

ДАНИ СРПСКОГА ДУХОВНОГ ПРЕОБРАЖЕЊА
XXXI

СРЕДЊИ ВЕК У СРПСКОЈ
НАУЦИ, ИСТОРИЈИ,
КЊИЖЕВНОСТИ
И УМЕТНОСТИ
XIV

НАУЧНИ СКУП
ДЕСПОТОВАЦ-МАНАСИЈА, 19–20, август 2023

Редакција

др Сјаноје Бојанин (Београд, Србија); др Злајна Бојовић, редовни
члан САНУ (Београд, Србија); др Павле Драгичевић (Бања Лука,
Република Српска); др Јекатерина Јакушкина (Москва, Русија);
др Гордана Јовановић (Београд, Србија);
др Виктор Савић (Београд, Србија); др Радослава Сјанкова
(Софија, Бугарска); др Рада Симијовић (Београд, Србија);
др Јелица Симојановић (Никишић, Црна Гора); др Љиљана Симошић
(Београд, Србија); др Волфганг Шпајнингер (Грац, Аустрија)

Главни уредник

ГОРДАНА ЈОВАНОВИЋ

ДЕСПОТОВАЦ • БЕОГРАД
2024

Издавачи
Народна библиотека „Ресавска школа“, Деспотовац
Институт за српски језик САНУ, Београд

За издаваче
Драгана Милутиновић Симић
проф. др Софија Милорадовић

Рецензенти
др Злата Бојовић, редовни члан САНУ (Београд, Србија)
др Станоје Бојанин (Београд, Србија)
др Наташа Вуловић Емонтс (Београд)
др Милош Ивановић (Београд)
др Рада Стијовић (Београд, Србија)
др Љиљана Стошић (Београд, Србија)
др Бранислав Цветковић (Јагодина)

ISBN 978-86-82379-97-3

САДРЖАЈ

СРЕДЊИ ВЕК У СРПСКОЈ НАУЦИ, ИСТОРИЈИ, КЊИЖЕВНОСТИ И УМЕТНОСТИ XIV

19–20. август 2023. године

*Поздравна реч на оиварању XXXI Дана српскога духовног
преображења (ГОРДАНА М. ЈОВАНОВИЋ)*

7

*Сећање на академика Драгослава Михаиловића, једног од
најзначајнијих српских савреених њисаца и великог њијашеља
Дана српскога духовног преображења (ЗЛАТА Д. БОЈОВИЋ)*

9

СРЕДЊИ ВЕК У СРПСКОЈ НАУЦИ, ИСТОРИЈИ, КЊИЖЕВНОСТИ И УМЕТНОСТИ СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ

РАДИВОЈ Ђ. РАДИЋ (Београд): *Тривали и Тривалија
(њоводом сѣарог српског зајиса бр. 4429)*

15

ТОМИСЛАВ Ж. ЈОВАНОВИЋ (Београд):
*Мучење Свеће ѡрвомученице Текле Симеона Меѣафрасѣа у српском
ѡрејису XIV века*

27

ЗЛАТА Д. БОЈОВИЋ (Београд):
Кнез Лазар у ѡрадицији Боке Коѣорске

49

ЈЕЛЕНА М. СТОШИЋ (Ниш): *Терминологија брачног ѡрава
у Законойравилу Свеѣог Саве*

59

БРАНИСЛАВ Ј. ЦВЕТКОВИЋ (Јагодина): *Свеѣи Симеон Немања
и ѡполѣичка ѡеорија у доба Лазаревића*

73

ЗОРАН А. РАНКОВИЋ (Београд): *Белешке о Лазаревићима у
исѡриографским изворима рукоѡисне збирке Библиоѡеке Српске
ѡаѡријариѡије у Београду*

131

МИЛОШ Б. ИВАНОВИЋ (Београд): *Османски зајоведници у Жиѡију
десѡиѡа Сѣефана Лазаревића Консѣанѣина Филозофа*

151

МАРИНА Љ. СПАСОЈЕВИЋ (Београд): *Сказаније о
иисменех Констјантинина Филозофа – извор за историју српске
грамаиикографије*

165

АНЂЕЛА Ђ. ГАВРИЛОВИЋ (Београд): *Светиа Тројица у
књижевности и уметности Моравске Србије са посебним осврћом
на истоимену фреску у Рамаћи*

ЉИЉАНА Н. СТОШИЋ (Београд): *Представе живописња у српском
иостивизантијском сликарству и бароку*

ПРЕДРАГ Д. МИЛОСАВЉЕВИЋ (Београд): *Дело Псеудо-Дионисија
Ареоагитиа и српска култура у доба десјошовине (II део)*

ВЛАДАН З. ЈОВАНОВИЋ (Београд): *Лексикографске најомене
Димитрија Богдановића уз иревод Лесјовица светог Јована
Лесјовичника (ирилог српској теоријској лексикографији и
терминологији)*

НАТАША С. ВУЛОВИЋ ЕМОНТС, МАРИЈА С. ЂИНЋИЋ (Београд):
*Паремолошка слика светшћених лица у српском и турском језику
(контрастивни ирисјуи)*

ДАНИЈЕЛА М. РАДОЊИЋ (Београд): *О називима јела од српске
средњовековне иризе до данас*

АЛЕКСАНДАР Р. КРСТИЋ (Београд): *Продор Турака и борба за
оистјанак српске државе (1371–1459) у убеницима историје крајем
XIX и иочетком XX века*

МИЛИВОЈЕ С. СПАСИЋ (Београд): *Бранковићи и Немањићи у
историјским драмама Милутиина Бојића*

ХРОНИКА

ДРАГАНА М. МИЛУТИНОВИЋ СИМИЋ (Деспотовац):
Хроника XXXI Дана српскога духовног иреображења

*Предраг Д. Милосављевић**
(Универзитет у Београду,
Факултет за образовање учитеља и васпитача)**

УДК: 94(497.11)"13/14"

930.85(497.11)"13/14"

27-1 Псеудо-Дионисије Ареопагит

COBISS.SR-ID 155810313

*Оригинални научни рад

ДЕЛО ПСЕУДО-ДИОНИСИЈА АРЕОПАГИТА И СРПСКА КУЛТУРА У ДОБА ДЕСПОТОВИНЕ

ДРУГИ ДЕО

У раду се разматрају историографски увиди и закључци који се односе на различите видове примене учења Псеудо-Дионисија Ареопагита (VI век) у српској култури у доба деспотовине. Предмет истраживања се односи на уочену примену ареопагитске мисли у устројству српског средњовековног друштва, док се проблем огледа у недовољној синтези и разумевању њеног религијског, политичког и културног контекста, посебно када је реч о идеолошким основама организације српске државе у раздобљу с краја XIV и током прве три деценије XV века. Циљ истраживања је да укаже на значај који су ангелолошке основе Ареопагитовог учења имале у конституисању српске цркве и државе, док се сврха огледа у остваривању целовитије слике о контексту узорне владавине и саборног устројства цркве, народа и државе у време деспота Стафана Лазаревића – заснованих на примени начела склада и јерархије. Резултати истраживања су указали на особеност и разноврсност примене Ареопагитског учења када је реч о очувању правоверја и политичке дистинкције српског друштва у односу на организацију околних хришћанских народа и држава, посебно када је реч о синтези византијског и појединих западноевропских тежњи за досезањем земаљске слике Небеског Јерусалима.

* predrag.milosavljevic@uf.bg.ac.rs

** Овај рад је подржан од стране Министарства науке, технолошког развоја и иновација – *Уговор о иреносу средстава за финансирање научноистраживачког рада зайослених у настјави на акредитованим високошколским установама у 2024. години*, Евиденциони број: 451-03-65/2024-03/200138. Рад представља део ширег мултидисциплинарног истраживања на тему спознаје и примене принципа склада и поретка у српској култури.

Кључне речи: Ареопагит, јерархија, начело склада, Српска деспотовина, Стефан Лазаревић.

Описујући атмосферу која је владала на двору деспота Стефана Лазаревића, као и тежњу за доследношћу подражавања слике небеске јерархије у српском друштву с краја XIV и прве половине XV века, Десанка Милошевић је изнела следећи закључак:

„Раскорак између стварности живота и чежње о лепом животу у небесном Јерусалиму, премошћен је лепотом уметности, блеском раскоши, издизањем свих животних облика до савршенства и мистерије у коме је тако очито присутан литургијски момент. Константин Филозоф је оставио драгоцене податке о животу на деспотовом двору чији се церемонијал једино сретао на византијском двору. Он [деспот Стефан] је своје дворјане организовао по анђелским чиновима подражавајући небеску хијерархију Дионисија Ареопагита [...]“.¹

Када је реч о реализацији ареопагитске представе небеске јерархије, која се недвосмислено уочава у структури државне управе деспота Стефана, Д. Милошевић констатује постојање сличног поретка и церемонијала у дворском уређењу појединих западноевропских народа, о чему казује следеће:

„На двору деспота Стефана владали су готово иста раскош и церемонијал свакодневног живота, прожетог уметношћу и религијом, као на Западу. Деспот је о свему томе веома много бринуо, па је лично бирао тканине за одела дворјана која су давала обележја чина дворској хијерархији (она је, поделом на чинове, подсећала на Небеску јерархију Дионисија Ареопагита) [...]“.²

Уједно, Д. Милошевић додаје да ареопагитски систем организације друштва и државе није био ограничен само на европске народе, већ да је иста основа послужила и када је реч о организацији турског (османског) двора. Наиме, поред тога што је ареопагитско наслеђе имало дугу традицију када је реч о естетици и дефинисању хијерархијског степеновања у оквиру западноевропских витешких редова (којима је припадао и деспот Стефан), елементе истог система кроз поједине његове аспекте је прихватио и османски двор, на шта Д. Милошевић усмерава следећим речима:

„Унутрашњи и спољашњи чиновници на деспотовом двору створени према слици небеске јерархије постојали су у сличном облику и на турском

¹ Д. Милошевић, *Моравска Србија – људи и дела*, у: Моравска Србија: људи и дела, Крушевац, 1971, 17.

² Д. Милошевић, *Уметносћ у средњовековној Србији од 12. до 17. века*, Београд, 1980, 18.

двору. На Западу је врло рано врста и боја одеће означавала хијерархијске степене витешких родова [...]“.³

С поменутиим видом друштвене организације, указује даље Д. Милошевић, деспот је могао да се упозна „на различитим странама“. Међутим, „као добар познавалац црквене литературе и византијске мисли“, српски владар је у погледу реализације складног устројства у великој мери „био инспирисан одређеним духовима, штивом у првом реду ’Житијем светог Василија Новог’“, тј. „сведочанствима која се одвијају у небеском Јерусалиму“. Према речима Д. Милошевић, сам чин деспотовог „раздељивања“ одеће племићима морао је бити инспирисан оним деловима поменутог житија (глава CVIII и CIX), „када Христ поставља пред себе богате одежде и раздаје их праведницима следећи одређену хијерархију чина и заслуге“. Притом, подсећа Д. Милошевић, да је „сличан церемонијал постојао и на византијском двору приликом ’coronea triumphalis’“.⁴ Слична запажања се уочавају у студији Смиље Марјановић-Душанић, која посматрано из перспективе историјског развоја српских средњовековних владарских инсигнија (и њиховог усмеравања ка симболици Небеског Јерусалима), описује контекст преласка „од ’магичног’ на ’религиозни’ ступањ схватања владарских инсигнија“. С. Марјановић-Душанић наглашава да се у средњовековном српском друштву (слично као што је то био случају и када је реч о западноевропским друштвима) поменути прелазак збио „преко процеса потискивања древне концепције највише власти ослоњене на национални паганизам“, указујући притом на сведочанство Константина Филозофа и његове речи „о настојању деспота Стефана да своју државу уреди по угледу на небески Јерусалим“. У складу са наведеним, С. Марјановић-Душанић појашњава да „вечност и универзалност небеског Јерусалима одговарају, у свету практичне политике, принципима трајности и трансценденталности инсигнија једне национално-државне заједнице“.⁵

Ареопагитске основе поистовећивања деспота Стефана са Мојсијем и серафимом

Поменута запажања превасходно се односе на елементе успостављања и очувања *складног ѿорейѿка* и *узорне владавине*, утемељених на исказивању правоверних хришћанских основа. Наиме, не само дворско уређење већ и однос деспота Стефана према животу и заједници

³ Д. Милошевић, *Моравска Србија*, 17.

⁴ *Исто*, 17.

⁵ Више в. у: С. Марјановић-Душанић, *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд, 1994, 157.

којом је управљао, били су у складу са Мојсијевом предајом „божанских закона и саздања скиније као слике савршеног небеског поретка“. О таквом приступу српски деспот је оставио низ сведочанстава, међу којима се налази и оно од 5. јануара 1407. године, исказано у повељи издатој манастиру Великој Лаври Светог Атанасија на Светој Гори:⁶

„Светло, дакле, светско састављање и сједињење ове божанске светиње (храма), коју Господ утемељи а не човек, велики међу пророцима Мојсије – наговештавајући да нико никако неће бити, по саставу, саздан као она давнашња законита светиња која је пример данашњој – објављује целом скупу Израилевих синова да је њу (светињу) као углед на Синајској Гори створио Бог који је у њему [Мојсију] [...]“.⁷

Како истиче Мирјана Стефановски, деспот Стефан је истицао Мојсијево служење „као образац владарске службе, која представља од Христа даровани чин и власт“. У својству правих раба Божјих, истиче даље М. Стефановски, „владари су ’верни стројитељи’ од Бога повереног ’службоначелија и сана’“.⁸ Појам „стројитеља“ на посебан начин сведочи о владарској функцији и његовом законском оквиру, али, такође, и својеврсној духовној и етичкој обавези да друштвени поредак доведе у склад,⁹ тј. да садејство цркве и државе уподоби јединству заснованом на богообразном сразмерском оквиру Небеског Јерусалима. Ка поменутом идеалу усмеравају и Ареопагитове речи исказане у спису „О небеској јерархији“ (4. глава):

„Споменимо само Мојсија и истину изложену у речи Божијој да је закон дат кроз анђеле. Али, реч Божија која нас учи да нам је закон дат кроз анђеле, казује нам и о поретку божанственог закона да они, који су нижи ка Богу, треба да буду приведени посредством виших [бића] јер је Бог преднацртао такав закон како би у свакој јерархији, не само код виших и нижих, него и код оних који стоје у истом чину, постојали први, средњи и последњи чиновници, и да би они који су најближи Богу за ниже били руководитељи у просвећењу и приближавању Богу зарад заједнице са Њим“.¹⁰

⁶ М. Стефановски, *Средњовековна схваћања узорне владавине*, Београд, 2018, 158.

⁷ А. Младеновић, *Повеље и њисма десјоџа Сѣфана. Текстѣ, коменѣари, снимци*, Београд, 2007, 243.

⁸ М. Стефановски, *Средњовековна схваћања*, 158.

⁹ Више о образложењу поменутих појмова у повељама деспота Стефана в. *истѣо*, 158–159.

¹⁰ Свети Дионисије Псеудо-Ареопагит, *Дела (Corpus Areopagiticum)*, прир. С. Продић, Шибеник, 2012, 57–58. Такође, видети и одељак у коме Ареопагит говори о Божјем устројавању поретка у свету („О небеској јерархији“, 10. Глава): „Бог је устројио такав поредак и установио је у свакој јерархији прикладне [складне] степене, тако да је [небеску јерархију] поделио на прве, средње и последње; Он је такође и унутар

У намери поштовања Божје творевине и подражавања анђелског поретка, а посматрано кроз призму остваривања узорне владавине, Константин Филозоф је деспота Стефана уздигао на највиши духовни ступањ – на степен земаљског серафима, слично као што је то два века раније у вези са описом живота и дела Светога Симеона и Светога Саве (поистовећених са анђелима) учинио јеромонах Доментијан.¹¹ По врлини љубави (сјединитељком божанске милости усађене у људску природу и тежњу стремљења ка божанском), раван највишем анђелском чину, Костенечки је деспотов живот упоредио са Мојсијевим животом („пошто је он раван анђелима“) и његовим усхођењем на Гору и спознајом Бога – указавши притом да је и Мојсију и деспоту Стефану пут „од почетка [био] један те исти“.¹² Костенечки остаје доследан ареопагитском обрасцу јерархијског степеновања савршености на путу богопознања и стицања врлина. Поменути сегмент деспотовог житија начињен је у складу са описом који Ареопагит износи у спису „Мистично богословље“ (I, 3), у коме је хијерархијско степеновање савршености у досезању божанске светлости (врха усхођења ка божанском) представио кроз библијски мотив Мојсијевог успења на врх Синаја (2Мојс 19, 20–24; 24, 1–2).¹³ Наиме, тростепено усхођење изнето у причи о Мојсију, Ареопагит је изразио кроз опис три сазнајна стадијума: почев од *најнижег стіејена* – прочишћења оличеног у народу који је остао у подножју Синаја; преко *средњег стіејена* – просветљења свештеника који су своје усхођење зауставили на нижим обронцима Горе; све до *највишег стіејена* – мере савршености коју је Мојсије као смртник досегао успевши се до самог врха могућности богопознања. Поменуто Мојсијево усхођење Ареопагит је исказао следећим речима („О мистичком богословљу“, Глава 1):

„Јер, божанском Мојсију није напросто заповеђено да се најпре он сам очисти, а потом да се одвоји од неочишћених, те да је тек после свег очишћења зачуо многогласне трубе, посматрајући многе светлости које зраче чисте и многоизливајуће зраке, а да је потом одвојен од осталих

тих степена начинио божанске чинове. Зато и сами божанствени *серафими* један другом јасно говоре, показујући тиме, по мом мишљењу, да први казују другима истине богопознања [...]“, *истио*, 71.

¹¹ Уп. Доментијан, *Живоїи Свѣіога Саве и Живоїи Свѣіога Симеона*, прир. Р. Маринковић, Београд, 1988, 109, 138, 199, 210, 211, 265, 293, 305. Такође, в. П. Милосављевић, *Сіефан Немања и хармонија „анђелског образа“*, у: *Catena mundi: О националном идентитету Срба*, књ. 4, Београд, 2020, 172–179.

¹² Константин Филозоф, *Повесїї о словима (Сказаније о ѡисменех)* – изводи. *Жїїије десїоїша Сїефана Лазаревића*, прир. Г. Јовановић, Београд, 1989, 73–74.

¹³ Свети Дионисије Псеудо-Ареопагит, *Дела (Corpus Areopagiticum)*, 160.

(мноштва), [и] са изабраним свештеницима, достигао врх божанских усхођења“.¹⁴

Важан аспект на путу спознаје Бога, којег се у ареопагитском смислу придржавао и Константин Филозоф, посебно у случају када је наглашавао деспотово серафимско подражавање живота, огледа се у непрестаној тежњи да се избегне замка упадања у грех поистовећивања са Божанским Примраком, тј. поистовећивања са једним од својстава Свете Тројце – преузимањем њихове улоге на земљи или, с друге стране, истицањем (од стране смртника) потпуне спознаје Божје „неприступне суштине“. Јер, према речима Светог Григорија Богослова: „Исказати [Бога] је немогуће, а разумети је још и више немогуће“,¹⁵ односно, када је реч о Божјој суштини, Григорије Богослов истиче да је то „Светиња над светињама, скривена и од самих Серафима“.¹⁶ У том погледу, не само када је реч о њему као писцу већ и када је реч о деспоту (о чијем је животу писао), Костенечки ни у ком случају није допустио да се западне у такав вид греха или гордости, због чега је деспотов живот и поистоветио са Мојсијевим. Наиме, Костенечки ово чини с високим степеном мудрости, алудирајући на Ареопагита, који изричито наглашава да Мојсије успоном на врх Синаја није видео Бога већ само место на коме се Бог налазио:

„И у њима [божанским усхођењима] се није [Мојсије] сусрео са Самим Богом, и не види Њега јер је невидљив, него место где је Он [Погл. 2. Мојс. 33. 20–33]“.¹⁷

У складу са истим обрасцем, који је послужио као правоверни духовни узор, Костенечки је основу деспотове узорне владавине исказао кроз форму трочланог (посредничког) јерархијског поретка заснованог на идеалу друштвене споне и складног односа на релацији *народ – монахиња – владар*.¹⁸

Прожимање ареопагитског учења кроз различите видове организације Српске депотовине

О намери да се остане доследан ареопагитском приступу, и уједно очувању традиције и континуитета немањићког владарског поретка, између осталог, говори и појмовни апарат исказан у српским средњовековним списима. Наиме, поред појма „стројитељ“, томе нас

¹⁴ *Исїо*, 160.

¹⁵ В. Лоски, *Божански ѱримрак*, прев. Д. Ј. Лучић, Отачник 1, 1996, 67.

¹⁶ *Исїо*, 69.

¹⁷ Свети Дионисије Песудо-Ареопагит, *Дела (Corpus Areopagiticum)*, 160–161.

¹⁸ М. Стефановски, *Средњовековна схваїања*, 162.

приближава и израз „чиноначелник“, а пре свега централно место које је у документима српских владара заузимало позивање на поредак анђелских чинова – међу којима значајно место припада и аренги *Светиоархангелске хрисовуље* цара Душана.¹⁹ Ареопагитска представа поретка небеских сила у поменутој повељи изражена је кроз наглашавање највиших и најнижих анђелских чинова – серафима и херувима, арханђела и анђела, а све у служби наглашавања владарског приступа поистовећеног са анђелима („пристава који верно извршавају божанске заповести“).²⁰ Како истиче М. Стефановски, поред служења земаљској држави, царска власт је својим примером уједно сведочила и о самом начину служења Богу. У том погледу, „узвишена духовним сазнањем“, царска власт је неминовно била укључена „у божански установљен универзални хијерархијски поредак служби“.²¹ Очување божанског јерархијског поретка у исто време је значило и учешће у очувању складних основа Божје творевине на земљи, тј. суделовање у успостављању склада *међу њоданицима* (људима), тј. склада *између човека и њприоде* и, најзад, склада *између људског и небеског царсџива* (света телесних и бестелесних сила), о чему управо и сведоче структура и садржај деспотовог житија.

Идеал складног, ангелолошког уређења деспот Стефан преноси на организацију престоног двора у Београду (Деспотов двор), са чијом изградњом је започето 1402. године – непосредно након пораза турске војске у бици код Ангоре и Стефановог уздицања на деспотско достојанство у Цариграду. Стари узори немањихког уређења државе, као и они са којима је имао прилике да се сусретне у Цариграду, утврдили су деспота Стефана у тежњи да обухватно прошири и унапреди складан поредак у српској држави, чему је, између осталог, приступио и реализацијом церемонијала, сличног али не и истог цариградском. Наиме, у церемонијалу цариградског двора, истиче М. Стефановски, „помно осмишљеном да одрази царски поредак хијерархијског достојанства и звања, могла се видети слика трајног идеала васељенског поретка“, на начин како је то било исказано у уводу *Књиге о цероменијама*.²² У поменутом спису Константина VII Порфирогенита налазе се смернице, изражене у својству савета, који гласи: „нека се царска власт врши у

¹⁹ В. С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светиоархангеловска хрисовуља*, Београд, 2003, 85–114 (прев. стр. 117–144).

²⁰ Уп. М. Стефановски, *Средњовековна схваћана*, 159.

²¹ Уп. *истио*, 159. Такође, в. С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светиоархангеловска хрисовуља*, 85–88; Д. Богдановић, *Политичка филозофија средњовековне Србије*, Филозофске студије XVI, 1984, 22–23.

²² Constantin VII Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies*, I, 2, ed. A. Vogt, Paris, 1967.

Како наводи М. Стефановски, према Псеудо-Дионисију Ареопажиту „хијерархијски поредак учествовања свих створених бића у Богу као највишем Добру, исказује се уједно и као света стварност теофаније и као поредак финалитета“.³⁰ Успостављање аналогije између чинова небеске и земаљске јерархије пре свега се темељило на тежњи да се сваком одговорном и умном бићу (учеснику у друштвеној јерархији/уређењу) одреди положај у складу са анђелском градицијом „властите савршености у спознаји истине“, односно у поретку врлина које је потребно да подражава сваки поданик.³¹ Учествовање у таквом – богосразмерном поретку огледало се кроз просвећујућу улогу којом се одражавало јединство и заједница у Богу, али, такође, на коју се сводио и саборни однос учешћа свих чланова заједнице у очувању правоверја. Преузимање поменуте друштвене улоге усмеравало је ка посебности положаја сваког појединца „у поретку стварања заједнице и очувања вере“, а која се „огледала у његовој способности да путем подражавања и уподобљавања Богу, моралним и духовним усавршавањем напредује, уздижући се по ступњевима хијерархије“.³² У том погледу, сваки од хијерархијских чинова на својеврстан начин (у мери која је одговарала могућностима и способностима појединца) описивао је положај поданика у степенованој тријади очишћења, просветљења и усавршавања.³³

У складу са ареопагитским учењем („Мистично богословље“), а посебно из опреза да српског деспота не прикаже као владара који је ступио на грешни пут гордости земаљског поистовећивања са једном од ипостаси Свете Тројице, или, с друге стране, као владара који је запао у грех људске помисли о досезању суштине божанског примрака, Константин Филозоф је деспота Стефана упоредио са *серафимом* (пламеном или оним који пламти),³⁴ тј. са „највишим чином небеске јерархије“, који оличава „савршенство мудрости и извор светлости“.³⁵ Према Ареопажиту, назив серафима „казује о њиховој непрекидној устремљености ка божанственом, њихову ватреност, постојану, нео-

³⁰ М. Стефановски, *Средњовековна схваћања*, 161.

³¹ Уп. *истио*, 161.

³² *Истио*.

³³ Уп. *истио*, 161. Такође, в. схолију (193) Максима Исповедника на Ареопагитов спис *О небеској јерархији*: „О томе на који начин и од кога бивају очишћени, просветљени и усавршени средњи (анђелски) чиновни, и о томе да (Свето) Писмо говори како један анђеоло другоме преноси божанске симболе“, у: Свети Дионисије Ареопажит, *Ареопагитски списи: са Схолијама Светиога Максима Исповедника. Први део*, прев. С. Јакшић, Нови Сад, 2019, 309.

³⁴ Уп. Константин Филозоф, *Повести о словима*, 103.

³⁵ М. Стефановски, *Средњовековна схваћања*, 164. Уп. са изразом „од Бога покретани“ који се односи „на први чин, односно на Серафиме“, Свети Дионисије Ареопажит, *Ареопагитски списи. Први део*, 321.

слабиву и истрајну устремљеност³⁶, тј. одражава „способност да оне који су ниже узводи ка више, да буди и распламтава у њима жар који они имају у себи“.³⁶ Као аутор који је (очигледно) у завидној мери био упознат са Ареопагитовим делом, Константин Филозоф је исте духовне одлике довео у везу са животом деспота Стефана, сведочећи да је он „својим изабранима читао и тумачио јеванђелске речи и поучавао их учитељски“.³⁷

Према Ареопагитовом учењу, поменути анђелски чин (испуњен озарењем духовног пламена – божанском светлошћу), тајанствено је скривен у светим симболима, што представља мотив који је Константин Филозоф вешто искористио да деспота Стефана доведе у везу са набеским силама – назначивши то кроз симболички опис „загонетних деспотових очију“.³⁸ Циљ поменуте метафоре огледао се у наглашавању недоступности и несазнатљивости божанске светлости коју у себи носе серафими, па са тим и сам деспот Стефан као њихов земаљски подражавалац. Из тог разлога, Константин Филозоф наглашава „да нико није могао сагледати очију његових [деспотових], чак ни они највиши [дворски чиновни]“,³⁹ појашњавајући да је загонетност суштине серафимског поучавања „слична сунцу и сунчаној светлости, од кога примамо светле зраке, али не [и] целу суштину“.⁴⁰

Српска држава као „црква Божја“: светлост ареопагитског учења над деспотовим градовима и устројством сабора

Према Константиновом сведочењу, деспот се трудио да живот у читавој земљи уреди „као цркву Божју“, а „не [на начин да српски народ живи] као остали народи скотски и против природе“.⁴¹ У идеалистичком маниру, Костенечки сведочи да српски народ није никако другачије „но по Христу вршио закон“ (подражавајући притом смисао анђелских чиновна), што деспотов биограф глорификује ареопагитском дидаскалијом о томе да народ попут анђела учествује у своме усавршавању „чинећи један другог бољим од себе“.⁴² Поменути аспект народ-

³⁶ Свети Дионисије Псеудо-Ареопагит, *Дела*, 61.

³⁷ Уп. Константин Филозоф, *Повесї о словима*, 101. Такође, в. М. Стефановски, *Средњовековна схваћања*, 162.

³⁸ Уп. Н. Радојчић, *Српски државни сабори у средњем веку*, Београд, 1940, 170. Такође, уп. М. Стефановски, *Средњовековна схваћања*, 164.

³⁹ Константин Филозоф, *Повесї о словима*, 100.

⁴⁰ *Исїо*, 130. Уп. са делом о помрачењу умних очију и немоћи човека да доспе истинске, божанске Светлости, тј. о могућности да се види слава Божја, али не и Сâм Бог, у: Свети Дионисије Ареопагит, *Ареопагитски сїиси. Други део*, Нови Сад, 2019, 163.

⁴¹ Константин Филозоф, *Повесї о словима*, 79.

⁴² *Исїо*, 80.

ног живота Костенечки је представио у виду огледалске слике (одсјаја) врлинског живота и узорне владавине којима је своју државу обасјавао и узносио деспот Стефан.

По истом принципу, како описује Костенечки, „просвећујући и усавршавајући своја два здања“ – престони Београд и град Ресаву (манастир Манасију) – деспот Стефан није престајао да их „у све дане живота свога“ непрестано и смерно „приутврђује различитим и најбољим даровима и надгледањем“.⁴³ Београд и Ресаву деспот је организовао у складу са ареопагитским богосразмерним принципима, начинивши од њих „две слике вишњег Јеусалима и два пута ка небеском Царству“⁴⁴ – први (Београд) као сведочанства подражавања и чувања божанског склада у световном (државном) поретку; и други (Ресаву) као представе успостављања складног обрасца у црквеном поретку народа и његовог духовног уздицања ка Богочовеку. У складу са таквим приступом, Константин Филозоф указује на то да је деспот Стефан, „уподобљавајући се серафиму“, учинио да уз српског патријарха (Кирила I), као и „са свим сабором српских првосвештеника, игумана и свих осталих часних мужева, а уз то и благородних“, обележи почетак изградње града Ресаве (1407).⁴⁵ Сличан приступ деспот је исказивао и када је реч о односу према монашким обитељима, односно, како истиче Костенечки, према онима који „подражавају анђелски живот“, тј. који „непрестано славе Бога који је у Тројци, као што га анђели славе непрестаним појањем [...]“.⁴⁶

Смисао ареопагитског уређења друштва у доба деспотовине није се односио само на организацију дворских служби, већ је обухватио и остале чиниоце сталешког поретка, а са тим, неминовно, и систем њихових права и обавеза. На посебан начин о томе сведоче описи у вези са сабором одржаним у Сребреници, на коме је деспот Стефан благословио Ђурђа „на господство“. Наиме, учинивши „молитву над њим, са полагањем руку“, деспот је свога наследника заклео на чување пређашњег васпитања, истовремено га (у духу земаљског серафима) поучивши „о побожности и заповестима“.⁴⁷ Према мишљењу Мирјане Стефановски, опис поменутог обреда сведочи о „врховништву хијерархијског положаја“ који је деспот заузимао у световном погледу, као и „харизми дидаскалије“, која је била у складу са Ареопагитовим учењем о анђелском чину као духовном стању „личности која је божанским

⁴³ *Истио*, 103–104.

⁴⁴ Уп. М. Стефановски, *Средњовековна схваћања*, 164–165.

⁴⁵ Уп. Константин Филозоф, *Повести о словима*, 103–104.

⁴⁶ Уп. *истио*, 80.

⁴⁷ Више в. у: *истио*, 122. Такође, уп. М. Стефановски, *Средњовековна схваћања*, 164.

просветљењем задобила истинско знање⁴⁸. У складу са ареопагитовим учењем о структури анђелске хијерархије, знање се прима и преноси као вид духовне светлости са виших на ниже чинове, управо на начин да „сваки хијерархијски ступањ представља тријадну прочишћења, просветљења и усавршавања“.⁴⁹ Наиме, када је реч о ревномном спровођењу ареопагитског учења, то је подразумевало обавезу преношења знања са вишег владарског чина на „подређене редове“ (чинове), тј. непосредно учествовање владара у усавршавању себи подређених и уједно његово залагање у погледу духовног усмеравања поданика ка Богочовеку и Небеском Јерусалиму, а све у складу са јерархијским статусом који је појединац заузимао у друштву.⁵⁰ Када је у питању деспотово подражавање анђелске – серафимске улоге, Константин Филозоф је указао на то да је управо деспот Стефан, као узорни владар, својим животом сведочио и односио се према поданицима тако што је „свагда смерним речима својим изабранима читао и тумачио јеванђелске речи и поучавао их учитељски“.⁵¹

Између осталог, Константинов опис обреда Ђурђевог проглашења за савладара и наследника престола⁵² указује на елементе очувања симфонијског поретка цркве и државе, тј. на јерархијски поредак црквеног, државног и народног учешћа у преносу и прихватању благослова „на господство“. Како истиче М. Стефановски, у изразу „благословити на господство“ препознаје се „јерејска власт посвећења у чинове Ареопагитове црквене јерархије, којој би одговарало врховништво хијерархије достојанства и служби земаљске државе“.⁵³ Деспотова харизма и обредна улога у оквиру српског сабора имала је другачији смисао од „поједностављене представе о идеји спајања владарског и првосвештеничког положаја“ у достојанству и благослову које је византијски цар вршио и даривао „крсним знаком или трокраком свећом“. Поменути смисао се разликовао од права византијског цара на верско поучавање и проповедање харизмом задобијеном миропомазањем⁵⁴ (на начин како је то у духу тзв. цезаропапизма у највећој мери било тумачено и спровођено у држави Ромеја). Поменута византијска представа о друштвеној супремацији владара првосвештеника имала је исти

⁴⁸ *Исѣо*, 164.

⁴⁹ Уп. *исѣо*, 164 (в. референце из нап. 468).

⁵⁰ Ј. Мајендорф, *Псеудо-Дионисије Ареопагит*, Отачник I, 1966, 83–84, 86.

⁵¹ Константин Филозоф, *Повесѣи о словима*, 101. Уп. М. Стефановски, *Средњовековна схваћања*, 164.

⁵² М. Спремић, *Десѣоѣ Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд – Бања Лука, 1999, 79; А. Веселиновић, *Држава срѣпских десѣоѣа*, Београд, 1995, 99.

⁵³ М. Стефановски, *Средњовековна схваћања*, 164–165.

⁵⁴ Харизма – даром или благодети Светог Духа. Уп. *исѣо*, 165.

правац, али супротан смер у односу на њој супротстављену духовну супрематију римског папе и његовог узвишеног положаја у односу на њему подређене владаре (из чега су временом произашле основе тзв. папоцезаризма). Према речима М. Стефановски, византијска традиција се тенденциозно преносила „кроз тумачења издвојених фрагмената корпуса изворних текстова византијске политичке мисли“,⁵⁵ а са тим, потребно је претпоставити, и Ареопагитовог учења као једног од њених неизоставних темеља.

Деспотов хијерархијски положај и учешће у обреду устоличења Ђурђа на „садржителство престола“ и положај савладара, разликовао се од учења о цару с харизмом помазаника Божјег, а сводио се на поредак најсличнији владаревом благосиљању описаном у обреду „постављења ћесара“. Обред рукоположења уз читање одговарајуће молитве од стране српског патријарха (Никона I), и може се претпоставити, понављања исте од стране деспота Стефана и осталих присутних на сабору(?), чину Ђурђевог постављења истовремено је дало и особеност црквеног посвећења.⁵⁶ Наиме, Константинов поједностављени опис саборног церемонијала Ђурђевог уздизања на највиши степен световног достојанства унутар српске државе, у обредном смислу се може довести у везу са церемонијалом који неизоставно упућује на обред у коме је (поред државног) истовремено било обављено и црквено посвећење новог владара.⁵⁷ У духу немањићке традиције, Костенечки износи приказ равноправног суделовања носиоца црквене и државне управе у сабору, који се, када је реч о реализацији ареопагитског учења, може сагледати као посредни (средишњи) орган у симфонијској организацији српског средњовековног друштва – исказаној кроз релацију три институције друштвеног управљања *Црква – Сабор – Држава*.

Наиме, као посредни фактор у организацији и садејству државе и цркве, сабор је представљао зборно место или зборни чинилац у оквиру кога су устоличавани владари и наследници престола, односно, када је реч о црквено-државној свечаности – у оквиру које је било вршено обредно освештање владарских (и баштинских) задужбина.⁵⁸ У том погледу, Костенечки износи драгоцен опис састава сабора, који се састојао од три чинодејствене представничке скупине – на првом месту од *црквених достојанственика* (архијереја, игумана и угледних духовника) – „српских првосвештеника“; затим, *свећовних њрвака* (велможа и друге властеле, носилаца дворског достојанства) – „часних мужева“; као и осталих *угледних њоданика* (из реда нижег племства и достојних

⁵⁵ *Истио*, 166.

⁵⁶ Уп. *истио*, 165.

⁵⁷ *Истио*, 165.

⁵⁸ Уп. *истио*, 165.

представника народа) – „благородних“. Поменути вид учешћа у сабору такође указује на ареопагитски образац континуалне сразмерности тријаде саборских чинилаца:

$$\frac{\text{„првосвештеници“}}{\text{„часни мужеви“}} = \frac{\text{„часни мужеви“}}{\text{„благородни“}}$$

Суделовање у обреду саборног типа, уз неизоставно присуство патријарха (који је читао молитву и обавио црквени део обреда) и деспота (који је, уз полагања владарске руке на изабраног наследника, обавио световни део обреда увођења Ђурђа у „господство“), истовремено је представљало како реализацију законског, тако и испуњење симболичког акта у вези са духовним подражавањем и очувањем владарског континуитета – с једне стране, владара као *заштиторника народа и државе*, а с друге, владара као световног *заштиторника православне вере и српске црквене самосталности*. Такође, суштина поменутог саборног обреда била је неизоставно усмерена у правцу исказивања двосмерне заклетве на верност: 1) заклетве изабраног владарског наследника (господина Ђурђа) *патријарху* (цркви), *деспоту Стефану* (владару) и *народним делегатима* (народу); и 2) заклетве народа *цркви, владару и владаревом наследнику* (посебно када је реч о реду баштиника). Поменути церемонијал је био од изузетне важности, нарочито када је реч о заклетви деспота Ђурђа у погледу очувања правоверја, а све на начин како је то било чињено у доба Немањића.⁵⁹ У складу са поменутиим, Веселиновић констатује: „Пред патријархом, окупљеном властелом, архијерејима и представницима државне управе Деспот је благословио свог наследника и званично га представио сабору, позивајући их да га признају за господара и да му буду верни“,⁶⁰ а о чему је Костенечки сведочио следећим речима:

„Благочастивога деспота Стефана хваташе све више ножна болест од које одавно страдаше. Зато, веома се побојавши смрти, посла по свога сестрића, господина Ђурђа, и овај дође у место звано Сребреница; и ту (деспот) сазва са патријархом сабор од часних архијереја и благородних свију власти о свију изабраних и на сабору благослови њега (Ђурђа) на господство, говорећи 'Од сада овога сматрајте господином место мене'. Учинише и молитву над њиме са полагањем руку; и све закле да му буду верни. А прокле оне који би подигли какво неверство. Затим закле и њега [Ђурђа] самога да неће презирати његово васпитање, 'него како сам ја сам о свему мислио, тако чини и ти. Јер многи су ми послужили

⁵⁹ О важности институције полагања заклетве в. у: С. (Бараћ) Дечанац, *Владацац и народ*, 226–230.

⁶⁰ А. Веселиновић, *Држава српских деспота*, 99.

којима не успех дати награде'. И много (га) поучи о побожности и заповестима [...]“.⁶¹

Из призме Ареопагитовог учења, харизма деспота Стефана је осликавала стање појединца (личности) који се у духовном погледу уздигао на ниво земаљског серафима – земаљског пандана највишем анђелском чину који је у себи носио савршеност врлине и мудрости. У опису деспотовог живота, уздицање на ниво земаљског серафима Костенечки наглашава деспотовим учитељским односом према својим поданицима и исказаном блискошћу и пажњом коју је као владар показивао према монасима, посебно када је реч о угледним анахоретама.⁶² Деспотову образованост (теолошку и филозофску), а посебно уважавање мистичког богословља и исихазма (у чије је учење као један од темеља неизоставно спадало и дело Светог Дионисија Ареопагита), Костенечки је описао кроз деспотову одлуку „да владарску задужбину подигне као исихастичку киновију“,⁶³ односно, с друге стране, да двор у престолу Београду устроји управо у складу са поменутом „Ареопагитовом сликом“. Осведочени приступ, заснован на ревном пресликавању ареопагитског обрасца у организацији српског друштва, употпуњава деспотова тежња за уздицањем српског народа ка Богочовеку, у чему су Добро и Правда, Склад и Истина, Лепота и Љубав, као врлине и својства имали свеукупни смисао и апсолутну вредност досезања идеала Небеског Јерусалима. Као такве, поменуте врлине представљале су духовни инструмент у конституисању универзалне хијерархије, тј. чиниле су узор у изградњи и очувању мудрости, учености и честитости, посебно када је реч о просвећивању народа и успостављању складне организације државе (схваћене као земаљски одраз небеског поретка). Усклађивање земаљске хијерархије са ареопагитским поретком анђелских сила представљало је потврду спремности на жртву и доследност у очувању правоверја унутар хришћанске васељене, што је било у складу са путем који су (два века пре деспота Стефана) зацртали Стефан Немања и Свети Сава.

Константинова тврдња да је деспот Стефан српску државу уредио „као цркву Божју“,⁶⁴ чему у прилог иде и податак да је у њој све било устројено тако да се могла видети „Ареопагитова слика“, јер „Бог по својој слици уручи људима државну власт“,⁶⁵ на својеврстан начин сведочи о покушају да се есхатолошки образац прошири на оба делатна

⁶¹ Константин Филозоф, *Повесїї о словима*, 101. Уп. М. Стефановски, *Средњовековна схваїања*, 122.

⁶² Уп. *исїїо*, 166.

⁶³ *Исїїо*, 166.

⁶⁴ Константин Филозоф, *Повесїї о словима*, 79.

⁶⁵ *Исїїо*, 99.

поља – световно и црквено, тј. да се држава, народ и црква схвате као нераздвојива целина и иконична представа живота у којој ће саборно (у заједници са бестелесним силама – анђелима и светитељима) народ да се уподоби Богочовечанском, а држава да оствари склад и улогу земаљске представе Небеског Јерусалима.

Према Драгољубу Драгојловићу, значај дела Псеудо-Дионисија Ареопагита и његова популарност у средњовековном друштву огледају се, пре свега, у доследној и међусобно неугрожавајућој синтези античке учености и хришћанске догматике, чинећи на тај начин својеврсни сазнајни континуитет утемељен на реминисценцији једноставне логике и систематизације складног ангелолошког поретка (као узорног обрасца за уређење друштва). Између осталог, Д. Драгојловић се о томе изразио следећим речима:

„Огромна популарност Псеудо-Дионисија у средњовековној епоси није долазила само отуда што је он са највећом доследношћу на темељу Аристотелове логике интегрисао неоплатонску мисао у хришћанство, пазећи при томе да га што мање мења, већ зато што је дао једну доследно систематизовану ангелологију, испуњавајући тиме једну велику празнину источњачког мистицизма“.⁶⁶

Ареопагитски утицији на Константинов идеалистички опис српске земље

Уважавајући склад Божје творевине, Константин Филозоф је с високим степеном идеализма указао на сву лепоту и богатство српских предела,⁶⁷ чинећи притом истоветан осврт и на врлину њеног народа – часних, храбрих и послушних људи, таквих „да им нема равних у васељени“ (који „телесном чистотом превазилазе друге народе“ – милостивих и дружељубивих људи).⁶⁸ У складу са наведеним, Костенечки напомиње како је потребно знати да „као што се ова [српска земља] украшава више од свију других и превазилази друге, тако [су] исто и житељи који су у њој еванђелске и анђелске речи делима извршили“.⁶⁹ У ареопагитском маниру, Костенечки уводи појам *склада* у опис Српске деспотовине, за коју каже да је „слична оној обећаној [земљи]“, таква да „у целој васељени“ не може да се нађе земља која „има сва добра сабрана у једно и на све стране“.⁷⁰ Надахнут богатством природе и раз-

⁶⁶ Д. Драгојловић, *Историја филозофске мисли у Срба епохе феудализма*, Нови Сад, 1998, 86.

⁶⁷ Константин Филозоф, *Повесји о словима*, 77.

⁶⁸ *Истѿо*, 79.

⁶⁹ *Истѿо*, 81.

⁷⁰ *Истѿо*, 77.

новрсношћу предела, Костенечки приступа опису деспотове државе, за коју каже да је по Божјој промисли обдарена свим неопходним добрима и „складним саставом у свему“,⁷¹ тј. „хармонијом предела једног за другим“.⁷² Опис српске земље животописац неизоставно оплемењује увођењем појма *лейоѿе* („слике лепоте“), напомињући да су њени предели такви да „превазилазе друге красотом и плодношћу“.⁷³ Међутим, иако идеалистички усмерен, Костенечки све време води рачуна да не пређе границу гордости, тј. да својим говором не западне у грех када је реч о величању моћи човека, па са тим и деспотове моћи, у погледу успостављања опшег реда на земљи. Из тог разлога он не поставља деспота већ Бога као највишег чиниоца лепоте српске земље, наглашавајући да деспотову државу не украшава нико други „него Бог“, који чини оно што друга бића нису у стању, тј. „који саставља различито“.⁷⁴

Међутим, не само држава већ и само житије деспота Стефана сведочи о ревности реализације Ареопагитовог учења. Наима, како на то указује М. Стефановски, већ у структури Константиновог уводног говора у *Житију десѿѿа Сѿефана* може се запазити да је опис Српске деспотовине исказан у три засебне а ипак смисаоно повезане целине: одељак *о земљи*, одељак *о народу* и одељак *о владавини*, што је у складу (аналогији) са ареопагитским приступом трочланог структурирања и сазнајне градације створеног света – израженог кроз *чулни свети, свети људи и свети анђела*.⁷⁵ Исти принцип Костенечки користи и приликом описа врлина људи који живе у деспотовини – почев од храбрости и послушности, преко речитости и телесне чистоте, до милостивости и дружељубивости – за које, уз врлину часности, истиче да све заједно човека уздижу до љубави („која је глава свакој врлини“),⁷⁶ а којој деспот Стефан и посвећује једно од својих дела – *Слово љубве*.

Закључак

Иако нису обједињена у целину, претходна запажања српских историчара, историчара уметности и историчара књижевности о улози коју је Ареопагитово дело имало у развоју српске средњовековне културе, недвосмислено сведоче о значају и посебности у погледу његових идеолошких и естетских аспеката. Парцијално анализирана, примена ареопагитског учења у српском средњовековном стваралаштву белодано казује да је мисао овог рановизантијског богослова

⁷¹ *Исѿѿо*, 77.

⁷² *Исѿѿо*, 78.

⁷³ *Исѿѿо*, 78.

⁷⁴ *Исѿѿо*, 81.

⁷⁵ Уп. М. Стефановски, *Средњовековна схваѿања*, 160.

⁷⁶ Константин Филозоф, *Повесѿѿ о словима*, 79–80.

заузимала посебно место у погледу перцепције живота и света, тј. оријентације и позиционирања српског средњовековног друштва у хијерархији хришћанских народа. Међу делима која сведоче о прожимању ареопагитске мисли (посебно ангелолошке) кроз сразмерске аспекте уређења српског средњовековног друштва, неизоставно се налазе дела Константина (Костенечког) Филозофа, која представљају непосредни извор који савременој историографији омогућава да докаже дубину и обухват промишљања средњовековних Срба када је реч о друштвеном контексту реализације начела склада и јерархије. У том погледу, посматрано кроз призму предмета и проблема истраживања, дела Константина Филозофа, а са тим и културни домети деспота Стефан Лазаревића, засигурно не могу да буду сагледани и у целости схваћени без дубљег разумевања Ареопагитових списа и смисла који је са собом носила конзистентност примене његових учења, посебно када је реч о очувању правоверја. Аналогije које се успостављају између ставова (и остварења) српских средњовековних мислилаца и учења овог рановизантијског теолога омогућавају да се појасне поједине недоумице у вези са положајем и основама на којима је обновљена српска држава након пада царевине, посебно када је реч о идеолошким реминисценцијама и позивању на светоотачка учења у погледу реализације идеја српске државе као земаљске слике Небеског Јерусалима.

Predrag D. Milosavljević

THE WORK OF PSEUDO-DYIONISIUS THE AREOPAGITE
AND SERBIAN CULTURE DURING THE DESPOTATE

SECOND PART

S u m m a r y

This paper discusses about historiographical insights and conclusions regarding various methods of applying teachings of Pseudo-Dionysius the Areopagite (6th century) during the Serbian Despotate. The subject of the research relates to aspects of the application of Areopagite thought in the organization of Serbian medieval society, while the problem is reflected in the insufficient synthesis and understanding of their religious, political and cultural context, especially when it comes to the ideological foundations of the organization of the Serbian state in the period from the late 14th century and through the first three decades of the 15th century. The objective of this research is to point out the importance that the Areopagite's works

had in the constitution of the Serbian church and state based on the angelological principles, while the purpose is to achieve a more complete picture of the context of the exemplary rule and assembly organization of the church, people and state, during the reign of despot Stefan Lazarević, based on the application of the principles of harmony and hierarchy. The results of the research indicated the uniqueness of the application of the Areopagite teaching concerning the preservation of orthodoxy and the distinction of Serbian society in relation to the organization of the surrounding Christian societies and states, especially when it comes to the synthesis of Byzantine and certain Western European aspirations to reach the earthly image of the Heavenly Jerusalem.

Keywords: Areopagite, hierarchy, principle of harmony, Serbian Despotate, Stefan Lazarević.

СРЕДЊИ ВЕК У СРПСКОЈ НАУЦИ, ИСТОРИЈИ
КЊИЖЕВНОСТИ И УМЕТНОСТИ
XIV

Превод резимеа
ауџори

Лектор и коректор
Марина Сјасојевић

Дизајн корица
Слободан Шићевић

Компјутерска припрема за штампу
Давор Палчић
palcic@EUnet.rs

Штампа
Тојаловић
Ваљево

Тираж: 100 примерака