

ДИАЛОЗИ МЕЖДУ ВЧЕРА И ДНЕС



Снимка: Мария Русева

Оформление: Мария Русева

Τὸ κοινὸν καὶ τὸ ἡμέτερον:

ТРИ АПОЛОГИЈЕ ГЕНАДИЈА СХОЛАРИЈА¹

Зоран Јовановић

Византолошки институт САНУ (Србија)

TO KOINON KAI TO HMETEPON: THREE APOLOGIAE OF GENNADIOS SCHOLARIOS

Zoran Jovanović

Institute for Byzantine Studies of the SASA (Serbia)

ORCID: 0000-0001-8969-478X

Web of Science Researcher ID: OLR-0763-2025

E-mail: zoran.jovanovic@vi.sanu.ac.rs

Abstract: Gennadios Scholarios, a late Byzantine intellectual and the first Ecumenical patriarch under Ottoman rule, composed three texts after the fall of Constantinople, all unified by both apologetic themes and sporadic autobiographical digressions. These texts are known in scholarship as the *Pastoral Letter*, the *Lamentation*, and the *Apologia for Silence*. In addition to their apologetic–autobiographical discourse, all three works are characterized by Scholarios’ linking of his personal life to the fate of the Byzantine capital. While scholars have so far primarily approached these writings in search of autobiographical data to reconstruct Scholarios’ biography, the main aim of this paper is to examine and analyze them within the context of late Byzantine apology as a literary model.

Keywords: Gennadios Scholarios, *Pastoral Letter*, *Lamentation*, *Apologia for Silence*, late Byzantine apologies, autobiographical narratives, fall of Constantinople

Резиме: Генадије Схоларије, позновизантијски интелектуалац и први васељенски патријарх под турском влашћу, саставио је три текста након пада Цариграда, које повезују апологетски мотиви и спорадични аутобиографски екскурси. У науци они су познати као *Пастирско писмо*, *Ламент* и

¹ Овај чланак представља проширено и прерађено поглавље мастер рада *О самоме себи и о другима: три апологије Генадија Схоларија*, одбрањеног 23.9.2022. године на Катедри за класичне науке, Филозофског факултета Универзитета у Београду. Део истраживања је проистекао из рада на пројекту *Nostalgia in the premodern period in Central, Eastern and South-Eastern Europe*.

Апологија о ћутању. Поред апологетско-аутобиографског дискурса, ова три списа одликује Схоларијево повезивање сопственог живота са судбином византијске престонице. Иако су се досадашњи аутори углавном освртали на ова дела у потрази за аутобиографским подацима с циљем реконструкције Схоларијеве биографије, основни циљ овог рада јесте њихово сагледавање и анализа у контексту позновизантијске апологије као књижевног модела.

Кључне речи: Генадије Схоларије, *Пастирско писмо*, *Ламент*, *Апологија о ћутању*, позновизантијске апологије, аутобиографски наративи, пад Цариграда

Апологија у византијској књижевности представља термин који својом (честом) неодређеношћу покрива велики број текстова. Наиме, како то истиче Френсис Јунг: “Могло би се рећи да „апологија“ не представља један жанр, већ пре крајњи циљ и намеру, нарочито говора одбране на суду, а у ширем смислу, одбрану или оправдавање које се излаже у не тако стриктно одређеном жанру и контексту” (Young 1990: 91).

Уколико бисмо пратили најстарије реторске приручнике, апологија представља говор одбране у оквиру судског беседништва (Aristot. Rh. 1.3.3; Quint. Inst 3.9.1; Lausberg 1990: 54 § 61). Као узор навођене су често Платонова *Одбрана Сократова* и Демостенова беседа *О вениу* (Plat. Apol; Dem. 18; cf. Papanou 2013: 133). Међутим, ова два дела представљала су много више од списа самоодбране. Како то наводи Псеудо-Дионисије из Халикарнаса, Платонова *Одбрана Сократова* је отворено апологија Сократа, а прикривено осуда Атијана, енкомион Сократу и квази-саветодавни спис како бити филозоф, док је Демостенова беседа истовремено одбрана, напад, енкомион и протрептик (Heat 2003: 84). Апологија је, због своје ширине и укључивања елемената других реторских родова, постала популаран књижевни облик који су користили писци од антике до каснијих периода. Управо због тога, често се изједначавала са аутобиографијом, јер је одбрамбени говор постао основа аутобиографског приказа (Whitmarsh 2005: 79–80; Pietsch 2005: 27).

Када је у питању (позно)византијска књижевности, апологија се најчешће посматра као један од жанрова аутобиографске прозе, у оквиру које, заједно са историографијом, представља једну од традиционалних форми приказивања сопственог лика и дела, наслеђену из (позне) антике. Уопштено говорећи, апологија је, уз епистографију, дуго била једина реторска форма која је пружала простор за говор о самом себи (περιавтоλογία), што се, у оквиру грчке реторичке традиције, сматрало оптерећујућим (φορτικόν), а у контексту хришћанске етике чак и увредљивим за публику, јер је повезивано са грехом самољубља

(φιλαυτία) (ODB I: 138–139; Hinterberger 1999: 48–49, 61, 137–143; Angold 2013: 208–225; Papaioanou 2013: 132–134). Мартин Хинтербергер, у својој студији о аутобиографским наративима у Византији, истиче посебну везу књижевних аутобиографија (*Schriftstellerautobiographie*) и апологија, јер су садржајно јединствене. Док *Schriftstellerautobiographie* има за циљ приказивање живота и дела аутора, апологија, у дефанзивном маниру, износи њихову одбрану (Hinterberger 1999: 95–96).

Међутим, дефинисање апологије као посебног аутобиографског жанра ограниченог стриктно на говоре одбране (ἀπολογητικὸς λόγος), попут састава Димитрија Кидона и Теодора Агалијана (Hinterberger 1999: 95–96, 369–381), искључује текстове других жанрова (историографска дела, писма, тестаменте и типике) иза којих се као основни мотив састављања назире изношење одбране аутора.² Стога, када је у питању позновизантијска књижевност, чини се да се пре може говорити о једном апологетско–аутобиографском дискурсу, уместо о посебном књижевном (под)жанру. Апологија се дакле може дефинисати као модел аутобиографског наратива који одређује намера аутора да изнесе своју одбрану.

Тако гледано, апологије представљају скуп различитих аутобиографских текстова у погледу спољашње форме, али садржајно, тј. тематски, сличних. Спајали су их реторски мотиви који су ауторима давали прилику да говоре о себи: потреба за изношењем одбране и приказивањем истине (Pietsch 2005: 25; Hinterberger 1999: 138 [cf. Plut. De Se Ipsum]). Стога, све наведено упућује да при анализи једног апологетског текста у Византији, акценат треба ставити на контекст и околности његовог настанка као примарни оквир истраживања.

Генадије Схоларије (ca 1403–1472), први васељенски патријарх после Пада, оставио је иза себе богату писану заоставштину, али, без обзира на то што његов опус обухвата 162 дела различите природе, јако мали број нам доноси аутобиографске податке (Angold 2018: 66–68; Blanchet 2008: 27–31, 478–487; Tinnefeld 2002: 493–522). За разлику од свог пријатеља и сарадника Теодора Агалијана, није нам оставио једну заокружену аутобиографију. Међутим, саставио је неколицину дела, у која је распоредио своје аутобиографске податке, мисли и виђења кључних догађаја тог преломног периода. Основна карактеристика тих дела је изношење одбране у једном апологетско–аутобиографском дискурсу.

² Као примери могу се навести: *Типици* Михаила VIII Палеолога за Манастире Светог Димитрија – Келивара у Цариграду и Светог Архангела Михаила на гори Авксентије у близини Халкидона; *Тестамент* патријарха Арсенија Авторијана; *Историје* цара Јована VI Кантакузина; *Мемоари* Силвестера Сиропула.

Схоларије је од ране младости имао навику да писаним текстовима одговара на оптужбе које су га пратиле, служећи се свим средствима византијске реторике. То се препознаје у његовом *Одбрамбеном говору на оптужбе о латинском учењу* (Scholarios I: 376–389), као и писму цару Константину XI Драгашу из 1450. године, у коме се осећа обавезним да оправда своје деловање, будући да је оно изазивало сумње у погледу његове лојалности цару (Scholarios IV: 463–473; Angelou 1994: 100, 128; Blanchet 2008: 27–31). Такви текстови су примарно били намењени његовим савременицима и имали су јасну намену – личну рехабилитацију аутора. За наведене апологије карактеристично је то да се Схоларије бранио аргументима, а не конкретним аутобиографским подацима. Међутим, након Пада и доласка на трон васељенског патријарха, полако почиње да се отвара и пише како о себи, тако и о времену у коме је живео. Претпоставља се да се Схоларије определио да пише о себи након освајања Града и доласка на место патријарха, не би ли на првом месту, одговарањем на стварне и фиктивне оптужбе које су га пратиле, оставио слику о себи као идеалном патријарху, будући да је имао изузетно развијену историјску самосвест (cf. Jovanović 2025: 579–592; Blanchet 2008: 27–31).

Три аутобиографска списа која су тема овог рада настала су након пада Цариграда и у науци су позната као *Пастирско писмо*, *Ламент* и *Апологија о ћутању*.³ Ова три жанровски различита текста повезују аутобиографски дискурс и Схоларијева намера да у њима изнесе своју одбрану. Због тога су их неки аутори окарактерисали као апологије и готово по правилу тражили у њима податке за реконструкцију његове биографије, усмеравајући врло често акценат на три релативно кратка аутобиографска одељка. Стога, примарни циљ овога рада биће да анализом садржаја сагледа околности њиховог настанка и смести дела у одговарајући књижевно–историјски контекст.

Прво дело је његово такозвано *Пастирско писмо*, које према запису на рукопису носи назив *Γενναδίου τοῦ πατριάρχου ἐπὶ τῇ ἀλώσει τῆς Πόλεως καὶ τῇ παραίτησει τῆς ἀρχιερωσύνης*. Састављено у манастиру Богородице Памакаристок, тадашњој патријарашкој резиденцији. Текст је био сачуван у два рукописа: један у аутографском кодексу Националне библиотеке Француске у Паризу – Parisinus gr. 1289 (f. 81–93), а други се чувао у кодексу Taurinensis gr.

³ Мартин Жужи је наводи као *Личну апологију*, ми смо се пак определили да користимо оригинални наслов. Када су у питању прва два дела, због њихове препознатљивости користимо наслове које им је дао Жужи: *Пастирско писмо* и *Ламент (о свом животу)* (cf. Scholarios, I 283; IV, 211, 264)

CLXXXIX. б. II. 33 (f. 74–81). Он је изгубљен приликом пожара који је избио у библиотеци у Торину 1904. године (Blanchet 2008: 496; Aposolopoulos, Raizē 2013: 60–63.). Без великих проблема се датује у 1454. годину.⁴ *Terminus ante quem* писања овог текста је *Друга Схоларијева патријарашка посланица*, којом Цариграђане обавештава о своме повлачењу. Сам Схоларије у овој другој посланици пише следеће:

Ми смо писали онима који су, с Божијим допуштењем, били у стању да нас ослободе овог терета, говорећи да га ми више не можемо подносити и да убудуће они треба са се старају колико је то могуће, с обзиром да наш крај није далеко. Два месеца је прошло од како смо им дали овај дан као крајњи рок. Али вољни смо, следећи њихов савет, да га продужимо; кажу да нема велике разлике ако исто то учинимо и након два месеца, увећавајући безбедност општег добра. Данас је почетак десетог месеца, и ако не пре, на дан Богојављења, онај дан када сам примио архијерејство прошле године, а то је период не дужи од годину дана, видеће нас као приватно лице и у схими смерности (Scholarios IV: 233.23–33).⁵

Из наведеног одељка без сумње се закључује да је *Друга патријарашка посланица* настала око 6. октобра 1454. године, будући да аутор наводи десет месеци од како је примио архијерејски чин на Богојављење.⁶ Могуће је да је Схоларије *Другу посланицу* јавно прочитао 7. октобра, пошто се наведеног дана Цариградска црква молитвено сећала великог земљотреса из 525. године. У складу са Типиком Велике Цркве сам патријарх је узимао учешћа у литургији и предвиђеној литији (Mateos 1962: 62–63). Осим тога, с обзиром на то да Схоларије у другом тексту наводи да је писао одређеној групи људи (τοις δυναμένοις) два месеца раније, можемо претпоставити да је прво *Пастирско писмо* настало управо у том периоду (7. август – 7. октобар 1454). Узме ли се у обзир дужина текста и његове патријарашке обавезе, јасно је да је писање, започето вероватно почетком августа, потрајало дужи временски период.

⁴ Мартин Жужи и Мари-Елен Бланше датују овај текст у јесен, тачније почетак октобра, док Кристофер Тарнер сматра да је написано током августа 1454. године (Scholarios, IV р. XIV; Blanchet 2008: 496; Turner 1999: 25).

⁵ Сви преводи у тексту су ауторови.

⁶ К. Тарнер сматра да се ова Генадијева изјава односи на *Пастирско писмо* (Turner 1999: 35). За разлику од њега, најновија истраживања у том неодређеном Схоларијевом делу виде његов недефинисани први покушај повлачења (cf. Nesipoglu 2020: 246).

Осим времена састављања, поставља се и питање адресата првог *Пастирског писма*. У науци је уважено мишљење да је оно представљало патријарашку посланицу упућену свим становницима Цариграда, којом Схоларије најављује своје повлачење и објашњава унесрећеним Византинцима разлоге несреће која их је снашла (Angold 2018: 68–89). С друге стране, чини се да је за разлику од раније поменуте *Друге посланице*, упућене Схоларијевој пастви, ово прво *Пастирско писмо* вероватно било упућено ужем кругу људи, тако да неки аутори на њега гледају као на Схоларијев духовни тестамент (Blanchet 2008: 129, 196, 486; Arosolopoulos, Paizē 2013: 60–63). Стога, чини се корисним да се посебно осврнемо на дато питање.

На првом месту, сама дужина, стил и компликован језик првог *Пастирског писма* наводе на то да је писано за један одређен круг образованих људи. Довољно је напоменути да је прво писмо дуго 20 страна куцаног текста у односу на 3 колико заузима друго. Схоларије је у првом *Пастирском писму* много непосреднији у обраћању, будући да сам текст и почиње и завршава у веома личном тону. Започињући своје обраћање оправдавањем, он говори о многима који су изразили своје чуђење јер ништа до сада није написао о Паду, а потом у наставку наводи пријатеље који му приговарају, јер се није прихватио таквог задатка:

Многи су ми у својим писмима говорили да се чуде и да су огорчени што сам се у последње време одлучио да пишем и о мање важним темама и написао свеукупно толико, колико нису заједно скоро сви који су способни да то учине, а сада пошто је тако бездушном уништен најлепши од свих градова на земљи (...) нисам се удостојио да посветим неку реч његовим страдањима (...) нити сам ишта корисно написао до сада, нити сам се оправдао пријатљима који су ме прекоравали што се нисам прихватио да то чиним. (Scholarios IV: 211.20–26)

На самом крају текста Схоларије саветује читаоце писма, ословљавајући их као пријатеље, што недвосмислено упућује на то ко су примарни читаоци истог:

Саветујем зато свима вама, који сте ми некад били пријатељи и који настојите да ми то будете и сада, ако нам буде заповеђено да се ослободимо овог искушења, да не патите због тога (...) свима вам поручујем, ако неки све оно што смо учинили

извргавају руглу, а има их веома много, да се не противите. (Scholarios IV: 230.16–18, 35–36).

Могући разлог због кога су аутори доводили у везу ова два пастирска писма је једна од уводних реченица *Друге посланице*, где Схоларије каже да је он раније, у првом слову, које је послато свуда ради учења (*πανταχοῦ πρὸς διδασκαλίαν*) о догађајима који су задесили његов несрећни род и престони град, у неколико речи, довољно и колико је био у могућности све изложио (Scholarios IV: 231.21–27.).⁷ Сматрамо да Схоларије на овом месту мисли на своју беседу изговорену на празник Светих Апостола 1454. године, познату као *Јавна молитва патријарха Генадија после литургије*, у којој је Цариграђанима изложио своје виђење Пада у једном хришћанском дискурсу (Scholarios IV: 352–355). Додуше, у тој беседи Схоларије о Паду говори врло мало и површно, те нам је утолико јасније зашто на почетку првог *Пастирског писма* пише *саставио сам и неко слово о њему* (*ἐλεποίμην δ' οὖν τινα περὶ αὐτῆς λόγον*) и додаје у наставку да ништа од тога што је написао није било адекватно (Scholarios IV: 211. 28–33).

Сам Схоларије се у првом *Пастирском писму* на још једном месту обраћа публици која ће читати и/или слушати писмо, именујући их као пријатеље: *О пријатељи који сте преживели, где год на земљи били* (Scholarios IV: 223.19–20; Blanchet 2008: 498). Дакле, примарни читаоци првог писма свакако морају бити људи блиски Схоларију. Штавише и сама садржина писма је другачија. Схоларије је изразито личан, чак и емотиван, док у *Другој посланици* то није случај. У првом писму то је човек који се обраћа људима који га познају и са којима је близак, а у другом патријарх који се обраћа својој пастви. На ово нас упућују саме адресе писама, будући да се у првом потписује само као *ὁ ταπεινὸς μοναχὸς Γεννάδιος* и писмо упућује *τοῖς ἀπανταχοῦ ἀγαπητοῖς κατὰ λόγον καὶ νόμον ζῆν*, а у другом као *ὁ ταπεινὸς μοναχὸς Γεννάδιος ἐλέφ Θεοῦ πατριάρχης ἐν Κωνσταντίνου πόλει*, док су примаоци *πᾶσι τοῖς τῷ παρόντι ἐντευξομένοις* (Scholarios IV: 211.18–19, 231.9–14). Вредно је овде напоменути да Димитрис Апостолопулос и Махи Паизи-Апостолопулу у *свима љубљенима у Исусу Христу који живе по слову и закону* препознају један круг одабраних, за које Схоларије сматра да

⁷ Д. Апостолопулос верује да се ово односи на Схоларијев изгубљени спис којим је свим хришћанима царства изложио своје виђење Пада (cf. Apostolopoulos, Paizē 2013: 63–64).

живе у складу са хришћанском науком, за разлику од великог дела његове пастве, чијем отпадништву је посвећен већи део текста (Aposolopoulos, Paizē 2013: 63).

С обзиром на чињеницу да су писма у Византији често читана наглас, не треба искључити могућност да су са његовим садржајем били упознати шири кругови од оних којима је оно било намењено. Но, у њему не треба препознавати једну патријарашку посланицу примарно упућену свим житељима Цариграда. Схоларије је вероватно *Другом патријарашком посланицом* од 7. октобра обавестио Цариграђане да се повлачи, а разлоге Пада им је изложио нешто раније, на празник Светих Апостола, у већ поменутој беседи *Јавна молитва патријарха Генадија после литургије*.

Када је у питању спољашња форма, можемо рећи да се ради о једном дужем говору у форми писма, што свакако није изузетак када је византијска књижевност у питању. Адекватну паралелу могли бисмо повући са сличним писмима, прожетим аутобиографским екскурсима, о освајањима градова. Свакако, на прво место долазе писма монаха Теодосија Лаву Ђакону о паду Сиракузе 880. године и Јована Каменијата Григорију из Кападокије о паду Солуна 904. године (Tōmadakēs 1969³: 25–26; ODB I 718–720; Hunger 1978: 357–360; Neville 2018: 114–117). Ако бисмо желели да одредимо којој групи писама припада, с обзиром на то да је послато једној конкретној групи читалаца одређеним поводом, можемо га примарно сврстати у књижевна приватна писма (*literarische Privatbriefe*), која генерално и одликују аутобиографски елементи (Hunger 1978: 206–207; Hinterberger 1999: 77–78.). Разлози за писање оваквих писама увек су врло јасни, а у Схоларијевом случају и врло познати, као и вероватна намера да то писмо једнога дана буде доступно читалачкој публици, с обзиром на то да је сачувано у аутографском кодексу.

Позната је Схоларијева намера да овим писмом најави и оправда своју одлуку о повлачењу са места патријарха и из активне архијерејске службе, али и да изнесе своје виђење догађаја који су променили један хиљадугодишњи концепт. Осим ових општих мотива, постојали су изгледа и одређени напади на Схоларија, који су се тицали његове подобности за достојанство патријарха, тако да се оклеветани патријарх осетио слободним да на изречене оптужбе одговори (Scholarios IV: 229.6–13; Angold 2018: 80–87). Вођен апологетским намерама, он прибегава аутобиографским екскурсима који се јављају у овом делу, не би ли кроз њих изнео своју верзију истине и своју апологију. Ако се узме у обзир колико је мало Схоларије о себи писао, важност тих података још више добија на значају.

Свакако, дато писмо га сврстава у ред позновизантијских писаца апологија, у коме су Димитрије Кидон и Теодор Агалијан (Kianka 1980: 57–71; Angold 2006: 35–44).

Пре него што пређемо на сам текст, можда би било корисно осврнути се на Схоларијев начин писања. На првом месту, одликује га један високо софистициран стил, који подражава у већини својих дела. Компонује дуге, добро структурисане реченице, у којима има доста оптативних облика, а јављају се и облици дуала. Често користи цитате и његова ризница цитата је изузетно богата. Схоларијеви узорци нису само антички и касноантички писци, већ је повезан и са бројним византијским ауторима, попут Теодора Студите, патријарха Фотија, Псела, Теофиликта Охридског, Теодора Продорома, Евстратија из Никеје и патријарха Германа II (Rhoby 2007: 227–242).

У самом тексту јасно се издваја неколико целина. Прву целину представља *проимион* или увод (Scholarios IV: 211.20–213.21), у коме Схоларије, по устаљеној пракси презентовања ауторове позиције, излаже зашто се определио да пише. Како наводи, он јесте онима који су му пришли након несреће (Пада) изложио нешто усмено, нешто писмено, а узред је саставио *и неко слово о Паду*,⁸ јер да се тада није могло говорити о катастрофи која је задесила Византинце, не би могао ни он сада писати. Међутим, као што је већ истакнуто, све што је писао није било од великог значаја, а није се тиме ни оправдао пријатељима који су му приговарали што то не чини. Како наводи, сада је прави моменат да подстакне једноплеменике на врлину, те сматра да се указала прикладна прилика за једно слово, којим ће истовремено да изнесе апологију за ћутање и дарује га, не само онима који су очекивали да читају овај спис, већ и самоме себи (Scholarios IV: 211.26–37). Напомиње да ће апологија, оном који је тражи, бити сасвим довољна и кроз проимион (Scholarios IV: 212.8–10). Он каже да истину није тешко наћи, међутим сви се окрећу према пропадљивим стварима и онима које више не постоје, занемарујући ствари души корисне и непропадљиве (Scholarios IV: 212.5–8). Потом следи други део, обојен теолошко–реторским фразама и порукама, како је то често и био обичај у проимионима, где уводи своју теологију смирења (*ταπεινώσεως*), коју ће разрађивати кроз цело дело, као и концепт кажњавања ради прочишћења и будућег спасења – *παιδεία ἰατρείας* (Scholarios, IV: 213.10–21; Angelou 1994: 99–132).

⁸ Чини нам се да се у овом слову, као што смо већ рекли, препознаје беседа изговорена на празник светих Апостола (Scholarios, IV 352–355).

У централном делу текста се, како сам Генедије каже, спајају опште и лично (εἰ τῷ κοινῷ συνάψαισι τὸ ἰδίως ἡμέτερον), односно Схоларије проналази оправдање да уз наратив о Паду каже нешто и о самој себи. Међутим, чини се да се управо на основу тога може направити подела. Први део (Scholarios IV: 213.22–220.3) је усмерен примарно на пад Цариграда, где Схоларије излаже, као неки нови Августин и Орозије, своје виђење пада Царства и напредовања Турака. Овај одељак обилује генерализацијама, бројним метафорама, веома честим позивањем на Стари и Нови Завет, што тај део писма у неку руку чини доста магловитим. Међутим, веома је јасно истакнута његова филозофија историје и теолошка конструкција о страдању Града. У овом делу Пастирског писма проповеда како је пад града над градовима Божија казна за грехе, како њега, тако и целог његовог народа, и тиме налази идеалан начин да оправда тренутно напредовање Турака и немоћ свих који би покушали да их зауставе. Овај модел божанске правде као нечег неизбежног почеће да се јавља и развија већ од његове *Кратке апологије* из 1448/1449. године, тако да се може рећи да Схоларијева писања нису резултат једног преломног тренутка, већ дужег периода и процеса који је он пратио.⁹

Други део (Scholarios IV: 220.3–230.15) је више личан и са много мање генерализација, које већи део писма чине толико непрозирним (Turner 1999: 35). У овој целини Схоларије излаже део свог живота груписан око кључних догађаја, пада Цариграда и његовог избора за патријарха, наравно у маниру који њему одговара. Свесно прећуткује општепознате чињенице, на пример да га је султан поставио на место патријарха, истичући у апологетском маниру своје негодовање и одбијање да прихвати тај положај и све проблеме са којима се сусрео на том положају. С обзиром на дискурс овог дела, који је несумњиво апологетски, један такав наратив је очекиван. Последња целина писма посвећена је његовим пријатељима, којима саветује већ горе поменуте ствари: да не очајавају ако се буде повукао са места патријарха, да не одговарају онима који га клевећу, већ да се моле, ако сматрају да не говоре истину, да им Господ открије, а и он сам им се придружује у молитви (Scholarios IV: 230.16 – 213.4).

Други спис према рукопису носи назив *Γενναδίου θρηνης· Ιουνίου κ', ἰνδικτίονος ὀυδόςης ἐν τῷ ὄρει τοῦ Μενοικέως ἐν τῇ μονῇ τοῦ τιμίου Προδρόμου* или једноставно *Ламент*, састављен

⁹ У овом тексту Схоларије открива свој страх да би издаја вере отаца могла да изазове велику несрећу: Ὡστε καὶ ἡμεῖς δέδιμεν μὴ τοῦτ' ἰσχυρῶν ἡμῖν συμφερῶν αἴτιον ἐκ Θεοῦ κατασταίη (Scholarios, III 96).

1460. године. Сачуван је у два аутографа, који се међусобно незнатно разликују. Сачувани су у кодексима Parisinus gr. 1289 (f. 95–102) и Parisinus gr. 1294 (f. 167–175), а издање текста је урађено као верна копија првог рукописа (Scholarios I: p. XLIX, 283–294).

Када говоримо о спољашњој форми текста, можемо рећи да је у питању један *θρήνος*, тј. ламент за Цариградом, односно, пошто је прозни текст, једна монодија (Hunger 1978: 132–133, 144–145; ODB III: 2081–2082; ODB II: 1396). Сам текст је без адресата, што свакако не мора значити да није био читан. Може се претпоставити да је текст *Ламент* умножаван, дељен и читан наглас, као уосталом и многи текстови 15. века (Livanos 2006: 98–99). То што је текст сачуван у два рукописа писана руком самог Схоларија могло би упућивати да је он сам овом тексту давао на значају. Чини се да би он могао да представља његово завештање потомству.

Када се погледа спољашња форма текста може се рећи да он не представља изузетак, будући да су многи византијски писци писали ламенте како за Цариградом, тако и за родним градовима, као сведоци њихових падова.¹⁰ Будући да је имао есхатолошки приступ своме времену и веровао у скори крај света (Jovanović 2025: 577–592), а уједно је на све оно што се дешавало око њега гледао из старозаветне теологије кажњавања, једино што је Схоларије могао да напише био је један нови плач Јеремијин, ламент како над изгубљеним градом, тако и над његовим народом (Zēsēs 1980: 338–339; Turner 1964: 365–372). Штавише, за разлику од Пастирског писма, у коме се више бавио узроцима Пада, у Ламенту је у потпуности предан писању о разарању Царице градова и његовим последицама. Можда се, будући да није више био патријарх и није пребивао у престоници, осетио слободним да пише о не тако пријатним детаљима (Vryonis 1996: 98–102). С друге стране, можда је овим делом само заокружио наратив о Паду, о коме је осим у *Пастирском писму* говорио у беседи изговореној на празник Светих Апостола 1454. године *Јавна молитва патријарха Генадија након литургије* (Scholarios IV: 352–355) и *Надгробној беседи за Теодора Софијана*

¹⁰ Као примери могу се навести ламент Никите Хонијата за престоницом Ромејског царства након латинског освајања 1204. године у оквиру његове *Историје* (Choniates, 376.1–382.46); Јован Анагност, као сведок пада Солуна 1430. године, поред своје приповести о паду Солуна, написао је и једну монодију, која је, за разлику од првог, дужег и једноставнијег, историјског дела, реторски и емотивно обојена (PG 156, 587–628, 628–632; Neville 2018: 285–288); Генадијев пријатељ Кривовул је у оквиру свог историографског дела, посвећеног Мехмеду II Освајачу, издвојио једну целину у којој је ожалио палу престоницу Византијског царства (Critobulos, 79.19–80.3). За остале монодије и ламенте за Цариградом након Пада 1453. године в: Lampros 1908: 190–269.

(Scholarios I: 277–283). Оно што је сигурно, то је свакако чињеница да је ово дело у великој мери кључ за разумевање Схоларијеве личности.

Када је у питању сам садржај писма, како је то често случај са византијским текстовима, можемо препознати неколико жанрова. На првом месту, то је свакако монодија, будући да задовољава једну од основних њених карактеристика, а то је да се јадиковање, тј. θρήνος, непрекидно понавља, како сам текст не би створио утисак енкомиона, односно похвалног слова (Hunger 1978a: 132–145). Несрећни патријарх тако и започиње текст древним узвицима туге и бола *ιού, αἶ* и *οἴμοι*, од којих ће се последњи често понављати, а сам ће болним обраћањима различитим особама одржавати константни емотивни набој.

Сам текст се, у односу на то над киме Схоларије јадикuje и коме се обраћа, може поделити на 6 тематских целина. Ове екскламације, као реторски путокази, чинили су публику још свеснијом како Схоларије нагло прелази са једног обраћања на друго, а самим тим и с једне тематске целине на другу. Штавише, у томе се препознаје и структурална јачина дела, будући да се тиме наглашава сва конфузија говорника због одвојености од свега оног што му је драго (Livanos 2006: 99–100).

Током првог дела Генадије Схоларије се обраћа својим родитељима (*Ὡ πατέρ θεοσεβέστατε τῶν ἐμοῖ γνωρισθέντων ἀνθρώπων, ὧ μητέρα τῶν ἁδομένων εἰς ἀγιασμόν οὐδὲν διαφέρουσα*), који су прерано преминули и тиме се спасили свих мука са којима се он сусрео, а које су пре свега оличене у паду отаџбине и телесном и моралном ропству његовог рода (Scholarios I: 283.29–287.6). На једном вишем, идеолошком нивоу, Схоларијево обраћање преминулим родитељима може се протумачити као рефлексивна опште трагедије његовог народа на једном личном нивоу (Livanos 2006: 98). Овде опет препознајемо спајање личног и општег и Схоларијеву идентификацију са својим *несрећним родом* који је изгубио своју отаџбину и матицу оличену у Цариграду (Jovanović 2023: 300–306). Потом, у једном општем дискурсу ламентације над изгубљеним Цариградом, обраћа се изгубљеној отаџбини (*Ὡ πατρίς ἐμὴ καὶ κοινὴ πάντων τῶν ἀπὸ Χριστοῦ καλουμένων*), жалећи за њом не као за изгубљеном физичком твари, већ као за вољеном особом (Scholarios I: 287.7– 34.). Штавише, Схоларије када описује Константинопољ не прибегава екфрази, устаљеном опису изгледа и лепота уметничких дела, најчешће зграда, али и градова, већ, будући да жали за вољеном особом, емотивни губитак надвладава физички нестанак, те Схоларије подстиче читаоце да се сами сете свих лепота Града (Livanos 2006: 104; ODB I: 683).

У трећем делу се обраћа својим рођацима и пријатељима и свима онима који су га слушали (ἸΩ συγγενεῖς, (...), ὃ φίλων χοροὶ καὶ συστήματα (...) ἸΩ πλῆθος ὁμιλητῶν καὶ κάλλος ἐν ἀρεταῖς), где се присећа свог пређашњег живота за време владавине цара Јована VIII Палеолога (Scholarios I: 287.35–290.23). Потом у петом делу следи једно још интимније обраћање отаџбини, где своје недаће поистовећује са њеним (ὃ φιλάτη πατρίς), где се опет препознаје реторска стратегија повезивања личног и општег страдања из *Пастирског писма* (Scholarios I: 290.24 – 293.18). Затим се, веома кратко, опет враћа својој мајци Атанасији (ὃ μῆτερ ἀθανασίας φερώνυμε) и пита је да ли га је оставила на овоме свету да доказује све несреће и поразе о којима је писао (Scholarios I: 293.19–27.). На крају обраћа се и самоме Христу, Логосу Божијем (ἸΩ Χριστέ βασιλεῦ, ὃ λόγε Θεοῦ, ὃ γλυκύτατε Ἰησοῦ.), где наступа један врхунац целог говора будући да Схоларије мења начин излагања (Scholarios I: 293.28–294.32.). За разлику од ранијег наратива, где је након обраћања особама од којих је одвојен прелазео на један дискурс окарактерисан претходном блискошћу и садашњој одвојености, сада се, у духу језика византијске литургије и химнографије, обраћа једином који му је остао и од кога никада неће моћи бити одвојен. На овом месту препознаје се контраст између свега земаљског и пролазног, тј. родитеља и отаџбине, и онога непропадљивог, односно вере (Livanos 2006: 100). Завршавајући своје излагање, Схоларије се моли својој узданици и нади да му да снаге да издржи све што му је још припремио.

Када се погледа овај кратак преглед, јасно је да овом тексту приступа још интимније него *Пастирском писму*. Сам текст представља експресију Схоларијевих емоција, односно његове туге и бола. Наиме, он наводи у проимиону Ламентата да жели да ћути, али осећа да ће пући; хтео би да испуни етар својим јауцима, али поштује свој положај (Scholarios I: 284.1–2.). С обзиром на то да је за Византинце било само неколико друштвено прихватљивих форми за емоционално изражавање, а једна од њих је било оплакивање преминулих, јасно је зашто се Схоларије определио да састави ову монодију (Hinterberger 2010: 125). Он, оплакујући палу престоницу Византијског царства, заправо оплакује свој живот, тако да и уводну реченицу текста можемо посматрати као позив читаоцима да сагледају оно што се налази на његовом срцу, односно његове емоције: *Какав је то бол који ми срце раздире! Какве су то несреће које ми разум муте?* (Scholarios I: 283.29–30.)

Осим тога, горе наведене екскламације предствалју врло личне експресије Схоларијевог унутрашњег бића и увек су праћене носталгичним реминесценцијама на нека

боља и лепша времена и њиховим поређењем са тренутним околностима. У датом контексту, ни сам избор речи који користи при јадиковању није случајан. Када пише о паду Града као ватреном жигу (ή καυτήρια), најљућој рани (ή δεινотάτη ρομφαία), катастрофи (τὸ βάραθρον), муци (ή ἀγχόνη), он тиме не приказује само величину несрећа које су задесиле Град, већ и величину својих личних (Scholarios I: 284.30, 290.24–25). На тај начин, на већ развијену теолошку конструкцију о страдању Града калеми аскетску теологију личног страдања, а то су за Схоларија Пад и његов патријархат, будући да је он прижељкивао да умре као и његови родитељи пре Пада, али је у интересу општег добра било да преживи све што се десило (Angelou 1999: 129–130). Тако на почетку *Ламент*, обраћајући се родитељима, пише:

Сами сте напустили овај свет пре времена, веома добро – јер молили сте се за најбоље, а тако је и било и божанска мисао је потврдила. Што нисте одмах и вољено чедо са собом повели? Ако сте допуштали због нада о бољем општем интересу да се патим остављен на земљи, што ме пак сада на врхунцу мојих личних и општих несрећа, у времену када је зло досегло своје крајње границе, занемарујете? (Scholarios I: 284.14–18)

Ово окретање ка сопственој личности зарад приказивања околности, догађаја или пак емотивне блискости протеже се кроз цео текст, чиме он превазилази границе једне монодије.

У овом случају, примарни наслов дела – *Θρήνος*, одређује спољашњи изглед. Међутим, није јадиковање оно што повезује садржај текста, већ једна аутобиографска нит која се провлачи кроз цео наратив, будући да Генадије Схоларије, спајајући сопствену судбину са судбином Града, ламентује над својим животом (Blanchet 2008: 28–29). Овде се испољава још једна разлика између *Пастирског писма* и *Ламент*, будући да се Схоларије у другом тексту осврће на цео свој живот, не само на своје деловање на патријарашком трону, претварајући на неки начин ову монодију у један аутобиографски текст. То, међутим, није била реткост у византијској и античкој књижевности, будући да су се често у монодијама, надгробним беседама и утешним говорима, јављали већи или мањи делови прожети аутобиографским наративом.

Надгробне беседе, као посебна врста енкомиона негована у Византији, имале су јаку биографску црту, а у тренуцима када је аутор био у сродничким или пријатељским односима с особом о којој пише, попримале су и аутобиографске карактеристике. Тако је Григорије Назијански аутобиографске податке износио у надгробној беседи за Василија из Цезареје, Теодор Студита у својим беседама за мајку Теоктисту и ујака Платона, Теодор Продром за Стефана Скилицу и Манојло II за свог брата деспота Теодора (Hinterberger 1999: 151–153). Атанасије Ангелу сматра да адекватну паралелу можемо повући са посмртним говором који је Михаило Псел написао за своју мајку Теодоту, који је прожет јаким аутобиографским моментом, те да Генадије Схоларије слично њему пише аутоенкомион (Angelou 1999: 130–133; cf. Papaioanou 2013: 11, 162–165). С друге стране, сам Схоларије пише да је свестан самопохвала које је укључио у текст:

Свестан сам, преблаги Царе и Створитељу свега, да сам похвале приплео јауцима; али слава за њих припада Теби, Даваоцу – а мени припадају срамота и прекор, јер сам се показао недостојним Твојих дарова. Сећање на тужне догађаје је моје искушење, оптужба моје злобе. (Scholarios I: 293.36–294.3)

С друге стране, Мартин Хинтербергер истиче како се кроз *Ламент* „у реминесценцијама на изгубљени сјај Града, центар пажње помера на Схоларија као на оног који памти” (Hinterberger 1999: 153). Тај Схоларије, који памти, често се уједно и правда, само што у овом случају Схоларијева сећања постају аргументи одбране. Наиме, он на једном месту приказује идеализовану слику прошлости на двору цара Јована VIII Палеолога (Scholarios I: 288.36–290.2; Angold 2018: 284–286). Кроз ту идеализовану слику Схоларије даје пример како би требало служити отаџбини, али, будући да те отаџбине више нема, овај приказ постаје истовремено и његово средство за реконструкцију стварне прошлости.

На овом месту морамо ипак напоменути да за разлику од *Пастирског писма*, где је у самом проимииону јасно истакнута намера за изношењем одбране, Схоларије у *Ламенту* не наводи директно да износи своју апологију. Један од разлога свакако може бити то што овај текст не представља одговор на конкретну оптужбу, већ његову личну исповест, а самим тим уједно и његову апологију, најпре пред самим Христом, потом палом отаџбином за

којом жали, а на крају пред свима онима који ће читати текст. На самом крају *Ламент*, обраћајући се својој јединој утехи, бивши патријарх пише:

Ја Те пак ово молим, разреши кривице за пређашња посрнућа онога који ти се непрестано исповеда и узнемирава своју савест, а могао би му разрешење дати као поклон... (Scholarios I: 294.16–19).

Можемо дакле претпоставити да је набрајање Схоларијевих добрих дела у прошлости и његово јадиковање за прошлим временима, представљало на неки начин измирење са сопственом савешћу. Самим тим и не чуди редослед обраћања, будући да креће од телесних родитеља који су му живот дали, потом прелази на своју хранитељку и учитељицу оличену у палој отаџбини, за којим следи обраћање пријатељима, да би кулминирало са обраћањем Искупитељу свих. Да је осећао одређени терет на души упућује то што већ на почетку наводи лавиринт неприлика у који је био затворен (οἷος λαβυρίνθου ἀκαίριων ἐνεκλείσθην), а потом и то да након што му је Бог поверио бригу за суграђане, није успео ништа од онога чему се надао, јер је разгневио добротвора, док је слава прошлих догађаја избледела заједно са палим Градом. Он би више волео да је заједно са сећањима спаљен, али како је преживео Пад, неопходно је да ове сенке које га прате придода монодији (Scholarios I: 290.6–20).

Могли бисмо због тога, када је Ламент у питању, на истин начин као што је К. Гарнер повукао паралелу између околности које су довеле до настајања Августинове *Државе Божије* и Схоларијевог *Пастирског писма* (Turner 1964: 365), повући сличну између овог дела несрећног патријарха и *Исповести* хипонског епископа, пошто су у оба дела аутобиографски подаци једним делом у служби правдања и признавања греха. Штавише, како је Августин мудро изабрао наслов, будући да исповедање подразумева како слављење Бога, тако и прихватање греха, тако је и Схоларије, с обзиром на горе речено, мудро изабрао наслов и спољашњу форму θρήνος-а, јер су сузе, према схватањима византијских монаха, спирале грехе и чистиле душу (Augustinus: р. IX–XXVII; Hinterberger 2010: 129–130).

Последње, али не и најмање важно дело је Схоларијева *Апологија о ћутању*, односно, како ју је он сам назвао *Ἀπολογία περὶ τῆς σιωπῆς: πρὸς τὸν αὐτὸν*, упућена његовом пријатељу Теодору Врани. Текст је сачуван као аутограф у кодексу Parisinus gr. 1289 (f. 212–218) и у непосредној је вези са још једним текстом који је Генедије при крају свог трећег одласка у

Константинопољ саставио за истог адресата на његов захтев. У питању је текст *Πρός τινα φίλον, λύσις ζητήσεως περί τῆς ἐν τῷ Κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ ἀνθρωπότητος* (Scholarios IV: p. XVI–XVII, 264–274; *ibid.* III: 363–368; Blanchet 2008: 503; PLP: 3167). О повезаности ова два текста говори чињеница да Схоларије први текст започиње адресом и устаљеним поздравом, како су најчешће и започињала античка и средњовековна писма, док у *Апологији* након наслова и кратке адресе *πρὸς τὸν αὐτόν* одмах прелази на саму тему, са идејом да ће ово бити његова последња беседа (Scholarios III: 363.7–9; *ibid.* IV: 264.30). С обзиром на то да је први текст Схоларије написао након трећег повлачења у манастиру Светог Јована на гори Меникон, што сазнајемо на основу записа изнад рукописа, јасно да је и овај спис тамо настао, премда постоје претпоставке да је почео да га пише још у самом Цариграду (Blanchet 2008: 503). Међутим, битно је нагласити да Схоларије на самом почетку текста помиње *птице које тужно певају на овој гори*, тако да можемо закључити да је вероватно у целини настао у овом македонском манастиру (Scholarios IV: 265.7). Текст се датује у 1467. годину, на основу тога што Схоларије наводи да његова борба траје 30 година, као и на основу чињенице да у првом тексту пише да је настао након његовог трећег одласка у престоницу (Zēsēs 1980: 339–441; Blanchet 2008: 503).

Када је о спољашњој форми реч, опет је у питању једно апологетско слово у форми писма, истог епистологографског жанра као и *Пастирско писмо* (literarische Privatbriefe). Будући да се сада са сигурношћу ради о писму пријатељу, а познато је да је пријатељство било теоретски предуслов и самим тим и један од основних мотива за састављање писама, овај текст је, као замена разговора уживо, од великог значаја за разумевање личности Генадија Схоларија. Будући да су писма подразумевала лични контакт између писца и онога коме је оно било упућено, јасно је да су она од свих реторских форми изражавања највише простора давала аутору као посебној личности (Ραφαίλοπου 2020: 333–353). На овом месту треба напоменути да су аутори, будући да писма нису могла у потпуности да замене разговор уживо, односно да замене контакт очи у очи, често прибегавали реторици, не би ли изразили своје мисли, емотивно и психичко стање, што је понекад могло бити живље него при контакту уживо (Kotzabassi 2020: 177–199). Слично је и са овим писмом Генадија Схоларија, будући да је већи део текста обојен метафорама, цитатима из псалама или Старог и Новог Завета, кроз које провирују суштински подаци које Схоларије износи у своју одбрану.

Не треба, међутим, мислити да то тексту даје форму хладне и тенденциозне реторске вежбе, већ на њих треба гледати као на елементе који додатно подстичу интензитет самог текста и преношење емоција аутора, које, ограничен хришћанском смерношћу, није могао другачије пренети. С друге стране, можемо такође претпоставити да се аутор њима служио не би ли право разумевање поруке писма усмерио на људе који га познају и којима ће речи, реторске фразе и цитати које користи бити јасни, док нама могу представљати само украс у реченици или сведочанство Схоларијеве учености. Довољно је навести један пример. У овој последњој апологији Генадије пише о тренутним историјским околностима као о понављању догађаја описаних у Библији, не устручавајући се да себе пореди са Давидом, апостолом Павлом, па и самим Христом. Ова поређења нису случајна, нарочито када је у питању апостол Павле. Наиме, познато је да је Теодор Агалијан поредио Схоларија са апостолом Павлом, а себе, као његовог верног сарадника, називао другим Варнавом у својој *Апологији* састављаној у слично време (Patrinelēs 1966: 97.218–219; Blanchet 2008: 31–33).

Схоларијево помињање апостола Павла имало је још две димензије. Како то наводи М-Е. Бланше, апостол Павле је, као писац посланица у којима је кроз аутобиографски наратив оправдавао своје преобраћење, био чест узор византијским писцима када су писали аутобиографске текстове. Са друге стране, сам Схоларије се, као патријарх и проповедник у времену апостасије, осећао као овај апостол и благовесник Христове речи (Blanchet 2008: 30).

Осврнемо ли се на садржај писма, сам наслов нам говори о његовом тематском оквиру и намери аутора, а то је свакако изношење одбране на тако честу оптужбу када је у питању Схоларије, тј. ћутање. Међутим, могуће је да је ћутање изабрано као један од честих мотива у епистографији, односно реторици, док Схоларије у суштини износи одбрану за своје делање за време обављања патријарашке службе. Нејасан је и узрок због ког Генадије пише *Апологију о ћутању*, премда би повод могао бити сличан оном који је подстакао његовог сарадника Т. Агалијана да неколико година раније напише своја одбрамбена слова. Наиме, познато је да су Агалијана, непосредно након Схоларијевог повлачења, оклеветала двојица високих достојанственика патријаршије, Георгије Галисотис и Манојло Христонимос (Zēsēs 1980: 340; Patrinelēs 1966: 39, 62, 78; PLP: 3527 и 31052). Једно је свакако сигурно, Схоларије износи на првом месту одбрану своје пријатељу, а потом посредно и свима који ће је читати, с обзиром на византијски манир читања писама наглас

ширем аудиторијуму. Да је плански саставио ову апологију за своје деловање на патријарашком положају, говори и чињеница да нам је сачувано као његов аутограф; дакле, вероватно се сам аутор постарао да га проследи будућим нараштајима, без обзира што је веровао у скори крај човечанства. У сваком случају, могли бисмо рећи да је са становишта реторике ово једна апологија *кат' ἐξοχήν*, јер јој је, за разлику од претходна два списка, изношење одбране једина и основна намена, а како нам је познато да је апологија у служби аутобиографије, не морамо тражити разлоге излагања података те врсте.

Будући да је реч о једној беседи у форми писма, Схоларије по устаљеном моделу следи форму уобичајеног реторског текста, те се тако препознају увод, разрада и закључак (Kotzabassi 2020: 177–199; ODB I: 718–720). За први одељак (Scholarios IV: 264.30–265.23) можемо рећи да је својеврсни увод у ком Схоларије пише да саставља *ово кратко слово као неку апологију о своме дугом ћутању за све своје у Господу вољене* (Scholarios IV: 265.3–5). У наставку пише да га муче страшне ствари које се у Цркви дешавају и спомиње неке који га оговарају, али он на њих не обраћа пажњу, објашњавајући свој став позивањем на Давидов псалме, да *узалуд руже душу његову* и да *језик њихов по земљи полази* (Пс. 34:7 и 72:9; Scholarios IV: 265.6–21). Завршава овај симболичан увод цитатима: *Мени је сада добро умрети јер је пре мене истина умрла* (Scholarios IV: 265.21–22; cf. Flavius Iosephus VI: 19) и *за ствари за које сам ја способан није садашње време, за оне ствари за које је садашње време нисам ја* (Scholarios IV: 265.21–22; cf. ps.-Plutarch Ten Orators, Mor. 838 F), који умногоме објашњавају Схоларијеве унутрашње пориве за изношењем одбране.

Разрада обухвата највећи део текста (Scholarios IV: 265.24–273.6), где Схоларије приповеда о свему ономе што је преживео на патријарашком трону и изазовима и новинама са којима се сусреће он сам, али и Црква. У односу на конкретне аутобиографске податке преовладавају цитати псалама, позивања на Свето Писмо, поређења са древним хришћанским временима и обиље метафора, кроз које Схоларије слика своју садашњицу, односно људе и време који га окружују. Закључак (Scholarios IV: 273.7–274.8) је у форми молитве Христу цару, да несрећним хришћанима дарује смирење кроз једину преосталу утеху, а то је Црква коју је Схоларије учврстио, али је сада пред нестајањем, и да њега грешног разреши терета грехова и прихвати га, као што је и једном речју прихватио разбојника који је годинама грешио.

У закључку може се још једном истаћи значај апологетских текстова, не само за проучавање аутобиографских наратива, већ и у једном ширем контексту проучавања личности аутора. Пажљивом анализом наратива уочавају се начини на који аутор презентује разумевање сопствене личности и изражава своја емотивна стања. Наравно при оваквој анализи текста ограничени смо на вољу аутора да се сам представи. Како сам Схоларије пише: *толико о томе намеравам писати, колико сматрам да мени приличи казати, а кротким ушима чути* (Scholarios IV: 213.35–37).

Библиографија

- Angelou 1994*: Angelou, A., Ho Gennadios Scholarios kai hē Halōsē. – Sto: Hē Halōsē tēs Polēs, E. Chrysos, Athēna: Akritas, 1994, 99–132. [Ἀγγέλου, Ἀ., Ὁ Γεννάδιος Σχολάριος καὶ ἡ Ἄλωση. – Στο: Ἡ Ἄλωση τῆς Πόλης, Ἐ. Χρυσός, Αθήνα: Ακρίτας, 1994, 99–132.]
- Angold 2006*: Angold, M. Theodore Agallianos: the last Byzantine Autobiography. – In: Constantinopla: 550 años de su caída. vol. I. E. Matos Guirao et al. Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas Universidad de Granada, 2006, 35–44.
- Angold 2013*: Angold, M. Memoirs, confessions and apologies: The last chapter of Byzantine autobiography. – Byzantine and Modern Greek Studies 2/2013, vol. 37, 208–225.
- Angold 2018*: Angold, M. The Autobiographies of the Patriarch Gennadios II Scholarios. – In: Reading in the Byzantine Empire and Beyond. T. Shawcross. I. Toth, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 68–89.
- Apostolopoulos, Paizē 2013*: Apostolopoulos, D., Paizē-Apostolopouloy M., Oi praxeis tou Patriarcheiou Kōnstantinoupoleōs. Epitomē – Paradosē – Scholiasmos I. 1454–1498. Athēna: Ethniko Idryma Ereunōn, 2013. [Αποστολόπουλος, Δ., Παϊζή-Αποστολοπούλου Μ., Οι πράξεις του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως. Επιτομή – Παράδοση – Σχολιασμός Ι. 1454–1498. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2013.]
- Augustinus*: Saint Augustine. Confessions. trans. H. Chadwick, Oxford – New York: Oxford University Press 1998.
- Blanchet 2008*: Blanchet, M.-H. Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400–vers 1472): Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l’Empire byzantin. Paris: Institut français d’études byzantines, 2008.
- Choniates*: Nicetae Choniatae Historia. J. van Dieten, Berlin: Walter De Gruyter, 1975 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 11).

ΤΡΙ ΑΠΟΛΟΓΙΕ ΓΕΝΑΔΙJA...

- Critobulos*: Critobuli Imbriotae Historiae. D. R. Reinsch, Berlin – New York: Walter De Gruyter, 1983 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 22).
- Flavius Iosephus*: Niese, B. Flavii Iosephi opera, vol. 6. Berlin: Weidmann, 1895 (repr. 1955).
- Hinterberger 1999*: Hinterberger, M. Autobiographische Traditionen in Byzanz. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999.
- Hinterberger 2010*: Hinterberger, M. Emotions in Byzantium. – In: A Companion to Byzantium. L. James, Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2010, 123–134.
- Hunger 1978*: Hunger, H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Band I. Munich: C. H. Beck, 1978.
- Jovanović 2023*: Jovanović, Z. The Portrayal of Collective Identity in the Works of Gennadios Scholarios. – Zbornik radova Vizantološkog instituta 1/2023, vol. 60, 297–320.
- Jovanović 2025*: Jovanovic Z. Chronographia Gennadiou Scholariou: Ἐ ἀντίληψῆ του χρονου ὁσ ἀντικατοπρισῆ τῆς ταυτοτέτας τῶν Byzantinῶν – mia periptōsiologikῆ meletῆ. – In: Niš and Byzantium XXIII. M. Rakocija. Niš: NKC 2025, 577–592. [Jovanović Z. Χρονογραφία Γενναδίου Σχολαρίου: Η αντίληψη του χρόνου ως αντικατόπτριση της ταυτότητας των Βυζαντινών – μια περιπτωσιολογική μελέτη. – In: Niš and Byzantium XXIII. M. Rakocija. Niš: NKC 2025, 577–592.]
- Kianka 1980*: Kianka, F. Apology of Demetrius Cydones: A Fourteenth-Century Autobiographical Source. – Byzantines Studies 7/1980, 57–71.
- Kotzabassi 2020*: Kotzabassi, S. Epistolography and Rhetoric. – In: A Companion to Byzantine Epistolography. A. Riehle. Leiden – Boston: Brill 2020, 177–199.
- Lampros 1908*: Lampros, S. Μονῳδιαὶ καὶ θρηνοὶ ἐπὶ τῇ ἀλλῶσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως. – Neos Hellēnomnēmōn 5/1908, 190–269. [Λάμπρος, Σ. Μονωδίαι καὶ θρηνοὶ ἐπὶ τῇ ἀλλῶσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως. – Νέος Ἑλληνομνήμων 5/1908, 190–269.]
- Livanos 2006*: Livanos, C. Greek and Latin Tradition in the Work of George Scholarios – “Alone against all of Europe”. Piscataway: Gorgias Press, 2006.
- Mateos 1962*: Le Typicon de la Grande Église, ms Saint-Croix no 40, X Siècle. Vol. 1 (Le cycle des douze mois). J. Mateos. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1962.
- Necipoğlu 2020*: Necipoğlu, N. Gennadios Scholarios and the Patriarchate. A Reluctant Patriarch on the “Unhappy Throne”. – In: The Holy Apostles. A Lost Monument, a Forgotten Project, and the Presentness of the Past, ed. M. Mullett, R. Ousterhout, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2020, 237–246.
- Neville 2018*: Neville, L. Guide to Byzantine Historical Writing. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

- ODB I–III*: The Oxford Dictionary of Byzantium. Vols. I–III. A. Kazhdan. New York – Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Papaioannou 2020*: Papaioannou, S. The Epistolographic Self. – In: A Companion to Byzantine Epistolography. A. Riehle. Leiden – Boston: Brill 2020, 333–353.
- Papaioanou 2013*: Papaioannou, S. Michael Psellos. Rhetoric and Authorship in Byzantium. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2013.
- Patrinelēs 1966*: Patrinelēs, CH. G. O Theodōros Angalianos tautizomenos pros ton Theophanēn Mēdeias kai anekdotoi Logoi tou. Mia nea historikē pēgē peri tou Patriarcheiou Kōnstantinoupoleōs kata tous prōtous meta tēn Halōsin chronous. Athēna (diatribē epi didaktoria) 1966. [Πατρινέλης, Χ. Γ. Ὁ Θεόδωρος Ἀγγαλιανὸς ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνην Μηδείας καὶ ἀνέκδοτοι Λόγοι του. Μία νέα ἱστορικὴ πηγὴ περὶ τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τοὺς πρώτους μετὰ τὴν Ἄλωσιν χρόνους. Αθήνα (διατριβὴ ἐπὶ διδασκαρίᾳ) 1966.]
- Pietsch 2005*: Pietsch, E. Chronographia des Michael Psello. Kaisergeschichte, Autobiographie und Apologie. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2005.
- PLP*: Prosopographische Lexikon der Palaiologenzeit. E. Trapp, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1976–1995.
- Rhoby 2007*: Rhoby, A. Sprache und wortschatz des Gennadios Scholarios. – In: Lexicologica Byzantina: Beiträge zum Kolloquium zur byzantinischen Lexikographie (Bonn, 13. – 15. Juli 2007). E. Trapp. S. Schonauer. Bonn: V&R unipress, Bonn University Press, 2007, 227–242.
- Scholarios I–VIII*: Œuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios. L. Petit. X. A. Sideridès. M. Jugie. 8 volumes. Paris: Maison de la Bonne Presse, 1928–1936.
- Tinnefeld 2002*: Tinnefeld, F. Georgios Gennadios Scholarios. – In: La theologie byzantine et sa tradition – Tome II (XIII^e–XIX^e s). C. G. Conticello. V. Conticello, Turnhout: Brepols 2002, 477–541.
- Tōmadakēs 1969³*: Tōmadakēs, N. Byzantinē epistolographia. Athēna: Myrtidēs, 1969³ [Τωμαδάκης, Ν. Βυζαντινὴ ἐπιστολογραφία. Αθήνα: Μυρτίδης, 1969³.]
- Turner 1964*: Turner, C. J. G. The Pages from Late Byzantine Philosophy of History, Byzantinische Zeitschrift 70/1964, 346–373.
- Turner 1999*: Turner, C. J. G. The First Patriarchate of Gennadios II Scholarios as Reflected in a Pastoral Letter. – In: From Arabye to Engelond: Medieval Studies in Honour of Mahmoud Manzalaoui on His 75th Birthday, A. E. C. Canitz. G. R. Wieland, Ottawa: University of Ottawa Press, 1999, 25–38.
- Whitmarsh 2005*: Whitmarsh, T. The Second Sophistic. Oxford: Oxford University Press, 2005.

ΤΡΗ ΑΠΟΛΟΓΙΕ ΓΕΝΑΔΙJA...

Young 1990: Young, F. Greek Apologist of Second Century. – In: *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, M. Edwards, M. Goodman, S. Price, New York: Oxford University Press, 1990, 81–91.

Zēsēs 1980: Zēsēs, TH. Gennadios B Scholarios: Bios, syngrammata, didaskalia. Thessalonikē: Patriarchikon Idryma Paterikōn Meletōn, 1980. [Ζήσης, Θ. Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος: Βίος, συγγράμματα, διδασκαλία. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικόν Μελετών, 1980.]