

256.

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА IV
СВЕЗАК I



БЕОГРАД
ШТАМПАРИЈА „ПРИВРЕДНИК“ — КНЕЗ МИХАИЛОВА 3.
1929



„БОГОСЛОВЉЕ“ излази 4 пута на годину у свескама од 5—6 табака.

Годишња претплата је 80 дин., за ђаке 60 дин.

Претплату ваља слати **Администрацији „Богословља“**, а рукописе и све друго **Уредништву „Богословља“**, Београд, Богословски Факултет, Франкопанова (Ресавска) ул. 3.

656.

И. Б. 44754

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА IV

СВЕСКА 1

ФИЛОСОФИЈА РЕЛИГИЈЕ КАО ТЕОЛОШКИ ЗАДАТАК.

Под горњим насловом одржао је прошле године (1927) познати немачки теолог, Др. Г. Вобермин (Wobbermin), профетор Универзитета у Бреслави, на генералном скупу Кантовог Друштва у Хале једно предавање које је сад оштампано у филозофском часопису Kantstudien (Band XXXIII, Heft 1/2; 1928; p. 200—219). Проф. Вобермин се већ био истакао својим делима „Теологија и метафизика“ (1901) и „Хришћанска вера у Бога у своме односу према данашњој философији и природној науци“ (1902), — у којима наглашава значај и неопходну потребу метафизике за теологију која је без метафизике немогућна, — али се још више прочуо својим новијим радовима у области психологије религије (по којима метод систематске теологије има да буде религијско-психолошки).

Ова последња, критичка и полемичка расправа, о којој овде желимо говорити, садржи у неку руку управо резиме свих тих његових ранијих радова, — јер у ствари понавља, како ми се чини, у главном, основне мисли тих радова — и зато је њена вредност у толико већа. Ова је расправа од тако великог принципјелног значаја, како с филозофског тако и с теолошког становишта, да нам се чини оправдано да њене главне мисли што потпуније изложимо. Те мисли заслуживале би саме по себи, нема сумње, да буду изнесене и потпуно верно, од речи до речи, те би према томе ова расправа имала бити у целости преведена. Међутим, наше је мишљење да је не само довољно него за нас и корисније да учинимо један избор и да се ограничимо само на оне њене мисли које нам се чине од најопштијег и највећег интереса. Јер има у овој расправи пуно ствари које свакако могу имати већег или мањег значаја за немачке теологе и философе, али не и за наше. Ми смо се трудили да из ње

издвојимо управо оно што нам се чинило од најопштијег, начелног и, да тако речемо, интернационалног научног значаја. У сваком случају овде не мислимо дати обичан, кратак приказ који би могао у неколико реченица сажети целу садржину ове интересантне расправе. А још напомињемо да смо се трудили да се за сад уздржимо не само од сваке критике него и од сваког коментара.

У овој расправи Вобермину је стало до тога да докаже да је философија религије у исто време и теолошки задатак. То он тврди на супрот „модној тези“, коју заступају неки теолози, а по којој за теолога нема философије религије (р. 200); на темељу хришћанске теологије не може бити философије религије (203). Да би се то расправило треба бити на чисто са задатком теологије, т. ј. треба дефинисати теологију. Шта је уопште теологија? У распри око тог питања налази се корен кризе у којој се данас налази евангеличка теологија, криза која се нарочито јасно појавила у покрету који је изазван т. зв. диалектичком теологијом Карла Барта (Barth) и његових присталица (200). Борба се односи непосредно на саму суштину религије. По Петерзену теологија је конкретна послушност према конкретном ауторитету. Конкретни ауторитет је црквена догма која је према људима позитивни правни захтев *jure divino*. По Вобермину то значи враћање назад (Rückfall) у схоластику (201). Зато по њему треба критиковати баш ту дефиницију која се, вели, може односити на суштину милитаризма или језуитизма а не на суштину евангеличке теологије.

Конкретна послушност према конкретном ауторитету важи свакако и за теологију, прво, у колико свака наука дугује конкретну послушност према конкретном ауторитету, наиме, према чињеницама, и, друго, у колико хришћанска религија претпоставља конкретну верску послушност према Богу.

И теологија је, пре свега, наука. Зато се не сме враћати на старо-догматску школску дефиницију по којој је теологија *doctrina de deo*. Теологија није наука о Богу пошто људско сазнање не стиже до самога Бога. Али она не сме бити ни наука о произвољним људским мислима о Богу, јер наука мора искључити, колико је год могућно, сваку самовољу (202). Непосредни предмет теологије може бити само вера у Бога. Теологија је наука о вери у Бога. Хришћанска теологија је наука

о хришћанској религији. Теологија је према томе наука о хришћанској религији у њеном значењу за религиозни живот у опште. Укупан феномен религије води научно посматрање, с једне стране, општој историји религије, а с друге стране, философији религије (203).

Вобермин одобрава полемику против Е. Трелча (Tröltsch) религијско-философске философије историје, јер Трелчово претварање теологије у философију историје значи просто уништење теологије. Трелчово једнострано хистористичко схватање религије (*einseitig historisierende Religionsauffassung*) утискава религију насилно у једну еволуциону схему (*Entwicklungsschema*), која јој је недовољна, те је тако рационализована религија у опасности да не буде схваћена у свом сопственом најдубљем смислу (204 и д.). Философија религије није примена једне опште философске теорије на разумевање и оцењивање религије, као што је случај код Трелча. Философија религије треба да омогући разумевање религије у смислу њене сопствене основне интенције.

Философију религије треба дефинисати просто као философисање о религији (205). Прво питање философије религије је питање о суштини религије, а друго о њеној истини. Теологија треба и са своје стране да се најозбиљније постара за постављање и заснивање једног општег појма религије. Питање о суштини религије уопште треба теологија да обрађује као свој сопствени основни проблем. Прави основни задатак теологије јесте разумевање хришћанске религије, а разумевање хришћанске религије на заиста научан начин може се само добити ако се обрађује и питање о суштини религије уопште (206).

Као и у својим ранијим списима Вобермин се враћа на Шлајермахеров захтев и постављање једног општег појма религије. Противници мисле да баш тај општи појам религије омета јасно сазнање праве суштине и праве вредности хришћанске религије, јер се по њима треба ставити искључиво на тло Јеванђеља, специјално Новог Завета и тек одатле треба прегледати и оценити осталу историју религије. Вобермин налази да је та аргументација погрешна зато што не одваја питање суштине и питање вредности (истине) религије. Та питања — и ако су она у унутрашњој вези — треба одвајати ради јасног научног постављања њиховог (207). Исто тако се не одваја питање методског принципа већ се меша са конкретним спрово-

ђењем тог принципа код Шлајермахера (које и по Вобермину захтева јаке коректуре.)

Ако се захтева озбиљно посматрање ванхришћанских религија, онда тиме не сме бити искључено узимање у обзир — за општи појам религије — хришћанске религије. На против, ако уопште треба поставити један општи појам религије онда он не сме изоставити посматрање хришћанства. Недовољан је сваки појам религије који је оријентисан искључиво према примитивној религији. Одређивање суштине религије логички треба да је изнад одређивања суштине хришћанства, али је од њега независно. Немогућно је одређивање суштине религије ако се искључи сопствено религијско веровање, одређено религијско уверење, властито религијско искуство (208).

То је унутрашња тешкоћа која влада проблемом одређивања суштине религије (209).

По Ј. Кафтану суштину религије треба одређивати упоредним изучавањем историје религије, излагањем заједничких ознака свих различних религија. Међутим, вели Вобермин, то упоређивање већ претпоставља познавање траженог појма религије. Које је критеријум за то упоређивање? Је ли и анимизам као такав религија (209)? Историју различних облика религијског веровања треба увек доводити у везу са сопственим религиозним уверењем, да би се тако њихово разумевање узajамно разјашњавало и потпомагало. То би се дало означити као метод религијско-психолошког круга (т. ј. управо окретања у кругу), пошто је ту меродавно начелно методичко обазирање навластито религиозно уверење (210).

И ту се Вобермин осврће не само на Шлајермахера и на његово схватање побожности, него и на Лутера који је по њему претеча, у области религије, Кантовог критичког мишљења, које је Шлајермахер свесно применио у теологији (211).

Још Шлајермахеру било је јасно да се религија не да дефинисати представом Бога. Шлајермахер не објашњава том представом већ, на против, тражи да њу објасни, ближе одреди. Представа Бога, тако различно употребљавана (нпр. и за тренутне богове фетишизма), није употребљива, бар не одмах у почетку (212).

Вобермин брани Шлајермахерово свођење религије на осећање потпуне зависности, коју је Шлајермахер разликовао од делимичне зависности. Изрично вели Шлајермахер, — нагла-

шава Вобермин, — да бити свестан самог себе као потпуно (schlechthin) зависног и бити свестан свог односа према Богу само представља различна означавања исте чињенице.

Одбијање сваког општег појма религије не води разјашњењу већ замршењу проблема. Оно што дијалектичка теологија назива религијом није религија већ мађија, извртање религије у мађију (213). Философија религије не треба да прелази преко појма религије у опште већ само преко погрешног и непотпуног појма религије.

Осећање зависности, које је истакао Шлајермахер, јесте религиозно праосећање. То је велика заслуга Шлајермахерова. Али погрешка његовог појма религије јесте ограничавање на осећање зависности, јер уз то осећање треба узети и осећање заштите, спасења (Geborgenheitsgefühl) и осећање чежње. Суштина религије лежи у односу човековом према једном надсвету од кога се он осећа зависним, у чијем се окриљу нада спасењу и који му важи као циљ чежње. Та три момента обухвата религија свугде где се уопште јавља као жива религија. На првом месту, као основно религиозно осећање, јесте осећање зависности. Осећање спасења, у односу на чежњу, изазива признање величине, којој је управљена чежња, а с тим признањем и обавезу према њој. И обратно: осећање чежње, у односу на спасење, изазива тежњу за узвишењем живота које је, на свом врхунцу, тежња за блаженством (214 и д.). Свест о обавези и тежња за срећом припада такође у суштину религије. Цела историја религије сведочи о њима као моментима религијског веровања.

Погрешно је морализовање религије кад се појам светога (светости) употребљава, као што често бива, тако да се тиме са свим одређени морални погледи уносе у општу суштину религије (215). Али са свешћу о обавези у основе религије долази и однос према етичкој сфери. Надсвет безусловнога добија у хришћанској вери своје ближе одређење у томе што је ту у питању духовно-етичко-лични Бог. С тим појмом Бога као етичке божанске личности у вези је персоналистичко схватање наде у вечност. То је веровање после било повод учењу о тројичности које је било главна догма старе Цркве, а то је и данас у католичким црквама. И Вобермин износи разлоге због којих он то учење сматра с једне стране неоправданим, — јер се тиме, вели, једно појмовно рационално формулисање идентифи-

кује са језгром саме вере, — али с друге стране оправданим, пошто је подлога учењу о тројичности чиста хришћанска вера у Бога (216).

Хришћанска вера у Бога обухвата три момента: 1) Бог потпуно безусловни, апсолутни господар целокупне стварности; 2) Бог који влада у свету и историји и који је у историји даровао човеку највише откривење самога себе; 3) Бог духовно-лични који је и људима ставио као циљ њиховог назначења заједницу с његовим вечним духовно-личним животом. Та три момента одговарају најпотпуније трима моментима општег појма религије, т. ј. трима горе поменутих осећањима. А та чињеница опет показује важност философије религије као теолошког задатка.

На темељу питања о суштини треба обрађивати питање истине. Обоје треба методски одвајати и методски доводити једно с другим у везу. Верски карактер религијског уверења мора бити сачуван, не сме бити рационализован. Истинитост религијског уверења може се научно заступати само индиректно: да се буде начисто с противничким примедбама и да се покаже како и друге области живота указују на циљ религијског веровања.

На завршетку Вобермин додирује и питање односа религије и културе. Тврди се да је хришћанска религија према култури одречна или бар индиферентна, а не потврдна. По Вобермину је цела та алтернатива погрешна, недовољна, не исцрпљује ствар (217). Религија није ни просто културно-потврдна, ни културно-одречна, па ни културно-индиферентна. Она је пре свега културно-критичка. Она критикује културу са становишта мисли о надсвету, о Богу. А у хришћаиству то културно-критичко држање има тенденцију да постане културно-стваралачко у смислу речи апостола Павла: ми смо сарадници Божји, треба да то будемо и да то све више и више будемо. Дакле културно-стваралачко и у толико културно-потврдно, али културно-потврдно само тако да то потврђивање културе садржи у себи увек и критику културе као свој услов и претпоставку тако да сваки пренагљени компромис остане безусловно искључен (218). И то пак показује, као што се види, како аутор схвата заједнички посао философа и теолога, философију религије као теолошки задатак.

Др. Борислав Лоренц.

ПОСЛАНИЦЕ МИТРОПОЛИТА ПАВЛА
НЕНАДОВИЋА (1699—1768)— ПРИЛОГ ЗА ИСТОРИЈУ СРПСКОГ ЦРКВЕНОГ ПАСТИРСТВА И
ПРОПОВЕДНИШТВА У XVIII ВЕКУ —

Посланице Павла Ненадовића, митрополита карловачког (од 1749 до 1768 године),¹ нису остале потпуно непознате до данас. Њихов значај за проучавање нашег црквеног и културног живота у XVIII в. већ је наглашен.² А поред тога, неке од њих, четири на броју, и издао је г. прота Д. Руварац.³ Али то је и све што је о овим посланицама саопштавано. Детаљније оне до сада нису проучаване; нису чак ни приказане у целокупности.

Међутим, ове посланице могу да буду за нас од интереса у двојаком погледу. Пре свега, могу да нам послуже у проучавању нашег црквеног пастирства XVIII века: и самог пастирског рада и метода и, опет с друге стране, моралног и религиозног стања народа и свештенства. Овај пасторолошки значај имају посланице због тога што су оне такав литерарни облик који се првенствено интересује савременим духовним потребама и појавама у народу. То је управо и одлика једне добре посланице: да може да пружи макар само главне црте сувременог духовног живота. На другом месту, ове посланице имају свој чисто омилитички значај и важне су за историју нашег проповедништва у XVIII веку. Посланице су ипак једна врста проповеди; на њима се може видети развитак проповедништва једног периода, и ако не можда у толикој мери у коликој нам га приказују обичне проповеди. Могу оне да послуже и у изналажењу веза и зависности од туђег проповедништва, ако оне саме чине позајмљивања из туђих проповеди, као што је овде случај. Но посланице могу да буду од значаја за историју проповедништва највише по том свом утицају на сувремено проповедништво и на његов развитак. Оне су у том погледу у једном изузетном положају, нарочито ако се јављају

¹ Биографски подаци о митрополиту Ненадовићу могу се наћи у Летопису Матице Српске, књ. 137, с. 42—70.

² Тихомир Остојић, Доситеј Обрадовић у Хопову. Издање Матице Српске, Нови Сад, 1907, с. 14.

³ в. Сион, год. 1905, с. 257—261; год. 1906, с. 466—468; год. 1904, с. 22—25.

у времену које није богато проповедничком литературом. А ове посланице су биле баш у таквом положају да су могле да утичу на проповедништво свога времена. Ми ћемо видети како је свештенство морало да препишује ове посланице потпунце у нарочите протоколе; како је морало да их чита народу у цркви, — поједине више пута, а неке по три године непрестано, сваке недеље и празника. Уз то, у многим местима оне су доиста биле ако не једина оно бар основна проповедничка литература. Не може, дакле, бити сумње о њиховом утицају на развитак наше проповеди у средини и у другој половини XVIII века. Многе појаве чисто омитичке природе у историји нашег проповедништва у овом периоду можемо једино да објаснимо помоћу ових или њима сличних споменика. Узмимо, на пример, само појаву интензивног увањања проповеди у богослужење у другој половини XVIII в.; па онда, узмимо широку употребу проповеди Симеона Полоцког код нас; онда, сам језик и т. д. и т. д. — Све те и многе друге појаве постају нам јасне само на овај начин.

Тако би, дакле, једно детаљније проучавање посланица митрополита Павла Ненадовића могло да има двојако оправдање: и с обзиром на наше црквено пастирство и с обзиром на проповедништво наше у XVIII веку.

I

Митрополит Павле Ненадовић пише у једној својој посланици да је „поучеиѧ“¹ давао „и во време годишнихъ визитациј и кромѣ того, често и често ... и словомъ и посланиѧмъ и писаниѧмъ“.² На неколико места у посланицама напомиње митрополит како је сматрао за обичај и дужност да шаље посланице пред почетак божињег и ускршњег поста³ и пред ускршње и божиње празнике.⁴ Могло би се, према овоме, претпоставити да је он тако слао стално за сваку годину по четири посланице, не рачунајући ту посланице писане поводом изванредних случајева и на специјалне теме. Али толики се број

¹ Наводи из посланица вршиће се тачно по тексту, без икаквих поправљања и измена; само ће акценат бити изостављен, пошто се и у оригиналу често изоставља, или се пак погрешно пише.

² Посланица од 17-X-1755 г.

³ Посланица од 15-X-1756 г. и од 7-II-1750 г.

⁴ Од 6-IV-1759 г.

није сачувао. Нама су познате само 53 посланице: 3 су из времена док је Ненадовић био још епископ горњо-карловачки, а 50 из времена његовог управљања карловачком митрополијом. Од овога броја имамо у оригиналу свега 31 посланицу. Ове су писане свака засебно, на folio формату; све сем једне имају потпис митрополитов — а већина има и печат — и чувају се у патријарашкој библиотеци у Карловцима.¹ Остале су посланице узете из циркуларних протокола манастира Раванице — Врдника² и Хопова,³ сем три, те најраније, које су узете из Сиона.⁴ Све су тачно датиране, те се види да су најчешће слате по три посланице, највише по четири а најмање по једна годишње.

По обиму су ове посланице разнолике. Имамо врло кратких, по 1—2 стране folio формата; то су обично поздравне посланице о Божићу и Ускрсу. Али понеке су и врло дугачке, нарочито оне које у себи садрже позајмљивања из руских богословских дела. Такве су често по целих 8 и 10 страна,⁵ и то су већином посланице које су слате уз пост, или пак оне које су намењене поглавито свештеницима.

Сам облик посланица је сличан опште примљеном облику, наслеђеном од апостолских посланица. У почетку долази име и титула самог писца: „Павелъ, Божією милостію православный архієпископъ карловачкій и всего въ державѣ ихъ цесаро-

¹ Што сам се могао користити овим посланицама имам да захвалим г. Проти Д. Руварцу, библиотекару патријарашке библиотеке, који ми је у свему изашао на сусрет и много помогао својим обавештењима.

² Овом приликом захваљујем г. настојатељу манастира, о. Архимандриту Макарију за дозволу да сам се могао послужити овим циркуларним протоколом.

³ Ови циркуларни протоколи садрже уопште све митрополитове циркуларе у целини преписане. Како скоро сви циркулари имају исту форму коју имају и праве посланице, т.ј. садрже у наслову потпуну титулу митрополитову, имају исту адресу коме се упућују и исти завршетак као и посланице, то при издвајању правих посланица из броја циркулара могуће је руководити се једино садржином. Ми смо у овом случају тако и поступили, издвојивши из протокола као посланице све оне циркуларе који се одликују чисто моралном и религиозном садржином. Тако је узет само мали број. Изостављени су сви циркулари који се односе на манастирске материјалне стране, или третирају поједина питања манастирског живота, па макар то била и питања дисциплине.

⁴ Сион, 1905, с. 257—261; 1906, с. 466—468;

⁵ нпр. посл. од 28-II-1753 г. и од 23-IV-1753 год.

краљевског величества обрѣтајућагѡ славенно сербскогѡ и валахійскогѡ народа митрополитъ“.) Доцније, почев од 11-ХП-1753 г. додаје се после овога још и: „и обоихъ цесаро-кралевскихъ величествъ тайный совѣтникъ.“ За овим дође адреса и поздрав. Ређе се ставља оваква адреса: „Благоговѣннѣишемъ начальномъ протопресвѣтеръ и священникомъ в' богохранимомъ протопопѣатѣ карловачкомъ обрѣтајућимся благодать и миръ ѿ Бога“; ово значи да се посланица упућује искључиво свештеницима. Обично дође овако: „Благоговѣннѣишемъ начальномъ протопресвѣтеръ, священникомъ, дѣакономъ и причтѣ церковномъ, благоплеменитороднымъ по санъ и достоинствѣ господамъ воинственнымъ и воинствѣ, благопочтеннымъ великимъ биромъ, сенаторомъ, кнезовомъ, ешкѣтомъ, трговцемъ занатліамъ, земледѣлцемъ и всѣмъ обще всякагѡ званія, состоянія пола же и возраста обрѣтајућимся в' богохранимомъ протопопѣатѣ карловачкомъ, православнымъ христіаномъ нашимъ въ Дѣсѣ Святѣ сыновомъ возлюбленнымъ благодать, милость и миръ ѿ Бога.“ За манастире је обично оваква адреса: „Честнѣишимъ архимандритомъ, преподобнѣишимъ игъменомъ, намѣстникомъ, заклетымъ старцемъ, іеромонахомъ, іеродѣакономъ, монахомъ и всѣмъ всѣхъ святыхъ фрушкогорскихъ монастырей обрѣтајућимся братствамъ благодать и миръ ѿ Бога“. Завршава се посланица најчешће поздравом, изражавањем жеља и благословом: „Ми же наше благословеніе вамъ, домоу и чадомъ вашимъ обилно посылаемъ“; ређе се завршава набрајањем савета. На крају се ставља место, датум, потпис и печат.¹ Место и датум се обично тако бележе: „данно в' митрополиі нашей в' Карловцѣ, 18-го декемб. 761 года“; а потписује се цело име и презиме: „Павѣлъ Ненадович“. Понекад дођу после потписа извесне напомене, на пример, да се посланица има да чита у цркви пошто се претходно добро проучи, да се понеке посланице читају стално уз пост, сваке недеље и празника, да се читају сваке недеље и празника преко целе године² или чак за три године непрестано³ и т. д. Ставља се на том месту који пут наредба да свештеник нотира у протоколу колико пута је и када читао посланицу у цркви,

¹ На печату је понекад обичан црквени грб, а понекад је опет грб са дуплим штитом: на левом штиту је црквени грб а на десном два лава са круном и орао.

² посл. од 23-IV-1783 год.

³ посл. од 1-VIII-1759 г.

— при чему се не изоставља претња казном, у случају да се наредба не изврши. Између осталих, могли бисмо овде споменути још и такву једну напомену која садржи прописан ред којим се једна посланица шаље од парохије до парохије на преписивање¹. Јер, за одашиљање и преписивање посланица постојао је нарочити поступак: слате су посланице у толико примерака колико има протопопијата², а један је опет примерак слат манастирима; у сваком манастиру или парохији посланица је морала да буде преписана у року за сат и по, (за веће посланице је даван рок од 3 сата), после чега је слата даље³; на оригиналу је се имало да напише кад је примљена и кад је испослата. Такав један примерак са потписима свих свештеника имамо у посланици од 16-V-1764 г.

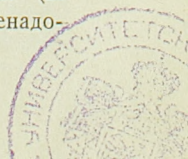
Што се језика тиче, у овим посланицама је он помешан. Преовлађује чист руско-словенски црквени језик, службени језик митрополијске канцеларије. Само, он није увек правилан, што очевидно зависи од преписивача, пошто се те неправилности јављају и код оних места која се без икакве измене узимају из руских књига. Поред овог црквеног језика налазе се врло многа места која показују тежњу ка народном или пак повратак ка србуљском језику⁴. Нађу се места и са чистим народним језиком, али је чешћи случај помешаног језика. Примери језика моћи ће да се виде из даљег излагања; овде бисмо могли као пример да наведемо само неколико реда. „Зато боговѣѣнныи священницы и православ: Христыани! Немойте да ово Наше к' вамъ, за славѣ Божію, вѣре и закона... творимо

¹ Овде се спомињу места у карловачком протопопијату — Шанцы: Чортановце, Бешка, Кр'чединъ, Сланкаменъ, Сърдѣкъ, Белегишъ, Бановце, Нови Карловци; села: Инѣя, Марадикъ, Крѣшедолъ и Нерадинъ. (посл. од 14-III-1763 г.)

² у наслову посл. од 14-X-1755 г. спомињу се ови протопопијати у архидијезеци карловачкој: Карловачкій, Иришкій, Нецинскій, Вуковарскій и Далскій протопопијат.

³ В. Сион, 1907, с. 154; Т. Остојић, цит. д. с. 138.

⁴ У протоколону духовног суда карловачког, из времена митрополита Ненадовића, стоји записано да је једном приликом, на име, 14-XII-1753 г. митрополит био послао божићну посланицу „всѣмъ архіереемъ, манастирожителемъ и всему честномъ клеру и славномъ народу во державѣ ихъ Ц. К. Величества, на три діалекта: славенски, гречески и влашки“ (в. Сион, 1904 г. с. 301 и д.). Али нама нису познате те посланице Ненадовића на грчком и румунском језику.



наставленіе, трѣдъ и подвигъ Нашъ хладанъ кодъ васъ бѣдетъ, но старайте се да согрѣвате и исплните и покажете себе добре Христіане и послѣшне сынове, да не бывамо укоренны и посмѣянны“¹. „Почитѣйте отца и матеръ, старешине и всякъ власть, болне посѣщайте... сироте и убоге напитайте и напоите, занеже вся та въ рѣки Божія даете, удовице не презрите но помозите имъ, дѣти и челядъ свою поучайте страхъ Божію“².

II

Све су ове посланице биле упућене свештенству и народу архидијецезе карловачке и имале су пред собом један чисто морално-практичан задатак. Отуда се оне и одликују морално-практичном садржином. Посланица са догматском садржином овде немамо; немамо ни посланица на чисто социјална или друга питања. Догматске мисли, ако се и нађу каткад, долазе само узгред, ради давања ауторитета моралним поукама (нпр. о страшном суду, о св. причешћу и др.), или је пак то какав случај који се искористи да се црквено учење, потпуно формулисано, врло кратко и без великог објашњења, само уметне (нпр. о искупљењу у проповедима на Божић и Ускрс).³ Није то, дакле, никакво расправљање о истинама вере, развијање мисли, или доказивање, већ просто кратко црквено учење. Само, треба нагласити да ово не значи нипошто да писац није био склон за дубље третирање верских истина, већ се тиме просто показује да су прилике биле такве које су захтевале више поуке о основним стварима из области вере. Могло би се чак обрнуто тврдити: да ове посланице не би одговарале потребама свога времена када би другојачије биле, не би постигле те резултате које су несумњиво овако само могле да постигну.

Али, и поред тога што су све ове посланице сродне међу собом по садржини, ми бисмо могли ипак, ради прегледније садржине, да их класифицирамо, и то према оној намени њиховој коју је имао писац у виду. Тако бисмо имали три групе. Једну групу сачињавају ускршње и божићње посланице, — по 14 посланица за сваки од ова два празника; другу — посланице уз

¹ посл. од 14-X-1755 г.

² посл. од 7-II-1750.

³ посл. од 10-IV-1761 г.

пост, 13 на броју; најзад, у трећу групу долазе 11 пастирских посланица, намењених искључиво свештенству.

1. О поводу за шаљање божињних и ускршњих посланица митрополит Ненадовић сам говори, да то чини „подражајуће... ово обычаю всеобщемъ, овоже должностемъ Нашымъ Архипастырскимъ довлѣтворяще“.¹ И он се доиста ревностно придржава тог обичаја. Све су ове посланице најчешће врло кратке, 1—2 стране folio формата. Садржина им је обично: честитање празника, изражавање молитвених жеља, благослов и неколико кратких моралних савета. Можемо навести као пример једну такву посланицу. „Якоже не токмо ѿ блгочестиваго хртїанскаго обычая Православная Наша Црковь уставъ имагъ, еже празднико воскрнїа Хртова дрѣгъ дрѣга поздравляти, но сіе ѿ самага воскршаго Хрта Гда повелѣно естъ воскрнїа благовѣстити; тако и мы Хртоименитой Паскѣ нашей сорадѣмся, іако сподобихомся стомъ воскрнїю поклонитися, и блговѣстити іако Хртось воскрсе! Егоже торжественаго праздниковъ праздника памятотворная обновленїя вашимъ Хртолюбїамъ срчно желаемъ, многолѣтнїѣ, в' полной д'шевной и тѣлесной радости, миръ и благостоянїю дождавати, проводить и праздновати, молебствующе прилѣжно да оне во гробѣ грѣховномъ погребенне бывше добродѣтели воскрнѣтъ во блгозгодїе Бжїе, и ѿ зла во блго, ѿ унынїя въ млтвословіе воспрянете и грѣхомъ противопологающе добродѣтели, заповѣди Бжїя и црковныя точно исполняюще, дѣла благочестїя творяще здѣ благоугодно поживете, и по шшествіи воскрнете во славѣ и вѣчного цртвїя Хртова конца не имѣшаго наслѣдницы бѣдете со всѣми доми и чади вашими, имже млтвѣ и благословенїе посилаемъ“.²

Понекад се та поука у овим посланицама мало више развије и тада дође набрајање врлина и грехова³, а понекад опет, разради се лепо тема изведена из смисла и значаја самог праз-

¹ Посл. од 15-XII-1759 г.

² од 6-IV-1759. г.

³ Посл. од 22-XII-1755 г.

ника. Но ово је ређе. Имамо такав један леп пример у посланици од 18-XII-1761. Овде се поука о љубави према ближњима и о општем примирењу изводи из самог божињег празника, таквог празника који највише говори о љубави Божјој према људима.

Међу овим празничним посланицама само су две већег обима и обе су узете из Вечеря душевная, проповедничког зборника Симеона Полоцког,¹ задржавајући језик оригинала. Једна је писана 23-IV-1753 г. и од ње имамо 2 примерка са потписом митрополитовим: један је примерак адресован на карловачки а други на иришки протопопијат. Ова посланица је узета из другог дела поменутог зборника, лист 24. То је проповед С. Полоцког под насловом „Слово ѿ седмѣ грѣсѣхъ смѣртныхъ“. Измена је учињена само у толико што се на четвртој страни рукописа умеће једна реченица као слободна парафраза претходне мисли и што писац посланице даје свој завршетак. Друга је посланица од 11-XII-1753 год. и састављена је из две божиње посланице поменутог зборника, лист 163, 169 и 171. Усредини се овде опет умеће једна самостална практична поука, пошто она недостаје у овој више поетској беседи Полоцког. Проповед С. Полоцког „ѿ седмѣ грѣсѣхъ смѣртныхъ“ садржи оцртавање моралног стања после пада човековог, говори о суду Божјем који има да дође и онда призива на борбу противу седам грехова: гордости, лакомства, блуда, зависти, угађања телу (и прождрљивости), гњева и лењости. Написана је у стилу познате ускршње проповеди Св. Ј. Златоуста: „Аще кто благочестивъ“. Оне пак две божиње приповеди Полоцког, које су послужиле за нашу посланицу од 11-XII-1753 г., више су поетског карактера, а мање се одликују богатом садржином, — и ако не показују на себи толико трагова схоластичке реторике као што то чини прва; обе садрже призив за учествовање у радости коју празник собом доноси.

Оваква широка употреба Полоцког у овим посланицама није усамљен случај. Видећемо даље још тако неколика позај-

¹ Симеонъ П. С. Полоцкій (1629 - 1680), руски проповедник, значајан за развитак проповедништва у северо-источној Русији. Године 1681 - 1683 издана су два зборника његових проповеди: Обѣдъ душевнѣй и Вечеря душевная; у првој су недељне а у другом празничне проповеди. Оба зборника су била позната код нас средином XVIII в. Види о томе код Т. Остојића, цит. д. стр. 340-341.

мљивања. А све то није без значаја по развитак наше проповеди тога и следећег периода¹.

2. Као што је сматрао за обичај и дужност да шаље празничне посланице, тако је митрополит Ненадовић сматрао за целисходно и корисно да шаље посланице пред почетак поста, божићњег и ускршњег. То је најподесније време за праву пастирску делатност, у колико обичној поуци помаже све у црквеном животу: и специјално богослужење и исповест са причешћем и најзад сам пост. Ми ћемо видети доцније како овај редак архипастир искоришћује ванредно добро сва ова средства. Али не заборавља ни поуке. Тако нам је остао један леп број његових посланица уз пост. У овим посланицама обрађују се готово сви важнији предмети који су у вези са постом. Ту се говори о самом посту, о покајању, о припреми за причешће, о исповести и причешћу; о другом доласку христовом и страшном суду; о правом хришћанском животу и делима милосрђа; о молитви, о посећивању храма и учествовању у богослужењу; о породици, о божанским и црквеним заповестима и др. Најчешћа тема ових посланица ипак је о самом посту, о исповести и припреми за причешће. О посту се по кад кад говори доста опширно. Обично се говори о потреби поста и о користи коју он доноси;² о делима побожности у опште (пост, молитва, милостиња),³ о томе како да се проводи време поста, и у том случају се дају опширне поуке, при чему се набрајају и објашњавају многе Божје и црквене заповести⁴. О покајању се износи као о једином путу ка моралној поправци,⁵ као о неопходном леку у болести моралној;⁶ поред тога, износе се и својства правог покајања⁷. Али у свакој од ових посланица нађе се

¹ О употреби проповеди Симеона Полоцког код нас имамо још неке податке. Тако, Јован Рајић спомиње једну наредбу митрополита Ненадовића да се, у недостатку проповеди, чита сваке недеље и празника по једна проповед из зборника Полоцког (Ј. Рајић, историја катихизма, с. 30). Затим, већ из 1790 г. имамо у патријарашкој библиотеци у Карловцима једну збирку проповеди у рукопису од игумана хоповског Василија Недељковића и у њој већи број преведених проповеди Полоцког (Види о овоме Т. Остојић, *цит. д.* 349).

² Посл. од 12-II-1752.

³ Посл. од 18-II-1764.

⁴ Посл. од 28-II-1753 и од 28-II-1766.

⁵ Посл. од 7-II-1750.

⁶ Посл. од 10-II-1765.

⁷ Од 27-I-1757.

напомена, било дужа или краћа, о исповести. Митрополит је видећемо даље, интензивно и систематски радио на увођењу у живот ове црквене тајне, која је, како изгледа, почела све више да се губи у време његово, благодарећи неприликама у којима је се народ налазио.

Међу овим посланицама уз пост ми нисмо нашли случај да се цела једна посланица позајми од неког страног проповедника. Сама та околност показује да је писац при шиљању моралних поука ипак имао у виду специјалне прилике своје пастве и према њима се донекле управљао. Иначе, делимичних позајмљивања из руских богословских дела има и овде. У овом случају писац је се очевидно користио двама књигама: једна је Маргаритъ, збирка поука и проповеди Св. Јована Златоуста¹), а друга је Миръ съ Богомъ челоуѣкъ, збирка поука из Св. Писма и Св. Отаца²). Утицај прве књиге ипак није велики. Највише се опажа сродност неколиких посланица са петом проповеди ове књиге, „о богатѣмъ и о Лазарѣ“³). Но зато су поједина места у овим посланицама много више инспирисана другом књигом. Многи се предмети у овим посланицама објашњавају речима ове књиге, која је иначе написана јасним и популарним стилем. Одавде се узима један део поуке о похађању цркве,⁴ затим, објашњење црквених заповести,⁵ најзад, понешто и о покајању, молитви и милостињи,⁶ — што је иначе употребљено у многим овим посланицама. Овим се објашњава та појава да у понеким посланицама налазимо два различита језика и два стила⁷.

3. Трећу групу посланица митрополита Ненадовића чине пастирске посланице, намењене свештенству. Ове су посланице најинтересантније и најбогатије по садржини. Јер у њима говори писац и о свима важнијим питањима пастирства, а такође и о духовним потребама народа. Из ових посланица могу прилично јасно да се виде жеље и напори овог ретког јерарха да подигне

¹ Московско издање, 1641 г.

² Изд. Кијево — Печерске Лавре, 1669 г.

³ Лист 297. Иначе, у овим посланицама нађу се чешће мисли Св. Јована Златоуста. Такав пример можемо имати у посл. од 22-II-1756 г., ако је упоредимо са 27 беседом Св. Јов. Златоуста на I Посланицу Коринћанима.

⁴ Лист 77—78.

⁵ Лист 76.

⁶ Лист 19—21 и 91—92.

⁷ Од 27-I-1757.

црквено пастирство, на чему је радио још у својству горњокарловачког епископа.¹ У посланици од 18 октобра 1763 г. он пише: *Аще ѿ многажди от време митрополитства Нашего въ разныхъ лѣтехъ, въ различныхъ поученихъ трѣждахомся ово ѿ прековъ нашихъ воведенное блгочиніе утвердити, овоже и небреженіемъ невнимани... вовести строиное наипаче въ парохіалныхъ сщеницѣхъ, и парохіани ихъ поведеніе, и на той конецъ и ѿцрхѣ наше послахомъ и інстрѣкціе наипаче в' лѣтехъ 759. 760. 761. раздаяхомъ, и всемъ послѣднемъ годѣ претителнѣ протопопамъ и сщеникомъ и парохіаномъ іавихомъ даѣмо самы у персони сагледати изіити, каковъ плодъ имѣтъ наша ношедневная ѿ блгочиніи, и блгостоеній попеченія ученія и наставленія". Дакле, види се, посланице нису једино средство које се употребљава ради давања упуства свештенству. Па ипак, и поред тога, оне имају богат и разноврсан садржај. У њима се говори о личном животу свештениковом; дају се упуства и наредбе за богослужење и проповедање; третирају се поједина питања, која су од значаја за свештенство или поједини случајеви пастирске праксе.*

Кад се задржава на личном животу свештениковом, писац најрадије узима за основ тему о великој одговорности свештениковој. „Вы же дховныи Отцы и вси сщенцы, помислите на каковѣ высотѣ житія воззванны есте и пріѣсте слѣженіе страшнымъ и неизреченнымъ тайнамъ идѣже стыи аггли желеють приникнѣтъ, и како порѣчает вамъ Гдѣ пасти словесныя овцы, еже есть Хртіанскія дѣши ихже чтною кровію искѣпилъ есть. Вамъ убо глетъ Хртось: вы есте соль земли, да аще соль возсмердится, чимъ ѿсолится. Вамъ подобаеть быти бголюбивымъ, цѣломудреннымъ, праведнымъ, преподобнымъ, воздержливымъ.“² У другој посланици³ пише: „Внимаи іерею, внимаи пастырю дшѣ цѣною крове едиnorodнаго Сна Бжїя искѣпленныхъ внимаи и ужаснись, аще предприатіемъ сщен-

¹ Сион 1906, стр. 466-468.

² посл. од 7-II-1750.

³ посл. од 28-II-1753.

ства недобрѣ размотрѣвалъ еси“. А саме поуке о животу свештениковом обично се не крећу даље од поука које Ап. Павле даје Тимотију у I посл. III. гл., и у 12 ст. IV гд. („Образъ бѣди вѣрнымъ, словомъ, житіемъ, любовію, дѣломъ, вѣрою, чистотою...“), које писац често парафразира. Кад се те поуке шаљу искључиво монасима¹, онда се цитира Маргаритъ² и помињу примери православних испосника: Св. Антоније, Теодосіје, Ефтиміје, Герасим, Пахомије и др.³

Задржава се писац у овим посланицама много и на самом свештеничком раду, почев од наредаба о увођењу и вођењу протокола,⁴ о набављању крстионица,⁵ па све до чисто духовног пастирског рада, о чему пише: „Вы есте пастиріе словеснаго стада Хртова, убо дѣши ваша полагайте за овци и добрѣ пасите я на пажетѣхъ дѣловныхъ“⁶. У овим поукама писац често цитира или парафразира речи пророка Језекиља из XXXIII и XXXIV гл. његове књиге, које говоре о дужности свештеничкој да се стара о спасењу поверене му пастве.

За нас је од интереса што овде видимо да се поред протокола о рођеним, венчаним и умрлим, заводе по парохијама протоколи о домовима и лицима у парохији⁷. У тим протоколима има да се води тачна евиденција о духовном и моралном стању парохијана сваког понаособ: да ли иду у цркву редовно, да ли се исповедају и причешћују, да ли живе у законитом браку и т. д. У случају да поједина лица учине већи грех, свештеник има да саопшти протопопу, који прво опомиње грешника, па га онда издваја из реда верујућих. У напред поменутом „Протоколону“ спомиње се да су протопопи морали да подносе митрополиту сталан тромесечан рапорт о извршивању оваквих и сличних његових наредаба.⁸ А у овим посланицама има довољно трагова да су неуредни свештеници били кажњавани одузимањем парохије.⁹

¹ посл. од 1-I-1754 г. (цирк. протокол м-ра Раванице).

² нпр. лист 195, где стоји „иже въ пїанствѣ, пици, и многояденіяхъ пребывающіи“...

³ иста посланица.

⁴ посл. ориг. од 26-VI-1753.

⁵ иста посланица.

⁶ иста.

⁷ посл. од 18-X-1763. г.

⁸ Сион, 1904. г. стр. 399. Архив, IV, 1914, 89.

⁹ 17-X-1755; Сион, 1904, 431, 336.

И у овим својим пастирским посланицама писац се често служи руским изворима. Понекад је то коришћење овим изворима само делимице, нпр. у поуци свештеницима од 1744 г.¹ у којој се нађу само понеке мисли из поуке С. Полоцког „о благоговѣиномъ стоянїи и служенїи.“ Али понекад се препишу већи делови једне проповеди Полоцког из „Вечеря душевная“. Таква смо два случаја приметили. Један је случај са оном пастирском посланицом коју имамо у оригиналу од 26 јуна 1753 г., а коју је г. прота Д. Руварац издао у Сиону² као Ненадовићеву допуну правила митрополита Вићентија. Други део ове посланице, од реченице: „Зачто извѣстно постраждѣтъ отъ Бога казнь“,³ па све до краја, узет је из другог дела „Вечеря“, из проповеди „Слово въ день сошествїа стаго дѣха, ко ѣреомъ ѿ еже прилѣжати стадѣ и обличителное крамолившихса въ мѣтежное время: кѣпно же похвалное слѣгамъ болгарскимъ.“⁴ Друга посланица, узета из „Вечера“, то је посланица противу празноверице и врачања⁵. Сем увода, који садржи побуду за шаљање ове посланице, и завршетка, у коме се само понављају некоје мисли и дају упуства за читање ове посланице у цркви, све је узето из „Вечеря“, лист 5-23, са малим изостављањем извесних пасуса на стр. 22.

Могло би се рећи да је за ове посланице помогла доста и поменута књига Миръ съ Богомъ челоуѣку, нарочито одељак „ѿ грѣсехъ дѣховнаго сана“, стр. 383-387.

III.

Каква је омилитичка и реторичка страна посланица митрополита Ненадовића?

Ми немамо података који би нам говорили о употреби архијерејских посланица код нас у средњем веку, података на основу којих бисмо могли правити закључке о садржини и карактеристици посланица пре XVIII в. Најстарије посланице, за које сада знамо, само су за две или три деценије старије од Ненадовићевих. Имамо таква три примера: једна је посла-

¹ Сион 1906 г. с. 466-468.

² г. 1904, с. 22.

³ Сион 1904, с. 24.

⁴ лист 164.

⁵ од 1-VIII-1759.

ница митрополита београдског Мојсеја Петровића, од 16-IX-1728 г.; друга, посланица епископа будимског Михаила Милошевића, од 29-I-1719 г., и трећа опет митрополита београдског Вићентија Јовановића, од 15-XII-1731 г.¹ Што се тиче посланица пре тога времена, могли бисмо само претпоставити да их је било, и то на основу тога, што се зна да су писали посланице неки од оних наших јерараха који од XIV в. одлазе у Русију, као што је случај са митрополитом Кипријаном². Тако, дакле, и у погледу самог облика и стила ових наших посланица ми смо упућени на руску богословску књижевност у којој је овај облик књижевности у XIV в. већ добро познат. Те старе руске архијерејске посланице су популарне, кратке поуке морално-практичке садржине; оне су по свему истог карактера, као и проповедништво до средине XVII в., т. ј. типа грчко-руског проповедништва: одликују се простотом изражавања и несистематичношћу³. Може као пример да нам послужи „Поученіе дѣтямъ“ од Матѳея еп. сарајског. „Имѣйте вѣру въ Бога, любовь ко всѣмъ, къ богатому и убогому. Постъ имѣйте чистый... Милуйте убогихъ и немощныхъ... посѣщайте находящихся въ темницахъ, нагихъ одѣвайте. Домочадцевъ не бейте, не морите голодомъ... Правымъ помогайте, грѣшныхъ милуйте...“⁴

На посланицама митрополита Ненадовића одмах се приметити извесна сродност са овим старим руским посланицама. Она места која су оригинална и припадају искључиво нашем писцу написана су често врло приближно духу ових посланица. Та сродност је у томе што ни овде нема разноврсних реторичких облика, изузев само поређења и примере. Објашњење предмета је и овде доста кратко; говорничког раширења објашњења врло ретко срећемо; морална правила се више поткрепљују ауторитетом, него ли што се објашњавају. И све то излаже

¹ Прва се налази у оригиналу, у патријарашкој библиотеци, а о другим двома добивени су подаци од госп. проф. Др. Радослава Грујића. Све се три одликују чистим србуљским језиком. Прва посланица садржи упуства свештеницима, у 9 тачака, из области праксе свештеничке; друга је посланица као поука уз пост, а трећа је божићна посланица.

² Посланице митрополита Кипријана биле су, напоредо са посланицама митрополита Фотија, најпознатије посланице у Русији до XVI в. (Историческій очеркъ русскаго проповѣдничества СПб. 1879. с. 194).

³ в. Е. В. Пѣтуховъ, Русская литература. Древній періодъ. Петроградъ, 1916. с. 234—235.

⁴ Истор. очеркъ русскаго пропов. 675.

се често и овде без велике системе, — сем кад се има на уму излагање правава, која онда дођу под бројевима. Више је, дакле, и овде набрајање моралних савета. „И тако̄ аще имате дрѣгъ на дрѣга чтѡ ѿ всего сердца примиритесь, дрѣгъ дрѣга милуйте, ѿ зла чѣвайте, на пѣтъ добри наставляйте, помажите дрѣгъ дрѣгъ, и еже себе не хотите зла и ви дрѣгъ своемъ не чините, и јакоже хотите да благо вамъ бѣдетъ, и ви ближнемъ своемъ желайте и творите, а незавидите ни ѡбидите, ни изнесите зла, ни ложна свидѣтельства... Бога боитесь, заповѣди Егѡ и црковнѣя исплняйте, добродѣтелемъ прилежите, молитесь усердно, в' црковъ ходите, дѣла благочестія дѣлаитѣ, молитвѣ, постъ, милостиню, сѣя бо покриваютъ множество грѣховъ“¹. Сличне су овој и многе поуке уз пост које припадају искључиво нашем писцу; исто тако и оне кратке поуке које се у божињим и ускршњим посланицама додају после поздрава.

Али се често и разликују ове посланице по стилу од старих руских посланица. Овде имамо доста места и сасвим другојаче обрађених. Узмимо посланицу од 15-X-1756 г. „Спомените како члкъ на тѣлѣ своемъ болѣсть каковъ временнѣ ймѣщій, абѣ докторе, апѡеке, враче, и свакога рода и вида лѣкарства тражитѣ, и све свое ймѣнѣ раздаетѣ да бы само ѡздравѣти и тѣло здраво учинити могаѡ, знаюћи да еданъ пѣтъ преко свега тога толико прилѣжногъ лѣка умрети треба: Колми паче егда дѣша не умирающая грѣховными болѣзни и смертною раною уязвятся, должны сѣтъ Хртїаны къ врачѣ ихъ дѣховномъ своемъ оцѣ прибѣгавати, лѣкарство души теплое, и со слезами покаянѣ и чистое йсповѣданѣ грѣховѣ своихъ прилагати и цѣлбѣ свою причастѣемъ стѣхъ прїимити, вѣдѣще како за премногая наша людска согрѣшенія... Бгъ пошѣца на землѣ наше рать, кѣгу, различне болѣзни и смрти, како ниве и поля наша ово сѣшомъ, ово наводненѣемъ, градом, ледомъ, скакавци и прочимъ тлѣтворнымъ воздѣхомъ казнить, найпачеже внезапною смертію посѣщаетъ насъ въ непокаянїи, лѣности, нерадѣнїи сѣщихъ и ѿ време на време каяти се ѡлагающихъ“. Овде већ видимо како се скроман саветодавац уздиже

¹ Посл. 18-XII-1761 г.

до проповедника. А таква се места нађу често. Истина, та реторичка страна није развијена тако као што је имамо код С. Полоцког, који је, видели смо, био сасвим добро познат нашем писцу; не обрађује се састав довољно формално, по правилима западне реторике, мало има тих фигура и тропа чисто поетског стила.¹

Има нешто што чини да ове посланице — посматране са омилитичке стране — не изостају у појединим случајевима за проповедима Полоцког, ако га и не превазилазе. То је унутарњи дух њихов. Ретко се, доиста, може да нађе та топлина и искреност, та непосредност, као што се понекад нађе у овим посланицама. Првенствено, разуме се, игра улогу овде темпераменат писца, али нису од малог значаја ни прилике у којима он дела и о којима пише. Не може он а да не говори у афекту када помиње своја „нощедневная попеченія“² о своме стаду у онаквим приликама у којима је се налазио 13 октобра 1749 год. Он пише монасима: „Преподобіямъ вашимъ само ѿ себѣ вѣдомо естъ во каковомъ состояни стѣя цркви и манастири ваши, не меншеже ѿ целое ѿбщество наше находится; бѣдствія убо и нападенія ѿ всѣхъ странъ, и утѣшенія же кромо Бга единаго еще ни ѿкъдѣ имѣемъ, тогѡ ради к немѣ и припасти во умилени сердца и помощи искати, званія и должности нашея естъ едабы милостивимъ ѡкомъ призрель на достояніе свое, црковъ свою стѣю и люди своя, умягчилъ бы державнѣйши цреѣ наши.“³ То је дух апостолских посланица: и по тој љубави према своме стаду и по тој дубокој вери и по тој искренности и срдачности са којом се пише. Не може човек да чита поједина места, а да не осети дубоко саучешће и да не буде потпуно захваћен расположењем самог писца. А то у проповеди и у посланици није од малог значаја. То управо највише и показује да ли има оног „помазања“ у проповеди, од чега и зависи стваран њен успех. Понекад писац посланице хоће да изазове

¹ Имамо неколико примера који се невероватно приближују проповедима Полоцког по том поетском стилу, нарочито по богатству антитеза. Особито се издваја божићња посланица од 13-XII-1754 г. Али није вероватно да су ове посланице сасвим оригиналне, те не бисмо могли да на основу њих доносимо закључке.

² Посл. од 18-X-1763.

³ Циркуларни протокол м-ра Раванице, под 13-X-1749.

утисак, хоће да изазове разумевање оних којима пише, у овом случају својих монаха, у каквом је он положају. „И трѣдимся и подвижемъ и сваки недостатокъ терпимъ само дабы стымъ монастыремъ, церквамъ законъ нашемъ православномъ милтъ бжїю и ихъ цесаро кралевскаго величества и свободъ и облаженїе и благостоянїе испросити и исходатаиствовати могли“¹ Исто то имамо у уводу поуке његове о томе како се треба крстити: „Ми не можемъ доволно изрещи колика ѿбдержит сердце наше печал ѿ вашемъ дховномъ жителствїю.“² Али он не иде увек за нарочитим ефектом, па ипак само неколико речи довољне су па да читаоцу изнесу пред очи сву озбиљност једне ситуације и да му створе такво расположење за које би требала повећа проповед. Узмимо ону његову божићну посланицу из 1750 г. коју шаље из Беча. Ту он јавља како има наде у успех своје мисије, али ипак главну наду полаже у Бога, због чега захтева да се чини молебан („ѿ начати добраго дѣла“) у току четрдесет дана. И онда наставља: „Бгѣ прилѣжко молитесь и воздохните да во ѿбстоянїи нинѣшнѣмъ сердце царево къ прошенїямъ нашимъ ѿ благостоянїи стыя своя цркве и народа нашего приклонить и ѿ бѣдъ насъ избавить“.³

Омилитичка и реторичка страна ових посланица показују нам да писац има једно прилично богословско образовање. Мада се не може рећи да се Св. Писмо овде често и лако искоришћује, као што га нпр. искоришћује Бл. Августин или Св. Јован Златоуст, ипак се оно зна и употребљава се. Мисли јеванђеља се обично не наводе буквално, већ само парафразирају, али зато су увек тачно изражене. Врло је могуће да је у овом случају послужила још нека књига за ову сврху, сем поменуте „Миръ съ Богомъ челоуѣкѣ“. Кад се наводе места из посланица Ап. Павла онда се обично каже: „ѿ чимъ Апль стый уча говоритъ“, али се не помињу места одакле се наводи. Употребљава се у посланицама и Ст. Завет, само ређе. Имамо таква неколико случаја из пр. Језекиља и пр. Јеремије,

¹ Посл. од 23-XII-1749. Цирк. прот. м-ра Раванице.

² Посл. од 3-VII-1761 г. Цирк. прот. м-ра Раванице.

³ Посл. од 23-XII-1750. Цирк. прот. м-ра Раванице.

и то у пастирским посланицама. Можемо у ред тих, такозваних официјалних, извора за проповед, да споменемо и кормичију, коју писац искоришћује само једанпут, у пастирској посланици од 26 јуна 1853 г. Писац посланица релативно доста познаје и проповедничку литературу. Поред књига о којима је раније било речи, има указивања о проповедима Св. Отаца. Тако се на неколико места спомињу Св. Јован Златоуст и Св. Григорије Назијанзин (Богослов). Несумњиво је да су ова два проповедника били познати писцу. Јер, проповеднички зборници Св. Јована Златоуста и Св. Григорија Назијанзина били су у широкој употреби у нашој Цркви стално; они су и сачувани у многим манастирима. У самој патријарашкој библиотеци има неколико таквих зборника, и то из времена митрополита Ненадовића, што се види из записа. Но сем тога, многе од ових проповеди читају се по типичу на јутрењи. Један такав зборник „Маргаритъ“, писац баш и спомиње. Тако, дакле, није значајно да се констатује да се наше проповедништво у XVIII в. не развија мимо утицаја светоотачког проповедништва, — то што се мање опажа на нашем проповедништву у XIX в. а још мање данас, када се и у Руској Цркви и на Западу проповеднички ауторитет Св. Јована Златоуста све више истиче. У вези са именом С. Јована Златоуста спомиње се у једној посланици¹ и књига „Златоустыхъ“. Али ово није зборник проповеди искључиво овог светог оца, већ само носи такав назив, а садржи мање правих проповеди Св. Ј. Златоустог а више средњевековне руске проповеди, нарочито проповеди Кирила Туровског, и то, у главном, уз пост.

Најзад, ради бољег разумевања основних црта посланица митрополита Ненадовића не би, можда, било излишно напоменути да су њему биле познате и проповеди Теофана Прокоповића², или бар његов „Духовный Регламентъ“³. Ово би могло да има значаја у толико у колико Теофан Прокоповић представља у историји руског проповедништва један нов правац, сматра се чак реформатором руске проповеди у упрошћавању

¹ у посл. од 26-VI-1753

² Теофанъ Прокоповичъ, архіеп. Новгородскій и Псковскій (1681-1736).

³ Тих. Остојић саопштава да је митрополит Ненадовић узео из Духовног Регламента од речи до речи свој увод, којим пропраћа озакоњење монашких правила митрополита Вићентија (Доситеј Обрадовић у Хопову, стр. 28).

проповеди и ослобађању од утицаја пољског (извештачености, апстрактне садржине), у враћању ка природности у опште, а нарочито у враћању на проповеди Св. Јована Златоустог, а највише, у захтеву да проповед има да се дотиче савременог живота¹. Можда се многе црте наших посланица могу да објасне овом појавом, а нарочито тај карактер савремености посланица, то што се у њима не износе само верске истине, већ се велика пажња обраћа на средину којој се говори, на њене дуковне потребе и пороке, на њену, најзад, способност да прими и схвати поуку.

IV

Посланице митрополита Павла Ненадовића садрже довољно података о његову чисто пастирском раду у архидијезези карловачкој: и о његову непосредном и посредном раду, преко свештенства. Могли бисмо тако, помоћу ових посланица, да добијемо у неколико једну слику нашег црквеног пастирства у овој архидијезези из времена педесетих и шесдесетих година XVIII века.

Пре свега, говоре нам посредно ове посланице о самом морално-религиозном стању и народа и свештенства. Јер, у ствари, свака митрополитова наредба, сваки савет или прекор, или пак упуство, изазвани су тим стањем које је у народу. Ми смо делимице могли из досадањег излагања да видимо какво је то стање. Могли смо макар да видимо то из оних речи митрополитових, упућених монасима, а које изражавају „печаль“ о њиховом „дѣховномъ жителствію“². Али се у посланицама налазе и директнија таква указивања. Тако, у посл. од 14.X-1755 г. митрополит се жали на некултурно стање народно; жали се, затим, како народ не похађа школу, не зна своју веру, не зна чак ни да се прекрсти. А у многим пастирским посланицама понавља се прекор свештеницима што народ не зна напамет: Вјерују, Оче наш, Богородице Дјево и 10 заповести. У посланици, упућеној свештеницима 18.X-1763 г., стоји чак ово: „Обаче возвращающаго сего года ѿ царствѹющаго града Беча и искѣснѹти хотѣвшѹ како пастирѹе бодрствѹють ѿ стадѣ, и како овци гласа пастирева слушають, обрѣтохомъ, на крайнюю печаль

¹ В. о овоме опширније С. В. Булгаковъ, образцы святоотеческой и русской проповѣди, Харьковъ 1887, III. Приложение, стр. 34-36.

² Од 3-VII-1761 (прот. м-ра Раван.).

наш, да акибѣ никогда сѣмене добра сѣяно не било“. Са незнањем основа верских шири се празноверица, и о томе писац такође говори. Приликом одашиљања у народ оне посланице С. Полоцког противу празноверице и врачања, он пише повећи увод у коме објашњава повод за шиљање ове посланице. Ту тачно каже како је од духовника дознао за врачање, гатање и остале празноверице, и како те врачаре светске власти кажњавају чак и смртном казном. На крају увода спомиње: скакање преко воде или ватре, затим, „чародѣйство, волшебство, равнoже и пляснѣя, игранѣя и бѣсовских пѣсней пѣнѣя“¹; а у посл. од 18-X-1763 г. помињу се: врачарице, волшебници, чинилнице, цигани, баялице. Иначе, у погледу порока не би се нашла места која би прецизно сведочила о ширењу каквог нарочитог порока. Обично се, у посланицама уз пост, помињу следећи греси: лаж, завист, непоштовање родитеља, непријатељство, крађа, блуд, „мужелoштво и скотолоштво.“ Али, изгледа, овде се писац више придржава оне обичне схеме борбе противу греха коју налазимо у аскетској литератури Нила Синајског, Касијана и др., неголи што се ту инспирише неким нарочитим савременим појавама. Једино у посл. од 18-X-1763 г. улази се у детаљније изобличавање порока, кад се свештенику дају упустава да веће грешнике пријављује протопопу. Ту се спомињу лица „цѣшюции (душу, веру, крст, пост, гроб, даске, кума и попа, и ост.) и хѣлители, лажесвидѣтели, кавгажѣ, кленѣщице, нехранѣщи постѣ, явне пѣянице“ и др.

Главни узрок рђавог моралног и религиозног стања у народу види писац у самом свештенству. То он сам скоро у свакој пастирској посланици не заборавља, и то не без горчине, да нагласи. Ради тога он и чини у главном све прекоре свештенству.

О рђавим појавама код свештенства тога доба ми имамо података и на другој страни. Узмимо само синодални протокол из 1750 г. у коме се налази наредба свештеницима да се не скитају по варошима, механама и свадбама, да не служе другима на саблазан!² У овим посланицама наш јерарх говори доста о животу свештениковом и о пороцима,³ али се највише

¹ Прот. цирк. м-ра Хопова: посл. од 1-VIII-1759 г.

² Сион, 1904, с. 85.

³ Т. Остојић је приказао садржину једне посланице Ненадовићеве, упућене монасима 1 јануара 1754 г., из које може да се види донекле живот тадањих монаха. Ту се говори о јелу и пићу, о раскоши и кицошлуку, о венцу од косе око главе, о недостатку дисциплине и реда ит.д. (Т. Остојић, цит. дело, стр. 45).

задржава на незнању и немару, на недостатку пастирске ревности. У посланици од 19-II-1765 год. пише: „Мнози во священнически чинъ ѿдаются не за ино что развѣ да бы ѿ данѡдаянїя (т. ј. намета и пореза) свободился и тѣнѣ прикормѣнїе имѣлъ а никаковаго должнаго званїю священническомъ искѣства и вѣжества имѣтъ, но ниже и знаютъ что то священное писанїе есть развѣ всякъю и найпослѣднѣю книгѣ написаннѣю священнымъ писанїемъ быти вѣрѣющимъ проповѣдѣють“. Па наставља: „Первѣе желаютъ поставитися (т. ј. да се рукоположе), а потомъ учиться общають“. Због тога, природно, они нису у стању да врше пастирски рад онако како би митрополит желео. Али је зло још и веће што поред њихова „неискѣства“ долази и „нерадѣнїе“ (немар), како вели писац у посл. од 26-VI-1753 год. Тако, пре свега, немају ни књига; неће да их набаве. У посл. од 18-X-1763 год. помиње се које то књиге немају: Нови Завѣтъ съ Еваггелиемъ и Апостоломъ, Катихисїс, Десятословіе, Литѣргїаръ и Требникъ. Ради тога и не врше правилно обреде. Крштење, на пример, не врше помоћу погружавања; чак и немају прописне крстионице.¹ Што је најгоре, тај немар се показује и у томе што ови и у цркву не одлазе, не читају правила (вероватно, правила за служење св. Литургије), не служе св. Литургију, „но многажди звонетъ а въ церковь не ходятъ“; народ дође у цркву каткад, а свештеника нема. Благодарѣћи томе немару многа лица умиру некрштена; други опет умиру без исповести и причешћа.²)

Такво стање побуђује митрополита Ненадовића на једну интензивну акцију, коју он, како видимо из посланица, не прекида до своје смрти, управо, према овим посланицама, до 1766 год. Два су зла која он има стално пред очима; незнање и порок; борба противу та два зла, то је његова главна брига, без обзира на све спољне неприлике које морају њега највише да притискују. Према овоме се оријентише цео његов пастирски рад о коме нам говоре посланице. Издају се у ову сврху директне наредбе. Имамо о томе и других доказа, али можемо узети само неколико случаја, опет из синодалног протокола његова времена. Ту се, на пример, одређује казна (одлучење од цркве) за световњаке који не долазе у цркву, не исповедају

¹ Посл. од 26-VI-1753 г.

² Исто.

се и не причешћују; забрањују се при цркви механе, свирке и игре; прописују се јавне казне за врачаре и т. д.¹ Али, разуме се, није довољно задржати се на наредбама. Ради тога се сада ради на јачању пастирства уопште и на практичном развијању црквеног живота. И посланице нам прилично јасно говоре о том практичном пастирском раду митрополита Ненадовића. Ту долази: 1) образовање свештенства и школа у опште; 2) чисто пастирски духовнички рад и недељна школа, и 3) проповедништво и богослужење.

1). Мисао о потреби свештеничког образовања понавља се често у пастирским посланицама. Једном приликом² писац цитира С. Полоцког: „Чесомъ убо іерей невѣжда уподобитися можетъ: есть соль обѣявшая... есть святильникъ горцѣ дымящій а не святящій. Есть солнце помраченное егоже помраченіе многимъ злимъ винною есть“.³ Колика се пажња обраћа на свештеничко образовање, најбоље нам показује сама карловачка школа, за коју Ненадовић чини више него ма ко.⁴ Но на томе ради он и мимо школе. Издаје се за свештенике „Поученіе святительское къ ново поставляемомъ іерею“ и шаље наредба да се то „поученіе“ прочита свакодневно по једанпут, а у празничке дане и двапут; у току године мора оно да се научи на памет, о чему ће сам митрополит у згодној прилици да се увери⁵. Ово је „поученіе“ једна мала руска књижица, издана Св. Синодом; садржи у главном о важности свештеничке службе и о разним странама те службе, — све већином на основу св. Писма и свв. Отаца⁶. Друга књига, намењена свештенству, била је „Ортодоксос“. То је кратак извод из катихизиса Петра Могиле (†1647 г.); садржи кратке основе вере, затим неколико молитава и Божије заповести⁷. И ову су књигу свештеници морали да знају

¹ Сион, 1904, с. 102.

² посл. од 26-VI-1753.

³ „Вечера душевная“ лист 164.

⁴ Летопис М. С. 137, ст. 50.

⁵ посл. од 22-XII-1755 г.; посл. од 4-VII-1755 г. у Раваничком цирк. протоколу.

⁶ Види о овоме П. И. Нечаевъ, Практическое Руководство для священнослужителей, Петроградъ, 1915, с. 114.

⁷ Издао га је секретар митрополитов Захарија Орфелин, под насловом „Ортодоксос омолоіа сирѣчь православное исповѣданіе каѳолическія и апостолскія цркве восточныя (Види о овоме Т. Остојић, цит. дело, с. 286 и 285.

напамет.¹ Поред овога, у посланицама има података о старању митрополитову за образовање монаха².

Ради образовања свештенства, а тако исто и ради образовања народа, обраћа се пажња на народну школу. У посланици од 17-X-1755 г. јасно се показује та брига митрополитова да се по свима већим местима подигну школе, да се нађу учитељи, или да ту дужност врше сами свештеници³, ако су у стању да то чине. Свештеници морају своју децу да шаљу у школу и да саветују остале родитеље да дају децу „на учение книжное“.⁴ Препоручује се, затим, да деца, пошто сврше часословъ и псалтиръ, буду доведена у Карловце, у „граматикъ славенскъ“.⁵ Ова наредба важи нарочито за ипођаконе и ђаконе, који неће бити рукоположени у свештенички чин без ове школе. (Спомиње се да карловачка школа траје само једну годину⁶). Та ревност у подизању школе може се у неколико видети из једне напомене у „протоколону“⁷, како је у Руми била забрањена литургија док се црква не оправи и док се механа поред цркве не преправи у школу.

Не види се из посланица целокупан рад овог нашег јерарха на просвети. Али то што се да видети из њих довољно је да нам покаже да појава Јосифа II није једини узрок нашим црквено-просветним приликама краја XVIII века.

2. Разноврсно је, према овим посланицама, и учешће митрополита Ненадовића у организацији пастирског рада. Ту спадају наредбе о књигама и протоколима, па онда наредбе и савети о поступању са својим парохијанима, наредбе о посећивању парохијана — нарочито болесника, о поучавању парохијана приликом посете и наредбе у опште о свему оном што улази у круг правог пастирског рада (посл. од 18-X-1763 г.). Али највише се старања поклања овде увађању обавезне исповести и установи недељне школе.

Исповест је, видели смо, честа тема посланица уз пост. Митрополит сада иде даље и покушава да на пракси оствари

¹ посл. од 18-X-1763 г.

² посл. од 1759 г. (Хоповски црк. протокол, бр. 88.).

³ Ово у „Протоколону“ из 1750 г. Сион, 1904, с. 302.

⁴ посл. од 19-II-1761 г. О овоме и синодска наредба. Сион, 1904, с. 102.

⁵ посл. од 19-II-1761 г.

⁶ исто.

⁷ Сион, 1904, с. 463.

обавезну исповест. Тако се у посланици од 12-II-1752 г. пропи-сује да сваки парохијанин мора да има цедуљу од свог испо-ведника. А уз то, за исповеднике се одређују нарочита лица, т. зв. духовници.¹ Ови се одређују из реда јеромонаха или игу-мана, за сваки протопопијат по један. О томе има доста пода-така и у посланицама и у наредбама.² У поменутом „протоко-лону“ налази се и један списак духовника за архидијецезу од 1755 г.³, из кога се види да су изузетно у списак духовника могли да уђу и протојереји. Шаљу се духовници у народ у току сва четири поста и добијају нарочите инструкције и о припре-мању за ову службу (за припрему се нарочито наглашава потреба изучавања св. Писма) и о томе како да врше ту службу и како да поступају с народом („да буду народу и родитељи и лекари и судије“). Ове су инструкције понекад писане са тако добрим познавањем психологије пастирства да ће увек моћи једном исповеднику много да пружи.⁴ У понеким посланицама уз пост митрополит не заборави да препоручи духовнике народу,⁵ по-некад се спомиње и име духовника.⁶ Колико је се настојавало да се исповест врши свуда и да се врши тачно, показује нам следеће. У циркуларном протоколу м-ра Раванице, у наредби о духовницима од 25-XI-1751 г., прети се, да ће сваки духовник који закасни бити затворен онолико дана колико се закасни. А како је вршење исповести зависило у главном од парохијских свештеника, то се њима опет наређује, под претњом лишења

¹ Духовни отац, *πνευματικός*, исповедник. (Код Вука: духовник — der Beichtvater, исповједник). Види о овоме опширније код Т. Остојића, цит. дело, стр. 184 до 186 г. и Сион, 1905 г.

² В. цирк. прот. м-ра Раванице, наредба од 25-X-1761 г. од 9-II-1752 г. итд.

³ Штампан у Сиону, 1904 г., с. 461.

⁴ Г. прота Д. Руварац, их је штампао у Архиву за историју Срп. Правосл. Карловачке Митрополије, 1914, IV, 1. с. 80. и у Сиону, 1904. с. 461. Духовнику је издаван и декрет. Такав један декрет од 1755 г. штампан је у Архиву за ист. Карл. Митр. 1914, IV, с. 82. Поред тога, добијали су духовници од митрополита и специјална упуства (в. у Сиону, 1904, с. 506: „Писмо отцем дѣховнымъ отъ архіерея даемое“; в. Архив за ист. Карл. Митр. 1914, с. 83.

⁵ У посланици од 28-II-1766 г. пише: „а Хртолюбямъ вашимъ препорѣчаемъ, да дѣовнаго оѣтца вшего у свакомъ мѣстѣ охотно и усердно прие-млете, конакомъ ущедрите, и подвозомъ ѿ мѣста до мѣста, тако ѿ дѣшахъ вашихъ трѣждающемъся, послѣжите“.

⁶ У посланици од 22-II-1656 г.

парохије, да народ приводе духовнику, да ради тога иду од куће до куће и да никога не оставе без исповести¹. Ради тога се свештеницима упућују и специјалне посланице, управо наредбе².

Ова установа духовника одржала је се неко време³), па је за време патријарха Рајачића престала.

Од великог значаја за верско образовање народа била је и установа недељне школе. У посланици од 13-V-1754 г. митрополит Ненадовић наводи да је био стари наш обичај, који је се сачувао чак до његовог времена, да се народ у цркви учи символу вере, Божјим заповестима, молитви Господњој и „цѣлованію архангелскомѣ, то естъ Богородице Дѣво“. Али доцније, овај је се обичај почео да губи: „ово ради ратныхъ временъ, ово же ѿ небреженія и лѣности“. Увиђајући какав значај има та верска обука, митрополит са синодом доноси наредбу „да свештеници уче старе и младе у све празничке и недељне дане после јутрење, литургије и вечерње“. Ту се одређује и шта народ има првенствено да научи: Символ Вере, Молитву Господњу, Богородице Дјево, 10 Божјих Заповести и да се правилно уме да крсти. Одређује се рок од 3 године. Ако се свештеник покаже у овоме немарљив, кажњава се забраном епитрахиља⁴. Можда је се на пракси било показало као тешко изводљиво обучавање народа после сваког богослужења у недељне и празничне дане, или је било других разлога, тек у посланицама митрополитовим, почев од 1754⁵ године, одређује се за ову верску обуку недеља по подне. Прва је посланица од 13-V-1754 г. која о томе говори „да ѿ дне сего нашего ѿглашенія у свакомѣ шанцѣ, милитарскомѣ мѣстѣ, вароши и сѣлѣ стоящїи парохїалниѣ сщеницы, сваке недѣле и свакога дрѣгаго празника преко сваке цѣле године унапредѣ пополдње

¹ Посл. од 15-XI-1756 г.; посл. од 27-I-1757 г. и др. Исто је таква строгост постојала и односно причешћивања и исповести свих лица која живе у манастирима. (В. Т. Остојић, пом. дело, с. 137).

² Архив за ист. Карл. М. 1924, 84—85. Интересантна је у овом погледу напомена на крају посл. од 27-I-1757 г. да у овоме цивилне и војне власти имају да помажу свештенику.

³ Н. Рајојчић, Аутобиографија Петра Руњанина, С. Карловци. 1914, стр. 68.

⁴ Синаодални протокол од 27 јуна 1750 г. (Сион, 1904, с. 84)

⁵ Тада се оваква наредба заводи и у протоколу (Сион, 1904, 430).

ѿ второмъ часѣ звонетъ, и онаго мѣста парохіани старіи и млади, великіи и маліи, мѣженски и женскіи вѣ црковь соби-
райтъ се, и ѿ своихъ сщениковъ обѣчаютъ се“. И онда се помиње тај исти програм рада. То се доцније напомиње и у неколиким пастирским посланицама и у посланицама уз пост.¹ Ради тога се вероватно и захтева од свештеника учење Орто-
доксо са напамет. Као год што је свештеник био контро-
лисан, преко протојереја и путем визитације, у извршивању
ове наредбе и кажњаван за немарност (прво, забраном епитра-
хиља, а после — одузимањем парохије) тако исто употребљава
митрополит извесна средства да натера и парохијане на послуш-
ност; одређује он казну и за њих, ако не буду долазили на
часове верске обуке. У посланици од 15-V-1754 г. о тој казни
се пише следеће: ако цела црквена општина не дође на часове
верске обуке, онда свештеник има да престане да служи у
опште и да врши ма какве требе, изузев исповест и причеш-
ћивање болесника на самрти и крштење, — то чега нико не
може бити лишен; ако пак одсуствују из цркве само неки
домови или поједина лица, онда да се овако поступи само
према њима. Друго средство принуђавања народа да долази на
верску обуку било је у томе што свештеник није смео да венча
никога „безъ наученія предположенныхъ вѣ церкви учитися
нарежденныхъ, и прочихъ христіанину приличныхъ должно-
стей“. То је била синодска наредба из 1750. г.² коју митро-
полит понавља и у посланицама.³

Недељне школе су постајале у ово време и по манастирима,
ради слугу и ради становника по прњаворима. И ове су имале
исти програм и држане су у исто време.⁴

3. Најзад, из посланица митрополита Ненадовића види се
његов рад на унапређењу и двеју главних страна пастирске
делатности: проповедништва и богослужења.

Стално проповедање по црквама митрополит Ненадовић
предвиђа и у својим правилима. „Аще же священникъ имѣеть
ѿдарованія Божія даръ учителства, то и во вся недѣли и
праздники да проповѣдѣетъ людемъ слово Божіе и да учитъ

¹ У посл. од 14-X-1755 г.; од 18-II-1764 г. и др.

² Сион, 1904. с. 102.

³ Посл. од 26-VI-1753 г.

⁴ Т. Остојић, пом. д. 137—138.

ихъ благовѣрїю и божественнымъ повелѣнїемъ и сіе не ѿ своего ума да казашеть.. но якоже церковни свѣтилници и учители своими писанїями истолковаша“.¹ Ради успешнијег проповедања наређује се стално читање св. Писма. Према првом правилу за свештенике Нови Завет мора да се прочита у току године девет пута „вѣдѣнїя ради слова и закона Божїя и слѣженїя проповѣди къ народѣ.“ По црквама где свештеник није могао проповедати, видели смо, наређује да се читају проповеди из „Вечера душевна“.

У посланицама се овакве наредбе понављају и дају се оправдања и разлози за њих.² Као главни аргументи и овде дођу пастирске посланице Ап. Павла³ и књига пророка Језекиља. „Аще мнѣ глаголющъ къ беззаконникѣ; смертїю умреш: не возвѣстиши емѣ, ни соглаголешися, да ѿ пѣсти своего беззаконнаю возвратися и жив бѣдетъ; беззаконникъ тои въ беззаконїи своемъ умретъ, крови же его ѿ рѣкъ твоихъ взищѣ.“⁴

Истина, из посланице се не види како је се свештенство одазивало на ове савете и наредбе. Како се те наредбе понављају чак до 1763 г., могло би се закључити да није било много одзива. Али зато овај интензиван рад митрополита Ненадовића на подизању проповедништва није безначајан по успех у другој половини XVIII века, када се проповедништво већ више практикује. Из овог времена зна се да је се проповедало на литургији за време „причастна“;⁵ да је се каткад проповед проносила напамет.⁶ А из посланица се види да је и митрополит проповедао.⁷

Више нам дају ове посланице података о богослужењу. Изгледа, више се уопште места даје у њима богослужењу неголи проповедништву. То је, у осталом, и разумљиво кад се зна колико су код нас богослужење и обредност били, тако рећи, главна школа хришћанског васпитања у току векова, како је из молитава, песама и обреда народ искључиво и црпео знања о вери. Митрополит Ненадовић схвата тај значај богослужења,

¹ Рукопис у патр. библиотеци, бр. 107. правило 20.

² 28-II-1753; од 18-X-1763, од 26-VI-1753. и др.

³ Нарочито II Тим. IV, 2—4.

⁴ Језекиљ, XXXIII, 8. — у посл. од 28-II-1753.

⁵ Сион, 1904, с. 398.

⁶ исто, с. 399.

⁷ посл. од 18-X-1763.

а уз то и сам има много љубави према њему. Види се из посланица како он често служи литургију; служи чак и кад је на службеном путу за Беч.¹ Није чудо, дакле, што се он дотиче овог предмета врло често у својим посланицама још од 1745 г.

Још као епископ горњо-карловачки Ненадовић је био издао наредбу да свештеници врше богослужење седам пута на дан полуноћница јутрење, часови, литургија, девети час, вечерња и повечерје². Али о томе не налазимо да се говори у посланицама. Имамо овде упуства о вршењу богослужења и поједине наредбе, као што су: о реду у олтару³, о метанисању на литургији,⁴ противу немарности при вршењу литургије,⁵ затим, упуство народу да чини метанија када сретне свештеника који носи св. причешће за болеснике⁶ и др. А што се тиче самог реда богослужења, то се из посланица може да види једино да је по манастирима било обавезно свакодневно служење литургије.⁷ Тој свакодневној литургији морала је да присуствује сва братја; а за служење су имали да се припремају, сем чредног јеромонаха, још и еклесиарх и типикар, — да би у случају болести једнога од њих ипак неко служио. Уз то, сваки свештено-монах морао је да служи литургију најмање једанпут месечно.

Интересантни су у овим посланицама подаци о обреду „умовенја ногъ“ и о честомъ молепствију.

Обред „умовенја ногъ“,⁸ према овим посланицама, вршен је на Велики Четвртак у Карловцима или у Иригу. Први пут о овоме спомиње посланица од априла 1755 г. У њој се позива све свештенство у Ириг — „кој можете и коимъ не в'рло далеко, и сами и с синови и с дщерми вашими“. А из „протоколна“ се види да је овај обред вршен и 1752 г.;¹ ту се у неколико да видети како је текао обред.

¹ Из „протоколна“ се види да митрополит служи литургију на сва три дана Божића, па затим на Нову Годину, на Богојављење, на Св. Јована, на Св. Саву и т. д. (Сион, 1904. с. 398-399.)

² Сион, 1906, с. 466-468.

³ Хоповски циркуларни протокол, бр. 89 од 1759 г.

⁴ исто, бр. 79 од 1758 г.

⁵ 18-X-1763 г.

⁶ посл. од 18-III-1752 г.

⁷ 3. тачка наредбе манастирима од 1749 г.

⁸ О овоме в. Т. Остојић, цит. д. с. 244.

Општа молепствија се служе врло често. Митрополит наређује опште молепствије за сваки важнији догађај у животу црквеном, народном или манастирском. Када митрополит одлази у Беч ради манастирских или народних послова, онда он пре свога поласка шаље посланицу у којој препоручује служење молепствија „ω начинанїи добраго дѣла“. Исто тако нареди и благодарење кад се с пута врати.² У посланицама се обично овако објашњава потреба за молепствијем. „Понеже немимодна потреба позиваетъ насъ к' царствующемъ градѣ Бечѣ... а путешествіе наше желаемъ на общее святыхъ церквей, честного клера и славнаго народа добро и ползѣ управити, того ради врѣчаю васъ всѣхъ милости Божіей и покровѣ пресвѣтїя Богородицы, себя вашимъ святымъ и усерднымъ ω насъ молитвамъ препорѣчаемъ и напоминаемъ уставоположенное ω начати благо обще народнаго дѣла молебствіе и в' напредъ совершати, да бы Божїя благость умолиласъ умилостивити сердце ихъ цесаро-кравлевскаго величества на церковь святѣю нашѣ, честни клер и народъ и насъ во прошенїяхъ нашихъ услышати“.³ Оваквих посланица о молепствију пред пут митрополитов у Беч имамо шест: од 16-XI-1749 г., 22-XII-1750 г., 25-VIII-1753 г., 28-VII-1755 г., 6-V-1761 г., и од 5-VII-1762 г. Наређује се опште служење молепствија, према овим посланицама, и у другим важнијим случајевима: приликом епидемије у народу⁴, за време тешких политичких неприлика⁵, за опште благостање народно⁶, за време рада једне комисије у решавању спора око манастирских имања,⁷ поводом појединих случајева у народу, као што је случај неке Живане која је била ушла у храм Св. Богородице у Карловцима и отуда није никако излазила, очекујући своје ослобођење од духа нечистог⁸ и т. д.

Понекад се поред молепствија наређује пост. Таква је наредба манастирима приликом доласка комисије за решавање

¹ Сион, 1994, с. 338-339.

² Црк. прот. м-ра Раванице: од 2-IV-1750. 14-VI-1761,

³ Цирк. прот. м-ра Раван., од 16 нов. 1759 г.

⁴ исто, од 8-IV-1760 г,

⁵ исто, од 13-X-1749 г.

⁶ Сион, 1904, с. 398.

⁷ од 13-IX-1754 г.

⁸ од 6 и 11-V-1753 г.

спора између фрушкогорских манастира и спахија у Илоку.¹ Према тој наредби монаси су имали седам дана да посте („единицею днемъ ясти съхояденія безъ вина и ракіе“) и уз то, да свакодневно читају у својим ћелијама по три катизме с молитвама св. Јефрема и поклонима. Овакав пост се наређује и после свршеног рада комисије². Али се често у посланицама о молепствију говори о том духу побожности са којим их треба служити. „Молебствіе же сіе да не бѣдетъ кодъ васъ само ѿ устава и обычая совершаемое, но поревнѣйте ѿ чистаго своего срдца“³. Када митрополит даје у својим посланицама та молитвена упутства, када говори о тој потпуној преданости у молитви, не може а да се не осети онај исти дух који се осећа у речима св. Саве: „припадите къ ниемоу... плачоуште се съ слъзми прѣдъ нимъ.“⁴

Налази се у понеким посланицама митрополита Ненадовића детаљније и о самом чину молепствија.⁵ Из тога се види да је оно служено по литургиариону Кијево-Печерске Лавре, а да је се, уз то, молило о истом предмету и на јектенијама и на проскомидији.

Dr. Дамаскин Грданички.

ОРИГЕНОВА СОТИРИОЛОГИЈА.

СПРЕМАЊЕ ЉУДСКОГ РОДА ЗА СПАСЕЊЕ

У целом догматском систему Оригеном најважније је учење о спасењу. Изузевши нека места Ориген је сасвим правилно учио о лицу Исуса Христа и спасењу, а у погледу начина сједињења божанске и човечанске природе у Исусу Христу и учења о правој човечанској природи, Ориген је јасно учио и у напред оцртао све оно, што је неколико векова касније било одређено на васељенским саборима у споровима са монофизитима, монотелитима и несторијевцима. На саборима је цела хришћанска црква примила Оригеново учење као своје и дала му симболички значај.⁶

¹ Посл. од 13-IX-1754 г.

² О овоме види код Т. Остојића цит. д. с. 99 и 104.

³ Хопов. цирк. прот. од 18-VII-1754 г.

⁴ Ст. Новаковић, Примери Књижевности и Језика. Б. 1904, с. 163.

⁵ Посл. од 25-VIII-1753 (цирк. прот. м-ра Раванице).

⁶ G. Thomasius: Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts. Nürnberg. 1837. S. 72.

Исус Христос, истинити Син Божји¹ јавио се на свршетку века (Јевр. 9,26) да својом жртвом сатре грех.² Његова спасоносна делатност како се није свршила тим делом, тако се није ни почела тим; од првог момента пада разумних бића почео је и непрестано је водио дело спасења. Бог је увек имао у срцу своје љубави према роду људском и свагда се бринуо за спасење његово.³ Божанска мудрост у сва времена силазила је у оне душе, које су свете и чинила их пријатељима и пророцима Господњим. Свето Писмо казује нам о светима из свих времена, који су примали Дух Божји и свом снагом радили на обраћању, поправљању и просвећивању људи.⁴ Бог је одабирао најсветије и најчистије међу људским душама, које је просветио и пророцима начинио.⁵ Син Божји јављао се и у Старом Завету. Господ наш открио се Мојсију, преко којег је и закон дао народу израиљском. Св. Писмо потврђује то, кад каже, да је закон био чувар до Христа (Гал. 3,19.), а закон је дан преко анђела руком Посредника Христа (Галаћ. 3, 19). Речено је, да је све кроз Реч постало и без ње ништа није постало, што је постало (Јов. 1,1.) а то значи, да су од Њега све ствари, сав закон и пророци. Христос је Посредник између Бога и људи. (I. Тим. 2,5.) Није се Он јавио тада, када се јавио у телу, него је био Посредник од почетка; зато је речено, да је закон дан рукама Посредника. Христос је говорио пророцима, а то потврђују изрази св. Писма: Реч која дође Јеремији од Господа (Јерем. 11,1), Реч која дође Исаји (Ис. 2,1), дође Реч Господња Језекиљу (Јез. 12,1.). Ко је та Реч која говори Исаји, Јеремији и другим пророцима? Ја не знам другу Реч Божју осим оне, о којој јеванђелиста говори: „у почетку беше Реч и Реч беше у Бога и Бог беше Реч.“⁶ (Јов. 1,1.)

Христос је просвећивао пророке и откривао Себе као будућег Месију — Спаситеља и истину о будућем спасењу.

¹ Jesus Christus vere Dei Filius fuit. Contra Celsum liber I. c. 57. Migne Patol. ser. gr. t. 11. c. 766.

² De principiis lib. II. c. 3. n. 5. Migne t. 11. c. 193. In Mat. ser. n. 33. Migne t. 13. c. 1643.

³ Contra Celsum lib. IV. c. 7. Migne, Patr. gr. t. 11. c. 1038.

⁴ Ibid.

⁵ Elegit ad hanc rem sanctissimas purissimasque animas, quas afflat suo nomine et fatidicas reddit. Contra Celsum lib. IV. c. 95. Migne, Patr. gr. t. 11 c. 1174.

⁶ In Jeremiam homilia IX. n. 1. Migne, Patr. ser. g. t. 13. c. 347.

Потпуно је јасно, да је Исус Христос стожер, полазна тачка свих пророчких списа.¹ У свести пророка и у списима њиховим оцртан је потанко сав живот и рад Месијин. Цела старозаветна историја прелази у историју јеванђеоску и сви старозаветни списи претварају се у јеванђелија. У тумачењу пророка Ориген налази свуда аналогije са овим или оним догађајима јеванђенске историје.

Христос је оцртан детаљно у свести пророка и они су у току векова прорекли цео живот и рад будућег Спаситеља, време доласка, место рођења, поједине догађаје из живота Спаситељевога, страдање, смрт, васкресење и вазнесење.

Бог је преко пророка људе учио, да очекују долазак Месије, који ће их спасти.² То су предсказали не један, него сви пророци³. Пророк Данило тачно је предсказао време доласка Хистова на земљу у својим седминама (Дан. 9,24) и то се испунило.⁴ Пророк Исаија (Ис. 7,14) предсказао је рођење Месије од Девојке и да ће му се наденути име Емануил, што значи: с нама Бог.⁵ Пророк Михеј (5,2) предсказује место рођења: „И ти Витлејеме Ефрато, ако и јеси најмањи међу тисућама Јудиним, из тебе ће ми изаћи вођа, који ће владати народом мојим Израиљем.“⁶ Ако се неко не би хтео задовољити ни овим пророштвом Михејевим него тражи још друге доказе, то му се може показати у свако доба пећина Витлејемска, у којој се Христос родио, и у тој пећини јасле, у које је положен био у пелене увијен.⁷

Пророк Мојсије (I. књ. 49,10) описује, како је Јаков скупио пред смрт синове своје и сваком од њих казивао пророштва, а Јуди је рекао: „Палица владалачка неће се одвојити од Јуде нити од ногу његових онај, који поставља закон, докле

¹ Jesus Christus omnis prophetiae vertex. Comment. in Mat. t. X. n. 22 Migne, Patr. ser. gr. t. 13. c. 895.

² Deus in prophetis docet sperare adventum Christi salutem hominibus allaturi. Contra Cels. lib. III. c. 14. Migne Patr. ser. gr. t. 11. c. 938.

³ Venit ergo Jesus Christus non ab uno propheta, sed ab omnibus prae-nuntiatus. Contra Cels. lib. II. c. 79. Migne Patr. ser. gr. t. 11. c. 919.

⁴ De principiis lib. IV. c. 1. n. 5. Migne Patr. gr. t. 11. c. 350.

⁵ Nobiscum Deus. Ibid. et C. C. I. I. n. 34. 35. Migne Patr. ser. gr. t. 11. c. 726. 727.

⁶ Ex te exiet dux, qui regat populum meum Israel. De princ. I. IV. c. 1. n. 5. Migne Patr. s. gr. t. 11. c. 350.

⁷ Contra Cels. I. I. c. 51. Migne, Patr. s. gr. t. 11. c. 755.

не дође онај, коме припада и њему ће се покоравати народи“.¹ Ко чита ово пророштво, које је у ствари много старије од Мојсија, мора се чудити, како је он могао предсказати, да ће се народ, који има дванаест племена, покорити племену Јудином, и да ће цареви потећи из тог племена и владати над другима. Дошао је Помазаник Божји, очекивање народа, Кнез о коме говоре Божанска обећања. У њега и његово име уздају се сви народи, као што каже пророк Исаија (42,4): „У име његово народи ће се уздати“.²

Од свих догађаја из земаљског живота Спаситељевог најјасније је предсказано страдање и смрт Христова. Када Целс исмева Спаситеља због страдања Његових, да Му Отац није хтео а Христос сам Себи није могао помоћи, одговара Ориген,³ да је предсказано страдање и узрок страдања, да сви народи познају Спаситеља и да је за њих дошао, да претрпи муке и смрт, те да ће се појавити међу људима у неугледном облику. Тако се код пророка Исаије говори: „Гле, слуга ће мој бити сретан, подигнуће се и узвисиће се и прославиће се. Како се многи зачудише теби, што бијаше нагрђен у лицу мимо сваког човека и у стасу мимо синове човечије, тако ће опет удивити многе народе, цареви ће пред њим затиснути уста своја, јер ће видети што им није казивано и разумеће што нису слушали.“ (Ис. 52,13-15.) „Ко верова проповедању нашем и мишица Господња коме се откри? Јер изниче пред њим као шибљика и као корен из сухе земље, не би обличја ни лепоте у њега; и видесмо га, и не беше ништа на очима, чега ради бисмо га пожелели. Презрен беше и одбачен између људи, болник и вичан болестима, и као један од кога свако заклања лице, презрен да га ни за што не узимасмо. А он болести наше носи и немоћи наше узе на себе, а ми мишљасмо да је рањен, да га Бог бије и мучи. Али он би рањен за наше преступе, избијен за наша безакоња; кар беше на њему нашега мира ради и раном његовом ми се исцелисмо. Сви ми као овце зађосмо сваки нас се окрену својим путем и Господ пусти на њ безакоње свих нас. Мучен би и злостављен, али не отвори уста својих; као јагње на заклање вођен би и као овца нема пред

¹ De princ. lib. IV. c. 1. n. 3. Mtgne, Patr. s. gr. t. 11. c. 347.

² Contra Cels. I. I. c. 53. Migne, Patr. s. gr. t. 11. c. 758.

³ Contra Celsum lib. I. c. 54. Migne Patr. s. gr. t. 11. c. 759.

оним који је стриже не отвори уста својих. Од тескобе и од суда узме се, а род његов ко ће исказати? јер се истрже из земље живих и за преступе народа мога би рањен.“ (Ис. 53,1-8).¹ Неки мисле да се та пророштва односе на народ јудејски, који се ту узима као једна морална личност; али јасно је, да се та пророштва не односе на народ; јер ако се та пророштва односе на народ, шта значи онда, да је он ради преступа народа на смрт вођен, ако се он од народа не разликује, него је с њиме једно? Пророци инспирисани виде будућност и проричу, да ћемо страдањем Спаситељевим бити искупљени. А речи „за преступе народа мога на смрт је вођен“ јасно казују, да немају право они који тврде, да се те речи односе на народ. Ко је други нас искупио крвљу него Исус Христос? (Кол. 1,14).²

Ориген наводи још једно пророштво. Цар Давид у 44. псалму описује цара, кога назива Богом. „Миље се излило на уснама твојим, с тога те је благословио Бог до века; припаши уз бедру своју мач свој, част своју, јуначе! Твоје стреле су оштре, народи под тобом падају, оне иду у срце непријатеља царевих.“ Посматрај пажљиво речи, у којима се он Богом назива: „Твој престо Боже, стоји вечно и до века, скиптар правде је скиптар царства твога. Ти љубиш правду и мрзиш злочинство, с тога те је Боже, помазао Бог твој уљем радости више него другове твоје“. (Пс. 44, 3—8). Тај цар је Богом благословен, заштитник истине и правде, победник непријатеља, његов је престо вечно утврђен и народи ће га вечно славити. Цар се јавља песнику као благословен, леп, вечан и универзалан владар. Тај цар је Помазаник, кога је сам Бог помазао. Његов престо је вечан, а скиптар правде је скиптар царства Његовог. Пророк назива тог цара Богом и то је доказ, да је цар, кога песник описује, Господ Исус Христос.³ Псалмопевац описујући тог цара каже, да је најлепши међу синовима људским и да се миље излило на уснама његовим. Доиста од изливане благодати уста Његових разлила се реч и наука Његова, за кратко време раширила се радосна вест о спасењу по целом свету и све испунила божанским учењем и вером његовом.⁴

¹ Contra Celsum I. I. c. 54. Migne, Patr. s. gr. t. 11. c. 759.

² Contra Celsum I. I. c. 55. Migne, Patr. ser. gr. t. 11. c. 762.

³ Contra Celsum I. I. c. 56. Migne, Patr. ser. gr. t. 11. c. 763.

⁴ Brevi tempore universus orbis doctrina ac fide pietatis eius impletus est. De princ. I. IV. c. 1. n. 5. Migne, Patr. s. gr. t. 11. c. 358.

Пророк Исаија прорекао је, да ће се Христос родити из племена Јесеја, оца Давидова и описује Га, да је пун Духа Господњег, мудрости, разума, истине и побожности. (Ис. 11, 1. 2.). Царство Христово представљало се као царство љубави и мира. „И вук ће боравити с јагњетом и рис ће лежати с јаретом, теле и лавић биће заједно, дете ће завлачити руку своју у рупу змије, неће удити ни потирати на свој светој гори мојој, јер ће земља бити пуна познања Господњег као море воде што је пуно.¹ (Ис. 11, 6—9).

Јудеји држећи се строго слова мислили су, да се све то мора дословно испунити у време доласка Месијиног, те нису признали Исуса Христа и на крст су Га разапели, међутим је јасно, да се овде представљају црте духовног, благодатног царства Месијиног, царства мира и љубави.²

Цео Стари Завет је праслика и сенка свега оног, што се имало открити у новом благодатном царству Христовом. Тако је Бог одржавао веру у Искупитеља кроз све векове спремајући људски род обећањима и пророштвима. Месија се представља као Помазаник, Емануил, који ће се родити од Дјеве, Јагње које ће узети на себе грехе света, Цар који ће вечно владати. Указано је било на место рођења, колена из ког ће Месија изаћи, живот, страдање и смрт Његова. Старозаветна црква горела је од жеље, да Га што пре види. Ту пламену жељу види Ориген изражену у „Песми над песмама“, где се описује како невеста нестрпљиво чека Женика свога. Невеста шаље молбе: „да ме хоће пољубити пољупцем уста својих“! И Отац Женика да би испунио жеље невестине, шаље Сина свог. А Женик Исус Христос послан од Оца, иде невести и она му говори: Љубио си правду а мрзио си злочинство, зато те је помазао Боже, Бог твој уљем радости више него другове твоје.³

О СПАСЕЊУ.

Род људски нестрпљиво је желио и чекао појаву Божанског Спаситеља. Услед отпадања од Бога људски разум је изгубио светлост првобитног богопознања и навикао се обраћати се нижем, земаљском и чулном више него духовном и небесном, наш ум је био помрачен толико, да није могао гледати Божан-

¹ De princ. I. IV. n. 8. Migne, Patr. s. gr. t. 11. c. 358.

² Ibidem.

³ Im Canticum canticorum homilia I. n. 2. Migne, Patr. gr. t. 13. c. 39.

ство у свој величини, пуноћи и слави Његовој.¹ Потребно је било, да Логос приђе немоћи нашој, да се јави у средини нашој као човек, да нас приведе Богу, да нас спасе.² С тога је Бог Отац по бескрајној љубави (*φιλανθρωπία*) и доброты својој, послао јединородног Сина Свог и Син Божји из љубави према људима³ драговољно је сишао на земљу, узевши човечанску природу, човечију душу и тело⁴ и постао оваплоћени Бог и обоготворени човек, Богочовек.⁵

Исус Христос се јавио у свету за цара Августа, у оном моменту историје, када је Бог припремио све народе за Његову науку и учинио, да сви народи уједињени буду под влашћу императора римског.⁶ Јавио се Син Божји, да људе са Богом измири, да их ослободи ропства злом духу. Исус Христос је извршио спасење света својим учењем, страдањем и смрћу, као што је преко пророка унапред објављено било. Они су прорицали, да ће доћи у свет Онај, који је сјај и слика божанског Бића, да шири науку, која ће људе измирити са Богом и све привести највишем блаженству.⁷

Тајна ваплоћења по речима апостола Павла⁸ јесте једна од највећих тајни хришћанства. Та је тајна недостижна за дух људски.⁹ Па и за саме небеске силе недостиживо је сједињење највећих противности, божанског и човечанског, бесконачног и коначног. Вечни Логос, Мудрост, којом је све створено, силази на земљу и рођен од Дјеве, пролази читав ход развитка људског живота, човечански говори и ради, а ипак открива величанство у речи и делу.¹⁰

¹ *Commentar. in evangel. Joan. t. 20. n. 26. Migne Patr. gr. t. 14. c. 646.*

² *Quis alius salvam facere et ad summum Deum perducere humanam animam potest, quam Deus Verbum? Contra Celsum l. VI. c. 68. Migne Patr. gr. t. 11. c. 1402.*

³ *Contra Cels. l. IV. c. 18. Migne Patr. gr. t. 11. c. 1050.*

⁴ *Suscipit corpus humanum et animam, nostrarum animarum similem per naturam. De princ. l. IV. n. 31. Migne, Patr. gr. t. 11, c. 405. Deus immortalis Verbum, mortali corpore humanae anima susceptis. Contra Cels. l. IV. c. 15. Migne t. 11. c. 1047.*

⁵ *Deus-homo. De princ. l. II. c. 6. n. 3. Migne t. 11. c. 211.*

⁶ *Contra Cels. l. II c. 30. Migne, t. 11. c. 850.*

⁷ *Ibid. l. VII. c. 17. Migne, t. 11. c. 1446.*

⁸ Велика је тајна побожности: Бог се јави у телу. 1. Тим. 3,16.

⁹ *Cum summa admiratione obstupescimus quod eminens omnium de statu maiestatis suae homo factus sit et inter homines conversatus sit. De princ. lib. II. c. 6. n. 1. Migne, t. 11. c. 210.*

¹⁰ *De princ. l. II. c. 6. n. 2. Migne t. 11. c. 211.*

Тајна ваплоћења није била од цркве објашњена до времена Оригенова и он свестан тежине задатка прилази јој са осећајем највећег страхопоштовања и најдубље побожности.¹ Слаба мисао наша пада у недоумицу и чуђење пред бескрајно великом тајном ваплоћења; тешко је представити, како се божански Логос, који је стварно све видљиво и невидљиво, ваплотно у лицу човека, родио у облику немоћног детета, носио све немоћи људске природе, поднео страшна страдања, која надмашују људске силе и најпосле претрпио срамну смрт. Када пажљиво посматрамо, видимо у Њему много шта људско, које Га ништа не разликује од обичног човека и много такво, што може припадати само највишој природи Божанства; то нашу мисао поражава, да не зна на коју страну да се окрене, шта да мисли, шта да рекне; ако наш разум Њега призна Богом, то се пред нама јавља лик умрлог, лик смртног; а ако га признамо само обичним човеком, онда се сетимо, како је уништио власт смрти, сетимо се васкрслог из мртвих. Желећи проникнути у ту неизрециву тајну, која превазилази моћ разума самих небесних сила, треба у лицу Богочовека да представимо разлику једн и друге природе тако, да не би ни Божанској природи Његовој додали ништа, што би било недостојно ње, ни човечанску природу Његову да не би претворили у просту варљиву слику. Треба да изложимо, шта нам представља вера наша, а не разум наш, не претендујући, да се речи наше приме као нешто несумњиво догматско, него као просте претпоставке.²

Најученији и највештији од свих противника хришћанства у старо доба Целс одбацивао је све догађаје из земаљског живота Исуса Христа и називао их измишљотином. Нарочито је негирао јављање Божанства у телу, Тајну ваплоћења назива немогућом и нелогичном. Између осталог Целс је рекао: „Прва је и основна истина, да је Бог биће најсавршеније и неизмњиво; ако пак Бог силази на земљу и постаје човек, онда је јасно, да је у том случају неизбежна промена и то од бољег на горе. Хришћани — резонује Целс — морају допустити једно од ова два мишљења: или се Бог доиста ваплотио и биће

¹ Cum omni metu et reverentia. De princ. l. II. c. 6. n. 2. Migne t. 11. c. 211.

² Suspiciones potius nostras quam manifestas aliquas affirmationes in medium proferentes. De princ. lib. II. c. 6. n. 2. Migne, t. 11. c. 211.

божанско се претворило у човечанско и претрпilo најбитнију промену. Но да се Бог мења, то је немогуће. Бог се у ствари није ваплотио, него је ради извесних циљева представио људима само илузију ваплоћеног Бога. Но то је превара, недостојна највишег Бића. Остаје само овај неминован закључак, да је Христос прост човек, који ако се издавао за Сина Божјег, то је чинио са циљем, који је недостојан часног човека, или је био франатик и варао сам себе. Да се Бог ваплотио то не може веровати човек који има здрав разум.¹

Ориген у свом спису против Целса износи научне доказе Божанства Исуса Христа и ти докази, први у отачкој литератури, заузимају више од половине његовог дела против Целса.

Један од главних основа вере у Божанство Исуса Христа било је убеђење, да су се у Исусу Христу тачно испунила сва пророштва о Месији.²

Други доказ Божанства Христовог јесте доказ историјски из земаљског живота Спаситељевог. Борећи се против Целса Ориген настоји, да докаже вероватност свих догађаја из земаљског живота Христовог, нарочито да докаже автентичност оних догађаја, који несумњиво убеђују у божанско достојанство Спаситељево. Чудно рођење Исусово од Духа Светог сматра Целс као причу и немогућност.³ Ориген подсећа Целса на чудно рођење хероја и знаменитих људи. Постоји прича о Аристону, оцу Платоновом и мајци Платоновој Амфиктиони, која је родила сина, зачевши од бога мудрости Аполона.⁴ То је по мишљењу Оригена измишљотина, но јелинске басне садрже истиниту претпоставку, да се необични људи разликују од других необичним рођењем. Но у истину један је био необичан човек, с којим се не може сравнити ни један од јелинских хероја и мудраца, Исус Христос, те њему једином и припада такво необично рођење.

Целс сматра за измишљотину поклоњење мудраца ново-рођеном Христу.⁵ Ориген одговара, да и Грци верују, да се на небу јављају звезде у почетку великих догађаја и промена на

¹ Contra Cels. l. IV. c. 14. et 18. Migne, Patr. t. 11. c. 1046. 1050.

² Contra Cels. l. III. c. 4. Migne t. 11. c. 926. et l. II. c. 38. t. 11. c. 859. et l. I. c. 46. t. 11. c. 746.

³ Contra Cels. l. I. c. 28. Migne t. 11 c. 714.

⁴ Contra Cels. l. I. c. 37. Migne t. 11 c. 731.

⁵ Contra Cels. lib. I. c. 58. Migne t. 11. c. 767.

земљи, као пропаст неког царства или почетак рата. Стојичар Херемон тврди, да се на небу појављују звезде, које навешћују срећне догађаје. Шта је чудо, ако је рођење Христово било објављено појавом нове и изванредне звезде, тим више, што је то предсказано било?¹

Ништа није чудновато приповедање Јеванђелија о источним мудрацима. Они су се занимали астрономијом. Опазили су божански знак на небу, необичну звезду, а знали су оно пророчство о звезди- „Изаћи ће звезда из Јакова и устаће палица из Израиља“ (IV. књ. Мојс. 24,17.) и дошли су на помисао, да је дошао онај, чије је рођење звездом објављено било и хтели су, да му се поклоне. Они су дошли у Јудеју са уверењем, да је рођен Цар, али нису знали за царство, којим ће владати и место, где ће се родити. Они су понели дарове, којима су указивали на личност, у намери да те дарове даду Ономе, који је Бог и смртан човек, те су Му принели злато, указујући на царско достојанство Његово, тамјан, указујући на Божанство Његово и смирну, указујући на смрт Његову. Како је Спаситељ био Бог, то је анђео наградио побожност мудраца, који су се Исусу поклонили и јавио им је, да се другим путем врате.²

Највеличанственији од свих догађаја земаљског живота и најсјајнији доказ Божанства Христова јесте васкрсење из мртвих.

Целс наводи, да су по причању старих били у подземном свету Замолксис, Питагора, Рампсинит, Орфеј, Протесилај, Херкул и Тезеј и оданде су се вратили. То је све измишљотина као и васкрсење Христово. Чиме се може доказати, да је Христос васкрсао? Ко је то видео? Једна жена растројених живаца и један ученик жртва болесне маште?³ Ако је заиста васкрсао, ради уверења свију требао се јавити целом народу, те и непријатељима својим и тако показати своју божанску моћ.⁴

Ориген одговара, да нема никакве аналогије између хероја, који су изишли из подземног света и васкрслог Христа. Ако су хероји заиста изишли из подземног света, зашто нису остали у средини људи, него се одмах поново вратили у подземни свет и врата се за њима занавек затворила. Христос је после

¹ Contra Cels. lib. I. c. 59. Migne t. 11. c. 770.

² Contra Cels. I. I. c. 60. Migne t. 11. c. 770.

³ Ibid. I. II. c. 55. Migne t. 11. c. 883.

⁴ Ibid. I. II. c. 67. Migne t. 11. c. 902.

васкрсења живео и јављао се свима ученицима, јавио се апостолу Томи и убедио га у истинито присуство Његово, допустивши му, да Га додирне.¹ Христос је своје ученике уверио у истину васкрсења свог тако, да су они својим животом и радом показали, да верују у васкрслог Господа, те су готови били за ту истину поднети све муке па и саму смрт.² Потпуна преданост ученика науци Христовој, што је било скопчано са највећом опасношћу, јесте јасан и одлучан доказ васкресења,³

Чудеса, која је Спаситељ учинио за време Свога бављења на земљи, јесу такођер доказ божанства Исуса Христа. Цел спомиње Ескулапа, који је лечио неизлечиве болести и прорицао будућност, спомиње још Аристеаса и Клеомеда.⁴ Цел каже, да су Христова чудеса измишљотине, а нека чудеса је Христос доиста учинио, али уз помоћ вештине, коју је од Египћана научио.⁵ Из тога се не може створити закључак о божанству Христовом. Ориген доказује, да у незнабоштву нико није таква и толика чудеса чинно, каква је Исус Христос учинио. Он је чистио губаве, слепима давао вид, хромима ход, глухима слух, немима говор. Зато Га хришћани држе за Месију и сина Божјег, а и пророк Исаија је прорекао: „Ево Бога вашег, Он иде и спашиће вас. Тада ће се отворити очи слепима и уши глухима отвориће се. Тада ће скатати хроми као јелен.“ (Ис. 35, 4-6.) Он је васкрсао Јairoву кћер, јединца удовице у Наину, Лазара, који је четири дана у гробу лежао.⁶

Они који су изучили у Египту чаробне вештине, хтели су да изазову дивљење код гледалаца. Христос је чинио чудеса, да људе научи закону Божјем, да их поправи, да срца људска придобије за науку јеванђеоску.⁷

Највеће чудо од свих јесте морални препорођај свих хришћана. Христу се обраћају људи из разних сталежа, народа и религија и из средине поштоватеља Ескулапа и других незнабожачких чудотвораца. Име Исуса Христа не заборавља се као

¹ Contra Cels. I. II. c. 61, Migne t. 11. c. 891.

² Ibid. I. II. c. 77. Migne t. 11. c. 918.

³ Ibid. I. II. c. 56. Migne t. 11. c. 887.

⁴ Ibid. I. III. c. 3. Migne t. 11. c. 923.

⁵ Contra Cels. I. I. c. 46. Migne t. 11. c. 743.

⁶ Ibid. I. II. c. 48. Migne t. 11. c. 871.

⁷ Ibid. I. I. c. 68. Migne t. 11. c. 787. miraculis suis ad morum correctionem adducebat. spectatores ad morum emendationem excitat aut Dei timorem docet. — I. III. c. 28. Migne t. 11. coi. 955.

имена незнабожачких чудотвораца, него се проноси као најславније име све даље и даље, а број присталица Његових расте поред свих неповољних прилика и гоњења. Што је Христос учинио, зна и потврђује цела земља, по којој су раширене цркве Божје, коју сачињавају људи, који су грехе оставили. Име Христово теши безбројне душе, лечи болне, изгони нечисте духове, оно улива скромност, благост, човекољубље и мирољубивост у оне који примају с вером науку о Богу и Христу.¹

Но још већа чудеса извршише ученици Христови, сведоци чудеса Спаситељевих². Христос је рекао: „Који верује мене, дела која ја творим и он ће творити, и већа ће од ових творити.“ (Јов. 14, 12). Апостоли су са божанском силом (*divina virtute*) хришћанску науку објављивали и људе Речи Божјој приводили. Да је Спаситељ изабрао за апостоле учене људе, онда би се они служили средствима, којима су се служили филозофи и ретори, лепим и привлачним речима, уметничким фигурама, они би се ослањали на мудрост људску, те би наша вера била у мудрости људској а не у сили Божјој. (1. Кор. 2, 5)³. Сваког дана и сваког часа отварају се очи онима, који су били слепи душом, отварају се уши онима, који су били глухи за божанско учење. Ови сада слушају са радосћу о Богу, о врлини, о блаженом животу.⁴ Велико се чудо стално извршује, да се људи по целом свету, учени и прости обраћају Христу и науци Његовој, напуштају зла дела и пороке, и тим праведнији, бољи и савршенији постају, чим је дубља у њиховој души љубав према Христу и науци Његовој⁵.

Снажан доказ о божанству Исуса Христа пружа сведочанство апостола. Ако они нису видели на Христу ничег божанског, шта би их онда побудило, да напуштају завичај свој, да тежак живот проводе, да иду од села до села, од града до града, напустивши све да се излажу смртним опасностима, ако сами нису били уверени, да је Христос васкрсао? Зашто да излажу свој живот опасности, јавно учећи Јевреје, да су се на Христу испунила сва пророштва и да је Он претрпио смрт, да

¹ Contra Cels. 1. I. c. 67. Migne t. 11. c. 786.

² Discipuli, qui miracula Jesu viderunt. Contra Dels. 1. III. c. 24, Migne t. 11. c. 947.

³ Contra Cels. 1. I. c. 62. Migne, t. 11. c. 774.

⁴ Ibid. 1. II. c. 48. Migne, t. 11. c. 871.

⁵ Ibid. 1. I. c. 26. Migne, t. 11. c. 710.

спасе род људски? Шта је могло њих побудити, да се одричу свега, да живе тако тешким и мучним животом? Чим се све то може објаснити, ако не непоколебљивом вером, да је распети Учитељ драговољно претрпео смрт за род људски. Како да не верујемо, сведочанству ученика о Божанству Учитеља Њиховог?¹ Ми верујемо ученицима Христовим, они су очевидци и сведоци Његових чудеса и вером у Христа они су имали необичну снагу и моћ². Апостоли су својим животом и радом, преданошћу и неустрашивошћу засведочили веру своју. Сам Христос је њих уверио о истини свога васкрсења и они су речју и делом доказали веру своју³.

Христос је по учењу светог Писма истинити Бог⁴. Ради спасења рода људског сишао је на земљу и свето Писмо назива Њега Спаситељем свих људи, нарочито оних који верују⁵. (I. Тим. 4, 10). Пророци су објавили, да ће Христос доћи на земљу, да нас са Богом измири⁶. Он је измирење за наше грехе, али не само за наше грехе, него и за грехе целог света.⁷ (I. Јов. 2, 2). Он је рођен од Дјеве Марије⁸ и Његово рођење је било присуством Духа светог и силом Вишњег⁹. Христос је сишао на земљу и узео човечанску природу, човечју душу и тело.¹⁰

Ориген веран теорији преегзистенције душа учи, да је душа Христова била потпуно једнака свакој другој разумној души; но док су се друге душе удаљиле више или мање од праизвора живота, истрајала је она душа, коју је Христос изабрао и на-

¹ *Contra Cels.* I. I. c. 31. Migne, t. 11. c. 718.

² *Ibid.* I. III. c. 24. Migne, t. 11. c. 947.

³ *Ibid.* I. II. c. 77. Migne, t. 11. s. 918.

⁴ *Deus ergo etiam secundum scripturam est Salvator.* *Selecta in Genes.* Migne. t. 12. c. 107.

⁵ *Contra Cels.* I. IV. c. 28. Migne Patr. t. 11. c. 1067.

⁶ *Ibid.* I. VII. c. 17. Migne, t. 11. c. 1446.

⁷ *Ibid.* I. IV. c. 28. Migne, t. 11. c. 1067.

⁸ *In Exodum hom.* VI. n. 1. Migne t. 12. c. 332.

⁹ *Ex praesentia sancti Spiritus et virtute Altissimi.* *In Levit. hom.* VIII. n. 2. Migne, t. 12. col. 494.

¹⁰ *De princ.* I. IV. n. 31. Migne, t. 11. c. 405. *Volens filius dei pro salute humani generis apparere hominibus et inter homines conversari, suscepit non solum corpus humanum, ut quidam putant, sed et animam, nostrarum quidem animarum similem per naturam.* *Contra Cels.* I. II. c. 31. Migne, t. 11, c. 851. *Corpus et animam humanam suscepta fuisse a primogenito omnisi creaturae.* *Contra Cels.* I. IV. c. 15. Migne t. 11. c. 1047. *Deus imortalis Verbum, mortali corpore humanaque anima susceptis.*

звао својом, непромењиво у добру, у нераздвојној заједници са Божанским Логосом, она је љубила Њега свим својим бићем, живила у Логосу, љубљена и обузета Логосом, сачињавала је с Њим један дух. Душа Христова сјединила се са Сином Божјим у најтешњу везу тако, да се није више од Њега растављала. Св. Писмо каже: „Ко се Господа држи, један је дух с Господом“¹. (I. Кор. 6, 17). Та душа, о којој је Спаситељ рекао: „Нико је не отима од Мене“ (Јов. 10, 18) од самог почетка сачувала је најпотпуније своју првобитну чистоту и пуноћу своје љубави према Њему. Та душа се по природи својој ничим не разликује од других душа и свагда је имала пуну слободу. Она је слободно љубила Логоса свом снагом и постала безгрешна, шта више неспособна да греша, те снагом неисцрпне пламене љубави и дугом навиком претворила се у неизмењиву светост и тако сва је у Њега прешла, с Њиме се сјединила, да је постала с Њим једно.² Није то случај ни самовоља од стране Божје, што је дао души Исусовој то преимућство и одлику; то је она добила ради своје високе достојности, ради својих моралних заслуга и тако се и овде показује божанска правда.³

Тешкоћа, коју у себи садржи сједињење такве безгрешности са слободом воље, лако се решава, ако се размисли, да је душа Христова имала исту природу са свима осталим, имала је дакле моћ, да бира између добра и зла, али одлучност, којом се она држала апсолутне правде, чврстоћа њене воље, величина пламене љубави, све је то отклањало сваку помисао на пад и могућност греха за њу, и што је било у почетку ствар слободе, постало је непрекидним вежбањем друга природа, битна својина. Да би то разјаснио, Ориген узима ово упоређење: жељезо може да се загреје и охлади; ако се маса жељеза стави у огањ, који непрекидно горе, тада огањ стално продире у његове поре и

¹ Contra Cels. l. VI. c. 47. Migne, t. 11. c. 1371. Quod autem dicimus animam illius Jesu tanto Dei filio intima participatione unitam, nec unquam ab illo separandam id minime mirum est. Nam in sacris Scripturis reperire licet et alia, quae, quamvis duo natura sua sint, reputantur tamen et revera sunt unum... Anima Jesu et Verbum duo non sunt.

² De princ. l. II. c. 6. n. 3. Migne t. 11. c. 211. Illa anima ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens, et tota totum recipiens atque in eius lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus. De princ. l. II. c. 6. n. 4. Migne, t. 11. e. 212. Ipsius verbi dei in ea substantialis inerat plenitudo.

³ Ibid. virtutum suarum merito.

ражарује га; ако се огањ никад не уклони, онда маса жељеза, која вечно лежи у вичном огњу, не може више хладноћу примити; тада се на жељезу не види ништа друго него огањ и при додиру се не осећа жељезо, него само огањ. Онда се може рећи, да се та маса за увек претворила у огањ. На сличан начин и душа Христова, као жељезо у огњу, свагда пребива у Логосу, у Мудрости, у Богу, те све што осећа, мисли и ради, Бог је, и тиме је престала промењива бити¹. Будући тако потпуно испуњена божанском светлошћу и животом, постала је она орган саопштавања истог осталим душама, као сасуд, из којег се излива мио мирис на друге.²

Често се у Св. Писму божанска природа Христова означаје са човечанским именима, а исто тако човечанска природа са божанским предикатима.³

Света душа Христова⁴ је посредник између Логоса и човечјег тела, јер Божанска природа не може се непосредно сјединити са материјом; души је одређено Бога примити, а исто тако и тело примити. И она то чини, те постаје потпуни Богочовек⁵, у коме се сједињује вечни Логос са обоготвореном душом и телом у јединство лица⁶.

Тело Христово је потпуно слично нашем, образовано из материје, способно са сва телесна трпљења, по природи смртно⁷ и само се тим разликује од других, што је чисто и неокаљано,⁸ боље и одлучније од тела свих других људи.⁹ То тело је требало да буде орган достојан најсветије душе, које је послана у свет ради највиших циљева; неби то могло бити, кад би обичним начином да бића дошло, отуд потреба чудног и натпри-

¹ Illa anima, quae quasi ferrum in igne sic semper in verbo, semper in sapientia, semper in deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, deus est. De princ. I. II. c. 6. n. 6. Migne, t. 11. c. 213.

² Ibid. c. 214. et In Cantic. Cantic. homilia I. n. 3. Migne, t. 13. c. 40.

³ Per omnem scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur. quam humana natura divinae nuncupationis insignibus decoratur. De princ. I. II. c. 6. n. 3. Migne t. 11, c. 212.

⁴ sacra anima. Contra Cels. I. VII. c. 17. Migne t. 11. c. 1446.

⁵ De princ. I. II. c. 6. n. 3 Migne t. 11. c. 211.

⁶ Ibid. Hac ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante nascitur Deus homo.

⁷ Contra Cels. I. III. c. 51. Migne t. 11. c. 974. mortale corpus et humana anima.

⁸ Ibid. I. VI. c. 73. Migne t. 11. c. 1407.

⁹ Ibid. I. I. c. 32. Migne t. 11. c. 723.

родног рођења од Духа светог и непорочне Девојке.¹ Син Божји узео је човечије тело и човечју душу. Тело је било чисто, неокаљано.² Као што се душа са Логосам сјединила, тако се ваплоћењем тело најтешње сјединило са душом и учествујући у Божанству Логоса у божанску природу се преобразило.³ Ориген учи, да је примање људскога тела и људске душе било ради спасења. У Христу је почело сједињење божанске природе са човечанском, да човечанска природа везом са Божанством сама постане Божанска, не само у Исусу Христу, него и у свима који проводе живот по науци Христовој, а такав живот води сједињењу с Њиме.⁴

Христос је Бог и смртан човек.⁵ Поред своје божанске природе имао је и човечанску природу. Он је имао човечје тело, и човечју душу.⁶ Да је имао право човечје тело потврђује Св. Писмо. Он је осећао глад, жеђ,⁷ одлазио је на гозбе, где је пред свима јео и пио, Његово тело требало је сан и одмор, осећао је немоћ и слабост људског тела.⁸ Био је човек кога је сваки видео.⁹ Као људско биће вели: „Сада гледате мене да убијете, човека, који вам истину казах, коју чух од Бога. (Јов. 8, 40).¹⁰ Имао је смртно тело,¹¹ као човек је рањен, распет, пред очима свију умро и сарањен био.¹² Безбројна места у Јеванђелију сведоче то и описују као несумњиве догађаје.

Христос је имао праву човечију душу.¹³ Он је осећао радост, жалост, страх, наду, бол и друге људске осећаје.¹⁴ Доказ

¹ Christus Jesus homo factus est, incarnatus est. Corpus assumpsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spiritu sancto est. De princ. praef. n. 4. Migne t. 11. c. 117.

² Ingressus est enim corpus incontaminatum. Jesus Dominus meus in hanc generationem mundus ingressus est. In Leviticum hom. 12. n. 4. Migne t. 12. c. 539.

³ Contra Cels. I. III. c. 41. Migne t. 11. c. 974. et C. C. VI. 48. t. XI. c. 1374. In Mat, com. ser. 33. Migne t. 13. c. 1644. suscepit in se veram humanae carnis naturam et deificavit quam susceperat humanam naturam.

⁴ Contra Cels. I. III. c. 28. Migne t. 11. c. 955.

⁵ Deus et homo mortalis. Contra Cels. I. I. c. 60. Migne t. 11. c. 771

⁶ Ibid. I. II. c. 31. Migne t. 11. c. 851.

⁷ Ibid. I. I. c. 70. Migne t. 11. c. 790.

⁸ Ibid. I. II. c. 25. Migne t. 11. c. 846.

⁹ Ibid. I. I. c. 66. Migne t. 11. c. 786.

¹⁰ Ibid. I. II. c. 25. Migne t. 11. c. 843.

¹¹ Ibid. I. III. c. 41. Migne t. 11. c. 974.

¹² Ibid. I. II. c. 69. Migne t. 11. c. 906.

¹³ Ibid. I. III. c. 41. Migne t. 11. c. 974.

¹⁴ Ibid. I. II. c. 9. Migne t. 11. c. 807. et I. II. c. 23. Migne t. 11. c. 842.

су речи: „Жалосна је душа Моја до смрти“. (Мат. 26,38) и „Сад је душа Моја жалосна“. (Јов. 12,27.) Нико не отима душу Моју од Мене, него је Ја сам од себе полажем. Власт имам положити је и власт имам узети је опет“. (Јов. 10, 18.) Све то потврђује истинитост човечанске природе у Исусу Христу.

(Свршиће се)

СТЕФАН ПРВОВЕНЧАНИ ЈЕ ЗАИСТА ОТАЦ АРХИЕПИСКОПА САВЕ II.

У својој расправи Ко је отац Саве II (Богословље I, 1926, 332—334) образложавали смо своје мишљење, да, „на основу критичког разматрања свих извора, који долазе у обзир при расправљању питања о оцу архиепископа Саве II, може се извести као готово сигуран резултат, да је Сава II син Стефана Првовенчаног“.

Сада смо у стању да утврдимо то своје мишљење као потпуно тачно на основу једног места из живота Краља Милутина (Животи краљева и архиепископа српских 1866, 152). После смрти архиепископа Саве III († 1316), Краљ Милутин моли Господа да му дарује „оугодња моужа“ за првосвештеника, као што је дао Стефану Првовенчаном Св. Саву I и Краљу Урошу I Саву II. Место, које се односи на Саву II, гласи: „Такожде, господи, твоим милосрђиєм и родителю мојему дароваљ јеси плътородънааго брата правешта прѣстоль (твои) светительста и доуховъная правила њему оудржавъша, и оба небесъноіе царъство обрѣтоста“.

Ђорђе Св. Радојичић.

† ФЛОДОР ИВАНОВИЋ УСПЕНСКИ

У Петрограду, садашњем Лењинграду, умро је 10 септембра прошле 1928 г. бивши дугогодишњи директор Руског Археолошког Института у Цариграду, академик Ф. И. Успенски, у 85 години живота. С њиме је нестало једног шампиона на пољу византиске, и средњевековне словенске, историје, чувеног не само у Русији где је поникао, него и у целом стручном свету. Од свог дугог века, он је неких 55 година са највећим успехом обрађивао обадве те научне области, које не могу једна без друге. Занимао се њима у најширем обиму, обухватајући у своја истра-

живања проблеме и из политичке, и из црквене, и из културне, па делимице и из књижевне историје Византије и средњевековних Словена. Од како је предузео да диригира Цариградским Руским Археолошким Институтом који је и основан по његовој иницијативи и замисли (1894), он је, у вези са задацима тога завода, постао и археолог. Написао је по многобројним стручним часописима и засебно, читаву библиотеку расправа, критика, извештаја, већих и мањих монографија и научних дела. Свуда се ту он показивао не само као савесан утврђивач историских факата и односа на основу изворних података, него и као дубок тумач веза у тим фактима и односима. Но сем научника у највећем стилу, у њему је изгубљен и одличан научни организатор, каквих је мало нарочито код нас Словена. Засебно ваља ударити гласом на његове заслуге за југословенску историју, нарочито за историју Бугара, коју је својим важним открићима задужио за вечита времена.

Успенски се родио 1845 г. у Галичкој области Костромске губерније, као син сиромашног црквењака. По родитељској жељи, свршио је семинарију, да би се одао духовничкој каријери. Но затим је измолио иступ из црквених редова у грађанске, па се уписао на новоотворени Историско-Филолошки Институт у Петрограду (1870). То је баш било у доба кад су се у Русији, тако пуној византиских утицаја и традиција, рађале византиске студије. Нарочито у Петрограду, на поменутом Институту (факултету), будили су и речју и пером интерес за те студије угледни професори и научници историчар Бестужев-Рјумин, слависта Ламански, а понајвише словенски Диканж, отац науке о Византији код Руса, млади и учени Васиљевски. Код њих се и студент Успенски запојио за увек жарком љубављу према историји византиској и словенској. Још из ђачке клупе, он је објавио своју озбиљну студију „Прве словенске монархије на северо-западу“ (1872), књигу од преко 250 страна. Она је не само у стручним круговима скренула на њега пажњу, него је учинила крај и беде у којој се налазио због немогућности његовог сиромашног дома да га издржава. Осигурала му је за цело време школовања стипендију Словенског Добротворног Друштва, од кога је речено питање било расписано као стипендијатски темат. Давши тај свој први рад науци о Словенима, Успенски је одмах својим другим радом, то јест магистарском дисертацијом о византиском историописцу Ни-

кити Акоминату, којом је завршио универзитетско учење и студентски живот, закорачио и у византиске студије (1874).

Самостална научничка делатност Успенског дели се на три периоде, од којих прве две захватају по 20, а трећа, последњих 15 година његова живота.

Најпре иде периода 1874—1894 г., то јест доба проведено у Одеси, на катедри опште историје код тамошњег Новоросиског Университета, где је Успенски, убрзо после магистарског испита и дисертације, постављен прво за доцента, а кроз коју годину и за професора. Још од почетка ове периоде, он је све јаче падао у очи. Већ његово приступно предавање „Значај византиских студија за изучавање средњевековне историје“ (штампано у „Записки Новорос. Универз.“ 16, 1875) показивало је историчара од широких замаха. У вези с научним путовањима по иностранству, објавио је он затим грилог „О неким словенским и словенски писаним рукописима, чуваним у Лондону и Оксфорду“ (у „Журн. Минист. Народн. Просв.“ 1878). Наскоро, појавила се његова позната докторска дисертација „Постанак другог бугарског царства“ (Одеса 1879), која му је донела професуру. Затим је настао прави плусак његових научних радова, опет час из византиске час из словенске историје, као и са пограничног земљишта где се те две области укрштају. Тако напр., он је тада написао: О књижевној заоставштини митрополита атинског, Михаила Акомината, старијег брата горепоменутог историчара Никите (две расправе: 1) у „Журн. Мин. Народн. Просв.“ 1879, и 2) засебно, „Дела Михаила Акомината“, Одеса 1881, после Ламбросова издања тога писца); о последњим византиским царевима из династије Комнина, Алексију II и Андронику I („Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1880 и 1881); монографију о слависти Ф. К. Бруну (1804—1880), Одеса 1881; неколико врло важних расправа о аграрним односима у Византији и код средњевековних Југословена („Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1883; „Записки Новорос. Универз.“ 1883—5, 1888; „Извѣстія Слав. Благодвор. Общества“ 1884; „Сборникъ В. Ламанскаго“ 1883; „Труды VI. археологич. съѣзда въ Одессѣ“, 1884, и засебно 1888); неколико такође врло важних црквено-историских и културно-историских студија о Византији и Југословенима („Цариградски сабор од 842 г. и утвр-

ђење православља“, у „Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1891; „Синодик у недељу православља“, у „Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1891, и засебно, Одеса 1893; „Богословски и философски покрет у Византији XI и XII века“, у „Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1891; веома знатно дело „Скице из историје византиске културе“, у „Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1891—2, и засебно 1892; више расправа из средњевијековне историје Русије и руско-византиских односа („Преговори о миру између Москве и Пољске 1581 до 1582“, у „Записки Новорос. Универз.“ 1883; „Односи Рима с Москвом“, у „Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1884; „Како је у Русији никло и развијало се источно питање“, у „Записки Новорос. Универз.“ 1887; „Брак цара Ивана III са Софијом Палеологином“, у „Историч. Вѣстникъ“ 1887; „Русија и Византија у 10-ом веку“, Одеса 1888, поводом 900-годишњице крштења Русије; „Византиски поседи на црноморској обали у 9 и 10 веку“, у „Кіевская Старина“ 1889, што је изазвало полемику Васиљевског у „Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1889; „Патријарх Јован Граматик и Руси — Дромити у Симеона Магистра“, „Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1890). Поменимо такође „Напомене ка историји Црне Горе“ („Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1890; и т. д. Тежиште целе ове активности Успенског у овој периоди чине радови који се односе на аграрну, црквену и културну историју Византије. На крају ове периоде, Успенски је већ важно као један од најбољих познавалаца византиске и југословенске прошлости. Сем тога, још у Одеси су се испољиле и његове организаторске способности. Његовом иницијативом основано је тада тамо, као одсек „Историско-Филолошког Удружења“ и као одељак „Летописа“ тог Удружења, прво руско друштво и прво руско гласило за византиске студије. И ту је он штампао неке важне радове.

Друга периода у делатности Успенскога обухвата године 1894—1914, пробављене у старој византиској престоници Цариграду, на положају директора тамошњег Руског Археолошког Института. У току тих 20 година, Успенски је као научник и организатор достигао свој врхунац. Он је тада подигао себи најсјајније и најтрајније научне споменике. Као најглавнији међу њима стрчи сам речени

Институт (основан 1894), заједно са својим гласилом „Извѣстія Русскаго Археологическаго Института въ Константинополя“ (почело излазити 1896). По угледу на сличне западноевропске установе у класичким градовима Риму и Атини, Цариградски Институт Успенскога био је и сâм стално руско научно тело, са седиштем у тој знаменитој вароши. Састојао се, сем из директора, још и из другог стручног особља. Добијао је плате за особље и средства за рад из буџета царске Русије. Бирао је себи и друге чланове, из реда руских и страних научника. Имао је за задатак проучавање историских споменика на ближем истоку у чијем се срцу и налазио, а за који се царска Русија најживље интересовала у сваком, па и у научном погледу. У брзо, Институт се снабдео великом стручном библиотеком, знатном збирком класичких, а поглавито византиско-словенских, па и других, старина и рукописа, набављених из источних крајева, као и осталим нужним научним прибором. Огромне су услуге које је је тај завод учинио науци и као археолошко-историско друштво за ближи исток, и као стручна радионица, и као расадник који је привлачио млађе стручњаке, не само из Русије него и са Балкана, на дубље специјалисање и усавршавање¹. Ископавањима и трагањима Института по старим уметничким споменицима и рукописним библиотекама у самом Цариграду и по околним балканским и малоазиским крајевима, систематским прикупљањем старих натписа, новаца, печата и других старина, расправама и илустрацијама у којима су сви ти налазци изношени пред научни свет, прилозима и о другим још нерешеним стручним питањима, силно је обогаћена како археологија тако и историја народа и земаља на ближем истоку, нарочито Византије и јужних Словена, и то не само у грађи, него и у научним резултатима и погледима. Између осталог, Институт је извршио и ове знамените научне послове: откриће и прво издање Самуиловог словенског натписа из 992/3 г., најстаријег до сад познатог ћирилског споменика; откопавање и проучавање старе бугарске престонице из доба пре постанка Великог Преслава, то јест града Плиске, где су поред другог материјала, извучени из земље и обелодањени врло важни натписи за

¹ Између осталих, тамо су се по дуже бавиле и моје колеге г. г. Ј. Радонић и Ст. Станојевић. А и ја сам ту свраћао у два маха на рад. Ми смо још од онда постали и чланови Института.

историју турских Бугара на Балкану; проналазак и публиковање једног драгоценог грчког старозаветног рукописа из 12-ог века, са многобројним знатним минијатурама, сачуваног у библиотеци цариградског византиско-турског двора (сарајски кодекс); обелодањење важних старих мозаика и других уметничких остатака у рушевинама некадашњих сјајних византиских црква и манастира: Св. Димитрија у Солуну, Хоре и Студитске лавре (џамије Кахрије и Имрахор) у Цариграду; и т. д., и т. д. Од како су руски светогорски калуђери добили на управу наше „Дечане“, Институт је смишљао да се научно позабави и том знаменитом српском лавром. Али су догађаји које ћемо помнути мало ниже, омели тај посао.

Цело то обиље материјала и резултата објављивано је у поменутом органу Института, „Извѣстія“, под уредништвом Успенског. О најзнатнијим открићима до којих би се дошло при Институтским ископавањима, истраживањима и набавкама писао је ту обично сам Успенски, а о другим наласцима његово особље. Уједно су „Извѣстія“ доносила, од уредника или од осталих чланова тога тела, и друге студије, а не само о грађи на коју би наишао Институт. Дабогме, у садржини тог часописа, као год и у раду Института, главно су место заузимале византиске и словенске студије. На тај начин, Цариградска „Извѣстія“ Успенског постала су, уз минхенски „Byzantinische Zeitschrift“ Карла Крумбахера и уз петроградски „Византійскій Временникъ“ Васиљевскога и Регеља, трећи главни стручни лист на свету за науку о Византији. Шеснаест томова тога листа, који су изишли један за другим, из године у годину све већи и бољи, често праћени обимним албумима снимака, планова и илустрација, остаће заувек једна од најбогатијих ризница за византиологе, а такође и за слависте. Осим тога, од оснивања Цариградског Института и „Извѣстія“, Руси су били једини народ који је имао два све снажнија центра и гласила за проучавање Византије, то јест не само у Петрограду, него и у Цариграду. Готово је изгледало као да ће Русија, у међународној научној утакмици на том пољу, отети ондашње немачко првенство.

Пред рат балканских држава с Турском, Цариградски руски Институт и његова „Извѣстія“, по претходном споразуму Успенскога са југословенским стручњацима, а уз материјално учешће и југословенских влада, стали су ширити свој круг рада и на ископавања предисториских старина по Балкану. Због тог плана

Успенски је тада долазио у Београд, а једно наше научно изасланство ишло је к њему у Цариград. Затим се заједнички копало у Винчи (Васић), и на једном месту у Тракији (Жупанић). Но као што ћемо видети, светски рат је прекинуо сваку акцију Института и уредништва „Извѣстiя“ на свима другим пољима, па и на предисторији.

У вези са организаторском и директорском дужношћу у Институту, са све разгранатијим радом свог завода, са позивом уредника и најглавнијег сарадника „Извѣстiя“, Успенски је тада развио заиста колосалну делатност. Он је лично руководио стварањем институтских стручних збирака и библиотеке, одношајима свог завода са другим ученим друштвима, ископавањима и научним екскурзијама по Цариграду и ван Цариграда и т. д. „Извѣстiя“ су готово у свакој свесци доносила по један или више његових научних прилога, а по некад је и цео годишњи том тога часописа био његово дело. Између осталог, ту су угледали света и ови важни његови радови: „Осуда јереси Јована Итала“ (том II, 1897); „Гранични стуб између Византије и Бугарске“ (том III, 1898); „Натпис цара Самуила“ (том IV 1, 1899); „Охридски рукопис Јована Скилице“ (том IV 2, 1899); „Цариградски епарх“ (том IV 2, 1899); „Цариград при крају 4-ог века“ (поводом 1500-годишњице Јована Златустог, том IV 3, 1899); „Мишљења и одлуке цариградских локалних сабора 11-ог и 12-ог века о уступању црквених имања на уживање“ (том V, 1900); „Војно уређење византиског царства“ (том VI 1, 1900); „Старобугарски натпис Омортага“ (том VI 1, 1900); „О старинама града Трнова“ (том VII 1, 1901); „Археолошки споменици Сирије“ (том VII 3, 1902); „Одломци једног мозаика у цркви Св. Јована у Равени“ (том VIII, 1902); „Абоба-Плиска“ (том X, 1905); „Цариградски серајски рукопис Осмокњижија“, том XII, 1907); „Бугарски Асеновићи у служби Византије XI—XIII века“ (том XIII, 1908); „О новооткривеним мозаицима у цркви Св. Димитрија у Солуну“ (том XIV, 1909), и т. д.

Но овај овако плодан рад Успенског у Цариградском Институту и у „Извѣстiя“ не представља још ни приближно целокупну његову научну делатност у овој периоди. Он ни тада

није прекинуо сарадњу у другим стручним листовима. Тако напр. петроградски „Византискиј Временникъ“ у свом почетном тому којим је заснован (1894), донес је између осталог и значајну расправу Успенског „Партије у циркусу“ (хиподрому цариградском). Други његови прилози изишли су у „Записки Императорској Академији „Наукъ“ (1895), у „Русская Мысль“ (1897) и т. д.

Осим тога, Успенски је у току ове периоде доспео да изрази и главно дело свога живота, поделивши посао са својим верним помагачем, секретаром Института, такође покојником, Панченком. Реч је о огромној „Историји византиског царства“, првој на руском језику. Успенски је у тој Историји написао главни и највећи део, то јест до пада Византије под Латине; а одељак о времену Латинског Царства цариградског и последње византиске династије Палеолога саставио је Панченко. Сам I том, штампан у Петрограду 1913 г., изнео је, не рачунајући многобројне раскошне илустрације, скоро 900 страна. Недавно (1927), у бољшевичком Лењинграду, објављена је још само прва половина II тома, такође читава књижурина. Но, због нових прилика, она је добила куд и камо скромније рухо. Остатак рукописа чекаће нажалост незнано докле на штампање. Успенски је ту дао синтезу своје огромне учености на пољу науке о Византији и о византиско-словенским везама.

Трећу и последњу периоду у делатности Успенског чини време од 1914 год. до смрти, то јест његов рад у царском Петрограду, а затим у бољшевичком Лењинграду, од како су бољшевици назвали тим именом Петроград. Кад је 1914 године букнуо светски рат, у коме је и Турска, у друштву са централним силама, дигла оружје против Русије и њених савезника, Успенски је, дабогме, морао оставити Цариград. Он је на брзу руку запечатио свој Институт, обуставивши и излажење „Извѣстiя“, па је заједно са својим особљем прешао у Русију, и настанио се у Петрограду. Пошто је Васиљевски умро још 1899 г., вођство византиских студија у Русији предузео је сад тамо, сасвим природно, Успенски, као најстарији и највећи живи византиолог руски. Док је код Руса још трајала царска влада, он је својим високим ауторитетом, својом ванредном личном продуктивношћу и својим неуморним настојавањем за сарадњу других руских стручњака, слободних од војне дужности, ипак

налазио начина да учини више него ико, како би се рад Руса на византској науци, чак и у то страшно ратно доба, одржао непрекинут, па ма и у скромнијим размерима. Својој старој Одеси он се убрзо јавио са расправом „Прве стране руског летописа и византиске прелазне легенде“ „Записки Императорс. Общества для Исторіи и Древности въ Одессѣ“ XXXII, 1915). У самом Петрограду, он је узео у свје руке уређивање часописа „Византійскій Временникъ“, па је и ту одмах објавио две своје расправе („Нова струја која оживљава историју Византије“ и „Нагиб конзервативне Византије на страну западњачких утицаја“, „Виз. Временникъ“ XXII, 1915/16). Регељ пак, на коме је то главно гласило руске византиологије било остало после Васиљевског, основао је у Јурјеву свој засебни орган „Византійское Обозрѣніе“ (1915). Тако су се Руси трудили да и у бесном светском рату сачувају бар два часописа за византиологију. Наскоро, 1916/17 г., користећи се тадашњом руском офанзивом против Турске у североисточним крајевима Мале Азије, Успенски је извршио један научни пут у Трапезунт, ради проучавања тамошњих археолошких споменика и манастирских библиотека, тражећи грађу нарочито за историју трапезунтског царства. Међутим, он је за све то време живео у нади да ће заставу византиских студија у самој руској отаџбини моћи једног срећног дана предати неком од својих млађих помоћника, и да ће, можда у руском Цариграду, опет обновити свој тамошњи Институт, своја „Извѣстія“ и своје прекинуте послове на истоку. Но у том је, 1918 г., дошла бољшевичка револуција. Успенски се морао за увек растати не само с том милом надом, него и са најосновнијим погодбама и потребама за рад на струци којој је посветио цео живот. Бољшевици су на Цариград и на тамошњи Институт Успенскога гледали сасвим другим очима него ли царска Русија. Сем тога, они су из корена изменили задатак и уређење руске науке и школе. У бољшевичкој интернационали нарочито су зло прошле националне науке и њихове помоћнице. Руски представници тих наука, у колико их није био покосио рат, делом су избегли у иностранство, а делом су, оставши код куће, пролетаризирани, изгубивши, под ударцима комунистичког режима, сву личну својину, па и своје библиотеке. По себи се разуме да су се све те невоље сручиле и на

важну помоћницу руско-словенске науке, византиологију, и на њеног седог првосвештеника, Успенског, и на остале живе руске византиологе. Напредним византиским студијама у Русији од једанпут је пресечен живот. Успенски се изненада нашао и без средстава и без књига, вративши се у некадашњу сиротињу свог првог студентског доба. Црне дане дочекали су и његови млађи сарадници. Нестало је петроградског „Византиског Временика“, а тако исто и јурјевског „Византиског Обзора“.

И сад се дешава чудо. Стари Успенски, не дајући да његова драга струка у његовој отаџбини умре за навек пре њега, васкрсао ју је из гроба, и подигао ју је опет на ноге. Кад су се времена мало смирила, његов ауторитативни апел на бољшевичке властодршце да не кидају у Русији са византиологијом, на којој сарађује цео културни свет, и у којој се Русија могла дичити једном заиста славном научном традицијом, није одјекнуо на празно. У крилу руске Академије Наука у Лењинграду, којој је и он припадао као један од најстаријих њених чланова, створени су, под његовим председништвом, стручни византиолошки одбори, прво за изучавање Константина Порфирогенита, затим и за припремање новог издања Диканжева речника за средње-вековни грчки језик; па су најзад оба та одбора сливена у један већи „руско-византиски одбор“. Уједно је, при Академији, као и пре под уредништвом Успенског, опет оживео „Византійскій Временникъ“ (почев од 1923 г.). Око ових жижа Успенски је убрзо сакупио у коло све још живе руске византиологе растурене по Русији, разбудивши их својим светлим примером из чаме у коју су их бациле невоље новoga стања, и уливши им снагу и вољу за рад. Његова старачка рука била је и сад неуморна у писању. Са својим прилозима, он се и даље редовно јављао не само у свом „Византиском Временику“, него и у другим домаћим, па и страним часописима. Заједно са својим ученим помоћником, професором В. Н. Бенешевевићем, он је тада издао збирку Вазелонских грчких аката, важиих за аграрну историју Византије. Дирљиво је било посвећење те збирке 2-ом византиолошком међународном конгресу у Београду, на који су оба та заслужна руска научника били позвани, али на који, нажалост, нису могли доћи. У ово је време изишла и горепоменућа прва половина 2-ог тома велике византиске историје Успенског, штампана о његовом личном трошку. Најзад,

не клонувши док га није издао очни вид, он је саставио, као додатак том свом главном делу, и Историју Трапезунтског Царства, која за сад остаје у рукопису.

Огромне научне заслуге Успенског признао је још за његова живота цео руски и страни стручни свет. Он је већ одавна био члан не само руске, него и неколиких страних, нарочито словенских, Академија Наука, па и наших двеју; а сем тога и члан многобројних стручних друштава. У своје време, приликом једног његовог јубилеја, подарила му је његова Одеса један слављенички Зборник научних прилога. За његову 80-годишњицу почела му је удружена словенска и француска наука штампати у Паризу један још већи Зборник научних дарова, који, нажалост, због данашњих тешких прилика за науку и књигу, није још готов, тако да слављеник није дочекао да га види. Вечну захвалност дугује Успенском, као што показује горњи списак његових публикација, и сторија православне цркве, због чега је наше „Богословље“ сматрало за дужност да се овде поклони његовој великој сени. За увек је Успенски обавезао и византиолошки семинар нашег Универзитета, поклонивши му још пре рата своја „Извѣстія“ и т. д., а у последње време још и прву половину 2-ог тома своје Византиске Историје, своје и Бенешевићеве „Вазелонске Акте“ и т. д. Осим тога, семинар је, на његово и Бенешевићево заузимање, добио од руске Академије Наука без мало целу серију „Византиског Временика“, на место старог примерка тог часописа који нам је пропао за време рата. Успомени овог свог великог добротвора, семинар је посветио нарочиту седницу. Већ смо напред истакли, шта је Успенски учинио за напредак словенске историје. Овдашње руско „Археолошко Друштво“, као и „Српско Историско Друштво“ исказали су му за то своју најдубљу захвалност, такође на засебним седницама.¹

Д. Н. Анастасијевић.

¹ За његову пажњу, према београдском конгресу, византолога посвећујемо му ја и г. Гранић наш редакторски труд око издања зборника предавања, одржаних на том конгресу.

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Die Union mit den Ostkirchen, Bericht über die Wiener Unionstagung, Pfingsten 1926. Herausgegeben im Auftrage der österreichischen Leogesellschaft von DDr. Johannes Hollnsteiner, Privatdozent für Kirchengeschichte an d. Universität in Wien. — Graz und Leipzig 1928. VI+91.

У предговору се говори, да су два научна друштва, Leogesellschaft и Görres-Gesellschaft (аустријско и немачко друштво), одржала у Бечу од 24—27 маја 1926. конгрес, који је био посвећен проблеми уније римске цркве са „православним црквама Истока“. На том састанку говорили су првокласни стручњаци (erste Fachmänner), чији су говори отштампани у горе-исписаној књизи. — На првом мјесту штампан је Dг. Johannes Hollnsteiner-а „Увод“ стр. 1—10; затим Проф. унив. Dг. Ernst Tomek (Wien): „Католичка црква и хришћанска друштва Истока“ (стр. 10—17); Проф. Dг. Konrad Lübbeck (Fulda): „Проблема уније са хришћанским Истоком“ (стр. 17—29); Проф. Унив. Dг. Anton Baumstark (Bonn): „О ономе што дијели и сједињује католичку цркву и источне цркве“ (стр. 30—39); Проф. Унив. Dг. Felix Haasc (Breslau): „Руска црква и Унија“, (стр. 39—52); Dг. Diodor Kolpinsky (Варшава): „Психолошке потешкоће уније са Русима“ (стр. 52—58); Dг. Iwan Turgun (Беч): „О садашњем положају уније са источним црквама“ (стр. 58—62); Барон Константин Врангел (Рим): „Тежње Руса ка унији“ (стр. 62—68); Проф. унив. Dг. Hans Eibl (Wien): „О идеологији уније“ (стр. 68—87); и „извјештај конгреса“ од Dг. J. Hollnsteiner-а (стр. 87—91).

У уводу Dг. Hollnsteiner говори, да се је у прошлим вјековима идеал човјечанства састојао у томе, да индивидуум ради и да се развија до краја, без остатка, те да је на свијем попрштима живота: на науци, умјетности, политици, па чак и на религији лежао печат индивидуализма, због чега се је идеја „васељенскости“ (der Ökumenizität) изгубила код многих, и да је само католичка црква напомињала о јединству. Тек је катастрофа посљедњих деценија показала куда води индивидуализам. — Сада опет свјетли човјечанству значај јединства мистичног тијела Христовог — Цркве, и сада се чешће и громогласније чују гласови у корист њезиног сједињења. Та се чежња за сједи-

њењем чује и ван граница католичке цркве, чуварице јединства. О томе свједочи свјетска конференција цркава у Штокхолму, Лозани, спрема за васељенски сабор православних цркава на Атосу и друге конференције. Чак у Индији се опажају сличне тежње. Управо најбољи се људи у хришћанским црквама купе под заставом Првосвећеничке молитве: „да сви едино будућъ јакоже ты, отче во мнѣ, и азъ вѣ тебѣ“ (Јов. 17,21). Папа Пиј XI указао је као на главну задаћу свог управљања црквом на успостављање јединства цркве. „Зато“, рекао је он једном, „изабрао ме је Промисао за папу“. Сада, кад се све руши, када влада мржња међу народима, па чак међу разним слојевима једног те истог народа, људи су схватили значење ријечи Спаситеља о јединству, које је он некад изрекао: „Азъ есмь лоза, вы же рождіе“ (Јов. 15,5). Већ је хиљада година од како је изгубљено хришћанско јединство, и данас је врло тешко (unmenschlich schwer) тај јаз премостити. Док једни одбацују свако развијање хришћанске догме првих вјекова хришћанства, догле други неће ни да чују о божанству Христа, ма да себи присвајају име Хришћана. Зато је акт мудрости да се покуша сједињење између оних цркава, које показују најјаче сродство међу собом и код којих је најјачи изглед на успјех унионистичких тежња. То су православне цркве Истока.

Мора се признати, да је проблематика уније сасвим различита између католичке цркве и источних цркава с једне стране, и између католичке цркве, источних цркава и разних протестантских црквених друштава с друге стране. Главни узрок схизме међу католицизмом и православљем јесте нарушење заповједи о љубави. Тај гријех подједнако терети обадвије стране. Православље, бојећи се „ропства“ Риму, нарушава заповјед љубави према њему, а Рим је умјесто љубави спроводио право, у за Исток уврједљивој форми. Међутим сасвим је друкчије дошло до раздјељења западне цркве. Наравно, и ту је нарушена заповјед о љубави, али то бијаше секундарно, док је тамо то било на првом мјесту. Протестантизам је оваплоћење једног другог погледа на свијет, него ли је онај, који лежи у основи католицизма. На прелазу од XIII вјека ка XIV оживеле су двије идеје, од којих је друга зависила од прве, а то су: номинализам и покушаји радикалне демократизације. Номинализам прекорачује границе филозофске спекулације те се манифестира на широко у практичном животу. Тиме што

номинализам одбацује појам универзалности као реалност, уједно и појам заједнице, а такођер и црквене заједнице, престаје као реална вриједност. Заједница, Црква јесте више сума људи, али не нешто органично. Према томе је појмљиво, да се је хтјело и на појам о црквеној заједници примјенити радикално-демократске законе. Први пут се је тај нови поглед на свијет манифестирао на сабору у Констанцу, гђе се је ишло за тим, да се тај модернизам XIV вјека засидри у црквеном уређењу. Али тај је покушај морао остати безуспјешним, јер се номиналистички појам о Цркви не да сложити са Христовим учењем о чокоту и лозама, са сликом Апостола језичника о цркви, као мистичном тијелу. Те модернистичке идеје нашле су свог претставника у лицу Мартина Лутера, који се је сам хвалио, да је номиналиста. Он је идеје номинализма и радикалне демократије унео у једно крило западног хришћанства. Нови појам о цркви, који не сматраше цркву као органичну реалност, већ као суму људи, морао је довести и до новог појма о оправдању, јер оправдање, које је извршио умјесто нас Господ (*stellvertretende Rechtfertigung*), стоји и пада са учењем о реалности универзалног појма о цркви. Само док је хришћанска заједница реалност, може Христос својим заслугама принијети удовољење за све, само тад је могуће учење о заслугама, о опраштању казне за гријехе заслугама другог. Али како црква не сачињава реалног организма, већ у смислу номинализма суму људи, у том моменту учење о замјењавајућем удовољењу постају управо неморалним. Због тога је номиналиста Лутер морао створити нову теорију о оправдању, као што је морао одбацити Предање и признати Библију јединим извором вјере. Са потпуном демократијом не да се сјединити ни учење о јерархији. Према томе католицизам и протестантизам разликују се не само у појединим учењима, већ цијелим погледом на свијет, док су католицизам и православље везани једним те истим погледом на свијет. Грчко богословље стоји на терену Платоновског реализма, на коме и данас стоји, у колико нањ није упливисало у новије доба протестантско богословље у другом правцу. Факт је, да католичко и православно богословље имају исту филозофску базу, које протестантско богословље нема. Hollnsteiner признаје, да се је на Западу од XIV вјека упоредо са номинализмом ширио и индивидуализам, док је од њега Исток био слободан. Али увјек је времепом наступала и реак-

ција против индивидуализма и западно катол. хришћанство је спрјечавало тај индивидуалистички уплив. Даље Hollnsteiner тврди, да се догматске разлике између катол. и правосл. цркве своде на укочености, које су се лако могле одстранити, јер није било догматско-филозофских разилажења, већ је недостајало љубави и братског реда. Данас пак лакше је одстранити те диференције, пошто се Запад више неголи прије приближује схватању Истока. Удаљавање од рационализма данас је силно на Западу. У религиозним представама Истока игра велику улогу „треће царство“, царство Св. Духа, — представа, која је била јака и код западних мистачара. Та је представа данас врло јака и на Западу. — Препрјеком јединству цркве били су и источно-римски императори и њихове политичке тенденције Стопама њиховима ишли су и руски цареви. Осим тога руски цареви због њихових бракова са протестантским принцезама бијаху још више задахнути антиримским идејама. Зато се је пад царске власти у Русији многоме показао као час спасења за католичку цркву. Али је наступило посље горко разочарење јер тај пад није убрзао уније ни са које стране. Критикујући стање руске јерархије и руског клира и указујући на потешкоће уније, писац призивље на интензивнији рад у интересу уније, тим више што распад источне цркве све већма прогресира. Тако цариградски вас. патријархат губи свој углед, а руска се је црква у иностранству такођер поцјепала. На крају позивљући се на ријечи папе Пија XI да се Запад боље упозна са источним црквама и обратно, исказује наду да ће пасти предрасуде, које постоје и с једне и с друге стране, те да ће се лакше остварити јединство.

Проф. Томек у свом чланку: „Католичка црква и хришћанска друштва Истока“ говори, да се је јединство између католичке цркве и источних цркава прекинуло због превласти византијских императора, који су се из чувара дома Божјег претворили у његове господаре, особито Лав Исаврјанин, Исак Ангелос и др., који су криви што је дошло до раскола са католичком црквом. Томек тврди да су исту политику водили и руски цареви, који су продужили политику византијских императора. Како се је политика руских царева односила према католичкој цркви, а томе свједоче ријечи папе Пија X, којима је он г. 1914 приликом једног дипломатског примања одбио честитање руског посланика: Ја немогу примити честитке прет-

ставника једне силе, која се унаточ сваког стрпљења и толеранције са стране свете столице према њој никад није одлучила да испуни своје обећање. Ни једног обећања, које нам је она учинила, није хтјела држати“. Кад се је посланик усудио одговорити: „Светости, али то ипак није истина,“ устао је папа са столице и повикнуо: „ја понављам, да ниједно обећање није држала. И ви се усуђујете објавити ријеч папе неистинитом? Господине посланиче, молим вас, да се повучете“. Другим узроком раскола био је грчки хиперационализам, који су Грци предали православним Словенима. Додуше Томек признаје, да су и папе криви за раскол г. 1054, јер ни папство није увјек стајало на идеалној висини свога положаја. Осим тога Томек признаје, да је и западни хиперационализам ослабио црквено јединство. Раскол је кривица нас свију. Указујући на то, да православни ограничавају развијање хришћанског учења периодом првих седам васељенских сабора, Томек каже, да католичка црква вјерује у непрекидни рад Св. Духа у цркви: католички историчар догматике говори о *explicatio* — тумачењу учења, а не о *evolutio* — развоју његовом, како протестанти уче. Кад православни схвате и прихвате потребу таквог живота т. ј. субјективног напретка откривене истине и њезиног субјективног схватања, тад ће, по мишљењу Томека, нестати и раскола. У интересу уније, по тврђењу Томека, много раде бенедиктинци.

Дг. L i b e s k у своме чланку: „Проблема уније са хришћанским Истоком“ говори, да спољашње јединство цркве зависи од унутрашњег јединства. Он указује, да је на прву догматску разлику указао царигра. патр. Фотије г. 867. на „*Filoque*“, а патр. Михајло Керуларије на употребу пријесног хлеба за Евхаристију, тако да су за вријеме схизме постајале двије догматске разлике између источне и западне цркве. Али те су догматске разлике током XII и XIII вјека порасле за нове три, а то је: примат Рима, чистиште и судбина праведника после смрти. L i b e s k жали, што схоластика није имала уплива на грчко богословље, јер је томе сметао у XIV вјеку спор хезијаста, који је био уперен против схоластичара и њиховог уплива на православно богословље. Затим он указује, да је на православ. богословље имао велики уплив протестантизам, који је нашао израз у лицу патријарха Кирила Лукариса. Најпосле он тврди, да су се православни богослови грчки, посјећујући

протестантске богосл. факултете, налазили под упливом протестантизма, због чега су стали обацивати: непорочно зачеће пресв. Дјеве Марије, девтеро-каноничне књиге и удовољавајући карактер тајне покајања. Трећу групу разилазних тачака и највећу по проју, он односи на XVII вијек. Због одвратности према Риму, он тумачи непризнавање православнима у учењу о тајнама (крштења, миропомазања и свећенства) „character indelebilis.“ Због несхватања учења штити се понављање миропомазања код апостата и јелеосвећење над здравима, а пресушчествљење се врши тек после епиклезе, а не после ријечи Христових. Осим тога православни не признају у епитимији карактера удовољења, већ само лијек, брак се може развести не само због прељубе, већ због још 22 узрока. Есхатолошко учење православно, по мишљењу Томека, налази се у хаотичном стању (ein buntes Durcheinander). Томек тврди, да је ипак број тачака, у којима се слаже православно учење са католичким, већи, неголи у којима се разилази, те према томе, да је унија принципијално могућа, а кад би православ. црква одбацила своје догматске разлике, онда би без сумње била могућа. Али сви су изгледи такви, да се прав. црква неће одрећи од свог учења и то тим више што она баца своје погледе на Енглеску и тражи везе са англиканством. Зато томек држи, да се је тешко надати на унију, осим код малог дјела руске цркве емигрантске, и евентуално у дјеловима подјелене Русије, те мисли, да се још путем мисионарства може достићи више дјеломичних унија. Католичка црква треба да покаже више љубави и разумјевања за прав. цркву и не треба превиђати код ње при свем спољашњем распаду и унутрашњој њезиној окамењелости, јунаштва, љубави према Богу и њезиних нових мученика. —

Проф. Ва и m s t a r k у свом чланку: „О ономе, што дијели и сједињава католичку цркву са источним црквама“, говорећи о томе, да се прав. црква моли о сједињењу цркава, каже да православна црква по духу свом сједињује у себи грчки и источни дух и да се њезин догматски интерес простире само у толико, у колико од њега зависи култ, који има главни интерес за православне. Све што интересира Исток у догми, било је ријешено на седам васељенских сабора и њима је његов култ оправдан — више Исток није тражио, зато је и завршио са тим саборима своје развијање. Процес развијања Запада и његови покушаји тумачења осталих догматских истина хриш-

ћанства, са тачке гледишта православља, изгледа као дрскост према тајнама вјере, за које он држи: *ignoramus et ignorabimus*. Што се тиче — *vita religiosa* — то се у њој манифестира најдубљи јаз између Истока и Запада. Исток признаје аскезу ради ње саме, док на Западу цвјетају ордени, одушевљени културно творачким духом. Разумије се да је црква на Западу, регулишући све одношаје живота постала дијелом свијета, силом реда и права, док је Исток остао пасиван и слаб. Зашто је то тако? То је тешко ријешити и онај, који вјерује, задовољиће се ријечима Апостола: „О глупина премудрости и разума Божија! јако неиспытани судове его, и неизслѣдовани путје его.“ И ако имаде много разлика између Истока и Запада, али они имају једног Христа, један хљеб живота и једну чашу спасења и једну заједницу Светих, а то је довољан камен темељац за подизање моста, на коме би не Исток к нама, ни ми к Истоку пришли, већ би се ми оба двоје заједно састали.

Проф. унив. Наасае у свом опширнијем чланку: „Руска црква и унија“ говори о унији на Украјини и Бјелорусији, која се, благодарећи упливу Литве и Пољске завршила у Бресту г. 1596. Интересу добрих одношаја према Риму, много је допринјела Кијевска Академија, која је основана г. 1615. Али се мора признати, да су се против уније жестоко борили Братства и Запорошки козаци, чијом је жртвом пао Јосафат Кунцевич. Кад је у XVII вјеку војна срећа прешла на страну Руса, Кијев буде потчињен Московском патријарху и тиме почне јачати православни уплив. У западној Русији за Катарине II опет се почињу унијати враћати православној цркви. Г. 1839 на сабору у Полоцку унијати Бјелорусије изјавише „жељу“, да се сједине са руском црквом и само Холмска дијацеза остане вјерна унији, док није 1875 г. присаједињена прав. цркви насилно. На основу тих факата Наасае тврди, да пошто су велики дијелови Бјелорусије и Украјине вјековима били сједињени са римском црквом, да не може бити ни данас потешкоћа за нову унију. Наасае тврди, да су се у Великорусији такођер руски владари у почетку односили добро према Риму и папству. Непријатељство датира тек од Ивана III па све до револуције 1917-18 године. Пошто је бољшевизам против ближе везе са Западом, зато нада на успјех уније врло је слаба. Историја унија свједочи, да унија може бити дуготрајна, ако је закључена на основу унутрашњих, а не политичких веза и интереса.

Изједначење догматских разлика између руске и римске цркве мора бити каменом темељцем за проблему уније. Благодарети с једне стране великом упливу Грка, који су унијели и полемику против Рима у руско богословље, а с друге стране упливу протестантизма, није лако успоставити догматско јединство. Тим се поводом писац позивље на архиеп. Волинског Антонија (доцније Митрополита Кијевског), који набраја 50 јереси римске цркве, али који главнима сматра: *Filioque* и папски примат. Затим писац указује на проф. Свјетлова, који не налази никаквих догматских диференција. Даље писац укратко спомиње проф. Лоског, по чијем мишљењу не може доћи до узајамне равноправне уније без даљег развића догмата како православне тако и римске цркве. — Наае тврди, да и у богослужењу постоје диференције, а то су: епиклеза и трансубстанцијација. Напокон се Наае у питању уније осврће на мишљења руских писаца, као Петра Чадајева, који је гледао у унији спас Русије. Међутим слафенофили: Хомјаков, Иван Аксаков, Евгеније Трубецкој, Влад. Соловјов, Лав Шестов и особито Достојевски (Велики инквизитор), бијаху противници уније. Н. С. Трубецкој држи, да ће се унија путем чуда извршити у посљедња времена. Посље свега изложеног, Наае предлаже као пут ка унији:

- 1.) да се шири особито међу клиром разумјевање за ближи савез са источним црквама;
- 2.) да се покрене писмена и усмена измјена мисли међу католичким и православним клиром и образованим лаицима;
- 3.) да се организују заједнички зборови ради узајамних разговора;
- 4.) да се потпомажу чисто научна истраживања у спорим питањима и да научно вриједне католичке књиге буду преведене на руски;
- 5.) Мост за споразум могу створити њемачки католици у Русији, а с друге стране — православни Руси у иностранству.—

Дг. Колрпнску у чланку: „Психолошке потешкоће уније са Русима“ пише, да у колико је руска душа заиста религиозна, да не постоје никакве потешкоће за сједињење руске цркве са њезином матером (*sic*), црквом Рима. Колрпнску не признаје мишљења по коме се тобоже схватање хришћанства са стране Руса потпуно разликује од западног схватања. Он дијели историју руског хришћанства на три периода: 1) од 988 г. до флорентинског сабора, 2) од флорентинског сабора до па-

тријарха Никона и 3) од Никона до данашње кризе. Писац признаје, да је тешко тачно одредити вријеме, кад се је Русија коначно отргла од Рима и држи да је Русија тек после флорентинског сабора постала схизматичном и да се је схизма у њој постепено ширила. Никонову реформу он сматра као експериментат грецизирања руске цркве, а „старовјерце“ (расколнике) држи правим и најбољим католицима. Све што је у Русији антикатоличко, то је поникло или упливом Грка или упливом протестаната у последња два вијека. На питање у чему је потешкоћа сједињења руске цркве са римском — Kolpinsky одговара, да треба ићи новим путем, да се достигне сједињење Прије свега треба са љубављу доћи у додир са руском душом и показати јој суштину католицизма, у мање говорити о диференцијама између Истока и Запада. Писац каже, да је полемика против католицизма у последње вријеме постала јача и да се води у духу „Великог инквизитора“, као што раде евразијци: Влад. Иљин и Лав Карсавин. Писац говори, да у питању уније велику улогу угра свећенство и да се треба радовати, што се није све руско свећенство искварило и да међу клиром има много мученика и исповједника. У интересима је уније, да св. столица не ступа ни у какве преговоре са црвеним целатима, јер то може постати у будућем врло опасно по интересе уније. У главном ваља се придржавати методе искрености те *contra spem sperare*, и радити у духу љубави, која нити је западна, нити је источна, већ католичка.

Дг. Тигун у чланку: „О садашњем положају уније са источним црквама“ пише, да је после одјељења хришћанског Истока од западне цркве, Запад увјек мислио о успостављању црквеног јединства. Али ти покушаји уније бијашу често само тежња за догматским изравнањем, док је на културном и политичком пољу имала превласт сила јачега. Другим ријечима унијате су постепено латинизирали. Данас таква унија нема изгледа. Осим тога велика је опасност за унију унашање националне идеје, особито у Галицији. Како је јединство вјере постајало између Истока и Запада читаву хиљаду година, то се и задаћа уније састоји у томе, да се доведе живот и положај источне цркве у пријашњи одношај према Риму. Питање приближења источне цркве римској, треба посматрати са двију тачака гледишта: са догматске и литургијске. Што се тиче догматске стране, потребно је шта више приближити се ментали-

тету Истока и као основу узети дјела источних Отаца. У погледу литургије треба сасвим одбацити метод латинизације, јер исток имаде стару, дивну литургију, која одговара његовој души. Тигуп саопћава, да су у Белгији основана два засебна бенедиктинска мушка манастира и два женска, који имају цијељу спремање за зближавање источне и западне цркве на пољу догматском и литургијском, и кад наступи погодни моменат, онда ће њихови питомци бити позвани на посао ширења уније у земљама бивше Русије. То је посао дуг и тежак, али зато сигурнији и дуготрајнији. Иницијатива тога плана, по ријечима Тигуп-а, припада великом (sic) митрополиту грофу Андрији Шептичком. —

Барон Константин Врангељ у чланку: „Тежње Руса ка унији“ набраја добročинства, која је учинила римска црква са папом на челу не само руској емиграцији, већ и Русима у Русији за вријеме глади г. 1920-1921, и исказује дубоку благодарност. Врангељ констатује, да католичка црква, особито клир, показује особити интерес за прав. цркву, њезино учење и богословску науку. С том је сврхом основан институт за источне науке у Риму и „Oeuvre Monastique pour l'union des Eglises“ у Белгији. Издају се периодички журналы, брошуре и засебне књиге ради познавања источне цркве. Сазивљу се конгреси, зборови, сједнице и свечаности у интересу уније. Многи манастири и ордени отворили су источна одјељења, у којима се спремају борци уније, а у многобројним семинарима учи се будући руски католички клир. Напокон многобројни крајеви Русије са чисто православним становништвом потпали су под католичке државе и католичка пропаганда, против опће жеље становништва, шири тамо свој рад. Врангељ говори о великој историјској погрјешци према руској цркви, кад су још крстоносци њемачког ордена и меченосци са благословом папе у православним крајевима сјеверо западне Русије „крштавали“ народ, који је већ био крштен и својим понашањем убили углед западне цркве код Руса. Кад су затим Татари у XIII вјеку покорили Русију и одрезали је од Запада, не само да западно хришћанство није дало никакве помоћи Русији, већ су западни сусједи — Пољаци предали чивутима на милост и немилост православне Украјинце. Све те успомене, које су оставиле дубоки слијед у души народа руског, престављају му католицизам као неку страшну силу, која тежи, да све шта је руско пот-

чини власти Запада. Мада и данас папа зове Русе и заповједа, да се њихови осјећаји и њихова вјера поштује, али историјске усмене нијесу се још изгладиле. Осим тога Врангељ се тужи, да су и данас Руси искључени у акцији унијатског рада, који се за њих предузимље те да се тиме тај рад дискредитира, отежава узајамно познавање, а рад на унији постаје прозелитизмом. О томе сам ја, каже Врангељ, говорио на сједницама у Велеграду, али све је остало по старом, јер жеље и наредбе папине нијесу остварене у пракси. Данас се води, говори Врангељ, у цјелом свијету борба против хришћанства и у одбрани његовој потребне су све хришћанске силе, па и руске, и само братски заједнички фронт са Русијом може спасти положај.

Проф. унив. Dr. Eibl у чланку: „О идеологији уније“ говори о питањима историјског и историјско-филозофског карактера, која би имала да покажу, да је питање уније идентично са проблемом сбнављања западне наобразбе уопће. Он не претреса специјално богословских проблема, јер би то била „мјешавина радости и туге“. Eibl указује, да је особина грчке теологије Платонов реализам, који је близак и славенској души. Док су западњаци у ријечима Господа: „аз њ есм њ лоза, вы же рождїе“ склони виђети просто једну присподобу, дотле источњаци виде у њима реално јединство живота. Исто тако источњацима је појимљивије учење ап. Павла о учешћу свују људи у прародитељском гријеху и о оправдању Христом човјечанства, неголи западњацима, за које је јединство сума појединаца, а тако исто догмат о Тројичности Лица и о јединству Бога. Западњаци су се већ од XIV вјека удаљили од реалистичног мишљења, које је још за Тому Аквинског и Бонавентуру било сасвим природно. Тек је Достојевски већи број образованих западњака навео на те мисли. Новоплатонски реализам појма крије у себи, по ријечима Eibl-а, опасност квиетизма, али се он тјеша, да духовна црква постоји и да се је она као једна активно манифестирала пред неколико година, кад су шведски епископи под руководством Седерблома протестовали против окупације Рура те се обратили хришћанској савјести Паризког архиепископа католичког и англиканског Вестминстерског архиепископа. Ако је овај апел и остао безуспјешан, то само показује, да се факт јединства мора подићи до свеопћег сазнања, да доведе до радње, која има извор у духу узајамности. Западњаци са неким правом тврде о себи, да су они активнији.

То је активност наша изрза у римском законодавству и германском друштвеном стварању. Као на преставника Платоновског реализма и уједно индивидуализма Eibl указује на блаж. Аугустина, који бијаше представник западних идеја, али који се је могао слагати и са источним мишљењем. Источна филозофија и теологија није пошла за Аугустином, а на Западу је под крај средњег вијека номинализам истиснуо Платоновски реализам. Тиме Eibl тумачи постанак Реформације на Западу. Говорећи о тежњама ка унији, Eibl тврди, да су се народи уморили од анализе, диференцијације и распада, који је свјетски рат усилио, а диктати мира продужили, али мисли, да су те тежње само једна фаза више у процесу обнављања са много ширим ритмом. Он држи да би се разрадом метафизичког погледа на свијет, који слика Тома Аквински, могла објединити западна просвјета, а исто тако и приближити Запад источном хришћанству. Даље Eibl говори, да ће индустрија и техника продужити свој пут у Русији, а с њима заједно материјалистички и механички поглед на свијет, а како су Руси душевни и религиозни — у чему је њихова величина — то ће те идеје бити опасне по њих, зато је дужност Запада, да им помогне, да не подлегну тој инвазији. Ми ћемо њима, говори Eibl, помоћи скратити пут духовног страдања, којим је ишао Запад од ренесанса, и то ће нас узајамно сближити. На једном таквом послу показаће се, да је питање уније дио великог дјела регенерације хришћанског свијета, које се мора спровести узајамним радом. Узајамни би пак научни рад путем слободе, — у којој се он наравно врши, — створио душевно расположење, које је погодно за унутрашње сближавање. Није тако, као да би западни хришћани имали само да даду, а источни, да приме; а није ни тако, као да би се ми морали обратити Истоку, пошто су већ наше задаће на Западу испуњене. Источњаци ће и нама, каже Eibl, нешто дати, они ће допринијети, да се ми научимо некоје црте древњехришћанског и средњевековног мишљења виђети у њиховој првобитној величини, и они ће на тај начин помоћи нама западњацима у послу регенерације нашег западног духовног живота.

На крају књиге — у „извјештају“ конгреса Dr. Hollnsteiner каже, да је на сједницама говорио проф. унив. Monsignor W. Pohl и да је тврдио, да није оправдано пребапивање западном богословљу о његовом сувишном рационализму, јер се scola-

стика и мистика увјек узајамно допуњују, и да нијесу случајно били пријатељи велики мистичар Бонавентура и кнез схоластике Тома Аквински. Говорило се и о наређењу Рима, да се католици смију (!) поклањати Евхаристији у православној цркви, само је забрањено активно учешће на богослужењу. Било је ријечи и о томе, да треба узимата у обзир религиозност народа, јер је она важнија неголи мишљење богослова, али се је утврдило, да се успешна унија може постићи ипак на основу унионистичких преговора са богословима. На крају сједница до-нешена је једногласно резолуција, која је преко Бечког кардинала Piffl-а предана папи у Риму. Резолуција имаде осам тачака:

1.) Требало би да се слушаоци правосл. богословља упознају са католичким духом и тражи се начин како да се то изведе: или примањем у католичке семинарије, или стварањем школа на средства католика.

2.) Дали се може и у колико се може финансијски помагати штудирање сиромашних Руса у новом руском факултету у Паризу.

3.) Конгрес моли Његову Светост папу, да поради код цијелог катол. епископата, да се потпомогну „Catholica Unio“ и „Werk der Mönche der Wiedervereinigung“.

4.) Конгрес изражава жељу, да се на Истоку шире у преводу дјела, која изражавају католичко мишљење, осјећање и живот без сваке полемике.

5.) Конгрес закључује, да се свијем средствима ради, да се католички свијет упозна боље са источним црквама.

6.) Конгрес најтоплије препоручује, да се у дјелима, која се тичу Истока, увјек привлаче припадници дотичног народа.

7.) Конгрес препоручује активно учешће католика латинског обреда у унијатском источном богослужењу.

8.) Најпосље конгрес изражава благодарност друштву Лава (Leogesellschaft) и друштву G6rges за помоћ конгресу.

Посље ријетког чланка по својој психолошкој дубини К о п г а d - а W e b e r - а, штампаног у „Benediktinische Monatschrift“ бр. 7. од 1925 г.;¹ ми први пут читамо тако интересантне и прегнантне расправе, посвећене проблеми уније римске цркве са источном, као што су наведени чланци. На жалост, ти су

¹ „Die Russen und wir“.

чланци сувише кратки, особито у погледу догматских питања, која су у њима дотакнута, док је филозофска страна проблеме много опширнија. Тиме се ваљда тумачи и тај факт, да у њима нијесу нашли свог мјеста и своје оцјене богословски погледи таквих руских богослова, као што су В. В. Болотов, Н. Н. Глубоковски и др. У чланцима имаде много и историјског материјала, који није увјек правилно и објективно изложен. Тако Dr. Kolpinsky (стр. 52, 53) тврди, да је тешко одредити вријеме, кад се је руска црква коначно отргла од Рима и држи, да се је то догодило тек после флорентинског сабора. По његовом мишљењу нема никаквих унутрашњих потешкоћа за сједињење руске цркве са „њезином матером, римском црквом“ (sic! Говорећи о томе Kolpinsky се позивље на познатог историчара руске цркве Е. Голубинског. Међутим Голубински управо опровргава ту тврдњу, да су Руси примили крштење од римских мисионара. Ево шта пише Голубински: „Для кого изъ Русскихъ не будетъ въ высшей степени неожиданнымъ узнать оригинальную истину, будто предки наши обращены были изъ язычества въ христіанство латинскими миссіонерами... Въ средневѣковой латинской письменности дѣйствительно есть сказанія, баснословящія вышеуказанное. И вотъ нѣкоторые латинскіе писатели и хватаются за эти сказанія. Само собою понятно, что хватаются не даромъ, а ради практической цѣли. Таковую практическую цѣль составляетъ желаніе послужить осуществленію весьма смѣшной въ существѣ, но никогда (даже и донинѣ) не покидающей Римскій престолъ, мечты привлечь насъ — Русскихъ подъ свой кровъ и подъ свою власть. Если мы — Рускіе обращены изъ язычества въ христіанство латинскими миссіонерами и если мы очутились на сторонѣ Грековъ только отщепившись отъ латинянъ, то исторія налагаетъ — де на насъ обязанность снова возвратиться къ послѣднимъ“.¹ Ту римску тврдњу архиеп. Инокентије називље „исторической ложью“.² Исто тако проф. Naase (стр. 40) неправилно тврди, да је Холмска дијацеза насилно (gewaltsam) г. 1875 сједињена са прав руском црквом. Међутим било би много правилније и историјски вјерније указати на то, да је унија међу православним Русима била насилно насађивана, о чему свједочи трагична

¹ Голубинскій Е. Исторія русской церкви, т. I, I пол. М. 1901 стр. 215 и д.

² Сочинен. Иннокентія, арх. Хер. т. VI. Спб. 1908. стр. 958.

смрт унијатског архиепископа Јосафата Кунцевића (1580—1623).¹ По мишљењу Дг. Томека (стр. 11, 12) унији Грчке цркве са Римом сметали су византијски императори, који су тобоже били господари, а не чувари источне цркве. Међутим познато да је св. Јован Дамаскин исказао принцип: „није ствар царске власти, да прописује законе цркви“ (οὐ βασιλέων ἐστὶ νομοθετεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ).² Осим тога, историјски је факт, да су баш императори византијски тражили унију са Римом и уклањали са катедре цариградске патријархе због њихове опозиције унији. Тако је насилно створена Лијонска унија императором Михајлом VIII Палеологом, а флорентинска императором Јованом VI Палеологом. Исто тако, по мишљењу спомених писаца, највећом сметњом унији руске цркве са Римом, бијаху руски цареви, о којима они пишу са неком жучношћу. Читајући то, падају нам на памет стихови Гетеа:

„Nach kurzem Lärm legt Fama sich zur Ruh,
Vergessen wird der Held sowie der Lotterbube.
Der grösste König macht die Augen zu,
Und jeder . . . seine Grube“.

Међутим познато је, да су руски цареви не мале услуге чинили папском Риму. Тако је благодарећи цару Александру I на Бечком конгресу света лига успоставила свјетску власт римског папе!³ Римске црквене установе у Русији носиле су одавно титулу „императорских“, док су нпр. православне духовне Академије добиле титулу „императорских“ тек г. 1912! Напокон царска је власт пала, па какву је корист добила од тога римска унија? Hollnsteiner свједочи; „Doch gab es dabei eine gründliche Enttäuschung“! (стр. 6). Тада у очи, да са таквом анимозношћу говоре против византијских и руских царева богослови њемачког народа — народа, о ком је њихов знаменити пјесник Heine са јудејским сарказмом рекао: „wir thun Alles, was uns von unseren Fürsten befohlen wird“!

Проф. Lübeck у свом чланку обраћа пажњу понајвише на догматске разлике између римске и православне цркве. Тим поводом писац пада у погрјешке, од којих ћемо на важније у-

¹ Знаменский П., Уч. руков. по ист. русск. церкви, Спб. 1904. стр. 215, 216; Прав. богосл. Энцикл. т. VII. Спб. 1906. col. 339-342. чл. Проф. Θ. Титова.

² Krumbacher K; Gesch. d. byzant. Litter. München 1897. s. 69.

³ Байковъ А; Совр. междунар. правоспособ. папства. Спб. 1904. стр 131.

казати. Lübeck тврди, да почевши од 18 вјека до данас сви руски богослови сматрају второканоничне књиге св. Писма „апокрифима“ (стр. 22). Међутим у „Прост. Катихизису“ (Филарета) на питање: Какъ должно разумѣти сїи послѣднїя книги (т. ј. неканоничне)? стоји јасан одговор: Аѳанасїй Великій говоритъ: онѣ назначены Отцами для чтенїя вступающимъ въ церковь“. Ваљда тек црква не препоручује катихуменима читање апокрифа?! У погледу никео- цариградског символа вјере Lübeck говори, да је он тек на сабору Халкидонском (451 г.) по настојању цариградског епископа, похлепног за влашћу (machtgierige Betreiben) прокламиран и уведен као васељенски символ за крштење (стр. 22, 23). То је буквално понављање теорије протестантског богослова Kattenbusch-a,¹ која посље радова Hefele,² Болотова,³ Лебедева⁴ нема никаквог научног смисла. Исто тако не стоји, да прав. црква сматра тајну крштења ваљаном само кад је извршена „погружавањем“ (стр. 24). У погледу учења о „неизгладљивом карактеру“ тајана није јасно писцу ни римско учење, а још мање православно (стр. 24, 25). Неправилно је пребацивање православно, што уче, да се пресуштествовање врши тек после епиклезе, јер је и римска црква у прва времена тако вршила тајну Евхаристије. (стр. 25.). Неоснована је тврдња, да се тајна јелеосвећења код православних врши над здравима! (стр. 26.). Односно есхатолошког учења Lübeck говори, да се оно налази у хаотичном стању (ein buntes Durcheinander) и да по православно схватању молитве за мртве немају за њих никакве користи! (стр. 27). Кад већ писац није могао да се оријентира у том питању по православно изворима, могао је прочитати слиједѣће карактерне, историјски и догматски правилне ријечи у споменутом чланку Weber-a: „Die Orthodoxie war stets mehr zur Ewigkeit als zum Leben hingeneigt. Daher bewahrte sich in ihr der eschatologische Charakter des frühen Christentums mehr als im Abendlande“ (s. 111).

Како се писци не придржавају савјета Гете-ова: *verplaudern ist schädlich, verschweigen ist gut*“, то ми дознајемо из њихових чланака о интензивном, систематском и нашироко раз-

¹) Lehrbuch d. vergl. Confessionsk. s. 258, 259.

²) Conciliengesch. II Aufl. II Bd. s. 453.

³) Лекции т. IV. стр. 115.

⁴) О нашемъ символѣ вѣры, стр. 7—60.

гранатом раду римске цркве на унији, особито међу Русима, како у земљама, које су се за вријеме руске „смуте“ одцјепиле од руске државе, тако и у емиграцији. У емиграцији се спремају у католичким школама будући радници на пољу уније у Русији, кад наступи погодни моменат (der geeignete Zeitpunkt)! Када мислим о прошлости Русије, када пратим њезину страшну садашњост и желим проникнути у њезину неодређену будућност, тад ми падају на ум ријечи једног западног историчара: „hominum confusione, ac Dei providentia Ruthenia ducitur“! те се може догодити још једном факт, о коме ће потоњи историчари моћи поновити ријечи Голубинскога: „что чужіе люди куралесили на счетъ и за счетъ Москвы совершенно безъ ея согласія и вѣдома“ (т. II. стр. 871.).

Dr. Душан Јакишић

НАЈНОВИЈА БОГОСЛОВСКА ЛИТЕРАТУРА.

Дрѣ Н. Н. *Глубоковски*, Граматика на грѣцкиа библейски езикъ Ветхи и Нови Заветъ. Софіа 1927. печатница „Художникъ“.

Dr. Тихомир *Д. Радовановић*, Историја превода Старог Завета. Београд, 1929.

Dr. Stephen *Langdon*, Ausgrabungen in Babylonien seit 1918. Nach dem Manuscript des Verfassers übersetzt von Dr. F. H. Weissbach. Leipzig 1927, J. C. Hinrichs.

Dr. Hugo *Odeberg*, The hebrew Book of Enoch. Cambridge 1928, at the Univ. Press.

D. Dr. Georg *Beer*, Welches war die älteste Religion Israels? Giessen 1927, A. Töpelmann.

Dr. Th. *Haering*, Die Pastoralbriefe und der Brief des Apostels Paulus an die Philipper, erläutert. Stuttgart 1928, Calwer Vereinsbuchhandlung.

Lic. theol., Dr. phil. Hans *Leube*, Calvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie. I Band. Leipzig 1928, A. Deichert.

Ernst *Michel*, Politik aus dem Glauben. Jena 1926, Eugen Diederich.

Die Ehre Gottes. Vorträge auf der 28. Aarauer Studentenkonferenz von Paul Gruner, Karl Heim, Gottlob Schrenk und Rudolf Grob, mit einer Predigt von Lukas Christ. Berlin 1925, Furche Verlag.

Pastor Robert *Richter*, Jesus als Wegweiser in das Neuland der Volksseelsorge. Leipzig 1927, Quelle u. Meyer.

Johann *Goettsberger*, Einleitung in das Alte Testament. Freiburg i. Br., Herder u. Co.

Armand *Kaminka*, Studien zur Septuaginta an der Hand der zwölf kleinen Prophetenbücher. Frankfurt a. M., J. Kauffmann.

Adolf *Schlatter*, Erläuterungen zum Neuen Testament. 4., neubearb. Auflage. 1.—3. Band. Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung.

Helmuth von *Glazenapp*, Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien. Leipzig, J. C. Hinrichs.

Wilhelm *Scherer*, Des soligen Albertus Magnus Lehre von der Kirche. Freiburg i. Br., Herder u. Co.

Corpus confessionum. Die Bekenntnisse der Christenheit. Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart. Hrsg. von Cajus Fabricius. Lfg. 2. Berlin, W. de Gruyter u. Co.

Johann *Ude*, Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? Eine dogmat.-krit. Untersuchung. Bressanone (Brixen), A. Weger.

Hermann *Schwarz*, Jenseits von Theismus u. Pantheismus. Berlin, Junker u. Dünnhaupt.

Carl *Stange*, Die Herrlichkeit Gottes. Predigten. Berlin, Furcht-Verlag.

Martin *Schian*, Grundriss der praktischen Theologie. 2., neubearb. Auflage. 2. Hälfte. Giessen, A. Töpelmann.

Heinrich *Frick*, Vergleichende Religionswissenschaft. Berlin 1928. W. de Gruyter u. Co.

Carl *Schweitzer*, Antwort des Glaubens. Handbuch der neuen Apologetik. Schwerin, F. Bahn.

Ditlef *Nielsen*, Der geschichtliche Jesus. Deutsche Bearbeitung von Hildebrecht Hommel. München 1928, Meyer u. Jessen.

Joh. Baptist *Walz*, Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie. Freiburg, Herder.

Joseph *Bolten*, Katholisches aus England. M. Gladbach 1928, Katholischer Missionsverlag.

Anton *Freitag*, Das Missionswerk von heute. Münster i. W. 1928, Aschendorff.

Arthur *Drews*, Die Marienmythe. Jena 1928, E. Diederichs.

K. *Barth*, Die Theologie und die Kirche. München, Chr. Kaiser.

E. v. *Dobschütz*, Der Apostel Paulus. Halle (Saale), Buchh. des Waisenhauses.

L. *Dürr*, Alttestamentliche Parallelen zu den einzelnen Sonntags-Evangelien. Berlin, Germania.

E. *Eisentraut*, Des hl. Apostels Paulus Brief an Philemon. Würzburg, Beker.

K. F. *Geldner*, Bedismus u. Brahmanismus. Tübingen, Mohr.

O. *Schilling*, Lehrbuch der Moraltheologie. II Band. München, M. Hueber.

Dr. Otto *Bardenhewer*, Der Brief des heiligen [Jakobus]. Freiburg i. B. 1928, Herder.

УРЕДНИК

Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ

ВЛАСНИК У ИМЕ БОГОСЛОВ. ФАКУЛТЕТА

ПРОТА СТЕВ. М. ДИМИТРИЈЕВИЋ

Штампарија „Привредник“, — Кнез Михаилова 3. -- Тел. 15-24. — Београд

САДРЖАЈ

- Философија религије као теолошки задатак . . . Др. Борислав Јоренц
Посланице Митрополита Павла Ненадовића
(1699—1768) Др. Дамаскин Грданчић
Оригенова социологија Г. Константиновић
* Стефан Првовенчани је заиста отац архиепископа
Саве II Ђорђе Сп. Радојичић
† Фјодор Иванович Усињски Д. Н. Анастасијевић

Оцене и прикази:

- Die Union mit den Ostkirchen, von Dr. Johannes Hollnsteiner* Др. Душан Јакшић
Најновија богословска лихераџура.
-