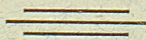


ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ.

# БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ  
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА VI  
СВЕЗАК 3



**БЕОГРАД**  
ШТАМПАРИЈА „ПРИВРЕДНИК“ КНЕЗ МИХАИЛОВА 3.  
1931.

„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, Крунска ул. бр. 14.



---

---

Молимо своје дужнике да нам пошљу свој дуг.

---

---

# БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ  
ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА VI

СВЕСКА 3.

Д-р ДУШАН ГЛУМАЦ, ДОЦЕНТ.

## О ТАЛМУДУ.

Талмуд се у нејеврејским круговима врло слабо познаје. Шта више, влада мишљење, да се у њему налазе којеката тајна учења јеврејска па чак и непријатељска осталим народима а нарочито Хришћанству. Но то је мишљење скроз погрешно и нетачно.

У Талмуду нема ништа за што би се могло рећи да је против некога, него је то једно огромно дело у коме је скупљено све јеврејско предање — традиција, тако рећи од најстаријих времена до закључења Талмуда, за све моменте човечјег и народног живота, а у првом реду правнички случајеви и одредбе. Управо због тога и ужива Талмуд међу Јеврејима највећи углед, и по речима једног јеврејског научника:<sup>1</sup>

„Талмуд је једини извор из кога је потекло Јудејство, једини темељ на коме Јудејство почива и он је животна душа која развија и одржаје Јудејство“.

Талмуд је „извршио историјско чудо да је расуто Јудејство посред непријатељског света испуњао са увек новом непресушивом животном снагом, и дао му (јудејству) јединствени карактер које је оно сачувало све до данас и покрај свих разорних утицаја. Талмуд су створили Јевреји за Јудејце, без обзирања на вањски свет, јер су Јудејци већ одавна напустили сваку наду на пропаганду и због тога нису биле потребне концесије назорима осталог света; за то се могло Јудејство потпуно чисто изразити.“<sup>2</sup>

Но и ако је Талмуд уживао и ужива највећи углед међу Јеврејима, он нема обавезну снагу каквог законика или кодекса, јер је његов садржај врло различан: „осим предања које допире све до Мојсија (усменог предања о тумачењу

<sup>1</sup> Samson Raph. Hirsch, Über die Beziehung des Talmuds zum Judentum und zu der sozialen Stellung seiner Bekenner, Frankfurt am/M. 1884. стр. 5.

<sup>2</sup> F. Perles, Jüdische Skizzen, Berlin 1912, стр. 112.

писаног закона Мојсијевог), садржи још Талмуд одлучујуће и поучне изреке, одлуке и приказе учитеља закона и мудраца, које проистечу из тога предања као разјашњење или примљене и због тога су обавезне, и то је тако звана Халаха (Halakha); или су то индивидуални назори, изреке, параболе и т. д. то је тако звана Агада (Hagada)... „Гемара“ (Gemara) су дискусије које су се водиле по школама, због тога и опречна мишљења, од којих имају важности само коначни резултати“ (S Hirsch o. с. 4.).

Како је Талмуд стављан уз Библију, шта више било је време када је стављан и изнад Библије<sup>1</sup> а у Јудејству играо пресудну улогу, јављали су се гласови против њега и у самом Јудејству („Кареји“) а још више у хришћанском свету, где је при томе важну улогу играла и разлика расе, ривалство између једне и друге вере, религиозни назори, као и сам обилни и разнолики материјал Талмуда, „која разноликост пружа сваком оцењивачу могућности, да наводи оне изреке из Талмуда, које говоре за његово становиште или изгледа да говоре за њега“.<sup>2</sup>

Са хришћанске стране главно непријатељско дело против Талмуда је Johanna Andrea Eisenmengers; *Entdecktes Judenthum*<sup>3</sup> (откривено Јудејство), који је са великим трудом обрадио цело дело и ако на неким местима криво преводи, али се не може

<sup>1</sup> Elbogen, *Mischna, Talmud und Midrasch: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 2. völlig neu bearbeitete Auflage Herausg. v. Herman Gunkel und Leopold Zscharnack, Tübingen 1930 Bd. IV. стр. 34.

<sup>2</sup> Hermann L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*, 5 ganz neubearbeitete Auflage der Einleitung in den Talmud, München 1921 стр. 21.

<sup>3</sup> Johann Andrea Eisenmengers, *Entdecktes Judenthum, Oder Gründlicher u. Wahrhaffter Bericht, Welchergestalt die verstockten Juden die Hochheilige Dreyeinigkeit, Gott Vater, Sohn u. Heiligen Geist, erschrecklicher Weise lästern u. verunehren die Heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Testament, die Evangelisten und Aposteln, die christliche Religion spottisch durchziehen, und die ganze Christeneit auff das äusserste verachten und verfluchen; Dabey noch viel andere, bishero unter den Christen entweder gar nicht, oder nur zum Theil bekannt gewesene Dinge und grosse Irrthüme der Jüdischen Religion und Theologie wie auch viel lächerliche und kurzweiligen, Fabeln, und andere ungerheimte Sachen an den Tag kommen, Alles aus ihren eigenen, und zwar sehr vielen mit grossen Mühe und unverdrossenen Fleiss durch mit Ausziehung der Hebraischen Wort und derer treuen Überzetzung in die Teutsche Sprach, krafftiglich erwiesen und in zweyen Theilen verfasstet. Königsberg in Pr. 1711.*

узети као тачан приговор са јеврејске стране да је фалсификовао, јер он не преводи само, него и наводи места и оригиналне цитате онога што наводи (Strack. о. с. 90) Много ниже стоји Aug. Rohling-a: *Der Talmudjude*, Münster, 1871, против којег је устао Franz Delitzsch, *Rohlings Talmudjude beleuchtet*, Leipzig 1881. Овамо спада и: Ипол. Јосиф Лютостанскаго: *Талмудъ и Евреи*, Издан. 3. С. Петербурѣ 1902.; ненаучно и тенденциозно — скроз задојено мржњом, појавило се у најновије време и код нас на жалост, дело: Евгений, Брантъ: *Ритуальное убійство у Евреевъ* књига I. Бѣлград 1926, кн. II. 1927. кн. III. 1929.

Дела покрштених Јевреја морају се опрезно узимати јер су писана са тенденцијом да докажу потпуно оцепљење од своје пријашње вере, а често и са великим незнањем. Strack. о. с. 91.)<sup>1</sup>

Но у новије се време јавља и у хришћанским круговима пријатељско расположење према Талмуду, јер се све више увиђа да се у многим стварима не може разумети Нови Завет без познавања Талмуда, односно јудејског предања. Од старијих дела може се споменути: Karl Fischer, *Gutmeinung über den Talmud der Hebräer* (према рукопису из 1802 г.) Wien 1883.; Aug. Wünsche, *Der Thalmud*, Zürich 1879., а од најновијих, дела Herm. Stracka; и H. Strack и Paul Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midraš I. Bd.* München 1922., као и дела P. Fiebige и J. Leipoldta. —

Сигурно, још од најстаријих времена био је обичај да се уз читање закона дода и његово тумачење (исп. Поновљени закони 1, 5., 30, 1. след. 31, 11. след.), као што се у закону и одређује да речи закона буду у срцу свакога, и да их се често напомиње синовима својима и говори с њима кад се седи код куће и кад се иде путем, кад се леже и када се устаје (Поновљ. зак. 6, 6. 7. 11, 19.). Особито за златног доба јеврејске књижевности, у време пророка Исаије, када се говори и о

<sup>1</sup> Од таквих дела може се споменути: Ernst Friedrich Hess, *Juden-Geissel*, Frieslar 1589. Christ. Gerson. *Der Juden Thalmud fürnembster Inhalt und Wiederlegung*, Goslar 1609.

Dr. Justus, *Judenspiegel* 4 Afl. Paderborn 1883 преведено на руски 1922: *Еврейское зеркало*, Д-ра Карла Екера прев. А. Шмакова. Нью Јорк 1922. и од истор: „Talmudische Weisheit“ 400 höchst interessante märchenhafte Aussprüche der Rabbinen, Paderbon 1884.

школама за учење Торе, мора да је и то тумачење добило свога полета. Јер пророк Исаија не говори само о сталезима онога времена где се спомињу и мудраци (научници) и људи речити (Ис. 3, 2,—3.), него и о студирању (Ис. 8, 16. 20. 28,9.) па чак и о начину учења („заповест по заповест, заповест по заповест, правило по правило, правило по правило“ Ис. 28, 10. 13.)

Али освојење Јерусалима и вавилонско ропство, мора да су играли пресудну улогу. Како је храм у Јерусалиму био разрушен престало је и Богослужење у њему; средиште религиозног живота било је сасвим уништено, зато се и у ропству, као и после повратка у Јудеју, нарочита пажња посвећује изучавању закона, особито Петокњижја (Тори), у коме је била изражена воља Божја, јер се веровало да је сва несрећа дошла због невршења воље Божје, а уједно се надало да ће се обновити и култ и национална самосталност само ако се буде живело по одредбама закона.<sup>1</sup>

Тако се изречно вели за Јездру, да је „управио срце своје да истражује закон Јахвеов („lid<sup>e</sup>roš 'eth-thorat Jahve“) и да извршује, и да поучава у Израиљу уредбе и законе („ulelammed b<sup>e</sup>jisra'el hoq umišpat“) (Јездр. 7, 10.), и да је био „вешт књижевник (научник) у Закону Мојсијевом што га је дао Јахве Бог Израиљев („vehu sofer mahir b<sup>e</sup>torat Moše 'ašer-natan Jahve 'elohé Jisra'el“ (Јездр. 7, 6. исп. и 7, 11. „Јездра књижевник (научник), учен у стварима заповести Јахвеових и његових уредаба за Израиљ („Ezra'... hassofer; sofer divré misvoth — Jahve v<sup>e</sup>huqav 'al Jisra'el“). Сви ти изрази говоре да се у то време закон проучавао и тумачио т.ј. да се тражио прави смисао закона (то је значење јевр. глагола daraš), и да се није ограничавало само на текст закона. То се још боље види из примедбе да се за време читања Торе разлагао и смисао („som sehel“) па да се могло „улазити у читање“ т.ј. разумети шта се читало (Нејем. 8, 8.) због чега се и спомињу „учитељи“ („mevinim“) Јездр. 8,16., особито левити

<sup>1</sup> V. Ryssel: Theologische Studien und Kritiken 1887 стр. 149—182. Jakob Fromer, Der Organismus des Judentums, Charlottenburg — 1909 (Selbstverlag) 33 след. мисли да почетак Талмудске делатности не спада у време иза ропства, него тек у макавејско, то због тога што погрешно узима да би за ексила морале постојати, онда, и школе.

као учитељи народни („hallevijim m<sup>e</sup>vinim 'et-ha'am“ Нејем. 8. 7, 9.).

Како је Пентатеух (Тора) већ био завршен, а ништа му се није смело ни додавати ни одузимати (Поновљ. зак. 4,2), а „животне прилике тражиле су увек нове одредбе, свакако су морале од времена Јездриног постојати неке организоване снаге за спровођење, одржавање и даље стварање закона и законског живота (исп. Поновљ. Зак. 17,11)“.<sup>1</sup>

Јеврејска је Традиција, због тога, створила т. зв. „велику синагогу“, колегијум од 120 људи, који да су у време Јездрино решавали та питања (према Нејем. 8.—10.), Али се данас у научним круговима слабо верује у постојања те „велике синагоге“<sup>2</sup> Ипак је сигурно, да је неко законодавно тело морало постојати, ако број и није сигуран,<sup>3</sup> и да су се научници бавили тумачењем, („Midraš“) писаних одредаба Петокњижја и стварали извесне одредбе, које се доцније зову „Halakha“ (у множини: „Halakhoth“). Но та тумачења и одредбе, изгледа да нису записивани, него су се усмено предавали с уста на уста, као предање (Традиција).<sup>4</sup> Како је то усмено предање потцало из врло старих времена, разумљиво је, да је каснија јеврејска традиција и постанак тог усменог предања везала уз највећег човека своје историје — законодавца Мојсија. На Синају није примио Мојсије само писану Тору („miqra“), него и њено тумачење, усмену Тору („mišna“).<sup>5</sup> „Miqra“ — читање од глагола qara' — читати „Mišna“ од глагола „šapa“ — поновити, поново казивати, учити, и поучавати, значи дакле усмено учење и његово проучавање.<sup>6</sup> Зато се и спомиње двострука Тора.

„Знај“, вели Мојсије Мајмонидес (Мајмуни) у предго-

<sup>1</sup> H. Strack, Einleitung in Talmud, 1921, стр. 7.

<sup>2</sup> A. Kuenen, Über die Männer der Grossen Synagoge, Freiburg 1894 (Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft) стр. 125 след. Hermn. Strack у: Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche hrsg. v. Hauck. XIX. 221.; Fiebig. у: Religion in Geschichte und Gegenwart 1913. 1. Aufl. Bd. V. 1039.

<sup>3</sup> Fiebig. Jbid.

<sup>4</sup> Сачувана (забележена) су нам само тумачења закона на арамејском језику тако звани Таргуми, из времена када је маса заборавила јеврејски и примила арамејски језик,

<sup>5</sup> Dav. Hoffmann: Die erste Mischna und die Controversen der Tannaim Berlin 1882, стр. 3.

<sup>6</sup> H. Strack, Realencyklopädie v. Hauck. Bd. XIX. (Leipzig 1907), 319.

вору свога дела Seder Zeraim, „да је Бог уз сваку заповест коју је дао Мојсију, додао и њено разјашњење и садржај.“<sup>1</sup>

„Miqra и Mišna, писмено фиксирана реч Библије што се чита, и учене изреке преузете од мудраца, за Израиљца су обадва врела ~~из~~ којих црпе Тору, коју је Мојсије примио на Синају. Тора је једна, и ако је врело двоструко из кога нам она долази; јер исту старост и исто порекло имају и речи Библије и учење које су мудраци добили из Мишне, све их је дао један једини Бог и предао их је један те исти пророк. Ако ми, за то, говоримо о писаном учењу, Tora šebik<sup>e</sup>tav, и о усменом учењу, toга šeb<sup>e</sup>al ре, подразумевамо под тим једно те исто божанско учење, у колико је делом узето из писмено фиксиране Божанске речи, а делом поучним изрекама (одредбама) учитеља традиције“ (Hoffmann о. с.). — „Мојсије је предао Тору (и писану и усмену) Исусу Навину, овај старцима, (најстаријима), старци пророцима, а ови људима велике синагоге а последњи од велике синагоге био је Šimeon ha ssadiq (Симеон Праведни) (Aboth 1, 1.—2.).<sup>s s</sup>

„Тако је дошао неки поганин Шамају, гласовитом научнику — рабину из времена почетка Хришћанске ере, и упита га: колико закона имате („khemâ toroth ješ lakhem“), а он одговори два: писани закон и усмени („amar lô, šetajim: torá šebik<sup>e</sup>tav v<sup>e</sup>torá šeb<sup>e</sup>al pê“) на што му одговори (поганин): што се тиче писаног („šebik<sup>e</sup>tav“) то ти верујем, али што се тиче усменог („šeb<sup>e</sup>al ре“) то ти не верујем, прими ме у јудејство, да ме научиш писаном закону; а он (Шамај) повиче на њега, и отера га са грдњом. Ступи (затим) к Хилелу (савременику Шамајевом, исто тако гласовитом али и познатом са своје блакости) и он га прими (у Јудејство). Први дан научи га Alef, Beth, Gimel, Dalet (т. ј. азбуку), а сутра дан га је учио искренуто, на што му овај (поганин — ученик): „јуче ми ниси тако рекао“ а на то му (одговори Хилел), ако се мораш (ослонити) поуздати у оно што ти кажем, то се ослони (поуздај) на мене и у погледу усменог закона“ (Sabbath 31. а)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Dr. Peter Schegg, Biblische Archäologie, nach seinem Tode herausg. v. Dr. J. B. Wirthmüller, Freiburg i. Br. 1887. стр. 11.

<sup>2</sup> Talmud Babeli, Vilna 1908 (само јеврејски); исп., Der babylonische Talmud (Talmud Babeli) mit Einschluss der Vollstaendigen Mišnah, herausgegeben nach der ersten zensurfreien Bombergischen Ausgabe (Venedig 1520—23), nebst Varianten der Spaeteren, von S. Lorja, J. Berlin, J. Sirkes u. aa. revi-



Разуме се, да се јеврејско предање није задовољило само констатовањем чињенице да и усмена Тора потече од Мојсија, него је побожна легенда настојала да наслика то давање односно примање Торе, до најмањих ситница. Настоји се разаснити на који је начин Мојсије примио закон, где, како, и то управо са детињском наивношћу, али чистом вером, као и у нашим легендама о светитељима. То приповедање догађаја како је дошло до једне законске одредбе зове се у равинској традицији, „Хагада“, (*haggada*) односно „midraš“. Као и у хришћанским легендама о светитељима, и овде много ради фантазија, и због примера наводимо мидраш о примању Торе по делима: *Jalqut Rubeni gadol* (Paraša Mišpatim 107, 3.) и *Pe-siqta Rabbati* 35, 2—4:<sup>1)</sup>

„У време када је требао Мојсије да узађе горе [т.ј. у небо да прими закон], дође облак и стаде пред њега, а Мојсије наш учитељ, на којем нека је покој, не знадијаше да ли да се на њему вози или да се за њега држи. На то се одмах облак отвори и Мојсије уђе посред њега и ишао је по небу -фирмаменту као што човек иде по земљи (*v'ehaja mehallek bireqia ka'adam š'mehallekh ba'ares*), јер овако пише у Тори: „И Мојсије уђе усред облака“ (Изл. 24, 48).). Када га је срео Кемуило (*Qemuel*) вратар, анђеоло који је над 12.000 анђела пропасти, што стоје (чувају) на вратима неба (фирмента), навали на Мојсија и рече: шта ти је сине Амрамов да долазиш на место анђела ватре (огњених анђела). Рече му Мојсије: ја нисам овамо дошао својевољно, него по одобрењу Светога, да је благословен, да примим закон (Тору) и да га снесем Израилу. А јер га [ипак] није хтео пустити да иде, удари га Мојсије и рани, да је морао нестати са света. И Мојсије је ишао [даље] по небу док га није срео анђеоло Адраниило (Hadraniel или На-

*dirten Ausgaben und der Muenchener Talmud'handschrift, moeglichst sinn — und wortgetreu uebersetzt und mit kurzen Erklarungen versehen von Lazarus Goldschmiedt, I. Bd. Berlin und Wien, Benj. Harz Veriag 1925. стр. 387. ред 30. (мало слободан превод).*

<sup>1)</sup> О постанку мидраша исп. Herm. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš* 5. Auf. München 1921, стр. 195 след., а о наведенима стр. 205. и 223.

Многе мидраше превео је Aug. Wünsche: *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten male ins Deutsche uebertragen* Leipzig 1880—1885.; *Midraš Tehillim*, 2 Bde, Trier, 1892; Исти: *Aus Israels Lehrhallen* 5 Bde, Leipzig 1907—1910.

daḡni'el). За тога анђела Адарниила веле да је шездесет пута по десет хиљада миља (600.000) виши од свога друга, и да при свакој његовој речи која му излази из уста (његових), излази 12.000 ватрених муња. А када виде Мојсија навали на њега и рече му: Шта тражиш сине Амрамов у месту вишњих свети-теља?

А када је Мојсије зачуо глас, престашио се Мојсије пред њим, да је хтео да падне са облака, и сузе му грунуше на очи. Но Свети, да је благословен, смилова се на њега, па рече Адарниилу (Hadraniel-у): од дана када сам вас створио били сте бунтовни. Када сам хтео да створим човека бунили сте се преда мном и рекосте ми: „шта је човек да га се сећаш“, (Псал. 8,5.) и разгњевих се на вас и спалих вас у масама са својим малим прстом. А сада се буните против онога који је веран у моме дому и кога сам ја успео горе [коме сам дао да дође горе] да прими Тору и да је снесе [однесе доле] мојој изабраној деци, јер да нема Торе коју примају Израилци, ни ви неби станова-вали у небу. Када то чује Адарниило одмах се поврати (од гњева) пред Светим, који да је благословен, и рече му: „Гос-поде света, открито је пред тобом и знаш да нисам знао да је дошао Твојом дозволом, ево ја ћу му бити вођа и пред њим ћу ићи као што ученик иде пред учитељем. И поклони се А-дарниило и одлети испред лица његовог, и ишао је испред Мој-сија као ученик пред својим учитељем, док не дођоше до ватре Сандалфона, где рече Адарниило Мојсију: хајде натраг јер не могу да издржим од ватре Сандалфонове да ме не спали. А када виде Мојсије Сандалфона силно се престаши и уздрхта тако да је хтео да спадне са облака, а сузе му потекоше из очију, и запреси смиловања од Светога, који да је благосло-вен. Он га услиша због велике љубави према Израилу, и сам Свети сиђе, да је благословен, са престола славе, и стајаше испред Мојсија све док није прешао ватру Сандалфонову и од тада стоји написано: „јер пролазећи Господ испред њега ви-каше“ (Изл. 34, 8.). — А када прође Мојсије Сандалфона наиђе на Ригјон (Regijon), ватрену реку чију жеравицу пале анђели службе, и у којој се сви перу, а која излази (истиче) испод престола славе од зноја животиња и т. д. и Свети, да је бла-гословен, спретно га проведе крај ње. И срете га Галисур (Galisur) са надимком Разиило (Razi'el) и т. д. и уздрхта Мојсије када га виде. Када га је Свети, да је благословен, прихватио и

провео покрај њега, сретете га велика гомила анђела страха, који окружавају престо славе јер су они најјачи и најстрашнији између свих анђела, и покушаше да га спале дахом уста својих, али Свети, да је благословен, рашири и над њим сјај своје славе и рече Мојсију: „одговори им“. На то им он одговори: шта пише у закону (Тори) „Ја сам Господ Бог твој који те је извео из земље египатске“, да ли сте ви (анђели) служили у Египту и ослободили се из њега, да вам треба Тора. Писано је „немој имати других богова“ да ли је међу вама идолопоклонство, да вам треба Тора. Писано је: „не употребљавај имена Божјег узалуд“ да ли је међу вама каква трговина да вам је потребна заклетва. Писано је „сети се дана суботњег да га светкујеш“, да ли је међу вама каки посао, да требате мировати у суботу. Писано је „поштуј оца својега и матер своју“ имате ли ви оца и матер да их требате поштовати. Писано је „не убиј“, да ли има међу вама пролевања крви, да требате Тору. Писано је: „не чини блуда“. да ли има међу вама жена, да вам треба Тора. Писано је: „не укради“, да ли има у небу добара („matopot“) да вам је потребна Тора. Писано је: „не сведочи лажно“, да ли има међу вама лажи да вам је потребна Тора. Писано је: „не пожели туђе“, да ли имате кућа, поља и винограда, да требате Тору. На то сви анђели службе отступише (од свог мишљења) и дадоше славу (прославише) речи Светога, који да је благословен, и рекоше: „Госпode Боже наш, како је величанствено име Твоје по целој земљи, да се уздигне (даде) слава Твоја на небу“ (Псал. 8, 1.). И научи Мојсија Свети, да је благословен, за четрдесет дана целој Тори. И када је хтео да сиђе, па видео како су били страшни анђели и када је видео анђеле страха, анђеле зноја, анђеле трешње, анђеле дрхтања, одједном му наиђе страх и он све заборави у једном часу. Свети, да је благословен, одмах зовне Јефифију (Jefifija) анђела Торе и овај му преда Тору у свем лепо сређену и сачувану, и сви анђели посташе његови пријатељи, и сваки му преда лековиту ствар, и тајну имена која излазе из сви одељака закона (параша), са свом њиховом употребом. Зато се и вели: „Ти си узашао на висину, довео си робље, примио дарове“ (Псал. 67, 18. (19.)). А и анђеосмрти предао му је нешто тајно, јер је писано „и окадив очисти народ“ (Број. 16, 47). И тај тајанствени поступак [са именима], који су му предали анђели рукама Јефифије, анђела (главара)

Торе, и Метатрона главара (гледања) лица, предаде Мојсије Елиезеру а Елиезер Пинехас-у (Финес) своме сину, који је био велики и изванредни свештеник<sup>1</sup>. За четрдесетодневног бављења на небу, знао је Мојсије тачно, по равинској традицији, када је дан, а када је ноћ. Rabbi Вегај уз речи Изласка 34, 28. вели овако: „у Мидрашу стоји за речи: „И Мојсије оста код Господа четрдесет дана и четрдесет ноћи“ (Изл. 34, 28.), откуд је знао Мојсије када је био дан а када ноћ. Када га је Свети, да је благословен, учио писаном закону („k<sup>e</sup>šehaja haq-qodeš, barukh hu, melammedo torá šebik<sup>e</sup>tav“), знао је да је дан. А када би га поучавао усменој Тори („uk<sup>e</sup>šelammedo torá šeb<sup>e</sup>al rê“), знао је да је ноћ; јер су дан и ноћ једнаки пред Светим, да је благословен, као што се вели: „и светлост остаје код њега“ (Дан. 2, 22.), јер је и писано: „ни мрак неће замрачити од тебе“ (Псал. 138, (139)).<sup>2</sup>

Но Бог није Мојсију само дао писмену и усмену Тору, него му је открио и шта ће током векова ново створити побожни научници,<sup>3</sup> па чак и оно што ће да пронађе гдекоји талентовани ученик.<sup>4</sup>

Али се то мишљење не може одржати, да је Бог дао на Синају усмену Тору, и да сва она потече од Мојсија. Против тога говори чињеница што се то нигде не спомиње у Старом Завету, нити се може навести које место у Старом Завету које би говорило томе у прилог или га могло доказати. А уз то, и најновија критика Петокњижја, која не признаје ауторство Мојсијево за цело Петокњижје, не говори томе у прилог. То се може закључити и из погрешности талмудске хронологије, по којој је временски размак од поновног зидања другог храма до пада перзиске власти (516—331. пре Хр.) само 34 године а не 185, тј. да се заборавило 151 година (R. Jose у Aboda Zara 9a), као и из мањкавости традиционалног ланца поколења (Abot. 1.)<sup>5</sup> Но, као што смо видели, мора се узети, и без сваке је сумње, да се и пре вавилонског ропства (586. пре Хр.) тумачио закон (Тора) по школама. Моруће је, свакако, да га

<sup>1</sup> Исп. текст код Eisenmenger-а: *Entdecktes Judenthum* 1711. I Bd. стр. 307. Сличан се садржај налази и у Талмудском трактату Šabat 88. b. 89 a.

<sup>2</sup> Исп. код Eisenmenger-а 312.

<sup>3</sup> Исп. Талмуд. трактат Megilla 19 b.

<sup>4</sup> Јерусалимски талмудски трактат Hagiga I, 8.

<sup>5</sup> Исп. Strack, *Einleitung* 1921. стр. 8., исти: *Realencyklopädie* XIX, 318.

је и сам Мојсије тумачио, јер је без сваке сумње да језгра Петокњижја потече од њега, и да је давао разјашњења неким законским одредбама. Та је разјашњења могао примити, слушањем, његов наследник Исус Навин, а од овога његови последници, као што се то и наглашава у трактату Abot 1, 1., јер и ту мора да је историјска језгра.

Та тумачења законских прописа названи су „halakha“ (множ. „halakhot“). при чему јеврејска традиција узимље да су чак и некоја Мојсијева разјашњења сачувана, па их зове; „halakha lemoše missinaj“ — „Мојсијеве одредбе (тумачење) са Синаја“, и тај израз долази три пута у тзв. Мишни (Pe'a 3, 6. Edujot 8,7. Jadaim 4,3.) док у Гемари још чешће<sup>1</sup>. „Halakha“ — вербална именица изведена од глагола „halakh“ = ићи, значи идење, пут, а у пренесеном значењу: „учење за којим треба ићи, правило или одредба по којој се има равнати, оно што има законску снагу“ (Strack, Einl. in Talm. 4), религиозна норма, па и сваки закон који је настао иза времена петокњижја (Weiss: Dor-dor ve doršov II. 195 код Fromer. о. с. 8 4). Та су се законска тумачења и одредбе („halakhot“) још више умножавале по разним школама при тумачењу писаног закона и то је названо „midraš“ — тражење, тумачење (изведено од глагола „daraš“ — тражити, а затим: разјаснити, испитати неко законско место, нешто пронаћи тумачењем). При томе се нису разјашњавале и тумачиле само законске одредбе, него се настојало протумачити и исприповедати како је дошло до те одредбе, тј. њен историјат, и то приповедање прозвано је „haggada“ — приповедање, откривање, (именица изведена од глагола „pagađ“ односно у хифилу „higgid“ Strack. Einl. 5.).

Али сва та тумачења (халаха) и приповедања (хагада) нису бележена, него су усмено предавана по школама с уста на уста. Још Филон Александријски говори о  $\mu\upsilon\sigma\iota\alpha \acute{\alpha}\gamma\gamma\alpha\phi\alpha \xi\theta\eta \kappa\alpha\iota \nu\omicron\mu\iota\sigma\iota\alpha$  (код Јевсевија кесар. Praeparatio evangelica VIII, 7.6. ed. Mangey II. 629.), а особито је важан Јосиф Флавије, који спомиње да су фарисеји предали народу неке законске одредбе о којима се не говори у Мојсијевим законима него су из отачког предања, због чега их Садукеји и одбацују ( $\nu\omicron\mu\iota\sigma\iota\alpha \tau\iota$

<sup>1</sup> J. Hamburgnr, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abt. II. Die talmudischen Artikel. Strelitz 1883.: (3 Supplementbände, Leipzig 1886) под „Sinaitische Halacha“ II. Supplementband.

να παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἄλλερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν. Antiquitates 13, 10, 6.), а на другом месту спомиње се, као и у Новом Завету, παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Antiq. 10, 4, 1. исп. Јев. Мат. 15, 2. Марк. 7, 35) или πατρῶα παράδοσις (Antiq. 13, 16, 2.).

Тек у првој половини другога века после Христа настају први почеци записивања тога предања<sup>1</sup>. До тога се времена узимало да је његово записивање забрањено и то, по равинском побожном излагању (хагада!), због више разлога.

„У време када се Свети, да је благословен, открио да даде Израилу Тору (закон) предао је Мојсију по реду, Тору [Петокњижје], Мишну, Талмуд и Агаду, као што се вели: „И Бог изговори све ове речи“ (Исл. 20,1.), па и оно што упита ученик свога учитеља, рекао је Свети, да је благословен, Мојсију у то време. А када је (Мојсије) научио из уста Благословенога, рече му [Бог] да то научи Израилце, а он [Мојсије] му рекне: Господару света, ја ћу им то записати. На то му одговори [Бог]: никако не тражим да им запишем, јер знам („открито ми је“) да ће неверници („akum“) господарити над њима и да би им то узели, и да ће их неверници презирати. Св. Писмо ћу им дати записано, („hammiqra 'ani noten lahem bamiktav“), али Мишну и Талмуд и Хагаду дајем вама (vehammišna, vehattalmud, ve'agada 'ani noten lahem“) због тога да када дођу народи света и покоре вас, да се разликујете од њих (vehaju movdalim mihem“). И рече пророку: ако запишем свој најдрагоценији закон, презираће вас као туђинце и шта ћу вам онда учинити, за то ћу вам дати Св. Писмо („hammiqra“) записано, Мишну, Талмуд и Хагаду — усмено („'ani noten lahem hammiqra biketav, vehammišna (vgo“) b'al pe“). Речи: „запиши себи те речи“ (Исл. 34, 27) то је св. Писмо („ze miqra“ тј. оне се односе на Библију) а речи: „јер по тим речима“ (Исл. 34, 27) односе се на Мишну, Талмуд, јер они чине разлику („деле“) међу Израилем и међу неверницима („šhem mavdilim ben Jisra'el leven ha'akum“)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Strack. Einl. in. Talmud 5, 9.

<sup>2</sup> „'akh'um“ је скраћеница од: „'Abode kho'avim и mazuloth“ „поклоници звезда и планета“. И ако се јасно види (из значења) да се тај

Други је разлог дан у „Sefer Juhasin“, 160a.: „није забележена Усмена Тора („Tora še be'al pe“) због тога што је њена мера дужа од земље. Зато је Свети, да је благословен, подсећање заповести („zikharon hammisvot“) укратко записао у Тори, а њихово тумачење дао је усмено“. Још се један други разлог наводи у изрекама раби Елиезера („beriqe rabbi 'Eli'ezer), наиме тај, да је Свети, да је благословен, видео да ће народи света хтети да преведу писани закон, па је због тога предао Мојсију усмене знакове.<sup>1</sup>

Због тога је и настало веровање, међу многим Јеврејима да је забрањено да се усмена традиција (Tora še be'al pe) забележи, т. ј. да се није смела бележити ни халаха ни хагада. Али се нигде не спомиње изречна забрана. Додуше, наводе се изреке неких рабина које би могле говорити томе у прилог, на пр. Rabbi Johanan (bar Nappaha) је рекао: „ко записује халахе је као онај који спаљује Тору“ (Temura 14b. — Gittin 60a), али су те изреке из много доцнијег времена (3 в. после Хр.).

Напротив, ми имамо изрека у самоме Талмуду, из којих се види да су постојале књиге хагада т. ј. егзегетска тумачења Торе. Тако је R. Hija читао у купатилу књигу хагаде за псалме (пал. Kil'ajim 9,32 б.) Johanan и Šim'on ben Laqiš загледају у књигу хагаде (Temura 14 б), Johanan вели да „ко учи хагаду из књиге не заборавља је тако лако“ (п. Ketuboth 5,9a.). R. Jehošua ben Levi и Hija bar Ba, додуше оштро веле: „да буде отсечена она рука, која забележи хагаде“ (п. Šabbat 16,15) али то управо доказује да су такве збирке већ постојале, (исп. и Berakoth 23 а. Hulim 60 б. Šabbath 89a. Šebuoth 46 б.). Спомињу се чак и неке збирке хагада „Megillath Ta'anith, (Ta'anith 2,8. Erubin 62 б.) „megillath Juhasin“ (Jevamot 49 б.), „Sefer Juhasim“. (Pesahim 62б.) Исто тако бележене су и халахе т.ј. стварна тумачења закона јер се у Талмуду на више места говори о збиркама одредаба. Johanan ben Nuri добио је на пр. „megillath sammanin“ списак твари које су потребне за кад (Joma 38 б.), а Rab налази

назив не може односити на хришћане, многи су непријатељи Јевреја и Талмуда узимали да је то погрдни назив за хришћане, (особито Rohling)

<sup>1</sup> Midraš Rabba (Šemot) за Изл. 34, 27.; исп. Eisenmenger, о. с. I. Bd. 230.

<sup>2</sup> Исти разлог т. ј. да неверници не добију и усмени закон наводи се и Ammude haggola, (rabbi Jsaq-a) 39., и Jalkut Šimoni 405.; Eisenmenger I. Bd. 301.; Strack. Einl. 14.

код R. Hije „megilath s'tarim“ (тајни свитак) у коме су биле халахе tanaita Jsi ben Jehuda (Šabbath 6 б. 96 б.) R. Hilefa имао је књижицу „pinqesa“ — πίνϰῆς, са халахама (Menahot 70a.) а таке књиге имају и Jehošua b. Levi и Zeiri (Šab. 156 a).

Али се мора признати да је била врло јака опозиција против записивања, особито против бележења халаха, и ако се никако не може узети да је била издана ма кака забрана записивања халаха или хагада.

Предмет не одобравања није било записивање само по себи, него бележење са намером да се то употреби за јавну употребу. Јер да је сваки учитељ записивао своју властиту збирку законских одредаба и предавао својим ученицима, било би заgroжено јединству Јудејства а уз то би и сметало даљњем развоју тих закона.

Како се, дакле, није смело бележити за јавну употребу оно што су учитељи предавали, морала се свака научена или чувена реченица даље предавати у име онога који ју је рекао, т.ј. морало се наводити његово име. Ти учитељи, који су тако усмено предавали и у чије се име то тумачење даље предавало зову се Танаити — „Tannaim“ (од глагола „tana,“ = „šapa“ = учити, предавати усмено).

Најстарији танаит, учитељ предања, о коме је сачуван спомен је „Šimon hassadiq“ („праведник“ сигурно првосвештеник Симеон I. (око 300 год. пре Хр.),<sup>1</sup> — (о Јездри и о почецима таког учења је било већ говора), и Антигнос из Соко-а (Aboth 1, 2-3). Иза Антигноса настаје празнина, (види се из израза „qibbelu mehem“ — примише од њих (Abot 1, 4), а требало би „qibbelu mimmenu“ — т. ј. Antigonos),<sup>2</sup> а затим се наводе 5 „парова“ („zigoth“ једн. „zûg“), т.ј. све по двојица учитеља, који су, ваљда, заједно живели а за које равинска традиција узима да је сваки први од њих био „nasi“-кнез председник (поглавица) Синедриона, (великог законодавног и управног тела), а сваки други „av (ab) bêt din“ — потпредседник синедриона<sup>3</sup> (Hagiga 2, 2.). Но то није тачно, јер је глава

<sup>1</sup> Strack, Einl. 117.

<sup>2</sup> H. Strack, Einleitung in Talmud 1921, 117.

<sup>3</sup> D. Hoffman, Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums, Berlin, 1878; Isr. Jelski, Die innere Einrichtung des grossen Synedrions zu Jerusalem, Breslau 1894, 38, 46—64. држи да је вел. свештеник био председник за политичке, а други, „ab bet din“, за верске ствари.



Синедриона био првосвештеник (велики свештеник)<sup>1</sup> а за некоје се „парове“ уопште не може доказати да су били велики свештеници (на пр. Jose ben Jo'ezer; Strack 117, Anm 3.).

Имена „парова“ су: 1) Jose ben Jo'ezer („побожни међу свештеницима“ Hag. 2, 7.) и Jose ben Johanan;

2) Jehosu'a ben Perahja и Mattaj (место Nittajl); за првога се вели у Талмуду да је био учитељ Христов (Sanhedr. 107b. Sota 17a) али сасвим погрешно, јер он живи једно столеће пре Христа (Strack H. Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, Leipzig 1910. § 8).

3) Jehuda ben Tabaj (Tobija) и Šim'on ben Šatah (који је највише придонео да је победила и дошла на владу фарисејска странка за време Александра Јанеуса (103—76 пре Хр.) и Александре Саломе (76—67 пре Хр.).

4) Šetaja и Abtaljon (Ptolion; Јосиф Флав. Παλλίων ὁ φαρισαῖος καὶ Σαρταίας Antiqu. 15, 1.).

5) Хилел (Hillel) и Шамај (Šammaj), оснивачи најпознатијих школа (академија) (Beth Hillel и Beth Šammaj). Хилел, назван „hazzaqen“ (старац, старешина) и „Вавилонац“ (сигурно због тога што је потицао из једне породице из вавилонског ропства), био је особито образован човек и на далеко познат због своје блакости, која је долазила до израза и у његовом учењу. Живео је за време Ирода I. и наследника му, али ничим није доказано да је био учитељ Христов. То је мишљење био први изрекао Е. Renan, а доцније и многи Јевреји, али не изгледа веројатно, нити има и најмањег ослоња за то<sup>2</sup>. Шамај, савременик Хилелов, био је не мање познат због своје учености, али строг и врло се ригорозно придржавао законских одредаба.

Није сигурно да је Хилел потекао из давидске породице, како хоће Grätz<sup>3</sup> и многи други (према Јерус. Taanit IV, 2.), јер се то тврђење јавља тек у време Jehud-e Ha-Nasi (Strack. 118, Anm.). Врло сиром, дошao је око 36. пре Хр. (Grätz) са Хирканом из Вавилона у Јерусалим, да слуша учитеље Ше-

<sup>1</sup> E. Schürer Geschichte, des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 4 Aufl. (III. свеска.) Leipzig (1901—1909) Bd. II. 254—258.

<sup>2</sup> Strack, Einl in Talmud, 118.

<sup>3</sup> Исп. D-r H. Grätz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart III. Band (G. der Judäer von dem Tode Juda Makkabis bis zum Untergange des jüdischen Staates, Leipzig 1905. стр. 206.

мају и Абталијона, чије је усмено предавање и сам савесно предавао. Борио се са великим сиромаштвом, али је ревно похађао предавања<sup>1</sup> и временом је постао један од највећих ауторитета. Веома благ, знао је свакога да задовољи, и спомиње се да се није никада разљутио. Када су се двојица опладила да ли ће разљутити Хилела или не, — један од њих оде до Хилела да га разљути, и досађује му са врло ситним питањима, на која му је Хилел стрпљиво одговарао и ако се купао и био запослен. И тек што би му одговорио, враћао би се овај са другим, још незнатнијим питањем, али ипак није могао истерати Хилела из такта, него га још Хилел моли да и даље пита (Sabbat 30 b. 31a).

Када је један поганин хтео да наједаред научи сав закон (пре тога је био код Шамаја и овај га је био отерао), Хилел му рекне: „што не желиш себи не чини другоме“ то је сав закон а остало је све тумачење тога истог (Sabbat 31 a).

У својој благиости имао је разумевања за све и за свакога („никога не осуђуј док се не ставиш у његов положај“) (Abot 2, 31), и у својој љубави према свима (љуби мир и тражи мир, љуби људе и приводи их закону“ (Тори), (Abot 1, 12), увек је настојао да евентуално ублажи оштрину закона и да свакоме олакша у његовом вршењу. Због тога је назван другим Јездром (Sukka 20 a. Sotta 48 b.) и пророком (Sotta 48 b.), јер се његов рад сматра прекретницом у изучавању закона (Sukka 10 a). Он је, наиме, усмено учење које је примио од својих учитеља Шамаје и Абталиона обогатио са предањем које је он донео из Вавилона, а уз то је створио и седам правила (middot) по којима ће се проучавати закон и тумачити. „Тиме је донекле спремао измирење фарисејства и садужејства, јер је поставио правила којима није нико могао одрећи важности. Хилел је наиме с једне стране потврдио садужејски принцип, да свака одредба важи само тада, ако је заснована на Св. Писму, али је с друге стране узимао да та заснованост не почива само у мртвим словима, него у општим претпоставкама које пружа свети текст. Са седам правила излагања (Šeba' Middot) може се извести усмени закон из св. Писма, и тиме и тај усмени добија важност као и писани. Кроз тих седам правила и усмено

<sup>1</sup> Приповетка како га је затрпао снег на крову Хилелове академије, кад није имао доста новца да плати улазницу (Joma 35 b.).

зконодавство долази у сасвим друго светло; оно нема више карактер нечега самовољнога, него добија печат нечега општега и прихватљивога и на њега се могло гледати као да је потекло из Светога Писма. Али тима се правилима нису само оправдавала усмена предања која су већ постојала, него су уједно она била и средство за проширавање закона и за њихово примењивање у непредвиђеним случајевима, о којима се још није било говорило. Хилелова су правила (доцније још израђенија и проширена) поставила темељ оној методи оштроумног тумачења и закључивања која је названа Талмуд у ужем смислу“ (Gräff о. с. 209). „Хилел је (и његов савременик Шамај) уздигао проучавање Св. Писма и његово тумачење до такве висине, ... да је само то проучавање постало једином сврхом и у њега се удубљавало<sup>1</sup>.

На тај начин могао је Хилел слободно завести, кад је постао председник синедриона, и „прозбул“ писмену изјаву дужника, да му се и у суботној години може тражити дуг. (У суботној години (Šebbiit = свака седма), морали су се сви дугови опростити (Изл. 23, 11. Лев. 25, 1.), и због тога се није хтело никоме ништа посуђивати; за то уведе Хилел уговор пред судијама „прозбул“ (Šebbiit X. 3.—4.).

О Шамају се незна ништа детаљније, него, да је студирао са Хилелом (Abot 1, 12.), да је био жестока карактера (Sabbat 30 b.) и да је ригорозно вршио закон и захтевао да се врши (хоће да му и дете пости на велики дан измирења Јома 77b.).

Зато се врло често налазе у Талмуду места где се наводе разна мишљења Шамајева и Хилелова (Edujot 1, 2. Midda 1, 4.), или да забрањује први што други дозвољава (Hagiga 2, 4.), због чега је бивало и врло критичних момената. Било је у питању библијско место о нечистом семену (Лев. 11, 37, 38.) и искрсло је питање да ли се има сматрати сок из грозда (када се грозд одсеће) као вода т. ј. да ли га онечишћава. Шамај одговори потврдно а Хилел негативно т. ј. да не онечишћава, позивајући се на халаху, да и маслине при брању не чине нечистим. На то му одговори Шамај: „ако ме разљутиш прогласићу нечистим и брање маслина“. На то поставише (присталице Шамајева) мач у школи и повикаше: ући може ко хоће, али изаћи

<sup>1</sup> Gustav Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur I. Bd. Berlin 1886. стр. 143.

несме нико. Тога дана седео је Хилел пред Шамајем сагнут као какав ученик; и тежак је то био дан за Израил, као дан у који је начињено тэле (Šabbat 17 а.). Хтело се, дакле, макар и силом натурити мишљење Шамајево.

Изгледа да је Хилел преживео Шамаја, што се даде закључити из једне епизоде из живота Хилеловог и ученика Шамајевих. Радило се о питању да ли се на празник могу полагати руке на жртвену животињу, јер је Хилел привео на празник животињу за жртву и положио руке на њу. Због тога су га напали ученици Шамајеви, особито кад им је Хилел био слáгао да то није била свеспаљна жртва него жртва мирна (благодарности), и они створе закључак, да се не смију руке полагати. Али сутрадан, када је било предворје храма освануло сасвим пусто, без иједне жртве (услед забране полагања руку), Шамајити су морали посрамљени признати, да важи Хилелово мишљење (Besa 20., јерус. Hagiga II. 5.). О Шамају нема, том приликом ни спомена, значи да је већ умро<sup>1</sup>.

Шамај и Хилел завршавају „парове“. Започиње нова ера у проучавању закона и предања, јер је сваки од њих имао масу присталица-ученика. Једни се називају „Bet Šammai“ (кућа Шамајева) а други „bet Hillel“ (кућа Хилелова). Живели су у сталном трвењу и препиркама, све до разорења храма. Спomiње се око 221 халаха око којих су се препирали. У већини случајеве Шамајити су отежавали вршење прописа док су Хилелити настојали да их олакшају. Само је у 55 случајева било обратно (Fromer 113, Weiss, Dor, dor vedoršav I. 179-81). Те су борбе често доводиле и до физичког разрачунавања, чак се спomiње и крвава туча која је једном настала (Јерус. Šabbat I. 4.).

Касније генерације сматрале су ту борбу националном несрећом. „Пре није било борба у Израилу... али од како се умножише ученици Шамајеви и Хилелови, који нису били довољно научили, преузеле су борбе маха, и из Торе настадоше две Торе“ (Sanhedrin 88 b.). Но то није сметало да се између себе жене (Jevamot 14. b.).

Учитељи у академијама почињу се сада називати Тарнаим (од глагола тара = учити, предавати предање), дакле учитељи, предавачи предања. Свакоме од њих припадала је титула Rabbi (мој господару, мој учитељу).

(Свршиће се)

<sup>1</sup> J. Fromer, Der Organismus des Judentums, 112.

# ПРИЛОЗИ ПРАВНОЈ ИСТОРИЈИ МΑΝΑΣΤΙΡΑ У ГРЧКИМ ОБΛΑΣΤΙΜΑ ΠΟΖΝΟΡΙΜΣΚΟΓ ЦΑΡΣΤΒΑ У IV — VI. ВΕΚΥ.\*

## I.

### ΠΡΕΣΤΑΝΑΚ ЧΛΑΝΣΤΒΑ У ΜΑΝΑΣΤΙΡΣΚΟЈ ΖΑЈΕДΝΙЦИ.

Најстарије монашке колоније у Египту у епоси пре Пахомија († 346/7) имале су изразито еремитску форму. Појединци су живели засебним, просторно одвојеним животом, а овај начин живота нашао је видљива израза у подизању изолираних ћелија, које су се једна од друге налазиле у мањој или већој удаљености. Једино дневна богослужења и празнична евхаристијска служба окупљали су све чланове на далеко разасутих монашких ћелија на заједнички састанак и претстављала су видљив моменат њихове заједнице<sup>1</sup>. У оквиру ове велике духовне заједнице било је и ужих кругова чисто духовног карактера, које су сачињавали учитељ (διδάσκαλος) и његови ученици (μαθηταί). Велика заједница није имала своје видљиве духовне главе, а однос чланова ужих кругова према свом духовном оцу (ἄββᾶς, πατήρ) оснивао се на искључиво добровољном потчињавању појединаца духовном вођству свог учитеља. Према томе како однос појединаца према учитељу тако и њихов међусобни однос није био никаквим правним нормама регулисан, него је био чисто моралне природе. Није дакле још постојала правна монашка организација, у оквиру које би права и дужности појединих чланова били тачно фиксирани. Постојао је неограничен идивидуализам у погледу начина живота<sup>2</sup>, није било никакве принуде, тако да се сваки могао потпуно слободно у свом правцу развијати.

\* Овај чланак стоји у органској вези са ранијим чланком публикованим у овом часопису год. III. (1928.) p, 181 sqq., где су наведени извори и литература којима сам се и за састав овог чланка послужило. Ова два чланка су део моје расправе: „Die rechtliche Stellung und Organisation der griechischen Klöster nach dem Justinianischen Recht“, од које је прва половина изашла у Byz. Ztschr. XXIX (1929) p. 6 sqq.

<sup>1</sup> Види пластичан опис у Palladii historia Lausiaca VII Nitria.

<sup>2</sup> Palladii hist. Laus. VII (ed. Butler II 25). ἡλθον εἰς τὸ ὄρος ἐπὶ τὸ μέρος μεσημβρίας. ὃ ὄρει παράκειται ἡ πανέρημος παρατείνουσα ἕως Αἰθιοπίας καὶ τῶν Μαζίκων καὶ τῆς Μαυριτανίας, ἐν ᾧ ὄρει οἰκοῦσι ἄνδρες ὡς πεντακισχίλιοι, διαφόρους ἔχοντες πολιτείας, ἕκαστος ὡς δύνатаι καὶ ὡς βούλεται ὡς εἶναι καὶ μόνον μένειν καὶ δεύτερον καὶ πολοστόν.

Битан момент у свету претстава најстаријих монаха био је идеал немања отаџбине на земљи и осећај да су на овом свету странци (ξενιτεία, ξενία, ξενιτεύειν)<sup>1</sup>. Несталност бора-вишта стално кретање и честе промене боравишта карактеришу овај начин живота. Најстарији монаси били су у овом погледу наследници старог апостолског начина живота. Овај облик монаштва најдуже се држао у Сирији, где је постојао још доста дуго времена после формирања и опћенитог усвајања новог облика монашког живота, који је био стављен на правну основу. Са остварењем новог облика монашког живота, који је почивао на основи јаче или слабије спровођене дисциплине, и који је сав живот заједнице, као целине, и њених чланова као и међусобне односе чланова скоро до најмањих појединости статутарним прописима нормирао<sup>2</sup>, морао је ишчезнути и нестабилитет и место њега ступио је стабилитет (stabilitas, inius loci habitatio) са клаузуром као једно од најбитнијих начела новог, лавриотског и киновитског, монашког поретка. Овај стабилитет тј. доживотна везаност монаха за манастир, у коме је ступио у монашки чин, постала је касније саставни део обета, који се у познијим временима приликом примања у манастирску заједницу облигаторно полагао. У египатским манастирима препахомијанске епохе, чије је устројство показивало у главним начелима и тачкама знатне сличности са потањим устројством Пахомијевих манастира, па и у манастирима на територији цариградског и јерусалимског патријархата, не само лавриотским него и киновитским постојала је још могућност иступања из манастирске заједнице с одобрењем надлежног настојатеља<sup>3</sup>. Али ипак у погледу иступања из манастира постојала је између праксе једних и других манастира битна разлика, која се односила на саму сврху иступања: у споменутом египатским манастирима иступање из манастира

<sup>1</sup> Ср. Н. Frhr. v. Campenhausen, Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum. Tübingen (1930) p. 4 sqq.

<sup>2</sup> Ср. Пахомијева правила, чије су разне редакције сада најзгодније издане од Р. В. Albers-а под насловом „S. Pachomii Abbatis Tabennensis regulae monasticae“ Bonnæ 1923, а осим тога краћа и опширнија правила св. Василија Великог.

<sup>3</sup> К. Holl, Die Bedeutung der neuveröffentlichten melitianischen Urkunden für die Kirchengeschichte. Abg. der Preuss. Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl. 1925 III p. 27; у погледу цариградског и јерусалимског патријархата имамо низ примера у житијима монаха V. и VI. века.

уз дозволу надлежног настојатеља сматрало се као акт разрешења дотичног монаха од свих обвеза према његовој дотадашњој манастирској заједници, како у сврху прелаза у другу једну манастирску заједницу или одласка у пустињу ради вођења усамљеничког живота, тако и у сврху напуштања монашког чина и сталежа; у манастирима пак цариградског и јерусалимског патријархата настојатељ је давао дозволу за иступање из манастира само у сврху прелаза у други манастир или потпуног повлачења у пустињу. Иступање из манастира без обзира на сврху истога чина има за последицу губитак права и престанак дужности, које је дотични монах у манастиру вршио. У посебним поглављима биће изложено иступање монаха из манастирске заједнице у сврху враћања у свет (сталеж мирјана) или иступање у прегнантном значењу, у сврху прелаза у други манастир и у сврху потпуног повлачења у пустињу.

### § 1. ИСТУПАЊЕ (У СВРХУ ВРАЋАЊА У РЕД МИРЈАНА).

Иступање је према одредбама статутарног, канонског и државног законодавства акт самовољног напуштања манастирске заједнице од стране једног члана њеног са намером, да се у исту више не врати и да изврши *restitutio in integrum* свог ранијег лаичког стања. Мотиви за стварање овако далекосежне одлуке могу бити разноврсне природе: лична неспособност да одговори великим и тешким захтевима монашког живота<sup>1</sup> непостојаност карактера и колебљивост у одлукама, помањкање самопоуздања, појава унутрашњих сумњи и губитак унутрашње равнотеже, превлађивање световних мисли и жеља као и чулних пожуда<sup>2</sup> те најзад разни спољашњи утицаји<sup>3</sup>. Када је била потпуно корена ухватила идеја, да монаштво представља доживотну везу сваког појединог члана монашког сталежа са Христом<sup>4</sup>, и да се та веза због светости њеног карактера не сме никаквим једностраним, самовољним актом повредити и нарушити, сматрала је црква за потребно да на IV. васељенском сабору у Халкидону донесе посебне законске санкције про-

<sup>1</sup> Vita s. Pachomii c. 58.

<sup>2</sup> Historia monachorum I c. 36 (ed. E. Preuschen sub. tit. Palladius und Rufinus. Giessen 1897).

<sup>3</sup> Ibidem I c. 33.

<sup>4</sup> Vita s. Sabbae c. 4 (ed. J. B. Cotelerius. Ecclesiae graecae monumenta III).

тив нарушавања ове везе (cap. 4. и 7.); најгрубље пак нарушење ове везе представљало је самовласно напуштање монашког чина и враћање у свет тј. у сталеж мирских људи<sup>1</sup>. Како међутим црква, по свему изгледу, није успела да прибави важности споменутим својим законским мерама, била је римска држава у својству *advocatus-a ecclesiae* принуђена да у другој половини V. и првој половини VI. века донесе у наслону на канонско законодавство низ законских одредаба, које у хронолошком односу једна према другој показују тенденцију поступног поштрења санкција предвиђених за деликт напуштања монашког сталежа<sup>2</sup>. У овим законским одредбама квалификује се иступање из манастирске заједнице и монашког сталежа као кажњив чин, који повлачи за собом разне казненоправне последице, које се диференцирају још и према томе, коме је сталежу дотични монах припадао пре ступања у монашки чин.

## § 2. ПРЕЛАЗ ИЗ ЈЕДНЕ МАНАСТИРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У ДРУГУ.

Још пре него што је дошло до правног формирања монашких заједница, док су још постојале само заједнице учитеља (*διδάσκαλος, πατήρ*) и његових ученика (*μαθηταί*) искључиво моралне природе, била је уобичајена појава, да ученици из разних разлога напуштају свог учитеља и одлазе другом ком старијем монаху, који је због нарочите форме аскетског живота или због оригиналног става према цркви и свету дошао до великог угледа у круговима монаха. Нису били ретки ни обратни случајеви, да се монах учитељ, тежећи за што већом усамљеношћу, која једино омогућује пуну интензивност у себе повученог унутрашњег живота, преданог искључиво молитви и контемплацији, одвоји од својих ученика и повуче у најнеприступачнија места, пошто је претходно оспособио своје ученике, да могу самостално, без потребе савета и упутстава од његове

<sup>1</sup> О овој вези биће говора на другом месту. По овој вези носе монаси ове епохе и предикат *ιερόζυγος*, док им се с обзиром на њихову породичну независност даје и предикат *ἄζυγος*. У поређењу са тешкоћама живота у свету, специјално у породици, карактерише се монашки живот као *ὁ ἐλαφρὸς τοῦ Κυρίου ζυγός* (*Vita s. Pachomii cap. 59*).

<sup>2</sup> *Const. a 471. Cod. Just. I 3, 29; const. a. 484, Cod. Just. I 3, 37; const. a. 531. Cod. Just. I. 3, 52; const. a. 533. sive 534. Cod. Just. I 3, 54, 7; novv. Justin. 13 c. 4 (a. 535), 155 capp. 35 et 41 (a. 546)*



стране водити монашки живот у пустињи (анакхоретски или еремитски живот).

Када су до тога времена само везама етичке природе повезане групе монаха трансформисале се у заједнице изразито правног карактера и када је живот монаха био регулисан дисциплинарно-правним нормама, тада је и питање прелаза из једне заједнице у другу добило друго значење, нарочито откада су поред момената и мотива чисто религиозне и аскетске природе почели да играју све одлучнију улогу мотиви црквенополитичке природе.

Црква је у интересу очувања унутрашњег мира и поретка била принуђена, да општеобвезним законом (cap. 4. Chalc.) нормира стабилитет монаха да би онемогућила и спречила активно учешће монаха у црквенополитичким акцијама и елиминирала њихов утицај на масе, који је могао да доведе у опасност и авторитет црквене власти<sup>1</sup>. Из сачуваних правила египатских манастира IV.—VI. века и на основу конкретних примера наведених у житијима монаха истог раздобља може се закључити, каква је пракса у том погледу владала у манастирима и како између појединих манастира нису у том предмету постојале никакве битније разлике. Најзад позноримска империја, која је одржање мира и доброг реда у цркви сматрала као неопходан предуслов за очување унутрашње равнотеже у држави и која је на основу дугог искуства могла тачно оценити штетан утицај верских и црквенополитичких спорова, раздора и немира на ток општег државног живота, сматрала је такођер за потребно да државним законодавством, ако не сасвим онемогући, што је у тадашњим приликама веома тешко било остварити, а оно бар што је више могуће отежа и ограничи честу појаву прелажења монаха из једног манастира у други.<sup>2</sup> Држава је мислила да ће ову своју интенцију моћи остварити постављањем норме, да иметак монаха, који напушта свој манастир у сврху прелаза у други, има остати у власништву манастира, у коме је ступио

<sup>1</sup> E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches* I. Wien 1928. p. 23 sqq.

<sup>2</sup> Nov. Justin. 13 c. (a. 535): *Εἰ δὲ ἀπολιπὼν τὸ μοναστήριον καθ' ὅπερ τὴν ἄσκησιν εἶχεν εἰς ἕτερον μεταβαίνοι μοναστήριον, καὶ οὕτω μὲν ἢ αὐτοῦ περιουσία μενέτω τε καὶ ἐκδικεῖσθαι ὑπὸ τοῦ προτέρου μοναστηρίου, ἐνθα ἀποταξάμενος τοῦτο κατέλιπε; nov. Justin 155 c. 42 (a 546): *'Εὰν μοναχὸς καταλείψῃ τὸ ἴδιον μοναστήριον καὶ εἰς ἄλλο εἰσεῖλθῃ, εἰτινα πράγματα ἐν τῷ καιρῷ καθ' ὃν τὸ μοναστήριον καταλείλοιτεν ἔχων φανεῖν, τῷ πρώτῳ μοναστηρίῳ ἐν φάεξ ἀρχῆς εἰσῆλθε ταῦτα διαφέρειν κελεβομεν.**

био у монашки чин, тако да је манастиру, у који монах намерава да пређе, била одузета могућност да дође у власништво и посед иметка односног брата а тиме је нестао један важан разлог за примање истог брата, јер је и код манастира ових времена постојала очигледна тенденција ка јачању свог економског положаја. Уједно се у споменутим законским одредбама настојатељи манастира директно позивају, да монахе, којима недостаје потребна постојаност и истрајност, не примају у своје манастире, док се надлежним епископима и генералним архимандритима манастирских провинција ставља у дужност, да употребе сва сретства у сврху искорењивања овог рђавог обичаја, који стоји у пуној опречности са начелом клаузуре, фиксираним у 4. канону халкидонског васељенског сабора.<sup>1</sup>

Као мотиви за прелаз у други манастир наводе се у житијима диференције између монаха, који прелази, и водеће или друге које истакнуте личности у манастиру<sup>2</sup>, опирање, да прихвати избор за настојатеља,<sup>3</sup> тежња за савршенијом аскезом,<sup>4</sup> божанска промисао,<sup>5</sup> сталан пораст посета од разних личности, што је било од великог уштрба по вођење несметаног интензивног аскетског живота.<sup>6</sup> Главни пак мотив била је код монаха овог раздобља јако развијена покретљивост и склоност ка честом мењању места боравка, о чему је било већ раније говора.

Прелаз из једног манастира у други могао је уследити противно начелу манастирског поретка самостално и самовласно без икаквих формалности, а могао је имати и карактер једног формално коректног црквеноправног акта, ако је извршен са претходним знањем и саизволом надлежног настојатеља.<sup>7</sup> Као

<sup>1</sup> Non Justin. 13 c, 7 (a 535): Προσηκον δέ ἐστι, τοὺς εὐλαβεστάτους ἡγουμένους μὴ εἰσδέχεσθαι τὸν τοῦτο πράττοντα' ἀλήτης γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ μοναχικῆς καρτερίας οὐδ' ὄλως ἐγγύς, οὐδὲ σταθεράς καὶ μονίμου ψυχῆς, ἀλλὰ περιφερομένης τε καὶ ἄλλοτε ἄλλα ζητούσης ἀπόδειξιν ἔχων, ὥστε καὶ τοῦτο κωλύσουσιν οἱ θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι καὶ οἱ γε ἀρχιμανδριταὶ λεγόμενοι καὶ καλούμενοι, τὴν μοναχικὴν σεμνότητα κατα τοῦς θεῖους κανόνας φυλάττοντες.

<sup>2</sup> Callinici vita s. Hypatii edd. Seminarii Philologorum Bonnensis sodales, Lipsiae 1895. p. 20; 87.

<sup>3</sup> Theodori encomion in s. Theodosium ed. Usener, Der hl. Theodosios. Leipzig 1890 p. 106-7.

<sup>4</sup> Ibidem p. 14. τελειωτέροις τῆς ἀσκήσεως προσβαίνειν βουλόμενος πόνοις.

<sup>5</sup> Ibidem p. 14.

<sup>6</sup> Cyrilli Skythopolitani vita s. Abraamii ed. Grégoire, Revue de l'Instruction publique en Belgique t. 49, 5e livr. (1906) p. 284 sq.

<sup>7</sup> Право отпуштања из везе манастирске заједнице у сврху прелаза у другу вршио је настојатељ те је према том акт прелаза, извршен под

посебан случај ваља истаћи прелаз монаха из једног манастира у други у сврху преузимања управе овог другог манастира, а на молбу братства дотичног манастира или на позив епископа, на чијем се подручју манастир налази, или личности која је ктитор манастира.

Прелаз монаха из једног у други манастир није везан за одобрење надлежног епископа, као што истом не припада право премештања монаха из једног манастира у други. Из материјала, који се односи на историју овога времена, не може се констатовати ниједан конкретан пример вршења оваквога права по епископу.

Прелазом губи монах права и разрешава се дужности у старом манастиру, а стиче права и преузима дужности у новом манастиру према одредбама истог манастира. У житијима монаха не спомиње се ништа да ли се о акту прелаза саставља писмен протокол и да ли манастир, из кога брат иступа, шаље манастиру у који исти брат прелази, писмен извештај о прелазу те да ли тај извештај садржи и податке који се односе на верско и морално расположење тога брата. Како установа *συστατικά ἐπιστολάι*<sup>1</sup> тако и државне законске одредбе о имовноправним дејствима прелаза<sup>2</sup> изгледа да дају оправдања за претпоставку, да је предузимано писмено фиксирање акта прелаза, јер имовинска супстанција монаха који прелази у други манастир, а која је у смислу цитираних норми дефинитивно прелазила у својину манастира, који напушта, морала је несумњиво формално бити инкорпорирана манастирском инвентару и акт инкорпорације евидентираан.

овим правним условом, био формално коректан. Настојатељ манастира, у који дотични монах жели прећи, добијао је тиме формално-правну подлогу за диспозицију гледе пријема у свој манастир дотичне личности. Законске одредбе цара Јустинијама у пов. 13 с. 7 и пов. 155 с. 42 не садрже апсолутну забрану прелаза, него је њихова сврха, да прелаз што више ограниче; примена ограничавања прелаза остављена је нахођењу настојатеља и његових претпостављених црквених власти, а ово се ограничавање могло вршити ускраћивањем отпуста из једне и ускраћивањем пријема у другу манастирску заједницу.

<sup>1</sup> *Ἐπιστολάι συστατικά* или *κανονικά* = *γράμματα ἐπισκόπων, συστατικά, κανονικά* = *συστατικά*. Види о овој установи *canon. apost. 13, Antioch, 8 и 11, Sard. 9, Gangr. 41 и Chalc. 13.*

<sup>2</sup> *Novv. Justin. 13 с. 7 et. 155 с. 42. Cf. A. Knecht, System des justinianischen Kirchenvermögensrechtes, Stuttgart 1905. p. 62 sq.*

### § 3. ИСТУПАЊЕ ИЗ МАНАСТИРА У СВРХУ ПОТПУНОГ ПОВЛАЧЕЊА У ПУСТИЊУ.

Осим споменуте већ две форме иступања из манастира ваља приказати још и ову, која се по својој сврси битно разликује од истих. Монаси који су хтели да потпуно избегну везе, које су како у верском тако и у економском<sup>1</sup> погледу постојале између света и манастира, изводили су ову апсолутну сепарацију повлачењем у врло тешко доступне пустиње, које су лежале изван домашаја саобраћаја.<sup>2</sup> Веома карактеристично је место у *Apophthegmata Macarii Aegyptii*, у коме стоји како су два монаха, напустивши κοινόβιον и повукавши се у крајњу пустињу, успели да пуних четрдесет година не дођу у додир уопште ни с једним људским бићем те да су тада, приликом састанка са чувеним монахом Макаријем Египћанином, ставили на њега питање πῶς ἔχει ὁ κόσμος. Два појма κόσμος и ἔρημος претстављају апсолутну опречност, која је у погледу света идеја постојала између људи у свету и између монаха, који су живели ексклузивним пустињачким животом.<sup>3</sup> Не мање карактеристичан је и конкретан случај чувеног тада монаха и потоњег архимандрита Александра Акоимета, који је, напустивши манастир архимандрита Илије и носећи еванђеља у руди, повукао се у пустињу, где је провео седам година μηδενὸς τῶν ἐπιγείων μεριμνῶν; разлог овом поступку лежи у том, што су по Александрову мишљењу у животу истога манастира лаксно вршене одредбе и заповести еванђељске и што управа манастира није хтела испунити Александров захтев гледе стриктног примењивања еванђеоских начела и заповести.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Египатски манастири имали су врло развијену економију и узимали су јака учешћа у измени добара. У папирусима налазимо о томе обилан материјал, који пружа врло солидну основу за састав једне монографије о економским односима египатских манастира.

<sup>2</sup> Интересантни конкретни примери овог поступка и мотивација истога наведени су у *Apophth. Mac. Aeg. Migne PG, 34 col. 237*; *vita Alexandri Akoimeti c. 8 ed. de Stoop p. 22 sq.* *vita S. Sabbae capp. 6 et 66 ed. Cotelierius, Ecclesiae graecae monumenta III. pp. 226 sq. 334 sq.* Догађало се да је и настојатељ манастира напуштао манастир, који је сам био основао, и да се повлачио у пустињу, али ово је била већ ређа појава; тако Данил Стилиит, игуман κοινόβιον-а код места Telanissa, καταλιπὼν πάντα ἐξῆλθεν ἀπὸ τοῦ μοναστηρίου (*Vita s. Danielis Stylitae ed. H. Delehaye, Les saints stylites Bruxelles—Paris 1923 p. 10.*)

<sup>3</sup> *Apophth. Macarii Aegyptii. Migne PG 34 col. 237.*

<sup>4</sup> *Vita Alexandri Akoimeti c. 8 ed. de Stoop p. 22 sq: τότε ἀκατα-*

#### § 4. ПОДЕЉИВАЊЕ ОТПУСТА ИЗ ВЕЗЕ МАНАСТИРСКОГ БРАТСТВА.

Као што се може закључити из материјала садржаног у житијима монаха IV.—VI. столећа и државних законских одредаба<sup>1</sup> право подељивања отпуста из манастирске заједнице припадало је настојатељу. Ово право било је дискреционарне природе; настојатељ у вршењу истога није био ограничен сабором манастирског братства нити је ваљаност и правоћност топредметног расположења била везана за апробацију надлежног епископа. Епископ у овој епоси уопште нема још никакав правни утицај на састав манастирских заједница. Поступак у давању отпуста био је веома кратак и усмене природе; отпуст је постао правоћан и извршан са моментом доношења одлуке поводом усмене молбе од стране подручног монаха и био је обично одевен у молитвену формулу<sup>2</sup>. Нормирање овог права спадало је у искључиву компетенцију појединих манастирских заједница али се оно првобитно, по свој прилици, заснивало на обичајном праву. Право подељивања отпуста имао је настојатељ првобитно без обзира на сврху иступања монаха из манастирске заједнице, али је већ концем V. столећа законодавство позноримске државе одузело од игумана вршење овог права у случају иступања из манастирске заједнице с одређеном намером и сврхом враћања у свет у стање мирјана.

Догађало се, наравно, доста често да напуштање манастира у сврху повлачења у пустињу и прелаз у други манастир, уследи и без получења формалноправног отпуста, али овај формални недостатак није алтерирао имовноправне последице које је држава била статуирала гледе прелаза у други манастир<sup>3</sup>.

σχίτη θυμῷ ληφθεῖς, ὡς ζημιωθεῖς τὸν παρελθόντα χρόνον ἅπαντα καὶ εἰς οὐδὲν ἀναλώσας, συνταξάμενος δὲ τοῖς ἀδελφοῖς πᾶσιν, ἔχων τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον, ἐξῆλθεν ἀκολουθεῖσαι τοῖς γεγραμμένοις καὶ μιμήσασθαι τοὺς ἁγίας πατέρας ἡμῶν.

<sup>1</sup> Cf. примедбу 20.

<sup>2</sup> Пример за форму молбе у vita s. Sabbae c. 66 ed. Cotelerius op. cit. III p. 331 sq.: ἀπόλυσον ἡμᾶς. О подељивању отпуста у облику молитвене формуле види Cyrilli Skythopolitani vita s. Abraamii ed. Grégoire p. 223: ὅστις Ἀβραάμιος ἀπολυθεῖς μετ' εὐχῆς τοῦ ἀββᾶ αὐτοῦ; формула отпуста сачувана је у Cyrilli Skythopolitani vita s. Sabbae c. 6 ed. Cotelerius op. cit. III p. 226: Архимандрит Илија поводом молбе св. Саве за подељење отпуста из манастира чини расположење са речима ἀπολύω σε. σὺ δὲ μηδενὸς τῆς συνοδίας γινώσκοντος ἀπιδι ἐν εἰρήνῃ καὶ κύριος ἔστω μετὰ σοῦ.

<sup>3</sup> Cf. поп Justin. 13 c. 7 и 155 c. 42.

## § 5. ИСКЉУЧЕЊЕ ИЗ МАНАСТИРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ.

Искључење се врши као дисциплинарно-казнена мера на темељу постојања довољних и важних разлога, било због тешких спољашњих престапа против општих црквених одредаба, државних законских прописа изданих у предмету манастира и монаха или правила манастирског устава било због мањкања верског духа било пак због неподобности за вршење прописа, који регулишу живот монаха. Право искључења једнога брата из манастирске заједнице припада искључиво настојатељу дотичног манастира, који ово право врши без икаква ограничења од стране манастирског братства и надлежног епископа, пошто дисциплинарно-казнени акт искључења не подлежи потврди више црквене инстанције.<sup>1</sup> О деликтима који повлаче за собом искључење из манастира, о дисциплинарно - казненом поступку и о казни искључења са последицама исте по осуђе-ног монаха биће говора у другом делу овог чланка у поглављима о деликтима, казнама и поступку.

(Свршиће се).

Ф. Гранић

## ЖИВОТ, КЊИЖЕВНИ РАД И МОРАЛНО-АСКЕТСКО УЧЕЊЕ СВ. НИЛА СИНАЈСКОГ

„Аскете — то су светиљке у мраку незнања, — то су зраци, који светле у таму“.

„Лик правог аскете јесте лик највеће моралне снаге, која је у стању да препороди човечанство“.

(П. Пономаревъ, Догматическія основы христ. аскетизма, Казань, 1899. г., стр. 188. и 189.).

### ПРЕДГОВОР

Живот и рад св. Нила, аскете Синајског, припада другој половини IV и почетку V в., т. ј. оној епохи хришћанства, која се по броју и слави учитеља цркве с правом назива „златним веком хришћанске просвете“.

<sup>1</sup> Cf. Nov. Justin. 100 capp. 5 et 6 (a. 539).

Изучавајући ту епоху, научници су, сасвим природно, поклонили пажњу највећим светитељима тога доба, као што су: Василије Велики, Григорије Богослов, Григорије Ниски, Јован Златоуст, Јероним Стридонски, Амвросије Милански и Августин Ипонски.

На атону ових великана хришћанске просвете св. Нил заузима скромно место. Изгледа, као да његова личност одмиче у страну и као да је засењена сенком његових великих савременика; стога су му богословски научници поклонили мало пажње.

До 1915. године није било ни једне монографије, посвећене животу и учењу овог великог учитеља цркве, који се нарочито истакао као духовни вођа монаха. Тек у најновије време појавила су се два рада на немачком језику, посвећена његовом имену:

1) Римо-католичко дело Dr. Fr. Degenhart'a, „Der hl. Nilus Sinaita. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum“. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 6. Heft). Münster in Westf., 1915. и

2. Протестанско-К. Heussi'a, „Untersuchungen zu Nilus dem Asketen“. (Texte und Untersuchungen 42. Band, Heft 2). Leipzig, 1917<sup>1</sup>.

А у православној богословској литератури ни до данашњег дана се није појавио ни један рад са систематским излагањем морално-аскетског учења св. Нила Синајског<sup>2</sup>.

У општим патролошким системима и у аскетским зборницима налазимо кратке податке о његовом животу и посебне одломке из његових трактата и писама, али су они изложени без строго одређеног плана и не дају потпуно јасну слику морално-аскетског учења св. оца.

<sup>1</sup> Као резултат полемике између D-г F. Degenhart'a и K. Heussi'a појавили су се:

1. чланак K. Heussi'a, Nilus der Asket und der Überfall der Mönche am Sinai, штампан у „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum“, 1916. (37-38 Bd. 3. Heft, 107 ff);

2. брошура F. Degenhart'a, Neue Beiträge zur Nilusforschung, Münster in Westf. 1918. и

3. брошура K. Heussi'a, Das Nilusproblem, Randglossen zu Fr. Degenhart's, Neuen Beiträgen zur Nilusforschung, Leipzig, 1921.

<sup>2</sup> У „Гласнику Правосл. цркве“, Београд, 1906. г., (стр. 197.—214. и 315.—325) почела се штампати студија В. Бошњаковића, Нил Синајски, али, нажалост, није угледала света. Наштампан је само увод.

Ако би наш скромни рад успео ма и делимично да попуни ову празнину у православној богословској књижевности, сматраћемо да је циљ, који смо поставили, постигнут.

При овом раду највише смо се загревали саветом самог Нила, који је рекао:

»βίους ἀγίων ἀνδρῶν, καὶ ἀρετὰς ἀνθρώπων κεχωρισμένων τοῦ κόσμου, καὶ λαθεῖν σπουδαζόντων, ἐφ' οἷς κατορθοῦσι καλοῖς, ἀνιχνευέτωσαν οἱ φιλόθεοι, πρὸς μίμησιν τῆς αὐτῶν ἀγωγῆς<sup>1</sup>.

## I ДЕО

### ЖИВОТ СВ. НИЛА СИНАЈСКОГ

Подаци о животу св. Нила Синајског врло су сиромашни. Традиционални животопис његов налази ослонца у кратким белешкама монаха Георгија, познатог под именом Амртола (половина IX в.)<sup>2</sup>, Георгија Кедрина (XII в.)<sup>3</sup> и мало опширнијем излагању Цариградског Синаксара за 12 новембар и 14 јануар<sup>4</sup> и у историји Никифора Калиста (XIV в.)<sup>5</sup>.

Али главни извор за животопис св. Нила јесте његово властито причање о убиству синајских монаха: *Διγγήματα εἰς*

<sup>1</sup> „Нека богољупци истражују житија светих и врлине оних људи, који су се уклонили од света и трудили се да се сакрију, и нека проучавају ту лепоту, којом се они истичу, — ради подражавања начину њиховог живота“. *Ἐἰς Ἀλβιανὸν λόγος*, Migne Patrol. gr. s. t. 79. col. 697 A.

<sup>2</sup> Види: Georg. monachus, *Χρόνικον*, Lib. IV, cap. 202. Migne Patrol. gr. s. t. 110, col. 733 (17). У тој краткој белешци говори се, да је Нил Синајски заједно са Проклом, Паладијем, Врисоном, Теодоритом, Марком и Исидором Пелусиотом био ученик Јована Златоустог.

<sup>3</sup> Георгије Кедрин у своме делу „*Historiarum Compendium*“ понавља дословно израз Георгија Амртоле, чијим се делима, очигледно, служио. Migne Patrol. gr. s. t. 121, col. 632 B. Види K. Heussi, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, Leipzig 1917, стр. 16, прим. 2. и Kunze; Markus Eremita, Leipzig, 1895, стр. 37.

<sup>4</sup> Текст Синаксара састављен је у другој половини IX или почетком X в. Објавио га је Н. Delehaye, *Propylaeum ad acta Sanctorum. Novembris. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxellis, 1902. стр. 217. Види K. Heussi, *Untersuchungen*, стр. 17, прим. 1.

<sup>5</sup> У историји Никифора Калиста о св. Нилу налазимо белешке на три места: два кратка навођења о томе, да је познати аскета (ὁ θεσπέσιος ἄσκητης) Нил био савременик Евтимија (476—573) и Симеона Стилита (почетак V в.) и да је заједно са Исидором, Марком и Теодоритом био ученик Јована Златоустог (Види Migne Patrol. gr. s. t. 146, *Histor. eccles. lib. XIV*, cap. 30, col. 1156 D и 1157 A и cap. 53, col. 1249 D — 1252 A) и један опширнији податак о њему у 54 гл. књ. XIV, *ibid.* col. 1256 AB.



τὴν ἀναίρεσιν τῶν ἐν ὄρει Σινᾶ μοναχῶν καὶ εἰς τὴν αἰχμαλωσίαν Θεοδούλου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, које је познато у књижевности под именом „Narrationes“<sup>1</sup>.

Место рођења св. Нила може се одредити из његовог (?) писма Илиодору<sup>2</sup> и „похвалне речи Албијану“<sup>3</sup>. Наиме, у писму Илиодору, у коме се говори о монасима, који су обитавали на Синају, вели се и то, како се међу њима налази неки, пореклом Галаћанин, — εἰς τις ἀνήρ Γαλάτης τὸ γένος ὑπάρχων<sup>4</sup>, који заједно са сином већ више година живи испоснички. Даље се описује изненадни напад варвара на синајске монахе и ропство сина поменутог старца. Али дечак, заузимањем св. мученика Платона, чудесно се спасава и враћа се своме старцу-оцу.

Ово писмо, које прича о чудесном спасењу једног дечка из варварског ропства и о његовом повратку тужном оцу, — нема сумње, — има у виду исти догађај, о коме се детаљно прича у „Narrationes“<sup>5</sup> и зато се односи и на самог Нила. Цело се ово причање у главним цртама слаже са „Narrationes“ и

<sup>1</sup> Migne Patol. gr. s.t. 79, col. 589—694. Садржину „Narrationes“ види у другом делу нашег рада.

<sup>2</sup> Epist. lib. IV, 62. Migne Patol. gr. s. t. 79, col. 580—581.

<sup>3</sup> Εἰς Ἀλβιάνου λόγος, Migne Patol. gr. s. t. 79, col. 695—712.

<sup>4</sup> Epist. gr. s. t. 79. col. 580 B.

<sup>5</sup> У приповедању писма, ипак постоје црте, које га разликују од причања „Narrationes“. Тако, на пр., овде се син спасава из ропства користећи се чудесном помоћу св. муч. Платона и враћа се своме оцу на коњу, у Narrationes сам отац, после дугог и тешког пута, налази сина у Елузији — у дому епископа. Ова разлика дала је основ S. Schiwietz'у (види његово дело: Das morgenländische Mönchtum, Mainz, 1913, II Bd. стр. 58 прим. 3.), K. Heussi-у („Untersuchungen zu Nilus dem Asketen, Leipzig, 1917, стр. 80 и 157.), O. Vardenhewer-у (Geschichte der altkirch. Lit., Freiburg im Br. 1924., IV Bd. стр. 164, прим. 3.) и др. за тврђење да аутор писма не може бити идентичан са аутором „Narrationes“, F. Degenhart, који је раније бранио аутентичност писма (види његово дело „Der. hl. Nilus Sinaita“ Münster in Westf. 1915. стр. 25, прим. 4) после „детаљног упоређења“ морао је да се прикључи мишљењу научника, који нису признали аутентичност овог писма (види његово дело: „Neue Beiträge zur Nilusforschung, Münster in Westf. 1918, стр. 28.). Али за нас ово писмо ипак има врло важан значај, јер у вези са похвалном речју Албијану даје се могућност, да се изведе закључак о месту рођења св. Нила; аутор овог писма, ма ко то био, нема сумње, прича о животу самог Нила.

стога Tillemont<sup>1</sup>, Ceiller<sup>2</sup>, Kunze<sup>3</sup>, Bardenhewer<sup>4</sup>, Degenhart<sup>5</sup> и др. сматрају за место рођења св. Нила Галатију. Похвална пак реч Албијану, даје могућност, да се одреди и град, где се он родио, — наиме Анкира, јер Нил за Албијана каже, да је он родом из Галатије и питомац града Анкире — οὗτος τῆς Γαλατῶν γῆς βλάστημα γέγονεν καὶ θρέμμα Ἀγκύρας τῆς πόλεως<sup>6</sup>, и о њему даље прича, да је он дошао да се упозна са испосништвом код монаха, који су живели испоснички код нас — παρ' ἡμῖν, ван града, у гори<sup>7</sup>. На тај начин о граду Анкири, која је родно место Албијана, Нил говори речима παρ' ἡμῖν<sup>8</sup>, т.ј. као о своме родном граду, што даје право да се Анкира Галатиска сматра за родно место св. Нила<sup>9</sup>.

К. Heussi спомиње један рукопис из X в., у којем дела св. Нила имају наслов: Βιβλίον τοῦ ἁγίου Νεῖλου τοῦ ἀσκητοῦ τοῦ ἐν Ἀγκύρα τῆς Γαλατίας ἐπιστολαί<sup>10</sup>. Овај наслов, а исто тако и велики трактат Нила: „Ad magnam diaconissam A n-

<sup>1</sup> Tillemont, Mémoir pour servir a l'histoire ecclésiastique des six premier siècles. Band XIV, Paris 1709, 189 f, 743.

<sup>2</sup> Ceiller, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Bd. XIII, Paris 1747, стр. 147.

<sup>3</sup> J. Kunze, Markus Eremita, Leipzig 1895, стр. 63, прим. 3.

<sup>4</sup> O. Bardenhewer, Geschichte der altkirch., Lit. Freiburg im Br. 1924 г. IV Bd. стр. 163.

<sup>5</sup> F. Degenhart, Nilus Sinaita, стр. 25.

<sup>6</sup> Migne Patol. gr. s. t. 79, col. 700 с.

<sup>7</sup> ibid. col. 704 A. Овде Нил такође спомиње неког Леонтија, старешину монаха, који је, како се види из историје Сократа и Созомена, заиста био монах у Галатији, а после епископ у Анкири. Види Migne Patol. gr. s. t. 67, Socrat. Hist. eccles. lib. VI, cap. XVIII, 717 B и Sozom., Hist. eccles., lib. VI, cap. XXXIV, col. 1397A и lib. VIII, cap. XX, col. 1568 B.

<sup>8</sup> Речи „код нас“ (παρ' ἡμῖν) се не могу разумети у том смислу, да означавају место где се Нил подвизавао, јер се из Narrationes II јасно види, да је Нил напустивши свет, отишао у пустињу и у она места, где је доцније претрпео привремени губитак свог сина (Види Narrationes II, Migne gr. s. t. 79, col. 604 B и 601 B). У похвалној пак речи Албијану сам Нил чини разлику између пустиње и овог места, где су обитавили анкирски монаси, јер за Албијана каже да је он раније хтео да иде у пустињу, али се доцније предомислио и остао код монаха, који су живели ван града Анкире. (Види Migne gr. s. t. 79, col. 701 B и 704 A).

<sup>9</sup> Тачност овог захључка потврђује још и писмо Илиодору, где се мученик анкирски Платон назива земљаком (τοῦ πατριῶτου) нашег Нила. (Види epist. lib. IV, 62, Migne, gr. s. t. 79, col. 580 D).

<sup>10</sup> Види: K. Heussi, Untersuchungen zu Nilus dem Asketen, Leipzig 1917. стр. 92.

сугае<sup>1</sup> утврђују претпоставку, да се Нил родио у Анкири Галатиској и да је Анкира била место, са којим је Нил, као са местом свог рођења, одржавао сталну везу. Премда Никифор Калист у својој историји јасно говори, да је Нил Синајски рођен у Цариграду<sup>2</sup>, ипак његово мишљење не може да буде потврђено ни једним сведочанством и, као што смо видели, стоји у противречности са појединим местима из дела самог Нила. Зато остављајући на страну тврдњу Никифора Калиста, као сведочанство, које потиче од писца познијег доба (XIV в.) и стога „не ауторитетнога“<sup>3</sup>, ми се слажемо са мишљењем већине научника, који сматрају за место рођења св. Нила — Анкиру Галатиску.

Ми, нажалост, не располажемо тачним подацима, на основу којих би могли одредити време рођења, рада и смрти св. Нила. Свако хронолошко израчунавање у вези са животом св. Нила има само приближни карактер. У његовим делима налазимо спомена о лицима и догађајима, која нам показују пут ка хронолошком истраживању. Наиме, у делима св. Нила говори се о нападу варвара на синајске монахе, који се односи на почетак V в., спомиње се император Аркадије (395. — 408. г.), коме су упућена два писма: једно од тих писама (II lib., број 265)<sup>4</sup>, причајући о изгнанству Јована Златоустог, говори о земљотресу, који се десио у Цариграду<sup>5</sup>, а друго прекорава поменутог императора за неоправдано протеривање јерарха Византије Јована<sup>6</sup>; исто тако и писмо Диоклецијану<sup>7</sup> указује на крај IV в., јер се у њему спомиње, да је Диоклецијан својим очима видео већ остарелог јеретика Аполинарија а, као што је познато, Аполинарије је умро око 390 год.

Сви ови подаци јесу неоспорни доказ, да се рад св. Нила односи на крај IV и почетак V в.

<sup>1</sup> Migne gr. s. t. 79, col. 968.

<sup>2</sup> Niceph. Call., Hist. eccles. XIV. (54). Migne gr. s. t. 146. col. 1256 A.

<sup>3</sup> Види: В. Болотовъ, Лекции по истории древней церкви, спб. 1907. I. т., стр. 157.—158.

<sup>4</sup> Ep. II. 265. Migne gr, s. t. 79. col. 336 AB.

<sup>5</sup> К. Heussi у своме делу Untersuchungen сматра да се земљотрес, о коме пише св. Нил, десио 407 г. — види његово дело стр. 93. прим. 3.

<sup>6</sup> Epist. lib. III, 279. Migne gr. s. t. 79. col. 521 CD.

<sup>7</sup> Epist. lib. I. 257. ibid., col. 177 BC.

Полазна тачка за одређивање његовог рођења јесте напад варвара на Синај, који ћемо сматрати да се догодио 410. године<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> У свима месецесловима 11 и 12 в. на дан 14 јануара (види месецеслов арх. Сергија т. 1. Москва 1876 г. стр. 13. и месецеслов Косолапова, Симбирскъ, 1880 г. стр. 31.) говори се, како се догодио два пута напад од стране варвара на монахе, који су живели у пределима Синаја, Хорива и Раитске пустиње. Наиме: први пут — за време Диоклецијана и александ. патријарха Петра, када је убијено од стране Сарацена 40 монаха на Синају и 39. — у Раити; и други — у V веку за време испосништва нашег Нила. Код самог Нила у његовим *Narrationes IV* (види Migne gr. s. t. 79., col. 640 C) налазимо потврду за та сведочанства. На крају *Narrationis IV* Нил говори: „Убијени беху и други много година (πρὸ πλειόνων ἐτῶν) пре овог... и њихова се успомена слави истог дана, т. ј. 14 јануара“. Други напад на монахе спомињу бл. Јероним и бл. Августин. Наиме, бл. Јероним у свом писму Марцелину и Анапсихију (види epist. 126. т. 2. Migne lat. s. t. 22. col. 1086), које је је он написао из Витлејема 411 г. (види прим. b., col. 1085), међу осталом каже следеће: ...“ове године“, када сам написао три књиге, изненадни напад варвара, сличан лавини прешао је целим Египтом, Палестином, Фаникијом, Сиријом и ми се једва избависмо из руку њиховом милошћу Христовом“. А код бл. Августина у писму к презвитеру Викторијану (epist. 111. Migne lat. s. t. 33. col. 422), које је написано концем 409 г. (види прим. a. col. 421) читамо: „Недавно неки од браће беху убијени од стране варвара чак у тим Египатским пустињама, које беху удаљене од сваке светске вреве, те су их монаси изабрали за место својих манастира“. На основу горенаведених места из писама бл. Јеронима и бл. Августина S. M. Suaresius (*De vita s. Nili*, Migne gr. s. t. 79. col. 1394), Tillemont, Fessler и др. сматрају да се напад варвара на Синај догодио око 410 године. Али у најновије време S. Schiwietz (види његово дело: *Das morgenländische Mönchtum*, Mainz, 1913, t. II, стр. 44, прим. 2), а за њим и Degenhart (види његову студију „*Nilus Sinaita*“ стр. 9 и 37) претпостављају да се сведочанство о убиству синајских монаха налази код J. Касијана. Наиме, у његовом: *Collatio sexta, de pece Sanctorum*, cap. I (види Migne lat. s. t. 49, col. 643—646.) читамо: „У пределима Палестине близу Текије-села, које се удостојило да буде родно место пророка Амоса, налази се велика пустиња, која се простире чак до Арабије и Мртвог мора, у коме ишчезавају воде Јордана и пепео хумки Содомских. Монаси чистог и светог живота, који већ одавно живе у тој пустињи, изненадно убијени беху од гомиле сараценских разбојника. Знали смо, да су посмртни остаци убијених кришом однесени и сахрањени заједно са моштима мученика, и да су претставници ових земаља, а такође и сви Арапи, указали овим моштима тако велико поштовање, да је сакупљени многобројни народ двају градова, због овог светог плена, ступио у жестоку међусобну распру, која је довела до праве борбе са мачевима. У побожној својој ревности они су се препирали око тога, коме припадају гробови са посмртним остацима пустињских подвижника“. На основу овог места S. Schiwietz закључује, да је овде реч

О доба старости св. Нила налазимо спомена у „Narrationes“. Наиме, у „Narrationes“ VI. сам Нил говори о својој старачкој изнемоглости (ἀσθενεία τοῦ γήραως)<sup>1</sup>, а на другом месту назива га син Теодул „оцем старцем“ (πατρί πρεσβύτῃ)<sup>2</sup>.

Ово даје повода претпоставци, да је за време напада варвара св. Нилу било око 60. год. На тај начин, он би се родио око 350. год.<sup>3</sup>

Односно порекла св. Нила имамо директно сведочанство код Никифора Калиста, који каже да је Нил, захваљујући своје високом (τῷ περίοντι τῆς εὐγενείας) пореклу био префект града Цариграда<sup>4</sup>. Да је Нил заиста пореклом из богате породице, види се из „Narrationes“, где сам Нил каже, да је љубав за самоћом победила у њему све и натерала га да напусти кућу, домовину, рођаке, другове, укућане и имање (ὑπαρξίν)<sup>5</sup>.

Немамо никаквих података о томе, да ли су му родитељи били хришћани или незнабошци и где је Нил био крштен, а тако исто како му је младост протекла.

о убиству синајских монаха, јер се под Текијом има разумети цела Арапска пустиња, која је подлегла нападу Сарацена. Према томе, Јован Касијан употребљава реч Текија само као „Nordgrenze jener nach Süden sich hinziehenden arabischen Wüste“. И пошто се овај догађај одиграо у доба када је Јован Касијан био у Египту, т.ј. око 400 г., то се и убиство Синајских монаха, по Schiwietz'у, догодило исте године.

Но ово интересантно и оригинално тумачење Касијановог текста, чини нам се одвише смелим.

Пре свега у самом тексту јасно се говори о Текији Палестинској о околини Јорданској и о монасима, који су живели у Палестини. С друге стране код самог Нила, који је тако детаљно описао убиство монаха на Синају, не налазимо ни најмањег трага о свечаном преносу моштију и о поменутој борби око припадности посмртних остатака.

Стога се прикључујемо првом мишљењу, које се базира на сведочанству бл. Јеронима и бл. Августина, сматрајући да се убиство Синајских монаха догодило око 410 године. (Види „The Catholic Encyclopedia New-York, Vol. XI, 1913. стр. 79).

<sup>1</sup> Narrationes VI. Migne gr. s. t. 79. col. 668.

<sup>2</sup> Narrationes VII. Migne gr. s. t. 79. col. 684.

<sup>3</sup> Schiwietz и Degenhart, полазећи од претпоставке, да је напад варвара на Синај био 400 године, тврде да је Нил рођен 340 г. (види дело Degenhart'a: Hilus Sinaita, стр. 27 и 37).

<sup>4</sup> Niceph. Call. Hist. eccles., Migne gr. s. t. 146. cap. 54, књ. XIV, col. 1256 AB.

<sup>5</sup> Narrat. I, Migne gr. s. t. 79. col. 592 C.

Из већ поменутих<sup>1</sup> сведочанстава Георгија монаха, Георгија Кедрина и Никифора Калиста види се, да је Нил Синајски био међу блиским ученицима Јована Златоустог. Али директног сведочанства о томе у делима самога Нила ми не налазимо. Ипак из смелих његових писама упућених императору Аркадију, у којима брани гоњеног светитеља, јасно се види, да је Нил припадао броју оданих и ватрених поштовалаца Јована Златоустог<sup>2</sup>. У њима, величавајући Златоустог, он га назива „стубом цркве“ (τοῦ στύλου τῆς Ἐκκλησίας), „светлошћу истине“ (τοῦ φωτός τῆς ἀληθείας), „трубом Христовом“ (τῆς σάλπιγγος τοῦ Χριστοῦ).<sup>3</sup>

У делима пак самог Нила јасно се испољио књижевни утицај Јована Златоустог. Осим два писма<sup>4</sup>, која о томе јасно сведоче, има још читав низ других писама, која, као што је доказао Haidacher, носе трагове утицаја Јована Златоустог<sup>5</sup>. Сем књижевног утицаја, који неоспорно потврђује Нилово познавање дела Златоустог, има података, који допуштају претпоставку, да је Нил лично познавао Јована Златоустог и користио се његовим саветима и поукама.

Ослонац за такву претпоставку, као што мисле Künze и Degenhart<sup>6</sup> даје нам сам Нил у своме делу „О разним лукавим мислима“ (περὶ διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν)<sup>7</sup>, где он каже, да

<sup>1</sup> Види 202 стр. прим. 2, 3 и 4, нашег рада.

<sup>2</sup> Epis. lib. II, 265. Migne gr. s. t. 79, col. 336A и epist. lib. III, 279. Migne, gr. s. t. 79, col. 521 CD. У првом писму Нил одговара на молбу императора Аркадија да се помоли за избављење Цариграда од учесталих земљотреса. Нил се чуди томе, што се император обратио на њега са таквом молбом у то време, када се у Цариграду користи великом слободом порок, а велики светитељ Јован је протеран. Своје писмо Нил завршава речима: „мисао је моја убијена прекомерним безакоњем, које се врши у Византији“.

У другом писму Нил прекорава истог императора са неправедно гоњење претставника цркве и прети му невољом за то, што је послушао епископе, који чине сплетке.

<sup>3</sup> Epist. lib. II, 265. Migne gr. s. t. 79. col. 336 A.

<sup>4</sup> Једно писмо декану Ксенодору (Ep. lib. II, 293. Migne gr. s. t. 79, col. 345 BC), где он наводи речи Цариград. епископа Јована — тумачење јеванђ. Мат. 3. 16. Друго писмо презвитеру Јерију (Ep. lib. III. 13. Migne gr. s. t. 79. col. 373 BC), где цитира речи Јована Златоустог о храбром и без роптања подношеном искушењу и наводи пример многострадалнога Јова.

<sup>5</sup> Haidacher, Chrysostomica, Roma, 1908, 226.

<sup>6</sup> Види Degenhart: „Niluc Sinaita“ стр. 82.

<sup>7</sup> Migne gr. s. t. 79. col. 1199.—1234.

је имао намеру, да опширније прича о томе, како демони не знају људске мисли и како их познају само по нашим телесним покретима, — али од испуњење ове намере одвратио га је „ὁ ἅγιος ἱερέυς“.<sup>1</sup> Но тај „свети јереј“ није нико други до Јован Златоусти, јер на много места, где се непосредно говори о Златоустом, њему се приписује слични епитети. Тако на пример, у писму епарху Северу<sup>2</sup> он га назива „небеским човеком“, „богоданухнутим мужем“, „светим човеком“ („τὸν οὐράνιον ἄνθρωπον“, „ἄνδρα ἔνθεον“, „τὸν ἅγιον ἄνθρωπον“); а у писму епископу Анастасију<sup>3</sup> — „дивним јерејем“ (θαυμαστός ἱερέυς) и т. д. На тај начин са пуним правом може да се закључи заједно са Kunze и Degenhart'ом, да се под ἅγιος ἱερέυς крије Јован Златоусти, а тиме се потврђује непосредна лична веза Нила за Златоустим. Осим тога, одважна писма Нила у одбрану гоњеног Златоустог и отворено, без икаквог страха, прекоранавање његових непријатеља па чак и самог императора, постају нам разумљивија, ако она воде своје порекло од једног од блиских и оданих своје учитељу ученика. Дакле, сведочанства Георгија монаха, Георгија Кедрина и Никифора Калиста о томе, да је Нил био ученик Јована Златоустог, јесу потпуно вероватна. Ако је пак Нил био ученик Златоустог у ужем смислу, онда се намеће питање, у које доба његовог живота и где су се они састајали. Пошто се Јован Златоусти први пут појављује у Цариграду 398. г., т. ј. у то време, када је већ Нил био на Синају<sup>4</sup>, то је лично познанство њихово могло бити у раније доба живота св. Нила, када се Златоусти налазио у Антиохији. Овамо је могао долазити Нил из Анкире да слуша проповед Јована Златоустог и да се духовно крепи под његовим непосредним упутством.

Може се шта више претпоставити, да је Нил добио одлично образовање у Антиохији, која је у то време била један од најглавнијих културних центара. И ако он сам на много места говори о незнабожачкој мудрости са јаким презирањем, називајући је „ђубретом“, „прашином“, „прљавом гомилом“<sup>5</sup>, а

<sup>1</sup> *ibid.* col. 1232 B.

<sup>2</sup> *Ep. lib. III, CXCIX, Migne gr. s. t. 79. col. 476 B и C.*

<sup>3</sup> *Ep. lib. II, CCXCIV, ibid., col. 395 C.*

<sup>4</sup> Види наш рад стр. 213.

<sup>5</sup> Види његово писмо Комазију монаху, бившем ритору *Epist. lib. II. 73. Migne gr. s. t. 79. col. 232 D и 233 A*, у коме га прекоранава за то, што

бављење с њом „некорисним блебетањем“<sup>1</sup>, — ипак у његовим делима налазимо трагове високог класичног образовања. „Негативни однос према јелинској мудрости“, каже J. Stiglmayr, „није му сметао, да уплиће у своје духовне поуке различити материјал из незнабожачке књижевности“. Уз то „он показује чак и више него обично познавање старих незнабожачких писаца“<sup>2</sup>.

Што се тиче друштвеног положаја, који је заузимао Нил, док се није закалуђерио, — то податке о томе налазимо у Цариградском Синаксару<sup>3</sup>, у другим грчким синаксарима и месецесловима, а исто тако и у историји Никифора Калиста<sup>4</sup>. Сви ови извори говоре, да је св. Нил, будући из угледне породице, заузимао високи друштвени положај, јер је био „епарх града Цариграда“. Да је Нилу заиста био добро познат „сјај светске славе“ види се из кратког писма епарху Вакху, у коме он, вероватно на основу личног искуства, предупредује Вакха од разочарења, јер „у колико је он ближе царских палатама, у толико га веће бриге и буре очекују“<sup>5</sup>.

У синаксару Никодима<sup>6</sup>, у грчким месецесловима<sup>7</sup>, а исто тако и у словенском прологу за 12 новембар<sup>8</sup> читамо да је св. Нил био епарх града Цариграда ἐπὶ τῆς βασιλείας Μαυρικίου. Али се ова примедба не може сматрати веродостојном, јер рад Нила спада у раније доба. Нил као савременик Јована Златоустог и императора Аркадија, није могао да живи за време императора Маврикија (582—602 г.), чија је владавина удаљена од епохе Аркадија (крај IV и почетак V в.) најмање за 175. г. Цариградски Синаксар приписује рад Нила као Цариградског

овај и пошто се већ одрекао света брижљиво скупља τοὺς φόρους, καὶ τὴν σποδίαν, καὶ τὸν πολὺν βόρβορον. τῶν Ἑλληνικῶν βιβλίων.

<sup>1</sup> ἁἀκρδῆ λεξίδρια види његово писмо граматнику Асклепију Epist. lib. III, 24. Migne gr. s. t. 79. col. 381 D.

<sup>2</sup> Види J. Stiglmayr: „Der Asketiker Nilus Sinaita und die antiken Schriftsteller“, у „Zeitschr. für kathol. Theologie“ III, 1915 г. стр. 577.

<sup>3</sup> Потпун његов превод види код K. Heussi у његовом „Untersuchungen“, стр. 17.

<sup>4</sup> Migne gr. s. t. 146, col. 1256 AB.

<sup>5</sup> Epist. lib. II. 258. Migne gr. s. t. 79. col. 331 CD.

<sup>6</sup> T. I стр. 262, Венеција 1819.

<sup>7</sup> Migne gr. s. t. 79. 26. Примедба Leo Allatius-a.

<sup>8</sup> Пролог, СПб. 1895 г. том. I. стр. 151.



епарха времену владавине императора Теодосија Великог. Последње је сведочанство потпуно вероватно, јер је за време владања имп. Аркадија Нил већ био прослављени монах, за чије молитве моли и сам император<sup>1</sup>.

Што се тиче породичног живота Нила пре калуђерства, ми имамо података од самог Нила у његовом „Narrationes“<sup>2</sup>, где он прича историју свога живота. Из ње ми дознајемо, да је Нил био ожењен и да је имао два сина<sup>3</sup>. Али га је љубав

<sup>1</sup> Види писмо императору Аркадију. Epist. lib. II. 265. Migne gr. s. t. 79. col. 336 A. Сведочанство Синаксара и Никифора Калиста о томе, да је Нил био префект града Цариграда, у последње време је пажљиво изучавано. Тако, на пр., S. Schiwietz (Das morg. Mönchtum II, 39) покушава да изведе ово сведочанство из Aporhegmata Patrum (Migne gr. s. t. 65, col. 249 C), где се говори о једном синајском монаху, који је пре био *ἐπαρχος πρωτοπρίων*. По Schiwietz'у ова је прича касније била приписана Нилу, јер није био познат други синајски монах, који би заузимао високи дворски положај. На тај начин, овде ми имамо само једну збрку назива дужности, наиме: у Aporhegmata Patrum говори се о монаху, који је био praefectus praetorio, а у Синаксару и код Никифора Калиста Нилу се приписује дужност praefectus urbis. Ми смо пак склони да се сложимо са мишљењем Degenhart'a, који допушта да је поред Нила, који је био praefectus urbis, на Синају могао боравити и други монах, који је пре био praefectus praetorio — тим пре што сам Нил у писму Птолемеју (Epist. lib. i. I. Migne gr. s. t. 79. col. 81 A) прича о онима, који су власт имали, да су вођени Божанским Промислом напуштали свет и, тражећи вечног спасења, постајали монаси. Стога је потпуно могуће, да је неки praefectus praetorio, о коме се прича у Aporhegmata, угледајући се на пример многопоштованог Нила, који је био praefectus urbis, напустио свет и живео испоснички као обичан монах на Синају, у близини св. Нила (види Degenhart, Nilus Ask., стр. 28. прим. 2). С друге стране К. Heussi и О. Bardenhewer сматрају сведошбу Ник. Калиста и синаксара о томе, да је Нил био епарх Цариграда сумњивом, јер његовог имена нема у списку епарха Цариграда, који се налази у примедбама Codex Theodosianus и који спомиње Suaresius (Migne gr. s. t. 79, col. 1372, види К. Heussi, Untersuchungen стр. 20 и Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literat. 4 Bd., § 52, стр. 162). Али објашњење, зашто у списку нема имена Ниловог, ми налазимо код самог Suaresius'a. Наиме, Suaresius сматра да се Нил крије у овоме списку под другим именом: „tunc enim pluribus nominibus utebantur Romani et Constantinopolitani“ (Види Migne gr. s. t. 79. col. 1372). Затим Suaresius наводи читав низ примера, како је једно те исто лице узимало два па чак и три имена, на основу чега он каже: „Potuit igitur sub alio aliquo nomine Nilus in hoc induculo praefecturum urbis Constantinopolitanae occultari (ibid, col. 1374 A).

<sup>2</sup> Narrationes, II, Migne gr. s. f. 79. col. 600 и даље.

<sup>3</sup> У Цариградском Синаксару и грчким минејама каже се да је Нил имао сина и ћерку и да је Нил са сином отишао на Синај, а жена са ћер-

према самоћи, која је полако расла и јачала у њему још од младости, натерала да напусти не само сјајни друштвени положај, него и сретни породични живот. Ову дирљиву сцену прекида брачног живота доста опширно описује сам Нил.

Кад је већ одлучио да напусти свет, он је узео своја два сина и привео их матери и ту је предавши јој млађег, а старијег Теодула задржавши себи, саопштио жени своју намеру.

Уз то је ово изјавио таквим тоном, да је жена одмах осетила, да је његова одлука непроменљива; и са једне стране попуштајући ономе што је неизбежно, с друге пак — имајући у виду вечна добра, која чекају Нила за ову жртву, она је пристала, и ако је растанак са мужем и сином изазвао велики бол и сузе.

Разлог, који је Нила побудио да напусти свет, жену и децу, дознајемо од њега самог. Он каже: „За свако разумно створење сматрам, да је пристојније, да се не предаје сувише уживању и да не злоупотребљава законску дозволу, већ што пре да се ограничи у томе... Иначе, када најпосле снага ослаби, жеље угасну и сама собом наступи старачка тишини, успевање у целомудрености неће се приписати старању, већ неопходности у старости... Борац се не може похвалити победом и тиме што није пао, када није имао с ким да се бори. Него је част аскети, када у цвету младости, у пламену пожуде, у ватри страсти, разум његов однесе победу над жељама, а јаку тежњу за брачни живот, и ако је законита, угуши и себи, потврђујући тиме да има над собом савршену власт“<sup>1</sup>.

На тај начин узрок, који је побудио Нила да напусти свет и људе, чисто је аскетски: јака тежња да стекне вечна добра због самоодрицања у доба цветања телесне снаге.

Које је године Нил напустио свет и замонашио се, ми не можемо тачно да одредимо, али има података, који дају могућност да то од прилике израчунамо.

ком у један египатски манастир. (Види *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 14. Leipzig, 1904 г. стр. 90.). На основу тога неки патролози, као наприм. Филарет, архиепископ Черниговски (види његово дело: *Историческое учение объ отцахъ церкви т. III, § 208, СПб. 1859 г., стр. 75*), претпостављају да је Нил имао осим сина и кћер. Али у делима Нила ми не налазимо потврде за ово сведочанство. Него у „*Narrationes*“ II ми читамо: *Ἐρὸς καὶ δες, ὁ φίλοι, γεγέννηται δύο: οὗτος ὃν νῦν κάθημαι ἑρηῶν, καὶ ἕτερος ὁ παρὰ τῇ μητρὶ καταμείνας.* (*Narrationes*, II. Migne gr. s. t. 79. col. 600 C). Из ове реченице излази, да је Нил имао двоје мушке деце.

<sup>1</sup> Migne gr. s. t. 79. col. 601 AB.

Са једне стране та околност, што је он већ био ожењен и имао двоје деце, а с друге — његова властита изјава, да је он напустио свет „у цвету младости, у пламену пожуде, у ватри страсти“ дале су повода претпоставци Fessler'-а, Schiwietz'-а, Degenhart'-а и др., да је Нил напустио свет, кад му је било од прилике 40 год. т. ј. око 390 год.<sup>1</sup>, јер смо за годину његовог рођења узели 350 г.<sup>2</sup>

Начин његовог живота на Синају можемо извести из Narrationes<sup>3</sup>, где он опширно и са љубављу описује подвиге и врли живот синајских монаха. Из његовог причања ми дознајемо, да су синајски калуђери становали или у засебним колибама, или у земуницама и пештерама. Ђелије су им биле удаљене једна од друге од прилике на 20. стадија<sup>4</sup>. Ова удаљеност није била последица мржње према људими, већ жеља да се у великој тишини разговара са Богом, пошто ларма околине одвлачи мисли од неопходне напрегнуте пажње<sup>5</sup>.

У недељне пак дане монаси су се скупљали у једну цркву, где су заједно узносили молитве, причешћивали се Светим Тајнама и проводили време у међусобном разговору и читању, а такође су се снажили моралним поукама искуснијих монаха<sup>6</sup>.

Старији аскете су давали поуке, како да се избегне славољубље и гордост, које су у пустињском животу јављају као „подводне стене, које леже близу пристаништа“<sup>7</sup>.

У узајамним односима калуђера владала је потпуна љубав. Сваки се трудио да достави другоме што му је потребно. За куповину и продају нису знали, јер код њих није било у промету „златника ћесаревих“, него су вршили замену у поврћу и воћу, узајамно делећи један другоме са издашношћу оно, што је ко имао<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Види: Encyclopædie der kathol. Theologie, Band IX, 1895, Freiburg im Br., стр. 398; и William Smith, A Dictionary of Christian Biography, London, 1887 г. Vol. IV, стр. 43.

<sup>2</sup> Degenhart и Schiwietz сматрају да је Нил напустио свет 380 г., јер узимају за годину његовог рођења 340 г. J. Marx без сваке аргументације у своме делу „Abriss der Patrologie“ (1919 г. стр. 108) говори да се Нил замонашио око 404 г.

<sup>3</sup> Narrationes III, види Migne gr. s. t. 79. col. 613 C и даље.

<sup>4</sup> 1 стадија = 240 корачаја или раздалина 2 мин. хода.

<sup>5</sup> Види Narrationes III, Migne gr. s. t. 79. col. 620 C.

<sup>6</sup> Види *ibid*, col. 620 CD и даље.

<sup>7</sup> Види *ibid*. col. 621 BC.

<sup>8</sup> Види *ibid*, col. 617 C.

Храна синајских монаха била је врло сиромашна: поврће и воће су били обична храна њихова, хлеб је пак био изузетак, јер је само мањи број калуђера са великом муком обрађивао слабу земљу<sup>1</sup>.

Једни од монаха узимали су храну сваког другог дана, други двапут недељно, а трећи само у недељне дане<sup>2</sup>.

Уопште монаси, да не би „губили много времена на служење телу“ мало су се бринули о храни, већ су више „чистим умом трезвено служили Богу, не оптерећујући мисао хранењем тела и не ласкајући сластољубљу стомака“<sup>3</sup>.

Такав је био на Синају и живот св. Нила, који је, напустивши „домовину, пријатеље и имање“<sup>4</sup> и поставши пустињак, живео животом синајских монаха, пуним муке и подвига.

„Дуго времена“, каже он, „ова пустиња давала ми је могућност да пријатно проводим живот, наслађујући се великом тишином и да се уз повољан ветар упутим циљу“<sup>5</sup>.

Али суђено је било да се овај миран живот прекине једним за Нила врло тешким искушењем.

Једном, у недељу ујутру, сви су се калуђери, међу њима и Нил са својим сином Теодулом, по обичају сакупише у цркви на службу Божју. Тек што су свршили богослужење, кад изненада, слично бури, нападоше на њих варвари. Упали су они „као бесни пси“ и најпре су се бацили на суво воће, које су монаси спремили били за зиму; затим су извели калуђере из цркве и почели их сећи сабљама. Прво су проболи сабљама „јереја светог места“, после „старца, који је с њим био“ и, најпоследње, дечка, који их је послуживао<sup>6</sup>.

После овога заробили су варвари један део калуђера, а остале натерали да беже „дајући знак рукама“<sup>7</sup>. Међу последњима је био и Нил, док је син његов, Теодул, био међу заробљенима.

Дирљиво описује Нил свој растанак са сином. Везан нежном љубављу према сину, он није помишљао о свом спасењу

<sup>1</sup> Види *ibid*, col. 613 D, 616 A;

<sup>2</sup> Види *ibid*, col. 617 A.

<sup>3</sup> Види *ibid*, col. 616 A.

<sup>4</sup> *Narrationes I* *ibid*, col. 592 C.

<sup>5</sup> Види *Narrationes*, II, Migne gr. s. t. 79. col. 604 B.

<sup>6</sup> Види *Narrationes IV*, *ibid*, col. 625 D, — 632 A.

<sup>7</sup> *ibid*,... 632 A.

и није имао снаге да се удаљи, него је остао на месту „ћутке“. Потстрекнут пак од сина, који му је давао знаке очима, он је најпосле кренуо с места и пошао за осталим монасима, који су ишли на гору. „Ноге моје“, каже Нил, „ишле су напред — за њима, не знам како је следило тело, али срце није хтело да иде и принуђавало ме да се често осврћем према сину. Тако, следећи за онима, који су ишли напред, стигао сам на гору и са висине гледао, како одводе једног сина и како он крадом... баца на мене свој поглед“<sup>1</sup>. Пошто су варвари отишли, Нил заједно са осталим калуђерима силази ноћу с горе и предаје земљи тела св. мученика<sup>2</sup>, а затим тражећи свога сина одлази у Фаран. Овде добија он прву вест о судбини свога сина. Наиме, један дечко, који је побегао из варварског ропства, дошао је у Фаран и испричао Нилу, како су варвари одлучили да њега и Теодула, сутрадан ујутру, принесу на жртву јутарњој зори. У ту сврху они су већ направили жртвеник и наслагали дрва, ништа не рекавши осуђеницима. Бегунац је дознавши од једног заробљеника, који је знао варварски језик, намеру варвара, одмах јавио то Теодулу, наговарајући га да заједнички беже. Теодул је пак отклонио предлог дечка, рекавши „да се од воље Божје, ма каква она била, не може побећи, макар се сакрио у најнеприступачније скровиште“<sup>3</sup>. На тај начин, осуђени на смрт Теодул остао је, док је приповедач искористио ноћни мрак и побегао. Вест о страшној опасности, у којој се налази Теодул, повећала је жалост Нилову и он је, изгубивши власт над собом, био готов да падне у потпуно очајање. Али га је охрабрило понашање једне жене, чија жалост није била мања од Нилове, јер је она добила вест о смрти сина, кога су убили исти варвари. Она ипак није подлегла у невољи. Напротив, чим је дознала да је њезин син убијен и да се храбро борио против крвника, она се обукла у белу одећу и са веселим изразом лица принела је Богу молитву захвалности за то, што је удостојио да прими у Своје руке чисту душу њезиног сина<sup>4</sup>. Ова жена показала је велику храброст, основану на живој вери у Бога и на безграничној преданости Божјем Промислу.

<sup>1</sup> *ibid.*,... 632 B.

<sup>2</sup> *ibid.*..., 637 C.

<sup>3</sup> *Narrationes V, Migne gr. s. t. 79, col. 641 B.*

<sup>4</sup> *Narrationes VI, ibid, col. 657 AB.*

Расположење благочестиве жене прешло је и на Нила и њега „би срамота што је он тако малодушан, тугујући за својим сином“<sup>1</sup>.

И од тога момента, он већ одважно подноси искушење, предавши се сав вољи Божјој; и као да је заборавио на своју несрећу, заједно са другим монасима одлази да преда земљи браћу, побијену од истих варвара у околина Фарана, док су становници Фарана после тог напада послали варварском цару два посланика са жалбом<sup>2</sup>. Када је Нил, пошто је одао последњи дуг умрлој браћи, дошао у Фаран, посланици су се већ били вратили од варварског цара, носећи писмена обећања о миру и позив да дођу цару сви оштећени и они, чији су рођаци одведени у ропство. Уз то је цар обећао, да ће кривце казнити, а опљачкано имаће вратити. Пошто су примили од посланика такве пријатне вести, фаранци су послали ново посланство, снабдевши га богатим даровима за цара<sup>3</sup>. Међу посланима био је и Нил.

До места где је живео цар Амон, било је потребно да се иде 12 дана по безводној пустињи. Измучени од јаке жеђи, пошто је већ нестало резерве воде, коју су понели са собом, чланови посланства, осмог дана свог путовања, разиђоше се у различним правцима тражећи извор. Нил, пошто се одвојио од осталих, попео се на један брежуљак и прво је приметио у близини извор, околу којег се је улогорио велики одред варвара.

Ови, чим су приметили да им се приближава Нил, навалили су на њега, ухватили га, „везали и одвукли са собом. Нил се спокојно предао варварима“. Ја, „каже он“, кога су везивали, чупали, вукли, нисам обраћао на то пажњу и будући мучен нисам знао, што са мном чине; сав пак мој ум био је заузет мишљу о тражењу сина... Или ћу га наћи код њих и у том случају радо ћу остати с њим у ропству да се наслађујем гледајући га, или ћу бити убијен и на тај начин биће крај мојим мукама<sup>4</sup>. Али, док је пажња варвара била усредсређена на св. Нила, на брежуљку се појавило наоружано посланство: њихова неочекивана појава тако је изненадила варваре, да су

<sup>1</sup> *ibid.*, col. 661 D.

<sup>2</sup> *ibid.*... col. 662 D, 664 A.

<sup>3</sup> *Narrationes VI. Migne gr. s. t. 79. col. 665 AB.*

<sup>4</sup> *ibid.*, col. 668 B.

се поплашили и побегли, а на месту су оставили Нила и велики плен. Одморивши се код извора и угасивши своју жеђ, посланство је сутрадан наставило своје путовање и, кроз 4 дана, сретно је стигло варварском цару.

Овде су Нилу „са заклетвом“ јавили да син његов није погинуо, већ је продан некоме у Елузи<sup>1</sup>.

Нил се одмах креће са два пратиоца у Елузу. Још на путу срета он једног младића, који му јавља радосну вест да му син Теодул заиста живи и да му је врло добро, јер га је купио један свештеник<sup>2</sup>. Пошто је дошао у Елузу, Нил најпре одлази у храм Божји, да узнесе Богу захвалну молитву, а затим се упућује епископу, где се догађа дирљив сусрет његов с милим сином. После немих загрљаја и суза радосница Теодул је испричао историју свога спасења<sup>3</sup>. Отуда ми дознајемо, да га варвари нису жртвовали јутарњој зори само зато, што су преспавали одређено за то време; касније су га продали најпре једном сељаку у Субаиту, а затим Елуском епископу. Пошто је саслушао причање сина, Нил му је признао, да се је он за време свог туговања заветовао Богу да ће, ако му син остане у животу, проводити још уздржљивији и строжији живот<sup>4</sup>. Као одговор на ово Теодул је изјавио, да ће он врло радо суделовати у извршењу тога завета и заједно с њим подвизавати се, пошто он себе сматра да је више обасут милошћу Божјом. Елуски еписком није им забранио да остваре своју намеру и радо их је отпустио, али их је напре рукоположио за свештенике, као награду за њихов труд и испаштање.

Примивши благослов од епископа, отац и син враћају се на Синај, где проводе време у раду и подвигу до краја свог живота. За годину смрти св. Нила ми немамо тачних података; али можемо претпоставити, да је Нил умро око 430. г.<sup>5</sup>, т. ј. у доба близу трећег васеленског сабора, јер он у својим делима јасно осуђује несторијанске заблуде, које су се већ биле по-

<sup>1</sup> *ibid.*, col. 673 B.

<sup>2</sup> *ibid.*, col. 676 A.

<sup>3</sup> *Narrationes VII*, Migne gr. s. t. 79. col. 680 BCD — 688 ABC.

<sup>4</sup> *ibid.* 689 A.

<sup>5</sup> Филарет, архиепископ Черниговски, мисли, да је Нил умро око 450 г. (Види његово дело: „Историч. учение объ отцахъ церкви“ т. III, § 208. СПб, 1859 г., стр. 75). Али за ову претпоставку не налазимо јаке аргументације. (Види: *Realencyklop. f. prot. Theol. Leipzig 1904 г. Bd. 14. стр. 90*).

јавиле<sup>1</sup>. Успомена на св. Нила у православној цркви слави се 12. новембра, а у римо-католичкој 12. јануара.

У Цариградском Синаксару, у месецесловима, а тако исто и код Никифора Калиста<sup>2</sup> налазимо сведочанство, да су за време императора Јустина II. (565.—578. г.) мошти св. Нила и других синајских аскета пренесене у Цариград и смештене под жртвеник храма светих апостола Петра и Павла.

(Наставиће се)

*Викенције Фрадински,*

Асистент Беогр. Университета

## ХРИШЋАНСТВО И ПРИРОДНЕ НАУКЕ

Велики део интелигенције, или боље рећи „полуинтелигенције“, а и велики део широких маса, заведени несавесним вођама, заузима непријатељски став према хришћанству с мотивацијом, да су природне науке својим напретком разориле темеље хришћанства. Они кажу: Раније, док се још није могло јасно и поуздано погледати у законе природе, у просторну и временску бесконачност света, било је лако и природно да се верује у Бога, у стварање света и чуда, у откривење и бесмртност душе. Али данас, у времену природних наука, не допушта се више то веровање. И модерном човеку, коме је немогуће

<sup>1</sup> Познато је да је Кирил Александријски, водећи борбу са Несторијем, чије су проповеди биле распрострањене међу калуђерима, писао последњима писма против Несторија (Migne, Cyril. Alex. t. X, (ep. XXVI, стр. 140 CD — 141 AB). Стога је потпуно могуће, да је Нил, који је одржавао јаку везу са светом, био добро упућен у несторијанску јерес. И ако ми нигде у његовим писмима не налазимо да он изрично спомиње име Несторија, ипак наглашавање идеје о сједињењу двеју природе у Христу (ep. lib. II, 292. Migne gr. s. t. 79. col. 345 B) и јединству Његове ипостаси, које није лишено полемичке тенденције (epist. lib. III, 91. ibid. col. 428 CD; и epist. 92, col. 428 D), а исто тако употребљавање термина Θεωτόκος (ep. lib. II, 180. ibid. col. 293 A; epist. lib. I, 247. ibid. col. 180 D; de mon. exerc. 776 A) допуштају помисао, да је Нил водио борбу против несторијанске јереси, која се је већ појавила у одређеном облику. Термин Θεωτόκος дао је повода претпоставци Н. Kihn, да је св. Нил умро после 3 веселенског сабора, тј. око 435 г. (види Н. Kihn, Patrologie, Paderborn, Band II, 1908, стр. 235).

<sup>2</sup> Види Niceph. Callist. његову Eccles. Histor. Migne gr. s. t. 146, Cap. LIV, col. 1256 C.



да противуречи науци, не остаје ништа друго, него да одлучно напусти веру. У свету просторне бесконачности нема више места за личнога Бога; у свету, чије време нема почетка, не може се више ни говорити о неком почетку и стварању света; у свету, каквог нам приказује Коперников систем, човек је изгубио свој доминирајући положај. Модерна теорија еволуције и десценденције доказује да је човек, са свима својим духовним способностима, само продукаг природног развића, а доказивање зависности целокупног духовног живота од материје и телесног организма чини немогућим неки живот душе после смрти тела. Модерни човек — каже се — има да се стави на терен чисте стварности а хришћанске погледе на свет да одбаци као застареле. Тада ће — веле они — завладати нови, чисто природно-научни погледи на свет, који ће собом донети нова опредељења, нове погледе на живот и морал. Отпашће сујеверје, брига о греху, мучење савести, погрешне наде у будућност и загробни живот. Нови људи створиће на земљи рај, пошто је онај рај из Библије и тако само илузија. — Такво је данас опште мишљење!

Главни узрок за то лежи у незнању шта је наука, а нарочито, шта може да пружи природна наука.

Код егзактне природне науке ми имамо да рачунамо само са доказаним истинама, или са истинама које се могу доказати, али и не са хипотезама и спекулацијама природно-философских идеја, које се протурају као егзактни научни резултати. А колико су поуздане те хипотезе, најбоље доказује пример „Kant-Laplace-ове теорије“, коју је свет примио и прима као непобитну стварност, и у њу верује. Међутим та мисао је у истини само једна духовита хипотеза. Сам Kant називао ју је покушајем<sup>1</sup> — која има за себе само изглед стварности. (Kant-Laplace-ова хипотеза састоји се из следећег: Сви делови нашег сунчаног система налазили су се првобитно као најфинија прашина у васиони. Од скупљања тих магловитих маса постали су сунце и планете. Игром пак привлачних и одбојних сила васпостављен је извесан поредак из тога хаоса. Овај поредак састоји се из тога, да неколико планета круже у

<sup>1</sup> (Kant:) „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt“. — Königsberg und Leipzig, bey Johann Friederich Petersen, 1755.

истом правцу око сунца). — Али исто толико сигурности има модерна теорија „Glacialkosmogonie“, коју је засновао бечки инжињер Hans Hörbiger, и научно разрадио астроном Philipp Fauth. Ова теорија изграђена је на потпуно новим претпоставкама — хипотезама<sup>1</sup>. (Њена се суштина састоји у следећем: У једну огромну усијану звезду упала је једна мања залеђена звезда. При огромном развијању паре десила се циновска експлозија, која је из велике усијане звезде избацила у васиону језгро оне мање слеђене звезде и са њиме извесну количину усијаних делова, од којих су постали сунце, планете, планетоиди и млечни пут. Карактеристика ове теорије је тврђење, да је цела васиона испуњена водоником у најређем стању).

Оваквих хипотеза о постанку света има прилично много. Само чудновато је, да свет пре верује у стварност оваких хипотеза, које му не дају одговор ни на једно животно питање, а не верује у Св. Писмо, које му даје одговор на све. За човека је ово од нарочите, од битне, важности, како је то Сјенкијевић у свом делу „Без Догме“ нагласио. Његов јунак каже за философију од прилике ово: Све си ми узела и ништа ми ниси дала, а кад си у мени све догме уништила, на свако питање које је распињало моју душу, одговорила си „не знам“ — и оставила си ме да лутам, без зрачне светлости, у тами.

Особине природно-научне тачности су просторно-временске и рачунске одређености. Оно, што може да се измери и изрази математичким формулама, као: Newton-ов закон гравитације, или Robert-Mayer-ов закон конзервације енергије.

Овај карактер математичке мерљивости, пак, сопствен је само оним појавама, које наша чула могу да опазе. Тиме се опет трансцендентални свет — тј. свет реалности изван простора и времена — даље, све чисто духовне функције, као логично мишљење, осећања, једном речи духовни живот, све се то једном за увек измиче природно-научном сазнању.

<sup>1</sup> Hörbiger-Fauth „Glacial-Kosmogonie. Eine neue Entwicklungsgeschichte des Weltalls und des Sonnensystems“ — R. Voigtänders Verlag in Leipzig.

Hans Fischer „Wunder des Welteises. Eine gemeinverständliche Einführung in die Welteslehre Hanns Hörbigers“ — Hermann Paetel Verlag b. u. b. H. — Neutinkenkrög bei Berlin, 1927.

А то значи, да су баш религиозна искуства неприступачна за природне науке, и да су као таква ван њиховог домаћаја. Природна наука не може да отстрани религиозна искуства, нити самостални духовни живот.

Уосталом, ни цела просторна стварност — универсум — није предмет природно-научног сазнања, но само један њен део, и то онај, који је нашим чулним особинама и ограниченом схватању приступачан. Све остало, што не можемо да схватимо, остаје сакривено природним наукама и не постоји за њих; али то ни издалека не значи да оно уопште не постоји. Ми, изузев нашу свест, нисмо у стању да упознамо природу каква је она сама по себи; ми је познајемо само у облику простора и времена, онако како је схвата наша свест. То значи да слика света, коју нам дају природне науке, није тачна слика стварног света. — Природна наука није никако копирање и описивање наших непосредних чулних утисака, него њихово духовно прерађивање у апстрактне појмове величине, у „просторно-временске и рачунске појмове“. — Све непосредно чулно, појединачно, случајно, испада из природно-научних истраживања. Оно оставља за природну науку само квантитативне математичке односе. Њу — природну науку — интересује само мерљиви, израчуњиви односи који се могу математички претставити и који у природи делују.

Природна наука дакле преобраћа конкретни свет у апстрактни, материјални у формални, квалитативни у квантитативни. Њени су појмови и закони апстракције математичке природе, који се у природи никако не дешавају тако, како их она означаје, али који ипак важе за природу. Свет природњака, то је свет преобраћен у математику. А област модерне природне науке простире се само дотле, докле допире математички израз и математички рачун.

Предмети математичког сазнања: бројеви и геометријски облици, не могу се чулима опазити. Ја не могу видети, чути, опипати итд. два; ја видим два човека, дакле видим људе али два не видим, ја чујем два гласа, дакле чујем гласове али не два. Геометријски облици, које једино узимамо у обзир као тип просторних предмета, као напр. троугао, круг, коцка итд. не могу се опазити на телима природе у свој тачности својој. Јер у самој природи не налази се ни један тачан или стваран троугао, круг итд., не налази се већ и због тога, што не постоји

тачна и истинска права линија. То је толико тачно, да, кадгод се наиђе у природи на неко тело које показује приближно правилан математички облик, одмах се помисли да га је људска рука дотерала. Чак ни човек не може да створи математичке облике, јер свака нацртана линија има већ и своју ширину, а она — по дефиницији — треба да има само дужину. Дакле геометријски облици нису копија опажања стварности — већ помоћу човековог ума коригиране слике опажања. Они су схемата.

Према томе природни закон је утврђена математичка формула (просторно-временско-бројна) за извесне правилне квантитативне односе, које природњак добија применом математичких закона на чулна искуства. Из тога излази да је природни закон основан једино на логичном расуђивању човечјег духа. Природни закони су извештај о односима у природи, а из тога излази, да они никако не могу дати квалитативно објашњење о догађајима у природи (као што то многи верују) — не могу дати оно „зашто“ унутрашњег узрока, стварне неопходности: зашто се два догађаја понављају увек у истој математичкој сразмери. То никакав природни закон не може да објасни. Он само каже: то је тако! Ми знамо напр. да се један извесни квантум топлоте, под извесним околностима, претвара у један извесан квантум покрета, али ми не знамо зашто је то тако, и ниједан природни закон — рецимо закон о механичкој еквиваленцији топлоте — не може нам то казати. Ми знамо да је гравитациона сила равна обрнута квадрату одстојања, али зашто је то тако, нема никаквог објашњења. Не може се чак ни говорити о неопходности, да баш тако мора да буде. Узрочни закон природњака нема никаку логику, стварно каузалну садржину. Он не може да објасни ниједну природну појаву, него може да опише само ток догађаја.

Ово сазнање од огромне је важности за религију. Јер, ако би природне науке у истини могле без претпоставке једне апсолутне интелигенције каузално да објасне зашто, зашто ствари морају тако да теку, тада у истини не би било више места хришћанском погледу на свет. Али овако, баш та егзактна природна наука сведочи да је довољан узрок за живот у природи несхватљив. Он мора постојати — али је природном закону недокуљив!

Природни закон не описује суштину ствари, ствар по себи — *das Ding an sich*, већ само спољашњу страну — *wie das Ding erscheint* — као законити ток, како га човечји дух може да појми.

То не противуречи хришћанском погледу на свет, који гледа на природу и на суштину природних појава с друге стране, која је природној науци недоступна; са стране Божјег дејства у природи.

Хришћанско схватање света, дакле, и егзактне природне науке се допуњују. Док природне науке схватају свет појава као један утврђени ток, дотле га хришћанство схвата као вољу Божју. То значи, да циљ Божјег делања, посматран споља, изгледа као један математички утврђен природни ток. Циљ и механичка неопходност нису при том нимало противуречни појмови; шта више узрочност изгледа као средство у Божјој руци за остварење Његових циљева. Провиђење, одржање света и управљање њим с једне, и природни закони с друге стране не искључују се никако, чим се појам егзактног природног истраживања правилно схвати.

Друкчије бива ако природна наука хоће да своје незгодне празнине у сазнањима попуни хипотезама или непотврђеним теоријама. Не само постављање хипотеза — јер су оне за сваку, па и за природну науку у многим случајевима неопходне и оправдане — већ жеља да се оне претставе као егзактни резултати научних истраживања доводи науку у конфликт са хришћанским схватањем света (види горе наведени пример *Kant-Laplace*-ове теорије).

Сваки природни закон остаје хипотеза догод га искуство експериментом не потврди. Екфантос, један од млађих питагорејаца, учио је н.пр. о кретању земље око своје осовине, а Аристарх са Самоса (3-ћи век пре Хр.) о кружењу земље око сунца<sup>1</sup>. Али тек Коперникус, Кеpler и Galilei успели су да ову стару хипотезу научним доказима доведу у стварност. Исто тако закон о конзервацији енергије егзистирао је као хипотеза док га Robert Mayer и Helmholtz нису егзактно доказали. Велики духови често пута слутили су гениално понеке велике истине, које су доцније доказане и остале трајно. Али

<sup>1</sup> D-r A. Messer „Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter“ — 2-te Auflage-Verlag Quelle u Meyer — 1916 — стр. 15.

ипак, догод нису биле доказане, сматране су као хипотезе. А често пута су се неке увлачиле у науку и као заблуде. Садашња наука богата је таким хипотезама. Тако, хипотеза Archigonie-Urzeugung (Generatio spontanea sive aequivoca), која би хтела да попуни празнину између анорганског и органског света, остала је просто нагађање, јер се не може доказати да је цео живот на земљи постао једним чисто физичко-хемијским процесом, из кога је произашла пра-ћелија. Naegeli је, обрађујући исту тему о праћелији, казао да је неопходно примити ту претпоставку, јер „порицати је значило би примити чудо“ („Die Urzeugung leugnen heisst das Wunder verkünden“), а и сам Haeckel каже да се с тим слаже<sup>1</sup>. — Тако исто и десцендентна теорија, недоказана и много побижана, претпоставља да су разне врсте живих организама произашле једна из друге и да је човек постао на томе путу као највиши продукт у развијању врста — фела. Ова, као и друге хипотезе, могу имати своју велику вредност као водиле при истраживању, али тиме хипотеза не постаје још истина.

Хипотезе могу бити и неопходне за природна истраживања иако њихови резултати немају стварне подлоге, јер у противном не би имале никаквог научног смисла. То је напр. случај са појмом атом. Под тим именом разуме природна наука последњи саставни део некога тела који се не може даље делити. Међутим појму тела припада дељивост до бесконачности. Ми не можемо никако да замислимо тело које не би било дељиво. Зато се атоми не могу узети као стварност, већ само као крајњи појам дељивости свих тела, тако схваћени они су за научно истраживање неопходно помоћно средство. — Данас је теорија атома — која је Хемији и као хипотеза била неопходна потреба — напуштена, а на њено место ступила је друга теорија, теорија електрона. Ова нова теорија ставља на место мртвог атома читав микрокосмос електрона и протона, који круже око једнога језгра. Данас се говори о „саставу атома“, тога истога атома који је до јуче важио као мртви, недељиви и најмањи делић материје. Ми можемо да очекујемо да ће једнога дана и ова теорија електрона бити замењена неком другом теоријом. Али као ове две, тако и свака друга теорија може послужити науци као оруђе. Погрешно је само,

<sup>1</sup> Ernst Haeckel „Die Weltraethsel“. Verlag Emil Strauss-Bonn — 1899 — стр. 299.

ако се такве помоћне слике проглашују као стварност; то онда није више егзактна природна наука.

Ако пак природна наука своја сазнања уопшти и прошири на целокупни У н и в е р с у м, као напр. закон о неисцрпности енергије, онда природна наука мора доћи у сукоб са хришћанским схватањем света. Само, ту се више не ради о природној науци него о природној филозофији, што се нажалост врло често меша.

Природна наука, уопште, може да даје научне резултате само о оном једном делу светских појава које су приступачне нашим чулима, дакле које су просторно-временски ограничене. Ове изјаве не задиру у саму суштину ствари, нити у суштину универсума, у почетак и крај света, него су те изјаве само констатација у границама могућности, а то ће рећи: сва питања која се тичу хришћанског гледања на свет, питања о суштини, пореклу и циљу стварности, слободе и самосталности духовног живота, остају са гледишта природно-научног — отворена питања. Она се средствима егзактног, научног сазнања не могу ни тврдити ни одрицати!

Природно-научна слика света, тековина је садашњице. Ова слика јесте и остаће само фрагменат, јер може да схвати само просторно-временске или чулима доступне предмете. Просторно-временске предмете она може само делом да схвати и то уколико они могу ући у чулно устројство свести. Она не може дати никако објашњење о самој суштини стварности, а још мање о суштини и пореклу духа. Она не пружа никаку објективну слику стварности, већ субјективно уобличену и одређену кроз чула и мишљење, у којој тек логично суђење човечјег духа долази до изражаја. Природно-научна слика није стварност по себи.

Једна таква природно научна слика света не стоји принципиелно у опреци — у противуречности — са хришћанством. Према томе ни природна наука, ако се схвати како треба, не може бити противна хришћанском учењу.

*Драгош Брајер*, инж. и канд. теол.

Литература: Prof. D. Dr. A. W. Hunzinger „das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart“ — Verlag Quelle u Meyer — Leipzig — Prof. dr C. Wenzig „die Weltanschauung der Gegenwart in Gegensatz und Ausgleich“ — Verlag Quelle e Meyer — Ernst Haeckel „die Welträthsel“ — Verlag Emil Strauss. Bonn 1899 — Hans Wolfgang Behm „Schöpfung des Menschen, Revolution um Charles Darwin und sein Erbe“ — R. Voigtländers Verlag — Leipzig 1929.

## САВРЕМЕНА ОСНОВНА ШКОЛА

Преуређење школе, на основу принципа радне наставе, које је отпочето у Сев. Америци и Енглеској, а доцније распрострањено и по другим земљама, постало је веома популарно и у нашем педагошком свету. У учитељским листовима последњих година стално се наглашава потреба преуређења и наших школа на тој основи. Чак су на позив нашег Учитељског удружења највиђенији претставници радне наставе у Пруској (Hulla, Schmidt и Bünger) одржали, крајем марта 1931 године, тродневне курсеве у Београду, Загребу и Љубљани за наше учитеље<sup>1</sup>. Њихова предавања требала су да прикажу нову школу и њена преимућства над старом школом. Према броју предавача она су била подељена на три дела: I „Основне мисли савремене народне основне школе“; II „Познавање завичаја и културе у народној основној школи“, и III „Идеја рада у народној школи“. Али, преуређење школе не занима само наше учитеље. Оно је од интереса и за остали свет, стога смо ми — према својим стенографским белешкама — покушали, да дамо што потпунију слику тих предавања и да укажемо на њихов значај за наше прилике.

## I ОСНОВНЕ МИСЛИ САВРЕМЕНЕ НАРОДНЕ ШКОЛЕ

Предавања о основним мислима савремене школе држао је П. Хила, министарски саветник у Берлину. Он је своја предавања поделио на три дела: 1) Стара немачка школа; 2) Главни педагошки покрети после 1890 год., и 3) Приказивање нове школе.

1) Стара немачка школа. — Једно од најзначајнијих обележја старе немачке школе била је деоба основне школе, али не према годинама учења већ према друштвеним сталежима. За прост народ постојала је нижа, а за богате и образоване виша врста основне школе. Између њих није било веза; није било једнакости ни у погледу наставног градива, ни у погледу похађања школе и права на даље школовање. Деца простога народа морала су похађати нижу врсту основне школе, и ни под каквим условима нису могла доћи у средњу школу и на универзитет. Исто тако постојала је разлика и у образовању учитеља. Учитељи основних школа за прост народ, не само у

<sup>1</sup> Курс у Београду одржан је 23—25 марта 1931 год.



току свога школовања него ни доцније, нису долазили у додир са учитељима основних школа за богате и образованије друштвене сталеже. Они су остајали у основној школи за прост народ осам година, а после ишли у учитељске школе, где су се учили шест година. Њихово школовање било је ослобођено сваке школарине. Међутим, будући учитељи основне школе за више сталеже, посећивали су три године припремну и девет година средњу школу и завршавали своје школовање на универзитетима. Они су плаћали школарину у свима школама. Тако су и учитељи и ученици основних школа били потпуно одвојени једни од других. Њих је раздвајала огромна провалија, која се није могла премостити. И та провалија, у погледу школовања, била је од највећег утицаја, да се народ у Немачкој није разумевао.

Друго обележје старе немачке школе било је у циљу и начину рада. Циљ старе школе био је предавање најнужнијих знања, која су била потребна за живот. Деца су учила читање, писање, рачунање и науку о вери. Од такозваних „реалија“ учила су најосновније појмове из историје, земљописа и природних наука, Женска деца пак учила су да шију, да плету и да раде друге радове, који су били неопходни за узан круг њиховог доцнијег живота. О значају уметности, о извођењу ритмичке гимнастике, музике и цртања, није било ни помена. Стара школа требала је да оспособи децу само за оно, што је било најнеопходније са живот. И то је био главни циљ народне основне школе. Што се тиче пак начина рада, он се у старој школи сводио на предавање и учење, на понављање и памћење. Учитељ је говорио са свога места у учионици, које је било нешто узвишеније, а ученици понављали за њим, док не запамте. Часовима преко дана вршила су се вежбања, да би се све упамтило. Нико није водио рачуна о моћима схватања, о расположењу и жељама школске деце. У то време мислило се, да се на децу не треба ни обазирати, јер она нису позвана, да дају директиву у школи. Деца су у школи само да уче. Зато је стара школа и названа „школа учења“.

Такав начин рада био је у основној школи све до Ј. Ф. Хербарта (1776—1841). Тек утицајем његовим и његових следбеника унето је нешто више духа у школу. Сократова метода, која је вековима била занемарена, понова је оживела. Исто тако почело се водити рачуна и о интересу и саморадњи деце.

Али, на децу се и даље гледало као на аутомате. Приликом испитивања давана су деци таква питања, да су одговори морали бити просто понављање речи учитеља. И ко је имао највише успеха у овој техници питања, био је најбољи учитељ. За учење помоћу рада није се знало. И у Хербартовој школи учило се говором и радило једнострано духовно. На неговање стваралачког духа није се обраћала никаква пажња. Услед тога се у старој школи, заједно с Хербартовом, и долазило до врло скучених сазнања и нејасних појмова. Ако је неки млад човек, после школе, хтео нпр. да подигне себи кућу, он је имао сасвим друкчији појам о материјалу, него што имају садашњи младићи. Он није знао за разлику између квалитета разних врста дрвета и др. материјала. Све што му је о томе говорено, све је пролазило кроз његове уши и није остављало никаква трага у свести. Радом се није ништа доживљавало. Зато се једна иста ствар и морала понављати и увежбавати небројено пута.

Стара школа била је једнострана; била је интелектуалистичка. Она је запостављала чак и фантазију код деце. Њени претставници сматрали су као немогуће, да сама деца могу продрети ма у какву ствар и доћи до позитивних резултата. Стога се од њих није ни тражио самосталан рад. Стара школа била је рецептивна. Она је настојала, да се у дечији дух унесе што више знања било говором било помоћу књиге. Колико се у томе претеривало, најбољи је доказ песма Ф. Шилера „Звоно“ (die Glocke), која се у основној школи понављала кроз свих осам година, да би се деца привикла на отмен књижевни језик.

Напоследку, веома важно обележје старе немачке школе био је и васпитни дух, утицај реда у школи на васпитање. Тај утицај, у старој школи, очекивао се једино од институција. Ако је дете привикнуто на вршење својих дужности; ако је привикнуто да редовно похађа школу, да своје ствари држи чисто и у реду, да је мирно и послушно, онда је оно — бар како се мислило — стекло добре навике за живот. Учитељу као личности стара школа није придавала никакав значај у васпитној делатности. Све се очекивало од уређења школског живота. Отуда је и поникла заблуда, да је за дух васпитања претежнија институција школе од личности учитеља. Оправдање за овакво погрешно схватање дејства личности учитеља за васпитање могла

је имати основа једино у неприкосновености учитеља. Он је био званична личност и стајао далеко од деце. Између њега и деце није постојала никаква ближа веза. Али, неки нарочити контакт није постојао ни међу самом децом. Она су седела једно поред другог као страна. Нису смела да се помажу чак ни у раду. Стара школа личила је пре на казнени завод за малолетнике, у коме млади осуђеници — под надзором старешина — проводе све време у нарочитим сандуцима. Све то опет било је јако ограничавање и претерано изолирање деце, које она не воле. Деца траже заједнички живот; траже међусобну везу, и то је од битног значаја за њихово васпитање.

За васпитни дух старе школе било је карактеристично и то, што су врло ретко приређивани излети и школске свечаности, и што веза између родитеља и школе скоро није ни постојала. Дечји родитељи долазили су у школу само при упису деце или, на позив учитеља, ради извесних саспштења. Дужност надгледања школе припадала је школским надзорницима. Они су с времена на време обилазили школе и оцењивали рад учитеља. Школски надзорници били су права страшила како за учитеље, тако и за ученике.

Па ипак стара школа, и са оваквим обележјима — у погледу деобе, у погледу циља и начина рада и васпитног духа, — није била рђава за своје време. За њу се не може рећи, да није ништа дала. Она је била израз свога времена и давала учитеље и школске надзорнике, који су вршили своју дужност, како су најбоље знали и умели. Али нови покрети учинили су, да је та школа преживљена, и да се данас о њој може говорити само као о историској институцији.

2) Главни педагошки покрети после 1890 године. — Велики покрет противу старе школе почео је 1890 год. Он је имао свој основ у незадовољству како са науком и уметношћу, тако и са осталим гранама ондашњег културног живота. Личност Ф. Ничеа била је и овде од јаког утицаја. Све је било управљено противу старе школе. Педагогика Ј. Ф. Хербарта нападана је: а) Због морализма, да свака настава мора водити моралности; б) Због интелектуализма, да је људска душа претежно интелект и да су осећања иза мишљења; в) Противу Хербарта и његове школе устајало се и због шематичког рада, због формалних ступњева у обради на-

ставног градива. И напоследку, г) Хербартово схватање васпитања нападано је као индивидуалистичко.

Први покрет противу Хербартове школе могао би се обележити као покрет за уметничко васпитање. Њега је изазвала књига „Рембрант као васпитач“, коју је анонимни писац издао у Хамбургу 1889 године. У овој књизи наглашено је, да су Немци уметнички народ и да материјал за своју уметност треба да црпе из свога народа. Осим тога истакнут је и захтев, да у сваком човеку треба развијати уметничке снаге и способности. Тако, у књизи је нашло израза оно, што је у многим тињало, и она је изазвала живо интересовање у целом немачком народу. Чак јој се и данас признаје велики значај за васпитање. Али, књига анонимног писца није остала једина у тој области. Мисао о уметничком васпитању хватала је све више корена. Она је ускоро пренета у област језика. На скупу у Вајмару 1890 год. О. Ернст пропагирао је уметност матерњег језика као средство за васпитање. По његовом мишљењу децу би требало васпитавати народним песмама и причама. У исто време писао је и Волгаст о бедном стању омладинске литературе и о потреби стварања исте. Све то опет говорило је у прилог уметничко-језичног васпитања у основним школама; говорило је, да треба прикупити језичне умотворине и дати деци као читанку у школи.

У нешто измењеној форми тражио је уметничко васпитање и Е. Вебер. Он је дотадашњи механизам уметничких форми у школи хтео да замени стваралачким духом. По његовом мишљењу децу треба пустити да сама илуструју поједине ствари, да сама — по својој фантазији — плету и изрезују, моделују и цртају. Тако се од језичне уметности отишло на мишљење. Народна уметност била је овим запостављена. Али, иако запостављена, она је у току времена, па и сада, имала одушевљене пропагаторе не само у школи него и ван ње.

Други покрет за преуређење школе потекао је од Е. Линде-а, од његовог дела „педагогика личности“<sup>1</sup>. У томе свом делу Е. Линде је истакао личност учитеља и указао на њу као на најважнији фактор у целокупној школској делатности. Деца

<sup>1</sup> Место Е. Linde-а предавач је овде погрешно поменуо Rudolf-а Hertenberg-а. Свакако да је то била његова омашка у говору, зато смо је ми исправили.

гледају у учитељу идеал; гледају човека, који треба да је пун вредности. Из овога опет следује, да се учитељу мора дати слобода у раду. Учитељ треба да подешава свој рад према својој индивидуалности. Та жеља, за што већом слободом у раду, проистиче из чињенице, да у свету нема потпуно једнаких људи. Она тражи слободу за учитеља, али у исто време наглашава и потребу за његово боље образовање. Учитељ није никакав апстрактан појам, већ човек. И, да би он могао служити својим ученицима као пример како у моралном тако и у интелектуалном погледу, потребно му је темељно образовање. Он се мора снабдети више педагошким него научним образовањем, и то своје образовање не мора добијати на универзитету. Учитељ основне школе има посла с малом децом, коју мора узимати с реда сву, без одабирања. Његов рад услед тога и захтева друкчији поступак него рад учитеља на универзитету. Да би се опет могао оспособити за такав рад, он мора имати добру основу за свој позив.

Из тежње ка слободи учитеља произашао је трећи покрет, чија је главна карактеристика „личност детета“. Васпитач и васпитаник чине оба пола у васпитном раду, стога није ни чудо, што је са педагошком личности затражена и „педагогика детета“. Овај покрет поставља као основу у васпитању дете и његово спремање за члана друштвене заједнице. Он тражи пре свега упознавање детета. Све до појаве тога покрета дете се схватало као мали човек са истим, само према својој узрасту сразмерно умањеним, особинама. И то је донекле било оправдано, али само у погледу тела а не и у погледу душе, јер овде постоје велике разлике. Услед тога се и јавила тежња за бољим упознавањем детета, за оснивањем „дечје психологије“. Први, који се бавио испитивањем деце, био је В. Прајер. Његова главна мисао била је, да се дете може упознати кроз игру. После Прајера испитивањем детета бавили су се Е. Мојман, В. Штерн са госпођом, Ш. Билер и др. Е. Мојман је испитивао дечје радове, а В. Штерн са госпођом рано детињство. Сви ови радови, са раније поменутих покретима, учинили су, да се у Немачкој од 1908 године, почело спроводити преуређење школе на бази што бољег познавања детета. На реформу немачке школе у овом правцу од јаког утицаја било је и дело Елен Кеј-е „век детета“, које се јавило у Шведској на освитку новог (20) столећа. Дете је постало средиште педагошког испитивања. Њему и његовој околини почела се обраћати већа пажња него икад раније.

Четврти покрет за преуређење школе истакао је као основу „школу рада“. Мисао о школи рада дошла је у Немачку већим делом споља. У Данској је још око половине 19 века била на гласу школа рада, у којој се неговала знатска настава. Немачки учитељи држали су се у почетку скептички према резултатима те школе. Они су одбацивали школу рада и тражили, да се деца поштеде од рендисања, стругања, плећења и др. радова руку, бар док су у школи. По њиховом мишљењу рад руку нема васпитне вредности, стога га не би требало ни узимати као школски предмет. Али, ово расположење немачких учитеља према ручном раду демантовала је пракса. Заједнички рад по радионицама, у којима су вршени опити с децом ван школског времена, показао се као веома важна чињеница за само васпитање. И школски саветник за град Минхен г. Кершенштајнер увео је ручни рад као засебан наставни предмет за старију децу. Он је по школама завео радионице и тражио, да се ручни рад изучава као обавезан предмет у свима вишим разредима основних школа.

Г. Кершенштајнер је мислио, да се ручни рад не може предавати у нижим разредима, зато га је и завео само за старију школску децу. Међутим други педагози тражили су, да се ручни рад заведе и за мању децу. По њиховом мишљењу за мању децу — по угледу на Ф. Фребела (1782—1852) — могле би се створити нове форме, које би одговарале њиховом узрасту. Тако је ручни рад продрo и у ниже разреде основне школе. Нарочиту примену пак нашао је у забавиштима и школама за слабоумну децу. Ту је служио још и као потстицајно средство за духовни рад. Малој деци нису давани чекићи, тештере, сврдлови и др. алати за рад, већ нож и маказе за изрезивање разних слика, за сечење обојених хартијица и прављење слика од њих и т. д. Али рад руку почео се згодно примењивати и као помоћно средство у другим предметима. Ако су деца у првој години школовања требала да изуче бројеве, учитељ им није показивао, као раније, само прсте и говорио: „Ово су два, ово три а ово осам“, — већ их је упућивао на рад с дрвцима. Деца су правила од дрваца уличне фењере, куће, кола и др. предмете. За фењер нпр. стављала су једно дрвце водоравно, па онда три усправно и завршила троуглом од дрваца. Таквим радом деца су се упознавала са бројевима и са њиховим садржајем. И то је за њих имало много више значаја него показивање прстију.

Само радна настава није се изводила у свима предметима. Њено опште признање као наставног принципа за све предмете истакао је тек Х. Гаудиг, ректор у Лајпцигу. Он је показао, да се радна настава може применити и у тзв. духовним предметима: у религији, историји, књижевности и т. д. У тим предметима не може се радити телесно. Ту се мора тражити самостално духовно прерађивање. При обради наставне јединице из земљописа, нпр. „о Русији“, учитељ би раније показивао карту и говорио; показивао би границе, планине, реке и друго, што би деца требала да науче. После тога тражио би да деца то понове. Данас, по методи школе рада, наставна јединица о Русији обрађује се сасвим друкчије. Учитељ упозорава децу много раније, на недељу дана пре тога, да ће учити о Русији. Он их позива да размисле и да се присете свега онога, што су чула или читала о тој великој земљи. Осим тога он тражи, да деца донесу у школу дописне карте, дрворезе или друге ствари из Русије, ако би имала. Идуће недеље у школи је права изложба од предмета. И деца са учитељем разгледају предмете и воде разговор о њима. Ако што не знају питају учитеља или траже у лексиконима, које треба да има свака школа. Тако се отвара слободна дискусија за цео разред, и она је најважнија форма нове школе. У том смислу говори се о школи рада, не као нарочитој врсти школе, већ као наставном принципу. И Кершенштајнерова и Гаудигова форма слажу се у томе, да је суштина школе рада у самосталном раду, телесном и духовном. Данашњи појам радне наставе сједињује обадве врсте рада у наставном принципу самосталног прерађивања градива, и то је свуда примљено као главна карактеристика нове школе.

Последњи покрет за преуређење основне школе био је социјално-педагошки. Педагогика Ј. Ф. Хербарта била је индивидуалистичка, и као таква није могла да изглади разлике између друштвених слојева. Нова школа је у томе заузела дубље и чвршће становиште. Она, као социјално-педагошка установа тежи да подигне народну свест и да изгради јединствену целину свега народа. Као таква нова школа је одушевљено прихваћена на учитељској скупштини 1911 године и наишла на одобрење и признање у народу. Она је окарактерисана као јединствена школа. Али, то је само једна страна њене социјално-педагошке делатности. Друга страна је, да учитељ чини живу, тесно везану, заједницу с ученицима. Та мисао о живој заједници дала је

повода за стварање одморишта и васпитних завода у пољу. И школа у пољу нашла би заиста бољу средину за своје васпитанике, да само њено издржавање није прескупо за шире масе народа. Овако пак почело се са преуређењем школе по варошима. У школи су образовани хорови, образовани су ђачки оркестри. Ту се спремају позоришне претставе и чине припреме за излете, којих је сада много више него раније. Осим тога постало је скоро обавезно да деца сваке године проведу по месец дана, или бар по две недеље, у пољу заједно с учитељем. За то време учитељу се даје прилика за боље упознавање с децом, а и образовање заједнице живота постаје чвршће. Јединствена школа и жива заједница најглавнија су обележја овога социјално-педагошког покрета.

3). Приказивање нове школе. — Данашња школа у Немачкој сасвим је нешто друго него ранија школа. У њој је сједињено све, што је најбоље и најважније у свима напред приказаним покретима. Нова школа у Немачкој изграђена је пре свега у духу народне целине. Она се не дели више на школу за прост народ и школу за богате и образоване, већ је иста за све друштвене сталеже. Данас сва деца посећују исту народну школу, и то је за немачки народ новина. Њихова садашња основна школа траје осам година. Прве четири године, које су једнаке за све, чине нижу основну школу. По свршетку ове даровитија деца иду у средње школе, где остају девет година и, по положеном испиту зрелости, стичу права на похађање универзитета. Деца са села пак, ако немају могућности да одмах, по свршетку ниже основне школе, ступе у средњу школу, свршавају и вишу основну школу (четири године) па онда иду у тзв. „школу подизања“ (Aufbauende Schule), која траје шест година. Таквих школа има у Немачкој преко сто. У њима се уче класични и страни језици, математика и др. предмети, и ученици тих школа показују у вишим школама исте способности и успехе као и остали. Исто тако, а можда и јаче, изведено је јединство у погледу школовања учитеља основних, средњих и стручних школа. Претспрема данашњих учитеља основне школе иста је као и код осталих све до универзитета. Тек ту долази диференцирање. Кандидати за учитеље основних школа иду у педагошку школу, где се уче две године, а остали на универзитет. И то је много допринело, да основна



школа постане живља и боља и да се ослободи ранијег потцењивања.

Циљ ове школе није ограничен само на оспособљавање деце за вршење грађанских дужности. Он прелази грађанске потребе и води већем савршенству. Учитељ у своме раду, на постизавању тога циља, није везан ни за методу ни за програм. Њему је дата пуна слобода и он, према своме нахођењу, може отступати од програма. За исправно вршење своје дужности учитељ је остављен искључиво својој педагошкој савести. У многоме измењен је и однос учитеља према ученицима и њиховим родитељима. Казна, нарочито телесна, није више главно средство за васпитање. Она долази ретко у употребу. Што се тиче пак односа према родитељима он је сасвим друкчији. Учитељ није више странац. Он је поверљива личност и њему се ђачки родитељи обраћају за савет. Школа има чак и свој родитељски савет од изабраних родитеља. Осим тога често се састају и сви родитељи на састанке, на којима воде разговоре о бољем васпитању деце. У новој школи промењен је и начин надзиравања. У Немачкој нема више школских надзорника. На њихово место дошли су школски саветници, чија је дужност не толико да контролишу рад учитеља, колико да му саветима својим и упуствима помогну.

Ове мисли о новој школи нису само немачке. Оне су светске. Данас нема немачког, енглеског, француског покрета за преуређење школе, већ постоји светски покрет. Педагошко развијање је светско развијање и као такво оно се може прилагодити културним заједницама сваке земље. Само у томе прилагођивању треба бити обазрив. Све се не може просто пресадити ни у једну културну средину. Јер, ако би се све узело од других, оно би се осушило као пресађено дрво, или не би напредовало. Да до тога не дође, сваки народ — према својим приликама — треба да пронађе оно, што ће на његовом земљишту донети највише плода.

(свршиће се)

*D-r Јордан П. Илић*

## КАРАКТЕРИСТИКА САВРЕМЕНОГ ИЗГОВОРА НАШЕГ ЦРКВЕНОГ ЈЕЗИКА

Језик који је у нашим црквеним књигама, из којих се чита и поје на православним богослужењима и ван њих, има као и сваки други језик своју спољашњу и унутарњу историју. Те две стране код проучавања ма кога језика уско су везане једна уз другу. То нарочито вреди за језик у Српској цркви. Развитак нашег црквеног језика и његово савремено стање може се правилно разумети само ако се он испитује подједнако у оба правца. Данашњи његов изглед само је резултат тих двојакних услова под којима се наш црквени језик формирао: у сваком случају његово страно порекло и српска језичка основица. Мене кроз које је он пролазио у току своје хиљадугодишње историје свде се обично на неколико редакција којима је подлегао основни, првобитни текст. Постанак тих редакција и тумачи се узајамним утицајем тога текста и гласовног система српског језика; тако редакција претставља увек један компромис. У grubим цртама историја нашег црквеног језика схвата се као руска редакција старословенског језика. Он се зато и зове „рускословенски“. Како је данас код православних Словена искључиво тај језик у црквеној употреби, то он има и општији назив „црквенословенски“.

Назив „рускословенски“ може да се с правом односи само на језик у црквеним, богослужбеним књигама, на „мртво слово“. Али чим се на њему људи Богу моле, онда он природно престаје да буде само мртав језик. Иако он данас више нема особине живог књижевног или разговорног језика у пуном смислу, он ипак тиме што се и з г о в а р а (чита или поје) има своју живу фонетику, која дакако није идентична са фонологијом данашњег нашег језика.

Подражавање мртвом слову може да буде, у већој или мањој мери, педантно или неусиљено, што свакако зависи и од степена самог познавања црквеног језика. Сви такви изговори имају заједничку српску основицу, фонетску базу. Постоји, дакле, просечни изговор као специјално наш или српска редакција рускословенског језика. Јасно је, према томе, да код нас постоји разлика између црквеног језика у књигама и ван књига, у њихову читању. Само онај први је у ствари рускословенски, а други је њихова српска редакција. То се исто

mutatis mutandis односи и на црквени језик код Бугара и Малоруса (Украјинаца)<sup>1</sup>.

Читање црквених књига на начин који се код нас раширио за последњих двеста година, од увођења штампаних књига за богослужења из Русије па до данас, има све особине адаптације хетерогеног језичког материјала. При томе долазе у обзир нарочито и ови моменти: данашњи начин читања постао је најпре по угледу на читање рускословенских књига какво је оно било код самих Руса у XVIII веку. Ауторитет који је тада имала моћна Русија и руска црква као духовно прибежиште за тадањи наш свет, учинили су да пређашње српскословенско читање заједно са србуљама доста брзо уступи место руском читању.

Али и крај свега поштовања и оданости које су Срби тајили према Русима, потпуна адаптација руског изговора није се извршила, ма да је вероватно да је прва наша генерација руских ученика и могла да верно нотира изговор својих наставника. Отступања од чисто руског изговора могу се објашњавати на неколико начина, који су сви заједно учинили да се створи специјално наше читање. Непосредни додир са руским учитељима утицао је да се још одржавало и њихово читање, али чим је доцније пристигао велик број наших свештеника и учитеља и црквених појаца имале су и наше школе искључиво српске наставнике. И уколико је било све мање директног утицаја са руске стране, утолико је више српски језик долазио до свог фонетског израза код читања рускословенских књига. Дакако, то „србизовање“ није могло да се изведе до крајности, оно се само од себе наметало, својим природним путем до извесних граница, а његовој победи стајао је на путу штампани текст који је био и остао темељ, подлога богослужења, богати извор молитава и црквених песама.

Када су се код нас одомаћиле руске црквене књиге и када је почела да се јаче шира писменост која се дуго и основала, у главном, на читању часловца и псалтира, тешко би било веровати да се тада могло пазити да се руске књиге читају на српскословенски начин.

Ма да би таква „нострификација“ несумњиво помагала да се читани текст много боље разуме и не пређе у механичко

<sup>1</sup> ср. напр. цсл. вѣра, рус. в'ера, срп. вјера, буг. вера, укр. вира.

понављање, ипак би то претстављало велику сметњу код читања, нарочито несвакидашњих, ређе употребљених грешака и уз то, створио би се тада прави хаос тиме што би се право, реално етимологизовање вечито мешало са народном етимологијом, Разуме се да се руски начин читања одржао и с других разлога: да се тиме јаче истакне јединство са руском црквом, читање које је прилично одударало од српског народног језика, извесно је носило у себи више тајанствености, која је моћан фактор сваке обредне религије.

Аналогних случајева има и другде. Један од најзанимљивијих јесте употреба чешких богослужбених књига код Словачких евангелика. Данас Словаци имају свој књижевни језик на коме се држе и проповеди у цркви, дакле у необредном делу богослужења, иначе се чита и поје из чешких књига. То читање није у свему чешко, него је прилагођено словачкој гласовној системи, оно је словачка редакција чешког језика, н.пр. наштампано *v ěřim* читају *ve ěim*. То је тим значајније што је чешки књижевни језик био све до половине прошлог века заједнички за све Чехословаке, али ипак он није могао да као црквени језик задржи све особине чешке фонетике. Тако је и са латинским језиком код Немаца, Француза, Италијана, Пољака и др. (*i p sa elis*: целис, селис, ћелис, цељис), са старојеврејским где има сефардско читање (источно) и ашкенаско (неколико редакција: немачка, руска, пољска).

У свима случајевима поједини црквени језик могао је да добије овај или онај изговор само зато што је то мртав језик или тачније мртво слово, текст (јер покрај њега може да егзистира и живи, разговорни језик као што је чешки у обичном животу, и кад Словак њиме говори и у црквеном читању). То све показује да црквени, обредни, језик стоји у извесној вези са народним језиком дотичне цркве. Њихов узајамни однос није исти онакав какав се јавља где постоји билингвизам или код појединаца који говоре два језика. Код тога чувају се и гласовне особине наученог језика. Тај језик осећа се више туђ колико се код говорења чувају и његове гласовне особине. Тако је и код нас када неко озбиљно учи руски, тај мора да научи изговарати и оне гласове којих нема наш језик *ы, л, ч* и др.). Међутим црквенословенско *сынъ* не читамо по руском начину *сынъ* него *син*, слава као слава не као слава („тврдо“ л). Значи, рускословенски језик, прилагођен је српској

гласовној системи. То се извршило и зато што се црквени језик популаризовао, он је постао својина широких слојева народних, ушао „већ одавна у крв нашу, и ми не само да појемо са побожношћу и одушевљењем црквенословенске, црквене пјесме у цркви, него свуда и на сваком мјесту, о крсном имену, при свадбама и при ма каквом весељу“ (Јован Живановић, Граматика црквенословенскога језика 1912. с. 8). Даље, ако се узме у обзир чињеница да је језик црквених књига не само пасиван текст него уз то и доста различит од народног језика, то су тиме дати и услови да се код читања, молитава, појања, отвори слободан пут чисто народним фонетичко-психолошким изменама.

Према свему овоме, када хоће да се изнесе карактеристика данашњег нашег црквеног језика, мора се поћи од његове употребе у „живим устима“. Норма по којој се управља читање црквених књига везана је, дакако, уз сам текст. Он је данас утврђен, уједначен, нормализован. Изговор пак није свуда једнак, отступања су већа или мања а што често зависи и од појединих наставника црквенословенског језика који стварају своју школу, и свака од њих има претензије да правилно чита црквене текстове. То се питање код нас чешће расправљало. Последњи је покушај проте Саве Петковића, професора цсл. језика (Гласник, службени лист српске православне патријаршије, год. VII (1926) с. 52—54, 69—72).<sup>1</sup> Г. Петковић заступа читање које се практикује у Карловачкој богословији а тиче се специјално изговора „непчаних сугласника љ њ њ у случајевима типа землю хваленз отх негв као земљеју хваљен от њего место землеју хвален от него.

Читање које брани г. Петковић заправо је етимолошко, јер се не обзире на писање, него на порекло наведених облика. Сличан случај налази се и данас у чешком књижевном језику где се иста графика *pi* једном изговара *њи* а други пут ни што зависи од порекла облика, да ли је реч домаћа, давно одомаћена или страна, нова: *nikdy* и *nikotin*: *њигди* и *никотин*. Или још боље у словачком где зависи од етимологије: *небо* *њебо* према прасл. *пеџо* и *опеп* *онен* из *опџпџ*. И по г. Петковићу „без познавања старословен-

<sup>1</sup> И као посебни отисак: О нетачном читању црквенословенскога језика у нашој цркви. Ср. Карловци 1926.

ског језика не може се ни замислити темељно знање па ни правилно читање црквенословенског језика“ (стр. 54). За случај о коме расправља г. Петковић могло би да буде довољно и познавање граматике српског језика. Означени начин читања није везан, дакле, за текст, него за етимологију, за морфологију у ужем смислу, за знање граматичких правила српских и старословенских. Свакако је тај захтев на свом месту. Само он се не може у потпуности применити на наш данашњи црквени говор.

Ево зашто. Г. Петковић се љути што се „не прави разлика између тврдих сугласника л н р и непчаних  $\tilde{\text{л}} \tilde{\text{н}} \tilde{\text{р}}$  (љ њ рј)“. У старословенским споменицима налазимо графију  $\tilde{\text{л}} \tilde{\text{н}} \tilde{\text{р}}$  који су били палатални, али већ у најстаријем од тих споменика нема потпуне доследности у писању дијакритичког знака  $\tilde{\text{~}}$  (ср. Куљбакин Старословенска граматика 1930, с. 53—55). Сам дакле старословенски може готово исто толико да помогне колико и данашњи српски језик, ако не и мање. Било би зато и умесно и врло практично да се г. Петковић послужио и тим простим помоћним средством. То се односи на гласове л—љ и н—њ. Сасвим друкчије стоји ствар са „непчаним рј“. Пре свега, већ сама графија г. Петковића показује да ту није у питању непчани глас него два слова е г о два гласа р и ј, а никако палатално  $\tilde{\text{р}}$ . Тај глас је отврдноу не само у нашем језику него је био тврд и у неколико старословенских споменика што показује графија на пр. Савине књиге и Супрасаљског кодекса (Куљбакин, 1. с.).

Према томе захтев да се код читања рускословенског текста пази на споменуте палаталне сугласнике може да важи само за прототипе сачуваних старословенских споменика. Односи се на фиктиван језик и зато би се тражено разликовање морало оснивати више на научној спекулацији него на датим чињеницама, што све спада у област специјалних лингвистичких студија. Г. Петковић је консеквентан када тражи примену за целу групу палаталних сонаната  $\tilde{\text{л}} \tilde{\text{н}} \tilde{\text{р}}$ . Иначе би цело формулисање било доста произвољно. Само начин којим се то постиже није консеквентан. Онако како га је извео г. Петковић није ни старословенски, ни рускословенски нити српски. Јер ма како изгледало оправдано и правилно изговарање палаталних

стсл. љ̃ љ̃ као љ љ, то ипак облици као царјем, морјем, борјеш и нису тако природни еквиваленти за цсл. царемъ као што су облици коњем, краљем према конемъ кралемъ. Са гласовне стране ти облици ипак могу да задовоље, али када би се извела доследна примена г. Петковићева правила то би се она косила са српском гласовном системом. То се тиче случајева где долазе групе рји према љи њи: краљије коњи и царјије (кралѣ кони царѣ) и нарочито у пом. sg. царј (!) према обичном краљ коњ (царь краљ конь). Консеквентно спровођење *q u a s i* старословенског изговора јесте у очитом сукобу са физиологијом гласова српског језика, и зато су такви облици у њему немогући. Остали примери то још јаче потврђују: *сѣтворшагѡ* да се изговори као *сѣтворјшагѡ* према типу *мољшагѡ*, *морјски* према *пољски*<sup>1</sup>.

Аргументација г. Петковића према којој треба примити „једино правилно и тачно“ читање вољеју од воља (вола) иначе само \*волоју од \*вола, *tertium voleju non datur* морала би да се примени ради доследности и на облике: *всја земља instr.* би неопходно гласио *всјеју земљеју*, тако и *всји коњи*, *царјије*. Читање *всеју вси* које се извесно практикује и у карловачкој богословији отступа од захтеваног угледања на старословенски језик<sup>2</sup>. Да ли то угледање важи и за случајеве типа *прѣломъ* (Јов. Живановић, *ib.* с. 107) када је у старословенском било *прѣломъ*?<sup>3</sup> Сумњивих случајева има, дакле, не мали број.

И новације, у изговору или писму, које су ушле у руско-словенски језик, потичу већином из руског народног језика и понекад су и сасвим вештачке. Тражити неко враћање на „правилнији“ старословенски изговор и то само у једном правцу стварало би само већу забуну и неједнакост у читању. Немогућност таквог враћања још је разумљивија када се имају на уму тешкоће које проистичу, прво, из самог старословенског

<sup>1</sup> То исто вреди и за љ у позицијама: *пѣвльшѣса*, *вѣставльша*, *корабль*.

<sup>2</sup> Као што се цсл. *вса* изговара *всја*, *всю* *всју* али *всею* као *всеју* *вси* *вси* тако исто по истом принципу чита се и *царѣ* као *царја*, *царю* као *царју* па тако и *царем* *цари* *цари*. Тако, у осталом, изговарају и Украјинци и Бугари.

<sup>3</sup> Тако исто цел. *млеко* *врема* стсл. *млѣко* *врѣма* дакле *млјеко* (*мљеко*) *времја* као и стсл. цсл. *слѣпый* *грѣхъ* *слјепиј* *грјехъ*

језика чији изговор не може да се објективно реконструише, и друго, што се онаква правила не могу успешно применити на српски језик. Јасно је, после свега овога, да се нека пурификација у читању црквених књига не може оснивати на чињеницама које би апсолутно важиле; релативног, као и свугде и свагда, има и ту врло много.

На крају г. Петковић тражи да црквене књиге треба читати по руском изговору, чувајући се и русизама и србизама. Питање је само где престаје руски изговор и почиње „србизирање појединих облика црквенословенских“. Тих граница заправо и нема. Да се одреди карактеристика данашњег изговора нашег црквеног језика морају се узети у обзир све фонетске црте које се јављају код читања. Само на тај начин може да се добије права слика тога језика. Основни старословенски тип сачуван је, у главном, само у морфологији. Фонетска страна, по којој се и разликују поједине редакције, претрпела је много измена.

Ако се оставе на страну оне особине које су општесловенске (које се као такве могу сматрати) као прва и друга палатализација задњенепчаних сугласника, губљење слабих јерова и сл.) а тако и дијалекатске разлике у старословенском з || z, sc || st (дѣсцѣ: дѣстѣ), онда би српска редакција рускословенског језика овако изгледала:

1. Специјално старословенска црта очувана је у групи ж д (ис православног \* d' žd').

2.<sup>1</sup> Руско-старо-словенска црта, изговор стсл. џи као ш ч.

3. Руске црте (рускословенска редакција): а): о : њ (јер у јакој позицији) е : њ сон стсл. сѣнь, чест стсл. чѣсть; б) а иза ч ж ш џ за стсл. ѡ (ѣ) чадо чадо и ја на почетку речи и иза самогласника за стсл. ѡ (је): јазик ѡзыкѣ стсл. ѡзыкѣ се ја сѣ ѡ сѣ ѡ г) ол за стсл. ѡ ѡ (ѡ ѡ) волхв колѡхв, вѡхѡхв волк колѡкѣ вѡкѡкѣ.

4. Руско-српски изговор рускослов. ѡ иза ш као ја: нашја нашѡ (остави нам долги нашја) руски нѡша а тако исто иза осталих сугласника (сем л н) док су у руском пала-

<sup>1</sup> У српско-старословенске црте могао би се рачунати непалатилизован изговор сугласника пред предњим вокалима (е, и), средње л (не као руско ѡ), чување звучних сугласника на крају речи: аз, раб рус. ас рап за ѡзѡ раѡ а донекле и т за ѡ Витлејем вѡдѡѡмѡ рус. Вифлеѡм.



тализовани сугл. + а: свјат рус. св'ат свѣтъ, исходјашчаго исходашчаго изхѡдѣщѣгѡ, творјашча твѡрашча твѡрѣщѣ.

5. Српска фонетска редакција а) изговор ы, стсл. ѡ као и, б) уједначавање сугласничких група: истино истиннѡ, со жет сожѣтѣ, возвах козвахѣ, во сија козѣѡ, оца отца, насушни насѣщнѣй, шетшаго сшѣдшаго, упразни ѹпраздни, снишел снишѣлѣ, в) сажимање самогласника — ѣи —: придите прѣидите, Исус Исѣсѣ, г) наставак -ѡй (-ѣй) код придева гласи -и: свјати свѣтѣй, благи благѣй, множајши множайшѣй, д) непостојано а: небесних војинстав воинствѣ, мертав бист мертвѣ, торжество торжѣстав торжѣствѣ, магновеније мгновѣнѣе, жизан бесконачнаја жизнь, пјесан припјевајушче пѣснѣ, бољезан колѣзнѣ.

Те српске црте ушле су и по неопходности и сасвим природно и у рускословенски језик; све су то особине које чине општу карактеристику гласовне системе нашег књижевног и разговорног језика.

Овде би се могао убројити данас уобичајени изговор израза који су у црквени језик дошли преко грчког. Тиче се почетног и + неки вокал (сем и као Исус, в. горе) као ј + вокал: Језекиљ Јаков Јуда Јован стсл. Језекѣиль Јаковѣ Јѣда Јѡвѡнн према руском читању Иезекиљ, Иакоф, Иѡда, Иоанн (тако у средини речи иза вокала: алилуја алѣлѡѡ али Исаије ликуј Исѣе). Да је и у нашем језику било таквог читања показује данашње Иван.

6. У засебну категорију спада изговор руско словенског ѣ као је (лѣ нѣ ље ње). Тај изговор не може се тумачити неким нашим јекавским утицајем, већ и стога што су рускословенске књиге и руски наставници дошли најпре међу екавце. Пре тога било је код нас у обичају старословенско читање, које је као и народни језик било много простије од рускословенског. Тако је за стсл. ѣ ѣ ѡ било само е, за а ѣ ѣ — а и др. Према томе рускословенски изговор руских наставника начинио је у дотадањем читању не малу револуцију место два еквивалента а е дошло је шест: е је ја а е о, дакле паралелно са шест стсл. гласова ѣ ѣ ѡ а ѣ ѣ. Несумњиво је да је ту играла знатну улогу и графија рускословенских књига која разликује ѣ ѣ ѡ и на споменути начин одбило се то разликовање и у читању. И као што је за пређашње свет постало свјат, аперципо-

вањем руског св'ат, тако и за свет свјет рус. св'ет свѣтъ. Иначе је рускосл. љ које је одговарало по пореклу и српском е и остало као такво.

Књишки изговор би био онај који се не оснива на општим законима српске фонетске системе, али је данас физиолошки могућ.

а)  $\overset{\circ}{\text{л}}$  (вокално л): јавлшијасја мвлшїаса, во пл вопл лжушче лжшче.

б)  $\overset{\circ}{\text{п}}$  претпразнство, агнца (и аганца као у тачци 5), огн огнь.

в)  $\overset{\circ}{\text{т}}$  јесм љсмь, сем тога чује се и изговор мзда као двосложна реч.

Вук Караџић није могао да разуме чување  $\overset{\circ}{\text{л}}$  у српско-словенскоме („мени је за чудо како се у овоме посрбљавању [славенскога језика] и мјесто плътъ, длгъ слъньче није казало пут, дуг, сунце, као што су Руси према својем језику узели плоть долгъ сольце“. Грам. и пол. списи III, с. 396)

И ако Вуков случај вокалнога л није по својем пореклу исти као што је у примерима во пл, воскресл јеси и др. ипак ту има нечега заједничког: вокално л ни данас ни раније није претстављало неко насиље на српској гласовној системи, није био физиолошки немогућ тим пре што је увек имао и свој парњак вокално р. Такво л чувало се у Србуљама по традицији, јер се  $\overset{\circ}{\text{л}} \geq \text{у}$  извршило много доцније после постанка и нормализације српске редакције старословенског језика.

Иначе и данас, и у разговорном језику, нису необичне речи као Влтава, дирижабл.

г) в-(не пред л, р): внуши кншши, вметаем, всја али и свја (т. 5).

8. етимолошки изговор: мољеније моленіе и остали случајеви које наводи г. Петковић у споменутој својој расправи<sup>1</sup>

9. немогући изговор као господарј царј који захтева г. Петковић (I. с. стр. 70).

<sup>1</sup> То би били и ови облици: мѣнши: мењши (ср. срп. мањи) ѡста-вльша: остављша.

Као што се из изнетог материјала види, наш данашњи изговор црквенословенског језика има и нарочито српско обележје. Ако се томе дода и акцентовање по т.зв. новоштокавској системи, онда тај језик још више отступа од штампаног текста. Такво акцентовање толико је обухватило и црквени језик да су се они сасвим стопили. Разумљиво је што се речи црквенословенског језика акцентују исто као и у српском језику када су оне мање или више идентичне са српским као: бѣг, ђтец, Гѣспѣд, свјатѣ бѣже, Богорѣдице дјѣво рѣдусја прѣди (прѣдѣ) ит.д.

Као што се из наведених примера види, чита се са пренесеним акцентом (ср. цсл. отѣць свѣтѣй). Тако и у страним позајмицама: Исус Исѣсѣ Јѣан Иѣвѣнѣ, Израѣилѣ Исраѣилѣ.

У речима које не одговарају сличним српским речима чува се правилно само преношење акцента са последњег слога. То вреди за просто читање или рецитатив. Иначе ту је тешко наћи неку систему, случајног, неуједначеног и недоследног акцентовања нарочито у појању има ту много. То би питање могло да буде предмет посебне расправе.

Изнете српске црте довољно показују колико је наш народ заиста унео и задржао много свога у њему страну језику, колико се у њему афирмисао.

Код посматрања тих чињеница неопходно се намеће питање колика би била тек добит за наш религиозно-духовни живот да се силом прилика није напустило српско-словенско читање.

*П. Ђорђевић*

## ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

D-r Aleksandar Gahs, sveučilišni profesor: Krapinski čovjek i njegovi savremenici. Najnovija otkrića o vjeri pračovjeka. Zagreb 1928. (Naklada Hrvatske Bogoslovske Akademije. Tisak nadbiskupske tiskare u Zagrebu). 8°, str. 16.

У прошлом веку, а нарочито од његове половине, када су радови Чарлса Дарвина, особито популарно писани радови Ернста Хекела и његових једномишљеника, продрли дубоко у народне масе, напрегнуто се радило у области природних наука да се наука о човеку, нарочито о његовој најстаријој духовној

и физичкој прошлости, доведе у најинтимнију везу са науком о осталом живом свету. Управо, главна мисао и водиља је била тада да се и наука о човеку доведе у пуну сагласност са онда, међу образованим, владајућим материјалистичким погледом на свет. Нису се стварале само нове хипотезе, које би могле донекле послужити као привремене и, како су изгледале, као корисни путеви за даља испитивања, него су се оне проглашавале за догме, аксиоме. Неки заступници хипотезе, о пореклу и постанку човеком, засноване на материјалистичком схватању света, нису се задовољавали да само верују, већ су и позитивно тврдили да човек није био увек човек, него да је пореклом од животиње, да са извесним животињама (т. зв. антропоморфима, мајмунима) стоји у директној крвној сродничкој вези или да с њима има заједничког претка, и — међу овим „догмама“ најзначајнија — да стварање и појава човека нису били под вођством једне највише мисли — интелигенције у свету, већ под слепим вођством случајних утицаја и процеса у материји и природи, да, дакле, човек није квалитативно различито биће од осталих живих бића.

Ове заблуде још крајем прошлога века почео је западни научни свет преболевати, а данас мало ко међу озбиљнијим и признатијим научницима да се налази у овом материјалистичком табору.

Али, тако није код нас! Наша интелигенција се тек сада налази под утицајем оних хипотеза из прошлога века, претворених онда у догму; она се тек сада налази у оном ставу према хришћанском и у опште религиозном погледу на Бога, свет и човека, у коме је била једним значајнијим делом западна интелигенција у току друге половине прошлога века. Никакво чудо; јер ми смо ученици Запада; и оне генерације, које су у прошлом веку, учећи на Западу, дисале у једној превасходно материјалистичкој атмосфери, која је била отровно и непријатељски расположена особито према цркви као организацији идеја хришћанске религије, вратиле су се овамо са тим новим погледима и успеле да већ многе генерације васпитају у истоме духу. Наша средњешколска, особито србијанска, а исто тако и универзитетска омладина, која је још увек ишла на Запад да употпуни своје стручно образовање, ишла је тамо са већ једним предубеђењем. Ко би се латио тога посла да испита почетак атеистичког (материјалистичког) убеђења наше данашње интелигенције, тај би открио

ти — а она то и не сакрива, — да је у огромној већини слушајева она још као средњешколска омладина стекла своје атеистичко „уверење“, нашавши за тим да је непотребно да се и даље озбиљно занима религијским проблемима, који су за њу већ „решени“, јер су их „дефинитивно решили“ Хекел, Ниче, Ренан, Маркс, Кауцки и други! Она је, пре него што је пошла на Запад ради виших студија, знала за Дарвина, Хекела, Бихнера, Д. Штрауса, Ренана, Ничеа, Шопенхауера и друге, и научивши језик сматрала је за своју прву дужност да се и на извору, на оригиналном тексту упозна с њима. Она је већ била овде припремљена за такву духовну храну и лектуру, па се таквом у већини и занимала; и како и на Западу још увек има, макар и у другим видовима и другостепене вредности (особито у партијско-социјалним покретима, чија је научна лектура најприступачнија и ако најповршнија), непријатеља хришћанства, то се, на жалост, највећи проценат наше интелигенције — а то је и онај најагилнији проценат који јавно иступа — налази у материјалистичком табору. Тај део наше интелигенције, на жалост, води већ од дужег времена наше друштво. А куда? Онамо, куда је, на Западу у материјалистичком духу васпитана, руска интелигенција Русију повела и довела!

Људи, који умеју да предвиђају на основу сопствених искустава, а нарочито на основу још већих и тежих туђих искустава, јасно виде, куда друштво и човечанство води материјалистичко схватање света, живота а особито човека, кога ово схватање ставља на апсолутно исту линију са животињским светом, и чиме оно човека ослобађа свега онога узвишенога, чега је и животињски свет ослобођен. Против оваквога схватања дужност је — из практичнога разлога ради боље, а спречавања горе будућности човечанства — свих људи од идеала, људи чија боља природа није угушена или поведена странпутицом, да се свом снагом боре. Поглавито пак ово је дужност претставника хришћанске религије, којој је задатак да и овде на земљи међу људе „дође царство Божије“ као припрема и услов за једно дуготрајније, вечно царство на небу.

Данас је овај задатак теоријски изводити много лакше него раније, јер резултати науке све више иду против материјалистичког, а за хришћанско схватање света и човека. Највећа је тешкоћа за извођење овог задатка још увек у томе, што је утицај материјалистичког схватања из времена његове

најјаче снаге и славе — из прошлог века — још увек велики; а велики је највише с тога, што је широј јавности, која претставља јавно мњење, „дух времена“, непознато да су хипотезе на којима почива догматски материјализам, пољуљане и да су многе сасвим пале. Њих нису обориле теолошке науке, већ оне исте науке на које се материјализам био позивао. Теолошкој пак науци задатак је, да прибере за своју грађу све оне резултате науке који, било позитивним било негативним путем, утврђују и потврђују основне религијске истине, које су пак извесни претставници истих наука тобоже у име науке хтели да сруше.

Једна таква теолошка студија са таквим задатком је и, у наслову именована, књижица загребачког универзитетског професора г. Д-г Александра Гаса. Она је малог обима, али са збијеном и богатом садржином. Она хоће да покаже, да је и науци најстарији познати човек био човек, као што су и данашњи највиши створови, без обзира на расу и културу, људи, т. ј. да оне исте разлике, које данас потпуно издвајају човека из животињског царства, раздвајају и најстарије познате нам претке данашњих људи од животиња како ондашњих тако и садашњих. Он је ову стару теолошку тезу поткрепио резултатима испитивања и мишљењима стручњака (природњака) који обарају стару тврдњу, да су пронађени фосилни (окамењени) остаци „прачовека“, „прворођенога човека“ („*homo primigenius-a*“) „посредна карика између животињскога царства и правога човека“, а утврђују: да сви ти фосилни налази човека из веома дубоке прошлости сведоче, да су и они били потпуни људи, да и данас међу још живим, у култури заосталим и духовно запарложеним народима и расама има типова истоветних оном, погрешно тако названом, „прворођеном човеку“ (*homo primigenius*), „антропоморфном“ бићу (т. ј. животињи — мајмуну — која се по облику нешто приближила човеку).

Писац ове расправе износи најпре поделу културне прошлости човечанства на периоде. Он сасвим умесно примећује, да ова подела не важи подједнако за све континенте, јер и данас чак има народа који живе у култури каменог, па и култури пре каменог доба. Фосилни „Крапински човек“ живео је у старијем раздобљу палеолитика (каменог доба) у Европи т. зв. „*Pre-moustérien*“, које у Геологији, т. ј. у историји наше планете, долази у најмлађе доба „кенозоичке ере“ — у дилuviум,

Тај човек („Крапински човек“, „прачовек“), — заједно са својим савременицима у другим крајевима Европе, од којих су такође пронађени фосилни остаци — и по својој анатомској структури као и по структури духа је истински човек, коме одговарају, како је мало час поменуто, многи примерци данашњег човека чак у најудаљенијим од Европе крајевима земљине површине. Г. Д-г Гас наводи научнике стручњаке, који су ову анатомску једнакост прачовека и данашњег човека утврдили; али његов се интерес обратио специјално проучавању духовнога изгледа оних људи, које су неки претставници природних наука прогласили за прелазне примерке из животињског царства у човечје, за претке и прапретке човечанства. По извесним њиховим рукотворинама и другим предметима, који су за извесне сврхе употребљавани, могли су се са сигурношћу утврдити и извесни обичаји, извесне мисли и идеје тих преисторијских, прастарих претставника човечанства.

Г. Д-г Гас претходно указује на данашње „примитивце“ (данашње „претставнике етнолошкога прачовека“) код т. зв. пигмејских народа и Аустралијанаца, који су по телесној структури једнаки са овим у фосилном стању пронађеним праљудима и који имају такве интелектуалне, моралне и религијске способности, какве су, по извесним несумњивим документима, имали и они праљуди. И овај „прачовек“ је знао за извесна оруђа и оружја као данашњи „примитивци“, и он је имао претстава о загробном животу и то свакако веома сличних са онима данашњег „примитивца“, јер су и њихови обичаји при сачрањивању умрлих једнаки. Исто тако: онај стари човек имао је представа о вишем духовном свету, јер им је принашао жртве, т. зв. „примицијалне жртве“, т. ј. жртве првина свога рада (лова) и то најбоље делове, слично данашњим „примитивцима“. Како пак данашњим „примитивцима“ није непозната ни претстава о једном највишем Бићу, то аналогно томе и онај прачовек је имао таквих претстава.

Г. Д-г Гас утврдивши физичко и духовно сродство између прараса (т. зв. „пилтдовнска“ и „неандерталска“) и данас одговарајућих им живих раса („пигмејска“ и „аустралска“, додајући овима, као „средњу“ расу, „самоједско-ескимску“) констатује: да је човек у свима овим, и старим и данашњим, расама увек био „биће разумно, социјално-етичко и религиозно, т. ј. потпуни човјек“. Тиме је и стара тврдња,

„екстремног и материјалистичког еволуционизма“ претрпела потпуни слом у „три велика пораза“: 1) доказом, да је преисторијски „неандерталски човек имао развијену идеју о прекогробном животу“; 2) доказом, да данашњи „живи претставници праčovјека“ верују у једно „особно највише Биће“ и 3) доказом, да је и човек најстаријег каменог доба (из дилувијума) имао исте обичаје и жртве као и данашњи живи претставници праčovјека, те да је према томе, „и са историјскога и са психолошкога гледишта“ морао и исте религијске претставе имати, т. ј. веру „о неком вишем или највишем Бићу“.

Као што се из овога краткога приказа види, писац је успео да прибере доста научног материјала и да га вештим и исправним довођењем у узајамну везу упути на службу једноме од врло важних апологетских циљева. Са изузетком врло ретких, чисто хрватских израза (на пр. „спиља“ = пећина, „краљежњак“ = пршљен у кичми, „подријетло“ = порекло) неразумљивих српским читаоцима, књига је врло лаким стилем и популарним излагањима приступачна и онима који нису довољно упућени у ове области науке. Она је пак својом ортодоксном садржином и најновијим научним подацима специјално свештенству неопходно потребна у њиховој борби за одржање хришћанског схватања човека и порекла човековог, јер се оно (свештенство) скоро свакодневно сусреће и сукобљава са другојачијим схватањима, која желе да се као савремена и научна претставе. С тога ову ваљану апологетску расправу свесрдно препоручујем читаоцима. Цена јој је свега 5 дин, и може се наручити директно од „Хрватске Богословске Академије“, Загреб.

*D-r Рад. А. Јосић*

Прот. Шавельскій: Православное Пастырство, Софія, 1930, в. 8<sup>о</sup>, с. 317.

У овој књизи су сакупљена предавања из Пастирског Богословља, која је писац — руски протојереј, сада наставник Богословског факултета у Софији — држао на том факултету 1927/28 г.; у штампи су изишла прво на бугарском, па после и на руском језику.

Писац каже у уводу да не претендује на то да да једну целу систему ове науке, нити пак да ово његово дело буде потпуно практично руководство за свештенике. Није дакле



имао намеру да третира сва питања из црквено-пастирске службе, већ се је, у главном, задржао на ономе што је битно у овој служби, на основима њеним. Сврха књиге, по речима писца, своди се на то да код читалаца „положи одређени и чврст основ за пастирски рад у савременим тешким и до крајности компликованим условима“ (с. 3). Ипак, може се рећи, да је унет сав главни материјал из Пастирског Богословља, како што се увода у науку тиче, тако и сва три главна предмета науке (о пастирству, о личности пастиревој и о раду). Формално се не чини ова подела, него се цео материјал излаже у 23 главе. Уводу је посвећена прва глава (с. 9—14), а следеће четири (с. 15—40) садрже учење о пастирству (појам о пастирској служби; о царству божјем, о царству природе и о јављању греха са последицама у царству природе; човекова улога у борби противу греха и средства; природни основи пастирског служења у људском роду; божанска установа овог служења: хришћанско пастирство; неопходност ове институције; облици и називи пастирске службе; гледиште св. Отаца на предмет). Велики део књиге посвећен је студији пастиреве личности (с. 41—121) и раду у парохији (с. 121—292). Први се предмет излаже у седам глава (о пастирском призивању; о духовном настројењу; Христос као узор пастирев; припрема за службу и пастирска својства; избор и посвећење; даљи рад на самоусавршавању; борба противу искушења; сама служба као школа за пастира; епископ, административни протојереј, пастирске скупштине и пастирски курсеви као чињенице у тој школи службе); осталих пак једанаест глава говоре о раду (свештеник као учитељ и као служитељ култа; значај богослужења у животу хришћанских народа и значај пастиреве личности у богослужењу; извесни захтеви односно вршења богослужења; св. литургија, тајне и литије; душебрижништво као особити облик пастирске службе; опште бриге пастиреве; различите потребе верујућих; интелигенција и народ; деца и одрасли; „ини овци“; И. Христос и грешници; процес обраћања грешника; борба противу празноверица, безбожништва, туђе пропаганде и сектанства; брига за материјалне невоље парохијана; социјално питање и црква; комунизам и борба противу њега; однос према власти и према политичким партијама; црква и рат; „живе душе“ (некоји живи примери пастирског рада); тајна исповести као моћно средство у раду душебрижничком).

У закључку писац додирује некоја основна питања и извесне актуелне проблеме (о вечном и привременом у пастирском служењу; особите обавезе које ставља пастиру данашње време; материјално и духовно у животу пастиреву; потребан VIII Васељенски сабор). На крају имамо два прилога: реч Митрополита Стефана свештеничком кандидату пред рукоположењем и поуку пред исповешћу.

Књига г. Шавелског је несумњиво врло интересантна и од вредности већ и по томе што публикује у својим предавањима много од онога што је најбоље у православној пасторолошкој литератури, а што ипак није лако доступно данашњем свештеничком кандидату. Да поменемо, између осталог, радове Митрополита Антонија, Еп. Теодора, студије из часописа, нарочито пак радове о. Јована Кронштатског, које, с пуним правом, писац ставља у ред извора за Пастирско Богословље. Али су многа поглавља у овој књизи — у другом њеном делу — у којима се искоришћена литература допуњује личним опажањима писца и новим примерима. Чак су та поглавља и интересантија и боља. Док се у првом случају наилази понекад на извесне несигурности (нпр. у дефиницији о науци и о пастирској служби), дотле су понека места у којима се говори о предметима преживљеним, о којима писац има свог властитог искуства често непосредна и убедљива. Нарочито су леви примери пастирског рада које писац зна и има својих импресија о дејству њихову. Тако нам даје читаво једно поглавље, названо „Живыя души“, у коме приказује о. Јована Кронштатског као духовног пастира вишега степена, протојереја Александра Рождественског — као организатора борбе противу пијанства у народу, протојереја Митрофана Блажевича — као раденика на подизању сеоског газдинства и материјалне културе, и попадију о. В. Покровског — просветитељку сеоске жене. На другом месту, узгред, дају се и други леви и нови примери из живота, као, на пример, опис начина старања о сиротињи у парохији прот. Н. Розанова у Екатеринодару и др.

Пада у очи у овој књизи велико интересовање пишчево за радом у чисто-просветно културној области. Писац жели да има једног савременог православног пастира, образованог и углађеног, не само добро упознатог са током друштвеног живота, него чак и од утицаја на тај целокупни живот. Писац је, види се, добро осетио шта значи за народ недостатак културе;

он има много срца и да саосети у материјалним невољама народним. Па како је раније, по његовом мишљењу, недостајала пастирска интервенција у овим областима, он налази за потребно да се дуже задржи и на културним и социјалним проблемима и на питању о материјалном подизању парохије. Људи „не живе једино о хлебу“, али се не може без тога. С друге стране, видело се је како црквени живот зависи од социјалних догађаја. Како, дакле, може црквени пастир да буде по страни од свега оног што је питање живота парохије? Само, та идеална слика пастирева, коју нам даје писац, приказује нам пастира више као друштвеног делаоца, него ли као духовника, као човека молитве. Изгледа да то и не испада случајно, него да је то већ формирано гледиште писца. Друкчије се не би могло да објасни пренебегавање и испуштање из књиге важнијих православних духовно-аскетских писаца, директно оградивање свештеничког кандидата од утицаја аскетизма и чак спомињање некакве опасности и штете од „сувишне побожности“!

Могло би се приметити, и поред шире обраде предмета, да поједина питања ипак нису решена потпуно. Можда то зависи и од самог начина на који се третирају. Тако је на пример, са питањем односа цркве према рату. Друго је питање, да ли свештеник лично може одобрити, у појединим случајевима, ово зло, а друго опет: је ли могуће дедуктивном методом доказати да хришћанство одобрава и захтева рат, као, на пример, што то чини ислам.

Нарочито се не бисмо могли да сложимо са писцем у оном, готово, генералисању кад се говори о недостатцима и манама у руској цркви. Јер, збиља, добија се утисак да се ту не говори о рђавим случајевима, него о целој једној нашој цркви, која је, очевидно, заслужила и боље изразе. У књизи се нађу такви судови: „Вера руског народа није била разумна... Сама суштина хришћанске религије остала је за прост народ непријемљивом и тајном... Комунистичкој револуцији претходило је време дегреса Православне цркве“... А на супрот томе, пуне су многе стране књиге хвале за једну туђинску хришћанску конфесију, — чију ипак некоректну пропаганду и искоришћавање тешких прилика у руској цркви писац не заборавља да нагласи. Ко добро не познаје сва та „преимућства“ те кон-

фесије, која писац често не несвесно ставља на углед, могао би и да се саблазни, а то не би никаквом добру довело! У осталом, писац може имати и овде свог властитог мишљења, само — ако му је у опште место овде — оно треба да буде довољно образложено, пошто, у другом случају изгледа, у најмању руку, да је много од тога речено под тренутним расположењем.

*Д. Грданички*

УРЕДНИК

Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ

ВЛАСНИК У ИМЕ БОГОСЛОВ. ФАКУЛТЕТА

ПРОТА СТЕВ. М. ДИМИТРИЈЕВИЋ

За штампарију „Привредник“, Кнез Михајлова 3. — Београд  
Благојевић Д. Живојин — Кондина бр. 10.



## САДРЖАЈ.

---

Чланци и расправе:

- О Талмуду* . . . . . Д-р Душан Глумац  
*Прилози правној историји манастира у грчким  
областима позноримског царства у IV—VI в.* Ф. Гранић  
*Живош, књижевни рад и морално-аскешско уче-  
ње св. Нила Синајског* . . . . . Викентије Фрадински  
*Хришћанство и природне науке* . . . . . Драгош Брајер  
*Савремена основна школа* . . . . . Д-р Јордан П. Илић  
*Карактеристика савременог изговора нашег цр-  
квеног језика* . . . . . П. Ђорђевић

Оцене и прикази:

- Д-г Aleksandar Gahs, *Krapinski čovjek i njegovi  
savremenici. Najnovija otkrića o vjeri pračo-  
vјека.* . . . . . Д-р Рад. А. Јосић  
Прот. Шавельский: *Православное Пастырство* . Д. Грданички
-