. После помена он је одржао проповед у коме је говорио о значају рада Доситеја Обрадовића и проблему утицаја књижевности на васпитање омладине.[21]

Пред почетак прославе поводом стогодишњице од смрти Доситеја Обрадовића Српска црква се огласила чланком *Црква и Доситије – О стогодишњици Доситијеве смрти*.[22] Тај чланак је имао неку врсту официјелне најаве учествовања Српске цркве у прослави, као и њен став у односу на самог Доситеја и његову мисао и деловање. Анонимни писац текста пре свега жели да докаже да је Доситеј читавог живота био верник. Нетачно је уврежено мишљење да је он био атеиста, као и да његово учење садржи атеистичке идеје. Он се залаже да се Доситејевом делу приђе директно, а да се обиђу устаљене интерпретације којима се из идеолошких разлога његов просветитељски став интерпретира као атеистички и антиклерикални. Да би се дошло до истине, треба се ослонити само на факта из Доситејевог живота и рада.[23] Позив на ново *читање* Доситеја треба да у цркви и у народу

[20] Ibid., стр. 572, 573.

[21] У Споменици Доситеја Обрадовића: Српска књижевна задруга, бр. 134, стр. 160–173. Објављен је непотписани додатак у коме се под насловом Прослава Доситеја Обрадовића преносе белешке из навођеног *Српског књижевног гласника.*

[22] *Гласник православне цркве у Краљевини Србији* XII/1911, бр. 6, стр. 86–87.

[23] Ibid., стр. 86.

његово деловање представи као једну од прекретних тачака у модерном развоју српског народа.

Писац указује на једно кључно питање, које ће и скоро сви они који су се бавили Доситејом а припадали црквеним круговима хтети да реше у позитивном смислу. То је проблем Доситејевог односа према цркви, тачније према монаштву. Објашњавајући га, писац каже да је у Доситејево доба друштвено и духовно стање за Српску цркву било врло лоше. Она „бејаше у неприликама већим и дубљим него икада и пре и после тога времена".[24] Доситејев одлазак из манастира и путовање у Хиландар и Смирну он објашњава жељом „да учи православно богословље". Такође истиче да се свог јеромонаштва, иако је скинуо мантију, није одрекао. На томе писац нарочито инсистира. „Умирући рекао је, нека не забораве да он није световни грађанин, него је свештеник, те према томе жели да га опоју као свештеника." Из тога извлачи закључак да Доситеј није био за рушење цркве, нити да је био атеиста, већ је хтео да се црква реформише. „Ко мисли да нешто руши тај га не подзиђује. А Доситије је за нашу свету цркву тражио што тврђи темељ."[25]

Приметно је да је и писац склон реформама унутар цркве јер инсистира на томе да је Доситеј био реформиста који је до идеје о реформи дошао личним искуством, пре свега младалачким животом у манастирима, али и путовањима у Хиландар и по Грчкој. Такође, имплицитно указује да код Доситеја постоји духовни развој, тј. да су се његово размишљање и живот, иако концентрисани у потреби за просвећење Срба и реформу цркве, мењали. Зато се предлаже да „треба потражити како је Доситије учио и проповедао последњих година свога века на земљи. Управо, то не треба нарочито истраживати, јер је оно добро познато".[26] У том смислу наводи да је Доситеј кућу, коју је у Београду добио на поклон, давши 300 дуката обновио, а потом поклонио држави са жељом да се у њој отвори богословија, као и да је хтео да обнови фреске у ондашњој саборној цркви.

Постоји један детаљ у овом чланку, чији извор нам аутор не даје, а који треба да потврди његов став да се Доситеј у животу мењао, и да његови ставови у старости, кад је у питању монашки живот и улога манастира у духовном животу, доживљавали промене. Не откривајући аутора он пише да је нашао „у једној старој и данас врло реткој књижици" запис о разговору Доситеја и неког јеромонаха који му је замерио да је погрешио што је неке идеје „прерано" почео да распро-

[24] Архимандрит Стефан Илкић и митрополит Амфилохије су, различито оцењујући Доситеја, овај проблем такође помињали.

[25] Ibid., стр. 87.

[26] Ibid., стр. 87.

стире у народ. Указао му је на значај манастира, о којима је Доситеј критички писао, да су они очували хришћанство у народу. Као доказ да је тако, навео је да је у Босни, где има само два појућа манастира, народ масовно потурчен, док је у Србији, где има много манастира, тог турчења било мање. „На ове речи дубоко замишљени Доситије с уздахом одговори: 'Ej, човече! Још ми нико то не рече!'"[27]

Чланак *Црква и Доситије* у извесном смислу је означио званични став цркве не само према прослави стогодишњице него и њен однос према тзв. неправоверности Доситејевој.

Парастос Доситеју, који је одржан на највишем верском, државном и културном нивоу уз учествовање митрополита Димитрија и у присуству краља, престолонаследника, Владе, Скупштине, Краљевске академије, Универзитета и др. дао је прослави велики значај. Он је требало да покаже повезаност свих српских земаља, као и Краљевине Србије као *Пијемонта*, у једну духовну целину.

Црква је дала велики значај прослави не само својим учествовањем кроз помен који су Доситеју свуда давани већ и објављивањем у васкршњем броју *Гласника*[28] митрополитове *Проповеди* одржане на мартовском парастосу.

Митрополит Димитрије није у Доситејевом одласку из манастира видео „бекство", како се оно традиционално сматрало, већ странствовање ради прикупљања мудрости. Он је у манастиру схватио значај мудрости не само за појединца већ и за читав народ, нарочито за народ који је „боравио у политичком и духовном ропству и мраку". Одјек Доситејевих књига код Срба показује да је он био свестан народне потребе за духовном храном и „праве науке и истините мудрости живота". Доситеј је био моралиста али у извесном смислу и човек који је желео да филозофију сведе у свакодневни живот. Тим ставом митроносни проповедник указује на то да Доситеј није писац неког филозофског система већ пропагандиста једног моралног начина живљења. „Доситеј је био у пуном смислу филозоф народни, филозоф практичног живота, који је знао да његовом народу треба да живи, и да буде крепак не само животом физичким, него и животом духовним, животом моралним."[29]

Идеје које Доситеј шири својим делима јесу идеје забележене у Библији, тачније у једној њеној књизи, од Српске православне цр-

[27] Радећи на овом тексту, нисмо нигде нашли на коју се књигу овде мисли, те сматрамо да би било занимљиво за изучавање односа Доситеја према монаштву да се овај наведени разговор провери.

[28] Митрополит Димитрије: Слава Доситеју. *Гласник православне цркве у краљевини Србији* XII/1911, бр. 8, стр. 128–130.

[29] Ibid., стр. 129.

кве канонски непризнатој, али већ давно преведеној на старословенски и коришћене у проповедима – *Књизи Исуса, сина Сираховоī*. Он као Исус, син Сирахов, учи човека практично применљивој мудрости. Ма о чему говорио и ма чему писао, Доситеј то своди на моралом осмишљену свакодневицу. Он је имао за циљ да читав народ поучи добром делању, а самим тим и добром живљењу. Митрополит каже: „сваки који би хтео да кроз његове списе потражи душу његову, видео би да је та душа из основа душа хришћанска, душа свештеничка. Ако је и осуђивао нерад, незнање, и злоупотребе с верским светињама, није осуђивао и саму веру, нити је порицао њену потребу."[30] Тиме отвара питање да ли је Доситеј критиковао и одбацивао хришћанску веру или је критиковао организацију верске заједнице (цркве) и промене које су настале у њој. Да би се критиковала деформација, мора се знати изворни облик. За њега је изворни облик црквеног живота, њена организација, њени обреди и њено учење, постојао у цркви раних векова хришћанства,[31] тачније у онаквој цркви која је била испуњена верницима о чијим је животима читао у Библији и житијима светих. Због тога су га много писци повезивали са протестантима. Али то никако није била побуна против вере, већ побуна ради чистоте вере, ми додајемо.

Митрополит Димитрије препоручује да људи најпре читају Свето писмо, које се иначе ретко чита, а потом Доситејеве књиге. Свето писмо их учи „мудрости божјој". А Доситијеве књиге „мудрости људској". У позитивном контексту он одређује област верске поуке и област поуке моралног живљења које проповеда Доситеј. (То ће касније, али у једном негативном контексту, навести Владимир Вујић поредећи Светог Саву и Доситеја као представника хришћанске заједнице и секуларног атеистичког друштва.)

Још један верски часопис у Србији се осврнуо на прославу Доситејеве стогодишњице. Истина само у рубрици: Црквена хроника. Прота Алекса Илић, један од најзначајнијих свештеника из друге половине XIX века у Србији, човек који је желео и трудио се да „модернизује" цркву, у свом часопису *Хришћански весник* критички је поменуо прославу и деловање цркве у њој.[32] Иако би се од Алексе Илића очекивао већи текст који би се бавио Доситејевим идејама, овај кратак а критички текст открива стање у Српству. Илић ће указати на то да Патријаршија у Сремским Карловцима није званично прославила стогодишњицу, да то није у интересу Српства. „Патријаршијски тео-

[30] Ibid., стр. 129.

[31] Овај став се много не разликује од учења протестантизма његовог времена.

[32] Стогодишњица Доситеја Обрадовића. *Хришћански весник*, XXVIII/1911, св. 3, стр. 309–310.

лози[33] су похитали да докажу оно, што су и деца знала, да је Доситеј неортодоксалан, а не питају се, ко је од њих ближи духу српског народа", иако ће се позитивно осврнути на проповед митрополита Димитрија уз неке мале замерке.

Доситејева прослава била је праћена и у тадашњој штампи и периодици: *Српски књижевни гласник, Бранково коло*, *Дело*, *Вардар* (Скопље), *Српска ријеч* (Сарајево), *Рад* (Мостар), *Србобран* (Загреб), *Србин* (Госпић), *Слога* (Сомбор), *Српски глас* (Кикинда), *Застава*, *Српство*, *Браник* (сви из Новог Сада), *Југ* (Сплит), *Пучка слобода* (Сплит), *Звоно* (Загреб), *Савременик* (Загреб), *Слободна мисао* (Загреб), *Блгарска збирка* (Софија) итд.

Бранково коло је објавило већи број текстова посвећених Доситеју, од којих су два, писана од стране новосадског владике Иринеја и свештеника Димитрија Руварца врло значајна за разјашњавање односа цркве према Доситеју Обрадовићу.

Владика Иринеј (Ћирић) у свом разматрању[34] пошао је од тезе да су се мислиоци из периода просветитељства, из разумљивих разлога јер је рационализам који је свој основни принцип заснивао на одбацивању аксиома сваке религије – веровању, много бавили религиозним питањима. Због тога код рационалиста, чак и код оних који су се изјашњавали као верници, критичка провера религије, посебно верског учења и постулата на којима су она заснована (догме), довођена је у питање и одбацивана. Пошто владика Доситеја сматра просветитељем, он жели да утврди какав је његов однос према теологији. Без жеље да будемо прејаки у карактеризацији владикиног става, можемо слободно рећи да је Доситеја, по много чему, а посебно према теолошком образовању сматрао површним.

Доситеј, који је духовно али и интелектуално изишао „из црквене средине", у ужем смислу није се интересовао за теолошку проблематику. Он богословске проблеме није изучавао у младости, већ је на њих наилазио у зрелом периоду свог живота када је дошао у додир са учењем разних критичара и реформиста цркве. Његова теологија или, како владика Иринеј пише, „систематска теологија" уопште не занима. Он је вери и цркви пришао из једног другог аспекта. Њега „интересује више спољашна страна религије, више говори о црквеним установама, и специјално и понајвише о монаштву, које одбацује и зато што у њему није нашао оно што је тражио, и на основу новостечених филозофских погледа".[35] Овим он покреће једно важно питање за обја-

[33] Овде прави алузију на владику Иринеја и Димитрија Руварца.

[34] Иринеј Ћирић: Доситеј као Богослов. *Бранково коло* XVII/1911, бр. 11–13, стр. 189–192.

[35] Ибид. стр. 189.

шњавање Доситејевог односа према цркви: да ли он проповеда јерес, тј. доводи у питање учење православне цркве или говори о деловању цркве као организације, те се бави социолошким аспектима њеног деловања у српском друштву XVIII века у Аустрији. Доситеј је, учећи се хришћанству и читајући житија светих, хришћанство видео пре свега као праксу. Хришћанин свој живот треба да саобрази Библији и предању, који своје отелотворење у друштву има кроз заједницу (цркву) која користи примере живота светитеља. Зато он своја размишљања о цркви увек води у простору њеног свакодневног трајања и као простор у коме се остварује или не остварује хришћански начин живота. Овај аспект Доситејевог односа према вери владика Иринеј први отвара међу истраживачима његовог живота и дела.

Доситеј, по Иринеју, није имао „чвршћих мисли" о црквеној реформи. По својој природи он није био систематичан. Он ниједну проблематику није дуже и дубље анализирао, иако се неким проблемима враћао у току целог живота. Пишући о негативностима у црквеном животу, каже: „не осуђујем лица и чинове, него зле обичаје". „Дакле саме црквене установе неће да дира, па ипак после одбацује и установе, као пр. особито монаштво, и на крају крајева ипак остаје монах, носи монашко име, и не раскида сасвим с калуђерством."[36]

По Иринеју, Доситеја никада није интересовало оно што је специфично за хришћанство, нити је помињао основне догмате на које се оно заснива. Иако под утицајем просветитељских идеја, никада није био атеиста, али је био у различитим периодима и на различитим местима под утицајем пантеистичких и деистичких идеја свога доба.[37] Овако карактеришући Доситејеве верске идеје, указује на једну тенденцију у просветитељству, која своју религиозност суштински заснива на неодбацивању појединих конфесија, пошто сматрају сваку конфесију само једном од верских заједница које, свака на свој начин, верује у Бога. Свака религија је само један од облика сазнавања Бога, али ниједна није чувар стварног знања о њему. Одатле и константна тенденција међу његовим присталицама довођењу у питање догматске истине конфесија, пре свега хришћанства, а у Доситејевом случају православља.

Доситеја ће интересовати у религији вера и њена функција у моралном учењу и деловању. Што се пак тиче морала, његова „морална философија стоји сасвим под утицајем 'просвећености'". (Овде можемо напоменути да су многе моралне норме из периода просветитељства потекле из хришћанства, али без указивања на њега.)

[36] Ibid., стр. 190.
[37] Ibid., стр. 190.

Пишући о Доситејевим одступањима, тј. критиковању православне цркве, Иринеј ће се задржати на предању и разлогу зашто је Доситеј према њему заузео критички став. Не одбацујући тврђење да је то учинио под утицајем просветитељства (зар не и протестантизма)[38] он сматра да је критиковање предања потекло из Доситејевог живота у манастирима, његовог разочарања у тај живот. Ми бисмо додали да је та критика потекла из судара младалачке, идеалистичке слике о монашком животу са којим је он дошао у манастир и грубе реалности са којом се тамо сусрео. „Доситеј је желео да види цркву чисту од свега злога, међутим многи зао обичај који се у њој укоренио брањен је предањем.“[39] Сукоб идеалног и реалног у православним манастирима ставио је разочараног Доситеја пред потребу да се заложи за реформу.

Један од важних детаља Доситејевог односа према православном хришћанству јесте његов однос према Светом писму. Он је у својим делима наводио Свето писмо, пре свега Стари завет, и то Приче и неканонске Премудрости Исуса сина Сираховог. Те наводе нарочито имамо у *Баснама*. За разлику од просветитеља који су Свето писмо нападали на разне начине, он никакву примедбу на њега не ставља. „Свето Писмо важи њему као признат ауторитет.“[40] У томе се, суштински, разликовао од својих учитеља рационалиста. За њега је оно остало до краја живота свети спис: извор истине и мудрости. По томе се разликује од деиста, под чији је утицај, како тврди владика Иринеј, стајао.[41] Он не сумња у откривење и надахнуће Библије, и то ствара потешкоће и владики Иринеју и осталим критичарима Доситејевог односа према хришћанству у доказивању својих претпоставки. Видљиво је да Доситеј има критички однос према православној цркви, али је несумњиво да је био хришћанин који у својим размишљањима користи Свето писмо.

Владика Иринеј је са ниподаштавањем стављао опаске и о његовом карактеру и о његовој учености. По њему је Доситеј човек по природи плашљив, што, ако имамо у виду његов одлазак у дубокој старости међу устанике, очито да није било тачно. Написати све оно у *Животу и прикључењима* представља за средину у којој је он живео велику моралну храброст, спремност да уђе у сукоб са скоро читавом српском духовном елитом.

---

[38] Занимљиво је да владика Иринеј (а ни остали писци који су се бавили односом Доситеја према православљу) ретко помиње могућност да су његове многе критичке идеје потекле из протестантског става према предању или да су одсјај јозефинизма.

[39] Ibid., стр. 190.

[40] Ibid., стр. 191.

[41] Ibid., стр. 191.

По владики, Доситеј „никада није мислио да сасвим кида с црквом и православљем... Из практичних обзира он је увек желео да остане веран син своје цркве, јер је знао шта је још црква у његовом народу. Уосталом, био је тога уверења да се фактички није огрешио о своју цркву, иако је одбацујући тајну свештенства, свештено предање, омаловажавајући молитву и поштовање светаца., прешао границе православља и упутио се на протестантско земљиште".[42] Доситеј из ових опаски израста у једног користољубивог опортунисту, но он је само свет око себе видео у идеалном светлу и до краја живота није га напустила дечја наивност са којом је посматрао људску природу. И што се тиче учености ставља му више замерки. Тако тврди да је Библију „могао читати на оригиналном језику", али да је наводи често у сопственом преводу, „бира неки средњи пут" или је наводи слободно, по сећању. Поред ове замерке тврди да Доситеј није читао оригиналну Шрекову *Историју цркве* (Schröckh: Christliche Kirchengeschichte) „јер је и сувише научан и озбиљан, а Доситеј је, како се чини, најрађе читао популаре ствари".[43]

У „недоучености" Доситејевој види и извор његовог стваралаштва. Паралелно са тим иронично наводи ученост Доситејевих савременика, архијереја, који ништа нису учинили на плану стваралаштва, правећи алузију и на њихову дволичност и потајну неправоверност.

Без обзира на сва могућа питања која поставља овај текст, сматрамо га драгоценим доприносом разјашњавања односа Српске православне цркве према Доситеју и његовом стваралаштву и раду, посебно због чињенице да га је написао један њен архијерej.

Текст Димитрија Руварца имао је за циљ да изврши историјски преглед покушаја унутар цркве и ван ње да се спрече издања Доситејевих дела.[44] Чланак, по много чему занимљив, остао је у нашој науци скоро апокрифан. То је посебно занимљиво јер код неких истраживача видимо да су за тај чланак знали: ослањају се на њега, користе га, али га не помињу.

Руварац ће чланак започети једним од најоштријих критичких мишљења Доситејевих, о цркви, калуђерима и манастирима, узевши га из чланка Илариона Руварца „О семинарији" (1887, стр. 15). „Оће ли православије пропасти, ако се мртви не буду око цркве, но изван градова, вароши и села закопавали. Оће ли православије посрнути, ако народ не буде Кромје Недеља, Христови и Богородични празника празновати? Кажи ми брате по души, и по совести твојој, оће ли што

[42] Ibid., стр. 191.

[43] Ibid., стр. 192.

[44] Димитрије Руварац: Противници штампања Доситијевих дела. *Бранково коло*, XVII/1911, бр. 12–13, стр. 192–200.

најмање вреда благочестију и православију бити, ако калуђера нестане који нису ничим развје црним аљинама, нежеидбом и именом калуђери? Не би ли много полезније и боље било, и за православије и за народ да се сви манастири у школе и училишта преобрате и с њихови дохоци да се васпитавају и уче сирота народна деца, која намеравају да с временом свештеници и учитељи буду?“ Овај навод из Доситеја показује очит утицај јозефинизма у вези са укидањем верских празника и манастира, с том допуном што Доситеј мисли да калуђери, његови савременици, и нису прави калуђери. На основу тога може се поставити питање да ли је он против монаштва уопште или против њему савременог псеудомонаштва. Школе какве предлаже не замишља као секуларна училишта, јер у њима треба да се васпитавају будући учитељи и свештеници. Руварац ће поменути да је Доситеј био и против поста, обреда и догмата, али и да Доситејеви савременици митрополити Мојсије Путник и, како подвлачи, „строги“ Стеван Стратимировић нису забрањивали његове књиге, чак ни свештенству.[45] Ово је и изворна теза читавог Руварчевог чланка: Доситеј за живота није био прогањан од цркве, а такође ни његови списи нису били забрањивани. Напротив, он ће наћи више примера из којих се види да је Доситеј био и од архијереја, и од монаха, и свештенства приман са благонаклоношћу и материјално помаган.

Руварац наводи и писмо митрополита Стратимировића које је упутио 29. јула 1805. Доситеју назвавши га „љубезним Обрадовићем“, где пише: „Како Вам је Г. Аксентије Андреевић казао, онако и јест. Ја говорих с њим о Вами премного; и јавих јему истино, и искрено, да не само ничего немам противу Вас, но и да ми је радост, ако чему Вам угодности содјеловати могу; почитаја да Ви и јесте, и бити можете в различном разсуждении человјеков народу своему преполезан.“[46]

Руварац допуњује ове податке о вези Стратимировића и Доситеја, али и Мушицког, позивајући се на писмо Мушицког Копитару од 16. октобра 1811, поводом Доситејеве смрти и песме коју је он испевао, да је Доситеј у периоду од августа 1806. до 28. маја 1807. био у Карловцима те да је посетио Крушедол а, по мишљењу Руварца, можда и Велику Ремету и Хопово.[47]

Руварац се опширно бави односом Стратимировића и Доситеја. Тако он објашњавајући митрополитову забрану Мушицком да пише песме, пошто му је овај прочитао своју оду Доситеју, о чему је Мушицки писао Копитару у писму 8. јануара 1812, то тумачи општим ставом

[45] Ibid., стр. 192.

[46] Ibid., стр. 192; према *Летопис Матице српске*, књ. 42, стр. 120–129.

[47] Наводи да су Доситеју игумани великореметски и крушедолски послали на дар два акова шилера.

Стратимировића да му је забранио „још 4. Дец. 1805. да пише стихове“[48] те да то нема везе са евентуалним анимозитетом Стратимировића према Доситеју. У вези са проблемом односа Стратимировића, Доситеја и Мушицког ненаклоно ће поменути и Јернеја Копитара, карактеришући га као „аустријског човека“, а његово деловање међу Србима, нарочито што се тиче језичке реформе, стратешким планом да што више удаљи Србе од Русије.

Мит о прогањању Доситеја израстао је педесетих година XIX века, и као што увек бива, случајно и из безначајног повода, тј. због опаске Данила Медаковића, који је у предговору Доситејевих књига 1850. тврдио да су оне „забрањиване и спаљиване од овостраних власти“.[49] Ми не знамо због чега је он то написао, сем ако није хтео да употреби један и данас модеран трговачки трик: да свом производу дâ ауру нечег нарочитог. Не само Руварац него ниједан од каснијих књижевних историчара није пронашао где су, када и од кога забрањивана и спаљивана Доситејева дела. Напротив, његове књиге су, и после 230 година, сачуване, и то често у свештеничким породицама. Медаковићеву опаску о забрањивању и уништавању, како тврди Руварац, преузео је Рус Радченко, а од њега ће је штедро користити и Скерлић чија је антирелигиозност била позната свим његовим савременицима. Имајући то у виду, Руварац користи прилику да доведе у питање још неке пропусте у Скерлићевом писању о Доситеју и његовом антирелигиозном деловању у студији *Српска књижевност у XVIII веку*. Да је Стратимировић мрзео Доситеја, тврдио је и Андра Гавриловић у својој књизи *Доситије Обрадовић* (1900). „За ту своју тврдњу не наводи Гавриловић ни једног доказа него само просте претпоставке, радо употребљаване код књижевника у Србији. Када се пак зна, какав је мекушац и добричина био Доситије; онда је ваистину више него смешно, приписивати Доситију учешће у Тицановој буни!“[50] За ово наводи као доказ саслушавање Јоакима Вујића, кога су Аустријанци ухапсили 18. априла 1809, и био на ислеђењу до 26. јуна, где је испитиван и о Доситеју. То испитивање није дало никакве резултате, те је веза Доситеја са Тицановом буном чиста мистификација.

Доказујући даље грешке које је учинио Скерлић, одбацује и његово тврђење да је Доситеј био ученик Емилија Вулгариса, јер Доситеј сâм каже[51] да је Вулгарис четири месеци пре него што је он дошао у Светопавловски манастир у Светој Гори тај манастир напустио а

[48] Ibid., стр. 193.

[49] Руварац: „то је, као и остало писање Медаковићево просто ћаскање, пошто до данас нема доказа да су Доситејева дела икад спаљивана“. Ibid., стр. 194.

[50] Ibid., 196.

[51] Ibid., стр. 197.

његови ученици се разишли. Поводом овога Руварац ће још једном замерити Скерлићу да се некритички служио тезама Руса Радченка не проверавајући податке које овај наводи.

Руварац отвара и питање односа цркве према Доситејевим књигама и наводи да Доситејева дела у десет књига, које су објављене у периоду 1833–1845, нису забрањивали ни митрополит Мелентије Павловић (+1833) нити Петар Јовановић, који је устоличен за митрополита 6. децембра 1833. и био митрополит у Србији све до пада с власти кнеза Александра Карађорђевића.

Први јавни и званични захтев да се Доситејева дела забране потекао је од цариградског патријарха Антима V, који је, предузевши акције да се забране неке књиге штампане на бугарском језику, упутио 19. маја 1842. и *Посланицу* митрополиту Петру Јовановићу. У њој он митрополиту пише да није спречио „издавање и растуравање тих погубних књига, чијим се читањем заиста квари по Христу названи народ, него се показало немарно, пропустивши једну тако свету своју дужност, иако је на то било упозорено од свете Матере Цркве“.[52] У наставку *Посланице* патријарх је таксативно набројао шта треба да се учини са тим „погубним књигама“, пре свега да се сакупе како не би погубно деловале на народ. Колико се зна, на њу није било одговора од стране митрополита Петра, а Руварац сâм каже да о расплету свега овога ништа не зна.

Руварац, настављајући набрајање оних који су били против Доситеја и његових дела, а позивајући се на Скерлића, навешће још један напад, овом приликом српског архијереја, митрополита црногорског Његоша, који је, још пре васељенског патријарха Антима V, 1837. године, упутио писмо књазу Милошу. По Његошу, објављивање Доситејевих књига је „јавно подруганије на штету благочестија и шчастија славенскаго садашњега и будушчаго... Таки случај мене принуждава молити Вас покорњејше, да заповједите вишеречена сочиненија не пуштати из Ваше типографије, и *да их забраните у Ваше књажество свакоме читати и имати*, као што друга сва правитељства зла и разврата сочиненија запрећују. Ја просвјешченије љубим, но оно просвјешченије које је полезно нашему народу, које је саобразно данашњем обстојатељствима нашијема и којега је темељ благочестије, а просвјешченије развратно којему су зли основи учињени на подруганије светиње славенске нити ја љубим, нити ће иједан управомишљашћи славјанин. Ја бих Доситеја почитавао да је умио свој дар душевни обратити у корист нашега народа, али га обратити није умио, *и зато га презирем* као човјека који није видио у шта се садржи срећа народ-

[52] Ibid., стр. 197.

на, шта ли му може причинити несрећу, и као човјека који је био некому *подло орудије над благочестијем*". Руварац наводи да је Скерлић, да би за ово писмо „оправдао" Његоша, додао да је оно написано „када је калуђер у њему био јачи од песника и мислиоца".[53] Неки други истраживачи пак сматрају да је разлог Његошевог писма био последица неких замерки које му је Милош пре тога упутио.

Скерлић ће навести још једног „противника" Доситејевог – Вука Караџића, што ће Руварац такође поменути без неког дужег коментара, сем једног појашњења. То је навод из писма које је Вук Караџић упутио Лукијану Мушицком 22. августа 1833, у коме пише: „*Да сам ја цензор у Србији, ја то не би допустио* јер су се калуђери у Србији особито како је Милош обладао, готово сасвим затрли и онако, а пост и мошти светије и црквене обичаје свуда науче и сами од себе презирати."[54] Руварац је овоме додао да је Ђорђе Рајковић исте ове речи навео као да их је Вук рекао Милици Стојадиновић Српкињи, али 1856.

Данило Медаковић је у Земуну штампао Доситејева дела (1850. 9 књига и 1851. једну.) Поводом тог издања Скерлић је, наводи Руварац, у књизи *Српска књижевност у XVIII веку*, разрађујући Медаковићеву опаску да су Доситејеве књиге забрањиване и спаљиване, навео да је Синод у Карловцима 1850. тражио од државне власти да се забрани продаја Медаковићевих Доситејевих *Дела*. Руварац, који методично разграђује све оно што је Скерлић писао о односу цркве према Доситеју и његовом делу, побија и ово његово мишљење. Он тврди да 1850. није уопште заседао Синод. Наводи да је скуп (сабор) архијереја започет тек 20. октобра 1850. и да је трајао до 14/26. априла 1851. О њиховом раду министар из Беча тражио је извештај који му није био послат. Руварац каже да је Синод Карловачке митрополије разрешен дужности у јулу 1851. године али да никакве одлуке о забрани Доситејевих књига није било, као ни званичних захтева за забрану. Захтев за забрану Руварац је нашао у неколико писама која је владика горњокарловачки Евгеније Јовановић писао патријарху Рајачићу. У писму које је Јовановић упутио патријарху 30. маја 1850. о намери Медаковићевој да изда књиге он каже:

„За должност моју почитају Ваше Свјетитељство внимателну содјелати на издание новое дјел Јеромонаха Доситеа Обрадовића, которое Медаковић намјерает.

Дјела реченога Доситеа содержат мјеста е сходствујушча с ученим нашеја церкве, особено; Совјети здравога разума; житие Јего-

[53] Ibid., стр. 198.

[54] Скерлић је ово навео према књизи „Новија писма Добровскаго, Копитара и других југозападних Славјан", стр. 827. Али писмо је Мушицком штампано и у Вуковој преписци.

вои Басни, и вообшче иже писал јест прежде революции францускија (1790) во оној епосје, јегда Јосиф II император дјејаше убо о умалени и числа монастирej своjеја церкве, обаче на упразднении тјех.

Вjедомо јест что садержат Басни jего, нарочито противу чина монашескаго, противу свjатителеj, молитв и поста.

Ја биг судио да В. С. противу того свој важниј глас подвигнете, да ашче печататсја имут, поне оставлена будут мjеста опаснаја."

Евгениje Јовановић је у писму, које је две године касније, 7. маја 1852, упутио патријарху Рајачићу, поново покренуо питање Доситејевих књига. „Ја сам хотјео да се не печатају басне и совјети Доситееви, но Ви сте 1850 премолчали и хиљаду зала може бити проузрочили." А исте године, 18. августа, он опет помиње Доситејева дела. „Ваше Свјетителство зна да сам ја био 1850 љета противу печатања дјела Доситееви, и желио сам да се Ви протиу тога изразите. Но ви то њесте учинили. И Хорвати гдјешто исписују и печатају из Доситеа, али с избором то они чине; наш се народ деморализира читајући Доситеа Хоповског."[55]

Руварац својим текстом одбацује мистификовање односа између Доситеја и Српске православне цркве за време његовог живота и током XIX века као и спречавања штампања или уништавање Доситејевих књига.

Што се тиче покушаја забране штампања Доситејевих дела, три су била покушаја од стране архијереја, и то сва три безуспешна: митрополита црногорског Петра II Петровића Његоша, васељенског патријарха Антима V и горњокарловачког епископа Евгенија, с том напоменом да је Евгениje Јовановић више инсистирао на цензури текстова но на њиховој забрани. Много је више из Српске цркве оних који су о Доситејевом делу и самом Доситеју врло похвално говорили и писали.

Текстови у *Бранковом колу*, нарочито Руварчев, дубоко су потресли круг писаца око *Српскоī књижевноī īласника* јер су имали за циљ, нарочито они о којима смо писали – владике Иринеја и Руварца, да доведу у питање читаву тезу о цркви као прогонитељу Доситеја и његових дела, и то, што је најважније, нарочито кад се тиче Руварца, читаву идеолошку матрицу коју је Јован Скерлић наметао не савременој српској књижевности већ и српској књижевној прошлости. Сучељавањем Доситејевих дела и учења цркве Скерлић је, у традицији рационализма и позитивизма, желео не само да кроз идејно конфронтирање Доситејево са црквом него и кроз њен „конзервативни и репресивни" однос према њему покаже све њено негативно деловање према културном развоју Срба. Пошто доказа за то није било, а ако их

[55] Ibid., стр. 199.

је и било, они су равномерно били распоређени између „конзервативаца“ (патријарх Антим V и владика Евгеније Јовановић) и „напредних“ (Вук и Његош), то је Скерлићу и свим његовим настављачима представљало значајну тешкоћу у будућем развијању тезе о Доситејевом антиклерикализму и антиправослављу. Текстови у *Бранковом колу* али и свесрдно ангажовање Српске православне цркве у прослави 1911. не само у Србији и Црној Гори већ и широм свеколиког Српства унеколико су зауставили екстремно супротстављање Доситеја цркви и њеном учењу.[56]

Да је број *Бранковоī кола* посвећен Доситејевој прослави погодио пре свега Скерлића, види се из одговора који је он овом часопису упутио.[57] У њему ће се са доста увредљивих и ироничних опаски писати о Милану Шевићу. Потом се осврнуо на прилог Димитрија Руварца. „Ту има неколико нових података и исправака, али има извесних особина којима се увек у *Бранковом колу* служило када се писало о нама неколицини из *Срūскоī књижевноī īласника*.“[58] Поменувши неколико неважних Руварчевих примедби и завршивши „да су то досадне ситнице и беспослице“, указаће на то да њега у овом часопису традиционално нападају. И тиме ће се, колико знамо, све до нашег осврта, Руварчев текст тек узгред помињати. Можда је због тога његова судбина типична за утврђивање односа српске културе у XX веку према Доситеју Обрадовићу, његовој улози у историји српске културе, али и развоја те културе у току прошлих 110 година.

После свечаног броја *Срūскоī књижевноī īласника* у част Доситеја редакција часописа је најавила да су остала још два текста која због великог броја прилога у свечарски број нису ушла и која ће бити објављена касније. Један од њих је био чланак Радослава М. Грујића *Доситеј Обрадовић и ūредставници цркве*.[59] Но тај текст се није дуго појавио. Без икаквог објашњења он ће бити објављен 1913.[60] За нас је једино објашњење овог кашњења у Руварчевом тексту, који је, поред млаког Скерлићевог одговора, остао као фатални удар у сам темељ антиклерикалне странке која је желела да се послужи Доситејем у свом деловању. У кругу оних који су писали о Доситеју следећих шездесет година[61] само је једном поменут Димитрије Руварац и то

[56] Занимљиво је да ће о сукобу Доситеја са црквом у другој половини XX века писати из теолошких кругова и то у доста оштром облику.

[57] Ј. С.: Наше књижевне нарави. *Срūски књижевни īласник* бр. 9, стр. 734–736.

[58] Ibid., стр. 735.

[59] СКГ, бр. 6, стр. 496.

[60] Радослав М. Грујић. Доситеј Обрадовић и представници цркве. *Срūски књижевни īласник*, 1913, бр. 3, стр. 37–42.

[61] Мијач.

у тексту који је набрајао све оне који су писали о односу Доситеја и цркве.

Грујић је истакао као најзначајније „просветне раднике" XVIII века митрополите београдско-карловачке Мојсеја Петровића и Вићентија Јовановића, који су од савременика својих доживели „најрђе поруге за свој родољубиви рад у корист Цркве и народа". Такође међу напредне људе тог доба помиње и Јована Рајића и Лукијана Мушицког. За све њих Грујић тврди да су много патили од нетрпељивости својих савременика. То треба да укаже на то да ни тешка судбина Доситејева није изузетак већ је правило у конзервативној средини Српске цркве у Аустрији. Духовна атмосфера је била таква да је свако ко се на ма који начин, а посебно ако је био духовник, разликовао од своје средине лоше пролазио. Он закључује да би Доситеј лоше прошао и да није „онако оштро напао калуђерски сталеж и тако рећи осудио га на смрт. Ово потоње учинило је само то да се њихово огорчење попело дотле да му књиге прогласе за јеретичке, пале и спречавају нова издања."[62] Просто изгледа невероватним да је после свих оних текстова који су се појавили у току 1911, у којима се видело да није било забране а још мање „паљевина" Доситејевих књига, могло да се изиђе са оваквом тезом.

Грујић ће писати и о писму васељенског патријарха Антима V митрополиту Петру, сматрајући да је патријарх био обавештен из Србије од неког „ревносног калуђера" о пре девет година издатим Доситејевим књигама. Истина, он наводи и позитивна мишљења многих људи из цркве који су прихватали Доситејеве идеје и са поносом истицали да је Доситеј потекао из српског духовног круга и „развио се у крилу црквене јерархије". Међу свештенством које је подржавало Доситеја истаћи ће Лукијана Мушицког, патријарха Рајачића и владике Никанора Грујића и Теофана Живковића. Као доказ да је патријарх Рајачић високо ценио Доситеја он ће навести из *Автобиографије Никанора Грујића* (Нови Сад, 1907, стр. 49–50) да је Рајачић на Преображење 1843, на Матичиној скупштини у Пешти, одговарајући на тврђење Теодора Павловића да црква не помаже „ни умно ни материјално књижевности српске", рекао да то није тачно и навео примере људи који су потекли из цркве а бавили се књижевношћу: „Рајића, Обрадовића, Мушицкога, Кенђелца и многе друге свештенике, а најпосле и председника Платона…"[63]

Грујић ће се посебно осврнути и на однос према Доситеју владике Теофана Живковића, који је у својој књизи *Проповједник Српске народне цркве* (Карловац, 1892, стр. 127) повезао идеје Светога Саве са

[62] Ibid., стр. 38.

[63] Ibid., стр. 41.

Доситејем и Соларићем. Из исте књиге Грујић ће навести и проповед на гробу Лукијана Мушицког, коју је еп. Теофан одржао 27. јануара 1877.[64]

Радослав М. Грујић, иако много умереније од Димитрија Руварца, показује да је Доситеј Обрадовић на терену Карловачке митрополије био третиран са поштовањем од многих владика и свештеника. Сем већ поменуте опаске да су му дела „спаљивана и забрањивана", коју ни на који начин не доказује, он потврђује све што је Димитрије Руварац у свом огледу показао: да није било никаквог прогањања нити дезавуације Доситеја и његових дела од стране Српске православне цркве.

Тек 23 године после објављивања огледа Р. М. Грујића појавио се у једном црквеном часопису под псеудонимом текст младог монаха Јована Рапајића.[65] Рапајић, потекао из круга младих богослова који су били везани за Богомољачки покрет (Хришћанску заједницу), тежио је духовној обнови Срба између два светска рата.. Као и многи млади мислиоци из тог круга православних духовних обновитеља он је тежио обнови светосавске спиритуалности у свакодневном животу, науци и култури.

Црноризац Дамјан сматра да је Доситејев утицај у колективној свести Срба до 1918, тј. до уједињења, могао да се мери са утицајем народних песама. Како би лоцирао Доситејево место у културној традицији, он се служи поређењима. Пре свега, пореди га са Вуком, за кога каже да је „ђак Доситејев", који је дао „садржину нашој предратној националној романтици", док је „Доситеј, са нечим меким, егзалтованим луталачким и слаткоречивим у себи, преко 'сочинениja', сопствених и преведених, изазвао и дао садржину нашем предратном позитивизму, оличеном у разним 'трезвеностима' супротстављеним 'романтичарским сновима'".[66] Занимљиво је да он, ослањајући се на размишљања филозофа Владимира Вујића, прави разлику између Доситеја и „доситејевштине", под којом подразумева све оно што је разбијало и разбија српску духовност, тј. светосавље као њен вековни облик. Он ово појашњава речима: „Док Доситеј значи једно умерено грађанско хришћанство, дотле већ доситејевштина[67] одбацује хришћанство."[68]

---

[64] Ibid., стр. 42, курзив Р. М. Грујића.

[65] Црноризац Дамјан. Педагошки лик Доситеја Обрадовића. *Хришћанско дело*, 2/1936, бр. 2, стр. 8–22

[66] Ibid., стр. 9.

[67] Појам „доситејевштина" Рапајић користи у негативном значењу, по свој прилици сећајући се знаменитог руског проповедника Григорија Петрова, који је преминуо у Југославији 1924. и његове књиге *Достојевски и достојевштина*. Овај појам ће, без навођења извора, користити и др Драган Суботић у огледу *Доситеј Обрадовић у књижевности и периодици Српске православне цркве*.

[68] Ibid., стр. 9.

Доситеј је, по њему, камен међаш којим се завршава наше средњовековно хришћанство и од кога Срби улазе у грађанско, секуларно друштво. Његове идеје су прекретница која је одвела Србе од Лазаревог опредељења за царство небеско, ка опредељењу за царство земаљско.[69] Под утицајем руске емиграције и њиховог, углавном негативног односа према цару Петру Великом, Црноризац Дамјан пореди Доситеја са њим. Доситеј је, по њему, „велики легитимни отац наше нове културне историје, која, силом једне псеудоморфозе, иде из кризе у кризу и из агоније у агонију".[70]

Основа Доситејевог рада јесте вера у свемоћ васпитања. Васпитање је средство којим се лече све друштвене болести и којим се разрешавају морални проблеми. За њега су знање и наука средства којим се чини бољим, срећнијим и моралнијим.[71]

Јован Рапајић доводи Доситеја у везу са многим великим именима европске историје. Тако га назива „малим Лутером малог народа",[72] проглашавајући његово дело већ усудно детерминисаним. Преломни тренутак у Европи нашао је у њему, малом провинцијалцу и скоројевићу, извршиоцу свих тада модерних идеја. Он је у просвети видео срећну будућност која ће се постићи васпитањем, тј. просвећењем. Ту *будућност* Рапајић оцењује негативном. „Та будућност је наша садашњица голог биолошког трајања, живљења на средњем плану бића, с којим се хришћанска свест никад не може помирити."[73] Доситеј се, по њему, залагао за стварање „доброг човека", „средњег човека", човека малограђанина који није спреман на хришћански морал и етику који су херојски, саможртвујући.

Напуштајући догматске ограде које штите и учвршћују учење вере, реформатори цркве, који по правилу одлазе у јерес и секташтво, доводе у питање и саму суштину хришћанства. Рапајић ће поменути и два „повратка" која су се десила у западноевропском хришћанству и хришћанској култури. Један је *ренесансни повратак,* који је тежио повратку антици разбијајући учење цркве, а други протестантизам, који је био „повратак јеванђелском хришћанству".[74] Он саму могућност *повратка* одбацује тврдећи да је захваљујући њему дошло до неопаганизма и одбацивања хришћанске догме. Рапајић поставља себи питање где се ту налази Доситеј Обрадовић. „Наш Доситеј Обра-

[69] Ibid., стр. 10.

[70] Ibid., стр. 10. Рапајић је у то време био не само под утицајем Владимира Вујића већ и Шпенглерових идеја из његовог капиталног дела *Пропаст Запада*.

[71] Ibid., стр. 14.

[72] Ibid., стр. 16.

[73] Ibid., стр. 17.

[74] Ibid., стр. 18.

довић, са јаким потезом религиозности, која га никад није напуштала, пустио је да се сви ти многи правци пројектују кроз њега, и, кроз своје списе, приближиће Европу нама и нас везати за њену тему и судбину. Сјединивши у себи моралистичком протестантизма (неминовно везан са рационалистичком критиком историјске цркве) и рационализам лаицизма (неминовно везан са моралистичком критиком историјске цркве), Доситеј је ударио темељ за нашу нову световну школу.“[75]

Рапајић се стално бори између људске наклоности према Доситеју и религиозних и идеолошких замерки које му ставља. Он у његовом делу не открива посебно нове и тадашњем српском духовништву стране и непознате идеје. „У свима православним земљама јављају се Доситеји … Доситеј Хоповски је у ствари интелектуална манифестација једног дела ондашњег црквеног вођства.“[76]

Док су ранији текстови црквених људи о односу Доситеја према цркви и вери били историографског карактера са ретким алузијама на савремену верску и политичку ситуацију, Рапајић је актуелизовао његове реформистичке идеје повезујући их са реформистичким потресима који су потресали Српску православну цркву после Првог светског рата.

Завршавајући свој врло занимљив оглед, не само када је у питању Доситеј већ и сам Јован Рапајић (Црноризац Дамјан) и духовни живот у Српској православној цркви између два рата, позваће се на тезу др Владимира Вујића о симболичном чину „Растковог бекства у манастир“ и „Доситејевог бекства из манастира“, дајући им један историозофски карактер: „У знаку те супротности се и одиграва сва наша историја.“[77]

Архимандрит Стефан Илкић, уредник јединог „монашког часописа“ код Срба, објавио је у предвечерје Другог светског рата на Балкану оглед о односу Доситеја Обрадовића и цркве.[78] Повод за оглед он налази у 200-годишњици рођења Доситејевог (1939), коју црквена штампа уопште није поменула. Специфичност Илкићевог текста је што он обилато користи књигу др Владана Ђорђевића *Грчка и српска просвета* (Београд, 1896), коју нико од других аутора који су се бавили Доситејем нису помињали. Илкић полази од несумњиве чињенице да је Доситеј био жижа у којој се појавила „прикривена опозиција“ према стању у цркви. Он није имао план реформе већ само критикује

[75] Ibid., стр. 19.

[76] Ibid., стр. 20, 21.

[77] Ibid., стр. 22.

[78] Архимандрит Стефан Илкић. Доситеј Обрадовић и Црква. *Духовна стража*, часопис за духовну просвету, монашки и црквени живот. XIII/1940, бр. 4, стр. 166–179.

„преживелу традицију и злоупотребе практичног црквеног живота, којима је засенчано право лице црквеног и верског живота.“[79]

Занимљиво је да ће он у Доситеју наћи два антипода: „фанатична, законичка, обредна религиозност“ и „прекаљени мисаони и прогресивни карактер“. Због својих оптималних очекивања, када је у питању монашки живот и стање на које је наишао, он је напустио живот у манастиру, али до смрти није напустио монашки завет: безбрачност, немање имовине и „глас Христовог евангелија“. Желећи да одбаци свако довођење у питање Доситејевог монаштва, он његово скидање мантије, када је отпутовао на студије у Халe, наивно објашњава да није желео да носи мантију међу веселим студентима или да тамо није било кројача који би му нову сашио. Такође се позива на Р. Р. Родофиникина, који је у писму кнезу А. Прозоровском 1808. назвао Доситеја јеромонахом, као и да је М. Ђ. Милићевић у *Поменику* написао да је Доситеј на самрти тражио да буде сахрањен као јеромонах.

Наводећи Владана Ђорђевића, Илкић карактерише Доситејеву реформаторску улогу: „Доситеј узима мудрост Божју из природе. Он устаје против апсолутизма у Цркви, скида маску свима верским заблудама и у томе долази на главну идеју, он тражи у вери само оно што је могућно, природно, разумно, удесно и корисно, правдајући корисност самим јеванђељем које му је главно оружје за борбу.“[80] Рационализам који је присутан код Доситеја повезује са блаженим Августином. Као и већина других приказивача Доситејевог односа према цркви и он ће истицати његово недовођење у питање учење цркве.[81] Илкић указује на то да је Доситеј тражио од свештенства високе моралне и интелектуалне квалитете. Његове реформе захтевају од свештенства да буде духовна елита. Зато га и не сматра реформатором већ обновитељем у оквиру цркве која се у том тренутку налазила у декаденцији. У вези са обновом помиње и Доситејево инсистирање на проповедништву као средству васпитања.[82]

Позивајући се на Нила Сорског, тврди да је и Доситеј волео простоту, одбацивао сваку врсту помпе у цркви и верским обредима. Покреће и питање, о коме сви дотадашњи истраживачи Доситеја ћуте, да ли је био масон. Вл. Ђорђевић је тврдио да је сличност између масонског учења и онога што је Доситеј писао само одраз идеја духа времена.[83] Илкић тврди да је Доситеј свој негативан став према масонерији

[79] Ibid., стр. 167.

[80] Ибид. стр. 169 (Вл. Ђорђевић Грчка и српска просвета. стр. 265).

[81] Ibid., стр. 169.

[82] У вези с тим позива се на чланак Ђ. Магарашевића *Доситије Обрадовић и Јован Рајић* из *Бранковог кола* 1906, стр. 724.

[83] Ibid., стр. 175; Вл. Ђ. Стр. 188.

исказао у *Баснама* написавши: „Тајна браћа! Шта ће нам у општеству и осим цела општества тајна браћа? Истина, правда, добродјетељ свет љубе, а не тајне, помрчине и буџаке. Против непријатеља отечества тајну употребљавати, то је сасвим друга работа.“[84] Илкић додаје да су „овопредметна истраживања“ показала да није био масон.

Позивајући се на Герасима Зелића, навешће да се Доситеј 1781. у Бечу дружио са епископом арадским Петром Петровићем, бачким Јоаном Јовановићем и ердељским Герасимом Јовановићем, такође да су му били наклоњени Јосиф Шакабента, архимандрит Саватије Васиљевић и игумани: крушедолски Димитрије и великореметски Софрније. Навешће и писмо Петра I, митрополита црногорског, од 23. октобра 1805. у коме Доситеју „сердечно желим шчо би у нашем драгом роду свеђер таквих људеј било, кои би своја дарованија и труди по примеру Вашему и с таквием усердием, како и Ви љубезниј ми Обрадович! На просвешчение своеј нацији посвешчавали.“[85]

Говорећи о критичким ставовима Доситејевим, Илкић ће направити разлику између њега и јеретика у римокатоличанству: Виклиф, Лутер, Цвингли, а у православљу патријарх цариградски Кирил Лукарис. Чак помиње да је, можда, Лукарис утицао на Доситеја својим протестантским идејама преко „Јеротијеве школе“, као и да је, можда, до протестантизма дошао преко његовог утицаја у руском богословљу XVIII века.

На крају овог, Доситеју врло наклоњеног огледа може се разумети један од разлога зашто га је Илкић писао. По његовом мишљењу, Доситејева критика цркве је актуелна и може послужити као предлог за савремене промене у цркви. Сматра да је много негативних последица што нису прихваћене Доситејеве идеје. „Неоспорно је, да се Доситеј није непријатељски дизао противу Цркве и да је сав негативан његов утицај на црквени живот плод једног фаталног неспоразума и пренагљеног културног развоја нашега народа.“[86]

Занимљиво је да је на овај чланак архимандрита Илкића последњих дана пред напад на Југославију објављен кратак осврт Божидара Ковачевића.[87] Сама та чињеница је значајна, јер се у *Српском књижевном гласнику*, у периоду 1920–1941, врло ретко скретала пажња на културни животу у Српској православној цркви.

После Другог светског рата за Српску православну цркву је настао тежак период. То се види не само на основу одузимања имови-

[84] Ибид. стр. 175.

[85] Према *Сербском летопису*, 1826, трећа честица, стр. 185–186.

[86] Ibid., стр. 179.

[87] Доситеј Обрадовић и црква. *Српски књижевни гласник* 1941, књ. LII, св. 5, стр. 401–402.

не, прогањања свештенства и верника већ и на непостојању духовног издаваштва и црквене периодике. Чак је и *Гласник*, службено гласило Патријаршије, тек после великих препрека једва почео да излази под сталном контролом цензуре. Једино је излазио *Весник* орган прокомунистичког Удружења православног свештенства ФНРЈ. Он је „изнутра" служио репресији и разбијању цркве. Српска православна црква није признавала црквени легитимитет Удружења, те ни *Весник* није био црквени орган.

Када је Мита Костић објавио обимну студију о Доситеју Обрадовићу,[88] Божидар Мијач се јавио са једним приказом у *Веснику*.[89] Текст је занимљив по много чему: по високом поштовању према Доситеју који је окарактерисан само позитивним одредницама[90] и по суштинској ненаклоности према Костићу. Тако узгредним опаскама о богатом коришћењу радова Костићевих претходника одузима се оригиналност његовој студији. По Мијачу, Костић се, углавном, ослања на дела Радченка, Шерцера, Гавриловића, Остојића, Скерлића, Перовића и других. Указује на то да он сматра Доситеја деистом и то оне варијанте деизма који је у компромису са религијом и да разликује „првобитно еванђеље од каснијег покваренога хришћанства". Иако је, по Мијачу, књига писана са добрим намерама, Доситеј и његово дело су много компликованији него што их Костић приказује. Такође указује на потребу темељитог изучавању Доситејевих теолошких идеја.

Мијач је добро информисан о рецепцији Доситејевих дела међу црквеним и религиозним мислиоцима. Та мишљења нису јединствена, тако да има позитивних, међу којима помиње Николаја Велимировића, Стратимировића, Иринеја Ћирића, а од негативних патријарха Антима V и Владимира Вујића. Желећи да оправда Доситејев одлазак из манастира, поставља питање како би реаговао Свети Сава на калуђерски живот у XVIII веку. Набрајајући мане код Доситеја, он наводи Црнорисца Дамјана (не наводећи му име право име – монах Јован Рапајић) и његову карактеризацију Доситеја: да је „зачуђен стајао пред светлуцавим дрангулијама Европе иза којих је увек крила своје дубоке и тамне провалије".[91] Завршавајући приказ закључује: „Њега

[88] Мита Костић. Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVII и XVIII века. Српска академија наука, Београд, 1952.

[89] Божидар Мијач: Црквено реформаторство Доситеја Обрадовића. *Весник*, 15. авг./1953, бр. 104, стр. 3–4.

[90] „Велики будилац и покретач у једном скученом и глувом добу, лучоноша просвете, критичар сујеверја и лицемерја, он је моћан упливом своје мисли, у многоме овладао не само прошлошћу већ и културном будућношћу свога народа".

[91] *Хришћанско дело* 1936, бр. стр. 16.

мучи свакидашњи, емпиријски вид цркве, чије је стање, упознавши га дефинитивно, означио трулим и поставио се према њему оштрокритички."[92] Алузија је била очигледна и односила се и на савремену Српску православну цркву и њене архијереје и свештенство.

Исте године Мијач ће објавити још један текст посвећен Доситеју,[93] у коме указује на то да „Доситеј нам постаје ближи, јер у нашој црквеној генерацији живи осећај непосредне спојености са патњама и борбама за истину које је Доситеј водио".

Јован Дајковић, млади теолог, објавио је почетком 1954 у *Гласнику* негативан приказ о Костићевој књизи и Доситеју. По оштрини напада Дајковић је, слободно се може рећи, изузетак у дотадашњој црквеној штампи и зачуђујуће је да је приказ уопште објављен у њој. Он помиње да је изишло више приказа на Костићеву књигу.[94] Истиче да је Костић приказао Доситеја као „рушиоца свега онога што је његове савременике у бившој Аустро-угарској[95] (?!) чинило богобојажљивим".[96] Закључује да је рад компилација и да је рађен „према задатом моделу" и необјективан. Доситеј, каквог приказује Костић, јесте милитантни антирелигиозни борац. Он Доситејеве идеје из *Аутобиографије* наводи као да су настале „по нечијој поруци". Затим додаје да су те идеје можда настале под утицајем Петра Великог, Марије Терезије или Јосифа I. Узгред, без неке посебне везе са дотадашњим током размишљања, каже да Доситеј нигде не напада Римокатоличку цркву у својим списима. Ширећи замерке, које су више дисквалификације но интелектуална неслагања, он повезује са Доситејем и Орфелина.[97]

Пошто је заокружио морално дисквалификовање Доситеја, окренуо се његовом интелектуалном нивоу, знању и теолошком образовању. Његове замерке нису оригиналне јер се већ налазе код других писаца, само су исказане једним памфлетистичким, увредљивим језиком. Тако он тврди да је Доситеј плитак дух, да ни у који проблем није улазио дубоко,[98] а да је англикански бискуп Батлер још у XVIII веку оповргао идеје деизма. Потом наводи шта је Костић написао о

[92] Ibid., стр. 4.

[93] Божидар Мијач: Доситеј као проповедник. *Весник* 1953, бр. 118, стр. 4.

[94] Божидар Ковачевић у *Политици* од 25. јуна 1952, др Димитрија Кириловића у *Летопису Матице српске* у св. за октобар 1952. „и др.".

[95] У XVIII веку и првој половини XIX века није постојала Аустроугарска. Она је то име добила почетком шездесетих година XIX, после увођења двојне монархије од стране цара Фрање Јосифа.

[96] Ibid., стр. 40.

[97] Ibid., стр. 41.

[98] Ово је грубо изречена опаска владике Иринеја Ћирића.

Доситејевом деизму.[99] Све то пружа могућност приказивачу да не говори толико о Костићевој студији колико о Доситеју. Сва позитивна мишљења о Доситеју из црквених кругова он одбацује и задржава се само на оним негативним. При томе се посебно указује на Његошево писму књазу Милошу. У вези са тим одбациће објашњење о писању тог писма које је дао Мита Костић: да је Његош писао писмо књазу да би му се осветио ради Милошевог захтева да се у Његошевој штампарији ништа не штампа Вуковом ћирилицом. Та Костићева опаска о Његошевој осветољубивости дала је прилику Дајковићу да напише апотеозу Његошу и најгрубље извређа Доситеја. Скоро трећину текста ће искористити на величање Његоша, да би на крају закључио: „Увек ће бити провалија између Његоша, који је био велик и разборит мислилац, кога нису спутавале људске 'ситнарије' и Доситеја који је изродски прекопавао свете и светле гробове наших великана и ругао се лепој Србиновој вери."[100]

Делује зачуђујуће из више разлога појава овог Дајковићевог текста. Прво, тоном и речником којим је писан он не одговара црквеном гласилу уопште. Друго, у то време сва штампа, а посебно црквена, није могла да објави овако грубо увредљив текст без државне (комунистичке) дозволе. Треће, како је могао да се објави у време кад ни уредник *Гласника*, ни патријарх нису смели ни много невиније текстове да објаве? Поставља се питање да ли је то била провокација. Ако је била, на шта се односила? Засада то све остаје нејасно.

Шест година касније појавио се занимљив чланак Божидара Мијача, у коме је објављен преглед имена људи из цркве који су говорили и писали о Доситеју.[101] До тада исказана црквена мишљења сматра теолошки и методолошки ефемерним, али овде их издваја само због њихове „сталешке и функционалне припадности". Он у њима види „три круга". Своје набрајање почиње стиховима „пуним хвале" Лукијана

[99] „… деистички став пружио му је могућност да у својој аутобиографији и другим делима удари на изопачено црквено хришћанство: на манастире, калуђере и њихов целибат, на њихове молитве за новац: парусије, сарандаре, проскомидије, благослове и анатеме; на премноге постове, празнике и светитеље, на обожавање икона и светитељских моштију, на 'слепу веру', веру и чуда и прародитељски грех, божанску установу свештенства и глупости у житијима светаца, на прекомерно украшавање цркава, и на друге разне верске предрасуде, обичаје и сујеверја, једном речју, на сву дотадању још клерикалну идеологију нашег друштва XVIII века, тражећи духовно ослобођење од дотадањег туторства цркве и реформе тога целокупног црквеног само обредног и обичајног хришћанства и цркварства по мерилима здравог разума." Стр. 145–146. Ibid., стр. 42.

[100] Ibid., стр. 44.

[101] Божидар Мијач: Црквено Мишљење о Доситеју Обрадовићу. *Весник*, 15. мај 1960, бр. 262, стр. 3–4.

Мушицког, затим владике Теофана Живковића и његово довођење у везу Светог Саве и Доситеја, сматрајући Доситеја другим по значају у васпитању Срба. Такође наводи да је Никанор Грујић у својим *Проповедима* рекао да ће Доситејево име бити забележено у „Књизи бесмртности". Исто тако, о њему са пуно похвала говоре и Јосиф Рајачић и књижевник Андра Гавриловић.[102] Свештеник Петар Милојевић је у чланку поводом преноса Вукових костију из Беча у двориште Саборне цркве у Београду написао: „Доситије и Вук две су сјајне звезде на српском небу. То су два највећа радника на пољу просвете српске."[103] Такође ће поменути Швабића и тада покојног али још проскрибованог др Николаја Велимировића, као и владику Иринеја Ћирића и Радослава Грујића, чију мисао о томе како је Доситеј много претрпео „од сабраће своје" наводи. Димитрија Руварца помиње, тврдећи да „слично, само индиректније, о Доситеју говори и Димитрије Руварац". Ми мислимо да Руварац и Грујић углавним различито говоре о томе, што смо и показали.

Насупрот овим црквеним људима, који су позитивно писали о Доситеју, он наводи епископа Евгенија Јовановића и Његоша. Такође помиње, позивајући се на архив Д. Руварца, 1911, с. 18, и Павла Витковића, јегарског свештеника „који изражава опозиционо расположење једног дела ниже јерархије против Доситејевог просветитељства. По коме су Доситејева дела 'полнија мерзости'". Такође наводи и у своје време познатог историчара цркве Јевсевија Поповића, који у својој *Општој историји цркве* (1912) на страни 593 каже да су преко Доситејевих дела протестантизам и јозефинизам продрли у Српску цркву, „чиме је са црквено-историске тачке гледишта Доситејев рад такорећи официјелно-школски негативно оквалификован".

Међу теологе између два светска рата који су имали негативан однос према Доситеју он ће навести оне који су радили на ширењу светосавља као обнови православља међу Србима. Идеје које су поникле из ангажовања епископа Николаја Велимировића, др Јустина Сп. Поповића и др Димитрија Најдановића о обнови светосавља као централне тачке српског духовног окупљања Мијач не види у њима, већ у једном од актуелних „државних непријатеља" – филозофу др Владимиру Вујићу. Владимир Вујић, који је био под утицајем Шпенглера, кога Мијач не именује, тачније, користи се провидном маском, тј. штампарском грешком, поменувши *капитално „Енглерово" дело*

[102] Не знамо из којих разлога он непотписани текст из *Гласника* из 1911. приписује Андри Гавриловићу.

[103] *Весник Српске цркве*, 1897, стр. 867.

Пропаст Запада,[104] што је сваки тадашњи читалац могао врло лако да протумачи, а он опет да заобиђе будно око цензуре. Међу мислиоцима из тог круга Свети Сава је сматран за представника спиритуалног а Доситеј секуларног правца развоја српског народа. (Што је, по нама, што се тиче Доситеја, само делимично тачно.) Из тог круга Мијач ће поменути и Милутина Деврњу, који је Доситејево културно посредовање означио као „саблазан, голему и кобну, којом је псеудокултура западних народа… опчинила све најбоље духове српске земље".[105] Поменуће и „извесног" Црнорисца Дамјана,[106] који кроз Доситејево деловање види „нашу псеудоморфозу".

Као занимљив развој односа у црквеним круговима према Доситеју у периоду после доласка комуниста на власт он наводи супротстављена мишљења већ навођеног Јована Дајковића и др Владана Поповића у *Гласнику*. По Мијачу Дајковић, у чланку који смо већ навели, тврди да је Доситеј рушилац светиња, недисциплиновани члан цркве и слаб патриота. Насупрот њему налази се Владан Поповић,[107] који је о Доситеју позитивно писао.

Изложивши овај добро заснован преглед одјека Доситејевог дела у верској штампи и са извесном грађанском храброшћу помињући имена људи који су били познати по својој антикомунистичкој делатности и, што је најважније, без икаквих моралних дисквалификација и увреда, Мијач ће извести свој закључак у три тачке.

„1. Он цркву не одваја од народа, а религија код њега није приватна ствар… Друга је ствар колико је он у заблуди и колико су његови погледи са православне и хришћанске тачке гледишта исправни. То је посао теолошког испитивања и анализе. Зато је жестина антидоситејевске критике уперена на, како се мисли, погрешну црквену оријентацију, као што су и продоситејевске тираде изазване допадљивошћу његових црквених схватања."

---

[104] „Како изгледају ликови наших великих прекретничара и заснивача историских фаза? Како изгледају Свети Сава, чија основна; нација, – држава – вера, чисто магијског карактера, ствара вековну тековину чија се чврста структура проверила у српској историји, а чије је снажно династичко осећање фаустовског замаха.? Доситеј – псеудоморфоза доба 'просвећења'." Владимир Вујић: Мофолошка перспектива људске историје. *Пропаст Запада*. Књ. IV, 1990, стр. 327.

[105] *Српски глас*, 1939, бр. 6.

[106] Сигурни смо да он зна да иза „Црнорисца Дамјана" стоји Јован Рапајић, али свакако набројао је велики број „неподобних", њега не сме да помене јер се у то време још није сигурно знало да ли је жив или је 1944. убијен у Босни приликом повлачења четничких формација.

[107] Владан Поповић: Рад Стеве Веселиновића на богословској науци. *Гласник* 1960, бр. 1, стр. 11–25.

„2. Сви, или готово сви црквени судови о Доситеју преувиђају да је он по преимућству, па и искључиво, педагог, и траже у њему друге (догматске, црквено-културне, јерархијске и др.) елементе, и аспекте. Зато су они гледишта која приступају Доситеју (на пр. црноризац Дамјан) и теолошки најплоднији, иако још прилично далеко од једног дефинитивно црквеног става према Доситејевој педагогици."

„3. Пада у очи изразита површност већине ових мишљења. О Доситеју са црквене тачке гледишта није још написана ниједна озбиљна и темељита теолошка студија. Било да се хвали или куди – све је то махом површно и у облику лаких и недовољно аргументисаних рефлексија и рекогниција. Лако је било оберучке прихватити или одбацити Доситеја, а теже га је било подврћи критичкој црквеној анализи."

У ове три Мијачеве тачке сведени су сви главни проблеми везани за однос цркве према Доситеју и његовом делу. Иако их тако не формулише, очито да се овде ради о неспоразуму у коме учествују и присталице и противници. Оно што они наводе као позитивне или негативне доказе нису резултати стручне теолошке, пре свега догматске анализе, нити се његово деловање објективно поставља и анализира у простору и времену православног духовног живота XVIII века, пре свега у српским земљама под Аустријом и Турском, као и духовног живота Грка и Руса.

Али чини нам се најважније – скоро нико не обраћа пажњу на чињеницу да Доситеј тражи промене друштвеног црквеног живота видећи у актуелном стању разлог духовне декаденције.

Вреди поменути да ће исте године С. Роца објавити текст о римокатолику Владиславу Вежићу (1824–1894), правнику који се дружио са Вуком, Курелцем и Ђуром Даничићем. Вежић је објавио књигу песама *Милованке*, по угледу на Качића. У збирци се налазе и стихови посвећени Доситеју.[108] Следеће године Роца ће се јавити са још два текста посвећена Доситеју. Први је посвећен споменицима Доситеју и Вуку[109] у порти Саборне цркве у Београду. Текст је занимљив једино по томе што има мото какав се обично не ставља изнад новинских чланака, а који је за нас индикативан за дух времена у коме је настао. Мото је мисао коју је написао Родољуб Чолаковић: „Доситеј Обрадовић стоји данас као једна од најкрупнијих личности наше културе и

[108] „Од наших се није књижевника, нико тако приљубио пуку / и постао кућан и домаћин, / од колибе високих гора / као што је Доситеју славни /… Благо оном, којему се спомен / у народу не отуђи своме / него с њиме кроз вјекове живи." С. Роца. Далматински песник и Доситеј. *Весник*, 1960, 10. окт. бр. 272, стр. 3.

[109] Стеван Роца. Гробови највећих корифеја наше културе. *Весник*, 1961, бр. 286, стр. 2.

наше историје уопште."[110] У истом броју Роца ће објавити још један текст[111] репортажног карактера, у коме се залаже да се манастир Хопово обнови.

У истом броју као прилог прослави 150-годишњице Доситејеве смрти објављен је текст архимандрита Стефана Илкића.[112] У чланку се тражи да се изврши анализа Доситејевог пута од ватреног искушеника до разочараног монаха. Одакле потиче његово антикалуђерство? Он сматра да је Доситеј био контемплативна особа која такву атмосферу није нашла у манастиру у који је дошао. После повратка са Истока он напушта контемплацију као друштвену изолованост и окреће се контемплацији повезаној са друштвеним ангажовањем. Он замера Доситеју да због свог разочарања није могао да схвати да је „сву хришћанску културу и цивилизацију створило калуђерство". Развој сваке установе, па и монаштва, указује Илкић, подложно је променама, успонима и падовима. Али ако се сагледа развој монаштва у току његовог вековног постојања, његов друштвени утицај је „вишеблаготворан него штетан". Он ће се обратити српском монаштву да приђе са благонаклоношћу према Доситеју и, ако још постоје мане због које се он отуђио од њега, да се потруди да те мане исправи. Текст завршава препоруком да се и међу калуђерима поштује и благосиље „успомена Доситеја Обрадовића".

Јеромонах др Амфилохије Радовић, сада митрополит црногорски, објавио је оглед о Доситеју Обрадовићу, његовим религиозним идејама, са посебним освртом на Доситејев однос према монаштву.[113] Студија је први озбиљан покушај да се дâ теолошка интерпретација Доситејевих идеја.

Др Амфилохије, настављајући већ поменуто контрастирање улоге Светог Саве и Доситеја, њихову супротност уздиже на неколико нивоа: личном, епохалном и есенцијалном. Он Светог Саву везује за средњи век а Доситеја за нови век. У њиховом бекству у манастир и из манастира он види симболични чин човекове егзистенције „у времену и вечности". Тај чин сматра да задире у ванвременско чове-

[110] Навод је узет, по свој прилици, из Чолаковићевог текста Ширина ума. Човечност *Књижевне новине* 1961.

[111] Стева Роца: Доситејево Хопово, *Весник* – ибид.

[112] Стефан Илкић: Доситејева прослава и калуђерство. *Весник*, 15. мај/1961, бр. 286, стр. 3. Занимљиво је да је по самом наводу Илкићевом из чланка *Доситеј Обрадовић и Црква*, у *Духовној стражи* 1940, стр. 168, он објавио 1911, поводом Доситејеве стогодишњице у сомборском листу *Слоīа*, бр. 13, чланак под насловом *Доситејева прослава и калуђерство*. Занимљиво би било упоредити оба истоимена текста, ако се до листа *Слоīа* може доћи.

[113] Амфилохије Радовић: Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића. *Богословље* XXXVI/ XL/ 1981. Св. 1–2, стр. 23–52.

ково опредељење. У тим приступним тезама, као и други писци који су се бавили Доситејевим односом према вери и цркви, пренабрегава основни порив код обојице: истоветност разлога одласка и Светог Саве и Доситеја у манастир – љубав према Богу. (И још једну чињеницу, врло важну када је Доситеј у питању: он није само побегао из манастира, он је побегао и у манастир.) Али Растко је ушао у манастир који је био пун духовне снаге а Димитрије је дошао међу лаодикејце. Инок Сава је процветао својом вером међу побожном братијом, а Доситеј је, отишавши из њега, слободно се може рећи, сачувао нешто од своје вере. Јер није Доситеј отишао из манастира због неукости средине у коју је дошао, већ што је жеравична ватра једног младог богоискатеља претила да се угаси.

На почетку студије Амфилохије се позива на неколико имена: академика Војислава Ђурића, Стојана Новаковића, Миту Костића, Ериха Фрома и јеромонаха др Атанасија Јевтића. У ствари он читав сегмент анализе Доситејевог учења, његов однос према *истини*, заснива на Атанасијевом изучавању Светога Саве и његовој проповеди о правој (истинитој) вери. По Амфилохију, достизање истине је човеков сусрет са истином, његово спознање Бога. Насупрот томе, Доситејева истина је субјективна, заснована на човековом рацију. „Истина је заснована на нечему што је по својој природи стално друго, зато што је променљиво, и зато што је, узето само за себе, у својој битној стварности, изнутра, условљено небићем и трулежношћу, претвара се стално у не-исту, што значи неистину.“[114] Пошто ће изложити „светосавско предање и просвету“, он ће се задржати на исихазму, у време писање ове студије његове омиљене теме, сматрајући период присуства исихаста у земљи Лазаревића и Бранковића најзрелијим периодом „дотадање“ српске духовности. Долазак Турака, сем периода Макарија Соколовића, он сматра постепеним прекидом са духовним предањем.[115] Истраживачи Доситејевог живота, и религиозни и атеисти, заборављају једну важну чињеницу из његове биографије. Он дуго после одласка из фрушкогорских манастира тражи духовно место у православним областима. Али тог места, то и јеромонах Амфилохије делимично признаје, није било. Одлази у Хиландар, иде код Јеротеја Дендрина. А тек потом одлази у Беч 1771. Пре одласка у Халле још се његов живот одвијао, условно речено, у православној средини. Иначе идеје „терезијанства и јозефинизма“ биле су владајуће идеје тога доба тако да Доситеј није морао да их тражи, како пише др Радовић. То су биле државне идеје у Аустрији. То што је он „постао проповедник науке и идеја просвећености тога доба, и то са жаром религиозног

[114] Ibid., стр. 25.
[115] Ibid., стр. 28.

реформатора и изузетним даром књижевника и педагога“[116] само је резултат духовне глади једног умног човека. Баш опаском да је Доситеј постао религиозни реформатор доводи се у сумњу његов толико извикани рационализам. Доситеј је по својој психологији био верник. Не нашавши веру међу људима који су номинално били чувари *добре вести*, он се окренуо просветитељству открившу у њему ту добру вест. Трагање за *добром вешћу* код Доситеја видимо још у младости у читању житија светих пустињака и испосника. По много чему Доситеј је, не успевши да нађе зилоте у манастирима, отишао међу моралисте, остајући увек у души пуританац.

Још млад монах, др Амфилохије жели да обухвати једним теолошким системом Доситејево *учење*. Али систематског богословског учења код Доситеја није било. То су седамдесет година раније на свој начин приметили и владика Иринеј новосадски и јеромонах Николај Велимировић. Др Амфилохије не успева да се суочи са чињеницом да није Доситеј важна предања свога народа „учинио у очима својих читалаца смешним и бесмисленим“, већ да је вулгаризована и обесмишљена предања баш од стране њихових чувара покушавао да ревитализује.

Као што се увек дешава у полемикама, а овај обиман рад др Амфилохија пре свега јесте полемика, човека понесе занос доказивања да и не примети да сам материјал који анализира противречи доказивању или не садржи оно што се жели доказати. Пошто студија није рађена строго научно, читалац често не види на основу чека писац извлачи одређене закључке, као што је тврђење да из чињенице да Доситеј критикује „монаштво, чуда, мошти, иконе“ произилази да не признаје „оваплоћење Бога Логоса и потребе тога оваплоћења“. Критикујући разум и улогу разума и дајући му улогу која нигде код Доситеја није тако формулисана из простог разлога што он себи та питања и није поставио, он га повезује са римокатоличким сколастичарима Анселмом Кентерберијским, Петром Абеларом, али и православним Јованом Италосом, Михаилом Пселосом и монасима Варлаамом и Акиндином. (Са последњом двојицом Григорије Палама, којим се у време писања ове студије и др Амфилохије много бавио, дуго је полемисао.)

Понекад се постављају чак и нека питања у тумачењу Доситеја која можемо сматрати злонамерним и циничним, као кад се пита да ли Доситеј сматра да је људски разум „онакав какав јесте – *здрав разум* и да ли је људска природа – здрава природа“. Знање, само по себи, нигде се у хришћанству не сматра демонизованим, па самим тим ни

[116] Ibid., стр. 30.

у Библији. Демонизовани бивају људи који због својих духовних слабости дозволе да их опседне демон. Па су тако и разум и људска природа здрави док их зло не поседне. Све се демонизује кроз грех па и знање.

Не постоји, колико знам, ниједан Доситејев исказ којим се доводи учење православне цркве у питање. Па и сам проблем монаштва који је стицајем околности дошао у центар свих расправа да ли је Доситеј био у сукобу са црквом нетачно је интерпретиран јер ко буде пажљиво читао оно што је Доситеј написао о монаштву лако ће приметити да он критикује монаштво које није монаштво, монаштво његове епохе, оно које је изгубило свој изворни смисао јер се извитоперило у неколико формалних норми док је сам дух монаштва светих отаца ишчилио, што и сам др Амфилохије на известан начин пише. Доситеј је отишао у манастир да буде монах, а напустио га је кад је видео да то неће постати.

Занимљиво је стално аподиктичко закључивање шта Доситеј хоће и одбацивање тога, а да се не наведе где то он исказује и да ли је исказано оно што ми критикујемо. „Доситеј није порекао Бога као Творца и Божју Промисао о свету али је изгубио чуло за Откривење и оваплоћење Бога Слова, што значи срж Хришћанства.“[117] Где се то види, др Амфилохије нам не показује. Отвара се питање до које тачке се доказује ортодоксија Доситејева и одакле почиње његово довођење у питање вере у Бога и вера у Свету Тројицу. Из тога долазимо до закључка да је Доситеј под утицајем јозефинизма далеко отишао не само од православног учења већ и од протестантских идеја које су, већ преко Русије, али и Цариградске патријаршије, добро биле ушле код нас.[118]

Читајући Доситеја видимо само критику друштвених манифестација духовног стања у цркви а не задирање у догматске расправе, тако да учене примедбе др Амфилохија Радовића о светим моштима и иконама јесу тачне, али о њима Доситеј није размишљао, нити их је схватао на тај дубоко догматски начин.

На скоро трећини студије расправља се о Доситејевом односу према монаштву, др Радовић покушава да докаже погрешност и његовог односа према браку јер је писао да човек „само кроз брак остварује закон и намеру природе“. Овај став, нормално, довео је у питање, иако касније додаје: „У крајњој линији његово схватање брака не излази из оквира старозаветног поимања.“[119] Овим ставом Радовић прави пои-

[117] Ibid., стр. 35.

[118] Православна црква, бранећи се од римокатолицизма, често је падала у протестантске јеретичке идеје. То се нарочито види у XVIII и XIX веку.

[119] Ibid., стр. 43.

мање брака између старозаветног и новозаветног различитим, иако су оба везане за основне заповести – *волите се и множите се*. Монашко одрицање од брака јесте подвиг на који се појединци одлучују како их све оно што је везано за породицу не би удаљило од аскетизма. Нема ли аскетизма, дилема брачност или девственост губе смисао.

Што се тиче Доситејевог односа према природи, исти је случај какав је и његов однос према уму и моралу, тј. *божанским законима*. Сви су они дело божије. Читајући Доситеја можемо се уверити да он нигде не тврди да верује у имперсоналног бога деиста, већ у Бога као личност, а самим тим и у Бога као Створитеља. Сам Доситеј тврди да „закон и веру није изменио". Али у тежњи да побије Доситејеву критику монаштва Амфилохије овде има склоност ка „лошем читању", тј. учитавању идеја које код Доситеја не постоје. То доводи до чудних закључака. Такво је супротстављање речи аве Алонија, који вели: „Ако човек не рече у срцу свом: једино ја и Бог постојимо у свету, нема му покоја и спаса", супротстављајући им речи Доситејеве: „Срце које је за љубав од Бога створено, мети га сама у рај, пак не жели му горега пакла."[120] Ова два навода уопште не противрече један другоме. Бог је централна, сабирна тачка љубави, али је и исходишна тачка човекове љубави према другима. Нема ли „другог", човек је у паклу, осуђен на самоћу.

Он даље наводи да Доситејева свест о ништавности човековог живота јесте „монашко сазнање".[121] Али његова „монашка размишљања" о пролазности живота нису кохерентна јер немају осећање богочовечанске равнотеже духа и материје, пролазног и непролазног, природе и личности. Због тога он пада из оптимизма у песимизам.

Уздижући Његошев напад на Доситеја, он ће поменути и мишљење Добрице Ћосића који сматра да се „будућа култура и судбина нашег народа" мора утемељити на Вуку и Доситеју. Такође помиње да је почетком XX века Доситеј називан „светим Доситејем" и довођен у везу са Светим Савом.[122] Јеромонах др Амфилохије, сада митрополит на

[120] Ибид. стр. 45.

[121] „Његова туга за светом и похота плоти, толико присутна у делима зреле доби, као да је изнутра ипак била разједена неком врстом монашког сазнања да је свет и све у свету 'мало као и ништа, зашто је кратко и привремено, на подобије неизвеснога сновиденија или сена танка, летњега облака'… То сазнање пролазности свега земаљскога нагони га да својој у основи натуралистичкој и утилитаристичкој етики даде метафизички карактер, кроз истицање, као што је речено, вере у бесмртност човекове душе и кроз давање љубави универзалног карактера. Зато није случајност што он захтева и истиче значај чувања душе, јер – ниси за мало времена створен као мрав; вечност те чека". Ибид. стр. 46–47.

[122] Нажалост, овакву формулацију ја нисам нигде нашао те је штета што нам није наведен извор.

Цетињу, сматра их антиподима. Они су „два различита света, који се уистини суштински разликују у ономе што је најбитније и најпресудније за човеков живот у времену и вечности. Доситеј је у бити трагична личност, као што је трагична и наша модерна култура и просвета чији је он био 'први попечитељ'. Отуда на њему зидати будућност значи одређи се свог историјског континуитета и идентитета, одређи се Светог Саве и светосавског Предања. Његови противници, још за његова живота, нису само били горњокарловачки владика Евгеније и цариградски патријарх Антим V…[123] И међу српским писцима имао је противнике између осталих и два највећа: Његоша и Вука."[124]

Својим ставом Амфилохије је први отворио озбиљну теолошку расправу о Доситеју и његовом делу посматрану из аспекта православља. Истина, расправу острашћену и више есејистички но научно рађену. То се посебно види у интерпретацијама и импутацијама Доситејевим идејама које имају за циљ да га прикажу као неправославног. Посебно оних које се односе на проблем монаштва. Добар део таквог прилаза Доситеју чини нам се да је настао због тога што је он видео у њему представника једног пута супротстављеног путу Светог Саве. Можда зато, инсистирајући на Доситејевом одвајању од предања, а прећуткивањем многих очитих ослањања на јеванђеља иде на руку протестантским погледима на развој хришћанства, чиме још више даје могућност довођења у везу Доситеја са протестантизмом.

Али без обзира на наше замерке, студија др Амфилохија представља прво озбиљно отварање проблема Доситејеве теологије, тј. његовог односа према Богу, хришћанству и човековом месту у васељени посматраних из есхатолошких аспеката.

После студије др Амфилохија и помињања Доситеја код др Атанасија Јевтића верска штампа углавном се не бави њиме. Али интересовање за Доситеја и његов однос према религији и православљу не престаје. Тако крајем осамдесетих година XX века др Владета Јеротић пише о том проблему из аспекта културолошког и психоаналитичарског. Почетком XXI века објављене су студије др Калезића, професора Православног теолошког факултета у Београду, историчара др Драгана Суботића и др Јелушића, који Доситејев опус и његов однос према религији обогаћује неким књижевнотеоријским тезама. Због просторне ограничености анализу њиховог доприноса разјашњавању Доситејевог односа према религији и Српској православној цркви разматрам у обимнијем тексту припремљеном на ову тему.

[123] Нико од њих није био његов противник за његова живота. Сви се они јављају неколико деценија после његове смрти.

[124] Ibid., стр. 49.

Đorđe J. Janić

THE RECEPTION OF DOSITEJ OBRADOVIĆ IN THEOLOGICAL JOURNALS

Summary

The paper focuses on the interpretation of Dositej's relationship with religion and the Church in theological journals. This problem has suffered from stereotypes which were imposed as early as in the 19th century, owing to the publisher Medaković and were spread under the influence of Jovan Skerlić and his students, persisting up to the present day. The stereotype characterises Dositej as an opponent of the Serbian Orthodox Church, and certain extreme views have it that he was not a Christian, but an atheist, as an adherent of rationalism. In their analyses and judgement of Dositej's relationship with the Church, literary historians have regularly omitted, and even more regularly failed to consider the views of the officials from the Serbian Orthodox Church, hierarchs, priests and people close to it concerning Dositej and his oeuvre.

The article analyses the reception of Dositej's oeuvre in theological journals in the 19th and 20th centuries. The only longer text from that age belongs to Pavle Švabić, teacher at the Theological Seminary in Belgrade. Further research led us to the information that the key texts for our research in the 20th century were published on the occasion of the centenary of Dositej's death in 1911. in the journals Brankovo kolo and Serbian Literary Messenger (by Bishop of Novi Sad Irenaeus Ćirić and two priests, Dimitrije Ruvarac and Radoslav Grujić). The importance of their articles is invaluable. We also made a passing retrospect of Dr Nikola Velimirović's ideas stated in the study Njegoš's Religion, first published in the journal Delo in 1910, where he compared Dositej's and Njegoš's religious thought.

After World War I two long texts on Dositej Obradović were published by two monks: Blackfriar Damian (the pseudonym of Branko Rapajić shorn monk John) and archimandrite Stephen Ilkić. After World War II, before a comprehensive 1981 text by hieromonk A. Radović, there was a series of shorter texts which clearly demonstrate the pressure of the Communist regime on the Church and the insistence on Dositej's reformist attitudes. (At this place we mention the texts by academician Jerotić, Dr Jelušić, Dr Kalezić and Dr Subotić). The church periodicals from 1945 to the early 1990s were few in number and under Party control.

The author concludes that the officials of the Church (hierarchs, priests and monks) predominantly wrote in Dositej's favour during the 18th, 19th and the first half of the 20th centuries. Negative action of the Church against Dositej was not recorded either, although several individual incidents were registered (Ecumenical Patriarch Anthimus V, Bishop of Upper Karlovac Eugene Jovanović, and Bishop Njegoš, and after 1918 those of Blackfriar Damian – John Rapajić, Jovan Dajković and the present Metropolitan Amphilochius Radović, as well as a mention by the retired Bishop Athanasius), which additionally emphasises the tolerance, benevolence and numerous commendations of the other hierarchs of the SOC, especially

of those who were his contemporaries. The paper rejects the ideas of the negative attitude of the Serbian Orthodox Church towards D. Obradović and his oeuvre, his anti-Christianity and atheism. He was merely a critic of spiritual life in the Serbian Orthodox Church.

УДК 27-36:929 Сава, свети
37.01:929 Обрадовић Д.

Љубивоје Стојановић

Православни богословски факултет у Фочи

СВЕТИ САВА И ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ

Примарна намера овога дела јесте да покаже да различитост не значи супротност која не може бити превазиђена. Такође, различитост је условљена стањем конкретног времена у коме живи сваки од њих. Временски размак између живота и дела Светога Саве и Доситеја Обрадовића велики је, ради се о шест векова који стоје између ове двојица делатеља вере и науке. Много тога у њиховом чињењу је неупоредиво једно са другим, али добри ефекти су приметни у оба случаја. Не у истој мери и не на исти начин, али неоспорно је богољубље и човекољубље обојице, опет различитог квалитета, што не значи оспоравање нечијег стваралаштва. Свети Сава је имао мисију у конкретном времену, која је продужена кроз векове до данашњих дана; Доситеј је, такође, имао мисију у свом времену, која је одредила даље историјске токове и траје до данас. Сва спорења и оспоравања долазе од нас наследника и настављача започетих дела, нису нам задата ни од једног од њих. Ми превиђамо да су обојица тражили за Христом, нису желели да стварају своје следбенике, па у том превиду се опредељујемо за једног а против другог, не за једног или другог. Отуда многа наша спорења којима се удаљавамо од њиховог примарног тражења Бога и човека у богочовеку Христу. Само онда кад превазиђемо следбеничку недореченост и острашћеност припадања, разумећемо да ни Свети Сава ни Доситеј нису стварали неки свој затворени религијски или интелектуални систем, него су настојали да остваре добру комуникацију са савременицима. Тако да светитељство Светога Саве не угрожава Доситејеву просветитељску мисао и мисију, као што Доситејева просветитељска делатност не значи покушај негације онога што је Свети Сава стварао и остварио. Наша наследничка и следбе-

ничка ускогрудост често нас спречава да трезвено промислимо заједничко наслеђе и тако осмислимо даље стваралаштво.

Кључне речи: светосавље, стваралаштво, европејство, светитељство, просветитељство.

Почетно казивање

До сада су скоро сви аутори инсистирали на различитости двојице српских и светских великана, неки нису искључивали и могућност евентуалне сличности, ретки су они који су говорили о непомирљивој супротности међу њима. Дакле различитост је уочљива, али не треба је разумети као непремостиву супротност. Иако нису савременици, слободно можемо рећи да су обојицу, Светог Саву и Доситеја, скоро истоветна животна упитаност покретала у стваралачки динамизам. Један светитељ и просветитељ, други свештеник и просветитељ, обојица мисле да стање њихових савременика и саплеменика мора и може бити боље. Због тога обојица, попут старозаветног патријарха Аврама, оца народа и вероначалника монотеистичких религија (јудаизма, хришћанства и ислама), одлазе *из своје Отаџбине у другу земљу (иностранство).* Као што је у старозаветном догађају Бог позвао и послао Аврама речима: „Иди из земље своје и од рода свога, и из дома оца свога у земљу коју ћу ти ја показати“ (Пост. 12, 1), тако је и њих двојицу, сваког на посебан начин, засигурно благословио. То су благословени одласци и доласци, није неко бесмислено лутање, бекство од порекла и прошлости, него упознавање са другим и другачијим у циљу свеопштег бољитка. Обојица су покушали да побегну у манастир, Свети Сава је успео у првом покушају, Доситеј мало касније, у другом покушају. Обојица у своје време одлазе, свако на свој начин, ван манастирских зидина и тишине у свет и светску узаврелост идеја и идеологија. Труде се да просвете своје савременике, Свети Сава организује црквени и народни живот, Доситеј, слободно се може рећи, на том темељу гради, што потврђује чињеница да је његовом заслугом почела да ради Београдска богословија, као и друге црквено-народне школе, у складу са оновременим могућностима. Први српски архиепископ и први српски министар просвете – Свети Сава и Доситеј – волели су Христа и свој народ, и то тако што су волели сваког човека и све народе. Њихове сличности и разлике треба да буду подстицајне чињенице у нашем времену, све у циљу превазилажења савременог међуљудског неразумевања и неприхватања због различитости. Слободно можемо рећи да је њихова заједничка порука нама и нашим савременицима да идемо напред, не заборављајући прошлост и не

превиђајући будућност. Али и да промишљамо садашњост, јер заједничка одредница њихових подвига јесте то да су реално живели у свом времену, нису залутали у прошлост и нису одлутали у будућност. Живели су пуним стваралачким капацитетом у свом времену. Тако да слободно можемо рећи да је њихова заједничка порука нама који смо прешли из другог у трећи миленијум да пазимо најпре какви ћемо бити преци својим потомцима, и у контексту тога да промишљамо велика дела славних предака. Њихова отвореност према другом и другачијем, непристајање на статизам наслеђивања по пореклу и припадности јесу стваралачки императиви који би требало да подстакну нашу одговорну слободу у креативну прогресију вере. Не оптерећујући се субјективним поређењем о томе ко је више а ко мање учинио од њих двојице, покушајмо да дамо све од себе тако што ћемо трезвено промислити њихова дела и мудро осмислити наше заједничење, остајући у разликама, али не и на дистанци неповерења и неприхватања. Врло је важно знати различитост времена у коме су живели, јер само тако можемо реално сагледати оно што су чинили. Обојица су просвећени родољупци, богољубиви човекољупци, који знају да постоје и други народи и другачија уверења, према којима се односе са уважавањем и разумевањем. Животни почетак им је истоветан, обојица желе манастирко тиховање, у даљем животном стваралаштву постоје различити интензитети верске и животне остваривости. Док Свети Сава зна и исповеда Христа, као Јован Крститељ у своје време, *верује одмах* (Јн. 1, 36), Доситеј попут апостола Томе тражи да се увери, *да види да би веровао* (Јн. 20, 25–30). Та различитост је показатељ високог потенцијала и неизмерног капацитета вере, што треба да буде подстицајно у промишљању човековог стваралаштва. Због тога слободно можемо рећи да су Свети Сава и Доситеј ишли свако својим путем, да би на крају обојица корачали *уским путем вере срдљиво носећи Христов крст* свако по својој мери.

Опредељење за монашки подвиг – одлазак у манастир

Неоспорна је истоветност младићког одушевљења вером и монашким подвигом код обојице, Светога Саве и Доситеја, младог краљевића Растка и младог Димитрија. Такво одушевљење је посебност своје врсте, нешто веома тешко разумљиво човеку са стране, све док не уђе у смислену пуноћу таквог опредељења. То се види из прве реакције оца и мајке Светога Саве, као и Доситејевог тече Николе

Парчанина, који је чак успео да га спречи у намери, где је интересантан догађај младалачког разочарења у неодлучност уплашеност тадашњег дечанског игумана који га је повео у манастир, да би га предао рођаку да га овај врати кући у Чаково. Принц Растко је одмах остварио своју жељу, постао је монах Сава, и ту је немала улога монаха који су били његови сапутници и домаћини. Њихова монашка убеђеност била је подршка његовој жељи да се замонаши. Млади Димитрије Обрадовић није имао ту срећу да буде подржан у намери да се замонаши, јер по његовом казивању игуман се правдао течи Николи, не желећи да изгуби донатора, тако да се све окончало новом здравицом за старо пријатељство. То је била прва рана на младом бићу, још увек жељног монашког подвига, о чему говоре речи: „Дечанца да сам могао, са обема рукама би га стискао за гркљан и задавио бих га. Сматрао сам га као слабу трску коју најмањи ветар колеба, као човека непостојана, бојажљива ... Укратко, они су сви били пред мојим очима слаби ... који своје блаженство налазе у испијању чаша ... мислио сам у себи: бре, да се небо и земља сложе, да ми напротив стану, ја ћу отићи те отићи“ (Обрадовић, Д., 1911, 21; 1961, I, 24). Димитријев пут до монаха Доситеја био је много дужи од Растковог до монаха Саве. Будући руковођен речима апостола Павла да га нико не може одвојити од љубави Христове (Римљ. 8, 35), које наводи често у својим списима, Димитрије најпре долази на изучавање заната у Темишвар, да би после извесног времена, заједно са још једним сапутником кога именује *Ника Пу̑тин,* отишао у фрушкогорски манастир Хопово, и тако се остварује његова младалачка жеља. Ту упознаје лице и наличје монашког живота, али и сâм себе и сопствене пориве и степен спремности за даљи подвиг. Треба рећи и то да је, поред отачких дела из ранохришћанске богословске (Свети Јован Златоусти, Свети Василије Велики, Свети Григорије Богослов и др.) и монашке литературе (Свети Антоније Велики, Пахомије, Онуфрије и др.), био упознат и са богословљем Светога Саве (Обрадовић, Д., 1911, 19). То је у његовом уму створило добру идеолошку основу не само за монашки подвиг, него и за светитељство као меру живота. Томе је, заиста, тежио, и чини се да је у том настојању иступио из реалног живота у стање превеликих захтева према другоме. Наравно, нимало није био према себи попустљив, пост, молитва и читање богословских дела за њега су биле једине меродавне чињенице. Али кад се суочио са животном стварношћу, није могао да практично примени оно што је записано у ономе што је читао, одмах се оптеретио потребом да се пореди и да осуђује оне који се нису уклапали у његову визију светитељства. Наравно, примера је било и има их увек, што не треба да буде разлог за одустајање од вере и начина живота у вери. Сигурно је да је и Свети

Сава могао да препозна неки лош пример и одустане од свог подвига, али није то учинио него се борио и са собом и са другима у пуноћи љубави Христове.

Чини се да млади монах Доситеј не налази у себи довољно снаге да се суочи са стварношћу свога времена, јер ликови светих из житија и монаси које је он упознао нису били у сагласности какву је он замишљао. Али треба рећи да он није одустао од свог монашког подвига, него је само промишљао како да га учини делатнијим. Опет, у поређењу са Светим Савом, видимо да је био превише оптерећен чињењем других, што је довело до одређеног унутрашњег бунта против стања, који је касније преобликован у незадовољство, па чак и негацију свега. Тај проблем усамљености, *сам против свих,* приметан је код Доститеја у неким његовим поступцима. Сигурно је да има своју психолошку основу још из детињства, пошто је рано остао сироче без родитеља, тако да та повлачења у себе и рани песимизам из детињства остављају траг на све даље животне токове. Само треба рећи да он никада није био у потпуности разочаран, то су за њега била изненађења која није могао да разуме, још од оног првог у вези са дечанским игуманом, преко свих следећих у вези са хоповском братијом. Нису ни многи међу њима њега разумели, постојао је и њихов отпор и неразумевање према њему и његовом доживљају манастирског живота. Заправо у њему самом су се сукобиле две концепције, она из житија светих и оновремена народна, коју је изрекао његов теча, а у неку руку потврдио ондашњи дечански игуман, да у манастир одлазе *они који ништа не знају или који желе да живе лагодно на рачун народа.* До одласка у Хопово светоотачка концепција монашког подвига била је примарна, али стварни сусрет са манастирским животом довео га је до другачијег закључка. Очекујући превише од човека, будући претерано самоуверен, гледао је само недостатке других и тако није могао до краја видети и оно што је добро. Ипак, у свему томе срећна околност је то што је имао за духовника игумана *Теодора Милутиновића.* Те три године манастирског живота, заслугом овог духовника, или *поочима,* како га је Доситеј звао, биле су драгоцене и битно опредељујуће за даљи ток његовог узрастања у вери у науци. Интересантна је констатација карловачког митрополита Павла Ненадовића, после рукоположења Доситеја за јерођакона 17. априла 1758. године, да се *неће дуго задржати у Хопову, јер му је одвећ мило много читање.* Овим речима се осликава оновремени поглед на манастирски живот и науку, као нешто што мора бити у супротности, а не би требало да буде тако. То потврђује и савет игумана Теодора да тражи науку „гладујући, жеднећи и наготујући", који не треба разумети као проглашавање младог монаха неподобним за монашки живот. Пре се

може разумети као подстицај младом човеку да не престане да се бави науком, уз трезвену опомену да то неће бити нимало лако. Тако му није дао визу за излазак из манастира, него потврду да га је разумео и поруку да издржи до краја у својој намери.

Кад упоредимо манастирску атмосферу у којој се формирао монашки лик Светог Саве и Доситеја, видимо битну различитост како у субјективном тако и објективном смислу. И поред очигледне истоветности у примарној жељи, евидентна је различитост каснијих поступака. Не треба у први план стављати евентуалну већу наклоност грчких и руских монаха према Светоме Сави у односу на неприхватање младог Доситеја од стране српских фрушкогорских монаха. Такође треба рећи и то да није разлог доброг односа према младом монаху Сави то што је он син једног владара, него је реч о његовом наступу према њима, као и о њиховој монашкој трезвености. У Доситејевом случају видимо једно другачије стање у самом манастиру, али и код њега самога, што представља слику његовог времена. Тако да је сигурно да су биле радикално различите околности у сваком погледу, али да су њихови креатори конкретни људи, што значи да је свако време онакво какви су људи који у њему живе. Свети Сава и његова манастирска сабраћа уважавали су се међусобно, док у Доситејевом случају видимо велики раскорак међу њима. Ту је уочљив недосататак дијалога и повлачење сваког у своју интересну сферу, и отуда неспоразуми. Тада је читање књига, и најпобожнијих одељака, само покушај бекства из реалног у илузорни свет, што на крају доводи до отуђења те велике напоре и огромно знање писаца чини нефункционалним неодговорношћу читалаца. Тако у исто стање безизлаза долазе и они који читају и који не читају, јер се трагично не разумеју. Није проблем, дакле, у књигама које су вредне и потребне, проблем је у једностраном приступу и неспремности прихватања другог и другачијег. Тада разлике постају опасност јер свако своје стваралаштво опредељује тако што има само једну намеру – да оспорава све другачије од себе и свога. То је дијагноза раскорака унутар вредне стваралачке личности младог јеромонаха Доситеја, као и његовог неспоразума са богословском литературом и неким савременицима. Али треба рећи да он није одустао од вере, монаштва, богословља и молитве, трагајући за новим сазнањима није имао намеру да ствара неку нову веру, или да формира следбеничку групу ступајући у нецрквени раскол. То се најбоље види из чињенице да је на Васкрс 1764. године у манастиру Стањевићима у Црној Гори рукоположен за јеромонаха руком црногорског владике Василија Петровића. Такође, инсистирајући на древним богословским изворима, као и записима античке мудрости, није заговарао идеју враћања свега уназад. Као што и заговарањем потребе да се

учини нешто ново зарад побољшања стања не негира савремени тренутак у коме је живео, него покреће стваралачку одговорност према прошлости, садашњости и будућности.

Поновни сусрет са светом изван манастирске тишине

Треба рећи да је Свети Сава одласком из манастира у манастир, оснивањем нових манастира, ангажовањем у вези с црквеном аутокефалијом Српске православне цркве и уређењем црквеног живота и бављењем друштвеним и државним питањима остао веран свом монашком завету. То, и поред другачијег контекста, слободно можемо рећи и за Доситеја, који у свом странствовању и трагању за одговорима на многа своја питања не одустаје од љубави Христове. Обојица су били велики путници који су обишли многе земље и упознали различита учења и верска и друга уверења својих савременика. То упознавање другог и другачијег није значило одустајање од сопственог православног вероучења. Свети Сава заиста „душе христољубиве храњаше душекорисним беседама и духовним речима; Христом испуњен свих духовних дарова – потоке богословља свима изливаше“ (Доментијан, 1865, 243). Доситејев доживљај вере такав је да најпре увиђа опасност поквареног срца које преко мере љуби само себе. На основу те дијагнозе свога времена поставља питање: „Кад ће нестати мржње и злих дела на земљи? Кад ће срце наше доћи у своју природну доброту, да у лицу сваког човека позна свога брата, нит мислећи нити се питајући: које је вере и закона.“ На крају предлаже најбољи начин остварења у вери: „Познајмо сву силу ових речи, које су разумљиве и не треба им посебно тумачење: Што год хоћете да вама чине људи то и ви њима чините. А шта би ми волели да нам други чине? Да нас пусте да у миру живимо у нашем закону, да нам не чине никаква зла... То исто смо дужни свим људима на свету“ (Обрадовић, Д., 1911, 5). Одређујући се на овај начин према вери, својој и других људи, не чини ништа супротно ономе што је Свети Сава изрекао у својој беседи о правој вери, јер се овде бави питањима могућности динамичке коегзистанције у мултиконфесионалној и мултиетничкој стварности живота. Не тражи одрицање од свог вероучења зарад комуникације са различитим религијским системима, него попут апостола Павла на атинском Ареопагу показује верничку одговорност у ширем друштвеном контексту. Сусрет са различитим не продужава у сукоб, него жели да разговором постигне договор о суживоту, тако да свако остаје

у свом уверењу сигуран и слободан. То није одустајање од црквеног живота и пристајање на грађански уместо црквеног концепта, него је реално сагледавање стварности у којој реално постоје различита убеђења. Тако да нису умесне оптужбе неких богослова о наводном Доситејевом *разумном еīоизму и разумном алтруизму,* које се своде на закључак: „док је Доситеј значио једно умерено грађанско хришћанство, дотле већ доситејевштина потпуно одбацује хришћанство" (Рапајић, Ј., 2006, 46). Најпре, сам израз *доситејевштина* показује нетрпељивост која не би требало да буде присутна у трезвеном богословском промишљању. Није добро одрицати се у име Доситеја од цркве више него што је то он сâм учинио, ни у контексту следбеничке припадности, ни у контексту порицања ваљаности његовог дела. Тако настаје лош резултат: *доситејевштина и антидоситејевштина* заправо су две самовоље са којима Доситеј нема ништа.

Неки аутори мисле да је Доситејев одлазак из манастира и странствовање по ондашњим центрима науке и образовања за српску књижевност има исти значај као за исламски свет Мухамедов прелазак из Мека у Медину (Ватрослав Јагић). Насупрот овом ставу постоји и мишљење којим се Доситејево бекство из хоповског манастира супротставља бекству краљевића Растка (Светога Саве) у манастир (Владимир Вујић, Тадија Костић и др.). Ради јаснијег увида овде треба рећи да је прејака оптужба против Доситеја да је *мали Лутер* који је „оставивши манастир изневерио прошлост свога народа" (Рапајић, Ј., 2006, 54). Ту, најпре, не треба превиђати благослов његовог духовника, који му је пред смрт задао послушање да странствује богатећи се новим сазнањима, тако да то не може бити проглашено за Доситејеву самовољу и отуђење од вере зарад стварања неке нове или преласка у неку од постојећих вера. Треба бити у свему непристрасан и не проглашавати његово човекољубље и толеранцију према сваком човеку и свим верама као издају православља. Он је својим одласком из манастира свој монашки подвиг учинио само још тежим, није то учинио зарад неке личне лагодности. Тако да је његова аскеза остала узвишена и онда кад је ван манастирског круга седео као ученик слушајући многе учитеље или као учитељ који је учио многе ученике. Све своје завете као монах одржао је: послушности – слушајући духовника оца Теодора да учи и чита непрестано различите науке и светске језике онога времена; сиромаштва – не богатећи се штампањем многих књига, јер то чини тако што буквално проси материјална средства којима може да плати штампање; девствености – остајући до краја веран монашком опредељењу. Тако да и они који га критикују оспоравајући много тога у његовом животу не могу а да не виде и не признају: „*Доситеј* нигде не заборавља

свој народ, он жели да подели с њим сва своја знања и све своје радости" (Рапајић, Ј., 2006, 55).

Може се неко питати да ли и колико је умесно уопште поредити дело Светога Саве кад је из манастирског тиховања иступио у суровост друштвеног живота и Доситејево путешествије по њему савременим културним и научним центрима. Неки мисле да је реч о два сасвим супротна пројекта, на једну страну стављају манастирске школе везујући их за Светога Саву, а на другу страну Доситејеву школу као *прелесни храм знанија и науке* (Рапајић, Ј., 2006, 52), што треба размотрити добро, пре коначног закључка. Најпре, никако не треба мислити да је Свети Сава желео читав васпитно-образовни систем да смести у манастире и цркве. Такође, Доситеј је ђак и учитељ како многих у оно време јавних тако и конфесионалних школа, што искључује било какав облик једностраности његовог приступа образовању и васпитању. Због тога је много боље препознавати важност боравка у манастиру и Светог Саве и Доситеја, за њихову даљу делатност, уместо што се доживљава Доситејев одлазак из манастира као нешто трагично и богохулно. Наравно, то није пример за углед који треба безусловно следити, ради се о стварном сведочанству слободе у Христу коју свако од нас доживљава и пројављује на непоновљив начин. Заправо не ради се о Доситејевом одустајању од одушевљења монашким животом, реч је о томе да он жели да упозна све облике људског стваралаштва како би разумео на прави начин креативну динамику различитости. Због тога не треба његову критику стања у заједници којој припада посматрати као *призвук туге* него као искреност према себи и другоме. Такође и оптужбе за *сократолатрију и езопоманију* треба промислити дубље и не замерати му што је „Сократа ставио поред Христа" (Рапајић, Ј., 2006, 53, 55). На тај начин се не одриче Христа, него га ставља у центар свих људских збивања, покушавајући пре да покаже да је Христос Спаситељ човека и света, а не да и самом Сократу дâ ту улогу. Он је критиковао сујеверје и лицемерје свога времена као производе незнања и неупућености, и у том контексту је употребљавао и друге видове људског стваралаштва. То се види из његових речи: „Благи Спаситељ ни на шта се није тако срдио, Кротки Божији агнец ни на шта се није тако гневио, колико на сујеверије, на лицемерије и на лажљиву и притворну светињу. Не бојте се народа; милији ћете и дражи и чеснији народу бити кад му отворите очи ума и кад га просветите. Добар је народ и благ, ако ли у чему греши, не чини то из зла срца, него из незнања" (Обрадовић, Д., 1911, 39). Неки му замерају што је Езопове басне високо ценио, што се види из чињенице да је и сâм објавио 160 различитих басни са наравоученијем (поуком). Колико је уважавао басне и као књижевну врсту

и као едукативни материјал види се из речи: „*Ја к Платону и Тулију* (Цицерону – Љ. С.) не подижем главу, нег у басни Езоповој иштем моју славу“ (Обрадовић, Д., 1961, II, 24). Заправо он је по угледу на житијске записе, где поред историјских навода постоји и расуђивање на различите теме, настојао да на основу животних примера истакне поуке као подстицаје добродетељи. То што је пре њега Лутер из читавог античког наслеђа највише ценио Езопове басне не мора да значи да је Доситеј његов беспоговорни следбеник, једноставно на исти начин су се одредили по једном питању.

Критикујући савремено стање свога народа у погледу вере и знања, Доситеј не негира ниједном мишљу дело Светога Саве, иако је беспоштедни критичар верског пасивизма у промишљању и разумевању светитељства. Ту сигурно чини неке погрешне кораке, о чему говори у своје време Његош: „Ја просвјешченије љубим ... којега је темељ благочастије ... Ја бих Доситеја почитовао да је умио свој дар душевни обратити у корист нашега народа, али обратити га није умио ... који је био некоме подло орудије потсмејанију над благочастијем“ (Петровић, П. Њ., 1951, 389). Суочавајући се током својих вишегодишњих путовања из места у место са различитим традицијама, сигурно је да је кроз своје одређене реакције на оно што је видео као добро код других остављао утисак да се одриче себе и свога верског и националног идентитета. Међутим, сигурно је да није тако. Као што је Свети Сава у своје време преводио и писао најбоља духовна штива везана за црквени живот, позната као црквени типици (жички, карејски, студенички...), да би све уобличио у Законоправилу, тако и Доситеј настоји да тај исти народ, шест векова касније, уведе у културни дијалог са другим народима. Не да расцркови свој народ, да га одвоји од вере него да подстакне научно стваралаштво свога народа. То што је сматрао да није довољно да свештеници познају само Псалтир и катихизис, а неки ни то нису знали, не значи да је омаловажавао црквени живот и богословље. То се види из његових речи: „буди ревнитељ, но словесни и разумни ревнитељ, и кажи ми: ’оће ли православље пропасти, ако народ не буде веровао да има вампира, да има вештица, да има врачарица и по ваздуху митарстава?“ (Обрадовић, Д., 1911, 47). Тако да није умесно његово дело квалификовати као апсолутну негацију хришћанског предања. Има ту одређених нејасноћа, али не стоји став да је „прекинуо са средњевековном византијском традицијом и источњаштвом и увео нас у модрену културу и у спасоносно западњаштво“ (Скерлић, Ј., 1964, I, 101).

Давање себе као мера владања собом и служења другима

Агиографска одредница да су „светитељи људи, исти као и ми, само су више од нас Христа заволели“ недвосмислено нас усмерава у промишљање животних подвига једног светитеља Светога Саве и једног просветитеља Доситеја Обрадовића. То не значи поређење са намером да се обезвреди свако стваралаштво које није сместиво у светитељски контекст. Ради се о извођењу животних ставова у вези са истим, сличним и различитим питањима и одговорима о Богу, човеку и свету. Најмеродавнија чињеница у томе јесте спремност на безусловно давање себе, што означава да је служење другима, а не покоравање других, мера успешности дела. Све ово је неоспорно у делу Светога Саве, о чему сведочи многобројна богословска и историјска литература из које се сазнаје да је снагом своје самоодречне љубави успео да оствари све своје добре замисли које су се односиле на добробит многих, а не само његову. Тако да је он са сигурношћу могао да понови речи апостола Павла: „Угледајте се на мене, као и ја на Христа ... живим не више ја, него живи у мени Христос ... све могу у Христу који ми моћ даје“ (1. Кор. 11, 1; Гал. 2, 20; Филипљ. 4, 13). Треба знати да својим чињењем није хтео да се удаљи од нас да би се приближио Христу, јер тако нешто је немогуће у делу вере. Тако да увек треба превазилазити дистанцу коју ми, а не Христос и светитељи, имамо према светитељству као реалној стварности црквеног живота. То није неко мистично, необјашњиво стање привилегованих појединаца, него је богодарована могућност свакога човека, која постаје наша животна стварност онда кад то пожелимо и делатно потврдимо ту нашу добру жељу.

Приступајући на овај начин светитељству Светога Саве и просветитељству Доситеја Обрадовића, видећемо да се светитељство и просветитељство не искључују. Због тога је неопходно непристрасно промишљање онога што је Доситеј желео, успео или није успео, док у вези са оним што је урадио Свети Сава јасно знамо да је његов светитељски лик гарант непорециве остваривости. Евидентно је и то да сам Доситеј у свом *списку богословске литературе* наводи списе Светога Саве као њему познате, што значи да је могуће говорити о њиховој посредној стваралачкој комуникацији. Степен Доситејеве успешности различито се вреднује од многих истраживача, али нико од њих не оспорава његову ученост и жеђ за знањем. Неки га везују само за античку мисао, скоро сви га стављају насупрот схоластике, док га већина ставља у протестантски контекст наводећи његов негативан однос према светима и житијској литератури као потврдне чињенице за то.

Неоспорна је његова реакција на злоупотребе светитеља, икона, часних моштију, као и стварна отуђеност од богослужбеног прослављања светих, као резултат једностраног приступа у коме негирајући погрешан однос појединаца према нечему иде толико далеко да на крају оспорава саму суштину тога (светитељства). Иако му је примарна намера била да исправи погрешан однос према светима, а не да оспори стварност светитељства, он је тај свој напор окончао негирањем онога што је хтео да истакне као неоспорну вредност. Заправо њега је мноштво различитости збуњивало и доводило у стање у коме је себе стављао на последње место, те тако и своје уверење, и тако је, чини се, претерао са давањем себе. Није дубље промишљао своје и уверења других трудећи се да у свему буде несебичан дародавац и плодан стваралац. Суочавајући се са мноштвом информација, имао је на уму само једно: да скупи што више позитивног знања и стваралачких информација потребних за добробит човечанства и свог рода. Није имао синкретистичке намере, али је у недостатку трезвене будности у појединим поступцима показивао склоност ка томе да верску толеранцију и религијски плурализам свога времена истакне као једине вредности живота у вери. Као да је заборавио да без стварног и сигурног верског идентитета сваког човека и сваке заједнице верујућих нису могући ни плурализам ни толеранција. Тако је у неким ставовима и поступцима показао недоследност у промишљању правоверја коме је неоспорно тежио. Добро је то што није желео никоме да то намеће на силу, али нејасно је због чега је понекад порицање свога сматрао потребним зарад боље комуникације са другим. Умесно је његово тражење да се одбаци сујеверје из православног доживљаја вере, као и то да се превазиђе верски статизам порекла и припадности као угрожавајуће чињенице којима сами себе оспоравамо.

Ипак, његово тражење од сународника да се непрестано просвећују у вери показује његово стварно поверење у добре могућности свога народа. То није само критика ради критике него је опомена која подстиче боље промишљање и поступање у свему. Тако да слободно можемо рећи да је сав његов труд везан за стицање нових знања једно стварно самораспеће у пуноћи давања себе, а не стицање имена познатог човека у народу. Њему је било примарно добро име народа, а не то да себи стекне име заслужног човека у народу. Покушао је најпре у писменој кореспонденцији 1905. године са Светим Петром Цетињским, жалећи се да му недостаје српски народ, који ословљава као *сродне миле људе*, да отвори народне школе и штампарију за школске потребе, али безуспешно. Будући овако опредељен за добробит свога рода, са радошћу је прихватио позив и вратио се у Карађорђеву устаничку Србију из Трста преко Земуна, на Преображење 1807. године.

Био је дочекан и поздрављен топовском паљбом са Калемегдана. Овде је важно истаћи две битне чињенице: вратио се као јеромонах, тако да не стоји именовање раскалуђер, и то је било са благословом митрополита Стефана Стратимировића. То јасно потврђују речи једног врлог црквеног архипастира, сто година касније: „Доситеј је увек желео да остане веран син своје цркве ... поред свег свог протестантизма и рационализма није јеретичка природа“ (Ћирић, И., 1911, 192). Постао је директор свих школа, укупно око 40, као и Велике школе (између осталих ученици су били Вук Караџић и Карађорђев син Алексије), члан Правитељствујушчег совјета и министар просвете (попечитељ просвештенија народна). Све ово чинио је са уверењем „да ће свом народу највеће добро учинити, ако оснује школе за учење и рад, где би своје знање и искуство заједно са својим родољубљем прелио у своје ученике“ (Радојичић, Н., 1921, 15). Најрадоснији догађај био је отварање београдске богословије у кући коју је 1810. године добио изнад Видин-капије. Његов велики углед сведоче речи из писма војводе Петра Николајевића Молера у вези са оснивањем богословије: „Ваше желаније основати полезне школе, завденија, у којему ће се пастири стада опремати науком и милошћу душевном мора свакога отечествољубитеља увеселити. И то је савим ваш посао и труд, отворити очи нашега народа“ (Гавриловић, А., 1901, 36). Тако да слободно можемо рећи да је његова просветитељска мисија окончана успешно, и поред одређених пропуста и промашаја, што нам даје за право да употребимо апостолске речи: „трку завршх, веру одржах“ (2. Тим. 4, 7). Зар то не потврђује и његов гроб испред београдске Саборне цркве Светог Архангела Михаила? Издржао је до краја и сâм са собом и са другима, успевши да неоспорним давањем себе победи и сопствену себичност и себичност многих других. Овде се не говори о његовом правоверју, реч је о његовом подвигу давања себе од самог почетка, где никада не одустаје од јеванђелског става: *Како желите да вама чине људи, тако и ви њима чините.* Дакле безусловна добродетељ, а не узвраћање, не како вама други чине тако им узвратите, него чини онако како желиш да теби други чине. Можда овде треба тражити полазну основу за сву његову отвореност према свима, где је понекад приметна и наивност неразликовања, али никад не постоји злонамерност према другачијем.

Закључак

Циљ овог покушаја повезивања различитих животних концепција, где само чињеница шестовековне временске дистанце представља

немалу потешкоћу, јесте да се покаже нераскидива повезаност светитељства и просветитељства. Такође је намера и то да се промисли следбеничка, наследничка логика савременог човека који превиђа да је и он нечији предак, а не само потомак. Због тога је важно да се демистификују *светосавље и доситејевштина и антидоситејевштина,* са јасном оградом од негативне конотације наведених израза, посебно два последња. Јер приметно је да постоје неки појединци који у својој следбеничкој ускогрудости обесмишљавају животну пуноћу вере свођењем свега на порекло и припадност. Колико смо у свему томе успели, процениће они које ово размишљање подстакне да покушају да делу сваког стваралаца најпре виде добре намере, па тек после тога недостатке. С обзиром на неоспорно позитиван однос према делу Светога Саве, у већини случајева критичког разматрања његовог дела и улоге у црквеној и народној историји, сматрали смо умесним да Доситејево дело ставимо у тај контекст, без намере да их супротставимо једно другоме, још мање да поистоветимо по сваку цену. Сам Доситеј нам у овој намери много помаже говорећи: „Губимо се на странпутицама, а чини нам се да смо на правом великом путу, ко нам сме рећи да нисмо ... Свак се себи чини да је на правом путу. Може један човек у једном послу право мислити, а у другом врло криво ... Ваља се мало усудити и почети мислити како ће људи на сто година после нас мислити ... Да се нису Европејци усудили мисли своје поправљати и ум науком просвећивати, остали би и данас у правој глупости и варварству ... Ако ли у мом делу буде шта погрешно учени ће људи после мене исправити и мени ће човекољубиво као човеку опростити ... Време је нашег живота један минут, једно тренуће ока, и једно ништа, а по смрти чека нас вечност ... Утешен ћу поћи са овога света знајући да сам браћи мојој добро желио ...“ (Обрадовић, Д., 1911, 14–15). Ове речи нас недвосмислено упућују да дубље и одговорније промишљамо о свакоме и о свему пре него што донесемо закључак о нечијем добру или злу. Поступајући тако видећемо да Доситеј Обрадовић после многих борби у себи и са собом ипак остаје Христов светосавац. Иако је неким својим ставовима и поступцима одступао од православног вероучења, никада није званично иступио из црквене саборности заводећи своје следбенике у раскол и побуну против црквене пуноће. Заправо он није стварао своје следбенике иако је имао много ученика, нити је био нечији следбеник иако је имао своје учитеље, био је и остао хришћанин који се најтеже и највише борио сâм са собом и против себе. После многих падова и устајања на крају је успео да победи себе у пуноћи самоодречне љубави. Због тога би требало и они који га оспоравају као и они који желе да га следују, иако он тако нешто није поставио као меру односа са другим, претходно да промисле све своје

оптужбе и одбране. Пре било каквог брзоплетог закључка треба сви да препознају његову борбу са собом, са незнањем у себи и око себе, и да знају да је његов живот био стално трагање за смислом и мером у свему, да он, за разлику од неких других стваралаца, никада никоме не нуди себе него увек Христа, и ту је јасно препознатљиво оно што га повезује са Светим Савом и другим светима у Христу. Препознавши ову важну едукативну чињеницу, почећемо другачије да промишљамо његово дело и приступамо разматрању прошлости будући одговорни према својим потомцима.

Литература:

Библија – Свето писмо Старог и Новог завета (2010), САС СПЦ, Београд;
Велимировић, Николај (1987), *Религија Његошева,* Глас Цркве, Шабац;
Гавриловић, Андра (1901), *Доситејева богословија,* часопис *Наставник*, Београд;
Група аутора (2006), *Свештеномученик Јован Рајић витез и сведок крста,* Хришћанска мисао, Београд;
Доментијан (1988), *Живот Светога Саве и живот Светога Симеона,* СКЗ, Београд;
Обрадовић, Доситеј (1911), *Сабрана дела,* Београд;
Обрадовић, Доситеј (1961), *Сабрана дела,* Београд;
Петровић, Петар Његош (1951), *Цјелокупна дјела,* Београд;
Радојичић, Никола (1921), *Доситејево писмо о уређењу и просвећењу Србије,* Летопис Матице српске, књ. 300, Нови Сад;
Скерлић, Јован (1964), *Писци и књиге,* Просвета, Београд;
Ћирић, Иринеј (1911), *Доситеј као богослов,* Бранково коло, Нови Сад.

Ljubivoje Stojanović

ST SAVA AND DOSITEJ OBRADOVIĆ

Summary

The main issue of this text is to show that diversity by no means includes opposition which can't be overcome, and that it arises from the very periods of time St. Sava and Dositej Obradović lived in. The time distance between life and work of St. Sava and Dositej Obradović is large, six centuries come between these two apprentices of religion and science. Many of their deeds are incomparable to one another, but their effects are indeed noticeable and, although they differ in measure and performance, they undoubtedly present love for God and mankind. These effects differ in quality, too but do not lessen the quality of their work. St.

Sava's mission exceeded his time to the present, and Dositej's mission in his time placed the foundation for the historical events to come up to today. All the disputes and oppositions are beeing made by ourselves, their successors and followers, and were not placed before us by any of those great men. We loose sight of the fact that both St. Sava and Dositej were searching for Christ and didn't want any followers, and as a result we choose one of them and discard another, instead of choosing one or another. This leads to our endless disputes which draw us further away from their prime goal: the search for God and man in Christ. Not before we overcome our followers' understatement and arrogance shall we understand that neither St. Sava nor Dositej created some close religious or intellectual system, but kept striving to communicate with their contemporaries in a most adequate way. Thus St. Sava's correspondence in God doesn't endanger Dositej's mind and mission, and Dositej's educational work isn't at all an attempt to deny St. Sava's work and achievement. Our succesors' and followers' narrowmindedness often prevents us from thinking clearly and rationally about our mutual heritage and our further creativeness.

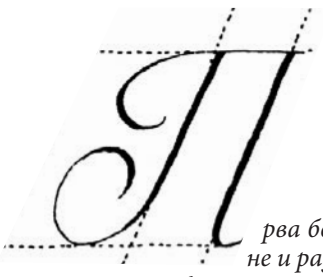
УДК 271.222(497.11)-754”1810/1813”

Игњатије Марковић

Православни богословски факултет,

Универзитет у Београду

ПРВА СРЕДЊА ШКОЛА УСТАНИЧКЕ СРБИЈЕ – ДОСИТЕЈЕВА И ВИКЕНТИЈЕВА БОГОСЛОВИЈА 1810–1813.



рва богословија у Београду основана је 1810. године и радила је до 1813. под духовним руководством јеромонаха Викентија Ракића, најпознатијег српског црквеног писца тога времена. Викентија је у Београд позвао Доситеј Обрадовић и дао свој београдски дом, који је добио од Попечитељства, да се у њему смести богословија.

Са обнављањем рада богословије касније ишло је тешко. Појавом митрополита Петра Јовановића на трону београдских митрополита решено је питање организатора обнове рада богословије. Митрополит је имао задатак да доведе професоре, да пише књиге и припрема програме за богословију. Богословија је најзад основана 1. септембра 1836. године. Први професори богословије били су родом са територије Карловачке митрополије, придворни монаси митрополита Петра.

До 1871. године била је једина школа у кнежевини Србији у којој су припремани учитељи и за Кнежевину и за неослобођене српске земље.

Богословија је добила 1863. године закон и тада је дошла под управу Министарства просвете и црквених дела.

Сви митрополити београдски после Петра били су ученици Београдске богословије, њени професори, чак и њени ректори. Готово сви епископи за време митрополита Михаила, Инокентија и Димитрија школовани су у овој богословији, а добар део су и били њени професори.

У време оснивања националних културних институција – Српског ученог друштва, Друштва српске словесности па и Српске краљевске академије, Народног музеја и Народне библиотеке видно место у њима заузимали су професори и ученици Београдске богословије. Учествовали су у оснивању Лицеја, предавали на Војној академији и другим школама, подржавали национална добротворна друштва, штампање првих књига, а и сами су писали књиге, преводили, вршили црквено просвећивање народа.

Стара Београдска богословија престала је са радом 1903. године, у њој је школовање завршило 2680 ученика, а предавало је 87 предавача. Више пута је преуређивана да би одговорила потребама које црква пред њу полаже.

Архимандрит Фирмилијан, ректор Београдске богословије, у својој беседи објаснио је какав питомац богословије треба да буде: „Сем доброг успеха у наукама, нужно је и примерено владање да би били уистину богослови. Много што шта ђацима других школа може бити дозвољено, вама се забрањује јер сте богослови. Ви сте они ђаци, који о Богу слове тј. који о Богу уче и говоре – морате имати чиста уста и срце. Богослов се учи да друге људе учи и руководи како ће на земљи бити срећан и на небу спасен, па не сме мислити о кавзи, инату, свађи, мржњи, освети, а добрим делима и примером мора претходити.“

Богослови који су се држали ових речи и били пример истрајности у идењу за Христом и непоколебљивости у чињењу добра остали су занавек упамћени и записани својим делима вере у књигу памћења.

Кључне речи: професори, ученици, Доситејева богословија, В. Ракић, митрополит П. Јовановић, архимандрит Фирмилијан.

Османлијски поробљивач српскога народа својски се пет стотина година трудио да из основе разруши српску црквену културу и просвету, спаљујући и уништавајући цркве и манастире, убијајући епископе, свештенике, калуђере и верни народ, покушавајући да на сваки начин српски народ одвоји од Христа. Пећка патријаршија је укинута 1766. године. Важно је истаћи да је за време везировања Мустафа-паше и митрополита београдског Методија 1793. године наступило нешто боље стање за цркву и свештенство у Београдском пашалуку, али је оно прекинуто насилном смрћу митрополита Методија и доласком Леонтија Ламбровића за митрополита београдског. Митрополит Леонтије је по избијању Првог српског устанка отишао у Цариград, вратио се пошто је Београд ослобођен 1806. године, па је поново отишао 1809. и вратио се 1813. године, да би са Карађорђем отишао у избеглиштво. У његовим доласцима и одласцима види се колико је био заинтересован за устанак и покушај српског народа да се ослободи. Под великим Ђорђем Петровићем Карађорђем српски народ отпочео је своју борбу за слободу, али и борбу за обнову своје државности, као и за обнову Српске цркве, тј. Пећке патријаршије. Србима су били

потребни образовани свештеници, монаси и учитељи за предстојећи национални и духовни преображај. Прота Матеја Ненадовић овако сведочи о школама у своје време, тј. о школама у време Првог српског устанка: „у Србији нигде ни гласа ни трага од школа није било, но сваки ђак који је желео што учити, морао је попу или у манастир поћи.“[1] „У та мрачна и тешка времена по народ српски једина места просветна, у којима се омладина српска могла књизи научити, били су наши манастири, задужбине наших славних предака. Манастири су за време турског господарства у нашој земљи били једини чувари просвете народне како духовне тако и световне, једини стубови закона хришћанског... Из тих школа манастирских народ је наш добијао себи свештенике и духовнике, који нису Бог зна каквог великог знања били, али су зато опет благодетни утицај на народ имали.“[2]

Правитељствујушчи совјет српски 1805. године има шест попечитељстава (министарства), међу којима је и Попечитељство просвештенија, које треба да „носи бригу за свјешчанство и просвештеније вилаетско. Под њима да буду манастири, цркве, школе, учитељи и све што к васпитању треба...“[3] Долазак јеромонаха Доситеја Обрадовића (Доситеј је као јеромонах опојан и сахрањен 1811. године)[4] из Трста (где је примио вест да је букнуо Први српски устанак), преко Земуна (са свом својом библиотеком и архивом, поздрављен од многих, са Калемегдана је била топовска паљба) у центар Карађорђеве Србије, у Београд, на Преображење 1807. године (са благословом митрополита Стефана Стратимировића), означиће прекретницу у његовом животу, али и прекретницу у просветном раду Карађорђеве Србије. „Догађаји у Србији и успешно ратовање толико су пробудили у њему љубав према народу и према отаџбини, да је мислио да му је дужност поћи у Србију и помоћи браћи чимегод може.“[5] Београд је ослобођен 1806. године, па се сада приступило отварању основних (нормалних) школа (њих 40 је отворено)[6] и Велике школе 1808. године. Карађорђе

[1] Прота Матеја Ненадовић, Мемоари, Београд 1947, 48.

[2] Никодим Петровић, Нацрт духовног развитка у кн. Србији, беседа на Светог Саву у Богословији Београдској 1870, *Православље*, Београд 1870, 7.

[3] Срећко Ћунковић, Школство и просвета у Србији у 19. веку, Педагошки музеј, Београд 1971, 6.

[4] Доситеј је из „практичних разлога увек желео да остане веран син своје цркве“, он „поред свега свога протестантизма и рационализма није јеретичка природа“ (др Иринеј Ћирић: Доситеј као богослов – Бранково коло 1911, **XVII, 192).**

[5] М. Вукићевић, Последњих пет година живота и рада Д. Обрадовића у Споменици Д. Обрадовића, СКЗ, књ. 134, Беград 1911, 90.

[6] Развој основног школства истовремено је захтевао припремање учитељског кадра, године 1838. године донет је први званични наставни план и програм за основне школе, као и опште упутство учитељима за рад. Припремање учитеља де-

је наименовао Доситеја исте године за директора свих школа, затим за члана Совјета и 18. јануара 1811. године за попечитеља просвештенија народна. Под Доситејевим утицајем Правитељствујушчи совјет изјављује: „на образованије становништва Србије да се обрати највеће старање".[7]

Спремни смо да верујемо да је Доситеј на заранку свога живота схватио важност образовања монаха и свештеника како би предупредио да пођу његовим нимало лаким и често мучним путем лутања и странствовања, желећи да им пружи да се на изворима богословља васпитавају и напајају, отвара за њих богословију у Београду 1810. године. Доситеј верује „да ће свом народу највеће добро учинити, ако оснује школу за учење и рад, где би своје знање и искуство заједно са својим родољубљем прелио у своје ученике".[8]

У вези са отварањем богословије Доситеј тражи мишљења истакнутих људи устанка. Тим поводом војвода Петар Николајевић Молер одговара Доситеју писмом 1. маја 1810. године из Баурића: „Ваше желаније основати полезне школе, заведенија, у којему ће се пастири стада опремити науком и милошћу душевном мора свакога отечествољубитеља увеселити. И то је сасвим ваш посао и труд отворити очи народа нашег... Ту се тек неима друго шта казати него само пожелети свака срећа чина такога."[9] Образовани свештеници су били најпотребнији слободној Србији. Када се зна да је само неколико година пре, 1794. године, у Сремским Карловцима митрополит карловачки Стефан Стратимировић основао богословију у потпуно другачијим политичким околностима, схватамо колико је велико било отварање Београдске богословије. Мало је писаних сведочанстава о отварању и раду ове прве богословије. Најстарије нам је сведочанство у стиховима Симе Милутиновића Сарајлије:

Доситије свој' је труда смоjго
Откупио у врховне власти
Дом спахиски виш' Видин-капије,
У обзиду са пространим мјестом
Рад' црквене школе и печатње,
Ту дас' уче нови свештеници,

лимично је решено оснивањем богословије у Београду 1836. године јер су питомци богословије слушали предавања из педагогике са методиком и после завршене богословије постајали учитељи.

[7] Срећко Ћунковић, Школство и просвета у Србији у 19. веку, Београд 1971, 6.

[8] Никола Радојчић, Доситејево писмо о уређењу и просвећењу Србије, Летопис Матице српске, књ. 300 (1914–21), 15.

[9] Андра Гавриловић, Доситејева Богословија, Наставник, Београд 1901, књ. XII, 36.

Бић пастирма достојнијем жезла
Над душама Израиља српска;
И дас' књиге штампају црковне,
док и разне присију грађанске.[10]

Историчар устанка Лазар Арсенијевић Баталака, један од првих ученика Велике школе, касније ће записати: „Из уважења према Доситију, Карађорђе са Советом, у почетку 1810 године, поклони Чича Доситију, – тако га је Карађорђе звао, – једну од турских кућа, са пространом авлијом и још пространијом баштом засађеном свакојаким воћем и лозама. Карађорђе и Совет су поклонили ову кућу Доситију за сопствено његово, комотније обитавање него како је он у Совету имао. Али он, довољан будући са оним двема собицама у Совету, вишеречену кућу, о сопственом трошку оправи, доградивши још и друге неке зграде у њој, за које је он држао да су неопходне за цел, на коју је он одмах ту кућу наменио. Кад ова кућа, с концем јулија 1810 са свим, како је онда могуће било, готова буде, а Доситеј представио Совету да је неопходно нужно отворити и једну школу Богословску, у којој ће се синови српски спремати за будуће свештенство, и за учитеље у нормалним школама, па уједно изјави Совету и то: да је он кућу ону, која му је од правитељства поклоњена, о свом Основаније училишта, 102. трошку оправио, и да је он сад као такву правитељству уступа да оно у њој, вишепоменуту школу, по жељи његовој отвори... На ову кућу, на оправљање њено и на дограђивање свију удобности, које је за нужно налазио старац Доситије, као што сам је и ја, који ове врсте пишем, онога времена ђак Велике школе видео, у лаку руку морао потрошити до 3.000 гроша, а ова сума гроша, у оно време чинила је 300 дуката... Совет, са свом патриотичношћу, овај предлог Доситијев прими, а у исто време и њему препоручи да се и он постара, за ту сврху просвете народне, достојне учитеље наћи, па да ће се таквима, као и професорима Велике школе, из касе народне, сходна плата одредити."[11] Пола века касније Михаило Валтровић (1868) извршио је премер и дао опис плана Доситејеве куће у којој је била смештена богословија.[12] „По положају она је била испод данашње зграде Народног позоришта, а улазак је имала са стране улице која се данас зове Доситејевом улицом. Положај свега имања био је у дужини правцем од северо-запада ка југо-истоку. Дужина је имања преко 49 хвати, а ширина врло неједнака – од 4 и по до 10 и по хвати...

[10] Сима Милутиновић Сарајлија, Сербијанка, Липиска 1826, ч. **III, песма.**

[11] Лазар Арсенијевић Баталака, Историја српског устанка, књ. **I, Београд 1898,** 406–7.

[12] Опис уз план куће Доситеја Обрадовића у којој је била прва богословија у Београду, Архив Српске академије наука и уметности, бр. 9089.

ограђено зидом. Из данашње Доситијеве улице улазило се кроз капију у зиду у прво двориште. Иза главне зграде било је друго веће двориште... Свега је, пак, било 14 соба, 2 кухиње, 2 ходника, чардак и хамамџик... За кров је употребљена дрвена грађа, неотесана, како је из шуме донесена, а све је било покривено ћерамидом. Плафони су у мањим собама били махом прости, од греда и дасака; у већим су, пак, били шарени различитим бојама… Иза куће је био виноград, који је излазио на доскорашњи шанац."[13] Ово је била управо та кућа са прелепим вртом о којој је Доситеј са пуно радости писао својим пријатељима,[14] решио је да своју радост увећа делећи је и поклањајући је другима.

Пошто је Совјет прихватио предлог о отварању богословије, Доситеј је из Трста позвао јеромонаха Викентија Ракића да прими место првог управитеља ове школе.[15] О јеромонаху Викентију Ракићу, који је тада имао већ 60 година и био скроман, истински побожан и вредан, најпопуларнији и радо читани писац са краја XVIII и почетка XIX века, овако нам сведочи Баталака: „Доситеј, једно по пламеној жељи својој, а друго по препоруци Совета, да би школа ова што пре у живот ступила није пропустио ни једнога часа него одмах је позвао неког Викентија Ракића, јеромонаха за учитеља ове Богословске школе. Овај Викентије јеромонах био је ефемеријус у трестанској православној цркви у оно време, кад се је и старац Доситије, пре него што је у Србију дошао, у Трсту налазио, и тамо се он с њиме познао као са човеком, који се је и сам литературом занимао, и већ неке књижице за просвету рода свога издао. Јеромонах Викентије Ракић, на позив Доситијев неизоставно у Србију дође, за њега је квартир у истој кући где ће и школа отворити се, спремљен био, а плата од 150 дуката годишње са обвезателсвом да уједно он буде и проповедник у цркви Београдској, од Совета опредељено и тако се ова, за сад само Богословска школа, с почетком септембра отвори."[16]

---

[13] Андра Гавриловић, Доситијева Богословија, Наставник, Београд 1901, књ. XII, стр. 37–38; Андра Гавриловић, Доситије у Србији 1807–11, Београд 1902, 40–42.

[14] Домаћа писма Доситија Обрадовића, Београд 1899, XIX–XX.

[15] „Мора да се старац Доситеј обрадовао кад је прорадила богословија, али није дочекао ни крај прве школске године. Умро је с пролећа 1811. Богословија је почела лепо да ради, али тек што из ње изиђоше две генерације, у трећој години њена рада, дође пропаст Карађорђеве Србије, па замрије и богословија са многим тековинама овог кратког периода младе српске слободе. Ипак, у малој Србији су ове две генерације богослова спремљених по извесном систему, значиле велико освежење црквеног и културног живота" (протојерej др Душан Кашић, Осврт на историју и значај Београдске богословије, Гласник Српске Православне Цркве, јуни 1961, бр. 6, 160).

[16] Лазар Арсенијевић Баталака, Историја српског устанка, књига 1, Београд 1898, 406–7.

Виђентије (или Викентије) Ракић (крштено име Василије) рођен је 6. септембра 1750. године у Земуну, у сиромашној породици, грчко-цинцарског порекла. Српско-грчку школу завршио је у Земуну, још међу децом у школи почео да учи грчки, а после наставио учење као шегрт међу грчким трговцима, марљив и вредан самоук.[17] Са деветнаест година постаје калфа, одлази у Темишвар и са двадесет година се жени. У Темишвару учи румунски, а затим одлази у Трст и тамо борави три године, учи италијански, прочитао је много књига. По повратку у Земун 1773. године као ортак ступа у радњу, али убрзо губи све јер за трговину није имао ни смисла ни воље. Наследство његове жене спасиће га од беде. Године 1777. родио му се син Константин, касније познати парох земунски, али пошто му почетком 1786. године умре жена, он оде у манастир, а сина преда рођацима на чување. У манастиру Фенеку (југозападно од Земуна, на 25 км од Београда, у границама тадашње Аустроугарске[18] замонашен је 9. априла исте године. Променио је „име из Василија у Викентиј – каже он – да би са именом и нрав променио, но обаче трудно, заматоревшу в мирских, променит сја может, но со свем тем: камилавка боде као да би била натчена острим терњем".[19] У Катедралној цркви у Карловцима рукоположио га је за ђакона епископ пакрачки Кирило Живковић 28. јуна исте године, а осам дана после епископ Стефан Стратимировић за свештеника. После рукоположења вратио се у Фенек (тада најсиромашнији фрушкогорски манастир). У Фенеку Ракић је „био узор православног српског калуђера: постио је, молио се Богу, у својој ћелији марљиво читао и писао, у цркви ревносно проповедао. Није блистао огњеном речитошћу, али је реч Божју казивао просто и јасно."[20] Због беседе сваке недеље у цркви, нажалост, стекао је суревњивост игумана и братије. Игуман му је почетком 1788. године забранио да проповеда у цркви, а он се жалио митрополиту Мојсију Путнику. Митрополит

[17] Драгољуб Павловић, Виђентије Ракић – Живот и рад, Гласник Историског Друштва у Новом Саду, књига VIII, свеска 1, Нови Сад 1935, 11. О животу и раду Виђентија Ракића сведоче његова писма. Од Ракићевих писама Стратимировићу штампана су пет у „Беседи" за 1869 (писма од 15. јуна 1806, затим од 18. јуна, 18. јула, 21. септембра и једно без датума; у Јавору за 1877, стр. 765 (од 5. марта 1806).

[18] Године 1787, за време аустријско-турскога рата, манастир је био претворен у прави војнички логор, па је после рата прилозима земунских грађана обновљен цео манастир и подигнута нова црква.

[19] Ђ. Рајковић, Животопис – Јавор 1877, 764. Цитат према Драгољуб Павловић, Виђентије Ракић – Живот и рад, Гласник Историског Друштва у Новом Саду, књига VIII, свеска 1, Нови Сад 1935, 12.

[20] Ђ. Рајковић, Животопис – Јавор 1877. Цитат према Драгољуб Павловић, Виђентије Ракић – Живот и рад, Гласник Историског Друштва у Новом Саду, књига VIII, свеска 1, Нови Сад 1935, 13.

је покушао да реши овај проблем мирењем братије, а онда схвативши да је јеромонах Вићентије у праву опомиње игумана, нажалост, без успеха. Аустријске војне власти су га крајем 1788. године узеле за војног свештеника, па је тако настали проблем решен. У Шапцу, где је као војни свештеник био, почео је и његов књижевни рад. По завршетку аустријско-турског рата 1791. године враћа се у Фенек. Митрополит Мојсије Путник је умро 1790. године, нови митрополит је Стефан Стратимировић, који је био велики пријатељ и заштитник Вићентијев. Вићентије Ракић је посветио митрополиту Стефану Стратимировићу своју књигу *Цвет добродетељи* (Будим 1800). Вићентије је у Фенеку по повратку био најпре годину дана параеклисијарх, па свештеник у Земуну и намесник, а после смрти игумана Софронија Стефановића 1795. године изабран је за игумана 9. јануара 1796. године.[21] Игуман је био до 17. фебруара 1798. године, када га је митрополит Стефан Стратимировић, на захтев тршћанских трговаца, послао у Трст за ефимерија Цркве Светог Спиридона. Други боравак Вићентијев у Трсту био је 1798–1810. године. Сада је у Трсту већ имао међу тршћанским трговцима познанике и пријатеље (мада је стално стицао нове пријатеље) који су здушно помагали његов књижевни рад. Несметано је могао да развија свој беседнички дар и да ради на књижевном пољу, па је за време овог боравка написао скоро сва своја дела, а многа од њих штампао је захваљујући само издашности тршћанских грађана. У знак благодарности за једанаестогодишњу помоћ у раду он је своје „Проповеди" 1809. године посветио „житељима терстијанским, чијом помоћу и трудом ове проповеди на тип су издате". Митрополита Стефана Стратимировића обавештавао је о догађајима у Далмацији, где се Црна Гора борила са Французима 1806. године, а митрополит њему пише о догађајима у Србији.

У Трсту се Вићентије Ракић упознао и спријатељио са Доситејем Обрадовићем,[22] који је дошао у Трст из Беча 1802. и остао до 1806. године. Овај сусрет изгледа да је највише утицао на Доситеја и на његово покајање и повратак у Цркву, тј. да поново заволи мантију и монаштво и да касније буде сахрањен у Београду као монах. Наравно, зато је отворио и богословију и на њено чело позвао јеромонаха Вићентија Ракића. Онај који је говорио против ондашњих неуких и недостојних калуђера

[21] Без обзира на сукоб, Вићентије је у својој *Историји манастира Фенека* истакао заслуге С. Стефановића за обнављање манастира. О себи у *Историји* сведочи да је после њега за игумана изабран „списател сеја Историји, Викентиј Ракич, уроженец земунски, в љето 1796, јан 9. Таже совршисја церков совсјем в лето 1797, со звонцејом и трулом украшеним".

[22] После смрти Доситијеве све његове „читателне књиге" остале су код Ракића.

и свештеника био је одушевљен искреном побожношћу, животом и радом јеромонаха Вићентија Ракића. Гледајући Вићентија Доситеј је, чини нам се, у Трсту видео како је желео да изгледа његов живот.

Вићентије Ракић по доласку у Карађорђеву Србију тешко да је могао наставити свој списатељски рад. Борба за ослобођење Србије, рад на отварању и организацији богословије и проповедничка дужност у цркви нису му изгледа остављали такву могућност (а и где би штампао своје књижице када у Србији тада још није било штампарије?). Познато његово књижевно дело „дјелано в Белградје в љето 1812" јесте *Кратькоје наставленије свјашчеником и ѣјат словес.*

Ових „пет слова" су: два слова „говорена клириком в Белградје 1812, маја 26", која је држао својим ученицима у Београдској богословији; треће „Слово хотјашче говорено бити при посвјашченији Хаџи Мелентија (Никшића) во архиереја, но врспјашчено бист посвјешчение", у коме одаје благодарност хаџи Мелентију и Карађорђу и „цариградској матери цркви", која се брине за српски народ те му је послала „архиереја госп. Леонтија и госп. Антима, који су с вама заједно сва бједствија терпили... и које смо дужни почетовати с подобајушчују честју као истините пастире"; четврто „Слово в недељу первују светих" о приликама у Карађорђевој Србији и пето је „Слово говореноје при походу војинства из Белграда против Турака к Морави, 11 јунија 1813".

Кратькоје наставленије свјашчеником вероватно је било његово предавање клирицима, тј. богословима, које је касније уредио и припремио за штампу. Ово је један од најоригиналнијих и најкарактеристичнијих његових списа, у чијем уводу каже: „Кад нам је свеблаги Бог показао своју високују и незаслужујему нам милост, те нам скинуо с врата онај тешки и бешчесни јарам безбожних Турака: сада сви опште да се постарамо растерати онај густи облак таме, непросвештенија и сујеверија у који су нас бацила турска насилија и варварство." Књижица је подељена у шест глава. У првој глави *Наставленије свјашчеником* даје савете свештеницима о њиховом владању и понашању, о њиховим дужностима и обавезама, затим практични савети како треба разгонити сујеверје, како говорити појединцу а како целом скупу и сл. Обраћа се и калуђерима овим речима: „Монаси и чернци зовете се општчаго житија братја, а обшчества никаквог немате: ни камилавке, ни расе, ни чина, ни воздржанија, ни општег житија, но који што испроси, то себи ћемер. Ви знате само једно, то усести на коња, па дај пиши христијанине да молим Бога за твоје живе и мертве... Јадан брате и жалостан, како ћеш ти молити Бога за толики свет кад ти не молиш Бога за самога себе и у манастиру надлежашче правило не читаш, а скитајући се по сели и испијајући бокале, једва ли који пут и

Свјати Боже и Оче наш очиташ.“ Затим у другој глави *Наставленије к родитељем* даје савете свештеницима како треба да на сабору и по домовима да уче родитеље како да васпитавају своју децу. У трећој глави *Кратькоје расужденије о моби* говори прво о овом „древном христијанском обичају“ са пуно лепих страна али кога данас највише злоупотребљавају богаташи. Четврта глава се зове *О почитанију свјатије недељи и празников*. Последња два наставленија су о свечарини (слави) и дањи, где се пише и о злоупотреби ових старих обичаја.

Вићентије Ракић је написао и *Шест слов о васпитанији чад*, али није нам сачуван његов аутограф већ у препису његовог ђака Симеона Секулића клирика. Спис је служио као нека врста уџбеника, а писао га је Вићентије, како стоји у спису, још као парох у Трсту „а није же учителем клирическим в Белградје“. Дело је катихетско, писано као проповед, где се у „шест слов“ износе дужности родитеља према деци и начин доброга „детовоспитанија“.

У пролеће 1811. године, вероватно по налогу Совјета, ишао је у Шабачку нахију, где је већ био познат и у лепој успомени још из времена аустријско-турског рата, и правио пропаганду за Русију, што није остало непримећено од Аустрије. Барон Хилер се жали митрополиту Стефану Стратимировићу 13. маја 1811. године јер Вићентије „иде од села до села“ и одвраћа народ од Аустрије, а у сталној преписци са својим сином земунским парохом Константином Ракићем, па зато овога треба преместити у унутрашњост.[23]

У својим беседама знао је да нападне и своје земљаке, своје лажно учене и уображене „пречане“ који су водили аустрофилску политику. У својој беседи „Слово недељу первују св. постов о вјерје“, држаној 2. марта 1813. у београдској цркви, он оштро напада људе „из оне стране“ (Аустрије) због њихове уображености и лажне учености. „Они сасвим ништа не знају, само мисле то: кад сам из оне стране да се покажем у чему год да сам просвјашчени... но они опадоше науку народу. Верховни Господар и Совјет подижу школе ради просвјашченија, а они народу мрзе и гаде науку. И учинили су да мрзи на све, који су из оне стране.“[24] Није их именовао, али је вероватно мислио на Ивана Југовића и на оне сабране око њега.

Храбри устанике приликом њиховог поласка из Београда на Мораву 11. јуна 1813. године, напомињући да је Бог као што је изабрао „сељака Гедеона да избави израиљски народ“ тако изабрао и „верховног вождa“ да спасе Србију од Турака. „Но, рећи ћете, ово је десет

[23] А. Ивић, Архивска грађа, књ. II, Београд 1931, 82.

[24] Драгољуб Павловић, Вићентије Ракић – Живот и рад, Гласник Историског Друштва у Новом Саду, књига VIII, свеска 1, Нови Сад 1935, 19.

година већ се је досадило. То је истина да је за вас трудно, но деца и потомци ваши вас ће ублажавати и благосиљати."[25]

Месец дана доцније пише топлу молитву, тропар за спас отаџбине и врховног вожда: „Тропар умилителњиј гл. 8: Припадајем ти со слезами Христе Боже наш и умилно молим тја, и милисја дјејем, дарој крјепост на враги благовјерному господарју нашему Георгију, јакоже Давиду на прегордаго Голијата, осјени над главоју јего в ден брани, препојаши немошчнија силоју свише, и тјеми всју дерзост вражију низложи, многомилостиве слава тебје." – Кондак гл. 2: „Во вишњих живиј и на смиренија призирајај, не дажд вепрју от дубрави озобати и уједињеному дикијему појасти винограда твојего: утверди Боже јеже содјелал јеси в нас. Призри с небесе и вижд и посјети виноград сеј соверши јего, јегоже насади десница твоја."[26]

Вићентије Ракић после пропасти устанка, 1813. године, заједно са другима избегао је у тадашњу Аустрију, тј. вратио се у манастир Фенек, који је постао центар српске емиграције. Са моштима светог краља Стефана Првовенчаног и са студеничким калуђерима дошао је архиманрит Мелентије Никшић, па је то и разлог за завршетак писања Вићентијевог *Житија Стефана Првовенчаног*, последњег његовог књижевног дела које је „дополнено в манастире Фенеке. На захтеванија Мелентија Никшича".[27]

Викентије је био стар и болестан на постељи, па није могао да се по ослобођењу Србије у Другом српском устанку враћа у Београд, када су у Београд отишли Студеничани са моштима светог краља Стефана Првовенчаног (1815). Упокојио се ведар и расположен, без роптања. „Онај дан када ће умрети сећаше код њега прота Ивановић, па га запита што тако често гледа на сат? Журим се, вели, Господу моме, зато бројим сате." Кратак манастирски запис о његовом упокојењу овако гласи: „1818 марта 29 престависја раб Божиј Викентиј Ракич, проигумен постриженик м. Фенечкиј, стар 68 лет, погребен же в гробнице с левој страни внутар церкве в женској препрате."[28]

Како рекосмо, о првој богословији је мало писано, па је за нас непознато њено унутрашње уређење, предмети који су предавани.

---

[25] Д. Руварац, Црквене проповеди В. Ракића, 1904. Цитирано према: Драгољуб Павловић, Вићентије Ракић – Живот и рад, Гласник Историског Друштва у Новом Саду, књига VIII, свеска 1, Нови Сад 1935, 20.

[26] Милан Ђ. Милићевић: Часови одмора 1, Београд 1858, стр. 15–16.

[27] Милан Ђ. Милићевић: Часови одмора 1, Београд 1858, стр. 15–16.

[28] Саопштио Ђ. Рајковић у Јавору за 1877. г. Цитат према Драгољуб Павловић, Вићентије Ракић – Живот и рад, Гласник Историског Друштва у Новом Саду, књига VIII, свеска 1, Нови Сад 1935, 20.

После две године њеног рада четири клирика су рукоположена за ђакона.[29]

Дакле школовање у овој првој нашој богословији трајало је две године, градиво је излагано по предметима (мада се тачно не зна који су све предмети предавани јер није до нас дошло сачувано ниједно сведочанство ове богословије), а предавања су била пре подне и после подне; део предавања Ракић је држао на народном језику. „Настава је највероватније одржавана у учионицама и ученици су, мимо дотадашњег обичаја седења на поду застртом асурама, користили клупе.“[30] Школа је била интернатског типа. „Може се поуздано тврдити да уџбеника (сем Часловца, Псалтира, Служебника и Требника, Рајићевог 'Катихизиса' и 'Цветника') није било и да су ученици морали преписивати сва предавања у своје свеске – па после одатле учити.“[31] Прва генерација је завршила школовање 26. маја 1812. године; уписана је нова генерација богослова, али настава је била нередовна због политичке ситуације. Милан Ђ. Милићевић прича како је био „лично познат са многим ученицима Ракићевим. О, с каквом милином они говоре и спомињу о њему.“[32]

О првој богословији у Београду 1810–1813. године немамо много података, али лик њеног управитеља игумана Викентија, првог Србина ђакона Саборне цркве у Београду после Ракића, и обнова црквеног и просветног живота у устаничкој Србији и надаље постигнута његовим ученицима најбоље сведоче о овом богочовечанском делу.

---

[29] Л. Арсенијевић Баталака, Историја српског устанка, књ. I, Београд 1898, 407. – Баталака помиње по имену двојицу: Матију Поповића, 1766. године, који је касније био прота у Рипњу, свирепо убијен 1835. године, чији су наследници такође били свештеници и из његове породице, тј. његов је потомак протојерej ставрофор проф. др Драган Протић, данашњи ректор Богословије Светог Саве у Београду; и Милована Попадића из села Уровца (Ваљевска нахија), касније прота у Палежу (Обреновцу). Он зна и за још двојицу из Ваљевске нахије али им не зна имена. Милан Ђ. Милићевић спомиње Милисава Радојчића, који је живео у селу Парцанима (Београдски округ), за кога се не зна да ли је рукоположен јер га Милићевић назива „чика Милисав“ (Милан Ђ. Милићевић: Часови одмора 1, Београд 1858, 16). Међу ученицима-клирицима Богословије налази се и Симеун Секулић, који је преписао Ракићев спис „Шест слов о воспитанији чад“. Као ученик наводи се и Тома, „звонкопјевац млади“, који би могао да се зове Петар Томић (Вук Ст. Караџић, Скупљени истори-ски и етнографски списи, Београд 1898, књ. I, 278).

[30] Драган Новаковић, Оснивање Богословије у Београду и успостављање правног оквира њеног рада, Зборник Института за педагошка истраживања, јун 2007, број 1, 167.

[31] Прот. Бранко А. Цисарж, Београдска Богословија за време Првог српског устанка 1810–1813 (поводом стопедесетогодишњице њеног оснивања), Православна мисао, 1960, свеска 2, 26.

[32] Милан Ђ. Милићевић, Часови одмора 1, Београд 1868, 16.

Викентије Ракић је био најплоднији или један од најплоднијих писаца свога времена, написао је тридесет различитих дела у стиху и прози, од којих је већину сâм штампао. Први његови књижевни радови биле су његове беседе у цркви. Један од првих и истовремено најпопуларнијих његових спевова је *Песен о Алексију человеку Божјем* (Будим 1798), који је толико поштован у народу да је у једном моменту поистовећен са народном песмом.[33] Спев је извод из Минеја преточен у стихове. Заједно са песмом о Алексију у истој књижици одштампао је још једну исто тако кратку *Песен о светој мученици Варвари*. Први његов превод био је *Камен соблазни* (1798. године). Објавио је своју најпознатију драму у стиховима *Жертва Аврамова* (Будим 1799. године прво, па ускоро друго издање, а затим издавана више пута до 1875. године) са назнаком да је преведена „с греческога на сербски језик". Овај његов превод није потпуно веран, јер је нека места из оригинала скратио а нека потпуно изоставио. О читаности ове драме сведочи један писац да је „с умилением не мало пастирчади виђао како при стадом са Аврамовом жртвом и другим овим подобним књижицама у пољу време проводу",[34] и податак да је на репертоару Београдског позоришта стајала 1857. године. Ово је било једино његово драмско дело.

Написао је и *Историју манастира Фенека* (Будим 1799. године). У првом делу даје историјат манастира на основу неких записа које је нашао у манастирским књигама и рукописима, а у другом делу пише о животу манастира Фенека у XVIII веку – о његовој обнови на основу причања старих калуђера или из личног искуства. Пише и о богоугодном животу свога старијег сабрата јеромонаха Леонтија, који му је у монаштву био учитељ, закључујући: „Ето же бих ученик и самовидец сех добродетељи его, но не могох окајанах подражати его блаженому житију."

После две године наставља да стиховима описује животе појединих светитеља, што је највише вероватно и волео да ради. Године 1803. издао је у једној књижици два житија у стиху: *Житије Св. великомученика Евстатија Плакиде* и *Житије Св. Спиридона.*

Поново је основа текст из минеја. У уводу (првих десетак стихова) пише о потреби хришћанског трпљења и страдања. Разлог за писање Житија Светог Спиридона јесте тај што је Вићентије био ефи-

[33] Ст. Новаковић, Откуд су постале гдекоје народне песме. Наставник III, 1892. Цитат према Драгољуб Павловић, Вићентије Ракић II – Дела, Гласник Историског Друштва у Новом Саду, књига VIII, свеска 3, Нови Сад 1935, 362.

[34] Стеван Милошевић, Штатистическое описание Сербие, Будим 1822, стр. XIII. Цитат према Драгољуб Павловић, Вићентије Ракић II – Дела, Гласник Историског Друштва у Новом Саду, књига VIII, свеска 3, Нови Сад 1935, 364.

мерије Цркве Светог Спиридона у Трсту. Највише у житију пише о чудима Светог Спиридона, а на крају додаје у прози једно „новејше чудо“ Светог Спиридона када је Свети Спиридон излечио од слепила кћер једног тршћанског трговца. Превод списа бенедиктинца Томаза Гоцадинија *Цвет добродетељи* (Будим, 1800. године) превео је „с греческога“ и то из издања у коме је текст био штампан упоредо на „греческом и италијанском језику“. Своју књижицу посветио је митрополиту Стефану Стратимировићу.

У његовој редакцији одштампан је спис *Последованије свјатаго великомученика, чудотворца и мироточца Іоана Владимира, царја србскоја* (Венеција 1802. године). На књижици стоји да је преведена „с греческога на словенски настојанијем... Луки и Партенија јеромонахов и проигуманов светија сербскији и царскија лаври Хилендара“ и да је „от погрешности исправљена у светом Спиридону у Тријесту“. Шафарик и Стојан Новаковић утврдили су да је улогу исправљача превода имао Викентије Ракић али нису приметили да „међу разним стихирама и ирмосима који су ту посвећени светоме Владимиру, има једна молитва која је такође посвећена истом свецу и чија почетна слова дају акростих ’Вікентіи Ракич’“.[35] Хиландарски монаси Лука и Партеније су вероватно приликом свога боравка у Трсту уступили свој превод Викентију Ракићу да га он, као бољи зналац и писац, прегледа, исправи од погрешака и објави. Викентије Ракић је приметио да житије Светог Владимира има грешке у историјским чињеницама па је житије од погрешака исправио и из основа прерадио – користећи највише *Историју* Јована Рајића, који је по Орбинију, Дифрену и другим историчарима испричао ово житије. Прерадивши житије, прерадио је и службу Светог Јована Владимира, па је тако Свети Јован Владимир ушао у наш минеј. Поред овог, превео је 1799. године са грчког и читаву једну обимну збирку „Житија мученика и светаца новијег времена“, али она је остала у рукопису који је нестао за време Првог светског рата, пошто је манастир Фенек разорен. Занимљив је и повод за писање и штампање *Житија св. Василија Великаго* (Венеција 1808. године), које је и последње у низу стихованих житија. Наиме, 1807. године родио му се унук, који је на крштењу добио име Василије, које је и он носио до монашења. „Обаче ја имениje имети не могу, того ради остављам ти за вечнују памјат сије житије св. Василија Великаго, его же име во светом крештенији получил јеси.“ Житије урађено брижљиво, на неколико места прекида спев и даје у прози своја објашњења и раз-

[35] Драгољуб Павловић, Вићентије Ракић II – **Дела у прози, Гласник Историског** Друштва у Новом Саду, књига **IX, свеска 2, Нови Сад 1936, 164.**

мишљања поводом појединих догађаја из житија, а текст је дословно према минеју.[36]

Старозаветну тематику обрађују његови спевови *Историја о Сосане* (Млеци 1803. године) и *Житије Јосифа Прекраснаго* (Млеци 1804. године). Јосифово житије има педагошко-морални карактер и упућено је „јуности српској". „Тим образом, посвећујући свој спев синовима неколиких својих пријатеља из Земуна – дајем и ја вама вожда блаженa Јосифа, по коем не само ви но и сви вама подобни: младићи могу научити се правим путем ходити." Ово је један од најдужих његових спевова. У очигледној вези са руским делима јесу два његова историјска спева изашла скоро истовремено са „Житијем Јосифа Прекрасног" – *Историја о разорењу последњем свјатаго града Јерусалима*, и *Историја о племенију славнога Цариграда или Константинопоља*.

Спев историјске садржине је и *Песен црногорска о победи над скадарским пашом Махмутом Бушатлијом* (Будим 1803. године).

Превео је *Чудеса пресвете Богородице* од Агапија Крићанина (Венеција 1808. године), и то за око 19 дана. Био је човек који је веома брзо писао своје књиге.[37]

Највећи део његових беседа остао је у рукопису (збирка од 70 листова проповеди, писаних крајем 18. века од више руку). Беседе имају кратак увод, природан прелаз на тему која је увек јасно подељена, поткрепљена многим примерима из Светог писма, светих отаца и свештене историје са намером да пробуди хришћанска осећања слушалаца. Најважнија му је збирка беседа „Проповеди по всја недели и празници Господнија" (Венеција 1809. године), коју је посветио тршћанским православним житељима. Ове беседе су преведене „из италијанског", и „узете од искусних списателеј основаних на свјаштеном писанији и светих богоносних отец", тако да обилују цитатима из Светог писма и светих отаца. Штампао је још две краће беседе. „Слово о почитанију церкве" (Венеција 1807. године), у коме је штампао кратак извод из своје аутобиографије (овде је објавио и свој Тропар Светом Сави, архиепископу српском, глас 4: „Наста дан сјајне победе, чувени Београд весели се, и с њим Србија радује се у спомену твоју, светитељу Саво! И вожд Георги слави победу над неверницима. Твојим окриљем моли и за нас, који поштујемо часни спомен твој." Тропар је написао поводом ослобођења Београда 1806. године, приложивши уз то и своју слику и „Слово говорено на смрт Александра Осипова полковника" (Венеција

[36] Драгољуб Павловић, Вићентије Ракић II – Дела, Гласник Историског Друштва у Новом Саду, књига VIII, свеска 3, Нови Сад 1935, 365.

[37] Ракић је често на насловном листу својих књига бележио и датуме кад их је написао. За ову књигу он истиче да су написана „1808 лета месеца јануариа 24 начато, фебруариа же 11 окончато".

1809. године), што је била у ствари беседа на опелу руског пуковника Осипова, који је умро док су руска флота и војска били у Трсту.

У полемичком тону је његов спис *Краткаја беседа противу злоупотребленији дувана* (1810), о чему у предговору каже: „Преводећи ја једну књигу са италијанског о разним забавама и играма порочним и непристојним христијанов (коју имам преведену, но не имам могућства на тип издати ју), при овом писању дошло ми је на памет да и дуван јесте не мало зло и порок велики и много шкодљив.“ Позива се на спис Јоакима Вујића „Земљеописаније“ и овако закључује: „Не чудим се мирским него духовенству. Онај (свештеник) који пуши како сме онако смердан престолу Божјем?“

Са Павлом Соларићем (написао предговор и увод са одломком своје „Јероглифике“) 1810. године издао је свој *Беседовник илирическо-италијански.* Соларић је, како је познато, у више махова и на дуже времена боравио у Трсту и наш се писац морао с њим добро познавати.

Свој књижевни рад Викентије Ракић је завршио делом које је прво написао још као војни свештеник у Шапцу 1791. године, приликом првог преноса моштију светог краља Стефана Првовенчаног у Банат. Његово „Житије преподобнаго Стефана Првовенчанога *краља сербскоі, нареченоі у монаштву Симона*“ остало је у рукопису све до године 1813, када је Ракић, заједно са осталим избеглицама из Карађорђеве Србије, прешао у Фенек. У Фенеку он је, „на захтеваније Мелентија Никшића, архимандрита студеничкаго ниње фенечкаго“, допунио свој раније написани спев и штампао га године 1814. године. Житије је радио брижљиво и по изворима, вероватно је највише података добио од студеничких калуђера које је могао знати још од 1791. године, а и он је могао да као сведок прати кретање моштију светог краља – учествовао је у преносу моштију из Врањевшнице у Београд 1813. године и из Београда у Фенек (на странама 17–21 описује страдање студеничког братства и пренос моштију у време устанка).

Живот и рад – књижевни и јавни Викентија Ракића био је потпуно хармоничан са његовим карактером јер је био истински побожан, скроман и вредан. Његов лик на фотографији – испосничко бледо лице, озбиљан поглед – сведочи нам о човеку узорног живота који је заиста као пастир „сол земљи и образ стаду“, па га савременици и зову „смирени“, „смерни“, „честити Ракић“. Завршивши школе које су му биле понуђене и које су давале доста скромно образовање (мада је поред свог језика знао и грчки), наставио је да се образује сâм, читао је „побожне књиге“ (углавном моралистичког карактера) и напоредо учио у Трсту италијански и руски, немачки (којим се служи само за невољу) прати књижевност свога доба (и рационалистичку просветитељску – Доситеја и друге). Утицај на Викентијев списатељски рад

имала је побожно-моралистичка и списатељска књижевност његовог доба али и стара српска житијска књижевност и народна поезија (из народне поезије узима размер, дикцију, речник, епитете, компарације и некада читаве стихове). Његова дела првенствено имају васпитни карактер. Занимљиво је да су поједина његова дела и по неколико пута прештампавана. Пре доласка у Србију објавио је 15 књижица оригиналних или прерађених побожно-дидактичких и око 5 преведених са грчког и италијанског. Ракић је био најпопуларнији и најчитанији писац свога доба, а његови радови радо су се читали до краја деветанестог века. Појавили су се и многи писци који су наставили његов рад.

Ignjatije Marković

FIRST SERBIAN UPRISING SCHOOL DOSITEJ'S AND VYKENTY'S SEMINARY 1810–1813

Summary

The first Theological Seminary in Belgrade was established in 1810 and it worked until 1813 under the spiritual guidance of hieromonk Vincent Rakić, the most renowned Serbian church author of the period. Vincent was invited to Belgrade by Dositej Obradović, who put his Belgrade home, given to him by the Ministry, at the disposal of the Theological Seminary.

The resumption of activity at the Theological Seminary was a difficult process. With the ordainment of Metropolitan Peter Jovanović in Belgrade, the matter of the organiser of the Seminary's renewed activity was solved. The Metropolitan had the task to sign on the teachers, write books and prepare curricula for the Seminary. The Seminary was finally established on September 1, 1836, under Belgrade Metropolitan Peter. The first teachers of the Seminary were natives of the Karlovac Metropolitanate, residential monks of Metropolitan Peter.

Until 1871 it was the only school in the Principality of Serbia which prepared teachers both for the Principality and for the unliberated Serbian lands.

The Theological Seminary Act was passed in 1863 and the Seminary fell under jurisdiction of the Ministry of Education and Church Affairs.

All the metropolitans of Belgrade after Peter were students of the Belgrade Seminary, its teachers, even its rectors. Almost all the bishops in the time of Metropolitans Michael, Innocent and Demetrius were educated at this seminary, and many of them were its teachers.

In the age of establishing national cultural institutions – the Serbian Learned Society, Society of Serbian Scholarship and even the Serbian Royal Academy, National Museum and National Library, teachers and students of the Belgrade Theological Seminary occupied prominent positions in them. They took part in

the foundation of the Lyceum, taught at the Military Academy and other schools, supported national charitable societies, printing of the first books, and they themselves wrote and translated books, enlightening the people religiously.

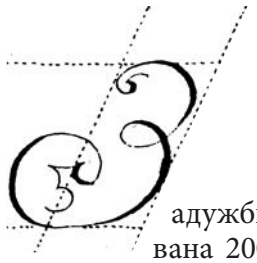
The old Belgrade Theological Seminary stopped working in 1903, having turned out 2,680 graduates, with a total of 87 lecturers throughout. It was renovated several times to address the needs required of it by the Church.

Archimandrite Phirmilianus, rector of the Belgrade Theological Seminary, explained in his speech what a boarding-school student of the Seminary should be like: "Apart from excelling in their studies, it also takes model conduct to make them true theologians. Much can be tolerated to students of other schools, but to you it is forbidden because you are theologians. You are the students who discourse (sloviti) on God, i.e. who teach and speak of God – you must have a pure mouth and a pure heart. A theologian learns how to teach other people and instruct them in how they will be happy on earth and saved in heaven, so he must not think of punishment, obstinacy, quarrel, revenge, and he must lead in his good deeds and the set example."

The theologians who adhered to these words and were models of perseverance in following Christ and of constancy in doing good have remained forever remembered and inscribed with their acts of faith in the book of memory.

УДК 061.27(491.11):929 Обрадовић Д.

О ЗАДУЖБИНИ „ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ“



Задужбина „Доситеј Обрадовић“ је основана 2004. године с циљем да окупља око порука и вредности које је српској култури оставио апостол српског просветитељства. Основ за њено формирање нашао се у одлуци „Хемофарма“ из Вршца да од приватних власника у Чакову, код Темишвара, откупи кућу у којој је рођен Доситеј Обрадовић. Оснивачи Задужбине су, поред Хемофарма и Фондације „Хемофарм“ из Вршца, Матица српска из Новог Сада, Институт за књижевност и уметност и Културно-просветна заједница Србије из Београда. Од свог оснивања до данас Задужбина је постала препознатљива по многим манифестацијама које је организовала, ученичким конкурсима, књижевним салонима, округлим столовима, песничким сусретима, научним скуповима...

Од самог оснивања циљеви Задужбине су се, стицајем околности, реализовали увек у знаку неког значајног јубилеја. Задужбина је основана у години обележавања два века од Првог српског устанка, али и од настанка чувене Доситејеве химничне песме *Востани Сербије*, посвећене Карађорђу и устаницима; исте године се навршавало 265 година од Доситејевог рођења (ако се узме да је то 1739. година). Својим активностима, иницијативама и сарадњом са другим задужбинама али и институцијама културе, просвете и сл. ова најмлађа наша задужбина постала је врло запажена.

Посебно треба истаћи да је Задужбина „Доситеј Обрадовић“ била иницијатор и организатор обележавања великих јубилеја посвећених

Доситеју: године 2007. на државном нивоу обележавана је 200. годишњица Доситејевог доласка у Београд и његовог снажног утицаја на обнављање модерне државе Србије. Јубилеј је реализован под јединственим називом „Година Доситеја Обрадовића", а њу је обележило издавање јубиларног златника, сребрењака и оптицајног кованог новца у апоенима од 20 динара, са ликом Доситеја Обрадовића, а исто тако и јубиларне марке и коверта „Први дан", које је реализовала „Југомарка", односно ПТТ Србије. Сама Задужбина је објавила прве три књиге (од укупно 6) новог издања Сабраних дела Доситеја Обрадовића, чији су аутори проф. др Мирјана Д. Стефановић, др Миодраг Матицки и проф. др Душан Иванић.

Поводом јубилеја организован је Међународни научни скуп „Доситеј Обрадовић 1807–2007" (први у организацији Задужбине), свечана академија у Народном позоришту „Совјети здравог разума", затим разни ученички скупови, школски литерарни конкурси за средњошколце „Идућ' учи у векове гледа" и „Доситејеви дани у Темишвару" – као школски сусрети. Исто тако, Задужбина је посебним културно-образовним и туристичким програмом „Доситеј у Београду" била присутна у Данима европске баштине, а велики Сајам књига 2007. године понео је као основну тему „Доситеј Обрадовић и просвећеност". На Сајму књига 2007. године први пут је додељена награда „Доситеј Обрадовић" страном издавачу – коју додељује Задужбина, Министарство културе и Сајам књига. Први добитник је издавачка кућа из Беча.

Завршницу овим богатим догађајима у 2007. години дало је свечано отварање обновљене Доситејеве родне куће у Чакову, у којој је постављена и стална изложба, чији је аутор Љиљана Чубрић, музејски саветник Народног музеја и управник Музеја Вука и Доситеја.

У многим листовима и часописима штампани су посебни прилози, рубрике и чланци посвећени Доситеју и овом јубилеју. Посебно издвајамо сарадњу са НИН-ом, Књижевним новинама, Просветним прегледом, РТС и са другим листовима, институцијама и министарствима. Уз ова догађања уз Задужбину су у 2007. години увек била и средства информисања.

Исто тако, значајна је била и 2008. година, када је обележавано 200 година од оснивања и почетка рада Велике школе, коју је својом приступном беседом отворио Доситеј, а која се сматра почетком високог образовања у Србији, односно претечом универзитета. Овај јубилеј обележио је коначно објављивање *Сабраних дела Доситеја Обрадовића* у шест књига, пола века након њиховог претходног штампања. Задужбина није издавачка кућа, али сваке године до Сајма књига приреди нова издања књига примерена својим циљевима и могућ-

ностима. Поред *Сабраних дела* објављене су три књиге илустрованих басана Доситеја Обрадовића, антологија песама посвећених Доситеју *Песмотворци Песмотворцу*; зборници радова са научних скупова, као и зборник награђених ученичких радова и сл. Сваке године се на Сајму књига додељују награде страном издавачу за објављивање дела наше књижевности и промоцију српске културе у Европи и свету. Поред првог добитника Алојза Визера из Беча, награде су добили: Сузан Цул, издавачка кућа „Гаја“ из Бордоа, Габор Чордаш, издавачка кућа „Јеленкор“ из Печуја, Емануела Зандонаи из издавачке куће „Зандонаи“ (Италија) и издавачка кућа „Сиела“ из Софије. Радујемо се овој заједничкој међународној промоцији, јер је и сам Доситеј био човек европског духа, који је упознао и усвојио најбоља остварења европског просветитељства, научио многе европске језике и упознао велике културе и њихове најбоље домете увео у Србију.

Такође треба истаћи активности Задужбине у 2011. години, када је на највишем нивоу обележавано 200 година од када је Доситеј постављен за министра просвете и науке и 200 година од његове смрти. На предлог Министарства просвете Влада Републике Србије је донела одлуку да читава година буде јубиларна, под називом „Доситеј – година знања“. У том циљу именован је Почасни одбор, на чијем је челу био председник Републике Борис Тадић, а чланови министри просвете и културе, председници САНУ и Матице српске, патријарх српски и многи други угледни културни, научни и јавни радници.

На самом почетку године реализована је свечана академија у Народном позоришту „Доситеј знање без граница“, да би крај године био обележен Међународним научним скупом „Доситеј Обрадовић у српској историји и култури“. На челу Организационог одбора научног скупа био је недавно преминули академик Чедомир Попов, председник Матице српске, који је активно учествовао у свим сесијама, а посебно учесницима био домаћин у Хопову, Крушедолу и Новом Саду, у Матици српској. За укупно ангажовање у Задужбини, у својству члана Управног одбора, а посебно у овој јубиларној години и поводом научног скупа, дугујемо му трајну захвалност и сећање.

Октобар 2011. обиловао је богатством и разноврсношћу програма тродневног научног скупа у Београду и Крушедолу, односно Новом Саду. Претходио му је Дечји октобарски ликовни салон у Музеју примењене уметности, који је у целини био посвећен дечјем ликовном стваралаштву у славу Доситеја. У оквиру тога одржана је ликовна изложба „Свет басне – свет маште“, академског сликара Предрага Пеђе Тодоровића, којом су јавности представљене слике/илустрације којима су илустроване одабране Доситејеве басне у три књиге посебног издања Задужбине. Најзад крајем октобра на 56. Међународном

сајму књига додељена је Награда „Доситеј Обрадовић“ страном издавачу. На Сајму књига представљена су и нова издања Задужбине и отворена изложба „Доситејев пут знања“.

Мора се истаћи да је ова јубиларна 2011. година обиловала многим активностима читаве године и да је окупила најшири круг учесника, а најзначајније су: „Радионица баснописаца“ за најмлађе, који цртају и пишу своје басне, литерарни конкурс за средњошколце „Идућ' учи у векове гледа“, подршка II писменом задатку из српског језика у сарадњи са Друштвом за српски језик и књижевност, затим „Радионица језикословаца“ за старије основце, што је све у оквиру посебне стваралачке целине „Доситејеви школски дани“ у априлу. Ту се издвајају Књижевни салон „Код Доситеја“, поетски сусрет поводом Светског дана поезије, свечани програм поводом Светског дана књиге, промоција специјалног златног издања *Писмо Харалампију* (228 година). Задужбина сваке године остварује сарадњу са младим славистима, али обележава и Дане европске баштине. Свим овим активностима, као и многим другим које се свакодневно одвијају, остварују се основни циљеви Задужбине.

Трајни задатак Задужбине „Доситеј Обрадовић“ јесте да и даље окупља нове сараднике и пријатеље, ученике, професоре и слависте, уметнике свих профила и да сви сарадници инспирисани Доситејевим делом дају допринос развоју наше просвете и уметности као дела модерних европских и светских токова. За то су потребни дародавци, донатори и нови суоснивачи и сарадници који ће помоћи да се и даље развија Задужбина којој је основни циљ промоција порука из дела нашег великог просветитеља.

У току свог осмогодишњег постојања активности Задужбине „Доситеј Обрадовић“ биле су запажене те је она добила и веома значајна признања: Златни беочуг, који додељује Културно-просветна заједница Београда 2008. године, Вукову награду 2011. године, коју додељује Културно-просветна заједница Србије, као и Светосавску награду 2012. године, коју додељује Министарство просвете и науке.

Мирјана Драгаш

ИНДЕКС ИМЕНА*

Абелар (Abélard), П. 759, 800
Августин (Augustinos) 47, 65, 282, 790
Аврам (старозаветни патријарх) 808, 835
Аврамовић, С. 619
Агапије Крићанин 837
Аделунг (Adelung), Ј. К. 33, 36–43, 216, 238, 247–249
Аквински (d' Aquino), Т. 700
Алвинци (Alvintzy), Ј. 516
Алгароти (Algarotti), Ф. 204
Алдерсон (Alderson), Ц. 454
Александар I (цар руски) 625, 642
Александар Македонски, 184, 495
Александровић, И. 698
Алексеев, М. П. 103
Алчати, А. 181, 196
Амијат (Amyat), Ц. 461
Анагности, П. 741
Анахарсис (скитски херој) 79
Анатолиј 610
Андерсон (Anderson), Ц. 281–283, 285, 462
Андреадис, Ј. 376, 384
Анђус, Д. 725
Антим V (патријарх) 67, 759, 764, 782, 784–786, 792, 803, 831
Антоније Велики, Свети 810
Антоније Византијски, 30, 88, 95–96, 102
Ајнштајн (Einstein), А. 176
Аполон 418–419
Аријан 102
Аријес, Ф. 99
Аристотел 47, 65, 253, 368, 495, 576, 587, 591, 684
Арсенијевић–Баталака, Л. 621, 626, 631, 633–634, 636, 645, 647, 827–828, 834
Арсић, Е. 228
Артемида, 285
Архимед, 584, 668
Асман, А. 164, 177
Астреј 83
Атанасијевић, К. 591
Атанацковић, П. 325
Атлагић, М. 591

Бајић, Б. 743
Бајић, Н. В. 276, 286
Бановић, А. 82, 278, 282, 286, 599–600
Барболд (Barbauld), А. Л. 454
Барнс (Burns), Р. 463
Баронијан, В. 301
Батаковић, Д. 633
Барицу (Baritiu), Ђ. 401
Баумгартен, А. Г. 17
Бахтин, М. 73
Беара, И. 725
Бекић, Т. 22, 322
Бекон (Becon), Ф. 234, 350, 477, 577–558
Бенсерад (Benserade), Исак де 114, 129
Бентлер, Ј. 522

* Регистром су обухваћена стварна имена и имена из митолошке и религиозне традиције. Из пописа је изостављено име Доситеја Обрадовића, пошто се наводи готово на свакој страници.

Бергсон (Bergson), А. 176
Бери (Berry), М. 442–443
Берић, Д. 154
Берић, Ј. 228
Берић-Ђукић, В. 38
Берлин, И, 253
Бернер, И. 623
Бецхот, В. 173
Биговић, Р. 683
Бити (Beattie), Џ. 448, 462, 469
Бјелетић, Д. 51
Блек (Black), Џ. 465
Блеквел (Blackwell), Т. 448
Блуменберг (Blumenberg), Б. Х. 134, 142
Боазрагон (Boisragon), С. А. Шевало де 427
Бог (Господ) 14, 17, 18, 47–48, 53–56, 62, 64–65, 67–68, 97, 100–101, 123, 128, 147, 179–180, 227–228, 234, 279–281, 285, 295, 298, 346–347, 381, 416, 418–419, 426–427, 458, 486–488, 490–491, 500, 505–506, 513, 524, 527, 530, 543, 547, 564–565, 569, 579–580, 584, 587, 598, 612, 619, 631, 640, 643, 645, 674, 679–680, 683, 685, 687–689, 691–694, 702, 710, 721, 754, 757–760, 769–770, 777, 799–803, 807–808, 817, 824–825, 829, 831–833, 837
Богородица (Девица Марија) 296, 704–705, 837
Боден 281
Бодјански, О. 605
Божић, И. 507
Божовић, Г. 164, 177
Божовић, Г. 729
Бојић, Л. 297
Бонџић, Д. 743–745
Борн (Born), И. 285
Борха, Х. 182, 196
Босвел (Boswell), Џ. 445, 449, 458, 460, 463, 475
Бошковић, В. 359
Бошков, Ж. 273
Бошков, М. 313, 481
Брабец, И. 157
Брајткоф (Breitkoff), Ј. 29, 73
Брајткопф (Breitkopff), Ј. Г. И. 39, 202, 247, 328, 523
Бранкачк, Ј. 327
Бранковић, Г. (патријарх) 724
Бранковић, Ђ. гроф 332
Браун (Brown), Т. 463
Брејсбриџ (Bracebridge), С. 375
Бренд (Brand), Х. 455
Бријер, Ж. де Ла 169–170, 407–408, 414–421
Бркић, А. А. 727, 730
Брус (Bryce), Ј. Д. 104
Булгарис, Е. 95–96, 709
Бугарски, С. 391, 405
Бужински, Г. 104
Вујић, В. 756, 775, 787–789, 792, 795–796, 814
Бургињон, (Bourguignon), Ф. И. 440
Бурдије (Bourdieu), П. 97
Бурина, С. 78
Буслајев, Ф. 605
Бут (Bouth), В. 73, 430
Бушатлија, М. 837

Вајлд (Wilde), О. 173
Вајнраух (Wienrauch), Ј. Г. 102
Вајсхаупт, А. 280, 283–285
Валдец, Р. 660
Валдман, Г. 231, 234
Валот (Wallot), В. 457
Валтер (Walter), Х. 33–36, 38, 238, 327–328, 428, 433, 717
Валтровић, М. 279, 827
Вамвас, Н. 373
Варађанин, А. 325
Василије (архимандрит) 339
Василије Велики, Свети 671–675, 810
Васиљевић, А. 338
Василијевић, В. 226
Васиљевић, С. 791
Василијевич, Ј. 704
Вашингтон (Washington), Џ. 437
Вежић, В. 797

Везилић, А. 139
Велимировић, Н. 14, 277, 738, 763, 769–770, 792, 795, 800, 821
Вендел (Wendel), Х. 13–19, 22–24
Вера, А. 93
Вергилије 350, 366, 442, 444, 567
Вердери, К. 75
Верховски, З. Старац 483, 486, 488–489
Веселиновић, G. 226
Веселиновић, Ј. 165
Веселиновић, М. 335, 338
Веселиновић, Р. 518
Веселиновић, С. М. 738, 796
Веснић, М. 633
Видаковић, М. 18, 139, 142, 277
Видојковић, Ј. Хаџи 701
Визер, А. 843
Виклиф, Џ. 791
Вико (Vico), Ђ. 350
Виктор, Ј. 557
Виланд, К. 16, 642
Вилом, П. 274
Вилхем Ф. А. III 37
Винавер, С. 175
Винкелман, Ф. А. 351
Винтилеску (Vintilesku), В. 394, 400
Вислер (Whistler), Е. 445
Витковић, М. 18, 77–78, 228, 525
Витковић, П. 795
Витковић, Ј. 228
Витковић, Г. С. 608-609
Витошевић, Д. 174, 177
Вишневски (Вишневскій), Д. 699
Вишњић, Ф. 74, 511
Владушић, С. 251, 254, 258
Властос, А. 373–375
Вовел, М. 235
Водник, В. 51
Возаровић, Г. 73, 78, 80, 95, 200, 226, 228, 297, 301, 386, 607, 624, 649, 639, 655
Војводић, М. 333, 335, 343
Војиновић, К. 622
Волгаст 39
Волни (Volney), К. 433–434
Волтер (Voltaire), Ф. М. А. 46, 52, 204, 254, 350, 366, 409, 491, 525
Волф (Wolff), Ј. 102
Волф (Wolff), К. 17–18, 20, 34–35, 37–40, 46, 327, 366, 714–715, 719
Вордони, Л. 376
Враз, С. 138
Врачански, С. 36
Вујановски, С. 312
Вујисић, М. 726
Вујић, В. 675
Вујић, Ј. 18, 781, 838
Вујић, П. 716
Вујичић, П. 74
Вукадиновић, Н. 95–97, 363, 368, 376, 385, 709
Вукашиновић, В. 697, 705
Вукелић, М. 352–353, 365, 706, 710
Вукић Ћосић, А. 201
Вукићевић, Д. 277
Вукићевић, Д. 202, 205, 221, 234
Вукићевић, М. 297, 638, 641 643, 645, 647, 738, 825
Вуковић, М. 74
Вуксан, Б. 704, 706, 713
Вулгарис, Е. 26–27, 366–368, 370, 708–710, 781
Вулетић, В. 62, 610
Вулкан (Vulcan), Ј. 400
Вучић, Р. 64
Вучићевић, Б. 73

Гавела, Б. 498, 657–660, 662–663
Гавела, Ђ. 76, 291, 303, 496, 522, 527, 563–564
Гаврил, Свети архангел, 305, 819
Гавриловић, А. 78, 209, 293–295, 624, 781, 792, 795, 819, 821, 826, 828
Гавриловић, Б. 740
Гавриловић, И. 203, 210
Гавриловић, И. патријарх, 729
Гавриловић, Н. 316, 320, 325–326, 724
Гавриловић, С. 320, 322
Гавриловић, С. 203, 210, 525, 529, 640, 655

Гаг, Р. 430
Гагић, Ј. 645, 654
Гај, Љ. 15
Гамулеску, Д. 132
Гарве (Garve), К. 464
Гарбет (Garbertt), С. 443
Гардашевић, Б. 742–743, 745
Гатри (Guthrie), В. 424–425, 446–447
Гацкевич, Ј. 608
Гебауер и Швечке 244–245
Геберт, К. 17
Гедеон, М. Ј. 376, 385
Генц, Б. Ј. 238, 241
Георг, Ј. 38, 222, 235, 717
Георгије, Свети великомученик 88
Георгијевић, А. 226
Георгијевић, А. 202–203, 205–206, 208
Георгијевић, Ј. 767
Герчек, К. 605
Гете (Goethe), Ј. В. 23, 171, 260–261, 276, 532, 642
Гизе, А. 276, 286
Гика, Г. 28, 370
Гијо, 176
Гил (Gil), Д. 482
Гоголь, Н. В. 74
Годвин (Godwin), М. В. 451
Гордић, С. 10
Готшед, Ј. К. 17, 36
Гоф (Gough), Р. 430
Грандсир, Е. 509
Графенауер, Б. 34–35
Грејвс (Graves), Р. 445
Грбић, Д. 237, 349, 356
Грбић, М. 608,
Грдинић, Н. 130, 154, 160, 206, 258
Грбовић, Р. 622
Григорије V (патријарх) 379
Грим (Grimm), Ј. 37, 216
Грин, К.–Ј. 286
Грињон (Grignon), Ш. 440
Грицопулос, Т. А. 368, 385
Грол, М. 663
Гроцијус (Grotius), Х. 281
Грујевић, М. 622
Грујић, Н. 795
Грујић, Р. 318, 724, 743, 763, 785–787, 795
Грујица Хајдук 293
Грујовић, Б. 522, 618, 623
Грујовић, М. 634
Грчевић, Ф. 170
Гулије 129
Гутемберг, 217

Давидов, Д. 10, 102, 702
Давидовић, Д. 10, 102
Давидовић, М. 516
Дајковић, Ј. 764, 793–794, 796
Даламбер, Ж. Л. 578, 586
Дамер (Damer), С. Е. 442–443
Дамјанов, С. 213
Дамњановић, И. 561
Данило (архиепископ) 55
Даничић, Ђ. 61, 138, 271, 325, 608, 797
Данкан (Duncan), В. 476
Дантон (Danton), Ж. Ж. 495, 503, 532
Дамон, 238, 524, 586–587
Дапонтес, К. 373–374, 385
Дарвар (Darvari), Д. 30, 87, 95–96, 102–103
Дарвин (Darwin), Е. 444
Дарвин (Darwin), Ч. 444
Дарно (d'Arnaud), Б. 407–413, 419–420
Дашкевич, М. 604, 615
Дворниковић, В. 579
Деврњ, М. 796
Дедијер, В. 507
Декарт (Descartes), Р. 367, 578, 591, 685
Делез (Deleuze), Ж. 233
Деликанис, К. 378, 385
Деметар, Д. 61
Деметрије из Фалерона 554–555
Демостен 350
Дендрин, Ј. 27- 28, 92–93, 96, 353, 367–368, 498, 508, 709–710, 719, 799

Денић, Ч. 698, 705–706
Деретић, Ј. 73, 108, 129, 132, 142, 206, 215, 229, 268, 273, 323–324, 346, 348–349, 356, 365, 383, 385, 562–563, 571, 619
Державин, К. Н. 496
Дерида (Derrida), Ж. 383, 385
Деспотовић, П. 78, 323
Диби (Georges), Ж. 99
Дивљан, П. 78
Дидро (Diderot), Д. 52, 495–496, 503, 506, 508, 518, 578
Димарас, К. Т. 379, 385
Димитријевић, С. 729, 740–741
Дионисије Млађи, 586–587
Дитрихштајн (Dietrichstein), Ј. Г. 285
Дифрен, М. 836
Добрашиновић, Г. 300, 303
Добрњац, М. 645
Добровски (Dobrovsky), Ј. 438, 608, 783
Доброклонски, А. 740
Додсли (Dodsley), Р. 443, 445, 471–472, 475–476
Дожић, Г. (партијарх) 729, 741, 744
Доксарас, П. 369
Домановић, Р.171
Доментијан, 55, 589, 813, 821
Достанић, Р. 325
Достојевски, Ф. 73, 787
Дошеновић, Ј. 473
Драганић, М. 253–254, 256, 600
Драгаш, М. 844
Драгосављевић, А. 325
Драгутиновић, М. К. 200–201, 659
Дубњевич, А. 701
Дука, Н. 352
Дурковић, Љ. 305, 745
Дучић, Н. 606, 725
Душан, цар 529, 530, 606, 609

Ђорђевић, В. 276, 279, 286, 364, 385, 647, 708, 710, 789, 790
Ђорђевић, Д. 736
Ђорђевић, Н. 738
Ђорђић, П.743
Ђорђевић, Т. Р. 150,165, 168, 327, 518–519
Ђукановић, С. 743
Ђулинац, П. 141, 580
Ђунковић, С. 825–826
Ђураков, Н. 727–729
Ђурђев, Б. 34–35
Ђурић, В. 40, 79, 313, 509, 625, 756, 799
Ђурић, Ј. 625
Ђуричић, Н. М. Ј. 31, 348

Еберхард (Eberhard), Ј. А. 17, 33–34, 40, 56, 64–65, 238–239, 241–249, 327, 456, 464, 576, 579, 584, 710, 716, 719
Егијалос, К. 374
Едвард I 456
Едисон (Addison), Р. 436
Езоп 29, 73, 108–109, 113, 119, 124–125, 129, 181, 230, 284, 400, 544, 561–562, 815–816
Ејкин (Aikin), Џ. 454
Екатарина Велика 367
Екмечић, М. 507
Елијас (Elias), Н. 88–90, 100
Епиктет 102
Епикур 551
Еразмо Ротердамски 87–89, 91–95, 97, 99–100, 103–104, 347
Ераковић, Р. 229, 234
Ерера, К. П. де 181, 196
Ерстер, Б. 129, 247
Есих, И. 319
Ескулап 415–419
Еуген, К. 243
Еуклид 584
Еурипид 171, 495
Ефстратију, З. П. 374
Ефстратију, Т. П. 374

Жефаровић, Х. 141, 182, 610
Живковић, Д. 274

Живковић, К. 829
Живковић, М. 404–405
Живковић, С. 157, 521, 525, 645
Живковић, Т. 14, 786, 787, 795
Живојиновић, Б. 623, 657, 660
Жирарде, Р. 166, 177
Жлебник, Л. 314
Жолт, Л. 278, 286
Жуњић, С. 51

Заболоцки, Р. А. 482
Залуцки, С. 610
Зандонаи, Е. 843
Зафировић, С. 334–336, 338, 340, 343
Захаријадис, А. 359, 377–379, 381–382
Захаријадис, Г. 359, 377, 379, 382
Захаријадис, Ј. 378
Захарић, А. 79
Захарић, Т. 226, 517
Землер, Ј. С. 17
Зец, Б. 143
Зечевић, С. 150
Зилотиј 82, 203, 206, 227, 505–506, 671, 674
Зимел, Г. 261
Зиројевић, О. 512
Златковић, Б. 533
Златоусти, Јован Свети 579, 672, 677–679, 721, 739, 749, 810
Злоковић, С. Д. 744
Змај Огњени Вук 293
Золотас, Г. 385
Зоненфелд (Sonnenfeld), В. 43
Зорић, Гавриловић, С. 200, 222, 303, 519, 523
Зундхаусен (Sundhaussen), Х. 13–14, 20–21

Ибзен (Ibsen), Н. 171
Ибровац, М. 414, 420
Иванић, Д. 10–11, 83, 131, 140, 142–143, 166, 177, 202, 209, 229, 234, 238, 249, 282, 286, 312, 356, 387, 431, 457, 482, 842
Иванишев, М. 604
Иванишевић, М. 274
Иванишевић, П. 336, 343
Ивановић, Ј. 525
Ивановић, С. 726, 729, 833
Ивић, А. 304, 515–516, 519–520, 522, 524, 622–623, 626–630, 632, 639, 823
Ивић, П. 41, 323
Ивковић, М. 157, 659
Игњатовић, Ј. 227, 264, 273
Игуманов Андрејевић, С. 727
Изер (Iser), В. 73, 234
Илић, Б. 332
Илић, В. 176–177, 269–270
Илић, В. В. 623
Илић, Д. 414, 420
Илић, Ј. 736
Илић, М. 622
Илић, Т. Ч. 497
Илкић, С. 738, 763, 773, 789–791, 798
Ирвинг, Т. фон 464
Исајев 646
Исаија Колински 102
Исајија (пророк) 179
Исус Христ (Спаситељ, Господ) 19, 49, 53, 60, 66, 68, 100, 179, 281, 283, 305, 367–368, 487, 578, 672, 674–675, 679, 680, 687, 691, 757, 759, 779, 782, 790, 807–811, 813, 815, 817, 820, 821, 824, 833
Италос, Ј. 800
Ичко, П. 641–642

Јабучанин, Ф. 725
Јаварек (Javarek), В. 454, 456–457, 470
Јаворски, Ј. 604
Јаворски, С. 481, 487
Јагић, В. 41–42, 209, 606, 611, 657–658, 664, 814
Јаго (Jago), Р. 445
Јакоби (Jacobi) Х. Ф. 464
Јакшић, В. 608,
Јанић, Ђ. Ј. 763
Јанковић, Е. 472, 523–524

Јанковић, Љ. 82
Јанковић, М. Д. 739
Јанковић Миријевски, Т. 312
Јароцки, Ј. В. 604
Јаус (Јauβ), Х. Р. 73
Јашовић, П. 58, 341, 343
Јевтић, А. 692, 703, 799, 803
Јевтић, Б. 596, 600
Јеленек, М. 713
Јеленић, А. 297
Јелић, В. 10, 234, 238, 282, 286, 312, 431, 666
Јеремић, Д. 568, 571
Јеротић, В. 64, 312–313, 764, 803
Јоакин 487
Јовановић, Ј. 791
Јован Крститељ 369, 372, 809
Јовановић Шакабента, А. 208
Јовановић, Арсеније IV (патријарх) 101, 182, 208
Јовановић, Б. 145, 150
Јовановић Видак, В. 65, 326, 713, 722, 767, 786
Јовановић, Г. 791
Јовановић, Ђ. 563, 565
Јовановић, З. Т. 431, 657–658
Јовановић Змај, Ј. 337–338
Јовановић Шакабента, Ј. 154, 206–209, 276, 313, 497–498, 767, 791
Јовановић, М. 414, 420, 700
Јовановић, М. 824
Јовановић Видак, П. 722, 730
Јовановић, П. 730–732, 782, 823–824
Јовановић, С. 729
Јовановић, С. 151, 163–164, 170, 172–174, 177
Јовићевић, Т. 223, 228, 234
Јовичић, Љ. 729
Јовичић, Р. 314
Јордановић, Б. 665
Јосиф II 17, 34, 48, 126–127, 131–132, 140, 146, 154, 232, 283–284, 317–320, 322, 326, 328, 341, 355, 487, 493, 495, 498, 502, 504–506, 509, 512, 529, 539–540, 564–566, 620, 631, 784
Јувенал 470
Југовић, И. 59, 66, 302, 332, 520, 522–523, 617–636, 642, 644, 832 642
Јулинац, П. 134, 408, 420

Казанова (Casanova) 280
Кајнович, С. 295
Калбе (Kalbe), Е.-Г. 35
Калезић, Д. 14, 22, 24, 45, 68, 238, 283, 764, 803
Калигула 589
Калимахи, Г. 28
Калогерас, М. 93, 367, 709
Калонас, Г. 27
Камбел (Campbell), Џ. 462
Каменски, Н. М. 630, 646, 653–654
Кампанелин 47, 65
Кант (Kant), И. 46, 48, 57, 62, 128, 238, 240–243, 249–250, 576, 580, 595, 597, 661
Каравијас, Х. 92
Карађорђе (Георгије Петровић) 30, 48, 66, 145–146, 149–150, 170, 185, 213–214, 216, 232, 287, 296, 299, 415, 493–495, 513, 515, 518–519, 522–523, 528, 530–534, 541, 564, 577, 620–625, 627–631, 633–635, 637, 639, 641, 643–647, 648–649, 651–655, 689, 766, 818–819, 824–825, 827 –828, 831, 838
Карађорђевић, Алекса 533
Карађорђевић Александар 649, 655, 733, 782
Карановић, З. 294
Каратанасис, А. 10, 363
Караџић, В. С. 14, 21, 60–62, 71, 75–79, 81–82, 138, 153, 156–158, 166, 177, 213–219, 228, 263–266, 268–269, 270–273, 290, 300–305, 307, 313, 325, 337, 385, 424, 497, 518, 522–523, 525–526, 528, 534, 591, 604, 608–609, 618–619, 624–625, 654, 677, 692, 769, 783, 785, 787, 794–795, 797, 802–803, 819, 834, 842, 844

Карић, В. 333, 335, 343
Карлајл, Т. 142, 173
Касаубон (Casaubon), И. 102
Касели (Caselii), К. 102
Катарина II 509, 566, 708
Кашић, Д. 828
Каулиц, К. 80
Кевит Тивејски 102
Кејмс (Kames), Л. 463
Кемпф, Ј. 315
Кенгелц, Л. 401
Кенгелац П. 698
Кентерберијски А. 759, 800
Керчер (Kertscher), Ј. Х. 243
Кефер, И. 321
Кирил Александријски 67
Кирил V (патријарх) 367, 707–708
Кириловић, Д. 304, 316, 793
Кириловић, С. 716
Кирица, Т. 304
Кисић, Л. 524
Китромилидис (Kitromilides), П. М. 10, 25–29, 363, 386
Кићовић, М. 274
Кишдобрански, Н. 716
Кларк (Clarke), С. 456
Клеут, М. 290, 299
Клоновић (Klonowic), С. Ф. 94
Кнежевић, Б. 142, 172–173
Коварубијас, С. 180–181, 196
Ковач, Л. К. 520–522
Ковачевић, Б. 562, 571, 618, 631, 651–652, 791, 793
Ковачевић, Г. 297
Ковачевић, Д. 738
Ковачевић, К. Х. 238, 715–716
Ковачевић, М. 741
Ковачевић, Р. 314
Ковачевић, Ш. 725
Ковијанић, Р. 318, 712
Ковић, М. 174, 177
Колар (Kollár), Ј. 228
Колар (Kollár), А. Ф. 311, 316, 329
Коларац, И. М. 763
Колер (Koller), Ф. К. 138, 142, 326
Комени, Ј. А. 103
Коменски, Ј. А. 67, 103, 312–313
Конев, И. 36
Кондић, П. 725–726
Кононович, С. С. 103
Конт (Conte), О. 47, 65, 176
Консантас, Г. 31
Константиновић, З. 234, 252, 254
Копитар, Ј. 77–79, 215, 435, 438, 608, 780–781, 783
Корај, А. 352
Кораис, А. 27, 373–374, 382, 507–508, 710
Королија, М. 168
Корудалеус, Т. 94
Костић, В. 730
Костић, Л. 138
Костић, М. 725
Костић, Мита 76, 132–133, 136, 138, 142, 223, 225–226, 228, 234, 238, 240, 249, 278, 283–284, 286, 320, 326, 341, 343, 353–356, 431, 438, 482–483, 620, 624, 639–640, 642–643, 646–647, 700, 702–703, 710, 712, 714–717, 792–794, 799
Костић, Т. 814
Костић, К. С. 312
Котљаревски, О. 605
Кошелев, О. Е. 103
Краљ, Ј. 507
Краљевић Марко 293
Крек, Ј. 15
Крестић, В. 10
Крестић, Д. 204
Кречмер, А. 232, 234
Кривокапић, М. 726
Кристић, Ј. 517, 519
Кркљуш, Г. 73
Крњевић, Х. Д. 294
Крстић, Б. 294
Крстић, З. 620
Крстић, Н. 407–408, 410, 420
Круљ, Н. 730
Круљ, Н. 738
Кукљевић, И. 61
Кујунџић, В. 276, 286
Кујунџић, М. 608, 735

Кук (Cook), С. 452
Кук (Cook), Џ. 452, 454
Кулаковски, П. 606, 609
Кум (Combe), Ч. 430
Кун, Х. 154–156
Куниберт, Б. 633
Курелц, Ф. 797
Куриаковић (Куриакович), Г. 80
Кутузов, М. 646
Кухарски, А. 604

Лабријер (la Brijer), Ж. 169–170, 407, 414–415, 420–421
Лавров, 168–169
Лазар, Свети кнез 375
Лазаревић, Б. 663
Лазаревић, Л. 622–623
Лазаревић, М. Н. 326
Лазаревић ди Ђакомо, П. 423
Лазаревић, С. 204
Лазић, Б. К. 328, 392, 397, 401, 403
Лазичић, Д. 738
Лајбниц (Leibniz), Г. В. 17, 20, 33, 37, 39–40, 128, 327, 366–367, 661
Лаксбороу (Luxborough), Л. 445
Ламбровић, Л. 59, 533, 623, 644, 824
Ласкарис, К. 94, 378, 381, 386
Лафонтен (La Fontaine), Ж. 29, 93, 112–113, 124, 129, 544, 561–562, 571
Лебл–Албала, П. 420
Левицки, П. 701
Лежен (Lejeune), П. 360–362, 386
Лекић Јевтић, Б. 82
Леман (Lehmann), Ч. Г. 39, 103
Ленхоф (Lenhof), Х. П. 278
Леополд II 322, 507, 539
Лерд Питер (Layard Peter), Д. 427–428
Лерхнер, Г. 42
Лесинг (Lessing), Г. Ф. 22, 29, 42, 108–109, 112, 125, 128, 130, 238–239, 278, 283, 286–287, 351, 464, 495, 504, 524, 561–562, 571
Лесли (Leslie), Џ. 463
Лесковац, М. 140, 143, 287, 315, 540, 567, 569, 571, 640
Либервирт (Lieberwith), Р. 39–40, 43
Ливи, Џ. 423, 434–448, 450–453, 455–456, 458–460, 462, 465, 468, 473, 477, 586
Лигу, Д. 278, 286
Лилић, Б. 332
Линдски, Ј. 376, 386
Ловати, 348
Лок, Џ. 28, 39–40, 126, 312, 367, 591, 595, 684
Ломаћистро, Б. 235
Ломоносов, М. В. 323, 491
Ломпар, М. 243, 353, 356
Лоренц, Б. М. 738
Лотман, Ј. 74
Лудвиг 515, 519–520
Лузињанин 431
Луј XIV 504
Лукреције 577
Лукарис, К. 707, 791
Луси, Џ. 376
Лутер (Luther), М. 16, 38, 707, 710, 788, 791, 814, 816
Луцилије 551

Љубиша, В. 725
Љушић, Р. 630
Љуштина, В. 210

Маврокордатос, Г. 589
Магарашевић, Г. 75, 78, 200, 228, 264, 273, 277, 637, 639, 647, 649, 655
Магарашевић, Ђ. 299, 325, 550, 553, 790
Магарашевић, М. 637
Мажуранић, И. 61
Макијавели 546, 575, 589
Макинтош (Mackintosh), Џ. 454
Максимовић, В. 201
Максимовић, И. 577
Максимович, Ј. 102
Максимович, М. 604
Макферсон (Macpherson), Џ. 449
Маленица, Ј. 82–83, 671, 673

Ман (Mann), Х. 442
Мангел (Mangel), А. 217
Манојловић, Т. 175–177
Манос, Ј. 93
Маретић, Г. Е. 622–623, 634–635
Марија Терезија 17, 48, 82, 131–132, 135, 315–316, 318, 320, 326, 328, 498, 504, 793
Марин, А. 174, 177, 371–372
Марини, П. 371–372
Маринковић, Б. 209, 226, 235, 251–252, 297–299, 303, 639, 647, 701
Маринковић, Д. 261
Маринковић, Ж. 730
Марић, Д. 731, 736
Марков (Markow), В. 34, 35, 238
Маркс, К. 38, 578
Марковић Новаков, А. 728
Марковић, Ж. В. 646
Марковић, И. 732, 823
Марковић, М. 238, 576, 579–580
Марковић, П. А. 228
Марковић, С. 15, 173
Марковић, С. 622
Марковић, С. Г. 31, 276, 286
Марковић, С. Ж. 319, 752
Мармонтел (Marmontel), Ж. 29, 108, 134, 229, 408–410, 413, 495
Мартиновић, И. 507–508
Марцијал 556
Маршал, М. 217
Матијашевић, Р. 74
Матицки, М. 143, 356, 477, 482, 842
Матовић, В. 163, 167, 174
Махмуд II 93
Менандар 495
Менд, А. 185, 196
Менделсон, М. 34, 135, 241–243, 249–250, 464
Медаковић, Дејан 326, 704, 752
Медаковић, Данило 95, 200, 226, 402, 607, 763, 781, 783
Местр, Д. 280
Метерних, К. 327, 380, 628–629, 632, 644
Методије (митрополит београдски) 824
Мехитарист, О. О. 80
Мијатовић, З. 274
Мијатовић, Ч. 436
Мијач, Б. 785, 792–797
Миклошич, Ф. 61, 608
Миладиновић, А. 622
Милаковић, Ј. 327
Милаш, Н. 735–736
Милер 97, 98
Милићевић, М. Ђ. 608, 647, 732, 790, 833–834
Миличевић, М. 606
Миловановић, Ј. Ј. 740
Миловановић, Ј. С. 740
Миловановић, М. 621, 623, 643
Милојевић, П. 795
Милошевић, С. 835
Милутин Харамбаша, 289, 293–296
Милутиновић Сарајлија, С. 18, 39, 139, 226, 277, 534, 643, 826–827
Милутиновић, Т. 49–50, 55, 63, 319, 481–483, 491, 579, 586, 811
Минерва, 83, 228, 277, 285
Милићевић, Н. 496
Миодраговић, Ј. 169
Мирковић, З. 617, 622
Миросављевић, В. 672–673
Мисаиловић, М. 51
Мисиодак, Ј. 27–29, 363, 366, 710
Митесер, П. 516
Миткевич, Ј. 701
Митриновић, Д. 175–176
Митровић, Ч. 730
Митропан, П. 338, 343
Митрофан 339
Мићовић, Ј. 726
Михаелис (Michaelis), Ј. Д. 434
Михаил (архангел) 305, 819
Михаиловић, Г. 134, 143, 230
Михаиловић, Ж. А. 744
Михаиловић, Л. 731
Михељсон, И. 625, 641
Младеновић, Ж. 290
Мљетаках, В. 534

Могила, П. 699
Мојашевић, М. 238
Мокутер, И. 480, 482, 491
Молина (Molin), Ф. 243
Монастерлије, А. 295–296
Монтегју (Montegiu), Е. В. 375
Монтегју (Montegiu), М. 375
Монтењ (Montaigne) М. де 348
Монтескје (Montesquieu), Ш. 126, 495, 498, 519
Мопасан (Maupassant), Ги де 171
Мопсуетски, Т. 67
Мор, Т. 47, 65
Мораитис, А. 371
Моцарт (Mozart), В. А. 279
Мраз, Г. 316
Мразовић, А. 139, 142, 312
Мрђа, Н. 748
Мувић, Р. 623
Мужек, М. 729–730
Мунђан, И. 401
Мурко, М. 132, 658, 664
Муса Арбанас 293
Мустафа-паша, 824, 638
Мутавџић, П. 593
Мухамед 814
Мушија, С. 205
Мушицки, Л. 14, 18, 77–78, 139, 142, 215, 219, 297, 562, 609, 640, 780–781, 786–787, 795
Мушкатировић, Ј. 142, 228, 474

Најдановић, Д. 766, 795
Назијанзин, Г. Богослов 550, 671–674, 676–677
Наполеон 511, 513, 523, 563, 628, 633, 646
Наум Римнички 96
Невекловски, Г. 135
Невски, А. 698
Нерон 589
Негребецки, И. 701
Недељковић, Ј. 743
Недељковић, М. 571
Недић, В. 290
Недић, Љ. 173
Недић, М. 166, 177
Ненадовић, Ј. 528, 623
Ненадовић, Љ. 139
Ненадовић, М. П. 824–825
Ненадовић, П. 49, 140, 182, 313, 326, 708, 722, 756, 811
Ненадић, С. 458, 459
Ненезић, З. 277–278, 286
Нерулос, Ј. Р. 508
Несторовић, Н. 327
Несторовић, У. 228, 401
Никобул 550
Никола Свети 240, 371
Николај (Николай), Н. 102
Николај, К. Ф. 34, 242
Николај, П. 359, 381–383, 387
Николајев, Ј. 716
Николајевић Молер, П. 206, 528, 642, 819, 826
Николић, А. 99
Николић, А. 79–80
Николић, Д. 10
Николић Ресничанин, М. 303–306, 309, 649
Николић, Н. 243, 249, 263, 276
Николић, С. 286, 292
Николова, М. 337, 344
Никчевић, В. 726
Никшић, М. 831, 833, 838
Нинковић, А. 562, 571, 577
Нинковић, Н. 642
Нифон 402
Ницки, К. 320
Ниче (Nietzsche), Ф. 141, 143, 176
Новак, В. 57
Новаков, А. 331
Новаковић, Б. 725
Новаковић, Д. 140, 697, 700–702, 704–705, 720
Новаковић, Д. 725, 834
Новаковић, И. 716
Новаковић, С. 139, 264–265, 270, 274, 333, 335–336, 339, 343, 577, 608, 620–621, 624, 647, 657–658, 756, 799, 835–836

Новаковић Чардаклија, Петар
Новалис, 137
Нојз (Noyes), Г. Р. 26, 73, 372, 374, 381, 386
Нокс (Knox), В. 351, 470
Нушић, Б. 279, 663

Њутн (Newton), И. 353

Обрадовић, Г. 228, 393
Обреновић, Александар (краљ) 735
Обреновић, Ј. 304, 636
Обреновић, Милан (кнез, краљ) 622, 630, 653–654
Обреновић, Милош (кнез) 303, 305, 309, 523, 633
Овидије 181
Олбернати (Albernethy), О. 436–437
Оназис, А. 368
Онуфрије Свети 810
Орбин, М. 836
Ориген, А. 672–673, 677–678, 671
Орфелин, З. 82, 98, 133–134, 140–141, 155, 208, 243, 313, 320, 479–480, 501, 528, 577, 580, 608, 610, 702, 793
Осипов, А. 837–838
Остен (Austen), М. 261
Остин (Austin), С. 453
Остојић, Т. 102,165, 169, 299–300, 314, 339, 344, 354, 356, 421, 677, 766, 792
Острошки Василије Свети 721, 748
Оупи (Opie), А. 454

Павић, М. 217, 228, 235, 509
Павковић, Љ. 292
Павковић, М. 524
Павле, апостол 54, 108, 587, 674
Павловић В. Преосвећени, 704, 713, 722
Павловић, Д. 736
Павловић, Д. 824
Павловић, Д. 829, 832–833, 835–837
Павловић, И. 824
Павловић, М. 301, 429
Павловић, М. 782
Павловић, Т. 228, 786
Павлович, А. 302
Палавестра, П. 424
Палама, Г. 800
Памблекис, Х. 27, 29
Пандуровић, С. 167–168
Пантић, Д. Т. 62, 313
Пападријанос, Ј. 377–378, 386
Папазоглус, Т. 589
Парабуђски, М. 292
Парента, М. 738
Парчанин, Н. 810
Пасхалидис, Г. 360, 387
Пауз, И. В. 104
Пахомије 810
Пацел, В. 61
Пачанин, Н. 332
Пачић, Ј. 301, 308
Пејановић, С. 61
Пејчић, Ј. 274
Пејчић (Пеичић), К. 95, 228
Пелагић, В. 599–600
Пелопонисиотски, А. 376
Пенев, Б. 168, 341, 344
Пери (Perry), Р. 83
Перикле 495, 588, 676
Перић, Ђ. 289
Перовић, Г. 726
Перовић, М. 42, 312–313, 331, 340–341, 343
Перовић, Р. 621
Перс (Perss), К. 516
Перси (Persy), Т. 445
Песталоци (Pestalozzi), Ј. Х. 66–67, 312, 598
Петар Велики 87, 104, 131–132, 134, 142, 159, 184, 314, 323, 479–491, 493, 495, 505, 509, 530, 566, 588, 614, 714, 720, 752, 759, 788, 793
Петковић Дис, В. 176
Петковић, С. 713
Петрарка, Ф. 348

Петров, Г. 787
Петровић, А. 819
Петровић, В. 812
Петровић, В. 315
Петровић, Хајдук В. 622
Петровић, Ж. 301
Петровић Милић, Ф. 739–740, 742
Петровић, М. 528, 623
Петровић, М. 304
Петровић, М. 313, 487, 610, 713, 722, 786
Петровић, Н. 825
Петровић, Н. (књаз, краљ) 725
Петровић Н. 320
Петровић Његош, Петар I (Свети Петар Цетињски) 514, 554, 725–726, 731–733, 749, 818
Петровић Његош, Петар II 18, 276, 691–692, 759, 764, 769, 770, 782-785, 794, 802–803, 816, 821
Петровић, У. 172–173
Петрококинос (породица) 373–374
Петропулос, А. 379
Петрицопулос, А. 28, 353, 359, 369, 371–372, 387, 709
Пигас, М. 707
Пидони, К. 377–378, 381, 387
Пијери, М. 370
Пиксел (Pixell), Е. Ц. 445
Пиндар 350
Пипин, А. Н. 382, 609
Питагора 364, 584
Питија 586–587
Пишчевић, С. 97–98, 577
Платнер (Plattner), Л. 464
Платон 47, 65, 129, 285, 324, 364, 383, 495–496, 544, 576–577, 609, 666, 675, 755, 786
Плиније Млађи 443, 553, 666
Плутарх 377, 385, 525, 586, 676
Пљакић, А. 622
Прибић, Н. 34
Прибићевић, В. 701
Пртија, С. 549
Пржић, И. 634
Погребњак, О. Д. 603
Познер (Posner), Л. 287
Полоцки, С. 481
Поп, А. 40
Попадић, М. 834
Попов, Н. 609
Попов Ч. 9, 10, 634, 843
Поповић, Б. 164, 170–174, 402
Поповић, В. 327, 646
Поповић, В. 796
Поповић, В. 725
Поповић, Г. 731
Поповић, Г. 83, 353, 484, 671, 673
Поповић, Д. 740
Поповић, М. 132
Поповић, Ђ. 629
Поповић Ж. 607
Поповић, З. Р. 727–728
Поповић, Ј. 622
Поповић, Ј. 632
Поповић, Ј. 672–673, 679,795
Поповић, Ј. С. 139, 229, 234, 508
Поповић, Ј. 679, 730, 738, 743, 795
Поповић, Љ. 651, 653, 770
Поповић, М. 59, 834
Поповић, Н. 729,734
Поповић, П. 75–76, 139, 163, 169, 170, 173, 235, 378, 380, 387, 402, 409–410, 414–415, 421, 424, 427–430, 432, 448–450, 625
Поповић, Р. 96
Поповић, С. 730
Поповић, С. 716
Поповски, И. 704
Портер (Porter), Р. 360, 387, 458, 460
Пот, И. 301, 308
Проданов, В. (патријарх) 744
Продановић, Ј. 294, 295
Прокопович, Т. 132–133, 313, 481, 483, 485, 488–489, 699–700, 706, 714, 718, 720
Прозоровски, А. 625–626, 790
Проп, В. 74
Протић, Д. 834
Проце, Х. 36
Пселос, М. 800

Псеудо–Либани 554–555
Пузовић, П. 721, 724, 726, 730, 734–735, 737–738, 740–742, 744
Пурић, Ј. 726
Путник, М. 320, 722, 780, 829–830
Путник, Ј. 716
Пушибрк, В. 325

Радевић, М. 771–772
Радивоје Хајдук 293
Радић, Р. 742–743
Радичевић, Б. 289
Радишић, В. 378
Радованац-Гароња, С. 294
Радовић, А. 14, 692, 757–758, 773, 798–803
Радонић, Ј. 169
Радојковић, М. 340
Радојчић, М. 834
Радојчић, Н. 314, 632, 638, 701–702, 705–706, 819, 821,826
Радоњић, М. 522, 622–623
Радулашки, Љ. 321
Радулеску (Rădulescu), Ј. Е. 397
Радуловић, М. 10
Радуловић, Н. 58, 275
Радченко, К. Т. 62, 238, 603–604, 607–615, 781
Рајачић, Ј. 14, 783–784, 786, 795
Рајевски, М. 725
Рајић, Ј. 134, 141, 155, 314, 320, 332, 356, 479–481, 577, 584, 610, 697, 701–702, 705–706, 718, 720, 722, 786, 790, 834, 836
Рајић, Љ. В. 729
Рајић, С. 210
Рајичић, Д. 770
Рајковић, Ђ. 321, 783, 829
Рајковић, Р. 716
Рајковић, С. 79
Ракић, В. 58–59, 63, 66, 227, 229, 297, 473, 518, 619, 823–824, 828–839
Раковић, П. 716
Ранке (Ranke), Л. 453, 608
Рансијер (Ranciere), Жан, 259
Рапајић, Б. > Црноризац, Дамјан 754, 764, 787–789, 792, 796–797, 814–815, 821
Рафаилович, С. П. 302
Ребјакина (Ребякина), В. 755
Ревел (Revel), Ж. 90, 92, 99
Реља Бошњак 293
Ренан, Е. 172, 176
Ренар, Ж. 274
Рига од Фере, 29, 508
Рид, Т. 447, 456, 462, 469, 470
Ристић, В. 726
Ристић, Ј. 264, 274
Ристић, М. 620, 623, 628, 634
Ристовић, Н. 25, 345, 349–351, 356
Рита Лето, М. 10, 199, 203, 205
Ричардсон (Richardson), С. 107–108, 115, 118 , 108, 129–130)
Ришпен, Ж. 295
Робеспјер (Robespierre), М. де 495
Родофиникин, К. 302, 517, 520, 522, 623–626, 631, 636, 640, 644–645, 652–654, 790
Ролен (Rollin), Ш. 408
Романов Павлович, А. 302
Росић, В. 729
Росић, Р. 729, 743
Ростовски, Д. 102
Роубак (Roebuck), Џ. 443–444
Роц, С. 797–798
Руварац, Д. 63, 608, 701, 704, 763, 766, 776, 779–785, 787, 795, 833
Руварац, И. 723–724, 779
Ружичић, Н. 736, 740
Русо (Rousseau) Ж. 46, 73, 215, 312, 594–595, 597–598, 758
Русе (Russu), Ж. 231, 235, 391, 398–400
Ручнов, Д. 64

Сава Свети 11, 55–56, 79, 95, 216, 277, 692, 721, 732, 737–739, 747–749, 792, 795–796, 798–799, 803, 807–813, 815–816, 817
Савић, В. Б. 622

Савић, Ј. 522, 617–618, 623–624, 629, 636
Савић, М. 594, 600
Савковић, Ј. 278, 283, 286, 574
Сајловић, М. 672
Салидас, А. 633–637
Самарџија, С. 753
Самуил, О. 400
Сандић, А. 78–79
Сандо, Д. 742, 746, 751
Свети Петар Сарајевски 721, 729, 749
Севастопоулос, П. 93
Седлницки, В. 380
Секулић, И. 175–176
Секулић, С. 832, 834
Семлер, Ј. С. 714
Сен-Симон (Saint-Simon), К. А. 47, 65
Сенека 551, 557
Серафим II (екуменски партијарх) 95
Сечанац, Ј. 507
Сикутрис (Sykutris), Ј. 550, 552, 558
Симах 553
Симеон Свети (Стефан Немања) 55
Симеуновић, Д. 10, 537, 544–545, 563, 567–568, 570, 575, 620
Симић, А. 230
Симић, В. 103
Симић, Н. 321
Симић, С. 336, 341
Симон Свети (Стефан Првовенчани Немањић) 738, 833, 838
Симонида са Кеја 556
Скерлић, Ј. 33–34, 38, 42, 78, 131–132, 135, 139, 142, 163–164, 166–167, 169, 172–174, 176, 263–274, 368, 474, 541, 563, 571, 575, 591, 594, 600, 611, 614, 642, 652–653, 659, 763, 766, 769, 771, 781–785, 792, 816, 821
Скилицис, П. 374, 390
Скопетеа, Е. 363, 387
Скот (Scott), В. 447, 463
Скот (Scott), Д. 700
Славинецки, Е. 103
Сланкаменац, П. 319
Слијепчевић, Ђ. 743
Слијепчевић, П. 175
Смели (Smellie), В. 463, 467
Смирнакис, Г. 367, 385
Смирновь, В. 699–700
Смит (Smith), А. 463, 466, 471
Соави (Soave), Ф. 30–31, 99, 280, 573–574, 600
Соболевски (Соболевский), И. А. 104
Соколовић, М. 799
Соколович Гаврилович, Р. 299
Сократ 27, 96, 362, 364, 495, 590, 540, 676, 758–759, 766, 815
Соларић, П. 76–78, 139, 156, 200, 228, 285–286, 297, 313, 466, 473–475, 496, 519, 524, 528, 550, 639–640, 649, 654–655, 665–668, 787, 838
Солон 675
Сомервил (Somervile), В. 445
Спасович, В. Д. 382, 609
Спенсер 176, 265
Сперански, М. 611–612
Сперанцас, С. 369
Спиридон Свети 88, 366, 674, 830, 835–836
Срезњевски, И. 606
Сремац, С. 139, 227, 279
Стајић, В. 99, 201, 228, 504
Стакић, Ј. 74
Стаматовић–Симбешен, Ј. 515–516, 519, 627–629, 635
Стаматовић, Н. 297
Стаматовић, П. 228
Стамболић, П. 745
Стаменковић, Б. 276, 286
Становић, Ј. 622
Старина Новак 293
Стевановић, Б. М. 387
Стевановић, П. 640, 643
Степановић, М. М. 624, 629
Степович, А. 604, 606, 612, 615
Стефан Свети 317
Стефанос, А. П. 373, 387

Стефановић Венцловић, Г. 133–134, 705
Стефановић, И. 302
Стефановић, М. Д. 72, 74, 109, 143, 202, 228, 235, 244, 254, 260, 278, 356, 426, 475, 482, 639–640, 698, 842
Стефановић, С. 175
Стефановић, С. 830
Стефановић Виловски, Т. 733
Стефанович, С. 222
Стојадиновић Српкиња, М. 290–293, 783
Стојановић, М. В. 352, 363, 368–371, 376–377, 387, 508, 562, 571, 671, 676, 709,
711
Стојановић, З. 261, 577, 591
Стојановић, Љ. 807
Стојановић, М. 10, 96–97, 363, 368–371, 376–377, 387, 508, 562, 571, 671, 676, 709, 711
Стојанчевић, В. 10, 510, 575
Стојковић, А. В. К. 74, 282, 473, 577
Стојковић, А. 223, 228, 235, 332, 474
Стојковић, М. 515, 622, 653
Стојковић, С. 276, 286, 278
Стојчевић, Павле (патријарх) 730
Стојшић, С. 296
Стороженко, А. В. 606
Стошић, Љ. 179
Стратимировић, С. 14, 20–21, 276–277, 284, 324, 514, 519, 528, 623, 638, 640, 644, 651, 722, 780–781, 792, 819, 825- 826, 829–830, 832, 836
Стратипетрококино, М. М. 373–374
Страшкевич, К. 604
Суботић, Д. 787, 803
Суботић, Ј. 138, 264, 274
Суботић, Љ. 154, 592

Тадић, Б. 843
Тадић, Ј. 34–35
Тантал 182
Тарнанидис, Ј. 363, 387, 708, 710–711
Таубе, Ф. 325
Тејлор (Taylor), П. 453–454
Тејлор (Taylor), Ц. 452
Текелија, С. 141, 580
Темис 83
Тен, И. 176
Теогнид 675
Теодисије, П. 30
Теодор из Газе 347
Теодорит Кирски 67
Теодоровић, А. 185, 275, 277–278, 285, 640
Теодоровић, Д. 226, 297, 473
Теотокис, Н. 370–372, 709
Теотокис, С. 372
Теофановић, А. 713, 715
Теофил Александријски 677, 678
Теофило (архимандрит) 339
Теофраст 378, 414
Тетенс 464
Тимотијевић, М. 729
Тимотијевић, М. 87, 97–98, 101, 284, 287, 704
Тирке Теодор Свети 49, 378
Тирон, В. 535
Тодоровић, А. 549
Тодоровић, А. 200
Тодоровић, П. 843
Тодоровић, С. 205, 228
Тодорски, С. 713
Толстој, Л. 171, 758
Томазијус, К. 35, 243
Томић, П. 302–304, 834
Тор–Нугес, А. 287
Трешер, Х. 499
Трилинг, Л. 255
Тркуља, А. 129
Трлајић, Г. 228, 297–299, 324, 513, 528, 638–639
Тубић, Р. 312
Турнбул (Turnbull), Е., 457
Турнбул (Turnbull), Ц. 456–457, 462, 468, 470–471
Тутњевић, С. 166, 177

Ћирић, А. Б. 744
Ћирић, И. 678, 763, 776, 792–793, 795, 819, 821, 825
Ћирковић, Б. 730
Ћирковић, С. 507
Ћиука, Л. 222
Ћорић, М. 573
Ћоровић, В. 276, 287
Ћосић, Д. 802
Ћурчић, Л. 273
Ћурчић, Н. М. 31, 348
Ћурчин, М. 657–658

Уjес, А. 493, 504, 524, 532
Урић, Н. 311
Урошевић, С. 740

Фалкенберг 609
Федар 107, 109, 111, 124, 130, 561–562
Фелбигер, Ј. И. 311, 317, 321, 599
Фенелон, Ф. 108, 350, 408, 469
Фергусон (Ferguson), А. 449, 463, 469
Филелпо 347
Филиповић, С. 533, 631
Фин, М. 479
Фирмилијан (архимандрит) 824
Фихте (Fichte), Ј. Г. 46, 280–281, 284, 576
Фице, О. 37
Фиш (Fish), С. 73
Фишер (Fischer) В. 13–14, 21–22, 24, 71–73, 75, 77, 79, 81–85, 158,160, 167, 177, 276–277, 282, 287, 365, 380, 383, 387
Флашар, М. 353, 356
Флор (Flora), Р. 401
Флоријан, Ж. П. К. 525
Флоински, Т. 603, 606–607, 614–615
Фордајс, (Fordayce), В. 428, 432–433, 443, 446–451, 456–457, 460–462, 464–465, 468, 470, 477–478
Фордајс (Fordyce), Г. 423, 447–449, 466
Фордајс (Fordyce), Д. 450–451, 462, 468, 471, 476
Франке (Francke), А. Г. 244, 713, 715
Франц I 628
Френклин, Б. 463, 464, 476
Фрескот, К. 314
Фридрих Велики 43, 132, 278, 283, 509
Фројд (Freud), С. 150, 176, 260
Фром (Fromm), Е. 799
Фронтон 553
Фрушић, А. С. 744
Фрушић, Д. 228
Фуко (Foucault), М. 74, 241

Хабермас, Ј. 241, 693
Хадамарија (Hadamarius), Р. 94
Хадријан (патријарх) 487
Хајдн (Haydn), Ј. 279
Хаман (Hamann) Ј. Г. 464
Ханка, В. 604
Хараламnије М. 28, 60, 420, 426, 487–488, 499–500, 512, 517, 519, 549–553, 555, 557, 580, 583, 620, 844
Харвуд (Hardwood), Е. 438
Хатон (Hutton), Ц. 463
Хаџић, Ј. 18, 228
Хегел 46, 591, 685
Хеникер (Henniker), Ц. 430
Хераклит 580
Хердер, Ј. Г. 20, 215, 276, 351, 464
Херкулес 109, 264
Хесиод 675
Хијероним Блажени, 678
Хилер (барон) 629–630, 632
Хипатија 679
Хилтон (Hylton), Ј. С. 445
Хобс (Hobbes),Т. 568
Хогарт, В. 207
Ходел (Hodel), Р. 10, 107–108, 238
Холанд, Н. Д. 448
Холман, Ф. 436
Холцберг 108
Хомер 350–351, 364, 495, 544, 556, 675
Хорације, Флак 349–350, 437–441, 444, 460, 584

Хоум, (Home), Х. 463
Храсте, М. 157
Хризостом, Ј. 671–672, 677
Хрисант Закинтијац 352, 369–370
Хрисант, К. 359, 369–370
Христић, И. 641
Христић, Н. 732
Христић, Ф. 655
Хрулев, Т. Т. 402
Хумболт (Humbolt), А. фон 351
Хуњади, Ј. 293, 455

Цветановић, С. 622
Цвијетић, М. 327
Цвијић, Ј. 166, 333, 657–658
Цвијовић, Ј. 742
Цвингли 791
Цебес из Тебе 102
Целнер (Zöllner), Ј. Ф. 243, 248
Церовић, Љ. 571
Цивар, П. 369–372, 388
Цикиндеал (Tichindeal), Д. 132, 391, 393–401
Цинцар Ј. 623
Цисарж, Б. А. 834
Цицерон 129, 348, 350, 551, 553, 557, 577, 676, 755, 816
Цоликофер (Zollikofer), Г. Ј. 17, 33, 134, 222, 235, 717
Црнојевић, А. 530
Црноречки, М. 622
Цувај, А. 316–318

Чавошки, К. 10
Чајкановић, В. 165, 169, 351, 354, 356, 372, 377, 388, 706, 711, 738
Чарапић, И. 622
Чарнић, Е. М. 744
Чарнојевић III А. (патријарх) 315, 325, 507, 513, 690
Чернутски, Х. 704
Чмир, О. 603
Чолак, А. С. 622
Чолаковић, Р. 797–798
Чокрљан, Ј. 206, 393
Чордаш, Г. 843
Чубрић, Љ. 842
Чупић, Н. 293, 732
Чупић, С. 623
Чурчић, Л. 702, 706, 715

Џамбазовски, К. 335, 344
Џексон (Jackson), Џ. 428–431
Џерард (Gerard), А. 448
Џеферсон, Т. 464
Џонић, У. 96, 169
Џорџ III 438, 440, 449, 459–461
Џул (Jul), С. 843

Шантић, А. 171
Шартје, Р. 235
Шател, Маркиза де 204
Шаулић, Ј. 525
Шафарик, П. Ј. 393, 608, 768, 836
Швабић, П. 732, 736, 763, 765–769, 795
Швикер, Ј. Х. 322
Шевић, М. 337–338, 344, 608, 611, 785
Шекспир (Shakespeare), В. 171, 663
Шелинг (Schelling), Ф. фон 46
Шенстоун (Shenstone), В. 444–445
Шерер (Scherer), В. 37
Шерцер, И. 108, 611, 792
Шидак, Ј. 322
Шилер (Schüler), Ф. 13, 532
Шилд (Schüld), Ј. 37
Шиљак, М. 729
Шишкин, А. Ф. 496, 518
Шишманов, И. 36
Шкарић, Ђ. М., 294
Шмаус (Schmaus), А. 13–14, 18–20, 22–24, 126, 130, 238, 279, 282–284, 287, 540, 543, 563–565, 567, 570
Шорски, Е. К. 254
Шпенглер (Spengler), О. 254, 788
Шпенер, Ј. Ф. 712
Шрек (Schröckh), 678, 779

Штајнингер (Steininger), В. 239
Штирле, К. 235
Штросмајер, Ј. Ј. 15
Шћепан Мали, 498
Шуберт (Schubert), Г. 10, 13, 16, 24
Шулц Веселиновић, М. 321
Шурмин, Ђ. 168

Aime, P. 673, 676
Anderson, P. J. 446, 462
Arch, A. 430
Archer, M. 436
Arditi, J. 91, 98
Ariels, P. 90
Argenti, P. P. 374–376, 384, 390
Augustinos, G. 92, 376, 385

Bahner, W. 39, 40, 42, 43
Bahr, E. 135, 137, 142
Baldwin, R. 430
Band, Z. 247
Bartlett, R. 103
Baskervile, J. 438–442
Bath, M. 102
Bauer, R. 15, 22
Bauman, R. 360, 385
Bautz–Verlag, T. 103
Beckert–Zieglschmid, C. 89
Beeson, K. H. 457
Benton, J. H. 438–439
Berkelius, A. 102
Bierlaire, F. 94
Bonora, E. 204
Booth, J. 430
Bradshaw, P. 437
Bragone, M. C. 103
Broadie, A. 461
Brock, W.H. 442, 453, 455
Brown, I. 447
Bruner, J. 360, 385
Budge, G. 444
Burke, P. 90, 94

Călinescu, G. 397
Caputo, J. 362, 385
Casey, F. P. 94
Chalmers, A. 449–450
Chareier, R. 90
Claud 525, 556
Crackel, T. J. 437
Craveri, B. 204
Crisam, C. 96
Cuneo, T. 469

Davenport–Hines, R. P. T. 437
Davidson, J. 91
Davison, L. 81
Demos, R. 95
Denis, E. 382
Dialetis, D. 94, 96
Dibdin, T. F. 440
Dogo, M. 473
Droula, L. 96
Duby, G. 90
Dusior, I. 445

Eccleshall, R. 438
Edwards, R. 436
Eisler, H. 35
Eichler, E. 43
Eichinger, L. M. 36
Elze, R. 36
Endler, D. 36
Emerson, R. 461
Eminescu, M. 397
Epgen, K. 36
Epist, X. 679
Erblaendern, K. K. 316
Ewen, C. L. 456

Faulder, J. 430
Fleischacker, S. 464
Florovsky, G. 699–700, 707, 714
Frijhoff, W. 94

Gaskell, P. 442
Gavroglu, C. 94, 96
Gedge, S. 376, 385
Gillingham, J. 90
Gilson, E. B. 755
Giustiniani, V. 347, 357
Glasenapp, J. 470
Graham, G. 471
Graves, A. 432
Green, M. 424
Grobman, N. R. 449

Haase, O. von 39
Hamilton, A. 430
Hannick, C. 706
Harper, M. 460
Harrison, B. 90
Heinz, J. 88–89
Heppner, H. 91
Hercher, R. 558
Herman, A. 470
Hexelschneider, E. 39
Hollinger, D. A. 471
Holzberg, N. 129
Horvath, M. 322
Hume, N. 432, 435, 459

Insurgenten Serwiens, A. 301

Jacob, M. C. 287, 431–432, 707
Javarek, V. 73, 470, 477
Johnson, S. 424, 431, 445, 458, 475
Jones, M. P. 444, 468

Kämper, H. 37
Katsiardi–Hering, O. 72, 84, 91
Kerr, R. 462
Kilminster, R. 89
Kindermann, H. 504
Klosa, A. 37
Kossok, M. 34
Krause, K. 35
Krauss, W. 34
Kroll, W. 550, 558
Kümper, H. 103
Kyn, H. 81

Lang, P. 72, 84, 388, 465, 471
Langford, P., 459
Laurens, H. 457
L' Ectrange, R. 115, 119, 129
Ledwig, M. 471
Lee, S. 430
Legrand, E. 30
Leigh, M. 435
Lemmen, H. V. 432
Lerchner, G. 42
Leslie, S. 443
Lewis, M. 443
Liebenau, J. 437
Linda Mitche, C. 558
Lomagistero, B. 352, 354, 357

MacHardy, J. K. 98
Malherbe, A. 558
Malherbe, M. 464
Mann, G. 34
Mansfield, B. 100
Margolin, J. C. 90, 96
Marx, J. 380, 386
Mawman, J. 430
McBrewster, J. 89
McCarthy, W. 453
McGregor, B. 88
Meadows, A. J. 442, 453, 455
Mennell, S. 88
Meyendorff, J. 707
Miller, P. F. 89
Modugno, R. A. 451
Molen, De L. 94
Montandon, A. 90
Montesquieu, C. 499
Mühlphordt, G. 38, 39
Murray, J. 445, 446

Nauert, G. 347, 348, 357
Negrier, P. 282, 285, 287
Neuhaus, N. 35
Neweklowsky, G. 81
Nichladis, E. 94
Nichols, J. 430, 449–450
Nitschke, A. 34
Norton, D. F. 456
Nunn, J. 430

Olney, J. 360, 386
Orser, C. E. 435

Pagan, H. 431
Papadia–Lola, A. 91
Pardoe, F. E. 438
Park, T. 431
Patiniotis, M. 94, 96
Pech, T. 382
Pennant, T. 430
Peyfuss, M. D. 72, 84
Pfeiffer, R. 351, 357
Picchio, R. 157
Poster, C. 558
Puppo, M. 161

Raineval 375, 387
Ranum, O. 89
Rathmann, L. 38
Reany, P. H. 431
Redstone, D. 436
Reinhard, W. 90
Richardson, J. 430
Ritchie, A. T. 453–454
Rivington, J. 430
Roggel, C. 26
Roosen, W. 89
Rosenfeld, S. 471
Ross, J. 454
Rössel, J. 89
Rummel, E. 89
Runciman, S. 708
Ruvigny 375, 387

Sakamoto, T. 458
Samuel, R. 360, 387
Sanctis, D. 350, 357
Scaglione, A. 90
Scherzer, I. 129
Schmidt, H. 37
Schneiders, W. 136
Schnell, R. 88, 91
Schofield, R. E. 444
Scholz, F. B. 102
Schrader, W. 243
Schrock, S. 678
Schwartz, R. B. 435, 459–460
Scott, J. 431
Seewald, J. 442
Seidel, H. 35
Sewell, J. 432–433
Shellabager, S. 472
Sher, R. B. 462, 467
Sherman, N. 101
Shoemaker, B. R. 80
Sider, S. 102
Slack, P.90
Solomon, N. M. 476
Sowards, J. K. 88, 94
Sperna Weiland, J. 94
Stassinopoulou, M. 72, 84
Stewart, M. A. 451, 457, 470
Strochbach, M. 37, 38, 41
Stone, G. 435
Sundhaussen, H. 14, 20–21, 23–24
Sweet, R. 430
Symonds, E. 375, 387

Tait, H. 436
Tanaka, H. 458
Thompson, P. 360, 387
Tierney, J. E. 443, 476
Tracy, D. J. 100–101

Uglow, J. 443–444

Vandome, F. A. 89
Vietze, O. 37
Verlag, A. D. 550, 558
Verlag, H. U. 442
Verlag, K. 243
Verlag, M. 129
Verlag, W. 470
Verlaga, W. D. 243
Vocelka, K. 80, 91, 99, 388
Vyvijalova, M. 316

Waetherill, L. 436
Walker, G. 438, 460
Walker, J. 430
Walpole, H. 431, 442
Walter, F. 314
Wandruszka, A. 34
Wells, J. E. 445
Weston, D. 102
Wilson, P. H. 89
Wilson, R. M. 431
Wissowa, V. G. 550, 558
Withers, C. W. J. 446
Witt, R. 347–348
Wood, P. 461
Wooden, W. W. 91

Zweig, S. 319

Саставио
Александар С. Пејчић

ДОСИТЕЈ У СРПСКОЈ ИСТОРИЈИ И КУЛТУРИ
Зборник радова – међународни научни скуп

Издавач
ЗАДУЖБИНА „ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ“
Београд, Нушићева 4
zaduzbina.dositej@open.telekom.rs

За издавача
Мирјана Драгаш

Ликовна опрема
Добрило Николић

Лектор и коректор
мр Дејан Милорадов

Техничка припрема
Оливера Тешановић

Штампа
Чигоја штампа
office@cigoja.com
www.chigoja.co.rs

Тираж
300

ISBN 978-86-87583-12-2

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

37:929 Обрадовић Д.(082)
821.163.41.09 Обрадовић Д.(082)
930.85(497.11)"17/18"(082)

МЕЂУНАРОДНИ научни скуп Доситеј Обрадовић у српској историји и култури (2011 ; Београд, Манастир Крушедол, Нови Сад)
Зборник радова / Међународни научни скуп Доситеј Обрадовић у српској историји и култури, [Београд, Манастир Крушедол, Нови Сад], 13-15 октобар 2011. ; [организатори] Задужбина „Доситеј Обрадовић", Матица српска, САНУ ; уредник Душан Иванић. - Београд : Задужбина „Доситеј Обрадовић", 2013 (Београд : Чигоја штампа). - 866 стр. : илустр. ; 24 cm. - (Библиотека Зборници / Задужбина „Доситеј Обрадовић" ; 3)

Тираж 300. - Стр. 9-11: Уводна реч / Душан Иванић. - Стр. 841-844: О Задужбини „Доситеј Обрадовић" / Мирјана Драгаш. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија уз већину радова. - Резимеи на нем. или енгл. језику уз сваки рад. - Регистар.

ISBN 978-86-87583-12-2
1. Иванић, Душан [уредник] [аутор додатног текста] 2. Задужбина „Доситеј Обрадовић" (Београд) 3. Матица српска (Нови Сад) 4. Српска академија наука и уметности (Београд)
a) Обрадовић, Доситеј (око 1739-1811) - Зборници b) Културна историја - Србија - 18в-19в - Зборници
COBISS.SR-ID 198457100