

DOI: 10.2298/MUZ1417129P

UDK: 783.2(497.11)''18''

783.2(495)''18''

## О вишегласју у богослужбеној пракси православних Грка и Срба: теолошкокултуролошки дискурс\*

Весна Пено<sup>1</sup>

Музиколошки институт САНУ, Београд

### Апстракт

Појава вишегласне црквене музике у православним храмовима у Аустријској царевини, током XIX века, изазвала је још један у низу спорова међу помесним црквама на Балкану. Преписка између васељенског патријарха, с једне стране, и српског патријарха Јосифа Рајачића, као и представника грчких верника у Бечу који су се залагали за увођење четворогласа, с друге стране, одражава два суштински различита културолошка и еклисијална приступа. Први се условно може назвати „источним” – традиционалним, док је други недвосмислено „западни” – просветитељски. Четворогласно певање на литургијама је послужило као повод да се укаже на узроке који су довели до подељене православне свести о литургијској функцији црквене музике и црквене уметности у целини, али и целокупног доживљаја цркве и њене мисије у свету. Посебан акценат стављен је на два, свакако највећа, искушења којима је у поствизантјској ери подлегла Православна црква: црквеном етнофилетизму и латинској псеудоморфози православне антропологије и самог теолошког дискурса, која је проистекла из настојања да се од прозелитских нартаја очува вера отаца.

### Кључне речи

црква, нација, Срби, Грци, вишегласна црквена музика, Исток, Запад

У грчкој Цркви Св. Тројице у Бечу, 1844. године, на васкршњој литургији коју је служио српски патријарх Јосиф Рајачић, први пут су се у мешовитом хору, пред нарученом партитуром главног музичара при бечком двору, Бенедикта Рандархтингера (Benedikt Randhartinger), нашли удружени грчки певачи, који су тек савладали основе европске нотације, и аустријски професионални музичари – чланови Бечке опере (Формоџи 1967:

\* Студија је резултат рада на пројекту *Идентитетити српске музике од локалних до глобалних оквира: итрадиција, иромене, изазови* (ОН 177004), који финансира Министарство за просвету, науку и технолошки развој Републике Србије. Посебну захвалност дугујем управнику Архива САНУ у Сремским Карловцима, Жарку Димићу и архивару Дијани Милиновић, који су ми омогућили да у кратком року добијем наручену архивску грађу употребљену у раду, као и библиотекару Археографског одељења народне библиотеке Србије, мр Љиљани Пузовић, чијом добротом је до мене стигао фотокопиран материјал.

<sup>1</sup> sara.kasiana@gmail.com

42). Вишегласна црквена музика на централном празничном богослужењу у годишњем календару, али и на другим литургијским сабрањима православних верника у Аустрији, постала је још једна у низу спорних тема које су у новијој историји потресале, иначе многим проблемима обременењу православну цркву. Посланица која је поводом појаве вишегласја у грчким и српским храмовима у Аустрији састављена при трону васељенског патријарха и из Константинопоља упућена свим духовним поглаварима у православној екумени (Επιστολή 1846) и одговори на захтеве изнете у посланици које су, независно једни од других, отпослали назад у Константинопољ српски патријарх (Рајачић 1848) и представници црквеног одбора грчке парохије при Цркви Светог Георгија у Бечу (Ευστρατιάδου 1912), одражавају два суштински различита еклесијална и културолошка приступа. Први би се условно могао назвати предањским, с обзиром на врло сложени теолошки дискурс у вези с датим појмом. Други пак приступ се с правом може означити као просветитељски будући да аргументи „по разуму”, а „у корист народа” јесу препознатљиви елементи идеологије просветитељства, на коју се, уосталом у поменутих писмима, као и у предговорима првих грчких издања вишегласних литургијских композиција, отворено позивају бранитељи вишегласја.

О томе шта је условило, још у доба Византије постепени, а од XIX столећа све очигледнији расцеп некада јединствене православне свести, како је замагљено значење литургијског сабрања и, у оквиру њега, функције црквене уметности, каква је природа убеђења са којима су „лучоноше” просветитељства у православној дијаспори заступали нове критеријуме у доживљају есхатолошке реалности коју црква у историји иконизује и црквене уметности изражавају, и које су последице сукоба, уједно и сусрета двају религиознопсихолошких и религиознокултурних усмерења – западног и хеленскословенског – све до данас остале присутне на православном Истоку, биће речи на страницама које следе.

### *Искушење „религиозног национализма”*

Кризу јединства унутар православне цркве донело је искушење „религиозног национализма”, коме су, упркос официјалној универзалној идеологији Византије, временом постајали све подложнији једноверни народи комонвелта. Сужавање граница теократске империје и њено распарчавање на самосталне државе и аутокефалне националне цркве изазвао је, пре свега, јелински патос према сопственим цивилизацијским вредностима, али и

својеврсни јелински презир према пројављењој и издејствованој самобитности негдашњих варвара. Новокрштени народи, с друге стране, опчињени Царством, његовом богатом културном традицијом, обликованом у складу са хришћанском истином коју су настојали да безрезервно следе, побожно загледи у престони град, као симбол моћи, лепоте и славе, користили су, међутим, сваку прилику да га победе и освоје, с крајњим циљем да се у њиховим рукама нађу и царски скиптар и патријаршијски *жезал*. Аксиом царске идеологије гласио је: васељенском царству одговара „царска” црква са средиштем у Константинопољу (Шмеман 1997: 117), па је тако политичка независност од царства подразумевала и независност од „царске” цркве.<sup>2</sup> Аутокефалност помесних цркава је, другим речима, постала аксиом нових православних „теократија”, статусни симбол хришћанске нације (1997: 117).<sup>3</sup> Ова реалност, обликована у вишевековном и вишеслојном процесу, донела је православној еклисиологији димензију коју није познавало тзв. светоканонско предање.<sup>4</sup>

У агарјанском ропству, у коме се, изузев Русије, нашао цео православни Исток, црквени етнофилетизам је, посебно на Балкану, достигао врхунац. Са нестанком самосталних словенских држава пред мухамеданцима, гасиле су се и њихове ауто-

<sup>2</sup> Добијање статуса архиепископије и патријаршије код словенских народа (најпре код Бугара, потом и код Срба) одвијало се, по правилу, у кризним периодима по Царство, када су једноверни народи, сужавајући његове територије, уједно ширили ингеренције својих националних цркава, обезбеђујући им виши статус и територијалну власт. Чињеница је, такође, да је свако умањење политичке моћи словенских народа у односу на Ромејско царство изнова враћало шансу „царској цркви” да поврати своју јурисдикцију или да, преко своје јерархије, успостави виши степен контроле над нејелинским верницима (видети Оболенски 1991).

<sup>3</sup> Да у православној екумени ове промене готово никада нису пролазиле без проблема, осуда и раскола, сведочи историја националних цркава на Балкану. Треба, међутим, имати у виду, да, како наводи Александар Шмеман, „смртно непријатељство словенских царстава према Византији, које је трајало вековима и пролило толико православне крви, ни у чему није нарушило јединство самог византијског стила православља и словенско хришћанство је било и остало, пре свега, тачан одраз, понављање и даље развијање византијског хришћанства” (Шмеман 1994: 309).

<sup>4</sup> У апостолским канонима, одлукама Васељенских и неких помесних сабора, као и у правилима која потичу из различитих светоотачких списа, а који сви заједно чине нормативни корпус канонског предања, не постоје појмови као што су „аутокефалија” и „јурисдикција”, нема ни помена о патријаршијама као „сувереним” и „независним” ентитетима којима су потчињене митрополије, епархије и парохije. О субординацијској димензији цркве се и није могло говорити, с обзиром на то да је, сходно ранохришћанском еклисиолошком критеријуму, пуна свака црква у којој је заједница хришћана сабрана око епископа и свештенства. Самим тим, помесне цркве, на одређеним географским местима, доживљаване су као пројаве и присуство једне, свете, апостолске и саборне Цркве Христове (Шмеман 1997: 107).

кефалије,<sup>5</sup> и у томе су немали удео имали грчки јерарси из Константинопоља. Захваљујући шеријатском концепту, у којем не постоји разлика између световног друштва и верске заједнице, васељенски патријарх је, у измењеним политичким и друштвеним околностима у Турском царству, постао милет-баша, духовни поглавар православне раје, али и његов етнарх.<sup>6</sup> Континуитет „царског” предања је на овај начин номинално сачуван, што је, преваходно погодовало грчкој „царско-етничкој” самосвести. И сами у униженом положају у служби фанариота, под будним оком Османлија, непрестано изложени њиховој променљивој вољи, цариградски великодостојници (Πατριναίη 125–126) нису се одрекли негдашњег империјалног идеала, који је, наместо првобитне, васељенске отворености, сада одражавао ускогруди национализам.

<sup>5</sup> Бугарска патријаршија, која је по други пут проглашена 1235. године, одржала се све до потпадања Бугарске под турско ропство 1393. Трновска катедра тада је прешла под управу Цариградске патријаршије и сведена је на ранг митрополије. У доба робовања под Турцима грчка јерархија је настојала да јелинизира Бугарску цркву. Инспиратори будућег националног препорода, уједно делатници на праву Бугара за васпостављање црквене аутокефалије, били су отуда управо људи цркве: јеромонах Пајсије Хиландарац (1722–1798), аутор познате *Историје славјано-бугарске о народима, и о царевима, и о свештеницима бугарским* и епископ Врачански Софроније (1739–1813). Видети Станимиров 1925; Мизов 1974; Скурат 1994. Умањењем српске државне самосталности сужавале су се и ингеренције Пећке патријаршије. Освојени крајеви су подвргавани јурисдикцији Охридске архиепископије, чији су архиепископи, грчког порекла, живели под турском влашћу већ од краја XIV века. Последњи патријарх у самосталној српској средњовековној Србији, Арсеније II, који је раније био митрополит смедеревски, имао је ингеренције у уском појасу српске земље, северно од Крушевца и Западне Мораве. Након пада Смедерева 1459. године и смрти Арсенија II (око 1463), власт охридског архиепископа механички се проширила и на тај преостали део некадашње Пећке патријаршије (Грујић 1920: 72; Слијепчевић 1991: 292–300).

<sup>6</sup> За саме Грке патријарх „Новог Рима” је био „нека врста византијског императора који се пати у ропству, лишен слободе, али не и власти. Његова глава је украшена митром у виду круне, на којој је приказан византијски двоглави орао, али руке обавезно држе патријарашко жезло” (Шмеман 1994: 321). Једини пандан Константинопољу у православном свету била је Москва – „Трећи Рим”, репрезент месијанске руске, али и свесловенске националнорелигијске идеологије (Шмеман 1997: 119). У плановима да остваре независност од Константинопоља, Русе је, између осталог, утврдило грчко отпадништво на унионистичком Флорентинском сабору, сазваном 1439, наводно, зарад „помирења” Истока и Запада, иако је главни повод била финансијска и војна помоћ Запада византијском цару, Јовану VIII Палеологу (1422–1448) у сукобима са Османлијама. Пад царског града Руси су доживели као апокалиптично знамење, које им је поткрепило „теократску фантазију и полет национално-верске свести” (Шмеман 1994: 354). Са Московским царством је уобличено и „руско православље”, и само централизовано у престоној Москви. О трагичним и апсурдним пројавама локалних национализма у историји руске цркве, на огромном пространству руске земље, бескомпромисно су писали корифеји међу руским теолозима Георгије Флоровски (1997) и Александар Шмеман (1994).

Па ипак, чињеница је да шансу за враћање пређашњег статуса своје националне цркве нису пропустили ни Срби у периоду обележеном добрим војним и економским односима са Портом. Патријарх Макарије Соколовић је, уз сагласност турске власти 1557. године, у повластицама изједначен са васељенским патријархом, постао је духовни вођа Срба, наследник српске државе и настављач њене канцеларије, уједно и чувар свих њених традиција, а Пећка патријаршија је у иноверном царству стекла прерогативе државе (Мирковић 1965: 10, 16–17, 50). За одређивање њених нових граница етнички принцип је био кључан.<sup>7</sup> Но, упркос томе што је Патријаршија у највећој мери деловала национално, њена јурисдикција, која се одразила и на патријархову титулу, обухватила је читав словенски Балкан, како Србе, тако и Бугаре.<sup>8</sup> Њих је у измењеним условима на Балкану, осим словенства, спајао и заједнички антагонизам према грчкој цркви.<sup>9</sup>

Правни легитимитет православног српског национа и његове цркве, стечен током дугог периода лојалности према Турској царевини, који ће, након продора аустријских трупа у балканску позадину 1688. и великих сеоба народних маса, бити изнова поништен 1776. године,<sup>10</sup> настојаће да задрже у избеглиштву, у

<sup>7</sup> Под надлежност патријарха ушле су све српске земље које су биле под Турцима, тако да су Срби изнова уједињени у државној заједници и националној цркви. Патријарх Макарије је трезвено из своје власти изузео грчке крајеве на југу, који су у време цара Душана били у саставу Патријаршије (Станојевић 1926: 207–208; Слијепчевић 1991: 309, 313).

<sup>8</sup> Четири саставна дела титуле: Србија, Бугарска, западно Приморје и горње Подунавље, тј. Угарска потврђују колико је опсежна била територија нове Патријаршије. Она је у том тренутку била већа од оне коју је обухватала Цариградска патријаршија (Радонић 1950: 8; видети и Југовић 1934: 261). Сам Макарије је себе називао првим патријархом по другом обновљењу овога часнога престола све српске земље, западног Приморја и северним крајевима (Слијепчевић 1991: 311). Први патријарх за кога се зна да се сам потписао као патријарх Срба и Бугара био је Герасим, који је на Пећком трону био од 1575. до 1586. године (Југовић 1934: 261). Мишљење према којем су, најпре Макарије, потом и његови наследници у Пећи, свесно спроводили у дело идеју цара Душана, да на црквеном плану, а затим и на политичком, уједине читав словенски Балкан и учини га једном нацијом, иако оспоравано, привлачи пажњу (Слијепчевић 1991: 311–312).

<sup>9</sup> О повезаности Срба, Бугара и Румуна још из времена након Косовске битке видети Грујић 1933: 183–184. О бугарско-српским невољама са фанариотама сведоче белешке Герасима Зелића са његових путовања крајем XVIII века (Житије 1897: 110).

<sup>10</sup> Са оправдањем да не постоји канонска препрека да се испод јурисдикције васељенске столице изузети народи и територије изнова врате под њено окриље, патријарх Самуило I је, у договору са фанариотама и Портом, најпре 1776. године угасио Пећку патријаршију (Слијепчевић 1991: 435–477), а одмах потом и Охридску архиепископију. Словенске „црквене нације” на Балкану је изнова апсорбовала „црквена монархија” – Васељенска патријаршија. Грчки епископи, који су насилно потиснули и заменили српске и бугарске владике, настојећи да се одрже на високом и по правилу нестабилним позицијама, често су изазивали саблазни код својих

Аустријској империји, патријарх Арсеније III Чарнојевић и његови наследници (Руварац 1926; Костић 1932; Симеоновић–Чокић б. г.). Нереалне и, чак, претенциозне жеље другог пребега у Аустрију, Арсенија Шакабенте (1698–1748), да својом влашћу обухвати васцели Илирик, све јужнословенске народе православне вере,<sup>11</sup> овековечене су у графичким делима изузетне политичко-дипломатске садржине,<sup>12</sup> на којима је православље као верско осећање евидентно узмакло пред национално-политичким уверењем.<sup>13</sup> У то време се сасвим извесно у српској еклисијалној свести утврдила идеја о тзв. српској вери, српском православљу, „ономе што је народ из ризнице своје душе у њега унео”.<sup>14</sup>

У век „секуларног национализма”, који ће изнедрити Француска револуција, православна црква ће ући са изгубљеном свешћу о својој васељенској мисији. Потчињена „плоти и крви”, она је, нажалост, све мање била носилац просветљујућег хришћанског идеала, а све изразитије символ националне борбе (Шмеман 1994: 323). У историјском вртлогу, у којем су се у припреми за ослобођење од турског јарма нашли сви балкански православци, светлост више никоме није долазила са Истока. Судбину Православља решавале су западне силе, у складу са својом

---

верника. Посебан је проблем представљала насилна јелинизација негрчког, у првом реду, бугарског живља и разни облици глобе, премда је, истиче Слијепчевић, тешко дати одговор да ли су „биле глобације из чисте жудње за богаћењем или су то морали да раде по диктату система у који су били уткани” (Слијепчевић 1991: 413).

<sup>11</sup> Арсеније се потписивао као Архиепископ пећки и патријарх српски, бугарски, западнога Приморја, Далмације, Босне обадве стране Дунава и целог Илирика (Стојановић 1983: 134). Најпотпунија је, међутим, титула наведена у једном могаљетствију из 1725. године у којој стоји: Архиепископ пећки, патријарх свих Срба и Бугара, Поморја, Далмације, Травуније, Вретанских острва и целог Илирика (Стојановић 1987: 47).

<sup>12</sup> Величање славне српске владарске лозе Немањића на бакрорезу Свети Сава са српским светитељима дома Немањина, и у хералдичкој књижи Стематографија из 1741. године, требало је да одражава народни дух, потврди привилегије његовом патријарху, али и да, у исто време, покаже суверену, целој државној управи и угарским племићима да „дивљи Расцијани”, који су дошли са Балкана, нису нација без прошлости (Давидов 1978: 49; Стематографија 1972).

<sup>13</sup> Током XVIII и у првој половини XIX века у Српској цркви су неретко богослужења вршена са јасним политичко-националним циљевима. Молебани за победу „царског оружја и благостање у монархији” служени су, сасвим оправдано, у периодима ратних сукоба (Вукашиновић 2010: 211–212), али су, исто тако, поглавари Карловачке митрополије предводили јавне молитве и поводом различитих свечаних догађаја на бечком двору.

<sup>14</sup> Према Јовану Цвијићу, јака српска национална свест формирала се непосредно након Косовске битке. Православље и српска народност, сматра Цвијић, у потпуности су се стопили крајем XV века. Православна вера је за Србе више мање имала догматички и црквени карактер, а све више је добијала етничко обележје, тако да је постала саставни део народног духа, готово исто онако као и фолклор (Цвијић 1966: 262–263).

псеудохришћанском етиком, а у таквим приликама, на канонско и еклисиолошко разрешење проблема изазваног институционализацијом феномена „националних цркава” нико није помишљао.

*Лајтинска псеудоморфоза Православља и културолошки сјид  
ћред иновернима*

Још дубљи извор кризе по православну цркву, са далекосежним сотириолошким последицама по њене вернике, био је губитак критичког односа према утицајима који су стизали са Запада. Услед пада црквене просвећености након слома Византије, између вере и знања о вери појавила се претећа провалија, у којој су се обрели бројни, по убеђењу православни, но, по методу исповедања вере криптороманизовани теолози, многи од њих на високим црквеним позицијама у својим помесним заједницама.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Трагична је чињеница да је управо православна јерархија у нововековној историји понајмање била поуздана у исповедању вере. Од Георгија Схолариса (Γεώργιος Σχολάριος 1405–1472), првог патријарха у поробљеном Константинопољу, који се још на поменутом Флорентинском сабору залагао за унију са римокатолицима, преко, у духу и слову протестантски оријентисаних теолога, грчких епископа Максима Маргуниоса (Μάξιμος Μαρτυρόνιος 1549–1602), Гаврила Севирова (Γαβριήλ Σεβήρος 1539–1638), александријских патријарха Мелетија Пигаса (Μελέτιος Πηγάς 1550–1601) и Митрофана Критопулоса (Μητροφάνης Κριτόπουλος 1589–1639) и нескривеног калвинисте, васељенског патријарха Кирила Лукариса (Κύριλλος Λούκαρις 1572–1638), јелинска богословска мисао се све више удаљавала од својих православних догматских основа (видети Γιανναρά 1992). Исте тенденције су биле присутне и у руским теолошким круговима. „Завеса између Европе и Русије”, између римокатоличких и унијатских прелата и руских православца почела је да се цепа у време великог московског кнеза Ивана III (1440–1505), а још више у доба Василија III (1479–1533), којима је веза са Римом и Венецијом била далеко преча него она са разореним Константинопољем. Уподобљавање Москве италијанској савремености чинило се уноснијим од чувања византијских предања и успомена (Флоровски 1997: 25). На познатом Стоглавом сабору, који је сазвао, Западом одушевлени, цар Иван Грозни, 1551. године, извршен је својеврсни обрачун са „грчком” вером и целокупним њеним наслеђем. Уместо да буде реформаторски, сабор је постао реакционарни и на њему је освештана руска црквена старина, под чијим ће се видом, међутим, преко Новгорода и Пскова према Москви и даље на југ, ширити западна теолошка учења и њима саобразна уметност. Кијевски митрополит Петар Могила (Петро Могила 1596/7–1647), по стилу и навикама убеђени западњак (Флоровски 1997: 59), чије су активности биле усмерене на успостављање језуитског образовног система у верским школама међу Русима, посредно и међу Србима, Мелетиј Смотрицкиј (Мелетий Смотрицкий 1577–1633), писац Апологије, која је, као и многа друга Исповедања вере чији су аутори руски теолози, састављена по латинским узорима, најзад, премда не и последњи у низу, Теофан Прокопович (Феофан Прокопович 1681–1736), верни извршитељ реформи Петра Великог, са којима је црква у потпуности потчињена државном систему и сведена на сервис задовољења духовних потреба, сви они и многи други одвели су, према речима Флоровског, руско, с њим и јужнословенско богословље, у „вавилонско ропство” (Флоровски 1997: 107). Sacra Congregatio de Propaganda Fide, сагласни су савремени теолози, посредством моћних представника високог клира

Духовна дезоријентисаност је превасходно била последица занемаривања литургичког богословља у корист академског – апологетичког и јуридикчко-теоријског метода, који је, надовезавши се на латинску схоластику, суштински одредио теолошке системе произашле из протестантске Реформације и римокатоличке Контрареформације. Борећи се против прозелитизма његовим оружјем и настојећи да пред латинским насртајима очувају веру отаца, православни теолози, који су богословље стицали углавном у језуитским школама на Западу,<sup>16</sup> пренели су и у своје средине усадили својеврсну „латинску псеудоморфозу Православља” (Флоровски 1997: 64). „Латинизацији нису били подвргнути само школа, обреди и језик, него и богословље и поглед на свет; латинизована је душа народа. Источне везе су биле прекинуте. Утврђује се туђа и вјештачка, неорганска традиција, и она као да преграђује стваралачке путеве...” (1997: 64).

Заједно са протестантском ерудицијом преузета је и психологија својствена човеку Запада у којој су, нарочито у споју са словенском природом, постали примарни пијетизам, прекомерна и поетична „душевност” (1997: 16). Нови тип православног верника је, баш као и човек западне хришћанске хемисфере, са великим ентузијазмом закорачио у епоху у којој је парола *sapare aude* моћно одјекивала. Век просвећености (Siècle de Lumières), у којем је „искорењено све тамно из људског живота” (Aufklärung), нудио је много више од још једне идеологије. *Ново доба* је свеукупном човечанству донело другачији начин живљења,<sup>17</sup> с тим да је западни антрополошки образац постао доминантан.<sup>18</sup> *Eruditio*, као услов искорачења из „самоокривљујуће непунолетности”,<sup>19</sup> али и начин да се мобилишу шире народне масе у бор-

---

би можда и успела да „заблуделе православце врати” под папску власт, да није било реакције верног народа (Гаввара 1992: 96).

<sup>16</sup> Језуитске школе за православне Грке отворене су у Риму, Цариграду, Солуну, Смирни, Атини, чак и у Кареји, на Светој Гори, а готово по правилу грчки теолози XVI и XVII века похађају високе језуитске школе у Падови, Венецији, Женеви (Гаввара 1992: 96).

<sup>17</sup> Овај нови приступ животу одликује, према речима Јанараса: супротстављање емпиризма и непосредне доказивости експерименталне науке догматским и рационалистичким тумачењима стварности; затим, права појединца – аутаркичкој концепцији власти, и, што је посебно дошло до изражаја у црквеној уметности, потврду чулног искуства материјалног и конкретног, насупротив раздуховљеног метафизичког схватања, као и супротстављање лепоте, благостања чула и тела страху од прекршаја и моралне кривице (Јанарас 2000: 127).

<sup>18</sup> Наиме, иако се јавило као реакција на „теолошки тоталитаризам” римокатоличке схоластике, просветитељство је задржало и додатно развило римокатоличку теолошку антропологију, којој је одувек било својствено непоколебљиво поверење у природне способности људског разума (Јевтић 1992: 22–25).

<sup>19</sup> Овим речима Имануел Кант је дао сажети одговор на питање Was ist Aufklärung (Шта је Просветитељство)? у свом истоименом спису (Павић 1991: 16–17).



би за ослобођење од тираније духовних и телесних поробљивача, обезбедио је новоформираној православној интелектуалној елити и грађанском сталежу у целини, очекивану одважност у просуђивању.

У новом свету идеја хришћанског наслеђа и вера у оваплоћеног Бога није одбачена као непотребна. Готово до половине XIX века интелигенција са коренима у источној духовности није била отворено атеистички настројена, али је, истина, била често агресивно антиклерикална и антиеклесијална (Јанарас 2000: 125–128). Уз то, њу је, као уосталом и православне богослове, све мање закупаљивало метафизичко питање *шта јесте*, а све више се тражио одговор на етичко питање: *шта треба да буде* (Флоровски 1997: 316). Снажни печат морализма био је утиснут на све друштвене конвенције, али и на унутарњи живот цркве. Садржај вере и хришћанства претворен је практично у јуридикчки кодекс, у коме су правила и забране затамниле смисао предањске вере, учинивши је далеком, неприступачном, самим тим сувишном. Црква пак све више добија обележја емпиријске институције за организовање духовног живота, постаје место омилије и ритуала (Зизјулас 2003: 35), а њен суштински – мистагогијски карактер потискује се у други план.<sup>20</sup>

У клими „мртве вере” (Флоровски 1997: 238) и у богословљу оптерећеном јаловом религиозношћу изгубљено је тако семо мерило за самопроверу, па је у православним заједницама, поготово у дијаспори, некритичко преузимање западњачких вредности и њихово калемљење на, у основи, јединствену, традиционалну православну културу, дошло посве очекивано. Предводници у овом, у суштини парадоксалном, процесу били су поново људи цркве,<sup>21</sup> који су на туђем тлу били чувари ду-

<sup>20</sup> Према моделу Духовног регуламента – програмског текста руске реформације којим је црква подређена држави, и у српску црквену праксу у Карловачкој митрополији су, почев од Циркулара патријарха Арсенија IV, преко сличних текстова митрополита Викентија Јовановића, Мојсија Петровића и Павла Ненадовића, уведене конзисторије и друге правно-административне творевине западне казуистике, као свеобухватни регулатори црквеног живота, богослужења, па и народног вековнопредањског блага (Јевтић 2010: 8–9; Костић 1952: 63).

<sup>21</sup> Бројни су примери који сведоче о томе да су грчки епископи, под великим и позитивним утиском које је на њих остављало образовање, строги морал и „висока духовност” језуита, чинили, према канонима православне еклесиологије недопустиве уступке овим иноверним прелатима. Језуитски свештеници су с дозволама надлежних православних епископа вршили исповест православних верника, чак их и причешћивали, саслуживали су са православним јерејима или служили своје обреде у православним храмовима. У литургијској пракси Грчке цркве је све до половине XX века постојала пракса тзв. опросних писама, преузета од римокатолика, којима су, за новац, наводно разрешавани греси верника (Γαλνναρά 108–111, 125, 145–153).

ховног наслеђа са конкретним политичким задацима,<sup>22</sup> али и грађански сталез православних исељеника, који је, након дво-вековне изолације под Турцима, добио прилику за свој убрзани развој (Σβόρωνος 1985: 55–64; Μεταλληνού 1988: 111–147; Форишкових 2000: 294–305.). Њихово официјално настојање да сачувају цивилизацијску другост, пратила је, уједно, специфича nelaгодност пред достигнућима непознате им традиције. Сјај и помпа римокатоличке заједнице, богатство и утицај њеног високог клира, ученост и убедљивост прозелитских пирата у лову на православне душе, варљиви сјај језуитског илузионизма, све то је наметало православном свештенству и народу поређење са оним што су они имали и у чему су вековима живели (Коларић 1967: 239).<sup>23</sup> Стид, који су изазивали подсмех иновјерних клирика и нових сажитеља и сусрет са разноврсним изазовима европског поднебља, решавао се прилагођавањем новој средини и усвајањем њених културних образаца.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Политичка улога српских верских достојанственика у Карловачкој митрополији заправо им је обезбедила статус феудалаца. Царском милошћу, након Ракоцијеве буне, Арсеније Чарнојевић и његова породица добијају титулу „кнежева од Албаније”, са грбом наследним и у мушком и у женском потомству његовог брата, уз то је патријарх стекао и звање царског саветника. Викентије Јовановић (1731–1737) потписивао се као „примас Србије”, а имао је свој коњички пук, у коме је постављао официре до чина пуковника. Ова скупа парада привлачила је пажњу Беча, јер је у Аустрији било релативно мало феудалаца – међу њима ниједно црквено лице – који би били тако богати да издржавају велики број официра и војника (Коларић 1967: 241, 243–244).

<sup>23</sup> О моћи којом су се у Аустрији, одмах по преласку њених граница, окружили српски патријарх Арсеније Чарнојевић и потоњи карловачки митрополити и епископи, с намером да сачувају углед пред сопственом паством, али и да се покажу равноправни са римокатоличким достојанственицима, исцрпно говори студија Миодрага Коларића. Велелепни властелински дворци и катедралне цркве које су подизали у свим детаљима су одражавали владајуће, чак не у толикој мери руске, колико немачке уметничке тенденције. Намештај у раскошно декорисаним салонима, лустери, огледала, камини, порцеланске пећи, тканине, посуђе, речју, све покућство, наручивано је на Западу. Новоизграђена резиденција митрополита Мојсија Петровића (1725–1730) у Београду, за време аустријске окупације, имала је и музички салон са два клавсена француске израде. Гравире, уметничке слике, али и црквене антиминос и личне портрете сви карловачки архијереји, без изузетка, наручивали су од најпознатијих аустријских мајстора. И својим изгледом и „одјејанијем” настојали су да се не разликују од римокатоличких бискупа. Први је Мојсије Петровић скинуо строгу црну одећу балканских монаха и обукао црвени кардиналски огрчач од свиле и на главу ставио црвену капицу, у чему ће га следити и у стилу живота надмашити наследник, Сентандрејац и дугогодишњи становник Карлбада и Беча, Викентије Јовановић, који је, такорећи, био барокно васпитан (Коларић 1967: 240–243). О барокној раскоши живота свештеника писао је и Захарије Орфелин у својој чувеној, врло обимној Представци Марији Терезији 1778. године (Орфелин 1972: 9–11).

<sup>24</sup> Упечатљиво сведочанство о томе да се непријатност, коју су с почетка осећали представници православних народа, претварала у презир према „неприлагођеним” сународницима, наводи Јован Рајић, репрезент карловачког свештенства, описујући

Као потврда уклапања у дате прилике, с једне стране, и афирмисање националне идеологије унутар богослужбеног живота, с друге стране, у православним црквама у Аустрији (које су неретко делили Срби и Грци) на уштрб православности, а у складу, најпре са барокним, потом и романтичарским стилским особеностима, убрзано је мењан ликовни и архитектонски израз.<sup>25</sup> Опште уметничке и социјалне тенденције, зачињене сољу просветитељства, нису мимоишле ни богослужбену музику, иако су се испољиле на другачији начин и с извесним закашњењем. Подређивање утврђене поетике појане молитве естетским потребама нових верника потврдила је управо појава *хармоническо̄, но̄шално̄ ӣјенија* током треће и четврте деценије XIX столећа.<sup>26</sup>

---

спољашњи изглед и начин одевања свештеника под Турцима. Ова „јоште из турштинске изнесена грубост у оделу свештеничком“ изазивала је, вели Рајић, „подсмех људима другог закона... чему сада и сами дивећи се смејемо се“ (Рајић б. г.: 22–23).

<sup>25</sup> Из стида пред верницима римокатоличке конфесије, Арсеније IV у свом познатом Циркулару забрањује рад лаичким мајсторима, самоуким зографима или богомазима, како их назива, и претећи клетвом опомиње да ни цркве ни приватна лица више не смеју да купују њихове иконе. Главни разлог ове одлуке је тај што ово неуко и неформирано сликарство представља саблазан за иноверне (Руварац 1911: 29–30). Још је радикалнији корак начинио митрополит Стефан Стратимировић (1757–1836), саветујући штампара Новаковића да у илустрацијама за Рајићеву *Историју разних словенских народова, најйаче Болгар, Хорвајтов и Србов* лиши обележја светости српске владарске ликовне. Брисање ореола око њихових глава и замењивање монашког одјејанија царским, потврђује да је национална одбрана померена са верског плана на план буђења историјске свести (Медаковић 82), али, исто тако, и да је тежиште у перцепцији поменутог црквеног великодостојника измештено, тачније спуштено са еклисијалног на друштвенокултуролошки ниво.

<sup>26</sup> Нема тачних података о томе када су се догодили први покушаји реформе црквене музике међу православним Грцима у Бечу, тачније, када су традиционални напеви почели да се бележе европским нотним писмом и хармонизују, сходно теоријским правилима европске уметничке музике. Познато је, међутим, да је полифона музичка традиција већ увелико постојала на богослужењима Грчке православне цркве на Криту, јонским острвима, а да је било покушаја чак и у Константинопољу, где је пред црквеним великодостојницима монах Агапије из Палерма (Αγάπιος Παλέρμιος) представио сопствени систем, налик на европски, који је требало да замени неумску нотацију и традиционалну теорију црквеног појања (Δραγούμης 1976–1978: 272–293; 2000; Βεργώτης 1994: 229–269; Παναγιωτάκης 1990). Агапије се 1802. године појавио и у Бечу, с намером да отвори музичку школу у којој би предавао певање четворогласних црквених химни. Већ тада је имао подршку чланова заједнице који су тежили просветитељском напретку. (О Агапију видети Χρυσάνθου 1832: LI–LII, παράγρ. 78; Παλλατίδου 49; Φοριόβης 1967: 17–21, напомена 21 и 22). Систематичнија припрема за увођење вишегласја уследила је са оснивањем музичке наставе, на основама европске теорије музике и нотације, при грчким црквама Свете Троице и Светог Георгија, почетком четврте деценије XIX века.

„Новосџара” боџослужбена музика у служби „џрвославноџ национа”

Увођење „хармоническог пјенија” код истоверних Грка<sup>27</sup> и Срба (Petrović 1981: 111–121; Перковић 2008) у Аустрији примарно је одредила потреба да се, усвајањем европских музичких тековина, у првом реду музичког писма, постане њен саставни део. И у овом процесу важан фактор, ако не и одлучујући, био је комплекс инфериорности. Православни житељи Беча, како аустријски поданици, тако и они који су били турски држављани са боравком у Аустрији, имали су прилику да готово свакодневно учествују у разноврсним дешавањима музичке метрополе и да на различитим местима слушају полифоне хорске композиције, препуне музичких ефеката. У поређењу са уметничком музиком, једногласни напеви, у извођењу често посве невештих појаца,<sup>28</sup> са „источњачким – назалним” маниром, изгледали су као озбиљан недостатак.<sup>29</sup>

Ово је био главни разлог који су чланови заједнице Грка и Влаха при Цркви Светог Георгија, али и српски патријарх Јосиф Рајачић, навели у својим писмима васељенском патријарху Антиму, пре објашњавајући него оправдавајући чин „инсталације” вишегласја у централном православном богослужењу,<sup>30</sup> око којег су се нарочито потрудили Јанис Хавиарас (Ιωάννης Χαβιαράς)<sup>31</sup> и

<sup>27</sup> О важности европске уметничке музике, у контексту грчког просветитељства у датом случају, писано је у више чланака часописа Ερμού του Λογίου, још на почетку XIX века. Аутори указују на дубоку провалију која постоји у грчкој музичкој традицији и на потребу да се она коначно усаврши према европским уметничким стандардима (Φορμόζη 1967: 36).

<sup>28</sup> П. Купиторис (Π. Κουλιτόρης) у тексту писаном 1874. године наводи да је у грчкој појачкој пракси у доба турократије често ситуација била таква да је „свако ко би прве лекције одслушао, и бар мало гласа поседујући, постајао ‘саморукоположени’ музичар (сам би себе проглашавао музичарем, прим. В. П.), заузимао би место предводника црквеног хора”, и премда се верницима његово појање није свиђало, „кварио је уметност, не благодарећи Богу” (Κουλιτόρη 1975: 42).

<sup>29</sup> А. Валиндраc (Α. Βαλλήνδρας) сматра да су покренути превасходно психолошким проблемом, „просвећени” представници православног исељеника решили да реагују, да следе паралелни пут, створивши слично осећања црквену музику (Βαλλήνδρας 1972: 92). До сличног је закључка дошао и П. Формозис, наводећи изводе из поменутог часописа Ερμός ο Λόγιος, у којима се, између осталог, констатује да је „Вијена за данашње Јелине оно што је некада била Александрија” (Φορμόζη 1967: 17, напомена бр. 20).

<sup>30</sup> О томе како је сазревала жеља „напредних” верника да се и у музичкобогослужбеном изразу уподобе „напредном” окружењу, о процесу увођења вишегласне хорске музике у грчке цркве у Бечу и личностима који су реформу спровели писала сам у засебној, још увек необјављеној, студији.

<sup>31</sup> Не постоје подаци о томе где је и уз кога Хавиарас учио музику. Познато је, међутим, да је овај просветитељ, син богатог трговца, пореклом са Хиоса, био учитељ грчког језика у Бечу и да је аутор *Историје древне Еладе*, у којој позива неојелинске сународнике да просвећеној Европи покажу да су достојни потомци у образовању узвишених античких предака. Псалт у цркви постао је 1842, пошто

Антим Николаидис (Ανθίμος Νικολαΐδης).<sup>32</sup> Сама пак одважност за уобличења певане молитве у „хармонском украшењу” у датом тренутку проистекла је из општих реформаторских, уједно револуционарних просветитељских тенденција,<sup>33</sup> које нису ни могле мимоићи, незнањем или полузнањем појаца, угрожену певничку традицију у православној цркви.<sup>34</sup>

Црквени одбори у обе грчке парохије били су сагласни да је најпре неопходно европским нотама забележити традиционалне литургијске напеве и потом приступити њиховој хармонизацији. За другу фазу у овом послу ни Хавиарас, ни Николаидис нису имали довољно умећа.<sup>35</sup> И као што су за израду

---

је своје дотадашње место напустио Николаидис. Његов предлог да се и грчки верници оспособе за хорско певање заједница је прилежно прихватила и новчано помогла (Форμόζη 1967: 38–40).

<sup>32</sup> Антим Николаидис је од 1808. био ученик, више од пола века активног појца Велике Цркве у Константинопољу, Константина Византинца (Κωνσταντίνος Βυζάντιος; видети Терζолоύλου 2004), противника реформе неумске нотације, коју су спровели Хрисант, Григорије и Хурмузије. При Светотројичној цркви у Бечу појачку службу је вршио 19 година, а од 1842. преузима место псалта у другој грчкој заједници. Европску музичку теорију и нотацију учио је код Августа Свободe (August Swoboda 1787–1856), а у Цркви Светог Георгија је и сам подучавао ученике, углавном децу, оспособљавајући их да певају једногласне мелодије на основу нотног записа (Форμόζη 1967: 14–15).

<sup>33</sup> Парохијани Цркве Светог Георгија писмо васељенском патријарху почињу речима: „Данас, као што је свима познато, и уметности (вештине) и науке напредују, и све друго, етика (нарав) и обичаји људи носе општу одлику и оно што је било јуче и раније похвално и допадљиво, данас се показује као лажно и неприхватљиво. У овом великом граду у коме боравимо, сва музика је уметничка и хармонична, и у црквама и у позориштима, и у кафанама и на улицама, и његови жители, млади и стари, староседеоци и странци, они који живе у центру и њихови суседи..., и не само у овом граду многи нараштаји рођени, него и млади који тек овамо преко Дунава долазе, свлаче старог човека и облаче се у новог: и они постају слични другима надмећући се како би се саобразили њима колико је то могуће”. Слично о вишегласном црквеном певању говори и Јанис Хавиарас у Прологу трећег издања хорских литургијских композиција, које је припремио са Рандхартингером: „XIX век постао је познат у историји људских дела по великом и невероватном напретку људског духа, тако да се и ми његови савременици дивимо његовој величини и користи... Чедом овог напретка сматра се и реформа (вишеглас, прим. В. П.) у грчкој црквеној музици” (Φιλόπουλος 1990: 22).

<sup>34</sup> Јанис Филопулос с правом констатује да су Грци и пре, а нарочито након пада Цариграда долазили у контакт са западном музичком традицијом, па ипак нису пожелели да мењају предањски појачки израз у својим црквама. Чак и ако би се за аргумент узела чињеница да су организоване грчке парохије у дијаспори постале кључни фактор привредног и културног напретка нације у XVIII веку, те да су, у поређењу с музиком новог окружења, тек тада Грци постали свесни одсуства вештине домаћих појаца, тешко је поверовати да им је био потребан готово један и по век да нешто промене. Рађање жеље за применом хармоничног пјенија се, дакле, превасходно мора довести у везу са грчким просветитељством, јер су се тада стекли реални услови за њено остварење (Φιλόπουλος 24).

<sup>35</sup> Николаидис је извесно први добио одобрење црквеног одбора да започне са

бакрореза, зидање и осликавање цркава, и илустровање историјских књига у новијој историји православних народа били најчешће ангажовани страни, и међу њима најпознатији уметници, тако су за обраду једногласних мелодија задужени водећи бечки композитори, којима атмосфера православне цркве никако није могла бити блиска (Перковић 2008: 64–68). Но, ова чињеница није имала никаквог значаја за вернике грчке, а, показало се, ни српске „националне цркве” у Аустрији. Напротив, суревњивост и међусобно надметање између две грчке парохије била је пресудна да се хорска партитура за православну литургију наручи код најеминентнијих и најпопуларнијих дворских музичара, Бенедикта Рандхартингера и Готфрида фон Прејера (Gottfried von Preyer).<sup>36</sup>

Партитуре су завршене за свега неколико месеци (Формоџи 1967: 24), тако да су и прва извођења могла брзо уследити. Хавиарасово и Рандхартингерово дело се, као што сам на почетку поменула, први пут чуло на пасхалном богослужењу 1844. године у Цркви Свете Тројице, а, убрзо потом и на празник Духова. Успех нове музике додатно је поспешен чињеницом да ју је, како извештава Хавиарас у *Предговору* другог издања, из 1848, „својим благословом институционализовао највиши црквени поглавар (у Аустрији, прим. В. П.), свети карловачки патријарх Јосиф Рајачић, који је служио на обе свечане литургије” (Формоџи 1967: 41–42; Παλαδόπουλος 354). Са Николаидисовог и Прејеровог нотног

реформом. Свестан својих скромних знања о европској музици, затражио је помоћ Августа Свободе у хармонизацији мелодија, и плод њиховог заједничког труда била је збирка литургијских композиција за четворогласни хор, с пратњом клавира, под називом *Ύμνοι της θείας και ιεράς Λειτουργίας*, објављена у Бечу 1844. Овај аранжман није нашао примену, јер се, како сам Николаидис наводи, једнима у заједници допао, а другима пак није (Формоџи 1967: 13–14; Φιλόπολλος 27). Након тога уследио је други, успешнији покушај.

<sup>36</sup> Одбор при Цркви Светог Георгија, није могао, наводи Формозис, бити задовољан ангажманом Августа Свободе, када је имао у виду да је при Цркви Свете Тројице делао Рандхартингер, прва личност бечког музичког живота, помоћник главног диригента при бечкој Краљевској капели, носилац ордена Св. Лудовика, овечан бројним златним уметничким одликовањима и члан престижних музичких друштава (Формоџи 1967: 21–22). У архивским документима Цркве Свете Тројице из 1848. године, Рандхартингер се помиње као главни учитељ Музичке школе при заједници Грка аустријских поданика, затим и „диригент грчке црквене музике” (1859), али и „оснивачем и устројитељем нове грчке црквене музике” (Формоџи 1967: 43, напомена 52). Готфрид фон Прејер (1807–1901), с друге стране, био је, такође, врло популаран композитор оног времена. Године 1844, када је с њим почео да сарађује Николаидис, био је заменик, а потом и главни диригент дворског оркестра, затим водећи оргуљаш, најзад, руководилац хора бискупске катедрале Светог Стефана у Бечу (од 1853). У активностима је, дакле, био Рандхартингеров достојни такмац. Црквене композиције ових аутора биле су стални репертоар на обредима у дворској капели у периоду од 1862. до 1866, и практично су потиснула Моцартова и Хајднова дела (видети Формоџи 1967: 22–23).

предлошка хор је први пут певао 6. октобра 1844. у Цркви Св. Георгија, диригент је био Јосиф Грибел (Joseph Griebel), а међу присутнима су се на богослужењу нашле „готово све главне и водеће музичке личности царске столице” (Νικολαίδης 6; Φιλόπουλος 32).

Бечке новине су са великим дивљењем и бројним похвалама пропратиле музичке догађаје у православним црквама, као и штампана нотна издања литургијских химни.<sup>37</sup> Уследили су, међутим, најпре реакција узнемираних верника због нове музичке појаве,<sup>38</sup> а затим и мишљење о њој са трона васељенског патријарха. У посланици упућеној, у првом реду парохијама грчких верника у Бечу и Трсту, али и свим осталим сестринским црквама у православној васељени се, поред опширног указивања на сотириолошки значај црквеног предања, чији је саставни део псалмодија, истиче да су, с аспекта црквених канона, четворогласна музика и њене, по душу ослабљујуће мелодије, посве неприкладне у споју са свештеним карактером и поретком православног богослужења. Отуда и препорука онима који су самовољно увели музичке новотарије да од њихове примене одустану, како не би постали узрочници саблазни и нарушења хришћанске пуноће као и да се у свим православним храмовима, диљем екумене, изнова успостави „грчка псалмодија”, тј. једногласно традиционално појање (Επιστολή 1846).

<sup>37</sup> Први том химни за Литургију које су заједнички припремили Хавиарас и Рандхартингер објављен је 1844. под називом *Ύμνοι της θείας Λειτουργίας κατά τας μελωδίας της αρχαίας εκκλησιαστικής μουσικής*. Заједничка Николаидисова и Прејерова партитура, са насловим *Ύμνοι της θείας και ιεράς Λειτουργίας τονιστέντες κατά τύπον ακριβή των εκκλησιαστικών μελωδιών μας*, објављена је у Бечу, током априла месеца 1845. године. И једна и друга Литургија писана је за мешовити хор, а састављачи, рачунајући на певаче који не знају грчки језик, текст су штампали латиничном транслитерацијом. О садржају ових и свих других збирки вишегласних напева грчко-аустријских парова: Хавиарас–Рандхартингер и Николаидис–Прејер, и њиховој рецепцији видети *Φορμόζη* 1967: 28–45.

<sup>38</sup> Знатан број грчких верника се од почетка противио новом музичком звуку, док су други, мање суздржани и више знатижељни, ишчекивали да га чују. Највероватније су вести о четворогласној музици на богослужењима у Бечу у Константинопољу стигле из табора традиционалном појању наклоњених верника из парохије турских поданика (*Φορμόζη* 1967: 23–25). Није на одмет поменути и то да су на појаву туђе црквене музике у српским црквама више реаговали лаици него предстојатељи евхаристијског сабрања. Извесни С. М. из Новог Сада извештава да „новозаведено црквено пјеније на ноте... није нашем православном сасвим сходно. Доста је и странаго помешано! Ми сада сви у цркви појати неможемо (sic!); јер нота пред собом немамо, а баш и незнамо (sic!) из њи читати! Дођемо дакле у цркву да њи чујемо. Но на жалост и ми слабо, а прости баш нимало неразумједу што се појин” (С. М. 1842: 106). Илустративно је, тако, поређење које Тихомир Остојић наводи у вези са Рандхартингеровом духовном музиком: „Поред Ангел вопијаше отпевати Рандхартингерову Херувику то је – вели Остојић – тако као кад би смо (sic!) на византијски храм поставили готски торањ” (Остојић 1893: 59).

Музички просветитељи, на чију је страну отворено стао и Јосиф Рајачић, лични афинитет за европску полифонију бранили су, готово идентичним, условно речено, еклисијалним разлозима, али и свеукупним интересима православног национала у свету напредних идеја и нових обичаја. Навикнутим на звук театра, православним грчким и српским верницима певање у њиховим парохијским заједницама „слух повређује” и уместо да их „духовно назидава”, оно их саблажњава. Због тога, или одлазе на богослужења у капелу при руском конзултату у Бечу, где могу да слушају полифона дела хорске музике, или, најпросто, престају да у цркву долазе, а млади, штавише, све чешће у кафане и на места забаве залазе. Требало је, дакле, чеда цркве изнова мотивисати и привући, и том циљу је послужила нова музичка пракса (Рајачић 1848; Форμόζη 1967: 26). „А сада, тамо где је четворогласно пјеније заведено – како патријарха *Новоџ Рима* извештава *архиејској Карловачки и свих који су се у Цркви Христјовој у Аустријској држави обрели*<sup>39</sup> – нико од народа (са богослужења, прим. В. П.) не изостаје, већ сви, са умиљењем и скрушеним срцем и молитвама и благодарношћу присуствују, и са сваком пажњом и благољепијем прате га... Једном речју, црква Божија, пре тога скоро да је празна била (црква, прим. В. П.), данас је испуњена онима који се моле” – закључује српски духовни пастир, додајући да је и сам више пута том певању присуствовао и њиме се духовно изграђивао (Рајачић 1848).

Упркос томе што су је и сами називали новом, хорска музика није, тврдили су заговорници вишегласја, унела никакве суштинске промене у традиционалну псалмодију. Залог верности појачком предању и његовом духу био је тај што је утврђени једногласни напев остао непромењен.<sup>40</sup> Хавиарас и Николаидис су били обавезани одлукама црквених одбора да везу са старом праксом одрже, макар тако што ће се у сопранској деоници наћи, истина, забележена европским нотама, но, „неповређена” мелодија, верницима добро позната.

<sup>39</sup> У наставку титуле која стоји у заглављу Рајачићевог одговора стоји још и: славено-српски и балканског народа Митрополит, Светог престола Патријаршијског српског пресељеник и његовог царског краљевског и апостолског величанства делатни (дјествители) тајник совјетник (Рајачић 1848).

<sup>40</sup> На почетку писма заједнице турских православних поданика патријарху Антиму, међутим, јасно се каже да је, пошто се прихватио дела записивања литургијских напева европском нотацијом, Николаидис једногласне мелодије „очистио од свега *туђег и неолдоварајућег* (подв. В. П.), забележивши их без промене, према старом ифосу и напеву, онако како су га обликовали свети мелоди Козма и Дамаскин, богоносни оци наше свете цркве (Евстратијдов 214; Форμόζη 1967: 26). Пред крај истог века, и Стеван Мокрањац ће српско појање у европском нотном запису „очистити” од „свих кићења и претераних заигравања грлом... које су наши стари певачи тако радо употребљавали” (Стојановић 1908: 4).



Са одважношћу типичном за просветитеље, Хавиарас у предговору трећег издања са литургијским химнама констатује да је Литургија састављена према древним мелодијама наше цркве, које су на овај начин сачуване од кварења, која долазе од неискусних појаца: „Горућа ревност за народ и музику, покренула је све снаге – пише Хавиарас – да се заустави опасност која је претила грчкој музици (!),<sup>41</sup> те ће она, забележена европским нотама и украшена уметничком хармонијом, не само сачувати своју везу са древним извором него ће са хармонијом и њен карактер постати достојанственији и мистичнији. Таква будући, још ће више одговарати васпитању Јелина који живе и стичу образовање на Западу и привућиће у окриље цркве, заједничке мајке свих православних хришћана, своју децу и њиховим душама ће донети побожну и благочестиву молитвеност” (Формόζη 1967: 40).

На сличан начин и српски патријарх убеђује, по црквеном достојанству равноправног, сабрата из Константинопоља да „одложи бригу” у вези са четворогласним богослужбеним пјенијем, јер је оно устројено „по савршеном старом и ономе истом нашем (пјенију, прим. В. П.)”, и у њему нема ничег „театралног и страног”. Рајачић не пропушта да примети да му се чини како певање у православној цркви, које васељенски поглавар назива древним, не само што није на степену савршенства, на коме је било у време византијских императора, него је од њега јако далеко.<sup>42</sup> „Исти је случај са сваком другом вештином и уметношћу на садашњем Истоку”, додаје, у полемичком тону типичном за просветитеље, српски црквени достојанственик, без задршке и на овај начин исповедајући своју приврженост уметничким вредностима Запада. Извор хармоније за њега јесте „сложно пјеније” и оно, за разлику од дисхармоније (коју производе појци који „гуде” и певају „кроз

<sup>41</sup> У духу грчких просветитеља којима је Адаманд Кораис (Αδαμάντιος Κοραΐς 1748–1833) био вођа (Πολίτη 1980 98–100; Γιανναρά 214–227), Хавиарас одважно износи став да није уопште потребно доказивати да су православну црквену псалмодију, на основу старогрчке музике, устројили „незаборавни мелоди Јован Дамаскин и његов учитељ Козма” (не наводећи притом да је реч о мелодима које црква прославља као светитеље) (Формόζη 1967: 40). Није згорег подсетити да је слично осећање усхићења пред сопственом појачком традицијом имао и Корнелије Станковић, пошто се са њом боље упознао. И он је тврдио да „наш народ са својим појањем стоји далеко изнад свију других народа који нису толико срећни да имају своје народно појање” (Станковић 1862: 4), и, као што помиње Демелић, тежио је стварању заједничког православног појања чија ће основа бити у српском народном црквеном појању (Демелић, 1866: 210).

<sup>42</sup> „Ни појање Ваше патријаршијске цркве није оно које је тада било у Светој Софији и које се у оно време могло слушати, када су разни словенски народни посланици истиниту веру тражећи, очарани торжеством били и крштење примили” (Рајачић 1848).

нос”), у душама производи пријатност, умиљење, скрушеност, „његово деловање на ум и срце људско је силно” (Рајачић 1848).<sup>43</sup>

Још један од знакова прогресивне мисије *здрaвог разума*,<sup>44</sup> тачније, деистичког религијског приступа, који је у епохи просветитељства постао доминантан, било је инсистирање на „екуменском карактеру” нове музике у богослужењу православне цркве. Евидентно је да су наступи хорова у црквама доживљавани и као музички,<sup>45</sup> не само литургијски догађаји, те да су заједничка торжества, приликом пригодних свечаности, углавном у вези са царском породицом, пратили сви аустријски поданици, без изузетка.<sup>46</sup> На чињеницу да је православно богослужење постало повод и место сусрета православаца – музичара аматера и римокатолика – професионалних оперских певача и композитора, били су несумњиво поносни сви који су се око вишегласја трудили – и православни, и римокатолици, премда је тешко поверовати да се њихови интереси у датој синергији нису разликовали.

Најзад, колико год изгледало парадоксално, истина је да је већина православних у Вијени музичку реформу доживела као „народно дело” које, у крајњем исходу, превазилази границе православног национа и постаје свехришћанско добро. Црквена мелодија, забележена европским нотним писмом, у хармонском руху, у коју ју је оденуо Рандхартингер, постала је доступна, хвали се Јанис Хаварас, сваком Грку и свакој Гркињи, али и припадницима других православних и инославних народа. Нова *Литургија*, другим речима, потиरे конфесионалне поделе, њу могу певати сви који прослављају хришћанског Бога. Уз то, хармо-

<sup>43</sup> Очекивало би се од једног теолога да му је срце испред ума, ако већ није једноглас испред четворогласа. Но, дати редослед у његовој мисли, даје повода за закључак да му просветитељска концепција не само да није била страна, већ му је била врло блиска.

<sup>44</sup> Овако је, да подсетим, Доситеј Обрадовић именовао епоху просветитељства (Павић 1991: 16).

<sup>45</sup> О томе управо говори Николаидис у вези са првим извођењем Прејерове и његове Литургије.

<sup>46</sup> Исцрпан и врло илустративан јесте опис слава поводом светковања дана рођења Фердинанда I, 7/19. априла 1844. у Новом Саду, који су „за зорице јоште ране” обележили „рикајући топови” са петроварадинских бедема, а затим је „свечана свита по стародревном обичају најпре у Церкви Римо католическој (!), а после и у Катедралној нашој Церкви, чувства благодарности, и топле жеље своје изливали, за дуги живот и здравље преблагога Владаоца свога, усердно пред олтарем Свевишњег изливали... У Церкви нашој пјение пак црковно украшавала је јуност гимназиална са хармоническим, своим сладкогласијем... Благонадеждна јуност гимназиална, по народној арии *Појте миле и невине*, окол мене птичице умилно је пјевала песму, од познатог родољубца Г. Дра. Петра Јовановића, за ову свечаност сачињену... И слово и пјесма присутствујуће је слишатеље до највећег умиленија тако довела, да се у очима многих пливајућа суза радости огледала...” (Аноним 1844: 195). Видети и Крстић 1980.

нично певање ће, уверен је Хавиарас, обезбедити православнима славу и благочашће, а туђинима, који су се са сарказмом и лошим мислима према њима неправедно односили, донеће покајање (Форџић 1967: 40). Ова, наизглед, наивна мисао у суштини је показатељ одсуства хришћанског расуђивања, губитка поменутог „критеријума за самопроверу”, истовремено и знак погубне гордости, чији је, у датом случају, извор религиозни филоетнизам удружен са идеализованом просветитељском мисијом.

Спор у вези са вишегласјем је додатно распламсао љубав према Српству и српском културном наслеђу и код епископа надлежног за православне цркве у Аустрији. Предводећи или следећи гласове већине у цркви, Рајачић је, као и многи други православни архипастири оног смутног времена, допринео њеном лаицизирању,<sup>47</sup> што је за резултат имало претварање отачке вере и њеног богатог богословског предања у „поучни фолклор” (Флоровски 1997: 539),<sup>48</sup> у мит о националној вредности и самобитности. Добро је познато да је својим архијерејским благословом управо он обезбедио вишегласју место на српским богослужењима и допринео да се *српском народном црквеном православном њојању*, познатом још и као *карловачко*, обезбеди легитимитет у традицији богослужбене православне музике. Будући сведок „успеха” реформе, којој је претходило бележење традиционалних грчких мелодија европским нотама, српски патријарх је постао покровитељ првом, на европским музичким основама школованом српском музичару, Корнелију Станковићу, дајући му подршку за мелографисање једногласних српских напева, уједно и за њихово хармонизовање.<sup>49</sup> Пут ка унификавању једногласних напева, које су заиста више „гудили” него појали ондашњи српски појци, био је тако трасиран, али на темељу идеје о устројству вишегласја, које је већ тада постало својеврсна идеологија у литургичком животу Српске цркве. Народним делом прогласиће Корнелије Станковић своју,

<sup>47</sup> Имајући у виду шири друштвени контекст, нарочито улогу коју су грађански прваци имали у животу цркве, постаје јасно да све и да није имао наклоности за западне музичке вредности, српски патријарх, из, додуше, хришћанском приступу непримерених дипломатских разлога, тешко би показао противљење већини. Он сам помиње да је опште мишљење свих да треба вишеглас институционализовати, те да су и општа осећања свих, и старих и младих, таква да је нова музика душекорисна, те отуда „нико (у цркву, прим. В. П.) не долази да појање као музику слуша, него да се хармоничним оним изразима светих молитава и славословља Божијег сједини и духовно да се изгради” (Рајачић 1848).

<sup>48</sup> Родни примитивизам или народна религија, која се претворила у опскурантизам, показала се погубна у доба бољшевичке револуције (Флоровски 1991: 540).

<sup>49</sup> Корнелијеве прве хорске литургијске химне, које нису компоноване на основу једногласног традиционалног појања и које због тога нису имале успеха, изведене су у кућној капели Јосифа Рајачића у Карловцима.

на основу „народног црквеног појања”, компоновану *Литургију* уз пратњу клавира,<sup>50</sup> то исто учиниће и Стеван Мокрањац обавештавајући јавност да је и његова – „народна” *Литургија* приведена крају.<sup>51</sup>

Понукао да брани „хармоническо пјеније”, Рајачић је у случају званом *вишегласје* у једном засигурно био у праву. Испровоциран величањем „грчке вере и грчке псалмодије” у циркуларној посланици васељенског патријарха и Синода Грчке цркве, он је у завршници свог одговора оправдано показао да је свестан сопственог архијерејског ауторитета. Указујући, без околишања, на главне узрочнике раздјељења унутар једног тела коју црква Христова представља,<sup>52</sup> и жигосући као искључиве узрочнике епископе грчког порекла, постављене с благословом „светог константинопољског трона”, српски поглавар потврђује да су нагомилани проблеми међу институционалним „националним” црквама на Балкану достигли врхунац у време обележено припремом за ослобођење од заједничког турског јарма. У доба богословске склерозе, у коме су православни, „заражени вирусом хипертрофираног национализма”, робовали „провинцијализму локалних предања” (Шмеман 1994: 322), сви су се, мање или више, позивали на националне преседане из прошлости. Љубав према сопственом етносу – која је по себи сасвим спојива са суштином цркве – изметнула се у паганизам.

Изван граница Балкана, у царствујушћој Вијени, истоверне припаднике балканских народа, ако ни у чему другом, чврсто

<sup>50</sup> „Песма је створ народни, јер она истиче из срца народнога. У појању казује народ побожна осећања своја... Појање се увек претопи у осећање, претопи у веру народну... Наше црквено појање... казује дубока побожна осећања... јер је оно истекло из срца нашега народа или, хисторички да кажемо, оно је наслеђено добро нашега народа, које се у духу његовом претопило према осећању срца његовога... Нека је вредност вештачког појања са вештачког гледишта велика, али се од њега иште још нешто веће, а то је, да је оно и народно, јер само је онда оно, што треба да је” (Станковић 1862: 4).

<sup>51</sup> „Ја знам: да је српскоме народу потребна уметност у опште, а још више она која је у њему саме постала, и којом се он Богу моли. Ово је дело такве врсте. Прави творац његове основе јесте српски народ. Ја сам га од српског народа позајмио, и сад га у скромноме уметничком руху опет предајем српскоме народу” (Мокрањац 1901: 22, 24). О томе шта је и у којој мери у новијој српској појачкој традицији заиста народно, српско, а посебно, православно и црквено, вреди посветити засебну студију.

<sup>52</sup> Рајачић наводи примере симоније, глобе верника, налик агарјанској, продавање светиња, и упозорава да „све докле истина и правда и чиста савест не завлада на светом престолу константинопољском, на коме је седео Златоусти и докле не буде дато Србима српско, Бугарима бугарско и Јелинима јелинско, тј. свакоме роду епископ који њихов језик говори и на језику њиховом проповеда, и на језику њиховом их саветује, учи, изобличава, кажњава, с њима и добро и зло од срца дели” васељенски патријарх нема покриће да се намеће као истинити пастир, као онај који душу своју за овце своје полаже (Рајачић 1848).

је повезала *новосѣара, нацаѣуђа* четворогласна црквена музика. У спомен дана када је Дух Свети сишао на апостоле и обдарио их знањем језика разних народа, како би их подучили у хришћанској вери, Светотројична црква у Бечу

„била је дупке пуна народа без разлика вјероисповеданија... Лепо је било овде примјетити, како је јака свјеза сродства црквеног. Нити је ту Грчком уву Србска јектенија што сметала, нити је Србскоме грчко појање: Она идеја (!) да једнако о Врховном Благу мислимо, једнако осећамо, и једнаким начином мисли и осећања наша пред истим изражавамо, тако је била овде узвишена да су јој се у овим светим часовима све друге морале подчинити” (Аноним 1844: 223).

Описана једнодушност задуго ће изостати у заједничким молитвама које је пратило древно једногласно појање, погрешно названо грчко, како од стране васељенског патријарха Антима у XIX веку, тако и од стране њему савремених српских црквених достојанственика.<sup>53</sup> Током друге половине поменутог столећа, доприносом српских записивача који су европским нотним писмом бележили мелодије, а посебно залагањем Стевана Стојановића Мокрањца, како у домену мелографије црквених напева, тако и у црквенохорском стваралаштву, богослужбена музика је код нас, у складу са општим националним тенденцијама, добила сталне епитете „српска” и „народна, уз то још и „православна” и „црквена”. Ови, вишеструко интригантни, појмови заслужују да буду протумачени у засебној студији, баш као што заслужују опсервацију и методи и начини борбе да се у XX и XXI столећу од уплива „грчке” псалмодије сачува у богослужењу Српске цркве „њено” – „српско народно православно црквено појање”. Самозваним чуварима српске традиције, уједно савременим српским идеолозима националне цркве и националне црквене уметности истина не смета руска црквена музика у српском богослужењу или на концертном подијуму, ни једногласна, ни вишегласна, и нарочито ова последња, баш као ни хорска дела аутора чија се „националност” не доводи у питање. „Грчко” је, међутим, озбиљна претња. Откуда овај зазор и има ли за њега оправдања у постмодерном добу, питања су којима одговори предстоје.

<sup>53</sup> О одсуству подршке српских епископа за обучавање српских појаца на реформисаној неумској нотацији и штампање неумских појачких књига видети Петровић 1992: 65–72.

## ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ

- Аноним (1844) *Πεσιῴανσκο-βυδิมскиῦ σκοροῴηча*, 21. 5, 223.
- Βαλληγνδρά, Α. (1972) „Н еκκλησιαστικὴ μουσικὴ τῆς Ἑλληνικῆς Ὀρθοδόξου ἐκκλησίας κατὰ τὴν τελευταίαν 150ετία”, *Ἐκκλησία* 49: 92–98.
- Βεργώτη, Γ. (1994) „Н Ἐπτανησιακὴ Λειτουργικὴ Μουσικὴ καὶ τὸ πολιτιστικὸ τῆς μήνυμα”, *Χαριστήριον τῶ Παναγιωτάτῳ Μητροπολίτῃ Θεσσαλονίκης κ. κ. Παντελεήμονι τῶ Δευτέρῳ ἐπὶ τῆ συμπληρώσει εικοσαετοῦς ἐν Θεσσαλονικῇ ποιμαντορίας*, Θεσσαλονικῆ, 229–269.
- Βεσεлиновић, Р. (1969) „Преглед историје Карловачке митрополије од 1695. до 1919”, у Лаврентије еп. Западно-европски и аустралијски и др. (ур.) *Српска ἰρвославна црква 1219–1969. Сῶменица о 750–ῶдишњици аγῳκεφαλносῳи*, Βеоград: Свети архиепископски синод Српске православне цркве, 221–240.
- Вукашиновић, В. (2010) *Српска барокна ἰеолоῴија*, Врњци – Требиње: Братство Св. Симеона Мироточивог, Манастир Тврдош.
- Давидов, Д. (1978) *Српска ῶрафика XVIII века*, Нови Сад: Матица српска.
- Демелић, Ф. (1865) „Корнелије Станковић”, *Λεῳοῳс Маῳице српске XXXIX* (110): 188–234.
- Δραγοῴμη, Μ. (1976–1978) „Н дυτικίζουσα еκκλησιαστικὴ μουσικὴ μας στὴν Κρήτη καὶ στα Ἐπτάνησα”, *Δελτίον τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφικῆς* 31: 272–293.
- Δραγοῴμη, Μ. (2000) *Н μουσικὴ παράδοση τῆς Ζακυνθινῆς Ἐκκλησίας*, Αθήνα: Οἱ Φῳλοι τοῦ Μουσίου Σολωμοῦ.
- Грујић, Р. (1920) *Православна српска црква*, Βеоград: Издавачка књижница Геце Кона.
- Грујић, Р. (1933) *Скоῳска миῳроῳолија. Истῳориски ἰреῳлед до обнављања српске ἰа-ῳријаршије 1920. ῶдине*, Скопље: Манастирске штампарије.
- Ђ. И. (1844) „Допис”, *Πεσιῴанско-βυδимскиῦ σκοροῴηча*, 27. 4, 195.
- Ευστρατιάδου, Σ. (1912), *Ο ἐν Βιέννη ναός τοῦ Ἀγῳίου Γεωργῳίου καὶ ἠ κοινότης τῶν Ἑλλήνων Ὀθῳμανῶν ἠηγκῳών*, Αλεξάνδρεια.
- Επιστολὴ (1846) = *Εγκῳκλιος Πατριαρχικὴ καὶ Συνοδικὴ Ἐπιστολὴ* καταργоῴσα καὶ απαγορεύσα τὴν καινοτόμον εἰσαῳξιν καὶ χрῳήσιν τῆς καινοφανοῴς τετραφῳνου μουσικῆς εἰ ταῳς ἰεραῳς ακολουθῳας τῶν ἀπανταχοῴ ὀρθοδόξῶν Ἐκκλησιῳν, проноῳα καὶ φροντίδι τοῦ Παναγιωτάτῳ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Κυρίου Κυρίου Ἀνθῳμου καὶ τῆς Ἀγῳας καὶ ἰεράς Συνοδοῦ, Ἐκ τῆς ἐν Κωνσταντινοῴπολει Πατριαρχικῆς τοῦ Γένους Τυπογραφῳας.
- Жиῳије Герасима Зелића* (1897) кн. I, Βеоград: Државна штампарија Краљевине Србије (Српска књижевна задруга коло 6, кн. 36).
- Зизјулас, Ј. (2003) *Православье*, Βеоград: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ.
- ῴμνοι τῆς θεῳας καὶ ἰεράς Λειτουργῳας τонισθέντες ὑπό τοῦ ἰεροδιακόνου Ἀνθῳμου Νικολαῳδου τοῦ γανοχωρίτου καὶ συνοδευθέντες με τας λοιπῳς τρεῳς φωνῳς καὶ με το κλειδόχορδον ὑπό τοῦ μουσικοδιδασκῳλου Ἀγοῴστου Σβῳμποδα καὶ ἐκδοθέντες ὑπό τοῦ ἰδῳου διῳ συνδρομῳς τῶν φιλομουῴσῶν ὀμογενῶν*, Ἐν Βιέννη τῆς Αυστρῳας 1844.
- ῴμνοι τῆς θεῳας Λειτουργῳας κατὰ τας μελωδῳας τῆς αρχαῳας еκκλησιαστικῆς μουσικῆς προτεθείσας ὑπό ἰωάννου Χ. Ν. Χαβιαρά, πρωτοψῳλτου τῆς еκκλησίας τῆς Ἀγῳας Τριάδος καὶ τετραφῳνης μελοποιηθείσας με ἐκούσιον συνοδῳαν τῆς ἁγῳας ὑπό Β. Ράνδχαρτιγнер, ὑποδιευθυντοῦ τῆς τῶν ἐν Βιέννη ἀνακτορίῳν Κ. Β. Καπέλης, ἰππέος τοῦ Λ. Τάγματος τοῦ ἁγῳου Λουδοβῳικου*.
- Γιανναρά, Χ. (1992) *Ὀρθοδοξῳα καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*, Αθήνα Ἐκδόσεις Δῳμος.

- Јанарас, Х. (2000) *Философија из новоџ уџла* (прев. са јелинског оригинала јерођ. Максим Васиљевић), Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог.
- Јевтић, А. (1992) „Свети Сава у токовима Ѓирило-Методијевог предања”, у *Свети Сава и Косовски Завеј*, Београд: Српска књижевна задруга.
- Јевтић, А. (2010) „Предговор”, у В. Вукашиновић, *Српска барокна теолоџија*, Врњци – Требиње: Братство Св. Симеона Мироточивог, Манастир Тврдош.
- Југовић, М. (1934) „Титуле и потписи архиепископа и патријарха српских”, *Богословље* IX: 253–272.
- Коларић, М. (1967) „Основни проблеми српског барока”, *Зборник за ликовне уметности Мајице српске* 3: 235–275.
- Костић, М. (1932) *Гроф Колер као културнопросветни реформатор код Срба у Уџарској у XVIII веку*, Београд: Српска краљевска академија.
- Костић, М. (1952) „Духовни регуламент Петра Великог (1721) и Срби – прилог историји нашег рационализма”, *Зборник радова Института за проучавање књижевности САНУ* 17, књ. 2, Београд: б. и.: 61–91.
- Κουλιτώρας, Π. *Λόγος πναηγορικός περί της καθ'ημάς Εκκλησιαστικής Μουσικής: συνταχθείς κατ'εντολήν του εν Αθήναις Εκκλησιαστικού Μουσικού συλλόγου και απαγγελθείς εν η αιθούση αυτού τη Δ' Δεκεμβρίου 1874*, Αθήναι 1975<sup>2</sup>: Βιβλιοπωλείο Διονυσίου Νότη Καραβία.
- Крестић, Ђ. В. (1980) *Историја српске цитамје у Уџарској 1791–1914*, Нови Сад: Матица српска.
- Мизов, Н. (1974) *Православиеџо в Бџлџария (теоретико-историческо осветление)*, Софија: Изд. на Бџлгарска академия на науките.
- Мирковић, М. (1965) *Правни теоложај и карактер српске цркве теод теурском властју (1459–1766)*, Београд: Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије.
- Оболенски, Д. (1991) *Византијски комонвелт*, прев. К. Тодоровић, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.
- Мокрањац, С. С. (1901) „Оглас поводом изласка Литургије из штампе”, *Засијава*, 22.
- Орфелин, З. (1972) „Писмо Марији Терезији”, *Мајица српска*, 9–11.
- Остојић, Т. (1893) „Негујмо црквену песму”, *Орао*, 54–59.
- Павић, М. (1991) *Историја српске књижевности – Класицизам*, књ. 3, Београд: Досије, Научна књига.
- Παλλατίδου, Α. (1845) *Υπόμνημα ιστορικόν περί αρχής και προόδου και της σημερινής ακμής του εν Βιέννη ελληνικού συνοικισμού, αυτοσχεδιασθέν αφορμή της νεωστί γενομένης μεταρρυθμίσεως της εκκλησιαστικής ημών μουσικής εις το τετράωρον*, Εω Βιέννη της Αυστρίας: Αντώνιος Μπένκος.
- Παναγιωτάκη, Ν. (1990) *Η Παιδεία και η Μουσική στην Κρήτη κατά τη Βενετοκρατία*, Κρήτη: Σύνδεσμος Τοπικών Ενώσεων Δήμων και Κοινοτήτων Κρήτης.
- Πατρινέλη, Χ. (1975) „Ιστορία του Οικουμενικού Πατριαρχίου κατά την περίοδο 1669–1821” *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους ΙΑ* ’, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 123–134.
- Перковић Радак, И. (2008) *Од антеоскоџ тејања до хорске уметности. Српска хорска црквена музика у теериоду романтизма (до 1914. године)*, Београд: Факултет музичке уметности.
- Petrović, D. (1981) „Роџеси вишегласја у српској црквеној музици”, *Музиколошки зборник* 2: 111–121.
- Петровић, Д. (1992) „Опит за печатане на невмени записи в Сремски Карловци в началото на XIX век”, *Бџлгарско музикознание* 3: 65–72.





- Цвијић, Ј. (1966) *Балканско њолуосџрво и Јужнословенске земље*, Београд: Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије.
- Шмеман, А. (1994) *Исџоријски џуџи Православља*, прев. с руског М. Марковић и Б. Марковић, Цетиње: Атос.
- Шмеман, А. (1997) *Православље на Заџаду. Црква – Свеџ – Мисија*, прев. М. Арсенијевић, Цетиње: Светигора.

*Vesna Peno*

ON THE MULTIPART SINGING IN THE RELIGIOUS  
PRACTICE OF ORTHODOX GREEKS AND SERBS:  
THE THEOLOGICAL-CULTUROLOGICAL DISCOURSE

(Summary)

In 1844, Serbian patriarch Josif Rajačić served two central annual Liturgies, at the feasts of Pasha and Pentecost, in the Greek church of Holy Trinity in Vienna; these were accompanied by the four-part choral music. The appearance of new music in several orthodox temples in Habsburg Monarchy (including this one) during the first half of the nineteenth century, became an additional problem in a long chain of troubles that had disturbed the ever imperiled relations between the local churches in Balkans, especially the Greek and Serbian Orthodox. The official epistle that was sent from the ecomenical throne to all sister orthodox churches, with the main request to halt this strange and untraditional musical practice, provoked reactions from Serbian spiritual leader, who actually blessed the introduction of polyphonic music, and the members of Greek parish at the church of St. George in Vienna, who were also involved with it. The correspondence between Vienna and Constantinople reflected two opposite perceptions. The first one could named “traditional” and the other one “enlightening”, because of the apologies for the musical reform based on the unequivocal ideology of Enlightenment. In this article the *pro et contra* arguments for the new music tendencies in Greek and Serbian orthodox churches are analyzed mainly from the viewpoint of the theological discourse, including the two phenomena that seriously endangered the very entity of Orthodox faith. The first phenomenon is the ethnophiletism which, from the Byzantine era to the modern age, was gradually dividing the unique and single body of Orthodox church into the so-called “national” churches, guided by their own, almost political interests, often at odds with the interests of other sister churches. The second phenomenon is the Westernization of the “Orthodox soul” that came as a sad result of countless efforts of orthodox theological leaders to defend the Orthodox independence from the aggressive Roman Catholic proselytism. “The Babylonian captivity of the Orthodox church”, as Georg Florovsky used to say, began when Orthodox theologians started to apply the Western theological methods and approaches in their safeguarding of the Orthodox faith and especially in ecclesiastical education. In this way the new cultural and social tendencies which

gripped Europe after the movements of Reformation and Contra-Reformation were adopted without critical thinking among Orthodox nations, especially among the representatives of the Orthodox diaspora at the West. Observed from this extensive context, the four-part music in Orthodox churches in Austria shows one of many diverse requirements demanded from the people living in a foreign land, in an alien and often hostile environment, to assimilate its values, in this case related to the adoption of its musical practices.

Примљено 1. 7. 2014.

Прихваћено за штампу 24. 9. 2014.

Оригинални научни рад