***Доментијанови естетички извори***

***(Опет извод из магистарсе тезе који је сасвим примерен идеји да се ученици у непосредној настави све убедљивије примеравају процесу (само)тумачека како би се дефинитивно ослободили још увек врли, врло... присутног облика рада по принципу екс – катедре.)***

Како Доментијанова Житија припадају оном „јединственом кругу византијске и православно – словенске културе“ то је природно да нам се из духовних схватања којима нам се представио у Житију могу извући и закључци „који се тичу целокупног српско средњовековног естетичког схватања“.[[1]](#footnote-0) У основи је естетички материјал његових Житија одсјај мислиоца чија уметност и духовност „представљају својеврсно исповедање вере“. У том се контексту мора прићи и његовој „естетизацији монашког братства и духовног средства кроз живот у истој заједници“[[2]](#footnote-1) и са истим естетичким идеалима што је „за средњовековног човека... узвишени облик ’духовне насладе“.[[3]](#footnote-2) Уосталом то је основни мотив и посланице којом Сава монаха Симеона позива да дође на Свету Гору. Циљ је у повишеном духовном доживљају аскетског пута што је уосталом и „најдубљи призив новозаветног опредељења“. Тај основни естетички мотив посланице има своје утемељење и у Еванђељима: „Ко љуби оца или матер више него мене није мене достојан“.[[4]](#footnote-3) Пратећи ову Доментијанову мисао природно произилази да је „духовна наслада“ онај основни мотив, циљ и покретач естетичког начина и живота и понашања.

Теоријско - естетички основ који у својим Житијима примењује Доментијан утемељен је још код увелико познатих византијских догматичара и аскетских писаца, почев од Немесија Емеског (око 400) – који полази од схватања да у основи поред друштвеног постоји и телесно задовољство, па Атанасија Александријског или Великог (259 - 373), св. Макарија Египатског (око 390), св. Нила Анкирског (око 430)... У овом низу Доментијан полази од естетског начела да је „духовна наслада основни циљ и квалитет односа човека и његовог макро и микро-космоса“.[[5]](#footnote-4) Уосталом ево како он у 17. глави *Житија св. Саве* описује Савин долазак у Лавру свете Богородице у Студеници.

„И поклонивши се ка светој цркви приђе ка часном гробу светога Симеона, љубазно помиловавши га душевним и телесним рукама, и прекрасним целивањем целива га, и претоплим сузама омочи руку овог предоброг учитеља чедољубивог оца и босоноснога друга, и Свети дотакавши се слатко ка Светоме духовном љубављу...“.[[6]](#footnote-5)

Друга особина која такође снажно пада у очи код Доментијана јесте његова изванредна могућност „комбиновања разних књижевних облика у оквиру општег жанра житија“.[[7]](#footnote-6) Кад ово подвлачимо пре свега имамо на уму „опис Савиног хожденија на Тавот“ што је својеврстан и „необичан стилско жанровски преплет“. У основи је реч о врсти путописног жанра (хождение) али је видљив и „непосредни утицај Давидових псалама“ као и индиректан утицај „символизма чувеног Фисиолога, који убедљиво потврђује дубокомисаоност псалама“.[[8]](#footnote-7) Скрећући пажњу на овај детаљ М. Лазић подсећа на један моменат у овом путопису након кога следи „високи стил књижевног апстраховања“ – поступак који је карактеристичан за тзв. „високе“ средњовековне жанрове: „агиографију и литургијску химнографију“. Да се и сами присетимо тог детаља:

„.. и као јелен који свагда жели на изворне воде, тако и овај жељаше да види дела Владике свога који сатвори на земљи идући са људима“.[[9]](#footnote-8)

Бавећи се овом естетиком Доментијанових Житија Милорад Лазић полази од тога да основу целокупне рановизантијске православне средњовековне естетике, па свакако и српске, чини „учење о светом Духу“. На тим се основама даље развијало и „хришћанско схватање богосазнања и средњовековно естетичко схватање“. У том контексту треба и прихватити Доментијаново представљање Савиног духовног развоја и „родитељску бригу – Стефана и Ане – према младом Растку“. Ево шта о томе у 1. глави бележи Доментијан:

„И предадоше га Божјој вољи, и научише га светим књигама. А колико долажаху к њему, толике и такве недомислене радости испуњаваху се душом, благодат Божја која је на њему, тајно им светим Духом објашњаваше весеље у Господу Богу, и нађоше бесконачну радост молитвама тога рађенога од њих“.[[10]](#footnote-9)

Васпитање светога Доментијан види у чину „предавања Божјој вољи“ да би онда тај облик „живота по Божјој вољи“ и естетизовао - то је та категорија „аскетског аскетизма“ коју је врло прецизно дефинисао и В. В. Бичков. Али, тај поступак естетске стилизације није примењиван само у хагиографији но и химнографији „као и у списима мистичко – аскетске садржине разних књижевних жанрова“.[[11]](#footnote-10)

Постоји овде још један детаљ на који свакако желимо да скренемо посебну пажњу а односи се на тренутак „када свети креће да посети пустињаке“. Присетимо се тог дела:

„Једном по своме обичају, као что и свагда чињаше, спремивши топле хлебове пође велики богољубац да посети пустињаке, земаљски анђео и небески човек из млада заволевши пустињу и оне богоносне другове који живе у њој, јер слуге Господње садрже се светим Духом, гдегод били, али су свезани везама духовне љубави, надом и вером и љубављу...“.[[12]](#footnote-11)

Неспорно је да и овај начин подвижништва Доментијан естетизује, или „хуманизује сву тегобу и напор“ из једноставног разлога што „код њега нема оних, у суштини метафизичких и спиритуалистичких призвука антиестетизма, тј. аскезе ради аскезе“.[[13]](#footnote-12) Да бисмо били јаснији подсећамо и на то да у многим византијским хагиографијама подвиг постаје „сам себи сврха и циљ“. Од таквих је тенденција у византијској хагиографији, подсећа М. Лазић, начињен чак „један култ који у суштини поништава човека као биће створено по слици и подобију Божјем“.[[14]](#footnote-13) Суштина је у томе да средњовековни подвижник реалистично не ставља у први план колико божански реалним сматра „све оно што спада у феноменологју православне религиозности“. У том је смислу заниљив онај панегирик – поука, из 2. главе *Житија св. Саве*, који св. Сави упућује богомудри старац пустиножитељ из којег „говори интуиција и богодатно сазнање“:

„... чекајући помиловања и утехе од Господа у онај велии преосвећени дан, Духом светим унапред разумевши, и благодаћу даном му од Бога, да овај свет брзо пролази, а земаљска слова, како се дотакне некога, исто тако брзо побегне од њега, па чак му се и насмеје“.[[15]](#footnote-14)

Подвлачимо интуицију и додајемо да је тек она та која „има здраву, креативну, мисаону и дубинску психолошку анализу“, али под условом да је „осмишљена благодаћу Светога Духа“ које је, као треће лице Свете Тројице, и „свезнајуће“.

Ту и такву интуицију или „пројаву“ Светога Духа препознајемо не само у већ наведеном цитату, но и у оном из 3. главе већ цитираног Житија на 73. страни:

„Шта више и ти, господине мој, дођи овамо у Свету Гору, и наслади се санаследника свога, у рађању пројављенога ти Светим Духом...“.

Пратећи естетичку промисао Доментијана скрећемо пажњу и на детаљ у коме он прати мисао о знаку – слици. У 6. глави он бележи:

„Обојица сведушно изашавши на тражење добротвора свога Христа, који су се осим њега уклонили од свакога блага, ваистину обновивши у себи знак (слику) истинитога Бога свога“.[[16]](#footnote-15)

Да би ствар била јаснија подсећамо на чињеницу да и св. Атанасије Велики, и св. Григорије Ниски, и византијски оци Цркве у слици виде „најдубљу везу и могућност саодноса“ између „Бога, човека и стварног света“.[[17]](#footnote-16)

Следећи ову уводну мисао о естетичком Доментијановом схватању с правом можемо рећи да он у том светлу и слику и светост сасвим примерава тада „општеприхваћеној теолошкој линији“ – нарочито у моментима „када говори о човеку, преноснику благодати“. У том су контексту његова Житија могла бити и „извор богатог материјала естетичког сазнања и естетичких погледа на свет“.

 Бавећи се овим питањем М. Лазић пре свега подвлачи значај манастира у развоју свеукупне културе у православно – словенском свету у коме је, наравно, егзистирала и српска средњовековна. Оно што посебно налазимо да је вредно пажње, јесте живот човека на простору тог микро-друштва и конкретног манастира. Чини се да је у том смислу најзахвалније поћи од оне слике коју даје у 9. глави *Житија светог Симеона*, где поред крајње апстрактних ликова светаца – Симеона и Саве – Доментијан даје и врло прецизне, а основне, принципе не само светогорске, манастирске теологије но и „естетичких схватања узвишеног монаштва “:

 „Обојица блажене слуге који имају недремљиве очи, чекајући Бога својега по све часове, који су ужегли светилнике своје великом љубављу и са чистом вером, не само воштане, но и сами просвећујући се разумом слова Божјега и очистивши душе своје добрим делима овога живота, презревши овај видљиви живот, гледајући умним очима на ону светлост вечну и без краја, украсивши своје обичаје заповешћу Божјега јеванђеља, и исправивши своје нарави апостолским учењем, примивши у себе страх од страшнога суда Божјега, а свагда имајући пред очима својима своју смрт, са презрењем причестивши се са довољом свега земаљског у овом животу, сву печал своју положиће на Бога са сигурним уздањем, као два светила богозрачно увек сијајући својему Владици, држећи у својим богољубивим срцима реч живота и управљајући се по Божјој истини“.[[18]](#footnote-17)

 На темељу своје игуманске праксе Доментијан региструје два типа манастирског монаштва. У првом реду реч је о оном типу „који се бави практичним манастирским потребама“ уз који паралелно живи и онај „ који живи у пуном безмолвију, тј. мистици сазерцавања“.[[19]](#footnote-18) Кад је о преподобном Симеону и светитељу Сави реч, они су „спојили обе духовне оријентације“ – баве се практичним пословима манастира који подразумевају и „бригу за уређењем ... идеалног места за живљење монашког живота у духу највиших религиозних идеала“ и истовремено живе у „безмолвију“ или „сазерцавању“. Ову „основну функцију и циљ манастирског монаштва“ Доментијан врло јасно истиче у *Житију светог Симеона* кад бележи:

 „А свети савременици Богом састављеним син са оцем, вођени Светим Духом, ваистину се настанише у овој светој пустињи и начинивши дворе Божије, велики манастир, и око њега многе друге цркве, и велике куле за спасење многих који Бога љубе“.

 Први степен естетизације Доментијан остварује поступком „алегоријске симетрије (’син са оцем ’ – син Христос)“, а други описом манастира као „хипер сакралнлог простора, чији становници кроз њега и у њему живе ради спасења... највишег идеала средњовековног религиозног човека“.[[20]](#footnote-19) А највиши идеал, највиша естетичка свештена вредност у византијској теологији, је Христос Спаситељ.

 Оно што је, међутим нама посебно скренуло пажњу јесте Доментијанова вештина у изграђивању „саборног светитељског лика једног народа“.[[21]](#footnote-20) Реч је о чину естетизације која зачиње формом посланице – поджанром Житија којом Сава позива оца „монашким призивом“. Присетимо се тог детаља:

 „Да, господине мој и оче, ради те небеске славе и вечне радости и небесне награде, пожури се и остави царство земаљско и дођи овамо у свето прибежиште пресвете Богородице, у Свету Гору, и да сатворимо вољу Божју, и извршимо његове заповести, као што рече Господ, да тражимо небо царство небеснога, и потом, ће нам се све додати: и да са собом приведемо љубитиљу нашем Христу лик чрноризаца и сабор светитеља и многе зборове свију правоверних, који ће, уподобивши се нама, последовати нам у овом нашем земаљском царству, да сугибо примимо благодат, на себе саме и за те, којима ћемо бити узор на светињу и спасење Божје, да се ... Христу као добри пастири за стадо своје“.[[22]](#footnote-21)

 Занимљив је поступак на који Доментијан апстракује Савину визију не само монаштва, но и српског светогорског манастира. По том Савином нацрту манастир, у првом реду светогорски, треба да израсте у „сабор светитеља односно у такву сакралну, култну и културну институцију – установу из које ће да пулсира својеврстан естетизован живот једног сабора / етноса – српског. То је, или треба да буде, центар чији ће друштвено савршени житељи бити или израсти у симбол носилаца благодати Светог Духа.

 По овој идеји, или скици, закључује М. Лазић, „елитизам манастирске духовности“ постаје кључ стварања и изграђивања саборног естетичког лика једног карактеролошки хришћанског народа, и то у најузвишенијим димензијама живота средњовековног Божјег народа.

 Насупрот Доментијановој тежњи да ванвременском категоријом, очито по угледу на византијску хагиографију, „представи више манифестације егзистенције“ има код њега и оних „нижих форми“, или, како би то М. Лазић сликовито рекао „деструктивних страна човекове пале природе“.[[23]](#footnote-22) Та палост се по правилу препознаје у човековом трајању у греху и страсти, али и у оној статичности која спутава „прогресију ширења... светског поретка хришћанских народа“.[[24]](#footnote-23) Спутава прогресију гресима, пролазностима и душевном трулежи. То је онај простор недостатка лепоте, безличности, или „дефекта човекове личности“.

 Безличност, дакле, и код Доментијана постоји – готово у свим аспектима. То ће даље значити да постоји и антиестетичко, или одсуство „лепог и прелепог“. У том би се контексту самонаметнула и тема неестетике у Доментијановим делима. Нема спора да је ова релација промишљања у основи погрешна. Погрешна из једноставног разлога што апсолутно безлично, или ништа (нихил), не постоји, као што не постоји ни „потпуно одсутво лепоте“.[[25]](#footnote-24)

 Ако и инсистирамо на неком одсуству или непостојању онда се једино може говорити о „одсуству прелепог, као духовне и више манифестације лепог“. Али, ово „одсуство“ истовремено је и сигуран знак присуства константне прогресивне тенденције, или преображаја лепог у прелепо. У томе се уосталом и крије тајна Житија – пре свега ранохришћанских – у којима су се чак и „антихришћански јунаци преображавали у позитивне личности, понекад чак и у свете узоре хришћанства“.[[26]](#footnote-25) У таквим околностима главне личности не само да постају свеци и харизматици колико израстају у мисионаре вере. Напросто, роди се о својеврсном облику исцељења и облагодаћења личности које су доживеле укинуће безличности.

 Чини се да је у овом контексту најзахвалније присетити се Савиног сусрета са Стрезом који не само да се одметнуо од бугарског цара Борила, но се чак побунио и против српског жупана Стефана. Ова друга побуна аутоматски је схваћена и као „побуна против хришћанског владара“, или сам атак на само хришћанско друштво. У таквим околностима имамо Саву који би да грешника поправи и приведе путу богоугодништва. Имамо са једне стране светлост, а са друге зло на коме Доментијан „гради хипер-естетички доживљај“ са поентом која ће се – у Савином сусрету са Стрезом – свести на „истицању и представљању безличног“. Ево како нам то Доментијан представља:

 „... одметнувши се (Стрез) од њега (Стефана) и згазивши заповест Божју и јеванђељско благотворење, уздиже против њега велику борбу, хотећи ослабити његово отачаство, као што и отац његов ђаво, отпадник од почетка, постаде борбени непријатељ против рода људског“.[[27]](#footnote-26)

 Савина је жеља да, на молбу свог брата Стефана, Стреза „поучи многим богословљем“, како би га отргао од „јарости“ и „изменио ка правој љубави“. Степен, међутим, Стрезове „одемоњености и зла“ је такав да представља супротност аскетском естетизму. Одступање од „Бога и ’светлости Божје“ је толика да представља „губитак прелепог“ до пада у безлично – које Доментијан дефинише „као обитовање у тами греха... сенци смрти... заједници постојања са ђаволом“:[[28]](#footnote-27)

 „А отац његов ђаво, ражагавши га великом честосрдношћу, сатвори његов врат непокоривим, да преступи реч светог Еванђеља и да испадне од светлости Божје и да се приложи ка својим оцима лишеним светлости Божје и да се у тамним местима и у сенци смртној настани са оцем својим и да буде лишен истините светлости оба живота као што и би“.[[29]](#footnote-28)

 У намери да одговори на питања ко су то зли људи, и шта је то зло, Доментијан на једном месту цитира и старозаветног пророка Исаију:

 „И као што каже велики пророк Исаија: Од безакоња мога народа би праведник поведен на смрт. Али Дух Свети који говори Исаији, рече – Даћу зле за погреб његов и богате за смрт његову...“.[[30]](#footnote-29)

 А по његовом тумачењу зло је израз богоотпадништва да чак улази у „шире слојеве народа“. Овде се Исаија уопште не наводи у контекту неког метафизичког промишљања о злу „које руши и поражава свет високе елитне религиозности“ колико у контексту конкретног сукоба између Немањиних синова – Стефана и Вукана – „који је могао разорно деловати на даљу и чвршћу христјанизацију Срба“.[[31]](#footnote-30)

 Описујући „свеноћно бденије“ и истицање благодатног мира из гроба Савиног упокојеног оца Доментијан у 10. глави *Житија св. Саве* пише:

 „И потекоше извори без влаге, но из сухих костију и из тврдога камена мраморна потекоше благодати воде, миро добромрисно, и добро миришући превеликим мирисима, испуни свети гроб, и обагри сву цркву Богом дарованом му благодаћу“.[[32]](#footnote-31)

 Описујући, надаље, тренутак телесне трансформације остатак човека – свеца Симеона у једну нову материју у којој прерастају и у култ – као потврду светости, Доментијан досеже готово до оне највише „естетизоване теолошке реторике“. Управо код ове констатације М. Лазић поставља и питања у којој је то мери одјек култа чудотворних моштију досегао до свести савременика Доментијана, и у којој је то мери уопште и могуће „установити структурну духовну везу између аутора, дела и читалаца“? Кад је у овом контексту о самом Доментијану реч за њега је, као монаха „посебне менталне, духовне и умне одређености“ само чудо једна неспорива „религиозна реалност“ која апсолутно не може подлећи „било каквој вербалној аналитичности“. У контексту његове естетике све је то скупа део не само личне колико и „колективне теорије богопознања“. Примерено томе чудо мироточења је доиста и могло код његових савременика покренути „дубоко богопознајно и естетичко дејство и осећање духовне насладе“.[[33]](#footnote-32) Кад кажемо савременика у првом реду мислимо на „читаоца подвижника“ – који је једини, у структури српског друштва тог времена, могао и бити онај „прави естетички субјект и пријемник“, јер је подвижништво само по себи и представљало ону одредницу која је карактеролошки примерена средњовековној православној естетици.

 Материјалним телесним остацима Доментијан се бави и у чину преноса Савиних моштију из Трнова у Милешево кад их назива „богоносним телом“. Управо код овог епитета застаје и М. Лазић препознавши у њима изразе дубоке теолошке семантике. У основи М. Лазић полази од чињенице да се у „основи средњевековног култног и сакралног схватања човека и његове телесне природе налази учење о богоцентричности материје“.[[34]](#footnote-33) Наиме, примерено новозаветном библијском учењу човек стоји пред матафизичким естетичким идеалима који му омогућавају и функционалну естетизацију тема. Управо то јер је и Христос сопственим васкресењем и вазнесењем човеку показао тај естетички правац и тиме сваком телу „отворио пут у васкресење из мртвих“.[[35]](#footnote-34)

 Примерено том учењу Доментијан, у једном тренутку, при преносу Савиних моштију бележи: „И отворише гроб Преосвећтенога, нађоше га по истини свега телом и духом, као што су га и пре у животу видели“.[[36]](#footnote-35) Једно је неспорно, човек је по Доментијану, дихотомно, што ће рећи, духовно и телесно биће. Он , дакле, не истрајава само на оном духовном лику колико му основу фасцинације „чини осећање и виђење тела као целог“. Имамо ли у виду чињеницу да се сама реч тело на белоруском каже цело, баш као што то значи и на грчком онда се може и разумети Доментијанова фасцинација пред нечим што је „завршено и организовано“.

 Из оваквог начина фасцинације може се и разумети „високи степен вредновања светих моштију у средњовековном друштву“ и упорност краља Владислава да Савине мошти ипак пренесе у Србију. Наравно, политички мотиви, независно од тога колико били важни нису овога тренутка предмет наше пажње. Да би се та упорност до краја разумела треба се присетити миљења Јована Дамаскина који у једном тренутку бележи да су „светитељи постали по благодати оно што је Христос по природи“ што ће даље рећи да је и човек „призван да буде Бог по благодати“. Могућност овакве естетизације човека чинила је основ „православне вере српског средњовековног човека“.[[37]](#footnote-36) На тој основи, на култу светих моштију, и подизала су се свеукупна „свест и укус средњовековног друштва о божанском естетичком смислу човековог тела и целокупне материје стварног света“.[[38]](#footnote-37)

 Нема сумње да укупно Доментијаново дело припада хагиографском, или житијном жанру. Подвлачимо овај детаљ из једноставног разлога што нема ни једног трага о томе да се огледао, рецимо, у химнографији. Или, нема формалног трага, али је сасвим неспориво да су му Житија, пре свега оно о светом Сави, „саздана од низа песничких облика који нису прозни“.[[39]](#footnote-38) Управо је овај детаљ и непосредан разлог што га новији истраживачи много више третирају као песника но прозног писца. Применом реторских и песничких фигура он у великој мери надмашује своје претходнике - Саву и Стефана. У служби поетског уопштавања нису само они његови дуги и чести библијски цитати, и не само фразе и реминисценције, но и „средства синтаксичког проширивања мисли у дугим периодима“[[40]](#footnote-39) паралелно са нагомилавањем рећи истог значења.

Овакве одлике његовог израза сврставају га у аутора „високог степена“ или „плетенија словес“ који је иначе својствен „панегиричко - хагиографској књижевности Византије, а у 14. и 15. веку и Русије“.[[41]](#footnote-40) Житијна структура, дакле, не поништава код њега и оне биографске елементе који су пре свега изражени у „симболима и метафоричким сликама“ . Све код њега тече у ритму, „у осећајној контемплацији и виђењу духовне суштине збивања“. Све је код њега у светлости и радости сазнања „дубљега смисла живота“.

Вештина њиховог реторског проширивања нарочито је дошла до изражаја у *Житију светога Саве* коме је као извориште послужило „Кратко житије светога Саве“ - хиландарско, иначе, по извору, а „милешевско по склопу у којем долази до Доментијана“.[[42]](#footnote-41) Тај згуснути текст се, поред реторског проширивања преточио у једно опширно Житије и „интерполацијама и амплификацијама“ разне врсте. При томе је само дело живо и сопственим непосредним сазнањима - као Савин ученик и пратилац - која су била још увек свежа у времену када је дело стварао. Да ли је притом било и још неких других непосредних извора - за сада - још увек не знамо.

При писаwу *Житија светог Симеона* 1264. године, такође по наруџбини краља Уроша 1. (1243 - 1276), Доментијан је као изворе користио своје „Житије светог Саве“ и *Житије светог Симеона* Стефана Првовенчаног, као и оне изван јужнословенског круга попут *Слова о закону и благодати* кијевског митрополита Илариона. Заједнички именитељ Доментијанових Житија могао би се свести на истоветни циљ - да то буду „житија двојице твораца средњовековне српске духовности, на чијем се култу имао градити идентитет средњовековне Србије, њено јединство и унутрашњи склад духовног и лаичког елемента“.[[43]](#footnote-42) И друго, што такође снажно пада у очи јесте чињеница да су Доментијанова Житија, по тону и погледу несумњиво монашка, ипак намењена двору и да носе сасвим одређнеу поруку изражавајући притом и веру у монументалност „преображаја српског отачаства у идеалну средњовековну државу“.[[44]](#footnote-43)

1. Милорад Лазић, Естетика Доментијанових `итија, Подгорица, стр. 10. [↑](#footnote-ref-0)
2. Исто, стр. 10. [↑](#footnote-ref-1)
3. Исто, стр. 11. [↑](#footnote-ref-2)
4. Мт (10, 37 – 38) и Јн (12,25) [↑](#footnote-ref-3)
5. М. Лазић, наведено дело, стр. 12. [↑](#footnote-ref-4)
6. Доментијан, наведено дело, стр. 143. [↑](#footnote-ref-5)
7. Исто, стр. 15. [↑](#footnote-ref-6)
8. Исто, стр. 15. [↑](#footnote-ref-7)
9. Исто, стр. 179. и 180. [↑](#footnote-ref-8)
10. Исто, стр. 56. [↑](#footnote-ref-9)
11. Милорад Лазић, наведено дело, стр. 21. [↑](#footnote-ref-10)
12. Доментијан, наведено дело, стр. 67. [↑](#footnote-ref-11)
13. Милорад Лазић, наведено дело, стр. 22. [↑](#footnote-ref-12)
14. Исто, стр. 23. [↑](#footnote-ref-13)
15. Доментијан, наведено дело, стр. 69. [↑](#footnote-ref-14)
16. Исто, стр. 95. [↑](#footnote-ref-15)
17. Милорад Лазић, наведено дело, стр. 25. [↑](#footnote-ref-16)
18. Доментијан, наведено дело, стр. 292. и 293. [↑](#footnote-ref-17)
19. Милорад Лазић, наведено дело, стр. 38. [↑](#footnote-ref-18)
20. Исто, стр. 39. [↑](#footnote-ref-19)
21. Исто, стр. 42. [↑](#footnote-ref-20)
22. Исто, стр. 41. [↑](#footnote-ref-21)
23. Исто, стр. 60. [↑](#footnote-ref-22)
24. Исто, стр. 60. [↑](#footnote-ref-23)
25. Исто, стр. 61. [↑](#footnote-ref-24)
26. Исто, стр. 61. [↑](#footnote-ref-25)
27. Доментијан, наведено дело, стр. 124. и 125. [↑](#footnote-ref-26)
28. М. Лазић, наведено дело, стр. 62. [↑](#footnote-ref-27)
29. Доментијан, наведено дело, стр. 125. и 126. [↑](#footnote-ref-28)
30. Исто, стр. 243. [↑](#footnote-ref-29)
31. Милорад Лазић, наведено дело, стр. 243. [↑](#footnote-ref-30)
32. Доментијан, наведено дело, стр. 109. [↑](#footnote-ref-31)
33. Милорад Лазић, наведено дело, стр. 86. [↑](#footnote-ref-32)
34. Исто, стр. 87. [↑](#footnote-ref-33)
35. Исто, стр. 87. [↑](#footnote-ref-34)
36. Доментијан, наведено дело, стр. 27. [↑](#footnote-ref-35)
37. Милорад Лазић, наведено дело, стр. 90. [↑](#footnote-ref-36)
38. Исто, стр. 90. [↑](#footnote-ref-37)
39. Димитрије Богдановић, наведено дело, стр. 157. [↑](#footnote-ref-38)
40. Исто, стр. 157. [↑](#footnote-ref-39)
41. Исто, стр. 158. [↑](#footnote-ref-40)
42. Исто, стр. 158. [↑](#footnote-ref-41)
43. Исто, стр. 159. [↑](#footnote-ref-42)
44. Исто, стр. 159. [↑](#footnote-ref-43)