

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА I

СВЕЗАК 3.

БЕОГРАД
ШТАМПА ЗАДРУГА ШТАМПАРСКИХ РАДНИКА „РОДОЉУБ“
1926

(205)

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА I

СВЕЗАК 3.



БЕОГРАД
ШТАМПА ЗАДРУГА ШТАМПАРСКИХ РАДНИКА „РОДОЉУБ“
1926



ДОГМАТИКА И НАУКА.

4. Догматизам и еволуционизам.

*„Докле досѣгнемо сви у јединство вере
и познања Сина Божјега, у човека савршена,
у меру пошћуног узраста Христѣвог“.*

(Ефес IV. 13).

На другом месту, када је у питању однос науке према догматици, стоји *еволуционизам*. Под овим именом (од речи *evolutio* — развијање) подразумева се нарочити правац људске мисли и науке, који базира на принципима развитка. Са тачке гледишта еволуционизма, предметом науке може бити само оно што се развија; Мртво и неорганско може бити предметом описивања, али се не може испитивати научно. Међутим, предмет догматике су баш такве, неизменљиве истине. Догмати, као Богом откривене истине, остају увек неизменљиви: Људски ум може их само упознавати, примати и чувати. Ту се не може ништа ни додавати, ни одузимати; уопште не може се ништа мењати, у колико је то производ апсолутног божанског разума. Због тога наука не може имати ничега заједничког са таквим истинама као што су Хришћански догмати. Догмати могу бити предметом катихизације, али не научног испитивања.

На тај начин, еволуционизам генетички наставља идеју агностицизма. Агностицизам, као што смо видели, одриче догматику као науку на основу тога што се њен предмет налази у границама емпиријског знања, што је ван искуства и, следствено, недостижан за људски разум. Но агностицизам се не дотиче карактера самог предмета догматике. Еволуционизам иде даље. Он одриче догматици научни карактер, квалификујући онако њен предмет. Наука, по еволуционизму, испитује само оно што је живо, органско, променљиво, оно што се развија. А међутим, догмати су неизменљиви, непо-

кретни; то су истине дате једном на свагда. Зато догмати не могу бити предмет научног испитивања.

Но еволуционизам се не задржава ни на овоме. Он се рачуна са тим, да хришћански догмати постоје: Ови догмати су несумњиво историјски факт. Сада, ако они не могу бити предмет научног испитивања, то је само услед неправилног њиховог појимања. Правилно схваћени, хришћански догмати могу и треба да буду научно испитивани. Такво „правилно“ појимање догмата и старају се да даду следбеници теорије еволуционизма. И до данас је учињено много покушаја таквог еволуционистичног схватања догме. Но сва та разноврсна схватања могу бити подељена у две главне групе. Једни еволуционисти у овом случају полазе од појимања догме као истина Богом откривених; други пак, супротно томе, полазе од суштине људског разума помоћу кога се ове истине примају.

Још у ранијој хришћанској историји поникла је мисао о могућности не само формалног већ и материјалног (по садржини) развитка Божанског Откривења, као извора догмата. Мислило је се да Божанско Откривење има за циљ да доприне људима стварну корист тим саопштавањем истинитог религиозног знања. А да би се то постигло, оно мора да саопштава ове или оне истине човечанству саобразно развитку његовог умног хоризонта и саобразно развитку његових средстава познања и начина изражавања идеја у речима. На овом основу су још стари монтанисти учили о различном узрасту, у религиозном развитку људи који су примили веру Христову. Они су допуштали нарочити век Духа Светога који открива људима то што они раније нису знали. Ради тога откривење Духа Светога подиже човечанство на извесан виши степен религиозног познања, виши од онога на коме је човечанство стајало у Новом Завету после откривења Сина Божјег¹.

Ова идеја о непрестаном усавршавању догмата са стране њиховог битног садржаја, путем механичког наслањања њиховог једне на друге, нашла је била себи добро земљиште у средњовековној латинској схоластици. Последња као што је познато, учинила је да догматска садржина Христове вере буде предмет чисто спекулативног, рационалистичког изучавања. Схоластички догматичари су се старали да сваки догмат

¹ Опћа црквена историја проф. Јеве. Поповића. Српски превод 1912. г. књ. I. стр. 356—358.

изуче по категоријама људског мишљења, т. ј. с тачке гледишта истинитости, могућности, неопходности, узрочности и т.д. На тај начин схоластика је постепено дошла до убеђења да у области вере нема тајне или чега било таквог што би превазилазило силе људског разума. И на тој основи је се појавила код схоластика много различних праваца и школа са својим теологуменама, школским и богословским мишљењима. Одавде већ није било далеко доћи по практичног закључка да виша црквена власт, у личности римског папе, може да присвоји себи право да приватна богословска мишљења и гледишта уздиже на степен догмата, што је доцније и учињено.

Даљи развитак еволуционистичке теорије, у примени на Божанско Откривење, вршен је под утицајем философије, нарочито под утицајем Лесинга, Круга, Шлајермахера и Хегела. Једна од последица оваквог утицаја философије па латинску догматику била је идеја, примљена у латинској догматици, о разграничавању у Хришћанству оног што је битно и основно од оног што је случајно и мање важно. Са нарочитом одлучношћу изразио је ову мисао познати философ Хегел. Он гледа на Хришћанство као на један од битних стадијума у процесу самооткривења апсолутне идеје. Ова последња је први пут уништила провалију између ограниченог и неоеограниченог учењем о оваплоћењу Сина Божјег. Тој идеји истоветности божанског и човечанског Хегел и придаје карактер неизменљиве суштине Хришћанства; све остало у Хришћанству он сматра случајном његовом формом, спољним привременим омотачем који може бити измењен¹.

На овој историјској основи и створења је теорија т. зв. догматске еволуције Цркве, или теорија еволуције догме. Један од првих идеолога ове теорије био је Њуман († 1892). После свог прелаза из англиканства у римо-католицизам он је, 1845. г., штампао књигу под насловом „Покушај еволуције Хришћанског учења“. У овој књизи он је потпуно и јасно изложио теорију еволуције догме. По његовом мишљењу, у Цркви не може бити догмата кад неизменљиве истине. Еволуција догме додирује представљање, показивање догмата, то што може бити различито, пропорционално сили и енергији душе мислиоца,

¹ А. Гусевъ, Ложныя воззрѣнія по вопросу объ усовершенности Христіанства* („Православное обозрѣніе“, 1878. г. т. I, стр. 545—555).

исто тако и пропорционално експансивној моћи његовог разума, а саобразно предмету, времену и околностима.

Даљи развитак теорије еволуције догме помагали су нарочито два римо-католична богослова који су припадали двама супротним правцима. Први је Шеебен, богослов јасно израженог ортодоксалног праца, један од значајних људи ултрамонтанске, ново-схоластичне школе. По његовом мишљењу, еволуција догмата састоји се у томе, што се догмати износе, од стране црквене власти, из ризнице коју та власт чува, ради свеопштег признања њиховог и коришћења. Сви су догмати поверени цркви. Но степен упознавања њиховог од стране цркве бива различит у различитим периодима времена. Неки догмати потамне у црквеном сазнању и чак се губе из сазнања, тако да престају бити предметом опште црквене вере, а поједини чланови цркве могу их и сасвим одрицати. У таквом сакривеном стању они се називају „чисто божански“, нејасни, невидљиви за све, неофицијални и због тога чак необавезни. Да би ови „чисто Божански“ догмати добили општеобавезни значај за све чланове цркве, они морају прећи извесан стадијум развитка. Подсредством логичних богословских закључака они се изазивају на површину црквеног сазнања. Затим, постепено се они разјашњују, и коначно се утврђују на тај начин што бивају ауторитативно формулисани од стране врховне црквене власти. Таквим путем „чисто божански“ догмати, *dogmae materialles*, благодарећи ауторитативног гласу црквене власти, постају догмати формални, црквени, законима верским, објективно-обавезни за све.¹ Следствено, главна мисао проф. Шеебена овде је та, да црквене одредбе нису стварале догмате, већ су их само објашњивале и утврђивале.

Друкчије формулише ову исту теорију историје еволуције догме Др. Кун, један од типичних преставника антисхоластичног, либеларног правца у римокатоличкој догматици, правца који је се доцније претворио у т. зв. модернизам. Кун сматра црквену еволуцију догме као органско развиће зрна хришћанске истине путем асимилације сродних елемената. Првобитна апостолска ризница вере (*depositum fidei*) садржала је у

¹ види његову књигу: *Handbuch der kathol. sehen Dogmatik*. I. Band Freiburg, 1875. ss. 177-268, нарочито § 56. 257-265.

себи само неколико основних истина. Свака таква истина садржи у себи цео низ других истина. Ове се садрже у једној истини сакривено (*implicite*), нејасно и неодређено. Само путем постепеног понирања у основну истину, или пак путем њеног органског развитка, могу се сазнати и формулисати нове истине. Такав прелаз скривених (*implicite*) истина у истине јасно излажене (*explicite*) и чини могућним догматски прогрес у хришћанству. Овај се прогрес условљава делом унутарњим законима диалектичног развића, а делом спољашњим историјским узроцима. А помоћу њега се постепено откривају истине које раније нису биле у црквеном сазнању, а понекад чак биле и несагласне са истинама које је она раније признавала. Те истине које се постепено откривају Црква и објављује у догматима. Тако се обогаћује ризница вере у облику симбола, одредаба верских и исповедања вере. У томе се и показује пуноћа живота у Хришћанству. Онда где нема таквог развића догматског учења, где је система вероучења остала у оним једном за свагда установљеним формама, тамо нема живота, и зтог тога неможе бити ни догматске науке¹.

Један од најзначајнијих преставника и популаризатора ове друге форме римо-католичке теорије еволуције догме био је и руски богослов-световњак В. С. Соловјев. Он је унео у њу само неколико незнатних измена. Суштина ове теорије у излагању В. С. Соловјева је у следећем. Господ Исус Христос није саопштио људима откривење у свој пуноћи и разноврсности догмата, као што то ми видимо у цркви доцније. Он је открио људима само оно што је најглавније, то што је основно и битно, што је у клици садржавало сву осталу садржину хришћанске догматике. Уједно са тим он је дао људима да сами слободно развијају Његово Откривење, сарадњом Св. Духа кога је Он обећао да пошаље својој Цркви. То што је битно и главно у Христовом откривењу јесте догмат о Богоговечанству. „Истина о Богочовеку који је се јавио у телу и који има да дође у слави, садржи у себи сву пуноћу новозаветног откривења“. Ово је био једини догмат старе цркве. У њему једном садржале су се *implicite* све оне догматске истине и одредбе, које су доцније постале јасне у сазнању Цркве, и постајали неоспорни делови њеног догматског учења.

¹ Kathol. Dogmatik I B. 1Abt. ss. 56-65.

Овим истинама, које првобитно нису биле јасне за црквено сазнање и због тога биле необавезне за све, давали су Васељенски Сабори легални карактер. Ови сабори су разум Цркве. Нису они само откривали догмате, одређивали их и давали им опште-обавезну важност; они су увек давали нешто ново у поређењу са онам што је раније било, са оним што је било или сасвим непознато или пак тамно у сазнању и необавезно¹.

Ова идеологија В. С. Соловјева о еволуцији догме била је широко распрострањена међу рутким богословима—световњацима, а делом чак и у самом просвећеном друштву руском новијег времена (друге половине XIX в. и почетком XX в.). Као одјек те идеологије јавља се код многих руских богословски просвећених људи тежња за признањем објективног догматичног процеса у смислу обogaћавања религиозног сазнања новим садржајем, новим логичким формулама старих истина, новим појмовима, или, краће рећи, новим догматима. Најаснији, по нашем мишљењу, израз ове идеологије су следеће речи једнога од корифеја овог правца, речи написане 15 септембра 1911 год. „Мора се отворено признати да смо у извесном смислу сви ми *модернисти*. Ми не можемо а да не будемо модернисти, ако хоћемо да исповедамо живо а не мртво хришћанство, ако хоћемо да живимо својом хришћанском вером, а не да је само чувамо као некакву стару ствар... Ми не желимо археолошко Хришћанство: не можемо да живимо таквим Хришћанством. Ако је вера наша жива, то је онда Хришћанство не само старина већ и нешто што је савремено и нешто што је будуће. Ми не желимо никакве рестаурације са њиховим мртвилем, са заударењем скелета; потребан нам је стваралачки живот, вечно покретан, пун нечег новог, нечег што није бито раније“...².

Мало другојачију форму примила је теорија еволуције догме у кругу протестантских богослова. Римо-католичко богословље у даном случају задржавано је силом и ауторитетом црквене власти и традиције. Али протестантизам није имао ову задржавајућу силу. Истина, првобитно је протестан-

¹ В. Р. Соловјева: Догматическое развитие церкви въ связи съ вопросами о соединении церквей. М. 1886. стр. 30 и даље.

² Едуард Леру. Догмат и критика. Превод руски са француског, са предговором Н. А. Берјајева а коме и припадају цитиране речи. Москва 1915, стр. IV.

тизам признао догмате за богооткривење и чак неприкосновене истине. Но принцип субјективизма, положен Лутером у основу протестантског богословља, отворио је широк пут за развијање идеје о усавршавању догме на основу чистог рационализма, при чему се одриче апсолутни црквени ауторитет и захтева потпуна слобода индивидуалног стваралаштва за сваку верујућу душу. У историјској протестантској догматици стварање догмата, са стране њиховог битног садржаја и спољне форме, своди се на суво, чисто логично развијање системе хришћанског учења, и то из неколико исто тако чисто апстрактних, општих поставки. Протестантска догматичка система је само једна од форми општечовечанског философског појимања света. Истина, протестанти, готово сви не присвајају себи право, да слично римокатолицима, стварају нове догмате, у црквеном смислу речи, и да их објављују као опште обавезне истине. Но зато и они, као и римокатолици, теже ка сталној ревизији својих исповедних система. Под овом ревизијом они разуму дубље и тачније излагање смисла откривења, — излагање научно, највероватније, но зато не адекватно, неизмењљиво. Ова теорија еволуције догме нашла је овај најјачи израз у т. зв. ричлијанству. Ово последње почело је с тим, што је признало да су догмати истористоријска и прелазна страна у хришћанству, а завршило је потпуном адогматизацијом, индиферентношћу према њима. Хришћанство, по схватању ричлијанства, то је само преживљавање. Христос није захтевао исповедање каквих било догмата. Он није учио нпр. о Пресв. Тројици, о општој грешности, цркви, јерархији и тајнама. Зато хришћанство није некакво теоријско учење или космологија; оно религиозно расположење. У првобитном хришћанству, што нам га оцртавају прва три јеванђеља, не садржи се никакво теоријско или догматско учење. Догматичко хришћанство је доцнији степен еволуције првобитне његове форме, еволуције условљене утицајем грчко-римског духа. Основ стварања догмата ставили су Ап. Јован и нарочито Ап. Павле. Процес је се настављао у доцнијим вековима и завршен је формулисањем догмата у времену васељенских сабора. Тада је право хришћанство, које је собом представљало чист морал, било замењено догматским формулама. Ово, уосталом, не значи да с тачке гледишта ричлијанства у хришћанству не треба уопште да буде догмата.

Неопходно је само то, да догмати увек одговарају потребама времена и умном развитуку њуди. Ради тога треба тежити да се у место старих догмата створе нови, по садржини и форми, норми догматског учења. Нови догмати треба да се ограниче на чисто јеванђелску садржину вере. Уопште, ричлијанство сматра да је хришћански догмат савршено изменљив и по садржини и по форми¹.

И протестанско ричлијанство, слично римокатоличком модернизму, показало је свој утицај на православно, делом на руско схватање догмата. Крајем XIX и почетком XX века формирао је се у Русији један прилично многобројан, круг богослова светски образованих, који су сакупљени око московског часописа „Новый путь“, почели у својим написима и предавањима да споведе идеје врло блиске поменутом гледишту ричлијанства на догмате. И они схватају хришћанство као „настроенје“, као „тражење истине само, а не као њено показивање и овоплоћење у Сину Божјем Исусу Крсту.“ Догмат, као нешто што изражава суштину хришћанства, као вечну основу хришћанског живота, немогуће је, по њиховом мишљењу, схватати у смислу, готове формуле која даје одређену теоријску преставу. Догмат је невидљива, унутарња истина. У њему је важна не спољна форма, већ унутарња садржина. Због овога и не може бити никаквих спољних норми вере, пошто догмат расте изнутра, у души верујућој, по мери њеног успевања у хришћанском животу и по мери њеног развијања нове хришћанске мисли. Живот очекује ново религиозно стваралаштво, нова пророштва, ново откривење. Нео-хришћани, како су се понекад називали и како су последоваоце нове идеологије други називали, одређено говоре о новом, трећем завету Параклита. Овај завет треба да има и нове догмате, који не могу бити неизменљиви, са једном формулом одређеном и утврђеном једном за свагда. Новом ступњу развита хришћанства треба да одговарају и нове догматске системе. Символи и догматске верске одредбе васељенских сабора престављају собом само схему хришћанске вере извесног свог периода. У њима су изражени верски принципи тога времена, али не и сама вера. Због овога и хришћани

¹ В. Керенский. Школа ричлијанског богословја въ лютеранствѣ. К. 1889. стр. 351 и сл.

нашаг времена, треба независно да попуне верску схему одређеним теоријским садржајем, и да је изразе у згодним за себе симболима вере или једном таквом збиру догмата, који би одговарао њиховим индивидуално - интелектуалним потребама и захтевима времена¹.

Таква је садржина теорије еволуционизма у односу према догматици као науци. Основна њена је погрешка је у том, потпуно неправилном, гледишту на догмат као на нешто што је без живота, мртво. Разлог таквом гледишту је у тој неизменљивости суштине догмата. И стварно, догмати као Божје открићење, као мисли апсолутног ума Божјег, морају бити неизменљиви у својој суштини. Но тако схватана неизменљивост нипошто не значи мртвило и непокретност. Напротив неизменљивост и сталност у духовном свету јављају се основном највеће плодотворности и живота. И у физичком свету неизменљивост бића се сједињује са способношћу за живот и разновршношћу у формама пројављивања. Семе остаје увек једно исто. Но та неизменљивост неозначава његово мртвило. Наротив, оно живи, расте, зри и доноси плод. Па ипак, ма какве промене испитивало за време раста и сазревања, оно се ипак враћа у своје првобитно стање. Сам Христос Спаситељ упоређује своју реч, а следствено, и догматско учење са семеном. „Сејач реч сеје... И друго паде на добру земљу и даде рад који напредоваше и растијаше и доношаше по тридесет и шесет и по сто“². Тако исто живи и дела и остаје неизменљив у својој суштини хришћански догмат. Он улази у човечју душу, која га прима, и почиње да расте, зри и доноси плод у облику одговарајућег појимања света и моралне делатности.

Насупрот мишљењу ричлијанаца и православних нео-хришћана, немогућ је морални живот без догмета. Св. Ап. Павле формулише благовест Христову, која је садржала у себи догмате. као „силу Божју на спасење свакоме који верује“³. Разуме се, сила која спасава не може бити мртва, мада и остаје неизменљива, увек равна себи у суштини својој. Она увек носи са собом живот и стваралачку де-

1) „Новый путь“, 1904 г. т V. стр. 101-102: В. Јаковлевъ: къ вопросу о догматахъ и догматическомъ развитіи церкви.

2) Марко, IV, 14, 8.

3) Примљ. I, 16.

латност. И хришћанство, са својим догматима, јавило је се као творачка сила која је створила нови свет, не само у духовном већ и у културно-материјалном односу. Сав савремени културни свет, са свима његовим одликама, јесте резултат делања животворне силе догматског учења које је саопштио човечанству оваплоћени Син Божји.

Догмат је правило хришћанске вере. Са ове стране он треба да буде разматран као принцип догматичке науке. А принцип свагда и свуда мора бити сталан и неизменљив. Такве принципе има свака права наука. Без принципа није тачна наука ни могућа. Тако се математички аксиоми сматрају за неизменљиве; па онда тако се сматрају неизменљивим и принципи на којима базира правна наука, нпр. *ius naturalis* се код многих ауторитета правничких сматра, ако не за нешто савршено неизменљиво, оно бар за нешто стално и обавезно за све. И чак таква наука као што је философија која је, рекло би се, највише одушевљена потпуном слободом мишљења, тежи да нађе једну излазну тачку, један принцип који би био сталан, неизменљив и признат од свију. И ако еволуционизам не одриче научни карактер таквим дисциплинама као што су математика, правне науке, философија, на том основу што и оне признају неизменљиве принципе, своје врсте догмате, то како он може говорити о мртвилу догмата, закованом, по речима еволуциониста, у неизменљивим догматским принципима?

Ми смо овде били узели у обзир приговор еволуционизма, стојећи на његовој тачки гледишта, т.ј. допуштајући да су догмати неизменљиви принципи вере. Но сада да видимо да ли је стварно тако. Да ли може да буде безусловно непокретно и неизменљиво живо семе, стваралачка сила, органски принцип? Учи ли доиста Хришћанска Црква да су догмати, као производ апсолутног ума Божјег; апсолутно непокретни, неизменљиви, мртви?

Васељенска Црква није никада тако гледала на догмате. По учењу Цркве, догмати су Богом откривене истине које чине основу религиозног савеза између Бога човека. Човек који верује мора узимати активно учешће у овом савезу. Без таквог учешћа религија и нема смисла за човека. Активно учешће верујућих у односу према догматима изражава се у свесном усвајању њиховом. Ово усвајање догмата од стране хришћанина врши се у потпуној сагласности са законима

сваког органског развитка. Васељенска Црква овде признаје сву пуноћу еволуције. Сам господ Христос, Глава Цркве, у своме земаљском животу и делатности показао је први пример постепеног људског рашћења у вери, усвајања догмата. Јеванђелист Лука сведочи о том у следећим речима: „Исус напредоваше у премудрости (προέκοπτεν ἐν τῇ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ) и у расту“¹. Св. Јован Златоуст разуме овде напредовање Христово баш у области знања: „ἡλικίαν ἐνταῦθά φησι τὴν τελείαν ἐπίγνωσιν“². А Апостол Павле, оцртавајући процес усавршавања духовног живота хришћанина, говори о самом себи: „када бејаш мало дете као дете говорях, као дете мишљах, као дете размишљах, а кад постадох човек, одбацих детињство“³. Том процесу сталног усавршавања подчињен је, по учењу Ап. Павла, и живот целе хришћанске Цркве, коју изједначаје са живим телом Христовим. „И Он“, т. ј. Гостод Исус Христос, говори Апостол, „поставио је једне за апостоле, а једне за пророке, једне за јеванђелисте, а једне за пастире и учитеље, на припремање светих за дело служења, на сазидање тела Христовог, докле достигнемо сви у јединство вере и *познање Сина Божјег, у човека савршена, у меру пошћуног узрасља Христовог*“⁴.

Ово учење откривења о догматском усавршавању сваког појединог хришћанина и целе Христове Цркве најјасније излаже Лириински монах Вићентије, у једном свом специјалном делу. „У цркви Христовој“, пише он, „мора бити непрестано напредовање, рашћење религије, и уз то огромно. Само, ово мора бити стварно напредовање, а не измењивање вере. Напредовање, рашћење састоји се у томе што се овај или онај предмет усавршава сами по себи; а промена у томе, што извештан предмет престаје да буде то што је био и претвара се у други. Нека, дакле, расте и у вишем степену напредује, са током година и векова, поимање, разумевање, мудрост како сваког хришћанина понаособ тако и свију заједно, — како једног

¹ II, 52, упореди ст. 40.

² Migne, P. gr. t. LXII col. 83. с. 3. А Блажени Теофилакт изражава се још одређеније. „Он“, т. ј. Г. И. Х. „присутну у Њему премудрост показује мало по мало“. Благовѣстникъ. Толкованіе на Св. Евангеліа блаж. Теофилакта, ахріеп. болгарскаго. Руск. прев. 1910. г. кн. II стр. 291.

³ I Коринћ. XIII 11.

⁴ Ефес. IV, 11—13.

човека тако и целе Цркве, али у истој његовој врсти, т. ј. у једном истом предмету појимања. Религија, ствар душе, нека у овом односу буде слична телу. Са прирастом година тела, мада и показују и развијају своје удове, то ипак остају то што су била. Цветно доба детињства и зрео узраст старости врло се разликују међу собом, па ипак старцима постају они исти који су раније били деца, тако да и поред тога што се узраст и спољашност једног истог човека измењују, тим ништа мање природа његова остаје непромењена, личност његова остаје једна иста. Удови код детета су мали, код младића већи, но ипак они су једни исти. . . Овоме закону напредовања мора да следује и догматско учење хришћанске религије; т. ј. нека оно у току година јача, у току времена се раширује, у току векова узвишује, но остаје неразрушено, неповређено, цело и савршено у свима подразделима својих делова, у свима, тако рећи, удовима и осећањима својим, следствено, без најмање промене, без икаквог губитка своје садржине, без икакве измене својих одредаба“¹.

Еволуционизам је, дакле, погрешан у својој суштини. Он без основа сматра хришћанске догмате за мртве. А у ствари они су живи. С друге стране, он неправилно рачуна догмате у нешто непокретно, апсолутно неизменљиво. Јер стварно, они се стално покрећу, објашњавају се и развијају се у религиозном сазнању сваког оделитог хришћанина и целе Цркве Христове уопште.

Ради потпунијег објашњења овог нашег завршног тезиса ми морамо ближе да разгледамо још нека приватна мишљења у теорији еволуционизма, која се односе на догмате.

¹ Comonitorium primum C. XXIII, Migne, P. Lat. col. 667—669.

Др. Т. ТИТОВ.

(Наставиће се)

СВ. ФОТИЈЕ, ПАТРИЈАРХ ЦАРИГРАДСКИ¹ И ЊЕГОВО УЧЕЊЕ О ЛИЧНОМ СВОЈСТВУ СВЕТОГА ДУХА.

'ΑΠ. (Ερ. 71) »Το Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐκπορεύεται ἐκ τῶνου τοῦ Πατρὸς, ὡς περὶ γῆς καὶ ἀρχῆς τῆς θεότητος διὰ τὸ ὅποιον ὁ αὐτὸς Σωτὴρ μας διδάσκει.

(Ιωάν. 16 κς.)

'Ορθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησιαστῆς ἀνατολικῆς.

Свети је Фотије у историји византијске цркве и књижевности изванредна појава. У свом својству као црквени достојанственик, научењак и богослов — он је не само најзнаменитије име деветог вјека, већ шта више он заузимље у повјести Византије мјесто, које, после њега, није било суђено ни једном византијцу и које га је уврстило у великане историје свијета. Тај значај он има да захвали у првој линији своме раду као патријарх цариградски... После безутјешне пустоши, која је владала у духовном животу Византије од половине седмог вјека па до краја иконоборачке буре, диже се одједном из пуне равнине висока горска главица, једна од највеличанственијих фигура, коју познаје повјест грчке књижевности, а ло је патријарх Фотије! Таковим ријечима карактерише цариградског патријарха Фотија њемачки научењак, византијолог Dr. Karl Krumbacher². Заиста један од највећих богослова на Истоку после перијода васељенских сабора био је „der hochgelehrte Staatsmann“³, патријарх Фотије, који, по ријечима Krumbacher-а, има непролазну заслугу, што је грчки народ у црквеном одношају ослободио од Рима⁴.

Св. Фотије у својој знаменитој „Ἐγκύκλιος ἐπιστολή“ од 867. г., за коју Krumbacher каже, да имаде „weltgeschichtliche Bedeutung“, између осталих мањих разлика у погледу обредâ и црквене дисциплине (поста у суботу, вршења тајне миро-

¹ Архиеп. Сергій, Полный Мѣсяцесловъ Востока. Владиміръ 1901. т. II. ч. II. Замѣтки стр. 61; Dr. J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Constantinopel. II. Band. Regensburg 1867. s. 718—724; Архиеп. Филаретъ. Истор. Ученіе объ Отцахъ церкви. Изд. втор. Т. III. Спб. 1882. стр. 244 и даље.

² Geschichte der Byzantinischen Literatur, II. Aufl. München 1897. s. 73, 74, 515.

³ ib. 972., ср. Hergenröther, Photius, III. B. Regensburg 1869. s. 3—7.

⁴ Krumbacher, I. с. р. 973.

помазања) указао је и на једну догматку разлику, наиме на неправославно учење Римске Цркве — гесте западне цркве — о исхођењу светога Духа и од Сина¹. Мада Krumbacher и тврди, да та полемично-богословска литература не баца особито сјајне свјетлости на духовни ниво како грчких, тако и римских богослова, и „ако није богословље најсјајнија страница у вијенцу славе ученог Византијца“², ипак у тој посланици патр. Фотије енергично и са дубоким богословским познавањем и дијалектичном окретношћу одбацује то лажно и безумно „ὁ ἐκείνων λήρος“³ учење западне цркве о исхођењу св. Духа и од Сина. Називајући учење о исхођењу св. Духа и од Сина „ђаволском махинацијом“ (ὡ τῶν τοῦ πονηροῦ μηχανημάτων), и осуђујући нарушавање свећеног и светог символа, утврђеног свијем васељенским саборима⁴, он доказује да се тим учењем уноси у Тројичност два узрока (δύο αίτια) и да се тиме цијепа на двоје монархично начело и рађа двобожтво (διθεϊαν)⁵. Затим патр. Фотије продужује — ако Дух исходи од Сина, као и од Оца, зашто се онда и Син не рађа од Духа, као од Оца? Ако се лично својство Духа састоји у исхођењу од Оца, својство Сина у рађању од Оца; пак ако Дух исходи и од Сина, онда се Дух одликује од Оца у више својстава (πλείοσιν ιδιότησιν), неголи Син⁶. Осим тога, кад исхођењем од Оца Дух добива своје суштаство (ὑπαρξιν), то, пита се, шта Он добива још исхођењем и од Сина?⁷. Указујући на ту „βλασφημία“ у учењу о Пресветој Тројици, патр. Фотије држи, да кад не би било и других лажних учења, да би само тога учења т. ј. учења о исхођењу св. Духа и од Сина доста било, да се оно жигосе хиљадама анатема (μυρίοις ἀναθέμασιν)⁸.

Учење о Исхођењу св. Духа од Оца, Фотије подробније излаже у свом дјелу: „Λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύμα-

¹ Migne, ser. gr. t. 102. col. 721—741.

² Krumbacher, l. c. s. 74.

³ Migne, l. c. col. 728.

⁴ „τὸ ἱερὸν καὶ ἁγίον σύμβολον, ὃ πᾶσι τοῖς συνοδικοῖς καὶ οἰκουμενικοῖς ψηφισμασιν, ἄμαχον ἔχει τὴν ἰσχύον“. Migne, l. c. col. 725.

⁵ ibid. col. 725.

⁶ ibid. col. 728.

⁷ ibid. col. 729.

⁸ ib. col. 763.

τος μυσταγωγίας“¹. Прије свега Фотије указује на тај факт, да сам Син открива тајну исхођења Духа од Оца, говорећи: „Да Дух исходи од Оца, сам Син открива, а ти тражиш другог откривача, да те у то посвети, међутим тиме више изражаваш безбоштво и измишљаш, да Дух произлази од Сина“². Затим Фотије пита: „који је од светих и славних Отаца наших рекао, да Дух свети исходи од Сина?“, међутим сви су васељенски сабори, почевши од другог, утврдили учење, да Дух Свети исходи од Оца³. Исхођење св. Духа и од Сина, Фотије одбацује и због тога, што би то означавало несавршенство и непотпуност исхођења Његова (св. Духа) од Оца, и што би то противурјечило апсолутном савршенству Бога Оца, међутим то неби ништа давало Божанству Духа⁴. Фотије не одриче, да су некоји оци, као Амвросије, Августин и Јероним говорили у својим дјелима о исхођењу св. Духа и од Сина, али уједно изражава сумњу, да су то заиста оригинална мјеста у њиховим дјелима (τοσοῦτου ρεύσαντος χρόνου) и допушта да су усљед људске злобе искварена та мјеста⁵. По мишљењу Фотија, та су мјеста у дјелима споменутих отаца искварили (т. ј. интерполирали) духоборци (πνευματομάχοι), или су то они сами заиста и говорили због црквене економике (ἢ κατ'οἶκον μίαν εἰρήκασιν), као што је некад поступао и Василије Велики, да докаже божанство светог Духа, или су се као људи (ὡς ἄνθρωποι) удаљили од тачности у некојим питањима, што се догађало са многима између великијех, као што су били Дионисије Александријски, Методије Патаренски, Пијериј (Πιέριος), Памфилије, Теогност, Иринеј Лугдунски и његов ученик Иполит. Али некоја њихова мишљења не примамо, ма да им се у осталим стварима врло дивимо. Затим Фотије поткрепљује своје доказе и тиме, да су сви васељенски сабори, на којима су присуствовали и пред-

¹ Dr. J. Hergenröther, Photius, Patriach von Constantinopel. III. Band. Regensburg 1869. s. 154—160.

² „Ἐκ τοῦ Πατρὸς ὁζιὸς τὸ Πνεῦμα ἐκπορευεσθαι μυσταγωγεῖ καὶ σὺ τελειστὴν ἄλλον ἐπιζητεῖς, διὸς τελειοθήσει, μᾶλλον δὲ συντελειοθήσει τὴν ἀσεβειαν καὶ μυθολογεῖς τὸ Πνεῦμα προέρχεσθαι τοῦ Υἱοῦ“; ib. col. 280, 281.

³ „Τίς εἶπε τῶν ἱερῶν καὶ περιωνύμων Πατέρων ἡμῶν τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ ἐκπορευεσθαι“; col. 284, 285.

⁴ „Τοῦ Πνεύματος ἡ ἐκπόρευσις ἢ ἐκ τοῦ Πατρὸς τελεία τελεία δὲ ἅτι Θεὸς τέλειος ἐκ Θεοῦ τέλειον, τί ποτ' ἂν ἢ ἐκ τοῦ Υἱοῦ συνεῖσεν ἕρκη“; col. 312.

⁵ ibid. col. 352

стојници Римске цркве, примили, утврдили православно учење о исхођењу св. Духа од Оца и одредили, да се реченој вјери не смије ништа ни додати ни избацили под пријетњом потпуног искључења из Цркве¹. Своју „мистагогију“ завршује Фотије ријечима: „Шта треба много говорити? Син и Владика открива, да Дух исходи од Оца, и велики Павле исто тако свједочи говорећи: „Али ако и ми, или анђеос са неба јави вам јеванђеље друкчије него што вам јависмо, проклет да буде!“. Тко ће да тражи другог учитеља, ако није јавно обезумио?“².

Интересантно је тврђење Фотија, да је божанствени (θεῖος) Григорије Двојеслов „римским језиком и словима“ учио, да Дух свети исходи једино од Оца³, док проф. Langen доказује, да се је Григорије придржавао обичне западне формуле „и од Сина“⁴. Ма да је Krumbacher, као што смо виђели, мало цјенио богословско-полемички рад патр. Фотија у питању о исхођењу св. Духа од Оца, ипак и он признаје, „да су Грци били у праву“⁵. — Читајући богословска дјела св. Фотија, у којима он говори о исхођењу св. Духа од Оца, пада у очи миран тон према Римској цркви и према римским папама на које он указује чак као на представнике и свједоке православног учења. Тај факт признаје и учени византинист Krumbacher⁶.

И други немачки научењак, богослов Kattenbusch, иначе противник византијске културе и њезиног духа, говорећи о патријарху Фотију, тврди, да учење Запада о Filioque, није

¹ „Τινὰς γὰρ αὐτῶν ῥήσεις οὐκ ἀποδεχόμεθα, καὶ τοὶ ἄλλα σφόδρα θαναμάζοντες“. *ib.* col. 393.

² „Ἀλλὰ τί δεῖ πολλὰ λέγειν; ὁ Υἱὸς καὶ Θεοπότης τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι μυσταγωγεῖ καὶ ὁμέγας δὲ Παῦλος αὐτὸς ἀποφαίνεται λέγων: „Κἀν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀναθεμα ἔστω“. Τίς δὲ ἐπίζητεῖ διδάσκαλον ἄλλου, εἰμὴ προφανῶς μέμνηεν;“. *ibid.* col. 396.

³ *ibid.* col. 393.

⁴ Dr. J. Langen, *Die Trinitarische Lehrdifferenz* Bonn 1876. s. 106.

⁵ „Stellt man sich einmal auf den Standpunkt jener theologischen Kontroversisten, so muss man ja allerdings zugeben, dass die Griechen im Rechte waren“. — L. c. s. 973. *sop.* 1.

⁶ „Bemerkenswert ist es, dass Photios in dieser Schrift die römische Kirche nicht direkt angriff. Er rief darin sogar die Päpste bis zu seiner Zeit als Vertreter des unverfälschten Symbolums gegen Ambrosius, Hieronymus und Augustinus“. *ib.* s. 76.

било за њега само један бајаги предлог прекидања везе са Римом, већ се је заиста радило о фактичном религиозном саблазну у очима патр. Фотија¹. После реченог, тврђење Реггоне-а², да је патр. Фотије то питање потегло, да оправда своју „схизму“ и да се освети за осуду папи Николи I — јест инфекција „*impotenti furore*“! — Ми сматрамо за потребно свратити пажњу јоште на један израз св. патријарха Фотија, који он употребљује, када говори о исхођењу св. Духа од Оца — а то је: »ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς« т. ј. да Дух свети исходи „од јединог Оца“³. Таквог израза (буквално) ми не нађосмо код других св. Отаца Источне Цркве, али сличан томе термин употребљује св. Атанасије Велики и св. Јован Дамаскин. Св. Атанасије Велики у свом спису „*Sermo contra Latinos*“ — чију припадност св. Атанасију Migne без реалних доказа пориче — између осталог пише: „Први и једини (μόνος) узрок Сина и Духа јест Отац“⁴. Св. Јован Дамаскин у свом знаменитом дјелу „*De Fide Orthodoxa*“, говорећи о исхођењу св. Духа од Оца кроз Сина пише: „јер Отац је једини (μόνος), узрок“⁵. Знаменити руски богослов Болотов у класичним својим „Тезама о Filioque“ (Thesen über das „Filioque“)⁶ прави разлику између „догмата“ и „теологумена“ и сматрајући садржином догмата „истину“ (das Wahre), а теологумена „вјеројатност“ (das Wahrscheinliche)⁷ — он сматра споменути израз патријарха

¹ „Photius hat mit seiner Urgirung der Aenderung des Symbols durch das Abendland nicht eine Machination vom Zaune gebrochen: er hat den Thatbestand übertrieben, d. h. falsch oder irrig generalisirt; soweit derselbe zu Recht bestand, ist est für ihn jedoch kein blosser Vorwand gewesen für den Bruch, sondern hat es sich für ihn um ein wirkliches religiöses σκάνδαλον gehandelt“. — Lehrbuch der vergl. Confessionskunde I. Bd. s. 321.

² Demum sopitam fere hanc controversiam impotenti furore Photius excitavit, ut suum cohonestaret schisma ulciscereturque damnationem a Nicolao I. contra se prolatam“. — Praelectiones Theologicae, edit. XXI. vol. IV. Ratisbonae 1854. p. 324.

³ Migne, s. g. t. 102. col. 396, 725 и 393. На последњем месту св. Фотије тврди, да је и св. Григорије Двојеслов учио, да Дух св. исходи од јединог Оца (ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου).

⁴ »Πρώτος αἴτιος καὶ μόνος ὁ Πατήρ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος«. — Migne, s. g. t. 28. col. 829.

⁵ »Μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ«. — Migne, s. g. t. 94 col. 849.

⁶ Revue intern. de Théologie. Heft 24. 1898. s. 681—712.

⁷ „Der Inhalt des Dogmas ist das Wahre, der Inhalt des Theologumens nur das Wahrscheinliche“. ib. s. 682.

Фотија (ἐκρίνον τοῦ Πατρὸς) теологуменом, а не догматом¹. Тврдећи то, Болотов у својој 7-ој тези пише, да тај израз патр. Фотија „не само нема санкције васељенског сабора, већ му чак недостаје и *онај* степен ауторитета, који припада једном богословском изразу, који би употребили Оци“². Тај аргуменат, да тај израз патр. Фотија није утврђен ни једним васељенским сабором — отпада, јер ни за живота патр. Фотија, ни после његове смрти до данас није ни било православног васељенског сабора. Што се пак тиче другог аргумента т. ј. да се тај термин не налази код других св. Отаца — морамо подсетити, да је ту исту мисао патр. Фотија, и ако не истим рјечима, исказао прије Фотија св. Атанасије Велики и св. Јован Дамаскин, — као што већ споменусмо — они свети Оци, које Православна Црква убраја међу највеће своје догматичаре и борце за православно учење у Христовој цркви. Зато ми сматрамо израз патр. Фотија »ἐκ κρίνον τοῦ Πατρὸς« не „теологуменоном“, већ „догматском истином“, и ако он није ушао у символ вјере, јер нијесу *све* догматске истине ушле у символ вјере — а то није ни прјекно потребно. Ни учење Римске цркве о непогрешивости римског епископа Православна црква није ни на једном васељенском сабору осудила, нити је какову осуду унијела у своје саборне установе, па ипак ни један православни хришћанин *неможе* тај римски догмат примити, а да се не одрекне од православне вјере и православних догмата. Према томе и у вези са тиме 26-та теза Болотова: „Es ist nicht die Fpage des Filioque, welche die Trennung der Kirche verursacht hat“³, јесте истина *историјска*, али не *догматска*.

¹ Ibid. s. 708. „Dieser Satz ist aber nur ein Theologumenon, und kein Dogma“.

² ibid.

³ ibid. s. 712.

О ПОДЕЛИ ДЕКАЛОГА

Као што је беседа Исуса Христа на гори (Мат. 5., 6., и 7., гл.) од еминентне важности за новозаветну или хришћанску етику, управо језгро исте, тако је исто и декатог (δέκα=10, λόγος= реч, заповест) или десет заповести Божјих, које је Мојсије примио од Бога на брду Синају (сравни: II Мој. 20, 2—17.; V Мој. 5, 6.—21.), језгро старозаветне етике. Зато етичари, кадгод расправљају о старозаветној етици, обраћају пажњу највише декалогу. Важност декалога дала је и нама повода да проговоримо засада само о подели декалога, односно о разликама исте поделе напомињући, да ћемо о садржају декалога проговорити опширније другом приликом. Но пре него што пређемо на излагање поделе или боље рећи разлика поделе, декалога, ми ћемо се пре тога дотаћи друга два питања, која са питањем поделе стоје у тесној вези. Прво питање тиче се броја Божјих заповести, а друго плоча, на којима су те заповести биле исписане. Што се тиче првог питања можемо рећи, да се увек сматрало и сматра као сигурно, да је Мојсије примио на Гори Синајској десет заповести. У осталом у то се није могло сумњати јер то изричито потврђују извесна места у Мојсијевом Петокњижју. Тако се нпр. у II Мој. 34, 28. каже: „И написа Господ на плоче речи завета, десет речи“, т. ј. десет заповести (сравни V Мој. 4, 13.; 10.). О „десет речи“ говори се и у јеврејској Библији „aseret hadebarim“, а тако исто и у првом грчком преводу Ст. Завета, т. зв. Септуагинти (LXX) „οἱ δέκα λόγοι“. По овим се изразима грчки црквени писци редовно служе називом ἡ δεκάλογος scil. νομοθεσία. Дакле, да је Мојсије примио од Бога десет заповести у то се иије никада сумњало, а и данас се не сумња. Исто се тако није сумњало и не сумња и што се тиче другог питања, односно тврдње, да је Мојсије тих десет заповести примио исписане на две камене плоче, јер и за то има потврде у Мојсијевом Петокњижју. Мојсије о томе вели: „И даде ми Господ две плоче камене“ (V Мој. 9, 10.; сравни: II Мој. 31, 18.; 32, 15.; V Мој. 4, 13.). Једно није ипак јасно код овог другог питања, наиме колико је било исписано заповест на првој, а колико на другој плочи. Ова неизвесност долази отуда, што се о томе нигде не говори у Мојсијевим књигама. Зато јеврејски и хришћански писци, не имајући сигурног ослона у Мојсијевом Петокњижју, заступају разна гле-

дишта или боље рећи нагађају. Н. пр. јеврејски писац у Александрији Филон (+40. после Хр.), у свом делу „о декалогу“ (§50.-51.), мисли, да је на свакој плочи било исписано по пет заповести.¹ То исто мисли и један други опште познати јеврејски писац Јосиф Флавије (+ с. 93. после Хр.)² Мишљење да је на свакој плочи било исписано по пет заповести заступају у доцније време и неки протестански богослови, као што су: Dr. A. W. Knebel (+ 1863.), Dr. H. Schultz (+ 1903.) и др. Напротив наши православни богослови а с њима и реформаторски (калвински), англикански и старокатолички мисле да су на првој плочи биле исписане прве четир заповести, које садрже дужности човека према Богу, а на другој плочи других шест заповести, које садрже дужности човека према свом ближњем, почевши са петом заповешћу, која садржи дужности деце према својим родитељима. Ово је мишљење прихватио и кијевски митрополит Петар Могила († 1647.) у свом „Православном Исповедању“³. А пошто је „Правосл. Исповед.“ П. Могиле примила или апробирала цела наша православна црква као прву симболичку књигу⁴, која је као таква доцније послужила као основ свима доцнијим православним катихизисима⁵, то значи, да је мишљење на првој плочи четир, а на другој других шест заповести санкционисала и наша црква. Римокатолички пак богослови, а с њима и гркокатолички (унијатски), као и лутерански мисле, с обзиром на свој особен начин поделе декалога, да је на првој плочи било прве три заповести, а на другој других седам заповести декалога.

Пошто смо укратко изложили о питању броја Божјих заповести, као и о питању плоча, на којима су те заповести биле исписане остаје, да проговоримо и о подели или боље рећи о разликама поделе декалога. Што се тиче овог питања напомињемо, да се декалог на више начина дели, односно да се заповести декалога на више начина ређају. Ми ћемо

¹ Сравни: Филонъ Александрийскій, В. Θ. Иваницкій, Киевъ, 1911 стр. 294

² Antiquet. Iudaicae, lib. III., cap. 5., p. 8.

³ Правосл. Исповед, митропол. П. Могила (срп. прев. од М. Шевића), Задар, 1889. стр. 126.

⁴ Правосл. Догмат. Богословије, митропол. Макарије (срп. прев. М. Шевића), I. део, Нови Сад, 1895. стр. 47.

⁵ Богосл. Гласник, књ. IV., Срем. Карловци, 1903. стр. 178.

у овом случају споменути само три начина, који се највише и употребљавају при подели декалога:

Први начин поделе декалога јесте онај, којим су се служили стари Јевреји, доцније јеврејски равини, а којим се служе и данашњи Јевреји. По овој јеврејској подели заповести декалога ређају се према II Мој. 20, 2—17 овим редом: Прва заповест гласи: „Ја сам Господ Бог твој, који сам те извео из земље Мисирске, из дома ропскога“ (II Мој. 20,2.). Друга: „Немој имати других болова узаме. Не гради себи лика резана нити какве слике од онога што је горе на небу, или доле на земљи, или у води испод земље. Немој им се клањати нити им служити, јер сам ја Господ Бог твој, Бог ревнитељ, који походим грехе отачке на синовима до трећег и четвртога колена, оних који мрзе на мене; а чиним милост на тисућама оних, који ме љубе и чувају заповести моје“ (II Мој. 20,3—6.). Трећа: „Не узимај узалуд имена Господа Бога свога; јер неће пред Господом бити прав ко узме име његово узалуд“ (II Мој. 20,7.) Четврта: „Сеђај се дана одмора да га светкујеш. Шест дана ради, и свршуј све послове своје. А седми је дан (субота) одмор Господу Богу твојем; тада немој радити ниједнога посла, ни ти, ни син свој твој, ни кћи твоја, ни слуга твој, ни слушкиња твоја, ни живинче твоје, ни странац, који је међу вратима твојим. Јер је за шест дана створио Господ небо и земљу, море, и што је год у њима; а седми дан почину; зато је благословио Господ дан одмора и посветио ти га“ (II Мој. 20,8—11.). Пета: Поштуј оца свога а матер своју, да ти се продуже дани на земљи, коју ти да Господ Бог твој“ (II Мој. 20,12.) Шеста: „Не уби“ (II Мој. 20,13.). Седма: „Не чини прељубе“ (II Мој. 20,14.). Осма: „Не кради“ (II Мој. 20,15.). Девета; „Не сведочи лажно на ближњег свога“ (II Мој. 20,16.). Десета: „Не пожели куће ближњег својег, не пожели жене ближњег својег, ни слуге његове, ни слушкиње његове, ни вола његова, ни магарца његова, нити ишта што је ближњег твога“ (II Мој. 20,17.)¹.

Други начин поделе декалога јесте подела наше православне цркве. По овој подели заповести декалога, како су

¹ Сравни: В. Иваничкиј, *abid.* стр. 295; *Biblsche Auchäologie*, Dr P. Schegg — Dr. J. B. Wirthmüller, *Freib. im Br.*, 1887. стр. 398.; *Katekizam Mojsijeve vjere*, Dr H. Jakobi, *Zagreb*, 1900 стр. 18—20.

изложене и у напред цитираном „Правосл. Исповед“. (стр. 127.—141) П. Могиле, гласе: Прва: „Ја сам Господ Бог твој који сам те извео из земље Мисирске, из дома ропскога (II Мој. 20, 2.). Немој имати других богова уза ме“ (II Мој, 20, 3.). Друга: „Не гради себи лика резана нити какве слике од онога што је горе на небу, или доле на земљи, или у води испод земље. Немој им се клањати нити им служити, јер сам ја Господ Бог твој.....“ (II Мој. 20, 4.—5.). Трећа заповест до десете гласе по подели наше цркве исто тако као и по јеврејској подели. Према томе између наше и јеврејске поделе постоји врло мала, управо незнатна разлика, а која се састоји у овом. По јеврејској подели прва је заповест (II Мој. 20, 2.), а друга (II Мој. 20, 3.—6.); док је по нашој подели прва (II Мој. 20, 2.—3.), а друга (II Мој. 20, 4.—6.). Разлика потиче отуда, што су Јевреји хтели из националних разлога посебном или оделитом заповешћу да нагласи ослобођење Јевреја из Египта, а са другом поштовање Бога, Бога изабраног народа. За поделу декалога, како га дели наша црква говори старина, односно сведочанства по овом питању аутаритавиних писаца. Као и наша црква декалог деле: Филон¹, Јосиф Флавије², хришћански писци прва четири река, нарочито Ориген († 254.)³, па Codex В Септуагинте (LXX) и т. д. Осим тога као наша правосл. црква декалог деле и неке друге хришћанске конфесије, као што су: реформаторска (калвинска)⁴, англиканска⁵, као и старокатоличка⁶ (нашој цркви најближа хришћанска конфесија).

Напоследку трећи начин поделе декалога јесте подела римокатоличке цркве, која се подпуно разликује од старо и ново јеврејске и наше поделе. Та се разлика огледа у томе, што римокатоличка црква у опште и не спомиње јеврејску и нашу другу заповест (II Мој. 20, 4.—6.). Но да би сачувала број десет, пошто нашу другу сасвим одбацује, римокатоличка црква самовољно дели десету заповест на две запо-

¹ Сравни: В. Иваницкиј, *ibid.* стр. 295.

² *Atiquit. Judaicae*, lib. III, стр. 5., р. 5.

³ *Homiliae in Exodum* (In Exod. homilia VIII.).

⁴ *Mali katekizam za reformiranu krćansku mladež*, I. Ferencz (hrv. prev. J. Lieb), Vukovar. 1924. стр. 24.

⁵ *An Exposition of the Catechism*, W. Nicholson, Oxford, 1842. стр. 81—117.

⁶ *Christkatholischer Katechismus*, Bern, 1916. стр. 49.—51.

вести. Према томе заповести по подели римокатоличке цркве гласе: Прва: „Ја сам Господ Бог твој, немај других богова уз мене“. Друга: „Не изусти имена Господа Бога свога узалуд“. Трећа: „Сети се, да светкујеш дан Господњи.“ Четврта: „Поштуј оца и матер, да дуго живиш и добро ти буде на земљи“. Пета: „Не уби“. Шеста: „Не сагреси блудно“. Седма: „Не укради“. Осма: „Не реци лажна сведочанства на ближњег свога“. Девета: „Не пожели жене ближњег свога“ и Десета: „Не пожели никакве ствари ближњег свога“¹. Да би римокатоличка црква оправдала ову своју заиста самовољну поделу декалога, позива се она на неке западне писце као сведочанство, који исто тако деле декалог. Тако н. пр. позива се на бл. Аугустина († 430)², на неке средњовековне схоластичаре, нарочито на Петра Ломбарда († 1164.)³, па на Codex А Септуагинте (LXX) и т. д. Дакле, римокатоличка црква, пошто одбацује нашу другу заповест, признаје стварно само девет Божјих заповести, од којих прве три садрже дужности човека према Богу, а других шест дужности човека према свом ближњем. Ово тим пре, што је наша десета заповест идејно недељива. Разлог оваквој подели римокатоличке цркве јесте без сваке сумње због поштовања кипова (статуа), које се у римокатоличкој цркви одомаћило доста рано, а које се поштовање директно противи нашој другој заповести, због чега је и одбацују. Што се тиче поштовања кипова (статуа) зна се, да су се кипови (статуе) много употребљавали или боље рећи поштовали за време римске империје. Та је употреба или поштовање постепено прелазило и у праксу западне цркве тако, да се с тиме сусрећемо већ при крају I. периода црквене историје⁴. Римокатоличка црква је и званично признала поштовање кипова (статуа) на 25 седница Тридентског Сабора децембра 1563., зато се то поштовање у свима римокатоличким катихизисима третира као сасвим умесно и корисно. Напротив источна је црква од увек била против по-

¹ Veliki katolički katekizam po Deharbu (Lindenu), hrv. izd. Dr. D. G. Zagreb, 1918. str. 2.

² Sermones de scripturis (sermonis VIII) и Quaestionum in Heptateuchum lib. II., cap. LXXI.

³ Sertent. libri quatuor, lib. III., distin. XXXVII.

⁴ Олћа Цркв. Историја, Ј. Поповић (срп прев. Д-р. М. Стојкова), I. књ., Срем. Карловци, 1912. стр. 817.

штовања кипова (статуа), јер је то потсећало и потсећа на старе незнабожачке кипове богова. Грkokатоличка (унијатска) црква, пошто је готово у свему прихватила учење римске цркве, прихватила је и поделу декалога¹. Као што дели декалог римокатолика, а с њоме и грkokатоличка, тако исто дели декалог и лутеранска црква², и то свакако зато, што је, прво у опште против поштовања св. икона, а друго, што је и она погрешно разумела нашу другу заповест.

И ако ове разлике у подели декалога, нарочито разлике између наше православне и римокатоличке цркве, не тангирају суштину учења, ми смо истицањем ових разлика хтели да покажемо, да је римокатоличка црква и у овом питању из опортуних разлога одступила од праксе старе цркве.

¹ Сравни: Богословје Норовствене, Д-р. Јосифъ Мѣлницкiй, Львовъ, 1908. стр. 1.—206.

² D-ra Martina Suthera Mali katekizam, R. Sablić, Vinkovci, 1925 стр. V.

ЦРКВЕНА ПОЛИТИКА, РИГОРИСТИЧКА

(ἡ τῆς ακριβείας) и попустљива (ἡ τῆς οἰκονομίας)

— ИСТОРИСКИ ПРЕГЛЕД —

Једна од карактеристичних црта јудејства после ропства, као што је познато, била је крајња, ригористичка оданост слову закона и обреду: Мојсијев закон са својим прописима и старозаветним установама, нарочито обредима обрезања, очишћења итд., чије је извршивање било непосредно обавезно и сматрано за неопходан услов оправдања пред Богом. Тај свој традиционални поглед су јудеји уносили и у решавање питања о ступању у хришћанску цркву, захтевајући од оних који у њу ступају — били они јевреји, прозелити, или грци — обрезање по Мојсијеву закону, говорећи: ко се не обреже, не може се спасти (Дела Апост. XV, 1). Међутим су се од самог почетка постојања хришћанске Цркве почели обраћати Христу у масама и незнабошци, за које би старозаветни обред био необично и излишно бreme. Тако је дошло на ред питање о обавезности обрезања и других старозаветних прописа за оне који ступају у Христову цркву, и јерусалимски апостолски сабор је решио да не прави разлику између обрезаних и необрезаних и да не товари на верне бreme старозаветног закона са његовим обредним прописима (Дела Апост. XV, 1-13; XXI, 25). Па ипак су се и даље многи од обраћених јудеја држили старог гледишта и туђили су се од необрезаних хришћана, сматрајући их за нечисте. Противу њих је апостол Павле и у својим усменим беседама и у посланицама понављао да ни обред ни закон сами по себи не спасавају, да у Христу немају значаја ни обрезање, и необрезање, него вера сједињена са љубављу... Но и он је чинио уступке хришћанима из јудејства, да не би уносио раздор. На пример, одлучивши да као свога сапутника на једном мисионерском путу узме свога ученика Тимотеја, он га је обрезао (Дела Ап. XVI, 1-3), а доцније, да би избегао негодовања, извршио је над собом и својим сапутницима обред очишћења по јеврејском закону пред уласком у јерусалимски храм (Дела Ап. XXI, 20-26). У опште, одређујући своју политику у томе погледу, он је говорио: „Премда сам слободан од свију, свима себе учиних рабом, да их више придобијем; јеврејима био сам као јеврејин да јевреје придобијем; онима који су под законом био сам као под законом, да придобијем оне, који су под за-

коном; онима, који су без закона, био сам као без закона..., да придобијем оне, који су без закона..., свима сам био све, да какогод спасем кога“ (I Кор. IX, 19-22).

То је била тактика попуштања, тактика прилагођавања ради виших циљева, оно што се доцније код грка назвало политиком економије (ή της οἰκονομίας)¹. На супрот њој стајала је тактика ревнитеља јудејства, поборника старозаветног обреда, — тактика која је доцније многе од њих одвела сектантском оцепљењу од цркве. На њихову страну су, поколебавши се, неко време нагињали апостоли: Петар, Варнава и др., „одвојивши се“ од обраћених многобожаца (необрезаних) из бојазни од оних „који су из обрезаних“ и „нагонећи незнабошце да живе јеврејски“, тако да се ап. Павле сматрао принуђеним „у очи њима против стати“ (Гал. II, 11-21). То је по доцнијој грчкој терминологији била политика της ἀκριβείας, политика ригористичка, која је у овом случају стајала на гледишту јудејске вековима утврђене традиције.

У новозаветним књигама се не једанпут срећемо са термином οἰκονομία, οἰκονομεῖν (Лук. XVI, 2-4; I Кор. IX, 17; Ефес. I, 10, III, 2, 9; Кол. I, 25; I Тим. I, 4) који у контексту има различито значење, као што се и не преводи свуда једнако (у латинском преводу св. Писма — dispensatio, aedificatio, communitio (mysterii), у енглеском — dispensation, stewardship, у руском — домостроительство, управленіе домо́мъ (= оікоδομῆ служеніе, устроеніе, назиданіе, у српском — служба, кућио кућу, управљање куће, наредба, уредба, напредак итд.). У доцнијој пракци грчке цркве овај термин је употребљаван у примени на тајну божанског домостроја за спасење људи кроз Исуса Христа, на управу црквама²) и у односу на црквену дисциплину — у смислу слабије примене, укидања или замењивања једних црквених канона и епитимијних правила³) другим блажијим. Према томе се он различито преводи на друге језике а најчешће са: dispensatio, dispositio, accomodatіo домостроительство,

¹ Joan. Chrysostorni de Sacerd. I, 9. Migne Patol. gr s. t. XLVIII col. 631; Theodori Stud. epist. I, 24 Migne Patr. gr. s. XCIX, col. 984; Vita Theod. Stud. n. 18 ibid. col. 257; Hieronymi Comment ad II, 11 epist. ad Galat. Migne Patr. lat. s. t. XXVI, 363 и даље.

²) Нпр. II. Вас. Саб. прав. 2.

³) Види patr. Photii Ampil. gr. I § 14. — Migne Patol. gr. s. t. 101 col. 64-65; Theodori Stnd. epist. I 49 — Migne gr. s. t. 99 col. 1085-1088.

управа, заповест, начин поступања, зидање, добро зидање, одредба, благоустројење, прилагођавање (околностима) итд. У томе последњем смислу οἰκονομία се узимала као супротност „тачном или строгом испуњењу правила (ἀκρίβεια τῶν κανόνων)¹⁾ а економисти (οἰκονομοῦντες) као супротност акривистима или ревњивцима (ζηλωταὶ или ἀκρίβεις)²⁾. Први су били проникнути духом попустљивости према нарушиоцима правила, а други — духом ригоризма; први су се прилагођавали околностима и условима, а други нису хтели знати за компромисе и услове у садашњости, нити за форме у будућности. Пожња првих била је управљена у правцу стварног живота (црквено-државног, друштвеног и личног) са његовом изменљивошћу стања и односа, а пажња других је била упућена првенствено у правцу старог спољашњег закона и строгог и тачног слова његовог текста.

Врло рано, као што смо видели, још у апостолско доба, — је било места за судар ова два супротна принципа или правца и партије. У доцнијој историји се тај судар много пута понављао поводом оваквих или онаквих случајева, у примени на ова или друга савремена питања, доводећи до оштрих облика усајамне борбе.

Тако се, нпр., догодило када је решавано питање како треба примати јеретике који се из своје секте обраћају у православну цркву: крштавајући их поново или не. Стара практика се сводила на то што су се сви јеретици понова крштавали, са изузетком оних који су раније припадали православној цркви па су у њој крштени, — вероватно због претпоставке да ван цркве нема спасења нити има благодати³⁾. О таквој пракцици у Сирији сведоче Апостолске Установе, за Малоазијске цркве одлуке сабора иконијског (230 г.) и Синајског (235 г.), за александријску цркву Климент александријски, за цркву северно-афричку Тертулијан, картагенски сабор за време Агрипине (око 220 г.), Кипријан и Картагенски сабор од 255 и 256 г. Међутим римска црква је у III в. примала јеретике и шизматике без поновног крштења, само полагањем епископских руку,

1) Photii l. cit., Трул. саб. пр. 102; Vita Theodori stud. n. 26. Migne gr. s. t. XCIX col. 268 C.

2) Види нпр. Theodori Stud. epist I, 53 Migne gr. s. XCIX col. 1104 D. и других.

3) Види код Игњатија Антиох, Иринеја лијонског, Тертулијана, Кипријана, Фирмилијана касариско-кападокијског, Оригена, Лактанција и др.

па је чак поставила питање о примању шизматика у оним истим јерархијским системима које су имали у шизми. Епископ Стефан (253—257) је покушавао да ту тактику наметне и другим црквама, претећи да ће их у противном слушају лишити општења са римском црквом. У том смислу је писао црквама Африке, Елену Тарском, Фирмилијану кесарско-кападокијском и др. Но Кипријан и картегенски сабори 255 г. (са 33 африк. епископа), као и малоазијске цркве (Фирмилијановом посланицом) су дале одлучан отпор, ма да су се друге цркве, мало по мало, склониле римској пракси¹. Попустљиву тактику су усвојили и својим ауторитетом санкционисали сабори: арелатски (314 г.), I (прв. 8.) II (прав. 7) васељенски и Трулски (прав. 95), одредивши какви јеретици подлеже, а какви не подлеже поновном крштењу.

Слично разилажење ригористичких и попустљивих погледа показало се и у питању покајничке дисциплине, које је такође довело до спорова и борбе. Баш од самог почетка постојање Цркве почели су се искључивати из цркве они који су падали у тешке грехове (I Кор. V, 1—5; II Сол. III, 11—15). Многи су се доцније држали мишљења да такви грешници подлеже доживотном покајању и чак пред смрт не могу бити примљени у црквену заједницу, пошто је само Бог властан да им да опроштај, или да само крштење крвљу (*baptismus sanguinis*), т. ј. мучеиштво за веру, може да искупи њихове грехе (Јерма, Тертулајан, монтанисти и др.). Други су таквима давали опроштај пред смрт и примали их поново у заједницу или на заузимање исповедника, због великог уважања према њима, или после извесног рока који би духовници одредили за покајничку казну. Но такви су од стране првих подвргавани осуди и нападима, као рушиоци црквене чистоте. Тако су, на пример, римске епископе: Калиста (218—222) и доцније Корнелија (251—253) називали пријатељима прељубочинаца, убица, неваљалаца и оних који су у гоњењу отпали од вере. Ревњивци су се чак издвајали од њих и оснивали своја шизматичка друштва — за време Калиста са антипапом Иполитом на челу, за време Корнелија са римским пресвитером Новацијаном на челу. Иполитова је шизма, изгледа престала постојати са смрћу свога вође (око 250 г.), не изашавши из граница римске области, а Новација-

¹ Појединости види код проф. В. В. Болотова, Лекции по истории Христ. Церкви, II, 387—395.

нова се дуго држала, ширећи се, осем Италије, на исток до Сиреје и Фригије, а на запад до Шпаније¹, припремивши у северној Африци замљиште за доонатистичку шизму (IV в.) Али са слабљењем морала у хришћанском друштву и са повећањем броја отпалих од вере за време гоњења, нарочито у времена Деција (249—251), покајничка дисциплина у односу према тешким грешницима и посебно палима (*lapsi*) почела је у цркви слабити, попуштати и на тај се начин све више и више у црквеној пракцици утврђивала политика *oikonomia*. Између осталих њу је усвојила египатска црква под вођством свога протоса Петра Александријског противу Мелитија, епископа ликопољског и његовог шизматичког кружића, који је потпомагао стару ригористичку политику². Чак су се картагенска црква и Капријан кортагенски, који су се раније држали ригористичке пракцике, осећали принуђени силом околности да измене своју позицију и учине уступке у корист поновног примања оних који су били искључени из црквене заједнице. Главну побуду за то сачињавао је обзир утилитаристичког карактера, т. ј. несумњиво економски мотив, а нарочито бојазан да се придржавањем ригористичке тактике, због великог броја грешника и палих у гоњењима због вере, не би тиме изазвало сувише осетљиво умањење црквеног састава, и да искључени из црквене заједнице, изгубивши наду на повратак у цркву, не би отишли у јеретичке и шизматичке кругове и одвели са собом своје породице. Истовремено су навођени и теоретски разлози. Говорили су да је Исус Христос дао апостолима, а кроз њих

¹ Види Болотовъ. Лекцији II, 363—383. Döllinger, Hippolitus und Kallistus oder die röm. Kirche in der ersten Hälfte des III Jahrhunderts, Regensb. 1853; Chr. Wordsworth, St. Hipolitus and the Church of Rome in the early part of the third century. Lond. 1853; изд. 1880; W. Eife Tayler, Hipolitus and the Christ. Church of the third century. Lond. 1853; Newman, Die röm Stadt und allgem. Kirche. Bd. 2, 1902 г. E. Rollfs, Das Indulgenzdict des röm. Bischofs Kallist—Texte und Untersuch. hrg. von Gebhardt u. Harnack XI, 3, 1893 г.; G. Esser, Die Busschriften Tertulians de poenitentia et de puditia und des Indulgenzdict d. Papstes Kallistus. 1905 г.; A. d'Ales, L'edit de Collist. 1914; V. Ammundsen, Novatianus of Novatianism, Kopenh. 1901; Fr. Torm En Kritik Fremstilling of Novatians Kopenh. 1901; i. o. Andersen, Novatian. Kopenhag. 1901; Bardenhewer, Geschifte der altkirchl. Liter. B. II Freiburg, 1914 S. 626—635; A. Harnack y Realenzyklop. für protest Theol. u. Kirche, B. 14, 1904 S. 223—242; Hefele y Wetzen u. Weltess, Kircheulexic B. 9. 1895 г. S. 542—550.

² Болотов, *ibid.* 423—428; Јевс. Поповић, Општа Цркв. Историја, превод М. Стојкова, Срем.

и епископима, право везивања и дрешења грехова (Мт. XVI, 19, XVIII, 18; Јов. XX, 22-23 и др.); осим тога спасења има само у цркви; отуда онај који је искључен из ње треба да се врати у њу, да би овде добио благодат која је неопходна за спасење; посебно, ако по мишљењу ригориста пали могу добити опроштење само кроз крштење крвљу, онда је за сам акт таквог крштења, да би се овде пројавила тврда и жива вера у Христа, — потребно дејство благодати, а она се даје само у цркви, то онда црква треба благовремено да их учини ученицима своје благодати, бар у критичним моментима њиховог живота; најзад, лишавајући их црквеног опроштаја црква би тим самим поступила супротно захтеву братских осећања.

Политика економије је у току векова постала обична појава у цркви. Њоме су се не ретко користили и св. оци и тим самим су је, због свога ауторитета у цркви санкционисали за даља времена (нпр. Василије Вел., Јован Златоусти, Кирило александр. и др.)¹. Ако се не узму у обзир шизматички кругови, онда су само неке изузетне општине у крилу Цркве, овде онде, остајале верне традиционалном ригоризму² и за дуго се није могло чути о отвореној борби између присталица једне и друге политике. Већ у VI веку је патријарх александријски Евлогије (579-607 г.) написао нарочиту расправу о економији као познатом облику црквене политике, одређујући и њене нормалне границе³. На жалост, та расправа до сада није пронађена, а можда је и сасвим изгубљена.

У даљој историји видимо да је се успех политике економије нарочито показао у такозваним епитимијским правилима: не само да је црквеним пастирима било остављено право и одређена дужност да одмеравају епитимије према унутрашњем стању грешника, — да их према једнима примењују у свој њиховој сили, као што одређују канонска правила, а према другима — *οἰκονομεῖν*, тј. да допуштају или ублажују⁴, већ су се и у самом зборнику

¹) Theodori Stud. epist. I, 24, 49, 31 и др. Migne gr. s. XCIX, col. 984, 1085-1089, 1009 и др.

²) Socrat. Hist. eccles. V. 22 (из V века)

³) Theodori Stud. Epist. I, 49 Migne Part. gr. s. XCIX, 1085 D. Valesii Annot. od. histor. Philost, z. p. 511. сравни Photii Biblioth. cod. 182, 227 и 280 Migne gr. s. CIII, 531, 953, CIV, 325 599. A. Ehrhard y K. Krumbachers Gesch. der Byzant. Literat. 2 изд. 1897. S. 60.

⁴) Вас. Вел. пр. 2, 74, 84; Григорије Ниски пр. 4, 5; Сабора: анкирског пр. 5; Неокесар. пр. 3; I Васељ. пр. 12; IV Васељ. пр. 16; Трулског пр. 102.

епитимијских правила, (специјално покајничким хомоканонима или епитимијницима, *ἐπιτιμια*, *libri poenitentiales*) која је одређена за руководство пастирима, строге епитимије ранијих времена почеле намерно замењивати другим попустљивијим. То су делимично чинили још анкирски сабор 314 г. у својим правилима¹ па онда и други сабори, али је у *συνταγματικῆς οἰκονομίας*², или у попуштању, најдаље отишао епитимијски номоканон, познат по имену цариградског патријарха Јована IV Посника (582-595), који је сачуван у доцнијим редакцијама и добио широку примену у пракци источне цркве. У њему се епитимије не само обележавају слабије (*σικκωτάται καὶ λιὰν εὐσύννοστα*, по његовом изражавању),³ него то слабљење иде до поражавајућих сразмера. На пример, у 10. правилу, за убијство зачетка у утроби, нема епитимије по 10. правилу, а по *οἰκονομία* се она своди на 5 и 3 године; по правилу 13., за скотолоштво, св. оци одређују епитимију 21 годину, а по *οἰκονομία* она се смањује на 7 година; по 15 правилу, за крвосмешење, четрнаестогодишња епитимија се по *οἰκονομία* своди на 3 године итд.; а у 7. правилу се још даје савет: „пошто оци и Василије Вел. нису (у својим епитимијама) одредили пост, бдење, суву храну, то узми на знање и и то свако посебно, тако да ако се покајница уздржава од употребе вина, онда због тога сведи епитимију на једну годину, а ако се уздржава и од меса, — такође на једну годину“ итд.⁴ Имајући у виду таква попуштања можда цариградски патријарх Никола Граматик (XI-XII в.) није узалуд говорио да је „Посников

(Никодим Милаш, Правила Правосл. Цркве с тумачењима. Нови Сад, 1895-1896, књ. II, стр. 351; 460-464; 8; 28; књ. I стр. 214; 368; 594); Јован Посник (?) *Poenitentiale in Sermo de poenit.* — Migne Patrol. gr. S. t. 88 col. 1901 D — 1904 A, 1925-1928 B; Н. Милаш, пр. 3, 27, II, 503, 511; патр. Никифора (?) *canones 10 и 28 - Pitra Spicil. Solesm. Paris. 1852-1858 и Migne gr. S. t. CVV 28 и 30. 857, 860, Н. Милаша пр. II, 530; Nicephori Cartophil. epist. od Theodos. Migne gr. S. t. Scol. 1065 и др.*

¹ Пр. 21: „Жене које су се блудочинству одале па убијају заметак у утроби.., прејашња једна наредба одлучује до краја живота; и томе се у опће Ми пак, у намери да будемо човекољубнији (*φιλανθρωπότερον δὲ τὴ ἐβρόντες*) у овоме, наређујемо, да такве издрже десет година кајања“... Ср. прав. 23. Милаша Пр. II, стр. 22, 24.

² По изразу самог номоканона. *Poenitent.* у Migne gr. s. t. 88. col. 1916 C.

³ Јован Постн. (?). *Poenit.* Migne gr. s. t. 88 col. 1917 A, ср. 1916 CE.

⁴ *Eritim.* у *Pitra Spicil. Solesm. IV, 430, 431; ср. Н. Милаша Правила II, 504 тумач. на 3 прав. J. Посника.*

номоканон, који је допустио велику попустљивост, многе упропастио“, због његовог неразумног искоришћавања „многе искварио и неразумним попуштањем довео дотле, да су људи почели грешити без стида“¹.

И ако је сама по себи била разумна мера и доносила свој део користи, економија је у примени на друштвени живот и на приватна лица често била праћена злоупотребама па је из епитимијне области наносила штету цркви и у другим сферама њенога живота. Тако, на пример, у времену силних монофизитских и монотелитских немира византиски императори су примењивали економију своје врсте када су, у главноме ради државних циљева, стварани компромиси између православних и монофизита и издавани мирољубиви едикти, у којима се није ни помињао монофизитима омрзнута IV Васељ. Сабор, а поступало се по најтачнијим православним одредбама вере²). Не ретко су се том истом економијом правдали епископи и друга лица када су због малодушности, страшљивости или користољубивих рачуна вршили издају православља и прелазили на страну јеретика, или се потписивали на царске едикте и друга акта на штету интереса православне цркве и вере.³

¹ Τὸ κανονικὸν τοῦ Νηστευτοῦ πολλῇ συγκαταβάσει χρησάμενον πολλοὺς ἀπύθεσεν, πολλοὺς τῆς ἐκκλησίας αὐτῆ ἀνέτρεψεν καὶ πρὸς τὸ ἀμαρτάνειν ἀνεσχόντως τοὺς ἀνθρώπους πεποίηκε διὰ τὴν ἄλογον συγκατάβασιν. Γ. Α. Ράλλη καὶ Μ. Ποτλῆ, *Ευνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*. Αθήναι. 1859. τ. IV, 425, ἐρώτ. 11; *Pitra op. cit.* IV. 474 cap. 24, ср. col. 480 ἐρώτ. 13. У неким зборницима се то мишљење приписује патријарху Никифору (IX. в.), али није сигурно да је то правилно.

² Евагрије је Енотокон називао *ἡ οἰκονομία*. *Hist. eccles.* III, 13; Леонтије Византијски је говорио да је едикт Јустинијанов противу три главе издан *κατ' οἰκονομίαν* act. VI n. 6. *Migne gr. s. t.* 86 pars. I col. 1237; Патријарх цариградски Сергије називао је акта, као што су помирљиви чланови Кира Александријског, делом економије. *Mansi, S. conciliorum nova et amplissima collectio*, XI, 532—533.

³ Навешћу неколико примера ради илустрације. Још у IV. в., неки клирици, који су прешли на страну аријеваца па се у томе покајали, оправдавали су се овако: они се нису одавали злочестивој страни, но да се неби постављали какви нечестивци и да цркве не би ишчезле, они су се радије сагласили са тиме да сарађују са насиљем и носе терет, само да народ неби пропао* (*Athanasii Magni epist. ad Rufin.* *Migne gr.* XXVI, 1180 C, у руском преводу његових дела, Москва 1845—1848, III, 425). На сличан начин су у VIII в. цариградски патријарх Јован VI оправдавао што је по жељи императора Филиппика Вердана написао царски едикт 712 г. у корист монотелита (Његово писмо папи Константину) *Mansi XII*, 199 sqq.): економијом су се

Од краја VIII в. почела је историја та два облика црквене политике улазити у нову фазу. Странка акривиста оживљује, развија врло велику делатност и води дугу жестоку борбу са економистима. У тој узајамној полемици се опширно разјашњавају основи и једне и друге политике, јер се износе разлози за и против једне или друге из њих у даном конкретном случају, већ се питање поставља и принципијелно: о законитости, оправданости, релативној корисности, условима и допуштеним границама једне и друге, прелазећи на општије питање црквенога права — о степену обавезности црквених правила ауторизованих на саборима и унесених у позитивни канонински зборник. С погледима и разлозима обеју страна у принципу и примени на поједина питања, мисли се да би се најбоље могли упознати из расправе *περί τῆς καθόλου οἰκονομίας*¹ од Теодора Студита (VIII—IX в.), који је цело то време био у центру спора тих двеју група, али она на жалост није дошла до нас и ми се са тим погледима упознајемо из других дела Теодоровим, највише из његових многобројних писама², и делимично из дела других савремених писаца.

У то време су околности овако изгледале. Пре свега успело се да се састави зборник правила у који су унесена: апостолска, саборска и свето-отачка која су канонизирали сабори, као опште обавезна за православне цркве. Уако је Трулски сабор 691—692 г., који се на Истоку признаје за једнак васељенским по своме ауторитету, решио: „Нико не сме горе поменута правила мењати или укидати, или осим изложених правила примати друга која су под лажним насловима измишљена од неких, који су истином хтели да тргују; ако се докаже, да је ко покушао новим заменити или уништити које од горе наведених правила, такав ће подлећи епитимији, коју наређује оно правило, противу

правдали патр. Герман (Његов спис *De haeres. ej Synod.*—Migne gr. s. t. XC col. 75—76, сравни И. Д. Андреевџ, Св. Герман патр. Конст. у Богосл. Вѣстн. 1897. г. сент. 227) и вероватно други који су потписали императорово едикте. О. Кургановџ, Отнош. мјжду церк. и гражд. влашћу вѣ визант. импер. Казань 1880 г. стр. 236.

¹ Поменута у његовом писму I, 49 — Migne gr. s. t. XCIX col. 1085 D.

² Његова дела су издана у Migne Patrol. gr. s. t. XCIX, Maii, Cozza—Luzi Nova patrum bibliotheca t. VIII—X; E. Auray, Parva catechisis. Paris 1891, Импер. Археограф. Комисије Μεγάλη Κατήχησις. Петрогр. 1904, у руском преводу издан Спб. 1867. и 1907—1918.

кога се огрешио. и кроз то ће се излечити од онога у чему је сагрешио“¹. И седми васељенски сабор (787) је утврдио: „Ми радосно примљмо и у свој целини и као непомично потврђујемо оно, што установљавају божанствена правила, која су издана од светих труба Духа, свеславних апостола, затим од шест светих васељенских сабора и од оних који су се помесно сакупљали ради издавања таквих правила, и најпосле од светих отаца наших², јер сви они, просвећени једним истим Духом, установише што је корисно било; те које они анатели предају, исте анателишемо и ми; а које свргнућу, исте и ми свргавамо; које пак одлучују, исте и ми одлучујемо; које најпосле они подвргавају епитимији, исте подвргавамо епитимији и ми“³. 869/870 г., такође потврдио општу обавезност тих правила⁴. Доцније је и цариградски сабор а у њему је партија економиста имала превагу. А пошто су их за такве признали васељенски сабори, разуме се да их, по принципу општег права, може пуноправно укинути или изменити само орган који је по ауторитету раван васељенским саборима или виши од њих. Пошто се то у принципу није оспоравало, разумљиво је да је све то послужило акривистима као чврст основ у њиховој политици и као нормалан критеријум за оцењивање конкретних дела и односа. Друго, после победе конзервативних елемената над либералном иконобарском реформом VIII—IX в., у расположењу умова се значајно појачала оданост старини и свему што су осветили црквени ауторитети. А то је баш у духу политике *ἀκρίβεια*. Треће, у борби противу иконобораца су једну од главних улога одиграли монаси. Зато су се они високо подигли у очима друштва као и у својој свести па су почели показивати велику делатност у црквеним и црквенодруштвеним пословима. Упоредо с тим у њиховој средини се зачала тежња за препорођајем из моралног и дисциплинског пада, који је пре тога био захватио монаштво, са циљем ка

¹ Прав. 2 и тумачење Ник. Милоша, *Op. cit.* I, 431—442.

² Ту се разуме зборник правила, који је тада постојао и који је признао Трулски сабор, допуњен његовим (трулским) правилима. Види реч Патријарха Тарасија на 4. заседању сабора, Види Акта Васељ. Сабора у руском преводу, Казан, 1859—1873 г. VII стр. 267; Никод. Милаш, *op. cit.* I, 595 и његово Прав. Црквено Право, 2 изд, Мостар, 1902 г. стр. 60—63.

³ Прав. 1. Ник. Милаша Правила Прав. Ц. I, 595—596.

⁴ Прав. 1. C. s. Hefele Conciliengeschichte изд. 2, Freiburg 1879, B. IV, § 493, s. 417; Mansi, *op. cit.* XVI, 400.

првобитној чистоти и строгој дисциплини. На огњиштима монаштва, блиским центру, као што су били манастири престонице и малоазијског Олимпа, одакле су они са великим успехом могли утицати на ток црквених послова, заиста је и извршен такав препорођај¹. На тај начин, ако је раније деморалисано и у већини плашљиво више духовенство², као и мало дисциплиновано и посветовњачено монаштво, давало мало удруженог отпора злоупотребама економије и у већини их или равнодушно обилазило или им попуштало, — сада се у лицу препорођеног монаштва родила удружена, дисциплински организована сила и због монашких завета мање од других друштвених класа везана са световним интересима, па отуда и мање подложна компромисима, и послушна својим вођама. Природно је да ће се, са монаштву у опште својсвеним конзерватизмом и у тело и крв уливеном монашком дисциплином, такво монаштво³ показати, и оно се заиста показало, не само на страни црквене дисциплине, него и на челу опозиције политици економије, бар у моментима који су му изгледали као нарушење интереса цркве и морала.

Такав моменат је настао у VIII в. у седницама VII васељенског сабора, и борба је отпочела. Као камен спотицања послужило је питање о поновном сједињењу са црквом из иконоборске јереси обраћених епископа и других јерархијских лица. То је за оно време било такво питање, при чијем решавању су биле неминовне и страсност па отуда и крајност са стране оних који су нарочито много препатили од иконобораца и ставили се на челу опозиције противу њих, т. ј. са стране монаха. Партија економиста⁴, на челу са цариградским патријархом Тарасијем, ослањала се на црквена правила, примере из прошлости и свето-отачка сведочанства, и настојавала је не само на сједињавању са црквом покајаних иконобораца, него и на томе да им се оставе и њихови јерархијски степени. сматрајући то као захтев црквене економије. Њима се чинило да ће се таквом попустљивошћу брже постићи умирење цркве и лакше сједињење иконобораца са њом, а да би их строги захтеви, напротив, раздражили и подупрли њихово упорство и њихов сепаратизам.

¹ Види *ibid.* стр. 151—153, 331—336; ту су и цитати из извора.

² Види *ibid.* стр. 4—7, 155.

³ Не кажемо — *све* монаштво: било је монаха и на страни економиста.

⁴ τὰς συνοδικαῖς καὶ πατρικαῖς οἰκονομίαις ἐπόμενοι. Ignatii Vita Tarasii, изд. Heikel-a у Acta societ. scient. Iennicae. t. XVII. Helsinki 1891, 406—406.

Но партија зилота (ревњиваца)¹, на челу са Савом, игуманом престоничког студитског манастира и Теокистом, игуманом авлитским², слажући се са њиховим поновним пријемом у цркву, била је противна томе да им се оставе њихова јерархијска достојанства. Позитивни основи на које се она ослањала били су следећи: 1) „Иконоборска јерес је зло горе од свих јереси“ пошто оно „обара целокупно уређење о спасењу“ и зато његови кривци не заслужују оне попустљивости која се указује шизматичима и другим јеретичима по сведочанству светих отаца; 2) Св. Атанасије Велики је у посланици Руфинијану писао да је на саборима решено „да се палима и заштитницима јереси опрашта, ако се покају, али да им се не даје место у клиру, а онима који нису били вође у нечестију него су били само занесени нуждом и насиљем треба како давати опроштај тако и остављати у клиру“; 3) што се тиче покајника треба испитати да ли су они од јеретика добили рукоположење, јер јеретичко рукоположење нема вредности, по речима Василија Великог, који је у посланици никополићанима писао: „Ја не признајем за епископа, нити бих у ред свештеника Христових убројао онога, који је на штету вере постављен за предстојника нечистим рукама“. После дискусије сабор је решио то питање онако како су хтели економисти. Један део зилота је већ после прве седнице напустио сабор, видећи каквом мишљењу се клони већина његових чланова, а други су, постепеним попуштањем, примили саборску одлуку³, али су и они у души били њоме незадовољни. Неки од њих су још дуго после сабора истраживали ко је од свештенослужитеља добио рукоположење од јеретика и од оних рукоположених од стране иконоборца, да не би са свима одржавали црквеио јединство. Други су ишли у томе тако далеко да су све који су рукоположени после патријарха Германа (713—730 г.) подозревали „као нечисте и незаконито постављење“⁴. Своје незадовољство саборским решењем су они

¹ Ζηλφ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεωροφείας κινούμενοι καὶ συνοδικαῖς ἀκριβείας αἰεὶ κατα κολουθεῖν ἐνεργούμενοι — *ibid.*, 404—405; Ζηλωταὶ καὶ ἀκριβεῖς. Theodori stud. epist. I, 53 Migne gr. s. t. 99. col. 1104 D.

² Theodosi stud. epist. I, 38. col. 1044 у руском преводу његових дела Спб. 1907 г. I, стр. 246, cf. Види Дѣян. Всел. Соб. VII, 375, Mansi op. cit. XIII, 152.

³ Види Дѣян. Всел. Соб. т. VII, 1—3 засѣд. собора; И. Д. Андреева Св. Тарасиј Патр. Конст. у Богосл. Вѣстн. 1899, јули, стр. 332—342; моје дело Пр. Теодоръ, исповѣдн. и игум. Студ. I, 156—159.

⁴ Theodori stud. epist. I, 53 col. 1104—1105, у руском преводу 312—314.

делемично пренели и на сам сабор; бар неки нису му дуго хтели признати ауторитет васељенског сабора¹. Но они су главном своје незадовољство управили противу патријарха Тарасија, који је био председник сабора и представник партије економиста. Убрзо је дошло и до отвореног сукоба са њим.

Овога пута је као повод за то послужило његово понашање према симонистима. Питање симониста је живо интересовало монахе-зилоте, као строге моралисте. Још на VII васељ. сабору су се они жалили да је већина епископа продавала свештенички чин за новац. Но тада се није спровела истрага по њиховим жалбама и сабор се ограничио на доношење 4,5 и 19 правила, која прете свргнућем оним епископима, који су криви за изноуђавање новца при постављању на црквене дужности, као и свима који су за новце добијали рукоположење. Расматрање жалби је требало да се изврши после сабора. Међутим се прочуло да је патријарх Тарасије био попустљив према њима, одредивши им епитимију и допустивши им после тога да заједно са њима служе на празник богојављења, — што је противно црквеним правилима (Апост. 29, сардичког сабора 2, IV васељ. 2, трулског 22, наведеним правилима VII васељ. сабора и правилима Василија Вел. 90), која прописују да се кривци за симонију лишвају чина. И ако је Тарасије порицао такве вести, — зилоти, једномишљеници игумана Саве, су грдили Тарасија, ширили неповољне вести о њему па су се чак жалили и римском епископу, одричући општење са симонистима, као и са онима који са њима буду свршали црквене службе².

Још се тај неред није био завршио, а појавила се нова околност која је још више узбудила партију зилота. Император Константин VI је отерао своју жену Марију, насилно је постригао у монаштво и оженио се Теодотином придводном дамом (795 г.), с којом је раније био у прељубочиничкој вези. Патријарх Тарасије се трудио да га одврати од тога, претећи епитимијом ако цар остане при својој вољи, и одбио је да изврши

¹ Из Vita Michälis Syncelli у Извѣст. рускаго Археолог. Института вѣ Констант. XI (1906 г.) 233 зна се да је 30 година после VII васељ. сабора у М. Азији било јом много зилота, који нису признавали сабор; чак у II половини IX в. нису сви на Истоку признавали његов васељенски ауторитет. А. М. Ивановъ Платоновъ, Къ изслѣдов. о Фотию патр. Конст. Спб. 1872 стр. 132 прим. 130.

² Ближе појединости види у моме Op. cit. I. 160—163.

чин венчања. Економ велике софијске цркве, пресвитер Јосиф, је свршио тајну брака и положио венце на брачне стране. Неки су говорили као да је он за то добио допуштење од Тарасија, но људи који су изближе познавали ту ствар уверали су да он није давао своје допуштење, да није одобравао извршени факт и није мењао своје гледиште на тај брак. сматрајући га за незаконит. Но ипак се он није решио да иступи са отворени протестом и „није издржао до краја“.¹ Да би био доследан, Тарасије је требао испунити своје претње — лишити императора св. причешћа, објавити његов брак са Теодотом за незаконит и уништен и казнити Јосифа забраном од свештенослужбеништва. Но он није учинио ни једно од тога. Он је продужавао општење са императором, ћутао о незаконитости његовог брака и само је избегавао да у цркви служи заједно са пресвитером Јосифом. Но је у очима Тарасијевим био акт економије, који је поред осталог био околностима изнуђен и оправдан. Он се у ствари налазио у мучном положају: да би спречио његов протест император је употребио шпијуне у лицу његових синђела, који су пратили сваки његов корак, тако да без њиховог знања није се могао ни виђати ни разговарати ма с киме; лица њему блиска и одана су гоњена па чак и слана у прогонство. Не само то, него је император претио да ће обновити гоњења противу св. икона, ако би патријарх што предузео противу њега или почео изводити своје претње. Знајући карактер императора и придворну околину, Тарасије је имао разлога да се боји да ће цар испунити своју претњу. Чувајући благостање цркве, место да постоји по захтевима строгости (ἀκριβείας) правила, он је томе претпоставио да по речима једног писма IX в. „отрпи мање делимично зло, да мудро очува опште добро, испуњавајући речи: „Пазите на време, јер су дани зли“ (Ефес. V, 16).² Друкче је на све то гледала партија акривиста.

И они су у свему што се догодило видели цео низ поступака, противних божанској заповести и црквеним правилима. Само Св. Писмо забрањује прељубу (изл. XX, 23), а онога који држи прељубочиницу сматра за безумног и нечестивог (Приче XVIII, 23), забрањује развод (Мт. XIX, 6) и каже; „ако ко

¹ Mon. Methodii Syllage de vitando schismate. A. Maii Script. Vet. nova collectio... Roma 1825—1838 t. III pars. I p. 255 и др.

² Vita Theod. Stud. n. 26 — Migne gr. s. t. 99 col 268, у руском преводу његових дела I, 38., ср. другу Vitae n. 26. ibid. kol. 141.

пусти своју жену... и ожени се другом, чини прељубу (Мт. XIX, 9.) На тај начин, тврдили су, император Константин је презрео заповест Божју и прељубочинац је. Он је сличан Ироду који је отпустио своју жену и оженио се Иродијадом, за што га је изобличавао Св. Јован Крститељ. По црквеним правилима прељуба је тежак грех и кажњава се тешком епитимијом (Васил. Вел. пр. 7, 58, 77, Анкирски саб. пр. 20, Григорије Ниски пр. 4, Трулски сабор пр. 87 и др.) Њој подлежи и император Константин. Седмо правило неокесаријског сабора забрањује пресвитеру да се весели чак и на дозвољеној свадби другобрачних, а пресвитер Јосиф је се не само веселио на недозвољеном прељубничком браку, него га и благословио и венчање извршио, док се други брак обично свршава без свештеничког везивања и полагање венаца¹. Тиме је он нарушио божанску заповест, као саучеснику царевом прељубочинству, погазио је свету тајну брака, увредио је Господа, који такву везу сматра за ружну, хулио је на Бога и лажно сведочио о Њему у молитви при венчању, призивајући га са „сочета“ брачнике и „сачува њихову постељу неупрљану“; оскврнавио је свете евхаристичке дарове, причестивши нечестиве и, насупротив Јовану Крститељу јавно је учествовао у прељубочинству. Оставити цара и Јосифа некажњене по црквеним правилима, значило би пренебегнути правила и царевим примером давати подстрека за деморалисање друштва, као што је се у ства и почело примећивати². Ако их је патр. Тарасије оставио некажњене, онда је и он крив јер је поступио мимо црквених правила и недостојно свога архипастирског чина. А црквена правила су исто толико обавезна колико и божанске заповести. „Она су запечаћена Духом Светим, говорио је представник погледа акривистичке партије, преп. Теодор Студит, а њиховим рушењем се нарушава све што је потребно за наше спасење... говорити о њима и о јеванђељу Христовом — исто је...“ „Најпозванији од отаца узвикује и учи да не треба примати ништа противно заповести или што изврће заповести, па ма за то обећавали живот, ма претили и смрћу. Поред тога што постоје и друге изреке које нам не допуштају да и најмање одступимо од заповести, имамо и наређење Василија Великог да „треба без изузетка чувати све што

¹ Види моје дело Пр. Осодоръ, исп. и игум I, 368—369 прим. 3.

² Види *ibid.* 391.

нам је Господ предао кроз јеванђеље и апостоле...¹ Ни нашој ни некој другој цркви није допуштено чинити ма шта противно постојећим законима и правилима (νόμοις καὶ κανόνας), зато што, када би се то дозволило, узалудно би било јеванђеље, узалудна правила... Ми имамо заповест од самога апостола (Гал. I, 8) да ако би неко почео учити или нам заповедати да чинимо супротно ономе што смо примили, што траже правила бивших васељенских и помесних сабора, њега не треба примати и убрајати у број светих...“². Чак и у тако мало значајном питању као што је пострижење косе код монаха, Теодер Студит је хтео тачно испуњавати постојећа правила: „Постоје божански закони и правила, — писао је он, — која руководе сваког побожног човека, којима се не сме ништа ни додавати ни одузимати. Они обавезују и нас смирене, како у осталим питањима тако и у питању о пострижењу косе... За нас је опасно и убиствено ако не испуњавамо све што је прописао цар свих, Бог, кроз божанствена правила и богонадахнуте оце“³. Истина, Теодор Студит и са њим умеренији акривисти су признавали да има истине и у политици економије у опште. Знајући да је она примењивана у Ст. Завету (Аврам, Сара, Давид, Јеремија), у пракси апостола, сабора и отаца цркве, али су је ограничавали у уске области⁴ и налазили су да су у даном случају прекорачене њене законите границе.

Желећи остати доследни, акривисти су протествовали противу онога што је учињено. Политичка атмосфера тога доба је била у складу са отпочетом борбом партија. Баш тада се водила борба око власти између Константина и његове мајке Ирине, а симпатије друштва су биле подељене међу њима. На страни првога су били они што су симпатисали иконоборској реформи, на страни друге, као васпоставитељке иконопоштовања — противници реформе и међу њима монаси. Опозицију су повели манастири: Студитски под вођством игумана Саве и Сакудионски (у М. Азији у области витиномизијског Олимпа) под вођством игумана Теодора и бившег игумана Платона, а за њима су

¹ Theodori Stud. epist. I, 4 — Migne gr. s. t. XCIX col. 927, у руском преводу I, 117—118.

² Epist. I, 24 col. 985—988, у рус. прев. I, 186, 184.

³ Epist. I, 27, col. 996, у рус. прев. I, 195.

⁴ Epist. I, 24, 30, 31, 37, 49, II, 39 — Migne gr. s. t. XCIX, у рус. прев. I—II и epist. 259 — Nova Patr. bibl. VIII, 210, у моме оп. cit. I, 362—366.

пошли и многи други. Једни од њих су се задовољили пасивном опозицијом, бојкотујући, како би ми рекли, цара, патријарха и Јосифа, т. ј. прекинувши општење са њима; други су ишли даље: прогласили су цара за одлученог од цркве, а оне који су поступали по примеру цара-прељубочинца нису пуштали причешћу нису од њих примали дарове за цркву итд. Многи су за то платили бичевањем, прогонством, затвором у тамници... Но опозиција је тријумфовала после две године (797 г.) када је Константин збачен са престола и када се зацарила његова мати Ирина. Изгнаници су враћени, сужњи ослобођени; брак Константинов са Теодором уништен; Јосиф лишен Свештенства; Тарасије се оправдао од разнесених клевета, извињавајући се тиме да је привремену економију допустио да би избегао за цркву веће зло у облику познате Константинове претње, признао је да је опозиција принципијелно била у праву, протестујући противу безакоња, и општење са њим је било васпостављено¹.

Да би и за будућа времена утврдили свој положај, акривисти су покушали да после Тарасија на патријаршиску столицу доведу кандидата из свога круга, али у томе нису успели. Под притиском императора Никифора био је изабран (806 г.) световњак Никифор, склон политици οἰκονομίας, и акривисти су од првих дана почели агитовати противу њега, тим више што су саборска правила забрањивала да се за епископа узимају лица, која претходно нису прошла кроз наше црквене степене².

Нови случај је дао ватрен материјал за нове немире, за оштру и дугу борбу партија. Сабор од 15 епископа је 806 г. одлучио да по жељи императора врати презвитерски чин познатом нам Јосифу; патријарх Никифор је дао на то свој пристанак и допустио му да служи са њим у саборној цркви. Ћутање о свему томе изгледало је акривистима као одрицање од раније њихове опозиције поводом брака императора Константина и кривице тога истога Јосифа; као заборављање њихових прошлих победа и затварање очију пред поново нарушеним условима споразума и мира, који је створен међу партијама у време

¹ Борба партија поводом брака Константиновог је опширно изложена у моме *Op. cit.* I, 357—394, гл. V; И. Д. Андреева *Св. Тарасиј патр. конст. у Богосл. Вѣстн.* 1899. г.

² *Правила Сард. Сабора 10; Iustiniani Nov.* 12(6), 153(123) по издању Zachariae a Lingenthal, Lips. 1881.

Патр. Тарасија. И они нису ћутали. Прекинули су општење са императором, патријархом, Јосифом и онима који су са њим заједнички служили. Кривицу коју је у томе учинио патр. Никифор сматрали су за већу од кривице Тарасијеве, јер је Никифор служио са нечестивим Јосифом, што је патр. Тарасије избегавао. Сабор од 806 г. су прогласили самозваним збором (*παράβουλα-γωγία*); поново су почели и врло енергично повели агитацију, апелујући чак и на римског папу. Више од свих је у томе правцу радио онај исти Теодор, бивши игуман сакудионски, сада игуман студитски, са својим братом Јосифом, архиепископом солунским, и својим братством, које је по своме саставу сачињавало до хиљаду њему покорних и дисциплином очеличених монаха, расејаних по разним местима од Мале Азије до Рима и Сицилије. Он је развио врло широку кореспонденцију, ободрвајући једне и узбуђујући друге посланицама у којима је штитио тактику акривиста. Убођивања, мучења, прогонства и затварања којима су они подвргавани, није заустављена њихова опозиција.

Са највећом огорченошћу и крајношћу се развила борба после сабора у Цариграду 808/809 године. На том сабору је присуствовало мноштво епископа, игумана и три светска великаша; патријарх је, по свој вероватности, био отсутан. Препирке су добиле буран и страстан карактер. Свака страна је понављала оне исте аргументе као и раније. Најзад су главни заштитници политике *ἀκριβείας* (Теодор, Платон, студитски монах Калогир) били силом удаљени из сабора, архиепископ Јосиф је предан суду и, као што се може закључити из пристрасних Теодорових саопштења, донесене су следеће одлуке: по примеру св. отаца који су се користили економијом, дозвољено је у интересима цркве попуштати (*οἰκονομεῖν*) по нужди у примењивању правила, ради добрих циљева, нарочито у односу на царе; право попуштања је остављено јерарсима по њиховом нахођењу; извршено венчање Константиново је за цркву спасоносна економија; зато пресвитер Јосиф, који је извршио венчање, није крив и има право на повратак у свештенички чин; они који не признају „экономију светих“ анатемисани су, а лишени су свештеничког чина и анатемисани Теодор, архиепископ Јосиф и други, као кривци за непризнавање саборских решења, за шизму или самозвани збор. После тога су репресалије појачане.

У раздражености су акривисти пали у велику крајност у својим судовима и поступцима. Они су после сабора тврдили

да је сабор, признавши економију за правило у односу на царе, тим самим уздигао цара изнад и изван божанских заповести и црквених канона, на супрот речима св. Писма: „Закон један да буде“ (Изл. XII, 49), „Бог не гледа ко је ко“ (Гал. III, 6); признавши венчање царског прељубочинског брака и оправдавши Јосифа, који је свршио венчање, тим самим је и сам постао кривац за оно што су криви цар и Јосиф, т. ј. учинио је прељубу заједно са царем — прељубочинцем и венчао прељубочинство: заједно са Јосифом; прогласивши то венчање као спасоносни акт економије за цркву, и анатемишући све који су се томе противили, тим самим је објавио нов закон противан закону Божјем, који забрањује прељубу, и на тај начин је створио нову прељубочинску јерес $\rho\omicron\iota\chi\epsilon\iota\sigma\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}\nu$), — јерес гору од свих осталих јереси. Сабор од 808/9 г., говорили су они, јесте јеретички збор, скуп прељубочинаца ($\delta\upsilon\chi\epsilon\iota\sigma\mu\alpha\tau\iota\omega\delta\omicron\varsigma$, $\rho\omicron\iota\chi\omega\delta\acute{\upsilon}\nu\omicron\delta\omicron\varsigma$, $\rho\omicron\iota\chi\omega\kappa\acute{\upsilon}\rho\omega\tau\omicron\varsigma\delta\acute{\upsilon}\nu\omicron\delta\omicron\varsigma$); патријарх Никифор, који је потврдио саборско решење, јесте — првопрељубник, $\pi\rho\omega\tau\omicron\rho\omicron\chi\epsilon\iota\sigma\mu\omicron\tau\omicron\varsigma$), Јосиф — слуга ђавола, цар — гонитељ цркве, који жели да погази закон Христов, а сви који су примили саборско решење — прељубочинци и јеретици, и општење са њима је „као змијски отров“. Зато су акривисти почели са нарочитом строгошћу и ригоризмом да се односе према онима који су признавали сабор, а тим више према учесницима сабора, као према јеретичима: нису хтели имати општења с њима не само у Св. Тајнама и молитви, него ни за обичном трпезом, као ни са онима који су са њима општили; нису их хтели помињати у богослужењу, нити вршити литургију у храмовима које су они осветили и оскврнили својим служењем и помињањем јеретика. Једном речју, новим језиком речено, објавили су им прави бојкот.

Тако је трајало до 812 г., када су после смрти цара Никифора обе стране за време цара Михаила I, дошле до споразума, ма да је то учињено са доста трвења. У суштини је свака од њих остајала верна својим схватањима не само у погледу принципа црквене политике $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\omicron\iota\varsigma$ и $\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\epsilon\iota\alpha\varsigma$, — него и у погледу конкретних питања поводом којих су се препирали, ипак су обе учиниле извесне уступке, и то: патријарх Никифор се, слично Тарасију, правдао тиме да је све учињено под притиском царевих претњи и да је то представљало само изузетак, привремени акт економије; пресвитер Јосиф је понова свргнут;

решење сабора које је изазвало толику буру било је поништено; са оних које је сабор осудио скинута је осуда. Акривисти су са своје стране пристали да прекину борбу, васпоставе општење са патријархом и осталима, да забораве раздор ради мира у цркви. Очевидно је да то није било радикално решење спорнога питања, зато нису сви били задовољни њиме. И после примирења ипак су још постојали непримирими крајњи зилоти и економисти, који су продужавали раздор, расправљајући поново стара питања. Неки од акривиста су тражили осуду свих криваца за поновно враћање чина економу Јосифу и учесника у михијанској јереси, и зато нису хтели васпостављати односе са патријархом и епископима — михијанима, нити су у диптисима хтели помињати имена патријарха Тарасија и Никифора. Ауторитети Теодора Студита и патријарха Никифора као и неопходност попуштања ради заједничке заштите иконопоштовања противу скоро отпочетог иконоборског покрета — све то је за извесно време уздржавало обе партије од отворене борбе¹.

За време Лава V (813—820 г.), Михаила II (820—829) и њихових најближих наследника, на сцену се појавио други предмет спора међу овим партијама. То је старо питање о односу према иконоборцима и онима који са њима одржавају јединство, а у вези с тим о епитимијама за оне који се из јереси обраћају православној цркви. Крајњи економисти нису општење са иконоборцима и онима који са њима одржавају јединство сматрали ни за какав грех. Умеренији међу њима су сматрали достојним осуде црквено општење, т. ј. примање благослова и ехаристичких Дарова од иконоборца, као и учешће у њиховом певању псалама, али су за индиферентно сматрали општење са њима у приватном животу, јелу, пићу, даровима, разговорима итд. Други су налазили да и примање причешћа из њихових руку није преступно општење, већ само акт економије². Разуме се да су они били на све могуће начине попустљиви и у епитимијама за кривце у јереси или општењу са јеретицима, нпр. нарочито су ослобађали од забране свештенослужења итд. Акривисти су друкче мислили. Они су у опште налазили да је иконоборска јерес „одречење од Христа, одрицање од Христовог домострон-

¹ Подробности о борби партија за време патр. Никифора види у моме цитираном делу I, гл. VII и VIII стр. 591—708.

² Μὲτὰληψίς, али не κοκκοῦσα. Epist Theodori Stud. II, 154. Migne gr. CXIX, 1477—1480.

тељства“ и зато однос према њима мора бити онакав исти као и према онима који су се одрекли од Христа. Али они нису били сви сложни у својој тактици према покајаним иконоборцима, онима који су одржавали заједницу са њима, као ни у епитимијама којима их треба подвргавати. Крајњи акривисти су или одбијали да приме покајане иконоборце, не верујући њихову покајању, или су их држали под епитимијом, лишавајући их причешћа до смрти (као манихејце по 2. правилу Григорија Ниског)¹. Умеренији су изабрали средњи пут између *ἀκριβείας* и *οἰκονομίᾱς*, са претежном тежњом ка првој. Њихово мишљење је тријумфовало када су постављено питање расправљали исповедници — епископи и игумани, на челу са патр. Никифором. Они су по узајамном споразуму одредили најважније случајеве у којима треба избегавати општење са иконоборцима и онима који са њима одржавају јединство, као и неке бар најважније епитимије за оне који су јеретици или у заједници са јерeticима. У осталом они су своје решењу дали привремени значај, докле се у цркви не васпостави иконопоштовање, одложивши дефинитивно решење до општег православног сабора. Руководећи се донесеним решењем, Теодор Студит је детаљно разрадио правила која су одређивала *modus vivendi* православних, да би се они сачували што је могуће чистији од заједнице са јерeticима и одржали у положају опозиције, препоручујући та правила другима. У општем тону и многим појединим цртама напомињу она правила која је он примењивао према учесницима у михијанској јереси у време императора Никифора. И то је логички доследно, јер у основи и једних и других налази се исти принцип *ἀκριβείας* и исти поглед на обе јереси, као крајње преступничке и мрске. За њега је иконоборска јерес била, као што је горе било речено, одречење од Христа, мрскост и тама; нечисто је све што се у њој садржи, не искључујући храмове и богослужење; том нечистотом се заражавају и сви они који са њима имају општења; зато не треба имати општења ни са једнима ни са другима. У појединостима он је предлагао: не ћутати, него овако или онако, на све начине изражавати про-

¹ Израз тих погледа видимо у „Главама противу иконоборца“, које се приписују патр. Никифору А. *Maïi Spicil. roman. Romae 1839—1844.* + X p. 156) и у окружној посланици некога монаха Теодора (види *Epist. Theod. Stud. II, 162 col. 1505—1516*, у руском прев. Творен. Спб. 1907—1908 г. II. 545—551.

тест противу јереси; да православни не остају на епископским катедрама и да не управљају манастирима док у цркви господаре јеретици и док нема потпуног мира; у храм и капелу која је у рукама јеретика или свештеника који су с њима ступили у општење, не улазити ни ради богослужења ни ради приватне молитве; чак не свршавати тамо св. литургију ни на свом покретном престолу; не литургисати ни онда када храм који је у рукама јеретика има два олтара, од којих један није оскврњен јеретичким служењем; исто тако не улазити ради молитве ни у гробнице са моштима светих ако су оне у рукама свештеника који су упрљани јересју, осем само по нужди и то ради љубљења моштију; не молити се чак ни у капели (евктирију) православном, ако ће тамо по позиву служити свештеник, који у другим случајевима јавно помиње јеретика, ма се он у даном случају и уздржао од помињања јеретика; дозвољено је ради молитве и само ради молитве ићи у храмове у којима су јеретици само једанпут вршили богослужење; ако је у таквом храму јеретичка служба вршена више пута, онда га избегавати, а када пређе под православну управу, онда не литургисати у њему док у њему православни епископ не изврши чин „ослобођења“; ако нема храма који јеретици нису заузимали и оскврнавили, онда крштење вршити у приватном дому; када нема православног свештеника, може га вршити монах и световњак; при крштавању пазити да родитељи и кумови не буду у општењу са јеретицима; свето причешће не давати јеретицима и онима који са њима опште, као и не примати га од њих; не учествовати у иконоборском богослужењу, молитви и певању псалама, не обраћати се њима за молитву и благослов; чак не окушати њихова јела, ако је на њима учињен крст руком иконоборског свештеника; од иконоборца и оних који опште са њима не примати професоре на проскомидији, не вршити за њих молитве, не давати им св. воду; не улазити у домове иконоборца, не јести, не пити и у опште немати у животу са њима, чак им не давати уобичајеног поздрава ни пољупца, ако то служи као израз љубави и пријатељства; са особитом опрезношћу јести и са онима ко има односа са јеретицима, односећи се строжије према духовним лицима, него према световњацима, итд.¹

У вези са тим правилима Теодор Студит је разрадио цео

¹ Види моје дело Пр. Теодоръ Студ. I, 878—890.

систем епитимија за кривце у иконоборској јереси, у општењу са иконоборцима и онима који одржавају јединство са њима, имајући у виду с једне стране да се нико од оних који су овако или онако погрешили не остави без казне и поправке, а са друге стране — да се крајњом строгошћу не одбију покајници, и најзад да би се парализовао приметни индиферентизам православних према јереси и општењу са јеретцима. Много би простора требало за излагање свих његових епитимија, и ја их обилазим, упућујући оне који желе да се упознају с њима на моје дело „Преп. Фодоръ, исповѣдникъ и игумень студійскій“ I, 891—903.

Смрћу цара Теофила (842 г.) завршио се триумф иконоборске јереси; сабор од 843 г. је утврдио иконопоштовање. На место свргнутог Јована Граматика — иконоборца, акривити су покушавали да на патријаршиску цариградску катедру подигну човека своје партије, али им није испало за руком. Изабран је Методије (842—846), присталица партије патријарха Никифора¹, ранији непријатељ акривиста и човек близак пустињаку Јоаникију Великом, који није симпатисао студите². Зато су се акривисти од првих дана односили према њему незгодно и подозриво, па су убрзо повели противу њега и отворену опозицију, опет на челу са манастирима: студитским и сакудионским. Као повод за то послужила је Методијева тактика према иконоборцима и њиховим присталицама на разним положајима. Удаљујући са црквених дужности и избацујући из редова јерархије упорне иконоборце, он је на ранијим положајима остављао оне од њих који су се покајали и није им забрањивао свештенодејства пошто су анатемисали јерес и обећали да ће бити верни православљу, а тиме је признао духовно звање онима, који су добили рукоположење од иконоборца, ако су били православни. Као што знамо, погледи акривиста о томе питању били су раније дефинисани. Сетимо се њиховог протеста на VII. васељенском сабору и против патријарха Тарасија. Сетимо се како су, мало пре патријарха Методија, разматрајући питање о односу према иконоборцима, поставили више или мање строге захтеве: крајњи су сасвим одбијали да приме покајање учесника у јереси, а умерени, као Теодор Студит, су пристајали на то, али су остав-

¹ Cedreni Hist. comp. Migne gr. s. t. 121 col. 1023 Rolland. Analecta de Methodio n. 1. — Migne gr. s. t. 100, col. 1262—1263.

² Види моје цитирано дело 935.

љали без права на свештенорадње до решења будућег сабора не само кривце за јерес, него и кривце за општење са јерeticима, а рецедивисте, т. ј. иконоборце који су се после одрицања од јереси опет вратили њој, одбијали су да приме у цркву; у исто време су сумњали — ако нису и директно одрицали — дејство св. тајни које су вршили иконоборци, као одељени од цркве, у којој се једино добија благодат Духа Светога¹. При таквим погледима су они остали и сада, у време Методија. Ауторитет виђенога борца исповедника за ἀκρίβειαν τῶν κανόνων, он их је јаче утврдио у њиховим погледима, а победе које су одржали у ранијој борби још су више оснажиле њихово упорство; поред тога је и опит показао како је безнадежно покајање и обећање иконоборца који су се одрицали од јереси.

Почињући од студитског манастира и његових филијала, опозиција је захватила и многе друге: епископе, игумане и остале. Створио се раскол. Методије је убеђивао, заповедао, претио анатемом онима који су се оделили од њега; неке је лишио епископства и игуманства; но то је створило још веће немире. Он је покушавао да их помири са собом поштујући успомену њиховог умрлог вође, Теодора Студита, свечаним преношењем његових остатака у студитски манастир, по молби игумана студитског и сакудионског манастира²; но и то није помогло. Својом новом акцијом је још доливао уље у огањ. Он је 846 г. свечано прено у престоницу и мошти патријарха Никифора³, коме крајњи акривисти нису могли опростити његову економску тактику и после његовог измирења са умеренима. Ако су их раније од иступа задржавали опште гоњење и ауторитет Теодора Студита, то сада, кад су се по аналогiji сетили историје из времена Тарасија и Никифора, када су у спору полетели непријатељски списи Теодорови против обојице, — старе ране су понова повређене, нарочито је порастао број непомирљивих студита, који су ближе од свих других стајали имену Теодорову, и они су проговорили грубље, грдећи успомену тих патријараха економиста и противстављајући им непријатељске списе Теодорове. Методије је одговорио захтевом да студити спале и анатемишу све што су Теодор и други написали против наведених

¹ Ср. 68 ап. прав. Ник. Милаша Правила I, стр. 139—140, 111—112 и 115.

² О томе у моме цит. делу I, 925-927.

³ О томе Theophan. Oratio de exilio S. Nicephori ἱεράρχου Μηνιαῖ ἀδιόροικᾶ, Βενετ. 1884, S. 121 и даље; Migne gr. s. t. 100 col. 164-166.

патријараха, претећи им, у противном, одлучењем и проклетством. То је у њиховим очима била осуда њиховог великог и уваженог учитеља и њихово раздражење је дошло до крајњих граница. Они су одрекли испуњење патријарховог захтева, и он је извршио своју претњу, наредивши да се са њима прекине црквени и сваки други однос у животу. Но при крају свога живота се осетио принуђен да попусти: уверивши се да многи од иконобораца, који су се покајали па су им враћена права на црквене дужности, нису раскинули са иконоборским погледима, он их је свргао, а сазнавши да је у својој ревности отишао далеко у односу према својим противницима, „многима је опростио“. Но и после његове смрти су остали многи непомирени са његовом успоменом. Њихова крајност, њихово упорство у борби за *ἀκριβεία* у вези са ранијом опозицијом студита према патријарсима—економистима, створило је студитима врло ружну репутацију, наравно, пре свега у круговима економиста. Петар, монах из времена Методија, писац Живота Јаникија Великог, пише о свима¹ као бестидним, најнечастивијим, сујетним и празним, навиклим да изазивају смутње у цркви и да упућују свој отровни језик на осуђивање светих, да се истичу пред светом и да своју захукталост издају за надахнуће, да ђаво помоћу њих као помоћу оружја лови друге и сеје саблазан².

Привремено утишани после смрти Методијевог, акривисти су опет ступили на сцену између 50—70 година IX века, када је почела борба између цариградских патријараха Игњатија и Фотија. На страни првога (игњатијани) били су акривисти, на страни другога (фотијани) — економисти. Сам Игњатије је био поштовалац монаштва, беспошгедан у спречавању и кажњавању сваке неистине, без симпатија за Методијево политику и непри-

¹ Petri Vita Joannis c. 57, 69, 70 у Acta Sancti, изд. Bolland; Novembri, II p. 422, 431, 432; ср. Sabbas Vita Joannis, n. 47 ibid, p. 372, 378.

² О борби студита са Методијем види Dobschütz Methodius und die Studiten у Byzant. Zeitschr, XXIII (1909), 41-105; J. Hergenröter, Photius. patr. von Const. B. I, 351—354; е. И. Успенский, Очерки по истории визант. образованности Спб. 1891 стр. 83—88; И. Е. Троицкий Арсеній патр. Конст. и арсениты, у Христ. чтен. 1872 г. ч. III, 516—519; А. П. Лебедев, Очерки внутр. истории визант. — вост. церкви у IX-XI вв. Москва, 1902 г. изд. 2 стр. 86—88 и његову Историја раздвоєнія цркви въ IX-XI вв. Спб. 1905, стр. 21—23; Marin E., De Studio coenobio Constp. Paris 1897, p. 52—24; P. J. Pargoire, S. Methode de Constp. у Echos d' Orient t. VI (1903 г.) NN 39—40; моје цитирано дело I, 952—956.

јатељски расположен према неким представницима његове партије. Фотије је припадао Методијевој партији, патријаршиску катедру је заузео непосредно из световног звања, без претходног пролажења кроз ниже јерархиске степене и то за живота незаконито свргнутог патријарха Игњатија, а хиротонисао га је Методијев поштовалац Григорије Асвеста, кога је патр. Игњатије у своје време свргао као шизматика, заједно са његовим приврженицима. Све су то акривисти ставили на рачун Фотију, као основ на коме га не признају за законитог патријарха. Између осталог, постављен за патријарха непосредно из световног звања, он им се à priori учинио недовољно чврст и самосталан у заштити црквених правила и њене дисциплине, како су у њиховим очима изгледали и бивши патријарси Тарасије и Никифор. Опет агитација, опет борба, бојкот и шизма; опет студити на првом месту, под вођством игумана Николаја, ученика Теодора Студита; опет гоњења од стране Фотија. Ипак су они и од Фотија изнудили неке уступке; сам сабор од 861 г. је потврдио забрану постављања за епископа без претходног проласка кроз ниже јерархиске степене, и забранио заузимање епископске катедре док је жив њен господар, па ма он и био свргнут незаконито¹, без канонског суда. Када је Игњатије и по други пут заузео патријаршиску катедру, сабор је 869/870 г. окончао привремену победу акривиста: између осталих правила, он је потврдио да се обавезно морају чувати сва правила апостолска, признатих сабора, св. отаца и предања светих, поново је забранио подизање на висину епископства оних лица, која нису претходно опробана у нижим црквеним степенима, и ограничио је учешће световне власти у црквеним пословима, за шта су се тако често раније борили акривисти².

Но и та победа није била дуга века. После смрти Игњатије, када је Фотије био поново враћен на патријаршиску ка-

¹ Двукратни Сабор (861 г.), пр. 16, 17. Ник. Милаш, Правила.. II, 291-292.

² Сабор 869/870 г. прав. грчке редакције I, 5, 11, 12, латинске I, 5, 12, 14, 17, 18, 21, 22 — Mansi op. cit. XVI; о борби између игњатијана и фотијана види Hergenröther op. cit. I, 355 и II том; А. П. Лебедев, Очерки внутр. истор. визант. црквы, 19—28, 89—115 и историџ разд. ц. 23—302; Герасимъ Отзвыы о патр. Фотіи — Христ. Чтен. 1872—1873 ч. II, 545—573; Н. Поповъ, Левъ VI Мудрый и его царствованіе, Москва 1892 стр. 32 и след.; Marin, De Studio coenobio, Paris, 1897 р. 54—58; Ф. М. Россейкинъ, Перъое правленіе Фотія патр. конст. — Богосл. Вѣстн. 1909 и даљих година; моје цитирано дело I, 956—959.

тедру, студити су приметно почели слабити и више нису заузимали прву позицију у акривистичким нападима; понекад су чак и вршили издају принципа ἀκρίβεια, за који су се пре борили са таквом енергијом, ватреношћу и упорством. То се објашњава тиме што је Фотије за игумане студитског манастира, једнога за другим назначивао лица своје партије, која су и деловала у духу своје партије утичући свима начинима на оне који су протестовали, и примајући у браство нове чланове другога правца на место старих, који су се разбегли из манастира.

Али не мање су се у потоњој историји Византије понављали случајеви оштре борбе акривиста са економистима. Тако је било у X—XI веку у току борбе између николајита и епимита, када је било момената који су потсећали на историју Константина VI и Тарасија. Император Лав VI Мудри (886-911) се оженио својом љубавницом Зојом и придворни свештеник је извршио ово прељубничко венчање без обзира на одбијање патријарха Антонија (893-895) да да свој благослов — што је изазвало скандал. Патријарх је извршиоца венчања лишио свештеничког чина. Но император се није уразумио. После смрти Зоје и треће жене Евдокије, цар је хтео ступити у четврти брак са другом Зојом (Карванопсиом) са којом је био јавно у односима и са којом је већ имао сина па је хтео и да је крунише. Међутим правила источне цркве су забрањивала трећи, а у толико пре четврти брак. И нови патријарх Николај Мистик (895-906) се одлучно противио браку и крунисању. Иза њега је стајала моћна партија акривиста, коју су сачињавали епископи и монаси. Но Цар је учинио оно чему је тежио. Придворни свештеник је и тај брак венчао, а цар је својим рукама, противно обичају, ставио круну на Зоју. После неуспешних претњи да ће уништити брак, патријарх је одлучио цара од цркви, за што је био кажњен прогонством са неким својим највиђенијим приврженицама. Скандал је био још већи. Цар се обратио римском папи за решење спора и легати, који су дошли са пуномоћјем папе, оснажили су брак, сагласно пракси западне цркве која је допуштала четврти брак. Нови патријарх Евтимије није протествовао; цару су пустили и многи од епископа и свештеника цариградског патријархата, правдајући се тиме што је цар својим дугим одлучењем загладио свој грех и заслужио опроштај. Али ни Николај ни акривисти нису ућутали. Догодио се нов раздор између николајита, који нису признавали Евти-

мија, и евтимитима. У полемици су се опет претресале старе историје са именима патријарха: Тарасија, Никифора, Методија Фотија, Теодор Студита, и васкрсле су старе давно испеване песме. После свргнућа Евтимија поново је враћен на патријаршиску катедру Николај (911-925 г.) Сабор је 920. г. осудио четврти брак, а са извесним ограничењима и епитимијама је допустио трећи¹. Са тиме се сагласио и Рим: папски легати су проклели саблазан коју је створио четврти брак императора Лава. То је утицало на неке евтимите и раздор међу партијама се донекле смирио, али се није сасвим прекинуо. Када је патријарх Полијевкт (956-970) у циљу њиховог измирења унео у диптих име раније искљученог Евтимија, николајити су били незадовољни и неки од њих су отпали од Полијевкта, прекинувши заједницу са њим. Чак и доцније, крајем Х в., налазимо трагове борбе тих двеју партија: на сабору у време императора Василија II и Константина VII (976-1028) прочитана је осуда оних који су остали ван црквеног јединства због питања четвртог брака². Изгледа да ни тада ни у најближе доцније време са позорнице нису у опште били скинути тако спорови између акривиста и економиста, са њиховим сталним прелиставањем старих историја, које се толико одуготежило и често доводило до шизме Ради искорењивања тих раздора, умирења и јединства цркве (није случајно оно име *τόμος ἐνώσεως*), црквена власт је осуђивала испаде и једне и друге партије, стављајући се тим самим изнад партија: она је декретом од 995-996 г. анатемисала „све што је написано или говорено противу патријарха: Никифора и Методија“, затим је то поновила у синодику недеље православља, допуњујући га још именима Игњатија, Фотија, Стефана, Антонија и Николаја, али је истовремено, у духу политике *ἄκσιβειας*, анатемисала „све што је учињено или ће се учинити противно црквеном предању, учењу и установама светих уважених отаца“³.

¹ Mansi Op. cit. VIII, 331 sq., C. S. Hefele, Conciliengeschichte 2 изд. Freiburg 1879 г. IV, 589.

² О борби николајита са евтимитима види Волкова, Николај Мистикъ вѣ пр бавл. къ Твор. Св. отцов. XX г.; А. П. Лебедева, Очерки внутр. ист. виз. ц. вѣ IX—XI. вк. стр. 29-35, 115-120; Н. Попова, op. cit. стр. 90-192; Hergenröther, Photius III, 653 ff.

³ Hergenröther, cit. III, 725 726, О. И. Успенский, Очеркъ по историји визант. образованности. Саб. 1891 г. Стр. 101-102; и његов Синодик у недељу правосл. Одеса 1893 стр. 10.

Но у даљој историји партија зилота или акривиста је постепено почела губити свој првобитни тип и колебати се или чак мењати улогу са економистима. То се код студита показало још у борби николајита и евтимита¹, а нарочито у борби арсенита са њиховим противницима (XIII в.). Мало по мало, међу зилотима су, као што знамо, преовладали монаси и претворили се у монашку партију, која је исповедала црквене интересе са професионалним и у главном се устремила ка захватању највиших јерајхских места. А када је тај циљ достигнут када је, у духу маштања истинских ревнитеља *ἁκριβείας*, као што је био Теодор Студит, изгледало да је циљ постигнут, монаштву је настајало пријатније време за предузимање опште морализације друштва и нормирање државних и друштвених односа према своме старом идеалу — онда су зилоти заспали на лаворовим венцима². Политика економије ухватила је у византиској цркви дубок корен и учврстила се, можда зато што се охладио жар акривиста, или зато што су се тако склопили услови живота и расположења византијског друштва.

Као израз тога у најновије време служе, нпр., следећа акта:

1) Цариградски патријарх је дао своју санкцију допуштењу да се православни, тамо и тада, где и када нема православних свештеника (што се дешава нарочито у колонијама) могу за извршење св. тајни обраћати пресвитерима англиканске цркве, ма да питање о исправности њеног рукоположења још није официјално решено; то се сматра као условни и нуждом изазван акт економије, који је као такав у власти сваке месне цркве и није обавезан за друге цркве. 2) Цариградски „свеправославни“ (?) конгрес од 1923. год., где су били представници цркава: цариградске, српске, румунске, јеладске и кипарске, под председништвом цариградског патријарха Мелентија, донео је одлуку, да синоди помесних цркава имају право по поретку економије дозвољавати други брак свештенослужитељима и први брак после хиротоније, док очекивани свеправославни сабор не донесе последњу ауторитативну одлуку по томе мучном (злободневном) питању³, — и то поред категоричке забране таквих бракова у

¹ Види моје цитирано дело 1, 960 прим. 2 и 955.

² Ibid. 1872 г. III, 645-652.

³ С. В. Троцкиј, Свеправосл. конгрес о другом браку свештеника. „Хришћ. Живот“ бр. 7—8, 1923 г. стр. 335 и даље.

18. и 26. апостолском правилу и 3. и 6. правилу трулскога сабора.

И друге месне цркве су се, можда под утицајем Византије или силом месних прилика и потреба, користиле принципом економије у разним посебним случајевима. Али се није приметило да су негде политика економије и акривије ступиле у узајамну борбу у облику две узајамно непријатељске и одељене партије, као у Византији, ако се не узме у обзир руски старообрјадци, који су по духу своје ревнитељи старине и ἀκρῖβείας, са својом опозицијом према православној Цркви. Често су овде случајеви примене економије пролазили сасвим без опозиције или са врло слабом и неорганизованом опозицијом. Од таквих случајева у руској историји долази ми на памет следећи. У првој половини XVI в., с обзиром на неплодност Саломоније (Сабурове) жене цара Василија III, Митрополит Данило (1522 до 1532) је допустио последњем развод са њом, њено пострижење у монаштво и његову женидбу Јеленом Глинском, а протест противу тога био је врло слаб (Максим Грекъ, Вассианъ Косой и др.)¹. Московски сабор руских јерараха 1572 г. је допустио цару Јовану IV Грозном да ступи у четврти брак са лако епитимијом коју он чак није издржао истовремено запретивши такав брак обичним световњацима као „нечестиви и свињски живот“². Од XVIII в. црквена власт је дала своју санкцију за сједињење раскољника-старообрјадаца са православном црквом у виду компромиса, на начелима тако званог „јединоверја“ и с тим да они задрже своје богослужбене одлике³. Она је од XIX в. оставила епископима право диспензације у брачним пословима, специјално у допуштању бракова у забрањеним степенима сродства и одобравању бракова незаконито закључених итд.⁴. То право диспензације у брачним пословима је у широком обиму усвојено и у српској цркви⁵.

¹ Макарија Историја руской церкви т. VI. 1870 г. 201; К. В. Еллатъвскій, Учебникъ русской ист. 116.

² Проф. Н. О. Кантеревъ, Царь и соборы XVI—XVII. — Богосл. Вѣстн. 1906 г. декабрь, 645—746; Проф. П. Знаменскій, Учебное руководство по истории русской церкви, Спб. 1904. стр. 138.

³ Види моје Руководство по истории русской церкви, выг. IV. Москва 1893 стр. 384.

⁴ Указ Синода, 19 маја 1810 г. и потоње законодавство.

⁵ Српски Грађ. Законик, Закон о цркв. властима 1890 г. Уредба о св. Арх. Синоду 1920 г. и др. Види С. В. Тројицки, Право диспензације у

Шта нам у резултату даје историја црквене политике ова два расмотрена правца? Неоспорно је да оно што је санкционисано и утврђено ауторитетом васељенских сабора не може бити укинато ма каквим органом црквене власти нижим од васељенског сабора и зато су њихове одлуке опште обавезне као руководна норма. То су подједнако признавали заштитници оба правца, но с друге стране се при читању правила јасно види да су многа од њих састављена сагласно историјским условима, потребама и расположењима свога времена. Међутим живот цркве и друштва не стоји на мртој тачки и у расхлађеном стању, већ се вековима подвргава изменама и на тај начин се дешава да оно што је било целисходно при једним условима, то се у своје време може показати мало применљивим и излишним при другим условима и у друго време; оно чиме су тада може бити, најбоље постизани највиши — религиозни, морални и црквено структурни — циљеви, можда не постиже те циљеве у друго време. Имајући то у виду, сами васељенски сабори су понекад мењали или укидали раније утврђена правила¹. Тако исто дисциплинска (посебно епитимијна) правила, којима је циљ да подржавају морал на потребној висини и да поправљају оне који погреше, сама по себи су таква, да са већим или мањим успехом постижу свој циљ под условима оваквог или онаквог психолошког стања лица на која се примењују. На једне више а на друге мање утичу поправне мере; понекад неразумно примењена строгост у дисциплинским прописима пуне канонске мере може дати супротне резултате — место покајања, огорчење и отуђење. Свесни тога, св. оци и сабори су оставили пастирима слободу акције у томе погледу, да би се саображавали са животом и душевним стањем оних које треба поправљати². Пастир треба, (102 прав. трулског сабора) „да не удари“ у стрмине очајања, нити да се одузда на распуштени и нерасудни живот, него он мора да сваким начином или средством оштрих и стежућих или пак средством блажијих и лакших лекова запречи страдање и постара се, да рана зарасте

погледу брака у српској патријаршији, „Хрисстић. Живот“ 1924 г. бр. 6, стр. 261—270 и бр. 7—8, стр. 316—325.

¹ Ср. наприм. Неокесар, пр. 15 са Трул. 16; Апост. 37, I Васељ. 5, антиох. 20, IV васељ. 19 са трулским 8 и VII васељ. 6; анкир. 10 са трул. 6, итд.

узимајући у обзир плодове кајања и мудро напредујући човека... и ми зато треба да знадемо и једно и друго и оно што највиши закон заповеда и оно што је за обичај везано (καὶ τὰ τῆς ἀκριβείας καὶ τῆς συντηθείας) ...¹.

На тај начин се тиме показује: с једне стране жеља да се што је могуће чешће прегледају утврђена правила за православно цркву, или правила која треба поново утврдити на свеправославним саборима као највишим централним црквеним властима или ауторитетним органима, да би правила што мање одступила од потреба стварног живота; с друге стране, док се такав преглед не изврши желети је, ако не и неопходно, да се у њиховој примени чине уступци времену, прилагођавајући се условима и околностима дотичног времена, т. ј. другим речима — οἰκονομεῖν, да би се тако боље постигли највиши верско-морални циљеви.

Тако свака, и политика ἀκριβείας и политика οἰκονομίας, има своје оправдање; прва у ауторитету божанских заповести, апостолских, саборских и свето-отачких правила, друга — у околностима стварног живота, а обе заједно — у највишим религиозно-моралним циљевима који се претпостављају у примени једне или друге. И заиста су и сами акривисти, као напр. Теодор Студит, по примеру светих отаца признавали у принципу и оправданост економије у односу према црквеним правилима, па су и сами у неким случајевима допуштали себи „економисање“, када су нпр. ради црквеног мира стварали компромисе са противницима³. При разумној примени је и једна и друга политика доносила и доноси свој део користи, и свака има своје добре стране: ригористичка политика ἀκριβείας, као конзервативна по својој природи, поправља црквени живот, чувајући његове традиционалне стубове и задржавајући тиме могућа удаљавања од норми и непотребних новачења. Но без политике οἰκονομίας, она у својој искључивој примени садржи опасност од окивања црквено-друштвеног живота у више или мање окамењене форме, онемогућавајући јој прогрес и еволу-

¹ Ник. Милаша, Прав. пр. Цркве, I. 594.

² Васил. Вел. пр. 3, 74, 84; Григорије Неокесар. пр. 4, 5; анкир. саб. прав. 5, неокесар. пр. 3, I Васель. 12. Трул. 102.

³ Види epist. Theodori Stud. I, 37, 43 и др. — Migne gr. s. XCIX col. 1040, 1065, у руском преводу II (1908 г.) 278, 293; Моје дело, Пр. Теодоръ Студ. I, 362—365; 689—696.

цију. А опортунистичка политика *οἰκονομία*, са својом традицијом у правцу слабљења и мењања традиционалних правила живота и уређења у примени на изменљиве услове времена, сама собом укључује зачетке слободнијег развића црквеног живота; али с друге стране она, без успоравања политиком *ἀκρίβειας*, садржи опасност да у пракси пређе у политику произвољности и моралне немоћи (чије смо примере видели у Византији)¹ и да живот цркве претвори у игру променљивог времена. На тај начин, ради праве користи потребна је разумна и целисходна хармонија и једне и друге. Разумна тактика се састоји у томе, вели преп. Теодор Студит, да се с једне стране не би некако одбацило неко наређење, а с друге — не ићи у крајност у његовој примени, и не причињавати штету најважнијему, када се може учинити мали привремени и разуман уступак, да би се лакше достигао циљ...“². А за такву хармонију треба се марљиво снаћи: где је применљива само и једина *ἀκρίβεια τῶν κανόνων*, а где се може допустити *οἰκονομία τῶν κανόνων*, у последњем случају — где су границе прве, а где друге, а за то треба одредити критеријум који би регулисао њихову примену. Без тога ће увек избијати спорови у појединим случајевима њихове примене и чак у решавању општега питања о степену обавезности црквених правила, као што су се дешавали слични спорови у историји цркве; биће неизбежан субјективизам у суђењу, као што ће бити неизбежне и крајности у примењивању једне или друге политике, као што је бивало у прошлој историји Византије, при чему ће свако од завађених страна сматрати себе у праву, и неће бити увек могуће објективно судити која је од тих гледишта канонског права правије у спору³.

¹ Није преп. Теодор Студит без оснева говорио о својим противницима — економистима, — да они располажу свештеним правилима по своме нахођењу и расположењу, као господари слугама и робовима. *Epist. I, 34 Migne gr. s. XCIX, 1025*; ср. *epist. I, 48 col. 1070—1076* и др, у руском прев. II, (1908 г.) 270, 298.

² *Epist. I, 24 ibid. col. 984*, у руском прев. I, 182—183 (1857 г.)

³ Није чудо што су се многи византијски писци, говорећи о спору акривиста и економиста за време патријараха Тарасија и Никифора, или клонили од давања свог суда о томе која је од двеју страна у праву, или су се у своме суду издвајали, налазећи да су обе стране у праву. Види *Vitae Theodori Stud. A. n. 26, 47*; *B. n. 18, 26 Migne gr. s. XCIX, 144, 157—160*; 257, 268—269, у руском прев. 1007—8 г. Твор. Фод. Студ. 1907—1907 г. Спб. I, 18—18, 26 27, 80, 85—86; *Vita C. n. 26, 47* у прилогу моме делу Пр. Фод.

Лични покушаји за одређивање потребног критеријума су чињени и чине се, али не увек са успехом. Тако је Евлогије александријски (VI в.) као критеријум „неповређење светости и чистоте верских догмата“¹. Али та дефиниција је сувише уска, јер не обухвата све облике црквених правила. Међутима има таквих који се не тичу догмата вере, него се односе на дисциплину, административно уређење и т. д. Преп. Теодор Студит је мислио да га тражи у „разликовању неопходног и случајног“, допуштајући примену економије само у другоме (случајноме)²; али он није направио тачну разлику између неопходног и случајног. На тај начин, његова дефиниција је остала недовољно јасна, тако рећи, расплнута, остављајући места субјективним погледима и симпатијама. Други ту дефиницију претпостављају хармонији са највишим циљевима љубави, моралности и религије, или у разликовању онога што је изложено у Св. Писму и онога што је историјски формирано и т. д. Све сличне личне одредбе, ма колико биле задовољавајуће само по себи и мање или више тачне, немају потребног ауторитета да би биле опште примљене као руководство. Мени се чини да би ту одредбу могао и требао дати свеправославни сабор, као орган који би имао ауторитет који би сви признали и који би у својим одлукама био вођен Духом Светим.

Студ. I, стр. прилож. XLVIII—XCIX, LX; *Naratio de Tarasio et Nicephore*, Migne gr. s. XCIX col. 1853 A; Maimburg L. *Histoire de l'heresie des iconoclastes* Paris, 1683 II, 25—26 и др.

¹ Vilesii Annotat. ad histor. Philostr. p. 511 — из Θ. Курганова, *Отнош. между церк. и гражд. властью въ визант. имперіа*, Казан. 1888 стр. 179,

² *Epist.* II, 39; I, 37 Migne O. S. col. 1236, 1040, у руском прев. изд. 1867 г. II, 129—130; I, 242—243. Моје дело преп. Θод. Студ. I, 363—366.

проф. д-р А. П. ДОБРОКЛОНСКИ.

БУДИМАЉСКИ ЕПИСКОПИ

У време оснивања самосталне српске архијепископије (1219 год.) од старих епископија биле су у српској држави: *рашка* и, судећи по једном протестном Хоматијановом писму¹, *призренска*. Св. Сава је основао седам нових епископија² распоређујући их тако, да би могле с највише успеха сузбити католичанство и богомилство³.

Једна од седам новооснованих епископија била је *будималска*. Њено је седиште било у *манастиру Св. Ђорђа* у жупи Будимљи. Тај је манастир подигао Првослав, по једном непоузданом натпису синовац Немањин⁴, по летописима брат Немањин⁵. Манастир и данас постоји; налази се у близини Берана.

Тешко је одредити ранг будималске епископије. Он можда није био сталан, већ се мењао заједно са богаством и снагом епископије. У изводу из Хрисовуље „самого Светаго Савы и брата его пръвовѣнчаннаго кралѣа Стефана“⁶ будималски се епископ налази на шестом месту. Пре њега су епископи зетски, рашки, хвостански, хумски и топлички. На шестом је месту и у Никодимовој потврди светостефанске хрисовуље⁷. Хумски и хвостански епископ овде су измењали места. У једној Милутиновој повељи из 1292—1309 год. будималски је епископ на осмом месту⁸. Његово је место иза епископа зетског, рашког, звечанског, хвостанског, хумског, призренског и топличког. Та нам се повеља сачувала у уводу једне

¹ Српски превод тог писма: *Српски Сион*, год. XV, 1905, 4—6.

² Саџаџић, *Ратаџку*, 1873², 54. Упр. *Ил. Руварац*, О архејологији Срба или иначе званих Трибала. Летопис Матице Српске књ. 150, 1887, 63—72.

³ *Вл. Ђоровић*, Покрети и дела. 1921, 17—18.

⁴ *Љ. Стојановић*, Записи и натписи I, 5 бр. 10. О овом натпису и о Првославу расправља *Љ. Ковачевић*, Неколика питања о Стефану Немањи. Глас 58, 1900. 53—55. Упр. *Д. Анастасијевић*, Отац Немањин. 1914, 17—18.

⁵ *Гласник* 53, 1883, 31, 33, 44, 49. За цркву се каже да је „отъ два стълпа“. *В. Марковић* мисли да су то куле за одбрану. Православно монаштво и манастири у средњевековној Србији 1920. 76. Међутим то су куле на самој цркви и чине саставни део њене архитектуре.

⁶ У рукопису из 1453 год. *Ратаџку*, 54.

⁷ Око 1318 год, *Сидменник* 4, 1890, 10.

⁸ Miklosich, *Monumenta serbica*, 1858, 60.

Душанове повеље¹. У летописима је будимаљска епископија четврта по реду². Пре ње су хумска, зетска и дабарска. На четвртом је месту и у Зборнику манастира Св. Тројице код Плеваља. Поменик будимаљских епископа у овом Зборнику налази се иза поменика зетских, рашких³ и хвостанских.

Имена првих будимаљских епископа налазимо у већ поменутом *Зборнику манастира Св. Тројице код Плеваља*. На овом Зборнику, због његове важности, задржаћемо се мало дуже. Овај веома интересантни споменик, сачуван у једном рукопису из почетка XV века, био је познат у нашој историјској науци по опису Саве Косановића⁴. Косановић је нешто из њега и исписао⁵; поред осталог и поменике епископа. Н. Дучић је налазио да се не може оценити историска вредност ових поменика, док се Зборник не изда у целини. Због тога им је прилазио са највећим неповерењем⁶. Ил. Руварац их је међутим употребљавао са пуном вером у својим расправама *Бладике зетске и црногорске*⁶ и *Рашки епископи и митрополији*⁷. Руварац је доказивао да Иларион није био први епископ зетски⁸. Поред осталих разлога навео је и тај, што се Иларионово име не налази у поменику зетских епископа нашега Зборника; у поменику је на првом месту неки Герман. Пре четири године Зборник је издао г. Љуба Стојановић по препису проф. Прљинчевића у Споменику 56, 1922, 22—30. Г. Стојановић је издању додао свој поговор, у коме је сасвим тачно констатовао, да се Зборник састоји из чланака трију разновремених редакција. Ту је констатацију учинио на основу узвика „многа лѣта“ и „вѣчнага паметь“, који се налазе у чланцима Зборника поред помена имена наших владара, владарки, архијепскопа и епископа.

¹ Љ. Ковачевић, Жене и деца Стевана Првовенчаног. Глас 60, 1901 37—38. За ову Душанову повељу Ковачевић је раније мислио да је Милутинова и због тога је нетачно датирао. *Годишњица* III, 1879, 437.

² *Гласник* 53, 35, 46.

³ У поменику се не каже да су ово рашки епископи, али Ил. Руварац с правом мисли да јесу. Рашки епископи и митрополити, Глас 82, 1901, 19.

⁴ *Гласник* 29, 1871, 172—177.

⁵ *Књижевни радови* II, 1892, 96.

⁶ *Просвјеша* год. I, 1893, 13—23.

⁷ *Глас* 62, 19—20.

⁸ *Манастир Св. Николе на Врањини у скадарском блашу*. *Просвјеша* год. II, 1893—94, 536—540, 645—646.

Прва редакција је постала, по г. Љуби Стојановићу, између 1236 и 1243 године, и то у области будимаљске епископије; друга између 1284 и 1290 у области дабарске епископије; трећа у почетку XV века. У чланцима прве редакције узвикује се „вѣчнага паметь“ Симеону (Немањи), Анастасији (жени Немањином), Стевану Првовенчаном, Св. Сави, а кличе се „многа лѣта“ Краљу Радославу, Краљу Владиславу, архиепископу Арсенију, другоме епископу будимаљскоме Калинику. Због тога што се Сава помиње као мртав († 1236), а Урош I не помиње се као краљ, прва редакција је постала у време, које је одредио г. Љуба Стојановић. За другу редакцију ми бисмо ограничили време постанка са 1286 и 1292 годином, јер тада стоји на челу српске цркве архиепископом Јаков¹, коме се овде узвикује „многа лѣта“, и тада су сви живи који се спомињу као живи (Стеван Урош II, краљица Ана и њена два детета²; архиепископ Јаков; Краљица Јелена и њена два детета³; „господин“⁴ Стефан, Кателина и њена деца; дабарски епископ Исаије) и сви мртви који се спомињу као мртви (Симеон и Анастасија; Стефан Првовенчани и Краљица Ана; Сава; Стефан Урош — Монах Симеон и Краљица Ана⁵; архиепископ Арсеније; краљ Радослав — монах Јован, краљица Ана и њена деца⁶; краљ Владислав). Овој редакцији припадају и поменици, међу којима, као што смо већ рекли, налази се и поменик будимаљских епископа. Поред података за црквену историју, у Зборнику се налази и нешто података за политичку историју. Неке од њих ми смо већ у белешкама испод текста подвукли и прокоментарисали. Оставили смо

¹ Љ. Стојановић, Житија краљева и архиепископа српских. Глас 106, 1923, 109.

² Једно је можда доцнији краљ Стефан Дечански. А. Ивић, Родословне табле. 1923², бр. 2.

³ Ово вероватно нису Драгутин и Милутин: њима се већ узвикује „многа лѣта“. Биће да су то женска деца Јеленина. Лик Брнче, кћери Уроша I налази се у лози Немањића Патријаршије Пећске и манастира Дечана; *Dr. V. R. Petković*; „Loza Nemanjića“ u starom živopisu srpskom. Narodna Starina, br. 5.

⁴ Стефан Драгутин светостефанску Хрисовуљу потврђује као „прѣжде бивши крал“. *Споменик* 4, 10.

⁵ Можда прва жена Уроша I. За краљицу Јелену *Јиречек* не зна, да ли је била прва, друга или трећа жена Урошева. *Историја С ба I*, 233.

⁶ За њих се иначе ништа не зна. Ваљда су помрла као сасвим мала.

да се мало више позабавимо подацима, који са односе на краља Радослава. Влада тога владоца била је прилично дуга¹, а о њој се ипак мало што зна. После свргнућа с престола Радослав се закалуђерио; као монах звао се Јован. По Теодосију закалуђерио га сам Св. Сава². А из Даниловог причања излазило би, да је Радослав умро ускоро по паду с престола³. Г. Ст. Станојевић⁴ је покушао да докаже неоснованост причања Теодосијева. Он је за то навео два разлога: (1) Доментијан уопште ништа не зна о калуђерењу краља Радослава и (2) Данило у биографији архиепископа Арсенија I каже за Саву, да је напустио архиепископску столицу и отишао из Србије за владе краља Радослава⁵. Г. Станојевић је још истакао да Доментијан и Теодосије не спомињу смрт Радослављеву, и да уопште нема потврде да је Радослав умро убрзо после губитка престола. На основу једног места из уговора Михаила Асена с Дубровником и на основу причања хроничара Аренпека⁶) могло би се, по г. Станојевићу, извести да је Радослав био жив још педесетих и шездесетих година XIII века; овоме и сам г. Станојевић с правом не посвећује велику пажњу. Подаци из нашег зборника потпуно потврђују мишљење г. Станојевића о калуђерењу и смрти краља Радослава. У чланцима прве редакције, постале између 1236 и 1243 године узвикује се „многа лѣта“ краљу Радославу, а „вѣчна паметь“ Св. Сави. Према томе Радослав се није калуђерио пре смрти Савине († 1236), а живео је свакако и после 1236 год. Напоменимо узгред још и то, да се у осмом чланку нашег зборника налази кратко житије Св. Саве, а у деветом кратко житије Св. Симеона. Г. Станојевић, нажалост, ништа нам не каже, каква су то житија и да ли садрже што новог.

У поменику будимаљских епископа узвикује се „Вѣчнаа

¹ Нама се чини да је код Данила на оном месту, где се говори о дужини владе краља Радослава (стр. 5.), у место „лѣтъ шесть“ првобитно стајало „лѣтъ шесть на десеть“. Толико стварно има од крунисања Радослављевог за младог краља (1217) до његовог прогонства (1233).

² Теодосије, 178.

³ Данило, 5.

⁴ *Кад је умр'о краљ Радослав?* Дело књ. I, 1894, 323—326.

⁵ Данило, 251—252.

⁶ Упр. *Јиречек I* 235 бел. 2.

паметь“ петорици епископа; „Иѣаковоу, Калинникоу, Теофилоу, Спиридоноу, Германоу, іепкѣпомъ боудимльскимъ вѣчна (паметь)“. У чланцима прве редакције Калинику се двапут узвикује „многа лѣта“ као второјмоу ѣѣкпоу боудимльскојмоу Због тога не може бити сумње да је *Јаков* први епископ будимаљски¹. Сава је поставио своје ученике за епископе². Том приликом им је одредио и ранг, јер Доментијан каже: „и то-слѣла когождо ихъ въ ѣенорию свою по достојанију, ѣакоже кого знааше“. Према томе Јаков, о коме иначе ништа не знамо био би један од Савиних ученика. Трећи епископ будимаљски био је *Теофил*³. Он се спомиње 1251 год. Те године је преписивао номоканон изъ архіепископльхъ книгъ“⁴. О четвртој и петом епископу, *Спиридону* и *Герману*, немамо никаквих вести. Један се будимаљски епископ Герман спомиње у оној Милутиновој повељи из 1292-1309 год. о којој смо већ говорили. Он ни у ком случају не може бити исто лице с Германом петим епископом у нашем поменику, Герман, пети епископ будимаљски умро је за владе архіепископа Јакова (1286—1292), а овај се Герман налази у Милутиновој повељи заједно са архіепископом Јевстатијем II (1292—1309). Због тога је овај Герман шести или свакако седми епископ будимаљски. Осим овог *Германа* II спомиње се још један епископ будимљански. То је *Никола*. Он се налази међу епископима у Никодимовој потврди свето-стефанске хрсовуље око 1318. год.⁵ После Николе немамо спомена ни о једном епископу будимаљском.

Када је уздигнута српска самостална архіепископија на степен патријаршије (1346 год.), неке су епископије проглашене за архіепископије⁶. Не зна се да ли је тада и буди-

¹ У славској стихири једног позног акатиста Св. Сави спомиње се *Неофили* као први епископ будимаљски. *Лешоинс Матице Српске* Књ. 109, 1864 92. У њој се каже да је Сава основао 12 епископија! Упр. *Ил. Руварац* Раши епископи и митрополити. Глас 62, 17 и 18.

² *Доментијан*, 233. *Теодосије*, 141

³ За овог је *Теофила Н. Дучић* мислио да је био први епископ будимаљски. Српско-далматински Магазин, 1866, 185.

⁴ *Записи и наѣиспи* I, 285 6 бр. 1029

⁵ *Споменик* 4, 10. Исти су епископи и у оној Милутиновој повељи (Споменик 3, 24), за коју је г. *Јов. Радонић* доказао да је фалсификат. Биографија и аутобиографија Краља Милутина. Летопис Матице Српске Књ. 183, 1895, 92—109.

⁶ *Јиречек* III, 78.

маљска епископија постала архијепископијом. 1636 год. спомиње се Пајсије као митрополит будимаљски¹. О Пајсију и о припајању будимаљске митрополије рашкој писао је Ил. Руварац у помињаној расправи *Рашки епископи и митрополији*².

¹ *Записи и нациса* I, 339—340 бр. 1325.

² *Глас* 62, 42—43.

БОРЪЕ Сп. РАДОЈИЧИЋ.

АПОСТОЛСКИ СИМВОЛ.

Од 2. века после Христа постојало је предање у цркви и веровање да је Исус Христос својима апостолима заповедио да за дванајест година не иду никуда из Палестине, него да остану ту да проповедају његово учење. Они су послушали његову заповест и остали у Палестини све до 42. год., када их је почео гонити Ирод Агрипа. После тога гоњења су се разишли на све стране, али пре расанка решили су да саставе кратки и основни образац својег учења и да њиме упознају своје следбенике с учењем Христове вере. Тај образац вере добио је доцијије назив апостолски символ и, како тврди Руфин, презвитер аквилејски, био је раширен свуда на западу, а састојао се из 12 чланова. Тај символ на латинском језику гласи овако: *Credo in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine, sub Pontio Pilato crucifixus et et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dextram Patris, inde venturus, judicare vivos et mortuos, et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, sarnis resurrectionem.* (Верујем у Бога Оца свемогућег и у Исуса Христа, Сина Његовог јединородног, Господа нашег, који је рођен од св. Духа и Марије Деве; за владе Понтија Пилата био је разапет на крсту и погребен, трећег дана је васкресао из мртвих, вознео се на небо, седи с десне стране Оца, одакле ће доћи да суди живим и мртвим, и у св. Духа, свету цркву, опроштење грехова и васкрсење тела).

Доцијији писци приписују сваком од 12 апостола по један члан.

Да је збиља постојао један верски образац, кога су апостоли оставили својим следбеницима и по коме су се они управљали, најбоље се види из речи Иринеја, епископа лугдунског, који каже да, и ако је црква Христова расејана по целом свету, опет је она једна општа црква, која је примила од апостола и ученика њихових веру у једног Бога, у Исуса Христа и у св. Духа. Она брижљиво чува ту веру и предаје је свима. То предање верско је свуда исто и у Европи и у Африци и у Азији¹.

Китријан, картегински епископ, који је живео у 3. веку каже да Христова црква сачињава једну цркву, коју треба да бране и чувају сви епископи подједнако. Епископи су дужни да се старају о једној заједничкој цркви. и ако су они епископи појединих цркава. Све цркве стоје у тесној вези с једном заједничком црквом, као што стоје зраке са сунцем, гране са стаблом и потоци с извором. И ако је црква подељена на више општина, опет је она једна. Та црква је заједничка мајка свију. Она храни своје верне синове млеком вере. Сваки онај који је не поштује и не признаје за мајку, тај не признаје ни Бога за оца свог. Они људи, који не чувају јединство цркве, упропашћују закон божји. Ко не чува веру у Бога и Сина, тај губи и живот и спасење своје. Нико се не може спасити, ко је ван тога јединства².

У прва три века хришћанства нико није могао постати прави члан Христове цркве, ко није на крштењу свом признао веру у св. Тројицу³. Оваково исповедање вере се наметало свима следбеницима Христове вере, јер је Христос казао својим ученицима да све оне, који приме његову веру, крштавају у име Оца, Сина и св. Духа⁴. Поред тога у првим вековима хришћанства су се јављале често разне јереси, па је с тога било неопходно цотребно да снаки, при свом крштењу, чисто и јасно исповеди веровање у св. Тројицу, јер је то била основа хришћанског веровања.

О символу апостолском у прва три века се нигде не говори изрично, нити се каже да су такав један симбол предали апостоли цркви, али ипак разни обрасци верског испо-

¹ Irineus: adversus haereses lib. I. cap. 10 §. 1.

² Cyprianns: De catholice ecclesiae unitate cap. 5. et. 6.

³ Irineus: Adversus haereses lib. I. cap. 9.

⁴ Mat. 28,₁₉.

водања су постајали код хришћана тога доба, нарочито онда када су се умножиле јереси у цркви. Такав један образац верског исповедања је написао Марцел, епископ анкирски и лични пријатељ Атанасија Великог, око 337. и 338. год. и послао га је у једној посланици папи Јулију I. Тај верски образац гласи: Πιστεύω εἰς θεὸν παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὃθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς, καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον (Верујем у Бога Свемогућег и у Исуса Христа, Сина његовог јединородног, Господа нашег, који је рођен од св. Духа и Мјрије Деве, који је био распет за владе Понтија Пилата, који је био погребен и трећег дана васкрсао из мртвих, који се вазнео на небо и који седи с десне стране Оца, одакле ће доћи да суди живима и мртвима, и у св. Духа, свету цркву, опроштење грехова, васкрсење тела и живот вечни.

Марцел сам каже да је оваково веровање узео из св. Писма и из апостолског учења, али нигде не спомиње апостолски символ, што би он учинио сигурно да се њиме служио. Католички богослови мисле да Марцелов символ вере, изложен у посланици Папи Јулију I. није ништа друго него грчки препис очуваног апостолског символа на латинском језику. Оригинал овог Марцеловог символа је сачуван у Лондону у једном британском музеју, у такозваној „Bibliotheca Cottoniana“, а написан је латинским словима. Овај рукопис носи наслов: „Psalterium regis Aethelstani“¹.

За оригинал такозваног апостолског символа не зна се ништа ни на истоку ни за западу до половине 4. века. Тек тада се појавио у Риму овај символ. Тадашњи латински писци су тврдили да су овај символ написали 12 апостола. Пошто је символ био подељен на 12 чланова, то се веровало да је сваки апостол написао по један члан. Тако н.пр. Амвросије, епископ милански каже даје да су 12 апостола заједнички

¹ G. P. Gaspari: Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glsubensregel — Christiana Tom. III, 1875. стр. 4. и 5.; Ferdinand Kattenbusch: Das Apostalische Symbol — Leipzig 1894. Band I. стр. 64.

саставили „*breviarium fidei* (кратки преглед вере)“, који има 12 чланова (*duodecim sententias*) и који је римска црква од увек брижљиво чувала¹. Руфин, презвитер аквилејске цркве, износећи историју апостолског симбола, каже: „Господ наш Исус Христос, после свог вазнесења на небо и после силаска св. Духа на апостоле, дао је заповест својим апостолима да иду међу разне народе и да им проповедају реч божју. Када су се они, по заповеди Христовој, морали растати један од другог, онда су заједнички саставили један канон вере, кога су морали имати пред очима сви они који су хтели прећи у хришћанство. Тај канон, у којему је укратко изложено хришћанско учење, назвали су апостоли символ. Реч символ значи знак или обележје. По њему могу да се означе или распознају сви они који, по упустрима апостола, исповедају веру у Исуса Христа. Апостоли су узели свој војнички назив, јер као што војсковође познају своје војнике по знаковима (*signa et indicia*), тако се и верни познају који исповедају апостолско учење². Још поред тога каже Руфин да је постојао обичај код старих хришћана, да сви они, који су хтели да се поправе и да окају грехове, јавно су нред хришћанима исповели апостолски символ³. И Руфин у својим објашњењима тврди да је апостолски символ био састављен из 12 чланова Папа Лав Велики назива овај символ „*catholici symboli brevis et perfecta, confessio, quae duodecim apostolorum totidem est signata sententiis* (кратко и свршено исповедање општег симбола, које је исто тако означено изрекама 12 апостола)⁴. Постоје две омилије, које се лажно приписују Августину, а у ствари оне датирају из 6. века. У њима стоји написано да је сваки од 12 апостола саставио по један чланак апостолског симбола⁵.

Први је у 15. веку био хуманист Лаврентије Вала који је посумњао у автентичност апостолског симбола. Он је, проучавајући старине источне цркве, дошао до уверења да тако-

¹ Ambrosii: Epistola 42 od Sirio. n. 5—Migne: Patrologija latina vol. 17 pag. 1159. —

² Rufini: *commutarius in symbolum Apostolorum* cap. 2—Migne: Patrologija latina vol. 21 pag. 337.

³ Rufini: *Commentarius in symbolum Apostolorum* cap. 3.

⁴ Leo Magnus: Epistola ad Pulcheriam cap. 4—Migne: Patrologija latina Vol. 54 pag. 794.

⁵ Migne: Patrologija latina Vol. 39 pag. 2188-2190.

звани апостолски символ не води порекло од апостога, него да је доцније уведен у црквену праксу.

И збиља та је сумња оправдана, јер, да су апостоли, после свога растанка, саставили такав символ, сигурно би о њему било речи у Делима Апостолским. Поред тога знамо да црквени оци и уопште писци ни источни ни западни до половине 4. века не помињу такав апостолски символ. Да је он стварно постојао у цркви, они би га без сумње поменули. Свакако и Амврсције и Руфин су били у заблуди што су уобичајено црквено учење о св. Тројници схватили као апостолски символ. Поменути латински писци дошли су до уверења да је тај символ апостолског порекла због тога што се из самога символа види да је учење које садржи символ предано вернима целе васељене преко апостола.

Такозвани апостолски символ беше непознат у источној цркви. То се најбоље види из распре, коју је водио Марко Јевгеник, митрополит ефешки, с кардиналом Јулијаном на сабору у Флоренци 1438—1439. год. Када се кардинал Јулијан у распри позвао на апостолски символ, знамо да му је Марко Јевгеник узвикнуо: „Ми нити имамо, нити смо икада видели тај апостолски символ“.

Тај такозвани апостолски символ, кога помињу Амврсције, Руфин и остали, врло мало допуњен се употребљује и данас код римо-католика при богослужењу као символ вере. Исто тако онај, који се крсти, помоћу овог символа исповеда веру у основне истине хришћанске¹. И у протестанским црквама неко време се читао такозвани апостолски символ при богослужењу и за време крштења².

Пошто смо видели да је хришћанско учење у облику символа први пут обележено у посланици Марцела Анкирског папи Јулији I., то онда можемо закључити да је овај символ био преведен на латински језик и прерађен. Амврсције, Руфин и остали западни писци, који су живели после Марцела, вероватно су хтели да овом символу дигну углед и значај, те су га стога назвали апостолским символом, придајући му апостолско порекло.

¹ Otto Bardenhewer: Geschichte der altkirchlichen Literatur — Band I. Treiburg im Breisgan 1902. стр. 70.

² Ferdinand Kattenbusch: Das apostalische Symbol — Leipzig 1894, Band I. стр. 38.

Раније је напоменуто да се апостолски символ, по мишљењу других, делио на 12 чланова, дочим чувени схоластичари Тома Аквински и Бонавентура га деле на 14 чланова, и то првих седам су „*articuli divinitatis*, а других седам су „*articuli humanitatis (Christi)*“.

Автентичност такозваног апостолског символа не признају ни протестанти, јер они у основи не признају никакво предање у цркви.

Стари латински текст из доба Руфинова допуњен је новим изрекама, као н. пр. „*descendit ad inferos, sanctorum communionem et vitam eternam*“ . Овај допуњени текст латински, који се и данас, како је већ речено, употреиљава при богослужењу код римо-католика, је врло стар, јер налазимо да је већ у половини 5. века, овако допуњен, био је у употреби у Јужној Галицији. О његовом пореклу не знамо ништа поуздано¹.

Многи писци су писали о такозваном апостолском символу, као н. пр.

Laurentius Valla: *Antidoten c. Poggium libri IV. — Calumnia Theologica Laurentio Vallensi Neapoli olim intentata, quod neposset symbolum membratim articulatumque per Apostolos esse compositum* 1523.

Erasmus: *Dilneida et pia explanatio symboli quod dicitur Apostolorum* — Frobeniana 1533, Basileae Tom. V. p. 944.

Gerh. Joh. Vossius: *De tribus symbolis, Apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano*—Amsterdam 1642.

Jacobus Usseus: *De Romanae ecclesiae symbolo Apostolico vetere aliisque fidei formulis tum ab occidentalibus tum ab orientalibus in prima catechesi et baptismo proponi solitis diatriba* — Londini 1647. et Oxonii 1660.

Voetius: *De symbolo Apostolico* — Utrecht 1648.

P. Witsius: *Exercitationes in symbolum quod dicitur Apostolorum* 1681.

J. Pearson: *Exposition et the Creed*—London 1659.

P. King: *The history et the apostles creed, with eritical observations on its several articles*—London 1702.

Chr. W. Fr. Walch: *Bibliotheca symbolica vetus ex momentis quinque priorum saecularum maxime collecta* — Göttingen 1770.

J. R. Kiessling: *Historia de usu symbolarum, potissimum*

¹ Burn; *The Textus receptus of the Apostles Creed. — The Journal of Theol. Studies* 3, 1902, 481—500.

Apostolici, Nicaeni, Constantinopolitani, Athanasiani in sacristam veterum quam recentiorum publicis—Lipsiae 1753.

C. P. Caspari: 1) Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel — Christiania — 1866—1875. 2) Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel—Christiania 1879.

M. Nicolas: Le symbole des Apôtres — Essai historique — Paris 1867.

J. A. Lumby: The history et the Creeds—London 1873.

C. A. Swainson: The Nicene and Apostles Creeds, their literary history together with an account of the growth and reception of the sermon on faith, commonly called the Creed of St. Athanasius—London 1875.

C. A. Heurtley: et history of the earlier formularies of faith of the western and eastern churches—London 1892.

Ferdinand Kattenbusch: Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols — Giessen 1892. — Leipzig 1894, 1897. und 1900.

B. Dörholt: Das Taufsymbolum der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung Theil I. — Geschichte der Symbolforschung — Paderborn 1898.

J. Kunze: Glaubenregel, heilige Schrift und Taufbekenntnis. Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche. Leipzig 1899. — Ein neues Symbol aus Egypten und seine Bedeutung für die Geschichte des altkirchlichen Taufbekenntnisses. — Das apostolische Glaubensbekenntnis und das Neue Testament: Biblische Zeit und Streitfragen 6 und 7, Gross—Lichterfelde 1911.

A. E. Burn: An introduction to the Creeds and to the Te Deum, London 1899. — The same, Apostles Creed, London 1906.

Fr. Wiegand: Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters. I. Symbol und Katechumenat—Leipzig 1899. — Das apostolische Symbol im Mittelalter —Giessen 1904.

M. Giffert: The Apostles Creed—New-York 1902.

H. C. Beeching: Apostles Creed—London 1905.

H. Wheeler: The Apostles Creed its history and its contents — New-York 1912.

A. Ursinus: Einleitung ins Apostolicum — Quedlinburg 1912.

ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ.

Као доминантну тенденцију савремене историје цркве можемо сматрати тежњу да се утврде узрочне везе установа, организације и идеја раније цркве са установама, организацијом и идејама римско-грчког друштва, у којој се средини црква морала развијати. Сама по себи ова мисао није погрешна, јер су сви верници, који су долазили у хришћанску општину из паганског друштва, долазили са својим навикама и схватањима. Због тога морали су они утицати на развијање црквене организације у смислу копирања оних форми, које су њима биле уобичајене још пре крштења.

Али у свим овим закључцима заборавља се обично један значајни фактор — јеврејски утицај, утицај круга, где је никло хришћанство, одакле су изишли његови први проповедници и прве присталице новог верског покрета на терену римско-грчког света. Није случајно, да је пагански свет увек мешао хришћане првог нараштаја са јеврејима. Сетите се само приче Светонија о императору Клавдију, која „iudeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit (Vita Claudii, 25).

Ова недовољна оцена јеврејских и библијских утицаја готово увек опажа се кад се аналише грчки термин ἐπίσκοπος. У сваком Handbuch-у и Handkommentar-у Новог Завета може се видети, да се ἐπίσκοπος у Атини сматрају као чиновници, које је Атина слала у градове, који су њој припадали. Наћи ћемо тамо и чувени ферски натпис, у коме се приповеда о двојници епископа, којима се предаје на чување и распоред један легат (Inscr. Graec. XII, 3 и 329).

Говори се и о натписима на Родосу, у којима се ἐπίσκοπος јавља као комунални чиновник (Inscr. Graec. Ins. I 4943; 5034), а такође и службеник у храму Аполона (I. G. Ins. I 731).

На основу свега тога обично долазе многи до закључка, да је хришћанство позајмило овај термин од незнабожаца у процесу позајмљивања некојих детаља своје организације.

Али ако обратимо пажњу на Септуагинту — т. ј. грчки превод Библије, превод седамдесетице тумача — наћи ћемо, да се тамо реч ἐπίσκοπος и речи истог с њим корена налазе чешће, него у јелинским натписима.

Глагол ἐπισκέπτομαι имамо:

1) У смислу: гледати благонаклоно, посетити, бринути се: Gen. 21 1, 50 24, 25; Ex. 3 16, 4 31, 13 19; Deut. 11 12; Jud. 15 1; Ruth. 1 6; I Sam. 2 21; Esdra 1 2; Ps. 17 3, 59 5, 65 9, 106 4; Jerem. 3 16, 15 15, 23 2; Threni 3 43, 44; Judith 4 15. 5 20, 8 33, 13 22; Ezech. 20 40; Zach. 10 3; Sap. Seir. 7 22, 35, 7 32, 32 17, 46 14, 49 15.

2) У смислу: прегледати, ревидирати, бројати: Num. 1 3, 19, 47, 49; 2 4, 6, 8, 9, 11, 13, 15, 16, 19, 21, 23, 24, 26, 28, 30, 33; 3 15, 16, 22, 42; 4 23, 27, 29, 30, 32, 34, 45, 46, 48, 49; 26 54, 63, 64; Jos. 8 10; Jud. 21 9; I Sam. 11 8; II Sam. 18 1, 24 2; I Kg. 20 15, 27; I Paral. 26 31; Ezech. 34 11; III Esdra 2 26, 8 12; Judith 7 7.

3) У смислу — казнити: Ps. 89 12; Jer. 5 9, 29; 9 9, 25; 11 22; 13 21, 27 8, 29 32, 36 31, 44 13; Threni 4 22, Ezech.

4) у смислу — показати: Num. 16 1.

5) Надзиравати: II Paral. 24 6; Esdra 7 14; Neh. 7 1, 12 42.

6) Тражити: I Sam. 13 15, 14 17, 15 4, 20 6, 18; Esdra 4 15, 19, 5 17, 61; III Esdra 6 21, 23.

7) Одсуствовати (објашњава се тиме, да се ту глагол сматра као медиална форма): I Sam. 20 19, 27; II Sam. 2 30.

Именица ἐπισκοπή:

1) Посета са благонаклоношћу, брига: Gen. 50 24, 25; Ex. 3 16, 13 19; Ezech. 7 22; Јов. 10 12; Jes. 23 17; Esdra 6 5; Sap. Seir. 31 6 (м. б. и посао, посланство, мисија).

2) ревизија, пребројавање: Ex. 30 12, 13, 14.

3) Казна: Num. 16 29; Јов. 31 14; Jes. 10 3; Jerem. 6 15, 11 23; Sap. Seir. 2 13, 16 18, 18 20.

4) Судбина, коб: Sap. Sal. 2 20 (см. доле 7).

5) истрага: Sap. Seir. 23 24 (м. б. и пажња).

6) Надзор: Num. 4 16; Јов. 7 18, 24 13; Ps. 109 8.

7) Сматрање кога као..., поштење: Sap. Sal. 2 20, 3 7, 4 15, 14 11, 19 15.

Именица ἐπίσκεψις.

1) Ревидирање, пребројавање: Num. 1 21, 23, 25, 27, 29, 31, 33, 35, 37, 39, 41, 43, 45, 2 32, 3 34, 36, 39, 43, 4 35, 45, 26 7, 14, 18, 22, 25, 27, 34, 37, 41, 47, 50, 51, 62, 63; II Sam. 24 9; I Paral. 21 5, 23 11, 24, 26 30.

2) Ред: I Paral. 24 3, 4, 19, 20, 21.

3) Казна: Jerem. 48 44.

4) Погле, доглед: Num. 16 29.

Именица ἐπίσκοπος:

1) Дужност у храму економског карактера: Num. 4 16.

2) Надзорник радова у храму: II Reg. 12 11; II Paral. 34 12, 17.

3) Начелник синова венијаминових: Neb. 11 9, 14, 22.

4) Уопште начелник: Jes. 60 17; Sap. Sal. 1 6.

5) Начелник у војсци: Num. 31 14; II Rg. 11 15.

6) Комесар паганског цара (Антијоха), I Mass. 1 51.

Сав је овај комплекс грчких форми истог корена превод форми јеврејског текста, такође једног корена — *pakad* (глагол са основним знамењем „посећивати“), *pakod* (inf. abs), *pekod* (inf. cstr.), *pakid* (именица — „епископ“), *pekuda* (именица — ἐπίσκοπι). Ако узмемо речник класичног грчког језика, видећемо да се готово сви значаји грчких форми у Септуагинти од ἐπισκέπτομαι, ἐπισκοπέω, ἐπίσκεψις, ἐπίσκοπος налазе већ тамо. Имамо тамо: посматрати, посетити, ревидирати, посетити болеснике (!); ревизија, посета; надзорник робе (Odys. 8 163), заштитник, чиновник.

Септуагинта увела је као допуну реч ἐπίσκοπι, која се иза тог времена ретко употребљавала а и проширила сам обим појма који се садржи у овом корену. Сем тога нианса „посећивати“ почиње да превлађује; заједно с тиме се утврђује нианса значења „казна“.

Види се да хришћанство није могло позајмити термин ἐπίσκοπος само из праксе колегија и религијских друштава. Кад би га оно позајмило из праксе колегија, пре би узело какав други обичајнији термин — *προστάτης*, *ἐπιμελητής*, *ἐπιστάτης* и др. — него ли тај ретки израз. Утицај колегија у почетку цркве није могао бити велики.

Овај се утицај повећао касније, у другом веку. Да би хришћанство што више личило са спољашње стране на тако зване *collegia Terциорум*, потребно је било, да би ова врста колегија ступила у нову фазу свога развика — ослобођења од ограничења према *lex Julia*. Ово почиње само у доба Адријана па се завршава тек за Септимија Севера. У самом почетку живота цркве сличност са јеврејским општинама могла је боље осигурати цркву. Не смемо заборавити, да је сама организација јеврејских општина „диаспоре“ веома личила са спољашње стране на организацију колегија. Јосиф Флавије више пута тврди о сакупљању новца за општинске гозбе, о просторијама сепаратно за скупове и за синагогалну службу (Ant. XIV, 108; XVI, 62 и др.).

Јеврејска је библија у грчком преводу дала доста података, да је термин ἐπίσκοπος продро у хришћанску средину. Факат, да се тај термин нађе у малом броју *паганских* колегија, не може да нам да много за разумевање његовог проширења у црквеној пракси. Истина је да и ἐπίσκοπος Септуагинте није потпуно одређен термин. Понекад он значи уопште начелник, понекад начелник у војсци.

Али за нас најинтересантнија ствар је веза тог термина са храмом и култом, особито кад се говори о дужности економског карактера у храму и о надзорнику радова у храму (Num. 4 16, II Kg. 12 11; II Paral. 34 12, 17).

Ако би хришћанство узело термин од колегија, морао би овај термин бити одређенији и индивидуалнији. У пркос томе доста је позната неодређеност граница, између πρεσβύτεροι и ἐπίσκοποι у почетку хришћанске цркве. У Clem. 41 1—6 τὰ δῶρα τῆς ἐπίσκοπῆς односе се на презвитера, а у гл. 13 говори се већ о ἱγούμενοι. Исто идентификовање епископа и презвитера види се и у Act. XX 17, 28, у Tit. 15—11. Св. Поликарп, кад у својој посланици (V3) говори о поглаварима општине, броји само пресвитера и диакона и не помиње епископа. „Пастир“ Ерма (Vis. III, 5, 2) напротив спомиње епископе без пресвитера у своме списку. Интересантна је у томе смислу VI глава посланице св. Поликарпа. Кад се тамо говори о функцијама пресвитера, употребљава се глагол ἐπίσκεπτομαι. Овде нам се даје прилика, да видимо процес, како се формирао овај термин. Продирао је у живот заједно са библијом. Из библије га понекад чак цитирају црквени писци ранијег доба. У Делима апостола (I, 20), када ап. Петар прича о нужди попуњавања празног апостолског места, он спомиње Псалам 109, 8 — τὴν ἐπίσκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος. Прва посланица Климента Римског (445), упоређује хришћанског епископа са ἐπίσκοπος библије и цитира Исаију (60 17). Осим тога црквени писци употребљавају понекад ἐπίσκεπτομαι, ἐπίσκοπος и ἐπίσκοπῆ потпуно у смислу Септуагинте.

I Petri 2 12: ἐπίσκοπῆ у смислу „казнити“ (исто Luc. 19 44).

I Petri 2 25: ἐπίσκοπος — „надзорник“, „чувар“ (о Исусу Христу).

Act. 15 14: ἐπίσκεπτομαι — у смислу „бринути“ се.

Ign. ad Polyc 83 ἐπίσκοпῆ — „брига“.

Past. Herm. Vis. III, 5 2: ἐπίσκοπεῖν — „бринути се“.

ibid. Vis. III, 92.

ibid. Mand. VIII, 10.

ibid. Sim. I. 8: ἐπιβέβηται — „помагати“.

Услед тога нема препреке, да допунимо наше паганске паралеле библијским. Могли бисмо чак и да признамо првенство последњих. Била је само једна прилика, која нас увек приморавала, да претпоставимо те оскудне вести, као на пример ферски натпис, библијским податцима. У томе погледу на нас је утицала призната схема развитка епископске власти.

Епископа су увек сматрали у почетку тог периода као чиновника финансијске и економске врсте. Морамо признати, да ферски натпис подупира ову схему. Несумњиво да је процес истицања епископске функције између осталих (било из броја осталих пресвитера, било на какав други начин — упореди случај Стефана у Коринту) има везе с економским и филантропским функцијама првих општина (I Tim. III 1—7; Tit. 1 5—11; Polyc. VI 1; Past. Erm. Vis. III 92; id. Mand. VIII 10; id. Sim. 1 8; id. Sim. IX 27). Његова улога обично подцењује, и то без озбиљних разлога, на основу Дидаха (XV 1).

Али тај докуменат само фиксира оно, што је било у почетку. Пророци и дидаскали нису били стални у општинама. Увек су лутали (Did. XI 4—5). Због тога и епископска улога била је много компликованија, него што се обично мисли. На пример, „Пастир“ Ерме, у своме каталогу поглавица на прво место меће већ епископа (Vis. III 5) и тек на друго дидаскала. Дидактичке функције епископа спомињу се у већини наших првих извора. У I Tim. III 3 је епископ φιλόθεος и διδακτικός, у Tit. I он мора »ἵνα δυνατὸς ᾗ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν.

М. А. ГЕОРГИЈЕВСКИ.

БОРБА ПРОТИВУ РЕЛИГИСКЕ НАСТАВЕ

Као последица новијих философских схватања, која су се јавила са напретком природних наука, јавила се и борба противу хришћанскога погледа на свет. Новије време почело је више него икоје друго истицати борбу за ослобођење индивидуе од свих традиционалних везаности. Оно је тражило слободу духа; тражило је верски, а са овим и политички и економски либерализам. У свима областима људске делатности тражио се напредак само у радикалним изменама историских тековина. Тако је сам начин мишљења новијега доба припремио земљиште за разне преврате. И једна за другом низале су се револуције како у Енглеској, као првобитној домовини новог схватања света и живота, тако и у Француској, Сев. Америци и др. земљама. Нови, либерални поглед на свет, у својим главнијим гранама, у својој политичкој и економској тежњи, донео је овим револуцијама ослобођење индивидуе од средњевековне апсолутистичке везаности. Он је донео слободу, али је донео и материјалистичко схватање живота, које је поколебало основе васпитања и довело до расула, чије кобне последице наше време још не може ни сагледати у потпуности.

Са борбом око погледа на свет јавила се и борба противу религиске наставе. Први покушаји, да се религиска настава избаци из школе, били су у Француској за време револуције (1789—1815). Ту се са безверјем, које је триумфовало у круговима енциклопедиста не само у штампи, већ и у науци и филозофији, — однеговала и мржња према свему, што носи религиски карактер. Стога је револуција и избила са паролем „Доле краљевство и свештенство и све, што је са овим у вези!“ И одушевљеним присталицама револуције, нарочито маркизу де Кондорсеу, није било тешко, да у уставотворној скупштини, 21. априла 1792 год., проведе план „националне наставе“ (*l'instruction nationale*), који је још његов учитељ и пријатељ А. Р. Ј. Тирго — као министар финансија — предлагао Лују XVI¹). Он је организовао нову школу без религиске наставе. На њено место увео је моралну наставу, која

¹ У једној споменици, коју је према плановима А. Р. Ј. Тиргот-а написао Dupout de Nemours (1775), тражи се, да се васпитање управља на дужности људи у друштву. *Municipalites*, p. 506.

је требала да се заснива на образовању ума и на мишљењу. Где би пак ради учвршћивања морала била потребна и религија, њу је требало изучавати ван школе; требало је изучавати у храмовима¹).

Васпитни план маркиза де Кондорсеа био је израз новог схватања света и живота, које је било у потпуној супротности са античким и средњовековним погледом на свет. Он је одстранио религиску наставу из школе, али само за кратко време. Наскоро, под управом Наполеона Бонапарте, религиска настава била је враћена у школу, јер се видело, да се сама морална настава не би могла одржати. Али борба противу религиске наставе није престајала у Француској ни после тога. Она се настављала и даље, и број њених присталица у духовном вођству францускога народа растао је непрестано. Ово је избило нарочито после оснивања треће Француске Републике (1871 год.). Радикална политичка опозиција, која је била онда предузела државно вођство, није хтела да се служи црквеним и монархистичким традицијама. Она није хтела да се наслања на старо друштво, које је још и увек налазило ослоња у црквеним круговима, па се стога оградилa и од религије. Тако је новим школским законом (1882 год.), на место религиске наставе, заведена у Француској морална настава. Француски министри: Пол Бер и Жил Фери, тражили су, да се у новој школи учи морал, који неће зависити од религије, већ од човекове савести². Па ипак ни њихова просветна политика није била противу религије. Она је била само противу цркве или, боље рећи, противу језуита; била је „анти-клерикална, али не антирелигиозна“³. Религиске истине: Бог и бесмртност душе, задржане су у Француској и у моралној настави. Оне су задржане као идеје у смислу природне религије, и служиле су као последња санкција етичким системима.

Увођење моралне наставе по школама у Француској значило је пре државну незаинтересованост према религији, него пропагирање атеизма. Оно је обележено као уједињавање и

¹ Marquis de Condorcet, „Rapport et projet de decret sur l'organisation générale de l'instruction publique“, ed. G. Compayré (Paris 1883) p. 27, 36, 75 et 119–120.

² Упор. „Discours parlementaires“ (Paris 1882) p. 376.

³ P. Seipel, „Les deux France et leurs origines historiques“ (Lausanne — Paris 1905) p. 383.

свезивање, као уздизање и оплемењавање осталих наставних предмета¹). Па ипак све је то било од јаког утицаја на социјални живот француског народа. Само за педесет година (1847—1897), како тврди А. Фује, злочинства су се упетостручила, и ако је број становништва остао скоро исти. И још више. У основним питањима друштва завладала је потпуна анархија²). Отуда се и поред свега труда, поред свих организација слободних мислилаца³) и рада „Француског школског друштва“ (*Ligue Francaise de l' Enseignement*), да се Бог и бесмртност душе избаце из наставних програма, није постигао жељени резултат. Лаичка школа у Француској, са својом рационалистичко-моралном наставом, остала је хладна и без духа. Она није могла да загреје шире народне масе, стога се и поред свих награда и одликовања, којима се желело осигурати њено преимућство, у најновије време јавио снажан покрет за васпитање деце у религиозном духу. Млађи нараштаји у Француској почели су понова да се загревају религијским истинама, које је Вивиани 1906 год. мислио да уништи за увек. Оне су одбациле окове интегралног рационализма и затражиле вечне, религијске вредности. Речи из Ренанове молитве на Акропољу: „Разуме, разуме, зар ниси ти Бог, кога тражим“! — немају више важности за њих. Религијска мисао ушла је сад и у науку и у литературу, и она се сваке године, са пет најбољих француских универзитета (Париз, Лиљ, Лион, Тулуз и Анжер), хиљадама ученика преноси у народ⁴). Она је ушла и у школу, и огромна већина француске деце не посећује више државне школе, већ приватне, које су под надзором цркве, — а за већину и оне деце, која посећују државне школе, даје се свакога четвртка религијска настава⁵).

¹) F. W. Förster, „Jugendlehre“ (Berlin und Leipzig 1922) S. 194.

²) A. Fouillée, „Lés éléments sociologiques de la morale“ (Paris 1905) p. 42

³) Најбољу оријентацију о оснивању и раду друштва слободних мислилаца: „Association nationale des libres-penseurs“ (1902) и „Fédération nationale de la libre pensée (1906), даје F. Buisson у својој расправи, „La religion, la science et la morale, leur conflit dans l' éducation contemporaine“ (Paris 1904).

⁴) S. Rhenanus „Die Laienschule in Frankreich“ (Pharus, katholische Monatschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik, Donauwörth 1925) S. 262—263.

⁵) A Herget, „Die wichtigsten Strömungen im pädagogischen Leben der Gegenwart“ I. (Prag, Paris, Wien 1922) S. 161.

Принципи политичког и верског либерализма распрострањени су из Француске по целој западној Европи па чак и по Америци. Они су у Сев. Америци нашли промену у демократском уређењу земље. Ту је мешавина најразличнијих верских убеђења, и свако заузимање ма које државне институције за одређено религиско становиште, сматрало би се као антидемократско присиљавање. Стога се и поред јаке наклоности цркви¹, у северо-америчким државним школама не предаје религиска настава. Али, како је само интелектуално образовање, на које се у школама једино и обраћала пажња, било недовољно за васпитање, американски педагог Ф. Адлер почео је тражити пут за увођење заједничке моралне наставе за децу свих вероисповести. Он је за изучавање основа морала тражио такав пут, који не би нарушавао ни вређао рад ни једне верске секте, ни организације. У том циљу Ф. Адлер отпочео је рад на оснивању друштава за етичку културу.

Прво „Друштво за етичку културу“ основано је у Сев. Америци, у Њу-Јорку 1876 год. Одмах затим основана су и друга друштва такве врсте по свима већим местима: Филаделфији, Чикагу, Ст. Луису и т.д. Сва ова друштва опет образовала су 1887 год. „Савез друштава за етичку културу“ (Union of the Societies for ethical culture) са циљем, да раде на оплемењавању моралнога живота својих чланова без обзира на њихове теолошке и философске погледе. Осим тога савез друштава отпочео је рад и на оснивању школа, нарочито недељних школа, у којима би се предавала морална настава. У том циљу јавиле су се разне расправе са упуштвима, како треба предавати моралну наставу, и у Плимету (Plymouth у североамеричкој држави Massachusetts-у), од 1. јула до 12. августа 1891 год., одржан „курс примењене етике“. Од објављених списа највидније место заузима дело Ф. Адлера о „Моралној настави деце“², у коме је изнето поступно извођење моралне наставе по школама. Ту се тражи, да морална настава

¹ У уставу Сједињених Држава нема ни једне реченице, која би говорила о одвајању државе и цркве. Њиме се одређује само то, да држава не може уводити никакав култ. Па ипак и Сједињене Државе нису без утицаја на црквени живот. Председник прописује н. пр. дане за покајање, дане за молитву; отвара конгресе молитвом и т.д. (Види примедбу Е. Dickhof-a, „Moralunterricht oder Religionslehre in der neudeutschen Schule“? Berlin 1919, S. 14.)

² F. Adler, „Der Moralunterricht der Kinder“, deutsche Übersetzung von G. v. Gizycki (Berlin 1894).

прожима све наставне предмете и да се заснива на буђењу савести изазивањем заједничких мисли, осећања и доживљаја. Дубље истраживање пак и објашњавање последњих основа морала Ф. Адлер је оставио научним теолошким и философским испитивањима.

Али, и ако се религиска настава не предаје у америкашким школама, она није запостављена у процесу самога васпитања. Нови начин предавања религиске наставе учинио је „La Morale“, који је требало да је замени, просто безпредметним. И сви су изгледи да се у Сев. Америци, нарочито после радова Г. Ст. Хола и његовог ученика Е. Д. Старбука, неће дуго чекати на радикалну измену моралне наставе¹. Јер религиска настава, која се састоји не само из читања и тумачења Св. Писма и певања црквених песама, већ и илустрованог говора наставника (помоћу стереоптика и кинематографа), дискусија па чак и подношења извештаја о раду преко недеље² — слаби у основу педагошки значај ма какве самосталне моралне наставе. Религиска се настава јавља у Америци свуда као неопходан предмет за васпитање и као таква, она се предаје суботом и недељом, пошто је и субота слободна од школе. Осим тога религиска се настава, у слободним и у признатим црквеним школама, може предавати и радним данима, само после официјелне наставе³.

Оснивање етичких друштава и рад на увођењу моралне наставе по школама нашли су погодно земљиште и у неким европским државама. У Енглеској, где су још од почетка 19. века преовлађивали емпиризам, натурализам и утилитаризам, рад на оснивању друштава противу религије није била непозната ствар. Ту је још од 1860. год. постојало „Национално световно друштво“ (National secular society) за борбу противу религиске наставе. Од 1887 год. пак почели су се по Енглеској ширити и етичка друштва и пропагирати моралну наставу.

¹ Американски педагог G. St. Hall тражи моралну наставу заједно са религиском. За француску моралну наставу он каже, да је „само понављање речи без унутарњег саучешћа, папарајство, много знања без савести“. Цит. код P. Barth-a, „Die Geschichte der Erziehung in sociologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung“ (Leipzig 1925) S. 672.

² Упор. П. Радосављевић, „Библиска Педагогија“. Монографија из историске науке о васпитању (Карловци 1912) стр. 210.

³ P. Barth, „Geschichte der Erziehung in sociologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung“ S. 678.

У циљу те пропаганде енглески етичари основали су 1897 год. „Лигу за моралну наставу“ (Moral Instruction League) и позвали све политичаре, да се заузму за увођење моралне наставе у основну школу. Осим тога они су затражили оснивање националног „Савеза за моралну наставу“, који би радио не само пропагандистички, на увођењу моралне наставе, већ би чинио и покушаје, да ли се и у колико не би могла извести настава у одређеном религиском погледу, а да се не повреди апсолутна неутралност јавне школе¹. Све ово опет довело је дотле, да је законом од 1906 год. остављена слобода школском представништву, да ли ће моралну наставу предавати у вези са другим предметима или не². Државне школе у Енглеској су стога без религиске наставе. У њима се негује само читање Библије без тумачења. Систематска пак религиска настава, као обавезан предмет, предаје се засад само у црквеним школама.

У борби противу религиске наставе много више интереса него Енглеска имају за нас оснивање и развитак етичких друштава у Немачкој. Прво такво друштво основано је у Немачкој, после једног предавања американског педагога Ф. Адлера у Берлину 1892 год., под називом „Немачко друштво за етичку културу“ (Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur). Главни представници његови били су; В. Ферстер, директор звездарнице у Берлину, његов син Ф. В. Ферстер, доцније професор у Цириху и Минхену; затим Г. Ф. Гаџицки, Р. Пенциг, М. Кроненберг и други³. Они су одмах идуће године (1893) покренули недељни часопис „Етичка култура“, који је излазио прво под уредништвом Г. ф. Гиџицкиа, а после његове смрти под уредништвом Ф. В. Ферстера⁴. Иницијативом тога друштва одржан је у Ајзенаху, од 5. до 14. августа 1893 год., први заједнички скуп, на коме су поред реферата о ширењу етичкога покрета — расправљана и чисто педагошка питања. Тако н. пр. решавано је о оснивању „Академије за

¹ Упор. F. W. Förster, „Jugendlehre“, S. 182.

² У једној споменици, која је објављена у Лондону 1906 год. под насловом „Морална настава“ предлаже се директно систематско или пригодно морално поучавање.

³ О оснивању Немачкога друштва за етичку културу упор. „Mitteilungen der D. G. für ethische Kultur“ (Berlin 1892) Heft I.

⁴ После одступања F. W. Förster-a (1904) лист издаје R. Penzig као полумесечни часопис.

етичку культуру“, која би се састојала из универзитета, семинара и института за елементарну наставу¹.

Рад на увођењу моралне наставе по школама пренет је из Немачке у Швајцарску и бив. Аустро-угарску монархију. У Швајцарској је школски одбор у Циришком кантону, септембра 1902 год., једногласно примио реферате проф. Ф. В. Ферстера и учитеља Еглиа о моралној настави. И један и други указивали су, да ће државна школа, услед сталног религиског цепања у секте, бити приморана, да религиску наставу остави религиским заједницама. У школама се скоро не налази облик за обрађивање религиозне наставе, која би могла бити општа за децу свих вероисповести. Стога не остаје никакав други излаз, већ да се моралне поуке предају независно од религиских предмета; да се предаје морална настава, која се не би заснивала на религији, већ на конкретном животу деце². Ово пак, што је речено за Циришки кантон, важи и за све остале, с малим можда изузетком првобитних швајцарских кантона, у којима су компактне масе сачувале једнообразност у вери. У многим кантонима чињени су чак и експерименти о увођењу конкретне моралне наставе, али се религиска настава, као школски предмет, одржала и до данас свуда у Швајцарској³.

Исти је случај и у бившој Аустро-угарској монархији. И ту се покушавало, да се школа лаицизира, али се увек остајало само на покушају. Проф. Ф. Јодл покушавао је чак да прокламује човечанство као новог Бога а культуру као култ, и да морал без религије учини основом васпитања. Али сви његови покушаји, остали су без успеха, као што остају и најновији напори социјалистичких организација. На хришћански свет у областима бивше Аустро-Угарске обавештајно утичу у том правцу религиозно-просветна удружења. Тако у садашњој Аустрији постоји „Католички савез учитеља“ (Der

¹ Упор. „Eisenacher Zusammenkunft“ S. 147-149. О ширењу етичкога покрета у појединим земљама најбољу оријентацију даје W. Börner, „Die ethische Bewegung“ (1912) S. 9. ff.

² F. W. Förster, „Jugendlehre“. S. 209 f.

³ У Бернском и Циришком кантону религиска и морална настава добиле су већ и име „Религија и морално учење“ или „Библиска историја и моралне поуке“, и учитељима остављено на вољу, колико ће и из које области предавати.

katholische Lehrerbund für Oesterreich), који има око 10000 чланова, и „Васпитна и школска организација католичке Аустрије“ (Die Erziehung—und Schulorganisation des katholischen Oesterreichs). Они раде већ годинама на буђењу свести родитељске куће и на припремама за нови школски закон, који би требало да је праведан према свима социјалним установама¹ Нема сумње да је стање и у Угарској исто овако. само је ту још и увек све у превирању. У Чехословачкој пак нагиње се више лаицизирању школе. Ту је школским законом од 1922 год. постало необавезно посећивање религиске наставе и одобрена морална настава. Нарочито старање о томе показује „Немачко друштво за морално васпитање“ (Deutsche Gesellschaft für sittliche Erziehung).

Представници друштава за етичку културу основали су, на своје скупу у Цириху 1896. год., „Интернационални етички савез“ и покренули свој квартални часопис под уредништвом Ф. В. Ферстера. После десет година (1906) овај је савез, на скупу у Ајзенаху (Немачка), преуређен у „Интернационални савез етичких друштава“. На томе скупу формулисана су и правила, која су примиле све напред поменуте земље: Француска, Америка, Енглеска, Немачка, Швајцарска и Аустро-Угарска. У циљу унапређивања етичкога покрета и борбе противу религиске наставе покренути су и многи часописи у појединим земљама. Тако у Француској излазе: „Кратак извештај за нашу децу“ (Petit Bulletin pour nos enfants) и „Слободни разговори“ (Liebres Entretiens), у Енглеској „Етички Свет“ (The Ethical World), у Швајцарској „Лига за моралну акцију“ (Ligue pour l'Action Morale), у Аустрији бечка „Саопштавања“ (Mitteilungen) и т. д.

Слични покрети јавили су се и у Холандској и Италији где је религиска настава као школски предмет престала: у првој од 1856, а у другој од 1877, — па чак и у енглеској Индији, у Новом Селанду и Јапану. У Италији је најновијим школским законом из 1923 год. религиска настава понова враћена као школски предмет. „Религиска настава“ — каже се у чл. 2. тога закона — „основа је и круна целокупне школске наставе“.

¹ R. Hornich, „Zur Schulreform im Oesterreich“ (Pharus II, Donauwörth 1925) S. 96 f.

Паралелно са етичким покретом јавили су се у Немачкој, у борби противу религиске наставе, и други покрети. Још од 1862 год. постоји у Немачкој „Савез слободних религиозних општина“ (Bund freireligiöser Gemeinden), коме религија — како је Schäfer објаснио на осмом савезном скупу у Бреслави 1887 год. — није ништа друго, већ моралност. Нешто доцније (1881 год.) основан је и „Немачки савез слободних мислилаца“ (Deutscher Freidenkerbund) са познатим материјалистима: Büchner-ом, Sprecht-ом и др., на челу¹. Оба ова савеза приближавали су се поступно један другоме док се напошетку, на конгресу у Јени 1906 год., нису спојили у „Немачки монистички савез“ (Der deutsche Monistenbund). Њихов заједнички циљ, и пре и после спајања, био је борба противу религије и религиске наставе. И, како су њихови погледи сервирани тобож као чисти научни резултати, то се успело, да се у једном делу немачкога народа поколеба теистички поглед на свет. Све то опет учинило је, да су учитељи у Бремену, онда слободној немачкој вароши, затражили избацавање религиске наставе из школе. „Бесмислица је“ — кажу они у својој споменици, коју су издали 1905 год.² — још „у првим годинама школовања узнемиравати децу обичајима, навикама и мислима сирско-арапских бедуина из прастарих времена; бесмислица је мучити их и библиским изрекама и стиховима . . . , у којима им је скоро свака реч неразумљива“. На место религиске наставе, која би у најбољем случају могла остати само за 7. и 8. годину школовања, бременски учитељи предлажу: За нижи и средњи ступањ пригодну моралну наставу уз друге предмете, а за виши ступањ систематску моралну наставу са грађанским поукама. Осим тога они предлажу и буђење религизног расположења код деце³.

Али велику распрострањеност изгледа да неће доживети ни Немачки монистички савез, ни захтеви бременских учитеља. Одмах после оснивања монистичког савеза јавио се Кеплеров савез (1907), основан исто тако на гледишту при-

¹ Упор. F. Lücke, „Religionsunterricht oder Moralunterricht“, (Hildesheim 1921) S. 17.

² „Religionsunterricht oder nicht“. Denkschrift der Bremischen Lehrerschaft (Bremen 1905) S. 13.

³ „Denkschrift der Bremischen Lehrerschaft“, S. 10. и. 14.

родњачког схватања само са теистичким погледом на свет. И ако се жели обележити — каже природњак Е. Денерт — како Кеплеров и Монистички савез схватају однос природне науке према своме погледу на свет, онда се може рећи: Монистички савез жели да принудно докаже свој атеизам из резултата природњачког истраживања, увлачењем свакојаких више или мање оправданих хипотеза. Кеплеров пак савез одбацује принудни доказ из природних наука, без обзира да ли је он теистички или атеистички. . . . Али зато одлучно и с правом заступа образложени теизам, за чије решење природна наука није компетентна¹. Под утицајем те струје у природној науци и боље оријентације према модерној научној теологији и педагогици формулисало је Саксонско учитељско удружење, на својој главној скупштини у Цвикау, 1908 год. т. зв. „Цвикаушке тезе“. И саксонски се учитељи ту же на неуспех у васпитању и на прекоре оних, који посматрају процес васпитања с поља². Али они очекују поправку не од избацивања, већ од реформе религиске наставе. По њиховом мишљењу главни задатак религиске наставе треба да је оживљавање дечјег расположења за Исуса. Догматички Исус, по њиховом мишљењу, мора уступити место исгорискоме Исусу. Саксонски се учитељи надају, да ће с једне стране упознавањем деце са историским Исусом, а с друге стране примерима побожних људи из прошлости и садашњости пробудити у деци стварни религиозни живот³). Ово мишљење деле, са саксонским учитељима, и сви други учитељи протестантске Немачке. Стога је и после револуције 1918 год., религиска настава остала као обавезан предмет у свима савезним републикама Немачке државе⁴).

Најинтересантнију пак појаву у немачком педагошком свету дају радови проф. Ф. В. Ферстера, једнога од најглав-

¹ E. Dennert, „Monistenwaffen“! (Goldesberg—Bonn 1912) S. 4.

² „Umgestaltung des Religionsunterrichts in den sächsischen Volksschulen“, hg. vom Vorstandn des Sächsischen Lehrervereins (Leipzig 1908) S. 4.; — Упор. и G. Rietschel, „Zur Reform des Religionsunterrichts in der Volksschule“ (Leipzig 1909) S. 4. ff.

³ Исто, стр. 11, 18, 39, 42 и стр. 48 f.

⁴ Чл. 149. немачког Устава гласи: Религиска настава је редован школски предмет. Изузетак чине само вероисповедно-слободне школе. Њено предавање уредиће се у оквиру школског законодавства. Религиска настава предавање се у сагласности са принципима рел. заједница.

нијих представника и Немачкога друштва за етичку културу и Интернационалног етичког савеза. Ф. В. Ферстер, у почетку одушевљени присталица само моралне наставе, увидео је неопходност и значај религиске наставе за васпитање, и у својим делима: „Поуке омладини“, „Школа и карактер“¹ и др. почео је енергично захтевати, да се религија, само религија као производ човечјега духа, мора изучавати у школама. Он је увидео, да се деоби и распарчавању централних животних истина у делимичне истине мора стати на пут. Стога је целокупну своју делатност — како сам каже у своме изврсноме делу „Ауторитет и слобода“ — морао ставити у службу обнављању и учвршћивању духовних приципа². Али тај првобитни, прелазни рад Ф. В. Ферстера био је у духу американке психологије В. Џемса и Г. Ст. Хола³. У најновије време он се удаљио и од тога свога схватања, и своје раније симболско и психолошко тумачење надприродних чињеница ставио на чисто теистичко гледиште, на гледиште позитивнога хришћанства — вере у Бога и Исуса Христа⁴. Силне су заблуде — каже он у своме делу: „Васпитање и самоваспитање“ — ако се мисли, да би људска култура могла опстати само на техничко-природним основима. То је право лудило. Јер невидљиви свет, који се показује у реалности моралног уређења у видљивом свету, из темеља потреса тумачење живота, засновано само на ономе, што се може видети и опипати⁵.

Ова борба за и противу религиске наставе није мимобила ни наш православни, словенски свет. У Русији, после октобарске револуције 1917 год. совјетска влада отпочела је безобзирну борбу, коју су болшевистички кругови означили

¹ F. W. Förster, „Jugendlehre“ (Berlin 1904, letzte Anfl. 1922); „Schule und Charakter“ (Zürich 1908, 1. Anfl. 1920).

² F. W. Förster, „Autorität und Freiheit“ (München — Kempten (1923) S XI.

³ Упор. Domdekan Dr Kiefl, „Försters Stellung zum Christentum“ и „Försters Religionspsychologie und der Katholizismus“ (Pharus, Donauwörth 1918 свеке за мај, јун и октобар).

⁴ F. W. Förster, „Christentum und Pädagogik“ (München 1920) и „Mein Schlusswort an Herrn Domdekan Kiefl“ (München 1921). Даље његова дела: „Erziehung und Selbsterziehung“ (Zürich 1921), „Christus und das menschliche Leben“ (Zürich 1923) и „Religion und Charakterbildung“ (Zürich 1925).

⁵ F. W. Förster, „Erziehung und Selbsterziehung“, S. 383 f.

као „јуриш на небеса“¹. Црквена и манастирска добра била су одузета, иконе избачене из државних надлештава, гробови светитеља обесвећени а религиска настава и проповед забрањени за све испод 18 година². Осим тога совјетска влада је организовала и нову „живу цркву“ са прикривеним задатком, да поткопава православну цркву изнутра. Ова, жива црква узела је у пролеће 1922 год. управу у своје руке и одмах збацила патријарха Тихона. Она је, место патријаршке управе, конституисала сабор од свештених и световних лица као највише управно тело у цркви. Али и сами руски власници увидели су наскоро, да су све те мере недовољне, да се народу ишчупа православље из срца и да се одстрани од свога омиљенога архипастира. Стога су предузели антирелигиозну агитацију, и почели да распаљују атеистички фанатизам. У Москви је основан чак и саминар за образовање атеистичких агитатора. Тако је и на просветном пољу, отпочета страшна борба не само противу цркве, већ и противу религије и религиског васпитања. И ту борбу требало је, преко школе, пренети у народ; требало је распрострањити и међу ширим сељачким народним масама³.

Противу овако безобзирног гажења људских права подигао је свој архипастирски глас сверуски патријарх Тихон (1917 до 1924) још од самога почетка своје црквене управе. Он је устао у одбрану руске цркве и руског народа, и у свакој прилици улагао своје протесте противу терора совјетског режима. Једна од његових смелијих посланица, која је упућена директно на адресу Совјета руских народних комесара, објављена је 25. октобра 1918. године. У њој се, између осталог, каже и ово: „Ви сте обећавали слободу..., али је нисте дали. Ваша се слобода састоји у угађању нижим инстинктима масе, у некажњивим убиствима и пљачкањима... Где је код вас слобода речи и штампе; где слобода црквене проповеди? Многи смели проповедници платили су већ крвљу своје говоре. Глас грађанског и државног мењања мисли сасвим је угушен. Наро-

¹ М. Чубински, „Закон и стварност у Совјетској Русији“ (Београд 1925) стр. 64.

² La Législation soviétique contre la Religion, *Orientalia* Christiana V. 1. (Rom 1925) p. 1—3.

³ J. Schweigel, „Eine neue Kampfmethode der Soviet gegen Kirche und Religion“ (Stimmen der Zeit 1925) S. 237.

чито је пак жалосно и несношљиво гажење верске слободе... Ви избацујете из школе свештене слике и забрањујете предавање науке о вери по школама и тиме одузимате народу неопходну духовну храну за православно васпитање...“¹.

Нема сумње да је стање православне цркве, а са њом и стање религиске наставе у Русији скоро безнадежно, и да избегли митрополит Антоније има можда права у своме мишљењу, да ће обновљење православља доћи тек после повратка избеглог народа. Црква је остала без својих најбољих вођа: остала је без духовних и материјалних средстава за васпитање, и поред свега тога изложена још и страшном непријатељу, који тежи, да религиозну културу замени новом, чисто атеистичком и материјалистичком културом. С друге стране опет долазе говори, јавна предавања и растурање атеистичких списа, у којима се раднички свет позива, да се отргне од „власти цркве и религиске помрчине“². Па ипак има људи, који гледају и оптимистички на садашње стање руске цркве. Сам патријарх Тихон био је оптимиста све до своје смрти. Он је и последњих дана свога живота писао цариградском патријарху: Руски народ остаје веран своме православноме патријарху. Сабор православних епископа осудио је шизматичаре 24. јуна 1924 год. и молио патријарха, да и даље остане на челу цркве. Ово оптимистичко схватање патријарха нашло је потврде нарочито при његовом погребу. Јер, иза 5 митрополита и 63 епископа, колико је присуствовало погребу³, мора стајати — са малим изузетком — и цео руски народ.

Материјалистички поглед на свет, који је на западу — још крајем 19. века — одбачен као неоснована хипотеза и који је у Русији демантован самим животом, увлачи се, како изгледа, као новина и међу наше просветне мислиоце. И код нас се чују гласови: „Религија је приватна ствар!“. Религија је штетна, јер она веже људе за старе ауторитете“. Чују се

¹ Упор. Echos d'Orient" (Paris 1921) p. 195 и даље, и Т. Титов, „Савремени исповедник православља“ (Весник српске цркве, Београд 1926) стр. 225.

² Од особите је важности „Чернаја книга“ (Париз 1925), у којој се црта разорни и ужасни рад комунистичке владе у области религије и цркве. Ова књига преведена је на више европских језика.

³ Упор. А. Küry, „Die gegenwärtige Lage der orthodoxen Kirchen des Ostens“ (Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern 1925) S. 150.

захтеви: „Дајте нам световност наставе!“. „Дајте нам школу без бога!“. У том циљу и Главни Просветни Савет, у пројекту закона за реформисање средњих школа, избацио је „науку о вери“ из виших разреда и задржао је само за ниже разреде средњих школа. Он гледа идеалан наставни план будућих средњих школа у избацивању баш онога предмета, који је ученицама и ученицима — у време њиховог прелаза у зрело доба — најнеопходнији за васпитање. У основним пак школама, поред екстремних захтева о избацивању религиске наставе, у умеренијим куговима отпочета је дискусија о томе, ко је позван да предаје религиску наставу: учитељи или свештеници. Тако је борба противу религиске наставе, у нашем педагошком свету, изазвала и борбу противу сарадње свештеника у васпитању наше школске омладине. — Да ли су опет и у колико ове борбе оправдане, није предмет расправљања ове наше теме, овога нашег историског прегледа „борбе противу религиске наставе“.

Др. ЈОРДАН П. ИЛИЋ.

КЊИЖЕВНОСТ

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Др. Радивој А. Јосић, Хришћанска Религија и песимизам, Београд, 1925.

У овој озбиљној и научној богословској расправи, великој пуних пет штампаних табака, писац расправља о веома важном проблему односа хришћанске религије према песимизму. Писац добро познаје важније предходне радове наше и стране у овој области богословске науке, а исто тако добро познаје философију песимизма, Будину, Шопенхауерову и Харманову, као и филозофију оптимизма Лајбница, Штрауса и других. Пошто је кратко али добро изложио стари песимизам, индијски и грчки, као и новији песимизам Шопенхауеров и Хартманов, писац врло успешним и самосталним аргументима доказује да хришћанска религија није песимизам него, напротив, разумни, умерени или релативни оптимизам. Цитатима из Св. Писма и списа црквених отаца доказује аутор да су истинита религија и песимизам две супротности. „Индијски, антички и европски песимизам су рођена браћа и ако су савршено независно један од другог постали. Једна и иста их је мати родила; а она се зове: атеистичка филозофија“ (14).

То не важи само за песимисте, него постоји и један „читав низ *оптимиста*, који с поверењем гледају на овај чулни свет и живот у њему, пред чијим је очима нарочито перспектива будућности ружичаста, но који исто тако као и песимисти тврде, да је хришћанска религија песимизам“. Аутор тврди да је „без изузетка оптимизам свију оних, који нападају хришћанску религију као песимизам, заснован на атеистичко-материјалистичкој филозофији“ (28). „А типични представник оваквог оптимизма је *Давид Штраус*“.

Четврти одељак, „*принципи хришћанске религије и метафизички (теоријски) песимизам*“ (32), — највећи одељак у овој књизи у којој има седам одељака, иначе приближно подјед-

наке величине, врло симетрично распоређених — излаже укратко основна начела хришћанства и нарочито песимизам Шопенхауеров (40 и д.). „Теодицеја је, па према томе и савлађивање песимизма, могућа само онамо, где се верује, да постоји само *један* творац: и чулног и духовног света; а на тој вери је и заснована ова друга вера, вера у надмоћ добра над злим. Како је хришћанска религија *шаква* религија, т. ј. вера, да постоји једно преблаго, предобро највише Биће, које је не само створило, него се и на даље стара о свету, то она принципијелно не може сматрати свет рђавим у суштини и с тога она мора из принципијелних разлога да одбаци песимизам“ (34 и д.). „Оптимистичко мишљење о свету и животу имали су сви филозофи који су се принципијелно слагали с религијом. Међу античким филозофима се истиче *Платон*, а међу новим *Малбраниш* а особито *Лајбниц*. Они су до душе представници екстремног метафизичког оптимизма, с којим се умерени или релативни хришћански оптимизам не слаже у свему“. „Према позитивном хришћанском учењу, постојећи свет у суштини својој и у свима својим могућим и нужним појавама не мора бати најбољи и најсавршенији међу свима могућим световима“. „Но без обзира на ове разлике, за нас је најважније то, да свако мишљење о свету и животу, било оно мишљење филозофа или теолога, ако је оно (мишљење) засновано на признању фундаменталних објеката религије, мора бити у суштини оптимистичко“ (34).

„Религија и песимизам су две супротности“ (36). Хришћанска религија се „*принципијелно* не може песимизмом окарактерисати, јер песимизам почива на дијаметрално супротним принципима“ (40). Аутор тврди да „емпирички песимизам никад не би могао до такве јачине dospети, до какве је доспео у Браманизму, Будизму Шопенхауеру, Хартману, Ничеу и другим европским песимистима, да није био заснован на атеистичком основу. Тек на оваквом основу, песимистичке мисли, којих ни најекстремнији оптимизам није потпуно ослобођен, добивају надмоћ и постају једном теоријом (метафизичким песимизмом)¹“.

„Стварност извесних појава у свету, које сведоче или у најгорем случају оправдавају хипотезу о егзистенцији једне највише свести, иде у прилог оптимизма“ (38). „Признавајући целокупног човека, особито човека као тоталитет духовних способности, творевином, сликом и приликом Божјом, религија принципијелно не може сматрати да је греховност суштина човечије природе“ (35).

Пети одељак („извори хришћанске религије и проблем песимизма и оптимизма“, 46—61) један од најважнијих, ако не управо најважнији одељак у овој књизи, развија у главном даље горњу мисао. „По јеванђелском језику: *реч свей је си-*

¹ Стр. 36.

ноним речима: *грех и грешници*“. „Према овоме и оваквом свету односе се Јеванђеља непријатељски, и она су га персонифицирала под именом: Мамон. Реч „Мамон“ је један општи и заједничк назив како за грех, који се из чулног света рађа, тако и за онај чулни свет, који грех рађа“. „Кнез овога света“ т. ј. Сатана, није ни у ком случају, према Јеванђељима, кнез материјалних добара у опште, него само кнез *греха* (49). *Рушећи сѝтари многобожачки свейѝ, Хришћансѝво није срушило опшѝиѝизам, већ је срушило ѝесимизам*“ (48).

Цитатима из Јеванђеља — „*Не можеште Богу и мамону служити*“ (Мат. VI, 24) — доказује писац да „Исус Христос под службом богатству заиста разуме робовање и слепу оданост чулном свету, пад у грех“ (50). „Јеванђеље Христово проповеда један сасвим другојачији однос човеков ка свету; оно не проповеда ни преданост ни бегство од света, већ *савлађивање свейѝа*, т. ј. борбу против безграничног егоизма, који је пак поникао на привржености и оданости чулном свету“ (53). „Докле песимизам за лично спасење препоручује или бегство од света и аскезу (Браманизам, Будизам, Шопенхауер) или слепо подавање свету (Хартман, Ниче), дотле Христос захтева да се хришћанин ухвати у коштац са светом и да на чулним добрима љубав према Богу и ближњима *ѝрактѝички* докаже“ (54). Христос није осудио „богатства као богатства, већ је осудио напуштање *човека*, напуштање душе због богатства. За Христа човек као човек, т. ј. човек као морална личност, више вреди него цео свет, него сва богатства овог света; „јер, каква је корист човеку, ако сав свет добије а души својој нашкоди? или какав ће откуп дати човек за своју душу?“ (Мат. XVI, 26)¹. На крају овог одељка вели аутор да може „категорички и с правом тврдити, да се нигде у целом Св. Писму Новог Завета не говори против рада, против природних односа и потреба људских, против напретка индивидуалног и социјалног, телесног и културног; али, свуда се говори против греха, против злоупотребе земаљских добара, против искључиве оданости, привржености и робовању чулном свету; — а то није песимизам“ (61).

Шести одељак говори о хришћанском аскетизму и песимизму. Пре свега, ту аутор тврди да „ни једна појава, коју је позитивно Хришћанство, т. ј. Црква прихватила, и признала, не може собом песимистички окарактерисати учење Цркве Христове“ (61). „Али, у крилу цркве постоји једна, њоме санкционисана установа, која је, по мишљењу свих противника позитивног Хришћанства, продукт песимистичког настројења хришћанске религије. То је појава *аскетѝизма* и установа *мо-нашѝва*“ (62). Међутим, треба правити разлику између поје-

¹ Стр. 57, 59, 80.

диних хришћанских секта, које је Црква осудила, и хришћанског аскетизма усвојеног од стране монаштва. „Док су ове секте, које Шопенхауер истиче као „право Хришћанство“ и мале намеру да *свакога без изузетка* обавезу целибатом, сиромаштвом, бегством и презрењем чулних добара; дотле је Црква, потпуно у јеванђељском духу, целибат, сиромаштво, напуштање а не презрење земаљских (чулних) добара, примала само као *добровољну* жртву оних, који су се хтели по угледу на апостоле посветити Богу и осталим многобројним члановима Цркве. Хришћански аскетизам никад није од стране Христа и апостола, ни од стране Цркве истицао као правило живота, већ као припрема и оспособљавање хришћана — изабраних — за апостолску (мисионерску) службу (62—63). „Пустињачки живот цењен је као нешто достојно похвале; али, аскетски живот међу људима у близини вртлога разних страсти и искушења, дакле: аскетски живот спојен са мисионарском службом проповедања и ширења Јеванђеља цењен је изнад свега осталог“ (67). „Похвално је, бежећи од греха, себе спасти; али, неизмерно је веће дело: ближњега свога спасти“. Веће је дело, кратко речено, аскете-мисионара него аскете-пустињака (68). „И св. ап. Павле, говорећи о виргинитету, каже: „Ово вам *савештујем*, а не заповедам; хтео бих, да сви људи буду као ја (тј. да живе безбрачним животом...); али сваки има *свој дар од Бога: један овакав а други онакав*“ (I Кор. VII, 6—7) (стр. 71). Све то, вели аутор, очевидно показује, да у свеколикој пракси и учењу Цркве веје јеванђељски дух, који нема ничег заједничког са песимизмом“ (70).

Последњи је одељак „Савлађивање песимизма хришћанском религијом“ (71—83). И филозофски песимизам — „и метафизички и емпирички“ — и филозофски оптимизам су две крајности, „обе штетне нормалном социјалном поретку“ (71), Песимисти гледају на зла у свету као на „неизбежне фаталистичке појаве“ и не предузимају ништа да их сирече или сведу „на могући минимум“ (73). „Хришћанска пак религија, не верујући у апсолутну срећу на земљи, не остаје само при констатацији стварности зла“. Она се појавила са задатком, вели писац с Dornier-ом, „да препороди свет“ (73). „Никада се песимизам не може надвладати полазећи од атеизма, јер је и песимизам: атеизам“. „*Песимизам и индијски и европски* пони-као је на рушевинама религије; стога је савлађивање и рушење песимизма могуће једино подизањем религије“ (75). „И хришћанска религија налази као и песимизам, да је чулна срећа варљива; али она не налази у томе несрећу за човека, него на против“ (76). „Она налази да је и овај свет тако створен и уређен, да човеку у довољној мери пружа прилике за постигнуће тога задатка“ (т. ј. моралног). (Стр. 78). „Рат хришћанске религије против „света“ није рат против материјалних добара, него рат против злоупотребе истих“ (78). „Хри-

стос није професионални социолог, већ учитељ вере и морала, с намером, да *личношћ* препороди. Из његове науке не може се ни један облик социјалне и државне организације испрести; али, он је дао такве принципе, на основу којих ће човечанство, према потреби и сходно својим специјалним задацима и висини културе, стварати и мењати облике спољнег живота“ (77).

На овај начин ми смо завршили преглед ове ваљане студије пустивши писца да најважнија места сам својим речима искаже. Као што смо видели, ова релативно мала књига, која снакако није могла исцрпсти крупну тему, која јој је предмет, достојна је пажње и похвале.

Др. БОРИСЛАВ ЛОРЕНЦ.

НАЈНОВИЈА БОГОСЛОВСКА ЛИТЕРАТУРА.

H. Windisch, Johannes und die Synoptiker. Leipzig, 1926.

G. Rosadi, Der Process Jesus. Wien, 1926.

Fr. Traub, Glaube und Geschichte. Eine Untersuchung über das Verhältnis von christlichem Glauben und historischer Leben—Jesu—Forschung, Gotha 1926.

Fr. Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst. 2. Aufl. München, 1925.

A. Ehrhard, Urchristentum und Katholicismus. 3 Vorträge. Luzern, 1926.

O. Kunze, Der politische Protestantismus in Deutschland. München, 1926.

R. Otto, West-östliche Mystik. Gotha, 1926.

Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von E. Stange. Bd. II. Leipzig, 1926.

Neeadham (Joseph): Science Religion and Reality, London, Sheldon. Press.

Read, (F. W.) Egyptian Religion and Ethics. London, Watts.

Bett, (Henry) Johanne Scotus Erigena. — A study in Mediaeval Philosophy, pp. 212. C. U. P.

Carter, (C. Sydney) The English Church and the Reformatium, second ed pp. 285. Longmans.

Brittish Preachers, Second Series. Ed. by Sir James Marchant, pp. 348. Putnams.

Barry, (F. R.) A Philosophy from Prison. A study of the epistle to the Ephesians. pp. 155. S. C. M.

Frazer, (Sir James George), The Worship of Nature, vol. I. pp. 698. London, Macmillan.

Lloyd, (Roger B.) The Approach of the Reformation. pp. 227. Parsons.

Smith, (Harold), Ante-Nicene Exegesis of the Gospels. vol II. pp. 354. S.P.C.K. London.

„БОГОСЛОВЉЕ“ излази 4 пута на годину у свесцима 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, Краља Александра ул. 26.

САДРЖАЈ

- Догматика и наука Др. Теодор Титов
- Св. Фошје, патријарх цариградски и његово учење о личном својству Светога Духа Др. Д. Јакшић
- О подели декалога Др. Симеон Станковић
- Црквена полишика, ригористичка (ή της ακριβειας) и попустљива (ή της οικονομίας) Др. А. П. Доброклонски
- Будималски епископи Ђорђе Св. Радојичић
- Апостолски символ Др. М. Микијељ
- Ејаскопос М. А. Георгијевски
- Борба противу религијске насхаве . . . Др. Јордан П. Илић
- Књижевност:
- Оцене и прикази:
- Др. Радивоје А. Јосић, Хришћанска Религија и песимизам Др. Борислав Лоренц
- Најновија богословска литература.
-