

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА I

СВЕЗАК 4.

БЕОГРАД
ШТАМПА ЗАДРУГА ШТАМПАРСКИХ РАДНИКА „РОДОЉУБ“
1926



Његовој Светости, патријарху српском **Димитрију**, чијим је даром покренут овај часопис, уредништво, у име Богословског Факултета, честита 80-годишњицу.



ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА I

СВЕЗАК 4.

БЕОГРАД

ШТАМПА ЗАДРУГА ШТАМПАРСКИХ РАДНИКА „РОДОЉУБ“

1926

РЕЧИ ИСУСА ХРИСТА И ЊИХОВА СУДБИНА.

Као светлост велику за људе који седе у тами објавио је пророк Исаија (9, 2) Месију који је имао да дође. „Ја сам светлост свету; ко за мном иде, неће ходити по тами“ (Јов. 8, 12) — рекао је за себе сам Христос. У време када су људи, после дугог и узалудног тражења истине, са сумњом и иронијом питали: А шта је истина? (ср. Јов. 18, 38) — рекао је за себе Исус Назарећанин: „Ја сам за то рођен и за то дођох на свет, да сведочим истину. Сваки који је од истине слуша глас мој“ (Јов. 18, 37). И заиста, идући од места до места, као сејач по њиви сејао је Исус своје семе, своју науку, истину, међу људима. Као роса на суву земљу падале су његове просте, али дивне и узвишене, благе и утешне речи на срца људска. Божанска мудрост и сила осећала се у речима његовим, које беху дух и живот, кадре човека препородити и дати му живота вечног. Исус је учио као нико до њега: код њега никада није било колебања, никада није себе исправљао, никада није размишљао и тражио истину, него ју је износио као нешто готово, са потпуном сигурношћу и са највећим авторитетом: „заиста, заиста, кажем вам...“. Народ се дивио Исусу и његовој науци, јер Исус није учио као књижевници, него као онај који власт има (Мат. 7, 28—29), а назарећани, који су знали прилике и живот Исусов, слушајући речи његове, питаху се с чуђењем: „Откуда овоје мудрост ова и моћи? Није ли ово дрводељин син? Не зове ли се мати његова Марија, и браћа његова Јаков, Јосиф, Симон и Јуда?“ (Мат. 13, 53 и д.). Исус је признавао: „моја наука није моја, него онога који ме је послао“ (Јов. 7, 16). Шта је Исус учио и у ком је облику износио своју науку — то видимо из јеванђелије. Садржине његове проповеди беху у главном верске истине, које је обично исказивао у облику кратких, прегнантних изрека или у нешто дужим причама, присподобама. О Богу и царству Божјем, о човеку и његову одношају према Богу, о начину и смислу, вредности и последњој сврси човечјег живота говорио је Исус људима. Највећим, најкруп-



нијим и по човека најважнијим питањима бавио се Исус. Своју науку, која је имала да препороди човечанство, да га измири с Богом и да га спасе, ширио је Исус само усмено, живом речју. Жива реч је боље продирала у срца људска и освајала их, а тако су онда учили и други учитељи. Они који су слушали Исуса и који су по његовим речима хтели да удесе свој живот морали су п а м т и т и речи Исусове. Но баш зато што Исус није ништа написао и за собом оставио, и што је чуварем његових речи у први мах било само памћење и сећање, намеће се питање: каква је била судбина речи Исусових? Да ли се памћењем могле сачувати његове речи? Шта се, где и како сачувало од речи његових?

Исус је као народни учитељ народу говорио његовим језиком, јасно и разумљиво за сваког. Место опћенитих и апстрактних реченица употребљавао је одмах конкретне слушајеве. Тако је н. пр. учинио код истицања потребе измирења Мат. 5, 23 и д. Своју заповест „не противите се злу!“ — објаснио је одмах примерима: „Ко те удари по десном твом образу, окрени му и други. И који хоће да се суди с тобом и хаљину твоју да узме, подај му и огрчач. И ко те натера једну миљу, иди с њиме две“ (Мат. 5, 39 и д.). Тако је Исус чинио и код других својих заповести. Споменули смо већ, да је Исус обично говорио у гномама и краћим причама, које се лако памтиле. Своје мисли исказивао је Исус у ритмичној, паралелној или антитетичној форми јеврејске поезије, па се његове речи тим лакше и боље памтиле. Зар је тешко било упамтити његове речи:

„Иштите, и даће вам се;
тражите, и наћи ћете;
куцајте, и отвориће вам се.
Јер сваки који иште, добива,
и који тражи, налази,
и ономе који куца, отвориће се“ (Мат. 7, 7—9) — ?

или:

„Којигод, дакле, призна мене пред људима,
признаћу и ја њега пред оцем својим који је на
небесима;
а ко се одрече мене пред људима,
одрећи ћу се и ја њега пред оцем својим (Мат. 10,
32—33) — ?

Реторски снажне и лаке за памћење биле су и мале строфе у којима се поједини стихови понављали или реченице почињале истим речима. Н. пр.:

„Јер ако љубите оне који вас љубе — какву награду имате ?

Зар не чине то и цариници?

И ако Бога називате само браћи својој — шта особито чините?

Зар не чине то и незнабошци? (Мат. 5, 46, 47).

или: „Шта сте изишли у пустињу да видите?

Трску коју љуља ветар?

Него шта сте изишли да видите?

Човека у меке хаљине обучена?

Ето, који меке хаљине носе, по царским су дворовима!

Него шта сте изишли да видите?

Пророка да видите?

Да, велим вам: и више од пророка!” (Мат. 11, 7—9).

У говорима Исусовим било је не само лепога, него и драстичног и парадоксног, што је све дубоко продирало у душе слушалаца и није се лако заборављало. Зар се могле заборавити драстичне речи Исусове о труну и брвну, или његове парадоксне изреке као: „остави мртве нека укопавају своје мртваце”; „ко хоће живот свој да спасе, изгубиће га, а ко изгуби живот свој, наћи ће га” — ?

Речи Исусове могле се, дакле, лако упамтити и памтити, а нарочито су их могли и морали памтити ученици Исусови, који су стално били уз свога Учитеља, пажљиво слушали речи његове и тубили их као речи учитеља већег од свију пророка, као речи веће и за спасење важније и потребније и од речи самога Мојсија и Исаије! У помоћи им је била њихова свежа и јака меморија, меморија простих и умно свежих људи онога времена, када се учило само понављањем и памћењем учитељевих речи. Ученик је требао да учи сасвим речима свога учитеља; добар ученик „личи на кречом обложену цистерну која ни једну кап не пропушта”. Што је за данашњег човека, за људе папирнога времена, тешко и немогуће, могуће је било код људи онога времена. Па и данас нас још изненађује и задивљује меморија код деце и код многих простих људи, који не читају, него слушањем науче и упамте многе дуге песме или приче, што начитан и умно оптерећен човек не би

био кадар. Тако су ученици Исусови кадри били запамтити и памтити и подуже говоре Исусове, иако, дабогме, не увек од речи до речи, него само мисли Исусове и језгро његових речи.

Кад је Исус после свога ускрса оставио своје ученике, наредивши им пре тога да иду и проповедају јеванђелије свима народима, прва брига његових верних ученика шта је могло бити друго него да што верније сачувају речи његове, по којима је ваљало живети и спремати се за други долазак Господњи, за царство славе! За „мало стадо“, за прву хришћанску заједницу у Јерусалиму, биле су речи Исусове свакако важније од речи старозаветних; „он је рекао“ било је код њих претежније од „написано је“.

Прву вест о речима Исусовим имамо код апостола Павла, у његовим посланицама. У тежим религиозним и етичким питањима позивао се апостол на реч Господњу ср. 1 Сол. 4, 15; 1 Кор. 7, 10. На многим местима у својим посланицама говори речима и мислима Исусовим (ср. н. пр. 1 Кор. 4, 2 са Лук. 12, 42; Римљ. 2, 1 са Мат. 7, 2).

И после смрти Исусове шириле се његове речи у првих само усменим предањем, но брзо се морала јавити мисао и потреба да се речи Исусове писмено фиксирају. Врло многи богословски научници узимају као потпуно сигурно, да је већ у другом, а може бити још у првом децениуму после смрти Христове постојала збирка Исусових изрека, говора на арамејском језику, на језику којим је Исус говорио. Једно је сигурно, да су речи Исусове писмено фиксиране још у времену када је било доста људи који су са Исусом јели и пили (Дел. 10, 41), који су знали шта је Исус говорио и учио и који су, према томе, могли водити контролу над писаним јеванђелијем. Шта је Исус учио, сачували су нам писмено јеванђелисти. Но дабогме да то није све што је Исус говорио и учио. По четвртом јеванђелију (Јов. 21, 25): о речима и делима Исусовим могле се писати многе и многе књиге! Ми имамо речи Исусових и изван канонских јеванђелија. Тако нам је у Дел. 20, 35, кроз уста апостола Павла, сачувана изрека Христова: „Блаженије је давати него узимати“. Неке речи и изреке Исусове, којих нема у канонским јеванђелијима, сачувале се преко апокрифских јеванђелија и на старим египатским папирусним листовима, али ту је, мање или више, у питању автент-

тичност тих речи и изрека. И црквени оци су нам сачували неке речи и изреке Исусове. Од речи Исусових, које не долазе у канонским јеванђелијима, најчешће наводе речи: „Будите добри мењачи, који лажни новац не примају и само прави задржавају”. У једном старом грчко-латинском библијском рукопису, у јеванђелију по Луци, иза причања о ученицима који су у суботу ишли кроз усеве, кидали класје и јели (6. 1—5), стоји: Истога дана виде Исус некога где ради у суботу и рече му: „Човече, ако знаш што чиниш, благо теби; ако пак не знаш, проклет си и газиш закон”. Ових речи нема нигде више, али су у духу јеванђелија и могао их је изговорити Исус.

Питање је сад: к а к о су нам јеванђелисти предали речи Исусове? Да ли сасвим и у сваком погледу онако како су изишле из уста Исусових?

Исус је са својим ученицима и са народом говорио арамејским језиком. До нас су, међутим, његове речи дошле на грчком језику, и само мало речи имамо на језику и у форми како их је Христос изговорио (ср. *talitha kum* = девојко устани! Мар. 5, 41; *ephphata* = отвори се! Мар. 7, 34; *Eloi, Eloi, lema sabachtani* = Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио?! Мар. 15, 34). Речи Исусове добиле су, дакле, у грчком преводу друго рухо, другу спољашњу форму, али су преводиоци, као што показује текст, преводили ропски верно, и тако речи Исусове у грчком преводу нису изгубиле скоро ништа од свога првобитног, арамејског колорита. Превод се чита као оригинал.

А како стоји са садржином речи Исусових? Јесу ли нам јеванђелисти речи Исусове по садржини тачно и верно предали?

Рекли смо напред, да је Исус, и по форми и по садржини, говорио тако, да се његове речи могле упамтити и памтити, а споменули смо и то, да су његови ученици својом свежом и увежбаном меморијом кадри били памтити и његове подуже говоре. Сасвим је веројетно, да је и сам Бог помогао да се речи Његова посланика људима, који је овима имао да открије Бога и његову вољу, што верније очувају за потоње генерације. У добру вољу јеванђелиста, да речи Исусове испишу и предаду онако како су их чули из уста божанског Учитеља или из уста његових апостола, не може

се сумњати, а уз то је њихов рад имао строгу контролу у личностима које су Исуса својим очима гледале и својим ушима слушале. Очекивати је, дакле, да су нам јеванђелисти верно сачували и предали речи Исусове. И заиста, кад прочитамо и упоредимо речи и говоре Христове у синоптичким јеванђелијима — говори Исусови из четвртог јеванђелија немају својих паралела код синоптичара — видимо, да су нам јеванђелисти речи и говоре Исусове сачували и предали, у главном, верно. Велимо: у г л а в н о м, јер има речи Исусових које не гласе једнако код сва три или код двојице синоптичара; не гласе једнако чак ни онде, где би го безуветно очекивали. Ми н. пр. имамо молитву Г о с п о д њ у, коју је Исус изговорио кад је своје ученике хтео да научи како да се моле Богу. Та би молитва морала гласити једнако и код првог и код трећег јеванђелиста, што, међутим, није случај. Код јеванђелиста Матеја (6, 9—13) је ова молитва дужа, код јеванђелиста Луке (11, 2—4) краћа (по критичким издањима грчкога Новог Завета). Како је, дакле, Исус изговорио ову молитву — ? Нису нам једнако предане ни речи којима је Христос установио тајну причешћа ср. Мат. 26, 26—28; Мар. 14, 22—24; Лук. 22, 19—20; 1 Кор. 11, 23—25. „Блаженства“ код јеванђелиста Луке (6, 20 и д.) разликује се не само по броју него и по садржини од блаженстава код јеванђелиста Матеја (5, 2—12); док се н. пр. код јеванђелиста Матеја блаженима називају „сиромашни духом“, људи које је друштво презирало, — јер је баш за њих, а не за „праведне“ спремљено царство небеско, назива Исус блаженима, по трећем јеванђелију, своје сиромашне ученике, који сад гладују и плачу, али ће имати богату накнаду за то. Одговор Исусов богатоме младићу гласи по првом јеванђелију (19, 17): „Што ме питаш за добро? Један је добар!“, по другом (10, 18) и трећем јеванђелију (18, 19) пак: „Што ме зовеш добрим? Нико није добар осим једнога Бога“. Изгледа, да се автору првог јеванђелија одговор Исусов, у коме одбија од себе назив „добри“, који припада само Богу, учинио незгодним, па га мења у: „што ме питаш за добро?“ Исус је по Мар. 10, 11; Лук. 16, 18 и 1 Кор. 7, 10 забранио развод брака не споменувши ни један изузетак; у Матејеву јеванђелију 5, 32 и 19, 9 стоји рестрикција „осим за прељубу“. Ако је жена учинила прељубу, брак није имало смисла одржавати,

јер је жена својом прељубом брачну везу већ прекинула, па јеванђелист Матеј у речи Исусове уноси рестрикцију „осим за прељубу“. Видимо, да су јеванђелисти не само слободно спајали поједине говоре Исусове, изговорене у разним приликама (н. пр. Беседа на гори код Матеја), него су каткад и мењали речи његове или им што додавали, уверени да погађају вољу божанског Учитеља.

Нису нам, дакле, све речи и сви говори Исусови сачувани и предани верно, што је за жаљење, али је утешно, што нам је бар гро речи Исусових тако сачуван и предан.

На крају ћемо још споменути, да модерни критичари у неким речима Исусовим у јеванђелијима не виде речи његове, него речи прве хришћанске заједнице, речи што их је створила вера, брига и нужда прве хришћанске заједнице и метнула их у уста Господу Исусу. Но ни сами критичари не смеју увек одлучно да тврде да ове или оне речи није могао изговорити Исус. Нарочито поричу као речи Исусове речи из којих избија божанство Исусово. Те и таке речи, вели модерни критичари, није могао изговорити човек Исус; то су речи прве хришћанске заједнице, која је од човека Исуса начинила Богочовека. По модерној критици је то могуће било!

Д. Стефановић.

ДОГМАТИКА И НАУКА

4. Догматизам и еволуционизам.

„Ко мисли да што зна, не зна још ништа као што треба знати“. 1 Кор. VIII, 2.

Ми смо до сада проматрали питање о принципијелном односу између догматизма и еволуционизма. Дошли смо до закључка да међу њима нема суштаствене супротности. Оба различитим путевима воде једном и истом циљу. Оба помажу што је могуће јасније разумевање догмата. Догмати као производи апсолутног Божанског ума остају у својој суштини неизменљиве тајне, и људи треба догматски да их усвајају. Но као истине, одређене да их људи усвајају и да се на њима изграђива спасење људи, они пролазе кроз разне стадијуме развића

у постепеном усвајању догмата људским разумом — индивидуалним и колективним, личним и црквено-саборним.

Да би најпотпуније и најјасније одредили нашу принципјелну тезу, треба још да расмотримо неколико посебних конкретних момената у питању односа између догматизма и еволуционизма.

Пре свега, постоји идеја о могућности па чак и неопходности *новог ошкровења*, као извора *нових догмата*. Неки мисле и тврде да је Господ Исус Христос у време свог земаљског живота људима саопштио *непошпуну ошкровење*. Он је открио људима само оно, што је за њих било неопходно и што су они могли схватити. Према томе могуће је очекивати *ново христово ошкровење*, које ће људима донети нове догмате. У том јављању новог Христовог ошкровења у новим догматима и састоји се истински еволуционизам хришћанства.

Таква мишљења су, као што знамо, изражавана у старини. Она се изражавају и у ново доба, чак и данас. Један од савремених представника сличнога схватања еволуционизма у области хришћанских догмата даје овакве аргументе: „Нас“, вели он, „узнемирава реч Господња, упућена ученицима: „Сада не можете све примити, а када дође Дух, кога ћу вам Ја послати од Оца, Он ће вас упутити у сваку истину“... „Ја сам увек с вама“, рекао је Христос ученицима, то јест, Христос је увек с нама. То је могуће схватити разумом, а могуће је схватити и на животни, религиозни начин. Ако је Христос увек с нама, можемо ли ми преодредити да нам он неће казати неку тајну о Оцу?... Царство Божје се изграђује не само споља, већ и у срцима нашим. У сваком откуцају срца постоје ошкровења. Ошкровења се чине сваког секунда, сваког часа, јер је њихов извор неисцрпан. Како се може говорити: може ли бити нових ошкровења или не, када ми верујемо у живог Христа, у извор ошкровења? На питање: „Може ли бити нових ошкровења“? треба одговорити: „Разуме се да може“. Ако је сваки тренутак молитве ошкровење, зашто онда не допуштате да ће бити ошкровења, од којих ће зависити судбина света, нова слика Цркве, нов облик моралности? Ми кажемо, да ако сада нема потпуних, општецрквених, стварних ошкровења, ми се ипак надамо у речи Христове: „Где су два или три сабрани у име моје, ту сам и Ја међу њима“. Ако се ми окупимо у име Христово, ако Хри-

стос буде међу нама, онда ми имамо право да се надамо откровењу, без обзира на све потсмехе позитивних богослова¹⁾.

Та идеја није умрла ни у наше дане, између осталог, међу руским нео-хришћанима који су сада у емиграцији. Овако или онако формулисана, она се провлачи кроз разна периодична издања и зборнике, које они штампају. Њен најбољи израз даје г. Н. Лоски у своме чланку: „О јединству Цркве“. По његовим речима у „савременој религиозно-мистичкој литератури у Русији назире се откривање неке нове истине о Божанствениости женскога начела (Вл. Соловјов, Флоренски, Булгаков, А. Н. Шмит). Но та идеја још лута по магли. О њеном учвршћењу у јасни догмат не може се још ни нагађати“.²⁾

Као што видимо, за почетну и главну основицу изложених размишљања еволуциониста нео-хришћанскога типа служи мисао о незавршености Божанског Откровења као извора догмата. Но та мисао је савршено неправилна. Њу треба признати за погрешну, пре свега, на бази чисто априорних разматрања. Откровење као дејство апсолутног Божанског ума не може се схватити као непотпуно, несавршено. Истина, Божје откровење се постепено давало људима у природи и посредством анђела или људи. Оно се у свом постепеном откривању подударало са духовним стањем човечанства. Али оно се завршило нарочитим јављањем на земљи Сина Божјег, који је саопштио људима потпуно откровење. Та последња мисао је савршено јасно и одређено изражена у следећим речима Св. Ап. Павла: „Бог који је негда много пута и на разне начине говорио оцевима преко пророка, говори и нама у последак ових дана преко Сина, кога постави за наследника свему“.³⁾ У целом даљем садржају своје посланице апостол доказује апсолутност и Божанско савршенство Сина Божјега баш зато да би утврдио своју основну мисао: да хришћани после откровења Апсолутнога Сина Божјег не треба да очекују нових, допунских откровења, већ

1) Речи Д. С. Мерешковског, види у књизи „Записки Петербургскихъ религиозно-философскихъ собраній“ (1902—1903. г.), СПб. 1906 год. стр. 435 до 436. — Пре тога су „Записки“ штампани у цитираном журналу „Новий Путь“.

2) Види у књизи „Проблемы русскаго религиознаго сознания“. Сборникъ статей. Издание УМСА Presse Ltd. Американское издательство. Берлинъ 1924 стр. 331.

3) Левр. I, 1—2.

„ваља нам већма пазити на речи које слушамо, да како не отпаднемо.“¹⁾ Нас ни мало не треба да „узнемирује реч Госпадња упућена ученицима“, коју г. Мерешковски цитира (не сасвим тачно). Ако тачно прочитамо речи Спаситељеве и правилно их схватимо, онда ћемо се потпуно уверити у то да оне говоре о Спаситељевом јављању људима пунога и савршенога откровења. Ево шта у самој ствари Спаситељ говори Својим ученицима у време опроштајне беседе с њима: „Све вам казах што чух од Оца својега.“²⁾ Јасно је да је Спаситељ открио људима *сву* вољу Божју о ономе делу, ради кога је Он сишао на земљу. Он то није учинио само од Себе, но како је чуо,³⁾ примио од Оца Свога, у потпуној сагласности и јединству са Богом Оцем.⁴⁾ Наравно, остаје Му да им о томе још много открије. Но ако им Он још није све открио, то није зато што то није могао или није хтео учинити, већ зато што они још нису могли примити све откровење.⁵⁾ Своје обећање да ће „још много казати“ Спаситељ је испунио, по сведоџби писца Дела Апостолских, „по страдању Своме, многим и истинитим знацима, и јавља им се четрдесет дана и *говори о царству Божјем*“.⁶⁾

Обећање Спаситеља да ће вечно пребивати у Цркви, ма како га ми „животно и религиозно схватали“, не треба разумети у смислу као да је Он обећао да јој саопштава нова откровења. Савршено су јасне и одређене речи које је Христос Спаситељ рекао апостолима када им се последњи пут јавио: „Даде Ми се свака власт на небу и на земљи. Идите дакле и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа, учећи их да све држе што сам вам заповедио; и ево Ја сам с вама у све дане до свршетка века“.⁷⁾ Спаситељ заповеда апостолима да јављају *свима* народима *све* што им је открио. А Он ће Својим вечним пребивањем у Цркви олакшавати, снажити, уразумљавати и просвећивати њих и продужитеље њиховог посла у томе служењу, као што је то у ствари и било

1) *ibid.* II, 1.

2) Јован, XV, 15.

3) Упор. *ibid.* V, 39.

4) Види еп. Михаила (Лузина), *Евангелије отъ Иоанна на славенск. и русск. нарѣчїа с предисловіемъ и объяснителными примѣчанїями*, Кїевъ, 1902 г. стр. 326—327.

5) Јов. XVI, 12.

6) Дел Ап. I, 3.

7) Мат. XXVIII, 18—20.

по сведочанству другога јеванђелиста.¹⁾ Св. Јован Злотоусти овако објашњава те речи Христа Спаситеља: „Неће вечно бити само са њима, него и са свима онима, који после њих узверују. Не говорите ми, рекао је Он, о препрекама и тешкоћама, јер сам са Вама Ја, који све чиним лаким.“²⁾

Веран јеванђелски текст не допушта да се Христово обећање, да ће ученицима послати Св. Духа од Оца, разумева у смислу у коме га разуме г. Мерешковски и други нео-хришћани његовога типа. По црквено-васељенском схватању речи Христа Спаситеља, Дух Свети ће пре свега напомињати и објашњавати оно што им је Господ говорио. „Утешитељ Дух Свети, Кога ће Отац послати у име Моје, Он ће вас научити свему и напоменуће вам све што вам рекох.“³⁾ То значи: Дух Утешитељ ће доћи у име Моје. Он вас неће учити ничему што је туђе моме учењу.⁴⁾ Он ће вам потпуно открити истину зато што ћете ви већ бити у стању да је обухватите и схватите; неће у Божанској истини оставити ништа непојмљиво за вас.⁵⁾ Сво учење Господа, које им је предато не само тада, него и за све време Његовог служења, у коме они могу нешто не схватити и заборавити — постаће им јасно и опоменуће га се⁶⁾.

Али то напомињање и разјашњење Св. Духа има по речима Господа, да буде истоветно са учењем Самога Христа Спаситеља. „А кад дође Он, Дух Истине, упутиће вас на сваку истину; јер неће од Себе говорити, него ће говорити што чује, и јавиће вам што ће бити у напредак. Он ће Ме прославити, јер ће од Мојега узети, и јавиће вам.“⁷⁾ То значи: Ја сам вам у суштини све казао,⁸⁾ али само у суштини и у колико сте ви могли примити и схватити. Да би примили то, што је сада умањено, потребно је нарочито озарење вашег духа, које ће и извршити Дух Свети у току времена, када се Он, после просла-

1) Марко, XVI, 20.

2) Види његово тумачење Матијевог Јеванђеља у J. P. Migne, *Patrol. curs. compl. graec. ser. t. LVIII* (1862 г.) col. 739.

3) Јов. XIV, 26,

4) Тумачење блаж. Теофилакта, види у наведеном делу еп. Михаила, Евангелије Јоанна стр. 432.

5) *ibid.* стр. 432.

6) Тумач. бл. Теофилакта, види код еп. Михаила, *op. cit.* стр. 433.

7) Јов. XVI, 13—15.

8) *ibid.* XV, 15.

вљања Господа, излије у срца ваша.¹⁾ Тада ће их Дух Свети у путити у области хришћанске истине, коју им је Сам Господ, тако рећи, из далека показао у сликама, причама и поређењима, а Дух Свети ће им саопштити пуно и савршено знање о њој и Сам ће их руководити и тој области. Тада у свој тој области хришћанске истине неће остати ни једног момента о коме би апо-столи остали без просвећења Духом Светим, без Његовог руко-водства и озарења. Истинитост и непогрешивост тога руково-дства и упућивања оснива се на ономе истом чиме се раније за све-дочавала непогрешивост учења Господа, — на учењу не од Себе, већ од Бога Оца.²⁾ Сва откровења Духа Светог, сва Ње-гова учења ће бити црпена из ризнице Божанске мудрости, као и учења Исуса Христа. Према томе, то ће учење бити исто што и учење Христово, само пуније, пошто ће ученици бити способни да га пуније приме. Он ће говорити оно што чује, као што је и Исус Христос говорио оно што је чуо од Оца.³⁾ Отуда је учење Св. Духа сагласно учење достопоклоне Тројице — Оца и Сина и Св. Духа. Предмет наставе Св. Духа ће, између осталог, бити и будућа историја Христовог Царства, која суштаствено спада у област целе Хришћанске истине. Као основ учитељског дејства Духа Светога у свету служиће дело искупљења човечанства⁴⁾ које је извршио Исус Христос, без кога би и само дејство Св. Духа било немогуће⁵⁾. Дело искуп-љења је извршио Господ испуњавајући вољу Оца Небеског⁶⁾, и на тај начин се у хришћанској истини јавила свету Божанска истина: нема ништа хришћанско што не би било Божанско, као што нема ништа Божанско што не би било хришћанско. Отуда ће дејства Св. Духа у хришћанству утврђивати дело Бога Оца и Исуса Христа. У томе је смисао Господњих речи: „Од Мога ће узети“ и „све што има Отац, Моје је“. Ја с правом називам Божанску истину, коју ће вам јавити Дух Свети, Мојом, мојим наслеђем, говори Исус Христос, јер све што у том погледу има Отац⁷⁾, припада Мени као Сину, који је од

1) *ibid.* VII, 39.

2) *ibid.* VII, 17.

3) *ibid.* III, 32; V, 30.

4) *ibid.* VII, 39.

5) *ibid.* XVI, 7.

6) *ibid.* III, 16 и даље

7) *ibid.* I, 14; I. Кор. XV, 27; Кол. I, 19; III, 9; Јевр. II, 8.

Оца изашао¹⁾, од њега освећен и послан у свет²⁾ и у Оцу пребива и Отац у Њему³⁾).

Све своје тумачење тога места у опроштајној беседи Христа Спаситеља са Својим ученицима, којим (тумачењем) смо се и ми користили у објашњавању, Св. Јован Златоусти завршава следећим речима: „Обећавајући Својим Ученицима да ће им послати од Оца Духа Утешитеља, Христос им говори не мислите да је Његово учење другојаче. И оно је Моје и увеличава Моју славу, јер је једна воља Оца и Сина и Св. Духа“⁴⁾.)

Најзад, ни права и пуномоћија која је Христос одредио Својој Цркви се не могу схватити у смислу да јој је дано право да ствара и објављује нова откривења. Спаситељ је основао Своју Цркву као највише судилиште у стварима вере и братских односа међу хришћанима⁵⁾. Као таква, Црква може и дужна је давати свој суд и оцену о истинитости или погрешности схватања догматичких истина хришћанства. Због таквог њеног ауторитетног положаја Св. ап. Павле разматра Цркву Христову као „стуб и тврђаву истине“⁶⁾. Обавеза Хришћанске Цркве састоји се у томе да непоколебимо чува и учвршћује неизменљиву, Богооткривену истину. У толико више се по себи равуме да слично право надања на нова догматичка откривења не може себи присвајати приватни скуп верујућих, којима Спаситељ обећава Своје невидљиво присуство и благодатну помоћ у њиховим молитвеним обраћањима к Оцу Небеском⁷⁾.

И тако еволуционистичка теорија нео-хришћана типа Мерешковскога о могућности појаве у хришћанству нових догмата путем новог откривења, које треба да допуни старо непотпуно и незавршено откривење, — нема под собом никаквих стварних основа — логичких, историјских и догматичких. У самој ствари Спаситељ је открио људима пуну вољу Божју, саопштивши им све што им је неопходно да знају ради свога спасења. По сведочанству св. Јована Богослова, „Син Божји је дошао и дао нам је светлост и разум да познамо Бога истинитога и да будемо

1) Јов. VIII, 42.

2) *ibid.* X, 36.

3) *ibid.* X, 38; XVII, 10.

4) J. P. Migne. *Patrol. curs. compl. gr. t. LIX* (Paris 1862) col. 425.

5) *Mat.* XVIII, 15—17.

6) I *Тим.* III, 15.

7) *Mat.* XVIII, 19—20.

у истинитом Сину Његовом Исусу Христу. Он је истиинити Бог и живот вечни¹⁾ „Светлост и разум“ које нам је дао Спаситељ, или откровење, по речима Св. Ап. Павла, сачињавају „завет вечни“²⁾, то јест такав који не може подлежати даљим изменама и развићу у суштини својој. Сам Христос Спаситељ, Који вечно, невидљиво присуствује у Цркви верујућих, освећује ју Својим благодатним даровима, уразумљава, утврђује и просвећује верујуће, али јој не даје нових догматичких откровења, пошто је Она „јуче, данас и ва век један исти“³⁾. Дух Свети који увек пребива у Христовој Цркви од времена силаска на свесвете апостоле, снажи хришћане у истинама које је Спаситељ открио људима једном за свагда, потсећа на њих и помаже им у правилном разумевању откривених истина⁴⁾. Спаситељем постављени и Духом Светим просвећени апостоли су људима објавили „сву вољу Божју.“⁵⁾ Помазање, које су хришћани примили од Спаситеља и од Светог Духа, учи их *свему*, и у њима мора да остане оно што су чули од почетка⁶⁾. И такво благовествовање Христово, које сачињава истините догмате, мора бити толико верно самоме себи и стално, да се не може заменити другим благовествовањем апостола па чак и небеских ангела⁷⁾.

Такво разумевање Божанског Откровења, као потпуног, савршеног и зато неизменљивог извора хришћанских догмата, увек је чувала васељенска Христова Црква. По речима св. Иринеја Лионског апостоли у Христовој Цркви „*plenissime* (у свој пуноћи) *contulerunt omnia* (све), *quae sint veritatis*“⁸⁾. Тертулијан, са своје стране, поштује апостоле Господње као чуваре вере који нису сами од себе ништа измишљавали ни одабирали, већ су целоме свету *верно* предали оно учење, које су примили од Исуса Христа⁹⁾. По мишљењу Оригена „само ону истину

1) Јов. V, 20

2) Јевр. XI, 20.

3) *ibid.* XIII, 8.

4) Јов. XVI, 13—15.

5) Дела Апост. XX, 27.

6) I. Јов. II, 27, ср. 24.

7) Галат. I, 8.

8) Види *Contra Haereses* t. III. c. 4. n. 1 Migne. Patr. C. C. t. VII (P. 1882) col. 857.

9) Види *De praescriptionibus adversus haereticos*, t. VI Migne Patr. C. C. t. II. col. 21.

треба веровати, која ни у чему не отступа од црквеног и апостолског предања¹⁾. Викентије Лерински овако у свом нама већ познатом *commonitorium*-у дефинише откровење или предање које служи за извор догмата: „То је оно што ти је поверено, а не оно што си ти пронашао, оно што си ти примио, а не оно што си ти измислио: дело не ума већ учења, не приватна својина већ општег предања, дело које је до тебе дошло, а ниси га ти открио, у односу према коме ти треба да будеш не проналазач већ чувар, не оснивач већ следбеник, не вођ већ вођени“²⁾. Св. Јован Златоусти у свом тумачењу познатих речи св. ап. Павла у покланици Галатима о немогућности другог јеванђеља, осим онога које су апостоли проповедали³⁾, признаје потпуну неизменљивост откровења, говорећи: „Речима: „друкчије него што смо ми јављали“ апостол означава не само оно што је супротно, него и оно што је различито, несагласно са духом јеванђеља, у опште не оно што им је предато од лица Божија. Није рекао: ако што противно буду јављали или све извртали; но ако и нешто мало важно буду јављали несагласно са оним што смо ми јављали, или ма шта променили у проповеди, да буду анатема“⁴⁾. Римски папа Агатон је наређивао својим легатима које је слао на шести васељенски сабор (680 г.) да „*vera fides immutari non poterit; nec aliter nunc, aliter postmodum radicari*“, то јест, истинита вера се не може изменити и не може се проповедати у почетку овако, а после онако, пошто је то својствено само ономе што у своме основу нема истине“⁵⁾.

Потпуно сагласно са таквим веровањем Христове Цркве у доба васељенских сабора и Источна Православна Црква од времена одељења западног хришћанства од ње па до данас строго се придржава убеђења да она не може мењати догмате путем додавања у њима или одузимати од њих ма чега. Тако су источни патријарси у својој „Посланици о православној вери“, упућеној руском св. Синоду 1723 г., писали следеће: „Наши догмати и учење наше источне цркве су још у старини испи-

1) De principiis lib. I. Praefat. n. 2, Migne Patr. C. C. gr. s. t. XI. col. 116.

2) *Commonitorium primum*, cap. XXII. Migne, Patr. C. C. Ser. lat. t. L. col. 667.

3) I гл. ст. 8.

4) Migne. Patrol. Curs. compl. gr. ser. t. LXI p. 624.

5) Coll. Concil. amplissima, Mansi t. XI. (Paris 1901.) S. 294.

тивани, правилно и благочестиво опредељени и утврђени на светим и васељенским саборима: додавати им, или одузимати од њих штогод, није дозвољено“. А они су на сто година после тога (1848) у својој „Окружној посланици свима православним хришћанима“ овако говорили о том истом: „У нас ни патријарси, ни сабори немогу увести ма шта ново зато што је код нас чувар благочешћа само тело Цркве, т. ј. сам народ, који жели да увек очува своју веру неизменљиву и у сагласности са вером својих отаца“. Познати представник руске богословске науке последњег времена, епископ Теофан Говоров (Затворник), држао се дубоког уверења да је Христос Спаситељ дао људима савршено потпуно откровење, које се не може допуњати никаквим новим догматима који се не садрже у њему. У свом тумачењу речи Св. Ап. Павла у посланици Галаћанима I, 8 он говори, између осталог, и следеће: „Нико и ништа не може мењати у преданом јеванђељу... О апостолима и анђелима св. ап. Павле говори са претпоставком... Чак и кад би немогуће постало могућим, цело јеванђеље мора остати и остаће неизменљиво“. ¹⁾

У таквој својој једнодушној верности првобитном откровеном учењу као извору хришћанских догмата Источна Црква види на застој или своју учмалост, него своје велико преимућство које јој даје право да се назива истинитом православном црквом.

На тај начин и са гледишта откровеног учења и на основу свагдашњег предања и резумевања васељенске Цркве, еволуционастичка теорија неохишћана типа г. Мерешковског, који допушта могућност новог откровења које треба да собом донесе нове догмате, мора се признати за савршено неосновану. Ми немамо никаквог права и никаквих основа да очекујемо ново Божанско Откровење, које би могло допунити хришћанску веру новим догматима.

Као што смо видели, еволуционастичка теорија коју смо расмотрили води своје порекло од једног нарочитог схватања Божанског Откровења, које оно сматра за незавршено и за нешто што се нуждава у допунама. Али постоји још једна друга еволуционастичка теорија, која је поникла у тим истим нео-

¹⁾ Види његово Толкованіе на посланіе къ Галатамъ, Москва 1875 г. стр 65—66.

хришћанским круговима, али прилази проблему са савршено друге стране. Она се заснива не на Откровењу, већ на људском, црквеном односу према Откровењу. Божанско Откровење, по мишљењу еволуциониста те врсте, садржи потпуну ризницу истине. Оно је дано људима да се користе њиме у циљу свога усавршавања и спасења. Људи су у лицу хришћанске Цркве усвајали, испитивали, искоришћавали и схватили неке стране хришћанског учења. Но зато су остале друге стране Божанског Откровења које хришћани још нису довољно усвојили, испитали искористили и схватили. Ту су још могућа нова испитивања, открића и дефиниције чак и сасвим нових догмата. Ево како ту теорију догматичког еволуционизма представља један од руских нео-хришћана В. А. Тернавцев: „Завет са Богом заснива се на трима основним, врховним и последњим истинама: на тајни о Богу, тајни о Христу и тајни о човеку. Раскривање прве две тајне били су подвизи васељенских Сабора. Трећа тајна је остала за нас и до данас тајном и наступа час када она треба да се открије“¹⁾. Из тих речи г. Тернавцева се види да се антропологија у односу према догматици јавља као баш она област хришћанског учења, у којој неохришћани његовог типа сматрају ново откривање за могуће путем открића нових догмата умом људским.

У осталом, неопходно је напоменути да та друга нео-хришћанска еволуционистичка теорија није још потпуно јасно изложена. Изгледа да она није сасвом јасна ни самим њеним присталицама.²⁾

Тако, неки од њих под новим откровењем разумеју такво удубљење људског ума и сазнања у суштину Божанског Откровења, које би могло довести верујуће или до исправке ранијих догмата, или до догматизирања постојећих богословских мишљења, или чак до откривања и дефинисања нових догмата. Нпр. онај исти г. Н. Лоски, који признаје да још није време и да је опасно догматизирати нову истину о Божанствености женскога начела, одмах заједно с тим допушта могућност

1) Види наведене Записки петербургск. религиозно-философск. собраній стр. 494.

2) Тако је епископ Инокентије, присуствујући, састанку и саслушавши говор г. Тернавцева, приметио: „Реферат је врло магловит. Ја мислим да га многи нису схватили“. — Види *ibid.* стр. 495.

догматичког развића на следећи начин који је близак теорији г. Тернацева: „Ако узмемо у обзир да се људски ум удостојио открића само неких момената пуноће Божанске истине, онда нас више неће плашити разлике у вероучењу католичанства и православља. На први поглед најјаснија противречност нпр. између католичког догмата *Filioque* и његовог православног порицања може се уклонити даљим догматским развићем. Па већ је несумњиво да сва три Лица Пресвете Тројице саучествују једно другим у бићу. Настаће време каоа ће Црква раскрити догматско учење о том одношају Оца и Сина према Св. Духу, Духа Светога и Оца ка Сину, Сина и Духа Светога ка Оцу. Тада ће на неком васељенском сабору, сарадњом Источне и Западне Цркве, догмат *Filioque*, можда, бити *проширен шаквим дојунама* *я разграничењима*, која ће га учинити пријемљивим за све хришћане. *Сличне комбинације су применљиве* и на догмат о непорочном зачећу. То учење је први приступ ка решење питања о Божанствености женскога начела. Када Црква потпуније изнесе учење о природи Пресв. Деве Марије, тада ће се, можда, разагнати сумње које је изазвао католички догмат“¹⁾.

Тој врсти нео-хрићана еволуциониста припадају и многи други руски световни богослови, васпитани у идејама модернизма и ричлијанства. За њих правилно каже један од њихових противника да су „они час готови измислити нове обреде, *нове догме*, чак и нову религију, а час поричу сваки творачки покрет у савременом православљу и сваку будућност руске православне културе, очекујући „крај времена“ и саблажњавајући есхатологијом²⁾. К њима се приближује и један од савремених популарних руских богослова, који категорички тврди да „догматичко развиће Цркве није завршено, *учење њено није коначно*“.³⁾

И тако суштина друге еволуционистичке теорије се састоји у томе да људи у лицу васељенске Цркве могу и сами саздати нове догмате путем догматичког развића, помоћу постепеног удубљивања у учење вере. Но то је савршено неправилна

1) Види цит. књигу: „Проблемы русскаго религиознаго сознания“, стр. 331—332.

2) Види чланак проф. Л. Т. Карсавина; „Уроки отреченной вѣры“ у „Евразійскомъ Временикѣ“, књ. IV. Берлин. 1925. г. стр. 87.

3) Прот. П. Свѣтловъ, Христіанское вѣроученіе въ апологетическомъ изложеніи. т. 1. Кіевъ. 1910. г. стр. 319.

мисао. Она противречи истинском појму о догматима, о васељенским сабдима и њиховом односу према догматима.

По схватању васељенске Цркве, догмати су факта и основа Божанскога Откровења које Црква само констатује и на којима се заснива хришћанство. Догмати су мисли ума Божјег, посматрачке мисли Откровења Божјег и Његовом општењу са човеком, а не резултат људске мислености и досетке, нити производи човечанског разума. Говорити да се догмат може створити путем удубљивања људског разума у откривену истину, или њеним унутрашњим преживљавањем, значи одрицати суштствену особину догмата — богооткровеност, не признавајући објективну егзистенцију Божанске истине, — једном речју, одрицати сам догмат, како га разуме васељенска Црква. Изгубивши истински појам о догмату, нео-охришћани еволуционисти се губе у његовом дефинисању. Догмат њиховом знању изгледа као нешто свршено нејасно, недокучиво. Они су склони да га представе као „изражавање наде“. Једном речју, догмат еволуциониста као и његов прототип — догмат ричлијанаца, по правилним речима проф. Керенског, јесте „величина без сваког садржаја, предмет без сваког циља, другим речима празна сенка“¹⁾.

С друге стране, разматрана еволуционистиниска теорија противречи стварном историјском одношају васељенских сабора према догматима. *Сасвим је нејавилна мисао да васељенски сабор може створити нови догмат.* Историја васељенских сабора сведочи да богословска истина није постајала догмат зато што је утврђена и формулисана на овом или оном васељенском сабору. Напротив, Црква је на васељенским саборима као догмат формулисала и објављивала ону богословску истину, о којој су постојала сведочанства свих векова као о Богом откривеној истини, коју је Син Божји предао апостолима, а ови је предали Цркви. У сазнању историјских радника васељенских сабора је била увек жива мисао да су они догматски посао вршили у присуству Самога Спаситеља, под његовом невидљивом заштитом. Они су на своје догматичке одредбе гледали као на објашњење и објављивање Богом откривених истина, са благодатном помоћи невидљиве Главе Цркве—Исуса

¹⁾ Види његову књигу: „Школа ричлијанскога богословја въ Лютеранствѣ“. Казань. 1903 г. стр. 310.

Христа. Тако је цариградски патријарх Тарасије, као стварни председник седмог васељенског сабора, у својој посланици папи римском Адријану писао следеће: *προκαλεθέντων πάντων ἡρώων, κεφαλῆν ἐλοισόμεθα χριστόν*¹⁾ А ево не мање изразитих речи другог учесника на том истот, седмом, васељеиском сабору, које објашњавају стварни процес порекла хришћанских догмата: „Следујући Божанским заповестима, састао се божанствени сабор свештених јереја ради објашњавања и формулисања учења отаца о достауваженој тајни Христовог домостројитељства. *То не значи да би они њу саму њајну први њуш објавили народу.* Готово пре 800, година је она била већ објављено у целоде свету. А они су објашњењем божанственог писма само што је могуће јасније представили савет Божји о спасењу, (рода људског) које је Христос привео у дело“²⁾.

Према томе Црква Христова на васељенским саборима не ствара нове догмате, него само разјашњава, појашњава, констатује и формулише оно, што је дано у Божанском Откровењу и што се чува у свеопштој вери и животу њеном.

У тој последњој њеној делатности је и могуће очекивати њено истинско догматичко развиће. Оно се овде стварно и врши. Цркви је Христос Спаситељ дао потпуно, завршено и савршено откровење. Она га чува и саопштава људима да би га они примили својом вером и усвојили својим умом. Однос ограниченог људског разума према апсолутном откровењу треба схватити у смислу постепеног удубљивања у откривене тајне. Наше достижење хришћанских истина је увек приближно и несавршено, јављајући се само као покрет ка истини, који никад не достиже свој циљ, — као познавање, а не као знање. Тај процес религиозног познавања треба замишљати као бесконачан, због бесконачног садржаја самога откровења. И ако је дано објективно, откровење мора увек остати откровење за ограничени људски ум. Зато није чудо ако у бесконачном, непрекидном процесу познавања Божанственог Откровења могу наступити такви моменти, када се постижење извесне верске истине може људском сазнању јавити у виду „другог откровења“ и „новога догмата“. Таково стање је потпуно мислимо, не само у односу

1) Mansi. Cit. Collec. concil t XIII. col. 459.

2) Види Дѣяніе вселенскихъ соборовъ у руском преводу, Т. VII. Казань. 1873. г. стр. 649—650.

према поједином човеку, већ и у односу према целој Цркви. Земаљска Црква се не састоји из савршених људи, већ из људи који само теже на савршенству. Као идеал тога савршенства у области достизања откривене вере служи њено потпуно знање. „Сад“ по речима св. ап. Павла, „видимо као кроз мутно стакло, у загонетки, а онда ћемо лицем к лицу, сад познајем нешто, а онда ћу познати као што сам познат“¹⁾ У том процесу Црквене тежње ка потпуном знању, — које ће бити удео живота који отпочне после стварног новог јављања Исуса Христа у слави, — треба, наравно, замишљати закономерност. А зато је неспходно претпоставити могућност делимичног остварења даног идеала још у овом животу, т. ј. другим речима, могућност догматског развића.²⁾

Историјски ток тога развића се у знатном степену условљава сарадњом божанског и човечанског принципа. Спаситељ и Дух свети невидљиво увек пребивају и дејствују у Цркви. Они пружају људима благодат и помоћ за познање откривене вере. Али за успешно дејство Божанске благодати неопходно је и слободно — свесно учешће људи напрегнуто устремљење свих његових сила ка постижењу откривене вере. Бивају баш такви моменти у историји човечанства, хришћанства. Њих прате особите пројаве религиозног тваралаштва у хришћанству. То је било, нпр., у периоду васељенских сабора. Баш тада су све силе хришћанства биле обраћане ка догматским истинама. Њима су се интересовали не само поглавари цркава, но и мирјани. По сведочанству св. Григорија Богослова, у његово време се могло видети ванредни полет религиозног сазнања, интереса и тваралаштва. Сада га је чак и тешко представити себи. Тада, нпр., људи који су ишли на трг да купе за неколико обола хлеба, нису водили разговор о текућим догађајима злосторног живота, већ су се ватрено препирали око питања: „јели Син рођен, или створен“? Тада се цео свет интересовао тим питањем. Све умне силе људске су напрезане у његовом разјашњавању и решавању. Ето зашто се догматским одредбама васељенских сабора придавао тако искључиви ауторитет, неоспоримо обавезног значаја за питања времена. Њих су високо це-

1) I Кор. XIII, 12.

2) Види мишљење проф. петроградске Дух. Акад., А. И. Бриљантова у наведеним „Зап. петерб. рел. филос. собраній. стр. 448.

нили не само по истинама које се у њима садрже, у којима су видели „мисли ума Божјег“, већ и по самој њиховој форми, по начини њиховог изражавања, које је било одјек свеопштег веровања и сазнања васељенске цркве.

Ето баш у таквим моментима и баш у таквим условима је и било могуће пројављивање људског догматског тваралаштва, које неохришћанима изгледа као ново откривење. Тако да је било, нпр., са догматским термином „ὁμοούσιος“, који изражава истину једносушности Сина Божјег са Богом Оцем, и који је унесен у символ вере на првом васељенском сабору. Тај термин собом представља утврђени извод васељенског хришћанског ума из откривеног учења о Божанском достојанству Сина Божјег. Њиме се истовремено утврђује како стварна разлика између Оца и Сина, тако и њихово суштаствено јединство, а не само њихова сличност и једнакост, ма она била и најблискија и најпотпунија.¹⁾

Ипак би било погрешно мислити да је Црква Христова до првог васељенског сабора живела без истине и веровања у „једносушног“ (ὁμοούσιον) Сина Божјег. Још и сам Христос Спаситељ је у беседи са јудејима рекао: „Ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν ἑσμεν“²⁾, чиме је изразио истину, или догмат о једносушности Сина Божјег са Оцем. На тај начин су оци првог васељенског сабора само формулисали догмат, који је предао Сам Син Божји. Они су нашли и употребили баш такав термин, који је не само потпуно изражавао догматичко веровање васељенске Цркве, већ је и одлучно одбацивао учење аријанаца о Сину Божјем као твари, и субординастичке идеје следбеника Оригена, који је ипак знао и употребљавао термин „ὁμοούσιος“³⁾. У том смислу је заиста неопходно признати догматичко развиће. Оно се може садржати само у промени форми нашега познања догмата. Развиће као промена пада не на сами догмат, који јесте и увек ће остати само веровање факта откривења, већ на форму или начин тога изражаја. Развиће догмата бива само у нашем сазнању, чему доприноси Црква. У почетку је догмат приман као савршено религиозна истина, која се јавља само као факат вере, а не као предмет богословског размишљања.

1) Види мишљење проф. С. П. Зарина у истим запискама стр. 437—439

2) Јов. X, 30.

3) Migne Cur. compl. Patrol. gr. ser. t. XIII col. 309.

Као резултат жеље да се баш разумно усвоји догмат, може се по некад појавити и лажно схватање догмата. Ето баш у том случају се васељенска Црква стара да тачније констатује факт, или да јасније дефинише догмат. Сабори су за главну задаћу васељенске Цркве сматрали не утврђивање каквих нових догмата, као извода из првобитних догмата, основе свега хришћанског вероучења, већ баш одбацивање заблуда које су се појављивале о већ преданој истини; у ограђивању те истине од измена и још више од кварења; у указивању граница познавајућег разума помоћу тачног формулисања које одговара божанственом или васељенском смислу вере. Зато је она од времена њеног утврђивања, извољењем Св. Духа и Богом просвећених отаца, постала исто онако неизменљива као што је неизменљива догматичка истина која се у њој садржи. Та богословска делатност Цркве ништа ново не додаје самом садржају ни суштини догмата. Она само вечне истине вере облачи у нове формуле и, по речима једнога древног епископа, „силом старог предања побеђује нова и до сада у Цркви нечувена ујења“¹⁾. Историја постепеног раскрића догмата о Пресветој Тројици у борби са монархијанством и субординационизмом, или догмата о Сину Божјем у борби са аријанством, може служити као дивна илустрација онога што рекосмо о догматичком развићу у Цркви²⁾.

Али догматичко развиће се ипак не сме схватити само у смислу вербалног вежбања, као у схоластици, још мање у значењу просте тавтологије. Не. Догматичко развиће заиста носи у себи стварно раскриће новог, само не у суштини и садржају догмате, већ у њиховој формалној дефиницији. Развија се не догмат, који у својој суштини остаје вечно неизменљив, већ његово људско разумевање и његова дефиниција. Догматичко развиће је индивидуално и саборно удубљивање у строго одређену истину. То удубљивање некада води ка проширавању раније догматичке формуле, чак и оне коју је утврдио васељенски сабор. Свака догматичка формула је истинита и чак савршена за свој најближи циљ. Но она се слично догматичкој истини коју она дефинише, не може схватити као апсолутна и

¹⁾ Види наведена Дѣянiя вселенскихъ соборовъ, у руском преводу, т. I. стр. 235.

²⁾ Мишљење проф. петрогр. Дух. Акад. П. И. Лепорског, у наведеним „Записки петерб. религиозно — филос. собранiй, стр. 424—425.

као израз целокупне, крајње истине. Људска реч није у стању да потпуно оваплоти целу целзату Божанску истину. Она узима само једну ма коју страну откривене истине и разјашњава је. Постојање раније дате догматичке формуле ни мало не смета њеном даљем развићу. Напротив, она му помаже као готов, промишљени ослонац, као степен догматичког разумевања коме се није потребно враћати да би се могло ићи напред без противуречности ономе што је било раније.

Поред тога, догматичка истина се достиже и усваја не само и једино људским умом, већ и срцем и практичним животом, помоћу надахнућа, у сфери уметничког тваралаштва — песничког (нпр., дела Св. Василија Великог, Св. Јована Дамаскина и др.), архитектурног итд. Свима тим путевима догматичка истина улази у човечји живот, прожима га и овоплоћује се у њему. Она, слично квасцу који је Христос Спаситељ ставио у људски живот, изазива и увек ће у њему изазивати вреће све догле док не ускисне цео духовни живот васељенске Цркве.¹⁾ Догматичке истине, слично зрну које је Божански Сејач посејао, узрастају у већа или мања дрвета²⁾ која добијају разне *нове* облике, ипак не противуречећи суштини семена из кога су никла. Тако се органски развија откривена догматичка истина под утицајем Божанске благодати, при живом учешћу и напору људског разума. Суштина тога процеса није механичко узраставање, већ органско развиће. Произвољног рашћења нових догмата не може бити, али мора бити органског рашћења истине у људском сазнању. Захваљујући томе, нови догмат или нова догматска формула, или одлука се јавља не као спољашњи, квантитативни додатак ранијим, још мање у противуречности према њима, већ као откриће у догмату нове стране, која истиче из неисцрпног извора васељенског црквеног живота, под животворним утицајем Божанске благодати.³⁾

Са таквим схватањем догматичког развића, могу се у будућности замислити и васељенски сабори, на којима се могу одређивати нове нормe релагиозног сазнања у питањима која се тичу вере. Немогуће је са категоричном увереношћу твр-

1) Мат. XIII. 33.

2) Мат. XIII, 31—32.

3) Види мишљење проф. Ј. Слободског у Записки петерб. религиџн. — философскихъ собраній, стр. 443—444

дити да ће таквих сабора неизоставно бити, али нема основа ни за порицање њихове могућности. Догматске одредбе тих могућих сабора неће у себи садржати ново учење, али оне могу дати ново формулисање истинама Божанскога Откровења, које то још нису добиле у црквеном сазнању (многи моменти у црквеном учењу о Богу као Творцу и Промислитељу света, о благодати, загробном животу итд.), или шире и дубље разјаснити догматичке истине које већ постоје. Као једини извор и руководство у раду тих сабора и у опште у богословско-догматичком истраживању може бити само Божанско Откровење. Откровење садржи у себи пуноћу истина које су поверене Цркви. Црква је дужна и обавезна да непоколебљиво и неизменљиво сачува те истине, а тако исто да их разјасни вернима, оградивши и очувавши их од сваке повреде истине. Зато је немогуће стварање нових догмата. Али њихове нове формуле се могу појавити у Цркви¹⁾.

И тако се процес догматичког развића креће између неизменљивог, вечно себи равног догмата с једне стране, и његовог разумног изражавања дефинисањем с друге стране. Тај процес несме се тицати свога полазног момента — догмата. Али се он зато може слободно развијати у правцу усвајања, разјашњавања и дефинисања суштине догмата. Такав ограничени процес догматичког развића се еволуционистима оног типа који смо горе размотрили чини не само као насилно сужавање, застој и реакција, већ као право ропство човечанске мисли, оковане у ланце, у гвоздене окове догматизма. Догматичара који се усуђује да отворено тврди да је Божанско Откровење потпуно, завршено појавом Христа Спаситеља и да ми до другог Христовог доласка немамо основа очекивати ново догматичко откровење — они саркастички упоређују са „великим инквизитором“, чији је тип створио руски писац Достојејевски.²⁾ Такав догматичар, по тврђењу еволуциониста — нео-хришћана, у суштини говори оно исто што је говорио и „велики инквизитор“ Христу Спаситељу, Који се по други пут јавио у свету: „Ти немаш ни права да нешто додајеш ономе што Си већ раније казао“.³⁾

1) Види Записки, стр. 453, мишљење о. Темномјерова

2) Види његово дело „Братља Карамазовы“, књ. 4. чл. 5. стр. 382 и даље.

3) Види речи Мерешковског у наведеним Запискама, стр. 471.

Но та паралела је савршено неприродна, неправилна и неумесна. Апсолутно ничега заједничког нема између „великог инквизитора“, безусловног противника истинског Христовог јеванђеља, и догматичара који штите Божанског Откровења као неизмљице неистине. „Велики Инквизитор, по признању самога Достојевског устима Аљоше Карамазова, не верује у Бога¹). Да ли је то могуће не само рећи но и помислити о св. Атанасију Александријском, Григорију Богослову и свима осталим оцима и учитељима Цркве из периода васељенских сабора, који су непоколебимо стајали на гледишту неизменовивости хришћанских догмата? „Велики инквизитор“ је Христу одрицао право саопштавања новог откровења само зато да се оно не би окренуло против њега и његових сатрудника. Истинских хришћанин, искључиво по мотивима страхопоштовањи пред Христом Спаситељем као Сином Божјим, стоји на гледишту безусловне неизменљивости догмата по суштини, као откривене мисли апсолутног ума Божјег. „Велики инквизитор“ и његови једномишљеници не допуштају могућност новог откровења не само по у суштини, већ ни у самој форми његовог изражавања, одричући чак и мисао о ма каквом учешћу Исуса Хруста духовном животу човечанства. Обраћајући се Христу, „велики инквизитор“, између осталог, каже: „Имаш ли Ти право да нам објавиш ма и једну од тајни онога свешта из кога си Ти дошао? Не, немаш“²). Јели могуће истоветовати такво расположење „инквизитора“ са веровањима васељенске Цркве да Спаситељ свагда невидљиво присуствује у Својој Цркви, непрестано „просвећујући свакога човека који долази у свет“ у послу његовог познања вере, која је потпуно и савршено откривена људима, али је за њих остала пуна великих тајни?

У осталом, напади еволуциониста свих наведених праваца на догматизам нису увек без основа. Они се понесад у својој критици ослањају на стварна факта. У богословској литератури као и у животу упоредо са истинским догматизмом јавља се

1) Види цит. дело „Братја Карамазови“, стр. 400.

2) Види *ibid.* стр. 383—384. У слободном цитирању речи Достојевскога од стране једнога учесника „религиозно-философских скупова“, цитиране речи су се претвориле у фразу, чији смисао потпуно поражава наше становиште: „Представник јерахије пита Христа: Зашто си Ти дошао? *Ми смо без тебе све свршили... Ми смо све створили, ми смо створили црквене догмате. Зашто Ти долазиш?*“ — Види „Записки петерб. рел.-филос. собраній стр. 463.

и псевдо-догматизам. Под истинитим догматизмом се разуме такво нарочито расположење хришћанскога духа, које ка Богопознању заноси све силе разума, све жеље воље и сва осећања срца човечјег. Догматско тваралаштво произлази на земљишту таквог расположења, које више или мање обухвата цело хришћанско друштво, као што се на земљишту нарочитог надахнућа ствара истинска поезија. Баш такво религиозно надахнуће је надахњавало хришћанску Цркву за време од IV—VIII века, када је и створена хришћанска догматика. Догматско тваралаштво тога времена, изражено између осталог у догматичким формулама, не само да није сметало, већ је много помагало полету богословске мисли.

Псевдо-догматизам представља нешто сасвим друго. Он пре свега премешта центар, суштину догмата, из његове садржине у форму. Захваљујући тиме, он на чисто инквизиторске начине штити и брани безусловну неизменљивост не само суштине догмата, већ и његовог формалног изражавања. Међутим историја истинског догматизма говори нам сасвим нешто друго. На пример, други васељенски сабор (381 г.) је измени неке речи и изразе у символу вере, који је саставио први васељенски сабор (325 г.), наравно без икакве промене смисла тих речи и изрази¹⁾. Пут догматичког тваралаштва који је показао други васељенски сабор, постао је савим немогућ полсе трећег васељенског сабора (431 г.), који је безусловно забранио сваку промену у символу вере.²⁾ Но само догматичко тваралаштво није због тога заустављено. Живот догматичке мисли је нашао друге путеве за своје даље развиће. Конкретан пример сличног развића су дали четврти (451 г.) и шести (680 г.) васељенски сабор. Не додирујући се формалне (стилске) стране симвона вере, они су су саставили нарочите догматске одредбе о двама природама³⁾, и о двама вољама⁴⁾ у лицу Исуса Христа.

У толико је природније и могућније догматичко тваралаштво у области истина вере, које васељенска Црква није догматизирала. Неопходно је имати на уму да неке наше веро-

¹⁾ Види Dr A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln. B. 1842. ss. 105—107 и 111—112.

²⁾ Dr Никодим Милаш, Правила Правосл. Цркве с тумачењима. Нови Сад; 1895 г. књ. I. стр. 298.

³⁾ Види наведено дело Hahn'a ss. 117—118.

⁴⁾ *ibid.* ss. 125—129.

учитељске одредбе и поједини термини у њима показују слабост и ограниченост људског језика, који је неспособан за потпуно тачно изражавање високих идеја Божанског откровења. Неке од тих формула и термина су у вези са језиком појединих философских система, који имају привремен значај и пролазни смисао. А друге вероучитељске формуле и њихови термини садрже у себе метафоре позамљене из обичног нефилозофског језика. Друје од тих слика по самоме свом карактеру не допуштају установљење свога тачног научног смисла¹⁾ (Заступати безусловну неизменљивост таквих случајних, привремених и научно неутврђених елемената у нашим вероучитељским формулама и појмовима — наравно, значи наметати сасвим непотребне окове на људску и васељенско-црквену свест. Понекад је овде прости неспоразум извор жалосних заблуда, зато што се Божанске, догламатске и вечно обавезне и неизменљиве истине мешају са њиховом људском дакле несавршеном, необавезном и промени изложеном формулом.

Други начин појаве псевдо- доктатизма јесте у придавању апсолутног карактера приватним, привременим и случајним мишљењима. Као на један од многих примера сличног псевдодогматизма можемо указати на учење о непорочном зачећу Пресв. Богородице. Догламатизирано на хришћанском Западу, а привремено признавано и у појединим местима православног Истока, оно је несумљиво поникло на основи поштовања Пресвете Деве Марије, која је својствено свему хришћанству. Као истинску Мајку Сина Божјег, каква се јавља у јеванђељу и признаје у симболима васељенске Цркве, ми је поштујемо и стављамо изнад свих бића која је Бог створио. Но ето, јављају се разумни поштоватељи Богоматере. Они налазе да обично поштовање Богомајке није довољно. Они истинско учење Цркве о поштовању Богомајке окружују својим сопственим мислима које допуњују и објашњавају то учење, захтевајући да се то учење призна као догмат. Они су готови да све који се не слажу с њима сматрају не само за јеретике, но чак и за нечастиве, безбожнике. Неопходно је признати да упоредо са несумљиво неверним, субјективним мислима и традицијама, које су лишене сваког историјског карактера и сваког научног бо-

¹⁾ Види Цитиране књигу Е. Леруа: „Догмат и Критика“ М. 1915 стр. 19 и следеће.

гословског значаја, срећу се и такве које су истински дивне и поетичне. Али, наравно, и најчистије и најверније мисли, способне да пробуде у души људској високо религиозно осећање и расположење, не могу се признати за догматичке пошто немају основа у Божанском Откровењу ни признања васељенске Цркве, што сачињава суштатвене ознаке догматичке истине.

Као што видимо, псевдо - догматизам у ствари нема никакве везе са истинском Христовом Црквом. Последња нема савршено никакве кривице ни одговорности за њега. Сасвим непрвечно окривљују хришћанску Цркву за излишни, крајњи и понекад сасвам ружан догматизам који измишљају људи па чак и поједина друштва, која се понекад називају Црквама. Али све то ништа не говори против истинског догматизма. Као што истовремено са светлошћу постоје сенке и тама, тако и упоредо са истинским догматизмом могу постојати разнолике пројаве псевдо - догматизма. Истински догматизам је неопходан у Христовој Цркви. Он се састоји у правилном, непрекидном и постепеном усавршавању и унапређивању човечјег познања апсолутних, неизменљивих истина Божјег разума—догмата. По нашем мишљењу, најбоље објашњење суштине онога процеса који се назива догматичким развићем Цркве даје Викентије Лерински. Ево како он представља тај процес; „Нека узрастају и у највишем степену непредују по годинама и вековима: разумевање, знање, мудрост, како појединце тако и свих; како једнога човека, тако и целе Цркве, али само на свој начин, то јест, у једном и истом учењу, у једном и истом смислу, у једном и истом схватању... Законима напретка треба да следује и учење хришћанске религије. То јест, нека се оно са годинама учвршћује, са временом проширује, са вековима узвишава; али у томе оно треба да остане неповређено и неискварено... Јер украшавати, усавршавати догмате у току времена, дозвољено је; али мењати и кварити их није дозвољено. А нека их тумаче, појашњавају, тачније дефинишу: то је допуштено; но њихова пуноћа, целина, особина треба да остану непроменљиви: то је неопходно... Црква Христова је штедљива и опрезна чуварица догмата који су јој поверени на чувања; никад ништа у њима не мења, ништа од њих не одузима, ништа им не додаје, своје не губи, туђе не присваја, но се са највећом бригом

стара једино о томе да, расуђујући о староме верно и мудро, вешто довршује и раздељује оно што је у старо време прописано и почето, а ако је што већ објашњено онда то утврђивати, потврђивати, а што је већ потврђено и одређено, то чувати.“¹⁾

Д-р. Т. Титов

КО ЈЕ ОТАЦ САВЕ II.

У нашој историској науци, све до Ст. Станојевића, не поставља се питање о оцу архиепископа Саве II. Наши летописи и родослови говоре о Сави II као о сину Стефана Првовенчаног и сви наши историци узимају то као податак, у чију се поузданост нема разлога да сумња. Међутим *Ст. Станојевић* је изнео два разлога, који оспоравају поузданост тог податка.¹⁾ 1) За Саву II се, истина, у његовој биографији каже: „братъ же благочъстивомуу краљу Оурошоу пръвомуу“²⁾, али се у почетку Данилова Зборника Сава II не спомиње међу синовима Стефана Првовенчаног: „триѣ бо соуште сыни њемоу: пръвоѣ Радославъ краљ, вѣторый Владиславъ краљ, и третии великийъ съ краљ Оурошь“.³⁾ 2) У запису на крају Доментијанова Живота Св. Симеона каже се за краља Стефана Уроша I да је син Стефана Првовенчаног, а унук Св. Симеона. Међутим за Саву II каже се ту само да је „такожде внук“ Св. Симеона.⁴⁾ Разлози Ст. Станојевића нису имали великог одјека у науци. *Ил. Руварац*, не побијајући Станојевићеве разлоге, и даље сматра Саву II за сина Стефана Првовенчаног.⁵⁾ *Љуб. Ковачевић* узима да је Сава II син Стефанов од прве жене Гркиње Јевдокије.⁶⁾ Ковачевић се не осврће на разлоге Станојевића, али

1) Migne, Patrol. Curs. compl. lat. ser. t. L. col. 668—669. Commonitorium primum, c. XXIII.

¹⁾ У критици на *Дучићеву* Историју српске православне цркве (Дело 4, 1894, 329).

²⁾ Данилов Зборник, изд. *Даничића* 1866, 273.

³⁾ Ibid. 4.

⁴⁾ Доментијан, изд. *Даничића* 1865, 116—117 = *Љ. Стојановић* Записи и натписи 3, 1905, 36—38 бр. 4933.

⁵⁾ *Ил. Руварац*, О хумским епископима и херцеговачким митрополитима до године 1766, 1901, 7.

⁶⁾ *Љуб. Ковачевић*, Жене и деца Стефана Првовенчаног (Глас 60, 1901, 31).

у једној напомени он стварно побија први његов разлог. У тој напомени Ковачевић истиче, да је у почетку Данилова Зборника реч о владоцима и да се због тога ту не спомиње Сава II (пре монашења Предислав).¹⁾ Ковачевића критикује *Јов. Радонић*. Радонић мисли да је Сава II син једне од кћери Немањиних.²⁾ *К. Јиречек* узима да је Сава II био четврти син Стефана Првовенчаног.³⁾ При том Јиречек губи из вида, да се у савременим записима говори о Урошу I као о најмлађем сину Стефановом.⁴⁾ *Рад. Грујић* се ограничава само на то, да истакне како је Сава II унук Немањин.⁵⁾

По нашем мишљењу, на основу критичког разматрања свих извора који долазе у обзир при расправљању питања о оцу архиепископа Сава II, може се извести као готово сигуран резултат, да је Сава II син Стефана Првовенчаног. Ми на овом месту приступамо том разматрању.

1.) У почетку житија краља Уроша, као што је лепо запазио Љ. Ковачевић, говори се само о оним синовима Стефана Првовенчаног, који су били владоци. То се јасно види из ове реченице: „о нихъже оубо поноудихомъ се похвалы богооугодънааго житиѧ ихъ съставити, и како прѣстољь кралевѣства землѧ сръбьскыне прѣдръжаше крѣпько и самодрѣжавьно, кѣто же ихъ колико лѣтъ прѣдръжа прѣстољь владычѣствиѧ ихъ“.⁶⁾ И ми не би имали потребе да се дуже задржавамо на томе, да није оспорена првобитност Урашева житија. У једној својој расправи Ст. Станојевић је доказао, да архиепископ Данило није писао житије краља Уроша, већ житије краља Драгутина, које је доцније, при кодификацији Зборника, подељено на житије краља Уроша и краља Драгутина.⁷⁾ Љуб. Стојановић

1) *Ibid.* 64 нап. 3.

2) Разлози су исти као код Станојевића. *Летопис Матице Српске* 208 1901, 129.

3) *К. Јиречек*, *Историја Срба* 1, 1922, 222. Упор. *А. Ивић*, *Родословне таблице* 1923² бр. 1. Ово је Јиречекова таблица; Ивићеве су само неке исправке (*Ивић*, *op. cit.* 4).

4) *Љуб. Стојановић*, *Записи и натписи* 1, 1902, 8—9 бр. 20; 3, 1905, 35—36 бр. 4931, 36—38 бр. 4933.

5) *Рад. Грујић*, *Православна Српска Црква* 1920, 22.

6) *Данилов Зборник* 4—5.

7) *Ст. Станојевић*, *Белешке о склопу Данилова Радослова* (*Летопис Матице Српске* 183, 1895, 131—132).

долазећи до истих резултата у својој расправи о Житијима краљева и архиепископа српских¹⁾, објавио је почетак житија краља Драгутина у првобитној редакцији, или бар у редакцији која је најближа првобитној. Одатле се види да је оно место на коме се говори о синовима Стефана Првовенчаног, претрпело извесне промене приликом поменуте деобе житија краља Драгутина. Оно је првобитно гласило: „Стефан' бо оубо првовѣнчанъи краљ раждаеть сынове три, Радослава, Владислава и Оуроша, иже наречень быс(ть) храпавыи краљ“. Непосредно испред овог места говори се о томе, како је Симеон Немања оставио „ѿ чрѣслъ своихъ наслѣдники ѿчѣствию своемѹ, глаголю же Стефана првовѣнчанаго краља и Влъкана великаго кнеса, и ѿ сихъ благоплоднѣ и потомъ на мнозѣ распространити се лозѣ быс(ть) въ на прѣднкѣ роды въ ѿчѣствѣ ихъ, и по прѣемаиѹ родъ по родоу прѣдрѣжавати прѣстол' владичьствіа сръб'скыє земли“. Из наведеног се текста још боље види, да се у почетку Данилова Зборника набрајају само они синови Стефана Првовенчаног који су били владоци, јер, када се у горе наведеном тексту спомињу синови Немањини, изоставља се Св. Сава. Дакле, због тога што није био владалац, Сава II није споменут међу синовима Стефана Првовенчаног у почетку Данилова Зборника.

2) За Саву II се каже у кратком опису његова живота „братъ же благочѣстивому краљу Оурошоу прввоумоу“²⁾. То би био несумњив доказ да је Сава II син Стефана Првовенчаног. Али реч брат не употребљава се само у смислу рођени брат. Братом назива краљ Милутин свога шурака византскога цара Михаила IX.³⁾ Кнез Лазар зове братом свога зета челника Мусу, мужа своје сестре Драгиње.⁴⁾ Душан назива братом свога рођака Бранка Младеновића, „севастакратора града Охрида“.⁵⁾

1) Љуб. Сѣојановић, Житија краљева и архиепископа српских (Глас 106, 1923, 96—112).

2) Данилов Зборник 273. Текст је исти и у рукопису М. С. Милојевића (Гласник 63, 1885, 265). О рукописима Данилова Зборника упор. П. Појовић, Старе српске биографије и њихова издања (Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 5, 1925, 230—231).

3) Miklosich Monumenta Serbica 1858, 79, 80. Св. Новаковић, Законски Споменници 1912, 479, 480.

4) Гласник 24, 1868, 259. Законски Споменници 516.

5) Законски Споменници 672. А. Соловјев, Одабрани Споменници 1926, 128.

Он назива братом и неког Драгушина,¹⁾ који му је можда био шурак.²⁾ Исто тако Душан назива братом севастократора Дејана.³⁾ За Дејана се мисли да је имао за жену Душанову сестру Теодору⁴⁾, али изгледа да то неће бити тачно.⁵⁾ Цар Урош назива братом кнеза Војислава Војиновића⁶⁾ и због тога се претпоставља да је Војислав био ожењен сестром Урошевом.⁷⁾ Цар Урош назива братом и великог војводу Николу⁸⁾, о коме се иначе мало зна.⁹⁾ Затим, „од милости назива човјек човјека братом једначећи се с њим, тако Стефан Душан назива дужда млетачкога братом M[onumenta Serbica] 153. Срацимир, Ђурађ и Балша називају поклицара дубровачкога братом M[onumenta Serbica] 177“.¹⁰⁾ Сви ови примери показују, да су се могли називати браћом и они који нису рођена браћа, који су

1) Законски Споменици 409. А. Соловјев, Одабрани Споменици 124.

2) Ђ. С. Радојичић, Краљица Марија (Мисао 21, 1926, 90). Ту се побија мишљење Јов. Радоњића, да је Драгушин Душанов брат по оцу, син Душанове маћехе Марије Полеологине (Глас 94, 1914, 84). *Рад. Грујић* мисли да је Драгушин син Душанове мајке Теодоре из брака са деспотом Драгославом (Краљица Теодора мати цара Душана, Гласник Скопског Научног Друштва 1, 1926, 323) Против овог мишљења износи оправдане разлоге М. Ласкарис (Византиске принцеве у средњевијековној Србији 1926, 93—96).

3) Monumenta Serbica 143. Законски Споменици 738.

4) К. Јурчек, Историја Срба 1, 287.

5) У повељама царице Јевдокије, жене севастократора, доцније деспота Дејана, и у повељама њених синова, браће Дејановића, нигде се не помиње да је она била калуђерица и да се пре калуђерства називала Теодором. Јевдокија, по нашем мишљењу, није се називала царицом због тога што је из царске породице (као што мисле: *Ил. Руварац*, О кнезу Лазару 1888, 107, *Сш. Новаковић*, Срби и Турци XIV и XV века 1893, 131, и *Йорданъ Ивановъ*, Сѣверна Македонија 1906, 113), већ због тога што је била деспотица. Код Византинаца деспотице су носиле титулу βασιλισσα (Упор. М. Ласкарис, A propos d' un épitaphios du monastère de Putna, *Revue historique du sud-est européen* 2, 1925, 361); она у српском преводу гласи царица (за ово потврде у похвали Ђурђу Бранковићу, Споменик 3, 1890, 90—92. „... твоју соупружницу, нашу же господоу богоподражателноу светѣшшоу *царицоу*“, „моли оубо, блаженѣшии и светѣшии владыко, ... о твојој соупружници и светѣшеи нашеи госпожде и *царици*“).

6) Monumenta Serbica 169. Законски Споменици 183.

7) К. Јурчек, Историја Срба 1, 307 нап. 3.

8) Законски Споменици 444.

9) То је онај велики војвода Никола Стањевић, чији се гроб налази у његовој задужбини цркви Св. Стефана (данас манастир Богородице) у Кончи (В. Марковић, Православно монаштво и манастири у средњевијековној Србији 1920, 117).

10) Ђ. Даничић, Рјечник из књижевних старина српских 1, 1863, 76.

само ближи или даљи сродници, па чак и они који нису ни у каквом сродству. Али ниједан од њих не показује, да је неко треће лице могло називати браћом оне који то у ствари нису. Урош не назива Саву II својим братом, већ се у Данилову Зборнику каже да је Сава II брат Урошев. Зато се сви ови примери не могу употребити при тумачењу поменутог места из Данилова Зборника. Када би се олстарили сви остали извори, не би се, дакле, на основу Данилова Зборника могло рећи, да Сава II није брат Урошев. Али свакако мора се констатовати, да Данилов Зборник није довољно прецизан. Сава II био је брат Урошев. Али какав? То се не каже. Не зна се да ли је био рођени брат Урошев, или брат од стрица (Вуканов син), или брат од тетки (син једне од кћери Немањиних) и т. д. Ми из других извора сазнајемо да је Сава II син Стефана Првовенчаног, да је, дакле, био рођени брат краља Уроша. Други извори искључују сва остала тумачења поменутог места Данилова Зборника.

3.) Мало је чудно да се у биографији Саве II налазе извесне празнине. Предислав, доцнији Сава II, напустио је владалачки двор свога оца; пошао је стопама свога стрица, првога српског архиепископа Саве. Када се калуђерио, узео је стричево монашко име. Сви ти моменти из живота Саве II врло су важни за једну биографију, писану у средњем веку. Сви ти моменти, уосталом, истакнути су у летописима и родословима на оним местима где је говор о Сави II. Само је биограф Сава II пропустио да их помене. Зашто? На то питање одговор је врло лако дати. Биографија Саве II у Данилову Зборнику у ствари није биографија, већ белешка. Она је написана или ускоро после смрти Савине (+ 1271)¹⁾ или при кодификацији Зборника²⁾. Када у Данилову Зборнику немамо биографију Саве II, већ кратку забелешку о његовом животу, разумљиво нам је онда, што се у њој подробније не говори о сродству Саве II с краљем Урошем и о свем оном, о чему би се иначе у биографији говорило. У једној краткој забелешки не може се све рећи онако, као што би се то учинило у обимној и ве-

1) *Св. Спанојевић*, Белешке о склопу Данилова Родослова (Летопис Матице Српске 183, 1895, 133).

2) *Ив. Павловић*, Књижевни радови архиепископа Данила II (прештампано из Просветног Гласника 1888, 20—21).

ликој биографији, у којој се улази и у детаље, чак и у оне најситније и најбезначајније. Многа, често пута и врло важна појединост пропусти се и не спомене се. Тако н.пр. у Данилову Зборнику није речено да је Сава II био епископ. А ми не само да знамо да је био епископ, већ нам је познато и где је био епископ. Краљ Урош у својој повељи манастиру Св. Петра на Лиму каже за Саву II: „Призва краљевство ми архиепископа Арсенија и епископа хљмскога Савоу, брата краљевства ми“.¹⁾

4). На крају живота Св. Симеона Доментијан је оставио запис, да га је писао 1264. год. „въ Светѣи Горѣ а въ мѣстѣ рекоиѣмъ Хиландари“. Тада је владао дедином и очевим престолом краљ Стефан Урош I, „внук светого Симеона“, а син Стефана Првовенчаног. На престолу српске цркве био је архиепископ Сава II, „такожде внук светого Симеона“. У запису још стоји, да је Доментијан Живот Св. Симеона послао „въ срьбьскоую земљу“ краљу Урошу²⁾). На први поглед заиста изгледа да је Доментијан хтео нарочито да истакне, како је краљ Урош I и унук Симеонов и син Стефана Првовенчаног, док је Сава II само унук Симеонов. Али не треба заборавити да Доментијан пише запис на крају житија Св. Симеона. У таквом једном запису наравно да је од значаја поменути, како у тренутку кад се запис пише, на престолу српске државе седи један унук Симеонов, а на престолу српске цркве други. У другој којој прилици било би можда значајније истаћи, како су и Урош I и Сава II синови Стефана Првовенчаног. Да је писао житије Првовенчаного, можда би Доментијан то и учинио. Али како је писао житије Св. Симеона, он не само да је сматрао за потребно, да каже за Уроша I да је унук Симеонов, него још и то, да је најмлађи међу синовима Стефана Првовенчаног, међу браћом својом, „такоже дѣдоу него Немани бивышоу младѣишемоу въ братии своѣи“. Сасвим је јасно због чега он то каже. Просто само

1) Споменик 3, 8. Истина, у значајноме Зборнику манастира Св. Троице код Плеваља Сава II не налази се у поменику хумских епископа (Споменик 56, 1922, 22—30. О вредности историских података из тог Зборника: Ђ. С. Радојичић, Будимаљски епископи, Богословље 1, 1926, 266—268). Ил. Руварац мисли да је то због тога, што Сава II није умро као епископ хумски, већ као архиепископ (О хумским епископима и херцеговачким митрополитима 7).

2) Доментијан 116—117 = Љ. Стојановић, Записи и натписи 3, 36—38 бр. 4933.

због тога, да би истакао сличност између Св. Симеона и краља Уроша. Имао је разлога то да чини у запису на књизи, која се пише за краља Уроша. По нашем мишљењу, дакле, из Доментијановог се записа не би могао ни у ком случају изводити закључак, да Сава II није син Стефана Првовенчаног.

5). У три наша манастира, у Грачаници, Патријаршији Пећској и у Дечанима, насликана је на зиду Лоза Немањића. По мишљењу М. А. Миловановића¹⁾ најстарија је Лоза Немањића у Дечанима. Одатле је копирана и пренета у Патријаршију Пећску 1570 год. за време патријарха Макарија²⁾. Лоза Немањића у Дечанима служила је као модел за израду Лозе Немањића у Грачаници. Лоза Немањића у Грачаници требала је бити у „техници и жанру осталог Грачаничког старог иконописа (који је из доба XIII века)“, али то мајсторима није пошло за руком. Миловановићево мишљење саопштава К. Јиречек у своме делу *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*, детаљно описујући Лозу Немањића у Дечанима³⁾. По Миловановићу, о Лози Немањића пише и Грујић у својој Православној српској цркви⁴⁾. Захваљујући најновијем опису свих ових Лоза Немањића од В. Р. Петковића⁵⁾, ми смо у стању да исправимо Миловановића у одређивању хронологије њихова постанка. По нашем мишљењу, најстарија је лоза из Грачанице. Она се завршава Милутином. Насликан је Милутинов син Константин. Стефан Дечански није насликан. То помаже ближе одређивању хронологије постанка Лозе. Она је, нема сумње, постала за време прогонства Сте-

1) М. А. Миловановић, Високи Дечани (Годишњак 23, 1909, 251).

2) По Миловановићу, те је године живописана припрата, у којој се налази Лоза. Он не наводи зато доказе. Нама се чини да он то пише на основу једног записа. Тај запис заиста казује да се припрата живописала 1570 год. по заповести патријарха Макарија и да је живописање завршено 8 септембра те године. Али та припрата није у Патријаршији Пећској, већ у Грачаници (Љуб. Стојановић, Записи и натписи 1, 213, бр. 688. В. Р. Петровић, Старине 1923, 9). Припрата у Патријаршији Пећској живописана је 1561 год. (Записи и натписи 4, 1923, 60 бр. 6310).

3) С. Јиречек, *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien* 3, 1914, 33—34 = К. Јиречек, *Историја Срба*, 4, 1923, 16—17. Опис Лозе Немањића у Дечанима дао је и А. Стојановић, *Стара српска архитектура и њен значај* (Српски Књижевни Гласник 9, 1903, 223—224).

4) Рад. Грујић, *Православна српска црква* 1920, 66.

5) Влад. Р. Петковић, „*Loza Nemanjića*“ u starom živopisu srpskom (*Narodna Starina* 2, 1923, 97—100 са фотографијом Лозе Немањића у Дечанима).

фанова, а то је било после 1314. г.¹⁾ Како је Грачаница баш у то доба обновљена²⁾, то значи да је грачаничка Лоза Немањића постала приликом обнове манастира. Лоза Немањића у Патријаршији Пећској³⁾ постала је за владе краља Стефана Душана (1331—1346). Ако је пак Стефан Душан ту насликан као млади краљ, онда је она свакако постала за владе Душанова оца, Стефана Дечанског, и то после 1325, а пре 1331 год. 1325 год. могао се родити Симеон, син Стефана Дечанског из брака са Маријом Палеологином. А Симеон је насликан међу децом Дечанскога. Но против тога, да је Стефан Душан насликан као млади краљ, иде чињеница да је на Лози насликан и Константин, други син краља Милутина. Сумњамо да би он могао бити насликан за владе Стефана Дечанског, који га је онако дивљачки дао погубити⁴⁾. Лоза Немањића у Дечанима постала је за царевања Душанова (1346—1355), и то 1348 год., јер је те године живописана цела црква⁵⁾. На лози је насликан и Душанов син Урош, али као краљ („Оурош краљ“⁶⁾). У све три Лозе налази се Сава II. У Грачаници је насликан десно од Стефана Првовенчаног; лево од Стефана су краљеви Радослав и Владислав. У Патријаршији Пећској опет је Сава II насликан поред Стефана, само сад лево од њега, док су десно насликани Радослав и Владислав. Треба напоменути да је одмах до Саве II, и у Грачаници и у Патријаршији Пећској, насликан кнез Стефан, син

1) *К. Јиречек*, Историја Срба 1. 256. *Сп. Сшанојевић*, Историја Српског Народа 1926³, 152—153.

2) в. Прилог.

3) Лоза се налази на западном зиду Богородичина храма. Тај је храм подигао архиепископ Данило II (Данилов Зборник 370).

4) *Milan Šufflay*, *Pseudobrocardus* (Vjesnik Zemaljskoga Arkiva 13. 1911, 148).

5) *Љ. Стојановић*, Записи и натписи 4, 9 бр. 6025.

6) На Лози манастира Дечана, као и на Лози Патријаршије Пећске насликан је млађи Душанов брат Душман, који је као дете умро у Цариграду за време заточења Стефана Дечанског. У *Даничићеву* издању Данилова Зборника Душан се погрешно назива Душицом (стр. 163); у лавовском пак рукопису, само на том месту, Душан се назива Душманом. *Ил. Руварац*, немајући тачних података о Лозама Немањића, погрешно је тврдио да се Душанов брат звао Душица. Руварац је мислио да је Константин Костенски први погрешно и назвао Душицу Душманом, па је тиме навео на погрешку писце наших родослова и летописа (О имену и називу првога српскога цара, Стражилово 4, 1888, 537—539).

Вуканов.¹⁾ У Дечанима је Сава II насликан више Стефана Првовенчаног тако да чини групу са осталим синовима Стефановим, Радославом, Владиславом и Урошем. У све три лозе поред слике Савине налазе се натписи. У Грачаници натпис гласи: „Сава архиепископа, синь Стефана пръвовѣчаннаго крала“²⁾; у Патријаршији Пећској: „Сава архиепископъ сѣнь првовѣчанго крала Стефана“³⁾, у Дечанима: „Светы Савѣ.к.“⁴⁾ За нас је нарочито важно, што се баш у Грачаници налази натпис, у коме се каже за Саву II да је син Стефанов. У Грачаници је, као што рекосмо, најстарија лоза Немањића. Она је тамо постала не много после 1314 год., дакле нешто више од четрдесет година по смрти Саве II († 1371). Тешко да би се већ тада заборавило, у каквом је сродству био Сава II са Стефаном Првовенчаним. На крају да додамо, да је живопис манастира Грачанице из времена оснивања.⁵⁾

б) У свима летописима и родословима, ако се говори о синовима Стефана Првовенчаног, говори се и о Предиславу (доцнијем Сави II) као сину Стефановом. Старији летописи, њих шест на броју, као што је познато, проистичу из летописа, посталог последњих деценија XIV века. Изузимајући врхобрезнички⁶⁾, сви они имају приближно исти текст на оном месту,

1) У Грачаници: „Стефанъ“ (Narodna Starina 2, 1923, 100), у Патријаршији Пећској: „Стефанъ кнез“ и у Дечанима: „Стѣфанъ кнѣзь“ (Записи и натписи 6, 1926, 74 бр. 9867). На све три лозе кнез Стефан је у непосредној близини Вукановој. Због тога је највероватније, да је то Стефан, син Вуканов (О Стефану: *Ил. Руварац*, Вукан, најстарији син Стефана Немање и Вукановићи, *Годишњица* 10, 1888, 5—9), а не Стефан, син краља Владислава I (о њему знамо по једној повељи манастира Есфигмена, која још није у целини издата. *Сп. Новаковић*, *Законски Споменици* 533).

2) *Љуб Стојановић*, *Записи и натписи* 6, 1926, 75 бр. 9873.

3) *Ibidem*.

4) *Ibidem*. Како се на Лозама Немањића у Грачаници и Патријаршији Пећској Сава II не назива светим, то значи да је он проглашен за свеца између 1346 и 1348. год. Над гробом Саве II у храму Св. Спаса Патријаршије Пећске истина стоји: „спеніе светому Саввы второму, архіепископу третьему“ (*Ibidem*), али тај је храм обнављан 1634 год. (*А. Гильфердингъ*, *Бессія, Герцеговина и Старая Сербія* 1859, 173).

5) *В. Марковић*, *Православно монаштво и манастири у средњевековној Србији* 1920, 93. И Марковић погрешно наводи, да је Лоза Немањића из познијих времена. Упор. критику *Вл. Р. Петковића* (Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 1, 1921, 167).

6) *Споменик* 3, 98.

које се односи на Предислава. ¹⁾ Наводимо копорински летопис, сачуван у рукопису из 1453 год.: „Прѣдислав же, сынъ прѣвѣнчаннаго кралга Стефана, топлою вѣрою разгорѣвъ се и, божьствннымъ светаго доуха разпаливъ се вѣгнѣмъ, и вьса красна вѣка сего (у осталим: „мира сего“) ничтоже вѣмѣнивъ, изволи иночьское житіе, послѣди же поставлаеъ се архіепіскопомъ въ своѣмъ вѣчѣствѣ по светѣмъ Арсеніи, третии по светомъ Савѣ стріи своѣмъ, и тѣ же Сава наречень биваеъ, и въ всемъ подобнь стріоу своему“.²⁾ За све те летописе Предислав је други син Стефанов ³⁾; изузетак је врхобрезники, по коме би Предислав био трећи син Стефанов ⁴⁾. Млађи летописи, постаѣли „nicht vor der Mitte des XV Jahrhunderts“⁵⁾, знају за Предислава као другог сина Стефана Првовенчаног ⁶⁾. Изузетак је ковиљски летопис⁷⁾, који Предислава ставља на треће место; изузетак су још Хаци-Јорданов⁸⁾, Бранковићев⁹⁾ и Ђоровићев¹⁰⁾ летопис, у којима је Предислав на четвртном месту.

¹⁾ Копорински (*Šafarik*, *Památky* 1873², 52), пећски (Споменик 3, 94) студенички I (*Starine* 13, 168), студенички II (Споменик 38, 113) и цетињски (*Archiv für slavische Philologie* 2, 80).

²⁾ *Šafarik*, *Památky* 1873², 52.

³⁾ *Památky* 51; Споменик 3, 94; *Starine* 13, 167; Споменик 38, 112; *Archiv* 2, 78.

⁴⁾ Споменик 3, 98. Врхобрезнички летопис писао је 1650 год. Гаврило инок на основу грађе „отъ многихъ лѣтописацъ“ (запис на рукопису Споменик 3, 97 = *Л. Сѣојановић*, Записи и натписи 1, 364—365 бр. 1447). За основу му је свакако служио један од старијих летописа, али је он текст тога летописа искварио употребом млађих летописа и родослова.

⁵⁾ *V. Jagić*, *Ein Beitrag zur serbischen Analistik* (*Archiv* 2, 1877, 61).

⁶⁾ Сеченички (Споменик 3, 130), дорпатски, рачански и Руварчев I (Споменик 3, 125), Руварчев II (Споменик 3, 138), софиски (Споменик 3, 144), реметски (Споменик 66, 232), Васићев (Споменик 66, 233), Нешковићев (Споменик 66, 233), Стеријин (Гласник 1, 165), Вукомановићев (Гласник 11, 146), бечки (Гласник 63, 45), сјенички (*Starine* 13, 177), подгорички (*Starine* 13, 182), Верковићев (*Starine* 13, 191), хиландарски и свето-андрејски (*Památky* 69), Давидовићев (Летопис Матице Српске 12, 47), Магарашевић (Летопис Матице Српске 16, 37), дечански (*Серафимъ Русинъ*, Дечански споменици 1864, 4), цариградски (Споменик 51, 3).

⁷⁾ Споменик 3, 145.

⁸⁾ *Starine* 13, 174.

⁹⁾ *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku* 3, 10.

¹⁰⁾ Споменик 66, 238.

Родослови¹⁾ стављају Предислава на четврто место²⁾. Изузетак чини загребачки родослов³⁾, по коме је Предислав трећи син Стефанов⁴⁾.

Као што се види, старији летописи постали последње четврти XIV века, знају за Предислава као за другог сина Стефана Првовенчаног, и велика већина млађих летописа узима да је Предислав други син Стефанов. Родослови, постали између 1402 и 1431 год., сви, осим једног, држе Предислава за последњег сина Стефановог. Само два летописа и један родослов сматрају Предислава за трећег сина Стефановог. Како савремени записи изрично кажу, да је краљ Урош I најмлађи син Стефана Првовенчаног, то значи да Предислав може бити други или трећи син. А како се он јавља као други син Стефанов у најстаријем до сад сачуваном летопису, то је највероватније да је он био други син Стефанов. Он је по свој прилици син православне

1) Родослови су се вероватно развили из Лоза Немањића и поменика. По нашем мишљењу, најстарији је онај родослов који почиње Белом Урошем, а завршава се деспотом Стефаном (А. Поповъ, Изборникъ славянскихъ и рускихъ сочиненій и статей внесенныхъ въ хронографы русской редакціи 1869, 37—38. St. Novaković, Članci hronografa i trojadnika o Srbima i Bugarima, Starina 10, 1878, 59 Хронографи: Вукомановићев, Гласник 10, 264—265; жишомишљићски, Гласник 32, 256—257; лейавински, Споменик 38, 100; митрополишта Михаила, Споменик 15, 14; фрушкогорски, Споменик 19, 50—51). Тај је родослов морао постати за доба деспотовања Стефана Лазаревића (1402—1427). Константин Костенски унео га је у Биографију Стефана Лазаревића (Гласник 42, 1875, 256—257) и додао му познате редове о сродству Немањића са Константином Великим по Константиновој кћери Констанцији, удатој за Ликинија (Fr. Rački, O slovjenskoj chronografiji srednjega vieka, Rad 13, 1870, 223—224). St. Novaković, Gradja za srpskog ljetopisca, Starine 9, 1877, 67. Сима Н. Томић, Летописи и родослови у српској књижевности, Просветни Гласник 1888, 934—935). Од тог најстаријег родослова постали су сви остали родослови (Ил. Руварац, О кнезу Лазару 1888, 237). По том родослову узимају остали родослови да је Предислав четврти син Стефана Првовенчаног.

2) Врхобрезнички (Споменик 3, 100), Шафариков (Споменик 3, 102). Руварчев (Споменик 3, 105), Пејатовићев (Споменик 38, 125), малени (Starine 9, 90), карловачки (Památku 60), Пајсијев (Летопис Матице Српске 150, 81r)

3) За њега је Новаковић изнео мишљење да је најближи прототипу родослова, посталом у првој четврти XV века (Gragja za srpskog ljetopisca, Starine 9, 65—70).

4) Starine 9, 76.

грчке принцезе Јевдокије, прве жене Стефана Првовенчаног.¹⁾ Према томе Предислав, доцније архиепископ Сава II, морао се родити последњих година XII века, свакако пре 1200 или 1201 год., јер је једне од тих година Стефан одагнао Јевдокију.²⁾

Ђорђе Сп. Радојичић.

ПРИЛОГ ХРОНОЛОГИЈА ГРАЧАНИЧКЕ ПОВЕЉЕ

Грачаничка повеља, која је исписана на зиду манастирске цркве, позната је по непоузданим преписима *Св. Верковића* (објавио Miklosich у Monumenta Serbica, 562—566.) и *М. С. Милојевића* (Путопис дела праве — старе — Србије 1871, 162—166. Прештампao А. Соловјев, Одабрани споменици 1926, 99—105). Ако је тачна година на повељи (6830 год. од створења света), повеља је издата између 1 септембра и 29 октобра 1321 год. (датум смрти краља Милутина). Њу је тако и датирао *Св. Новаковић* (Законски Споменици 633—637. Ту је Верковићев препис прештампан из Monumenta Serbica), *Љуб. Ковачевић* је мислио да година на повељи није тачна због тога, што се у повељи спомиње архиепископ Сава III († 26 јула 1315). Из саме се повеље види, да је Грачаница обновљена после манастира Бањске (довршен 1314). То значи да је повеља постала 1314 или почетком 1315 г., а „по свој прилици око 1314, кад је Драгутин — који се такође у овој повељи спомиње — долазио брату у гости“ (Годишњица 3, 1879, 438). С Ковачевићем се сложио *Јов. Радоњић* (Глас 94, 1914, 79). Ковачевићева хронологија, и поред грешака појмљивих за доба у коме је постала (Манастир Бањска обнављан је од 1312 до 1317. Сава III је умро 26 јула 1316), била би прихватљива, да у Милојевићевом препису оно место, на коме се спомиње архиепископ Сава, не гласи: „и сь братомь по плоти сь архиепискоуномь Савомь Богомь възлюбљнаго и преосвещенаго просветителъмь и оучителъмь срьбскимь“. Ако је Милојевићево читање тачно, онда се ту врло вероватно не спомиње Сава III, већ Сава II. Сава II био је „брат по плоти“ краљу Урошу I и с њим је краљ Урош могао издати ону повељу манастиру Грачаници, коју краљ Милутин у данас сачуваној грачаничкој повељи потврђује и делимиче мења испред и иза наведеног места. Није немогуће да је писар, састављајући Милутинову повељу и преписујући поједина места из Урошеве повеље, случајно преписао и оно место са споменом Саве II. Ако би наша претпоставка била тачна, смрт Саве III, природно, не би био terminus post quem поп. Хронологија грачаничке повеље краља Милутина одређивала би се годинама обнављања манастира Бањске (1312—1317 год. Упор. *Св. Новаковић*, Манастир Бањска. Глас 32, 1892, 4—10) и, узимајући у обзир Лозу Немањића, годином повратка из заточења краљевића Сте-

¹⁾ Тако је узимао и *Љуб. Ковачевић*, у својој расправи Жене и деца Стевана Првовенчаног (Глас 60, 1901, 64) Само по њему Предислав је трећи син Стефанов.

²⁾ *К. Јирчек*, Историја Срби 1. 210. *М. Ласкарис*, Византиске принцезе у средњовековној Србији 1926, 31.

фана (1321 год. Упор, *Јиречек*, Историја Срба 1, 257). Сем тога, ако би се наша претпоставка потврдила, добио би се још један јак доказ, да је Сава II син Стефана Првовенчаног. Најзад, ако је *Св. Нозаковић* имао право, кад је, по Верковићевом препису, претпостављао да једно место у грачаничкој повељи гласи: „азь грѣшныи Стефанъ краљ Оурошъ вторы.. и съ [сыномъ моимъ Стефаномъ“, онда је повеља постала пре заточења Стефанова, између 1312 и 1314 год.

Ђ. С. Р.

КОДРАТ

Кодрат је био, свакако, један од најстаријих хришћанских апологета. О њему се зна, понешто, само из извешаја које нам даје Јевсевије. По тим извештајима, он је живео за владе цара Трајана (98—117) и за владе цара Адријана (117—138). Био је апостолски ученик, и као њихов наследник, за владе Трајанове, проповедао је јеванђеље, обилазио многе земље и градове, ширећи Христову науку. Као и сви остали апостолски наследници, тако је и Кодрат имао права оснивати црквене општине и у њима постављати епископе. Он је заиста своју јеванђелску мисију најревносније вршио¹⁾. На другом, пак, месту Јевсевије помиње неког Кодрата пророка²⁾, који је, по свој прилици, живео у Малој Азији. По овоме изгледа да Јевсевије овде помиње неког Кодрата, који је у исто време и апостолски ученик и пророк. У својој пак хроници, Јевсевије каже да је Кодрат, апостолски ученик, предао лично у руке цару Адријану једну апологију, у којој је узео у одбрану хришћане³⁾. Ту исту тврдњу допуњује он и у својој историји, где каже да је Кодрат обилазио разне земље и проповедао јеванђеље, па када је при томе приметио како зли и безбожни људи прогоне хришћане, предао је цару Адријану једну апологију у одбрану хришћана⁴⁾.

У Јевсевијевој хроници помиње се Атина као место где је Кодрат предао Адријану своју апологију. Цар Адријан је долазио у Атину тада на зимовање и походио је елевзинске мистерије. Поред тога, Јевсевије каже и то да је Адријан лепо при-

1). Јевс. ист. црк. књ. 3. гл. 37.

2). Јевс. ист. црк. књ. 5. гл. 17.

3). Јевс. хрон. издао Alfred Schoene — Берлин 1866. том. 2 стр. 166 и 167.

4). Јевс. ист. црк. књ. 4. гл. 3.

мио Кодратову апологију, да ју је пажљиво прочитао и да је дошао до уверења да је неправда и бесмисленост убијати људе без осуде и без икаква доказа о њиховим кривицама. Стога је издао наредбу Минуцију Фундану, проконзулу Азије, да никога не убијају без оптужбе и без доказане кривице.

Јероним, који је превео и прерадио донекле Јевсевијеву хронику, пише о томе овако:

„Кодрат, апостолски ученик, и Аристид Атињанин, наш филозоф, предали су Адријану написане књиге за хришћанску веру, а легат Серен Граније, човек особито уважен, послао је цару писма, наглашујући да је неправедно због повика светине допустити пролевање крви невиних људи. Без икакве кривице они због свог имена и учења постају кривци. Овим потресен Адријан, писао је Минуцију Фундану, проконзулу Азије, да не треба кажњавати хришћане без доказане кривице.“

Георгије Синкел, који се без сваке сумње угледао на Јевсевијеву хронику, потврђује нам то исто, само другим речима¹⁾.

Дионисије, епископ коринтски, који је, по Јевсевијевој хроници, живео за владе цара Марка Аврелија²⁾, написао је једну посланицу Атињанима, у којој каже да су они занемарили јеванђелску науку због гоњења. Поред тога каже да је њихов епископ Публије страдао мученичком смрћу и да га је наследио у епископском звању Кодрат, који је успео да прикупи око себе чланове атинске хришћанске општине и да их поново оживи у вери³⁾. Из свега овога јасно се види да Дионисије Коринтски овде није имао у виду апологета Кодрата, него сасвим другог неког Кодрата, а то се најбоље види по томе што он тога Кодрата означава као свог сувременика, т. ј. као онога који је живео за владе цара Марка Аврелија, а не за владе Трајанове и Адријанове. Затим он нигде у овој посланици не помиње да је епископ Кодрат био апостолски ученик и да је написао апологију за хришћане коју је лично предао цару Адријану у руке.

Јероним, који је погрешно схватио речи Дионисијеве, каже да је Кодрат, ученик апостолски, наследио Публија, епископа атинског, који је умро мученичком смрћу за веру Исуса Христа. Даље каже да је исти Кодрат брижљиво скупљао око себе

1) Γεωργίος Σινκελλός Corpus scriptorum historiae Byzantinae — Bonn том 1. стр. 658.

2) Јевс, хрон. издао Schoene — Берлин 1866. — том 2. стр. 172.

3) Јевс. ист. црк. књ. 4. гл. 23.

све верне чланове атинске цркве, који се због страха беху растурили на све стране, а када је цар Адријан дошао у Атину да походи елевзинске мистерије, тада су непријатељи хришћана улучили прилику да цара задобију против хришћана. Због тога се решио Кодрат да напише своју апологију у одбрану хришћана, коју је предао цару лично у руке¹⁾. Опет на другом месту исти Јероним идентификује апологета Кодрата са атинским еписком Кодратом и каже: „Није ли предао књигу за нашу веру Кодрат, апостолски ученик и атински епископ, цару Адријану који је походио елевзинске мистерије? И толико је дивљење било код свих да је његов сјајни ум ублажио најжешће гоњење²⁾).

У новије време ову погрешну тврдњу Јеронимову обновили су грчки научници Константин Контогон³⁾ и Апостол Христодуло⁴⁾, те су и они тврдили да су и епископ и апологет Кодрат једно исто лице. Наравно, тврдња Јеронимова као и поменутих грчких научника је нетачна, јер, по свим наведеним разлозима, може се утврдити да су Кодрат, апологет и Кодрат, епископ атински, две засебне личности.

Није утврђено сасвим тачно време када је Кодрат предао Адријану своју апологију. Свакако је означено време приближно. Тако у јерменском преводу Јевсевијеве хронике наилазимо на годину 124, а у једном старом рукопису на 125. У Јеронимовом латинском преводу Јевсевијеве хронике стоји 126. година. Као што постоје спорна мишљења о времену када је Кодрат предао апологију Адријану, тако постоје и о месту где је исту предао. Било је критичара који нису признавали да је то место била Атина. У новије време ту њихову сумњу разбили су неки историчари који су доказивали јаким аргументима да је Адријан одишта боравио у Атини од јесени 125. до лета 126. године и доцније поново од почетка лета 129. до пролећа 130. године⁵⁾. Према томе би се донекле могло примити као тачно извешће које нам даје Јевсевијева хроника и могли бисмо поверовати

1) Hieron. De viris illustribus cap. 19.

2) Hieron. Epistola 70 ad Magnum.

3) К. Контоγόνου: Εκκλ. ιστορ. Стр. 204; φιλολογική και κριτική ιστορία εν, Ἀθήνας 1851. том. 1. стр. 272.

4) Ἀ. Χριστοδούλου: Πατρολογία Κωνσταντινουπόλεως 1894. стр. 104

5) J. Dürr: Die Reisen des Kaisers Hadrian. Abhandlungen des archäol. — epigraph. Seminars der Universität Wien 2, 1881, 42; P. v. Rohden bei Pauly — Wissowa: Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 1, 1894, 506.

да је Кодрат предао апологију Андријану баш у то време, када је он боравио у Атини. Они критичари, који хоће да идентификују Кодрата апологета с Кодратом епископом тврде да је у Атини могао цару предати апологију само Кодрат, епископ атински, који је у исто време био и апостолски ученик и апостол. По свим наведеним доказима, та је њихова тврдња нетачна и неоснована, јер је Кодрат апологет по свој прилици био је родом из Мале Азије, а у Атину је долазио као проповедник јеванђелске науке, о чему нам сведочи најбоље Јевсевије. Кодрат пак, епископ атински, није узимао у Атини епископски положај за владе Адријанове него доцније, те је према томе искључена могућност да је он предао Адријану апологију у одбрану хришћана, и ако је можда био родом Атињанин. Свакако поменуту апологију предао је цару Адријану Кодрат, ученик апостолски, који се, случајно, као проповедник јеванђелске науке, затекао у Атини за време царева боравка, а никако доцнији Кодрат, епископ атински.

О смрти Кодратовој се ништа поуздано не зна, само у црквеним mineјима источне — православне цркве налазимо да је Кодрат умро 21. септембра, када га и црква слави. У мученичким актима западне цркве каже ее на једном месту, да је апостол Кодрат проповедао реч господњу у Атини и Магнезији, да је просвећивао народ, учећи га познавању Бога. Затим се даље каже да су га гониоци хришћанства протерали из Атине и тиме га удаљили од његова стада, па су га затим каменовали, метали га у ватру и мучили га другим мукама, док није доцније, за владе Адријанове, умро мученичком смрћу 26. маја¹⁾.

По Јевсевијевој историји знамо да се Кодратова апологија очувала до 4. века, јер сам Јевсевије каже да ју је читао и да се у њој осећа апостолска идеја и дух умног човека. Очувао се само један мали део те апологије, који гласи: „Дела нашега спаситеља увек су присутна, јер је истина да они који су били излечени и који су умрли из мртвих, нису само посматрани као они који су излечени и васкрсли, него као они који су увек присутни. И не само онда када је присутан спаситељ, него и онда када је без њих. Они беху дуго времена присутни тако, да неки од њих дођоше и до нас²⁾“. Фотије, патријарах цариградски уверава нас да се Кодратова апологија сачувала чак и

1) Bolland: Acta sanctorum 26. mensis mai.

2) Јевс. ист. црк. књ. 4. гл. 3.

до 6. века, и каже да је Јевсевије, епископ солунски у 6. веку написао десет говора против неког Андреје, који је био присталица Афтардокита. У тим говорима он спомиње Св. Писмо старог и новог завета и дела истакнутих црквених отаца, међу којима спомиње и Кодрата.¹⁾

Код Филипа Сидета, историчара црквеног наилазимо на једну белешку, која нас подсећа на онај део Кодратове апологије кога наводи Јевсевије у својој историји, јер се и ту каже да су живели све до Адријана неки које је Христос васкресао из мртвих. Ту белешку приписује Сидет Папији епископу јерапољском²⁾. Нагнаск мисли да је Папије читао Кодратову апологију и да се њом послужио, наводећи поменуте речи³⁾. Шарман, напротив, мисли да је Филип Сидет, читајући Јевсевијеву историју, погрешно прочитао оно место које говори о Кодратовој апологији, те је тако заменио име Кодратово са Папијиним³⁾.

Све напомене о апологету Кодрату, као и о другим Кодратима старог хришћанског доба, сакупио је Routh у својој књизи „Reliquiae Sacrae et. alt. I. Oxon 1846, 69—79“. После њега је то исто урадио Otto у својој књизи „Corpus apologetarum christianorum 9, Jenae 1872, 333—341. Овде Otto спомиње неког Кодрата који је умро мученичком смрћу за владе Деција Трајана или Валеријана.

На јерменском језику се очувала једна посланица коју је Јаков, јерусалимски епископ, упутио Кодрату. У овој посланици је Кодрат обележен као ревносни проповедник јеванђеља и велики противник Јевреја и незнабошца⁴⁾. Ту може бити наравно речи само о Кодрату, апостолском ученику.

О Кодрату апологету писали су ови писци: А. Harnack: Die Überlieferung der griechischen Apologeten — Texte und Untersuchungen u. s. v. I, 1—2, Leipzig 1882 100—109; Geschichte der altchristlichen Literatur 1, 95, 2, 1, 263—271; Th. Zahn: Der älteste Apologet des Christentums. Neue kirchliche Zeitschrift, 2, 1891, 281—287; Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons u. s. w. 6, 1900, 41—53. Quadratus der Prophet und Apologet.

Д-р М. Микијел

¹⁾ Φωτίου βιβλιοθήκη Κωδ. 162.

²⁾³⁾ Funk: Patres apostolici — Tübingen 1901, 1, 368; Die Vorte des Quadratus 1, 376.

³⁾ Chamaux: John the Presbyter and the fourth Gospel — Oxford 1911, 95

⁴⁾ издао на јереманки језик J. Dashian у Бечу 1896. — превео на немачки P. Vetter у Lit. Rundschau 1896. 259.

РЕЛИГИЈА И ОБРАЗОВАЊЕ КАРАКТЕРА

Психолошка испитивања и педагошки предлози Ф. В. Ферстера.

Под овим насловом издао је крајем прошле године познати немачки педагог и моралиста Ф. В. Ферстер своје не само најновије, већ и најбоље и најважније дело. Он је још од 1910 године, у разним својим списима, почео истицати неопходност религије за васпитање, али сви ти његови радови остали су само као прилози, као претходне студије за доцнију систематску обраду једне научне религиске педагогике. Стога се ово најновије Ферстерово дело јавља — како он сам каже у предговору (стр. 5) — као „неопходан и од дужег времена планирани закључак његовог досадањег педагошког рада“; јавља се као плод целокупног његовог живота и свих његових научних студија.

Напојен још у младости погрешним мислима, да је са напетком и ширењем научнога сазнања моћ религије престала за живот, Ф. В. Ферстер био је — према сопственом признању — у почетку свога јавнога рада „подложен свима илузијама нерелигиске педагогике“ (стр. 12). Он је у Цириху и Лудерну (Швајцарска), на својим етичким курсевима за дечаке и девојчице, покушавао пуних осам година, да на пракси изведе своја теориска убеђења; покушавао је да дође до правилнога сазнања људске природе и основног васпитања без религије, али без успеха. Уколико се више удубљивао у решавање проблема унутрашњег човека; уколико је више посматрао самога себе, долазио је све више до сазнања, да је у страшној заблуди. И баш то унутрашње искуство и посматрање живота открили су му, да се „право сазнање људске природе“ и право „васпитање људске воље налазе само у хришћанској религији“. Ф. В. Ферстер почео је стога да се удаљује од свога првобитног гледишта и да се поступно приближава хришћанској религији, док напослетку није и сасвим стао на ортодоксно гледиште позитивног хришћанства, Са тога становишта он је дао већ неколико списа; са тога становишта долазе и ова његова психолошка испитивања и педагошки предлози за образовање карактера на темељу религије.

У обради овога проблема: „Религија и образовање карактера“, Ф. В. Ферстер не полази од „научне“, а још мање од лабораториске и анкетне психологије, чији је захтев на назив стварне психологије — по његовом мишљењу — проста обмана

људи (стр. 10). Проблем религије и образовања карактера задира у најдубља питања људског унутрашњег искуства; задира у живот, који се самим разумом не може схватити. За решавање тога проблема потребна је дужа концентрација на чињеницама унутрашњих доживљаја, на познавању самога себе и посматрању живота. Јер „живот се сазнаје само животом“ (стр. 325). Ту стару методу, којом су се служили још Сократ и Платон, а од које се модерна наука почела отуђивати још од доба ренесанса, треба понова оживети, ако се жели да се „спасоносно наследство хришћанске религије преда новим поколењима“ (стр. 6). Ф. В. Ферстер тражи стога да на сличан начин — наслањајући се на своје сопствено искуство, на стварно познавање самога себе и посматрање људи — докаже педагошку неопходност религије за образовање карактера. Осим тога он даје овим својим делом одговор и на питање о стварности религиске истине и показује пут, како би требало обрађивати поједине религиске истине с обзиром на психолошко стање данашње омладине. Према томе садржина списа подељена је у главном на три дела: 1). Неопходност религије за образовање карактера, 2). Пигање истине и 3). Гледишта и примери за реформу религијске педагогике.

У првом делу ове своје књиге (стр. 19—316) Ф. В. Ферстер доказује, са чисто практичко-педагошког и психолошког гледишта, преимућство у образовању карактера и заснивању религиског морала над покушајима модерне нерелигиске педагогике. По његовом мишљењу основни узрок неспособности сваке нерелигиске педагогике, у теорији и предлозима за живот, лежи искључиво у оскудном познавању људске природе; лежи у непознавању психолошке чињенице, која се крије у наследном греху. Упркос свима нашим бољим импулсима; упркос јасној увиђавности у наше више назначење, тренутни надражаји садрже ипак скоро несавладљиву силу над нашом вољом (стр. 84). Човек осећа у себи немоћ, да се уздигне изнад онога, што је пролазно; да се одазове гласу са висина и испуни свој животни задатак. Та сила у њему, која се јавља као сметња сваком вишем полету, има свој основ у наследном греху. Па ипак погрешно би се узело, ако би се наследни грех сматрао као наследство телесних органа, као моћ чулних тежњи у човеку (стр. 104). Ф. В. Ферстер не схвата наследни грех као тежњу наше

чулне природе, нити пак као доживљај нашег нагонског света. Наследни се грех, по њему, открива „у тајанственој, дубоко укорењеној наклоности саме душе да падне под закон нагона, уместо да она њима утисне закон духа“ (стр. 105). Сам човек зна, да је узрок свему злу у њему самоме, у његовој унутрашњости. Он осећа, да је ту у питању отпадништво његових виших моћи, а не несавладљивост нижих захтева. Пад душе од свога праизвора доноси, дакле, ону њену слабост у испуњењу назначења. И ко се уживи у ту чињеницу људске природе, ослобођава се за увек оптимистичких илузија нерелигиске педагогике. Такав човек долази брзо до увиђавности, да свој живот, са свима својим инстинктима може уздићи једино ако тражи светлост у вечном (стр. 63); ако тежи савршеном духовном животу, какав је представљен и остварен у хришћанској религији (стр. 84). Етичко васпитање могуће је стога само на религиозној основи. То потврђује у осталом и најстарија традиција људске културе.

Право учење о васпитању, по Ф. В. Ферстеру, упућено је стога не само на познавање идеализма, већ и на познавање реализма; упућено је на познавање наследног греха. Реализам треба да прокаже људску природу без илузија (стр. 101), а то је могуће само у светлости хришћанског учења. Јер Ст. Завет показује природно стање човека са свију страна. Он показује прави узрок и последице наследног греха и потребу за спасење (стр. 88). Нови Завет пак открива савршени идеални свет и показује пут за његово остварење. У њему се наша средишна душевна моћ позива њеним сопственим језиком на испуњење свога узвишеног назначења. И ко се уживи у религиозни свет и одатле посматра људску природу, он ће открити у себи много више моћи за рад, него онај, ко полази само од природе (стр. 154). Онај савршени, по хришћанском учењу, небески свет отвара нам очи за оно, што је дато човеку као диспозиција за усавршавање. И уколико се стварније уносимо у наше Ја, па чак и у наше боље Ја, које је у свом природном стању још и увек без циља — прожето гордошћу, себичношћу, охолошћу, страхом, пркошћу — и њему насупрот посматрамо натприродни живот Спаситеља, утолико јасније сазнајемо своје право назначење и потребу натприродне помоћи за наше морално ослобођење (стр. 177—8). Хришћанство је, каже Ф. В. Ферстер, екзактна наука о нашем бољем Ја. Оно нам даје, у погледу на виши живот, исту

чистоту и прецизност у представама, какву су екзактне науке постигле у својој области (стр. 181).

Суштина хришћанске науке, према схватању Ф. В. Ферстера, састоји се у томе, да најбржим и најсигурнијим путем подигне човека из пасивног у активно стање. Она савлађује пасивност у корену, наиме онде, где се човек пасивно предаје својој чулној природи, своме наследном греху. Одлучност, јасност, чврстина воље, те битне особине сваког карактера, могу се постићи само онда, ако се савлада духовни хаос у човеку; ако се сва духовна моћ нашега бића потчини нечем вишем, непролазном. То опет потчињавање једном надземаљском циљу и борба за његово остварење могући су само уз припомоћ Божје благодати. Ф. В. Ферстер разуме под Божјом благодати сваки добитик у снази, који се придаје људској вољи из натприродне стварности (стр. 217). Проблем „природе и благодати“ у извесном смислу део је данас у педагогици средишног питања: спонтанитета и рецептивности. Па како је „васпитање ка саморадњи“ главни циљ у васпитном процесу, то се заборавља шта значи васпитање ка рецептивности, ка признању једног највишег бића за морални и духовни живот човека (стр. 221). У основи је погрешно, каже Ф. В. Ферстер (стр. 228), ако човек жели, да је увек самосталан. У таквој тежњи лежи уображење и слепило према дубљим основима за праву делатност.

Исто тако погрешно је сматрати учење о наследном греху као део престареле митологије. Али претпоставимо случај, да је наследни грех у истини баш и митологија, то ипак треба имати у виду чињеницу, да се иза мита — како је то истакао још Платон — могу крити врло дубоке истине душе и живота, из којих се може много научити (стр. 102—3). Ово унеколико потврђује и учење патологије, о моћи наследне оптерећености, и учење психанализе, о несвесним препрекама. Али и једно и друго учење, нарочито ово последње, остаје само на симптомима, на знацима у основи погрешно схваћене душе човекове и само преноси људе из једног погрешног положаја у други, исто тако погрешан положај. Међутим хришћанска религија продире до иза тих знакова хаотичнога стања. Њено учење о наследном греху води нас од знакова ка седишту зла, које је основ свакој дисхармонији у човеку. Према томе најдубља разлика између хришћанске религије и психанализе, у погледу на лечење несређених комплекса у подсвести, састоји се у томе, што хриш-

ћанска религија познаје људску болест у основи и даје хаосу спасоносне мисли одозго. Она прибира човека око чврстога средишта његове битности, његовог животног задатка, и извлачи га на тај начин из многоструких перифериских заблуда (стр. 310), док психанализа не иде даље од периферије.

Правилно васпитан човек у религиозном духу нема несређених комплекса у подсвести. Он је упућен још од детињства, да све своје сметње у животу савлађује помоћу Бога и Божје благодати. Његова свест је чиста од ненормалних последица душевног хаоса. Али, осим тога, она је чиста и од погрешно схваћених апстракција у погледу на свет и живот, ма се оне јављале и као резултати модерне науке. Такав је човек слободан од сваке грубости у мишљењу о етичким питањима (стр. 38—9). Он се уноси у своје најдубље искуство савести и тежи, да се ослободи сваке самообмане, и да се пробуди за оно, што је стално, непролазно. У погледу на вољне одлуке тако васпитан човек стоји изнад свих земаљских интереса и нагона. Он се не везује за оно, што је пролазно, и то му баш даје потстрек и смелост за самопожртвовање, као и моћ за савлађивање свих својих нагонских прохтева. Све, што се назива карактером; што је неопходно и категорично, продукат је његове религиозности. Религија је услед тога најважнија чињеница у процесу образовања карактера. Она је онај чврсти ослонац у човеку за све, што је апсолутно и вечно (стр. 89).

У основи је погрешно мишљење, да религиозно васпитање води мекуштву и попустљивости. Религија савлађује свако мекуштво у корену и полаже основ за херојство у свакој борби противу зла. Свака тежња, да се човек васпита за солидарност и самопожртвовање без религије, проста је обмана. Јер образовање сталног и чврстог држања према животу и смрти (стр. 152) не постиже се само природним наклоностима, које човек наслеђује. Ми тек у натприродноме налазимо џиновски увећане наше моћи. Стога се оне морају унапређивати надчовечанским идеалима (стр. 161), ако се у истини жели васпитање ка самоодрицању, пожртвовању и братској солидарности, тим неопходним основима за културни напредак свакога друштва. Зато је и главни задатак ове Ферстерове књиге, да врати од хришћанских истина отуђенога човека на најдубља искуства своје савести, да га пробуди за вечни живот (стр. 41 и 42).

У другом делу „Религије и образовања карактера“ (стр.

316 – 338) Ф. В. Ферстер даје кратку скицу најосновнијих доказа о смислу стварности, која је изложена у хришћанском учењу. Он наглашава још у почетку, да овим делом не може дати целу апологију хришћанске религије, и упућује читоца на први део своје књиге „Христос и људски живот“ (Christus und das menschliche Leben), где је опширније изложио своје схватање хришћанских истина (стр. 316). Овде пак, у овоме своме делу, Ф. В. Ферстер понавља и само у неколико допуњује своја ранија схватања, која су — нема сумње — од велике користи за апологетску обраду хришћанског учења. Нарочито пак добра упуства даје за рад на савлађивању расула и необузданог интелектуализма модернога човека. „Ми понављамо и подвлачимо“ — каже Ф. В. Ферстер на стр. 330. — „да се живот сазнаје само животом“. Ко, дакле, хоће да припреми модернога човека за смисао хришћанског учења, за целокупну надсветску тајанственост и за хришћански реализам, који све прожима, тај може то само тиме, ако модернога човека доведе до најјасније свести целокупног његовог стварног стања, па га одатле... уводи у библиску историју“. Јер хришћанство је најдубљи одговор на питање о стварности људског живота и људске природе. И овај одговор као такав може разумети само онај, ко полази од стварности и ко је у њој заиста код куће (стр. 330 и даље).

Модеран човек, у свом отуђивању од самога себе и од стварности, отуђио се и од хришћанства. Своју интелигенцију он више не употребљава за решавање великих питања и сукоба у људском животу, већ за потискивање ових у најдаље регионе своје душе. Такав човек је далеко од стварног познавања света и суштине људског живота, па стога и живи само у теоријама (стр. 331). Исто тако и модерна наука, па чак и она која не пориче неопходност и корист интелектуалног представљања и образлагавања хришћанских истина, не схвата религиске истине у правој боји. Она често, без дубљег животног искуства, претпоставља простој хришћанској истини накарадна тумачења религиских појмова. У тој својој површности модерна наука не види, да се историско дејство хришћанске религије не састоји у апстракцијама, већ у неодољивој сили, којом се иде од многог једноме и од спољашњег света унутрашњем животу. Стога није никакво чудо, што се још и увек враћа од главне ствари споредним и што се тржи, да се личност Спаситеља схвати у магли самих мисаоних слика (стр. 325).

По учењу Библије пак спојено је небо са земљом, невидљиво с видљивим, вечно с временским. У њој се, у реалним догађајима открива прави смисао и историје и појединачног људског живота. У библиском учењу ми немамо посла само са прошлошћу, већ са представљањем вечнога у оквиру временскога, у моћи језичнога схватања. У том смислу Библија је вечна књига наше душе, у којој налазимо најдубља обавештења како о своме двојном бићу и искупљењу, тако и о смислу целокупног животног искуства. Ту није изложена само хроника историских догађаја и личности, већ смисао, учење и сазнање наше вере, „да Исус јест Христос син Божји“ (Јов. 20, 31). Права вера у Христа је наше основно сазнање целокупног унутрашњег живота, И кад неко тврди, да је личност Спаситеља мит, он тиме казује, да се није ни приближио познавању праве стварности. У таквом тврђењу моћни покретач историје схвата се као сан, а моћ промена у историји приписује апстрактним идејама (стр. 326). Ф. В. Ферстер гледа у религиском схватању живота, за нас, много важнију биологију, него што је она у природним наукама (стр. 329).

Напослетку, у трећем делу ове своје књиге (стр. 338—451) Ф. В. Ферстер износи практичне примере и предлоге и истиче индуктивну методу као прве основе за заједнички рад са религиским педагозима, који се с њим слажу. Он каже, да је до овога свога становишта и ових својих предлога дошао поглавито у практичном раду са „модерном“ омладином, а унеколико и својим покушајима, да у вери јако поколебане младе људе врати разумевању онога, што им је — и ако њихово сопствено — постало страно (стр. 338). Осим тога Ф. В. Ферстер указује и на многе погрешке досадање религиске педагогике, које је приметио, и изјављује жељу, да би о томе радо чуо и друга мишљења. Као општа начела за практичан рад он препоручује: 1) Општу психолошку припрему омладине, која би се могла назвати и упознавање живота и људи; 2) Боље обрађивање природнога основа о натприродној стварности; 3) Конкретну обраду односа Св. Писма са стварним животом човека; 4) Бољи распоред наставног градива с обзиром на узраст и развитак дече, и 5). Управљање религиске наставе на свакодневни живот. Примену свих ових начела Ф. В. Ферстер показује детаљно на примерима, те тиме и практично уводи васпитаче у своју религиску педагогику (стр. 143—9).

Што се тиче пак наставиих метода Ф. В. Ферстер препоручује индуктивну методу, иако се она јако напада са стране дедуктивне методике. Као разлог за ово Ф. В. Ферстер наводи неоправдана пребацивања, као да индуктивна метода води субјективизму, који уздиже дете на место откривеног ауторитета и потчињава цркву људском Ја. Јаче истицање детета у васпитном процесу не значи, да се субјект подиже на степен ауторитета, већ да се преноси у природно стање моралне и душевне свесности, са кога се објективна, натприродна и ауторитативна истина може сигурније схватити и њој потчинити. Истина је — каже Ф. В. Ферстер — да последње и најдубље познавање самога себе долази од религије, али је истина и то, да је први преокрет ка хришћанству, како је приметио још блажени Августин, „поглед у своју унутрашњост“ (стр. 153-5).

На крају своје књиге (у „закључку“) Ф. В. Ферстер говори о „правој хришћанској школи“. Он ту нарочито подвлачи, да суштину образовања карактера чини управљање свега појединачнога на Бога, као средишњу истину и највеће добро, и да се то може очекивати једино од конфесионалне, а не од неутралне школе, која је у истини само израз модерне површности у процесу васпитања. Права хришћанска школа је онде, где се сви предмети стављају у однос ка истини и стварности, које су изнад земаљског сазнања; где се у светлости највеће светлости одабира само оно, што даје вредност, мир, слогу и право сазнање (стр. 457).

Одвајање живота од религије и истицање животињског порекла човека довело је културни свет до садашње кризе, која се наглашава скоро у свима областима људске делатности. Људи од ауторитета, којима је стало до правог напретка културнога живота, почели су да увиђају ову заблуду и да се враћају праизвору живота; почели су да се враћају вечним хришћанским истинама. Један такав ауторитет је и Ф. В. Ферстер, универзитетски професор прво у Цириху а за тим у Минхену. Он је смело устао противу свих заблуда нерелигиске педагогике и јако документованим разлозима позвао све васпитаче, који су у истини одани своме позиву, на повратак ка хришћанском учењу и хришћанском животу. Али не мању похвалу од ове заслужује и његова јасност у излагању апстрактних предмета, као и лака разумљивост у предлозима за практично из-

вођење. Стога је ово Ферстерово дело права драгоценост за педагошку литературу. Ово утолико пре, што оно — у погледу на заснивање и унапређење људске културе — не води ка човеку животињи, већ ка човеку, који тежи Богу, ка Богочовеку.

Др. Јордан П. Илић.

ЈЕДНА ЗБИРКА ПРОПОВЕДИ ИЗ КРАЈА XVIII ВЕКА:

— Проповеди Стевана Урошевића —

У библиотеци патријаршије у Карловцима сачуване су у рукопису проповеди Стевана Урошевића, проте шидског. Ово је она иста личност чију нам кратку биографију саопштава г. Д. Руварац у „Гласнику Срп. Патријаршије“ за 1923 год. (стр. 338). Та биографија је уједно и све што о овом преповеднику за сада знамо: да је рођен у Шиду око 1759 г., био учитељ у Илоку, Осеку и Шиду, зађаконио се 1785 г., наскоро постао администратор парохије у Беркасову, затим парох цркве Ваведењске у Карловцима (1789 г.) и катихета у гимназији (1791), и најзад прота у Шиду (1793 г.), где је остао до своје смрти. Умро је 10 апр. 1805 г.

Г. Проти Руварцу дугујемо и за ове биографске податке а и за то да смо могли имати у рукама саме проповеди.

I.

У овој библиотеци имамо на броју 92 проповеди Стевана Урошевића, не рачунајући дупликате појединих проповеди и фрагменте. Све су проповеди марљиво израђене и читко и лепо исписане на четвртини писаног табака, оделито свака проповед за себе. Нису, дакле, повезане, али су скупљене и чувају се заједно. Ако бисмо их делили по садржају, имали бисмо три групе: празничних проповеди 55, недељних 22 и 15 пригодних проповеди и на специјалне теме. Распоређене пак према данима имамо: 1) од празничних проповеди, 1 проповед на Нову Годину, 2 на Богојављење, 2 на Благовести, 1 на Вел. Петак, 3 на Ускрс, 3 на Спасовдан, 2 на Духове, 1 на Ивањдан, 5 на Петровдан, 1 на Св. Илију, 2 на Преображење, 1 на Усековање, 1 на Малу Госпојину, 5 на Успење, 1 на Св. Димитрија, 3 на Арх. Михаила, 6 на Ваведење, 6 на Божић и 9 на Св. Николу; 2)

од недељних — 4 у прву недељу поста, по 2 у недељу пред Божић, другу недељу поста и на Цвети, по једну — у недеље девету, деветнасту, двадесету, двадесет прву, двадесет другу, двадесет трећу, двадесет пету, тридесет прву, у недељу праотаца, месопусну и у трећу и четврту недељу поста; 3) најзад, из треће групе су проповеди: о слози, о љубави, о страшном суду, за све господње празнике, о ближњем, о исповести, о причешћу (2), о покајању, приликом своје инсталације, на опелу јеромонаха Григорија Јовановића, игумана манастира Привине Главе (1 септ. 1803), при освећењу темеља црквеног, поука новобрачнима, при освећењу цркве и при одласку са парохије карловачке.

Поред имена писца, на крају сваке проповеди, изузев проповеди при освећењу темеља и у I недељу поста, има и напомена где је и када поједина проповед говорена. Тако тачно знамо место и време проповедања. Према тим забелешкама, највише је проповеди говорено у Карловцима (од 1789 до 1793), већим делом у цркви Ваведењској а ређе у Саборној и у цркви св. Ап. Петра и Павла, а затим у Шиду (од 1793 до 1805 г.). Остале проповеди су држане у местима шидског протопрезвитеријата: Беркасову, Вуковару, Привиној Глави, Азошевцу Бингули и Илоку. Поједине проповеди говоре се више пута, у разним местима [нпр. проповед од 8 нов. 1794 у Шиду, Беркасову и Привиној Глави; или проповед у недељу пред Божић — у Шиду и Вуковару; у прву недељу поста — у Карловцима (1790), Шиду (1796), Илоку (1798), Шиду (1800), Вуковару (1805)]. Но за нас је много важније то, да се у једном месту проповеда више пута, скоро редовно, тако да се једна проповед доводи у везу са претходном и на њу се позива [увод у проповед у I (1805) и III (1787) недељу поста]. Такво проповедање, у форми циклуса, говори нам да ни за проповедника као ни за слушаоце проповед ипак није нека новина на коју се није навикло. Види се да проповедничке прилике више нису такве да се унашање проповеди у цркву сматра „калвинизмом“¹⁾, као што је то било у времену доста блиском овом нашем проповеднику.

II

Проповеди Стевана Урошевића су већим делом преводи и прерада страних бољих примера ове врсте књижевности.

¹⁾ Ј. Скерлић, Књиж. у XVIII. в. стр. 80.

Преводи се, у главном, са руског, изузев ваљда једне проповеди за коју се поуздано може рећи да је превод са немачког (на текст из Јев. по Луки, 18,35); руски проповедници тога времена и иначе су главни узорни нашем проповеднику: Гедeon Криновски (1726—1763¹⁾), Георгије Кониски (1717—1795²⁾), Митрополит Московски Платон (1737—1812³⁾) и збирка проповеди издана од стране руског Синода⁴⁾. Мање се примећује зависност ових проповеди од „Обѣдъ Духовный“ (изд. 1768) и „Вечера Дшевнаа“ (изд. 1683⁵⁾), и слабији је на њих утицај јужно-руске проповедничке школе у опште, мада је Урошевић био добро и са њом упознат. Све ове проповеди, поред једног доброг броја проповеди на немачком и латинском⁶⁾), имала је библиотека тадашње Митрополије, и још их чува са потписом Стратимировића, те су биле доступне.

Понекад, Урошевић сам ставља напомену о извору своје проповеди. Тако нпр, на крају проповеди у II нед, поста стоји: „преведена изъ Сѣнодалной“; исто то стоји и на проповеди на Усековање (1789). А на другим двома опет, у недељу XXVIII и у недељу праотаца, стоји: „преведено изъ Гедеонових нѣчто же и придано“. Али више је преведених проповеди без напомене о томе. Ако, примера ради, извршимо једно поређење са Пла-

1) Један од најзнаменитијих проповедника из средине XVIII века Сматрају га подражаваоцем И. Мињатија. Важан је као један од првих који проповедају чистим народним језиком. Урошевић се је користио издањем његових проповеди из 1780 г. (Москва).

2) Познат прво као пасторолог, по својој књизи „Сѣ должностѣхъ пресвѣтеревъ при Ходскихъ“, преведеној код нас и штампаној 1798 и 1810, а затим као проповедник новог правца: простијег и јасног стила са садржином морално-практичном. 1761 је већ било прво издање његових проповеди.

3) Највише познат код нас и најрадије подражаван. Сачувано је око 700 његових проповеди које су му стално одржавале реноме једног од најплоднијих руских проповедника. Урошевић је се користио издањем Московским од 1780.

4) Издана у Москви 1780 и преведена Јованом Рајићем; штампан је српски превод у Бечу 1793 (види о томе преводу „Гласник Срп. Патр.“ 1922. стр. 261, 277). Сама збирка садржи проповеди за целу годину, за све недеље и веће празнике; а проповеди су, као што се у уводу каже: „Со всѣмкимъ тѣщѣнемъ собраны изъ свѣтѣхъ Отѣцъ и лѣвшихъ дрѣвнихъ и новѣйшихъ сочинителѣй“ (стр. 3).

5) Писац обеју књига је Симеон Полоцки (1629—1680)

6) J. Ewald, J. A. Cramer, Volks-Predigten, J. Marezoll, G. Zollkofers, Massillon и др.

тоном (*издање* од 1780), видећемо да је Урошевићева проповед на Ваведење (1799) узета из IV књ. Платонове, стр. 160—167, на Спасвдан (1793) — из IV књ, стр. 41—48, на Духове (1803) — из V књ, стр. 1—9, и тако даље: на Блговести, епископска посланица на текст „Благодат Господа Нашега И. Х.“ и др.

Но сем ових, од речи до речи преведених проповеди, показује се утицај поменутих узора, у мањој мери, у појединим мислима и форми изражавања, чак и у оригиналним проповедима, као што су: проповед у II недељу поста (1791), на Блговести (1803), једна проповед на св. Николу без датума, на Успење (1797), на погребу Григорија Јовановића (1803), на Видовдан, приликом опроштаја са паством у Карловцима и др. У овии оригиналним проповедима Урошевића примећује се, донекле, још и познавање свето-отачке проповедничке литературе: Св. Ј. Златоуста (у третирању моралних питања), или Св. Григорија Богослова (у поређењима и другим особинама његовог реторског стила), које он понекад и цитира (проповед на св. Николу (1802), на Видовдан и др.). А нама је и ово разумљиво, када знамо да су дела ових светитеља, заједно са делима Св. Василија Великог и Св. Ј. Дамаскина, била, у словенском преводу, готово једина проповедничка литература за нашег свештеника до XVIII в., због чега су се често могла наћи по манастирским библиотекама.

III

Све ове проповеди су кратке, на три стране ситно исписане четвртине писаног табака, са изузетком само неколико преведених проповеди које су дуже. Троделни план је готово обичан: увод, разрада и примена. При том многе проповеди почињу библијским текстом. Овде је интересантно то, да се не показује до краја тенденција, која је тако приметна у руском проповедништву тога доба, а на име да текст буде тема проповеди, а не само обичан епиграф. Исто се то може рећи и односно оног омилиничког захтева, према коме тема која произилази из текста има да одговара околностима проповеди, дану и месту када се и где говори. И у једном и у другом случају ми имамо двојаку употребу текста, — недоследност која је дошла од двојаког правца: једног, ранијег, кијевског који је био одомаћен са овим недостатком, и другог новијег, нарочито пропагираног Георгијем Кониским.¹⁾

¹⁾ Борисовъ: Критико — библиографическій обзоръ словъ и рѣчей Георгія Конисскаго. (Христ. Чт. 1873 № 7, стр. 421),

1. У уводу се често не само наглашава тема, већ се и јасно формулише, а покатакд износи и сви делови њени, цео план. Тако, у проповеди у II недељу поста (1791), после текста „Чудо, ѿпшцаются тебѣ грѣси твои“ у уводу се каже: „Кад сѣ довели ѡвогъ разслабленногъ ѿ много лѣтъ болѣзньющегъ ѿ коме говори данашнѣ Евангеліе, пред Исуса, тада рекао мѣ Исусъ: Чудо ѿпшцаются тебѣ грѣси твои; востани ѿ возми ѡдрѣ твою ѿ ѿди въ домъ твой. Што е наипре рекао Исусъ поменштомъ разслабленномъ, ѿпшцаются грѣси твои, пакъ по томъ, востани ѿ ходи, то значи, да правнѣ ѣзрокъ болести разслабленногъ, было е грѣхъ. Ѡ koliko ѿ ѣсданѣ време междѣ нами дваквои разслабленный ѿмаде! Зато желеи ја ѣсердно ѣзъ ѡсовите мое дѣжности, излечити се свима ѿ дваквое болести грѣхове, намеравамъ е ѡвои беседе въ кратцѣ ѿписати 1^о теготѣ грѣхове болести, 2^о локости ѿсцѣленїа. Ѡ ѡвими двема стварима хоѣе садашна беседа выти, кою ѡко раздмно послшате С. П., выѣ вамъ за ползѣ дѣшевиѣ и тѣлеснѣ“. У уводу проповеди на празник Св. Николе говори: „При данашнѣмъ празднованю великаго С. Х. П. ѿ патрона ѡвогъ Божанственогъ храма, дѣжность вы мож была по общемъ обичаю ѡсталін проповѣдника, ѡ светомъ ѿ Богосгодномъ животѣ данасъ празднѣмаго светителя похвалное слово саставити; по сматраюи сѣ едне стране да вы свѣише било ѿшчиславати ѿкгове похвале. . . . сѣ дрѣге пакъ стране послѣдуюи раздмно земледѣацѣ, кой ѡнда само сѣмена на земли сѣе, кадъ найболѣ време за сѣанѣ ѣвиди, ѣмислїо самъ данасъ ѿ дрѣгой матерїи говорити, толико потребной ѿ полезной што без ѿкѣ нїе намъ могше спасенїе довити, ѡ то есть ѿ светой таинственной ѿповѣди. Видимъ да е сада томе време, време скетого поста, време за ѡчищенїе грѣховъ нашихъ ѿ ѿспосовнїе ѿ ѿприличїе“. . . Иначе се празничне проповеди обично у почетку обазире на сам дан: „Православна Мати Црква ѣредила е данашнїи данъ праздновати ради ѡне ѣспомене“. . . (Ваведење, 1799), или: „Данашнїмъ даномъ ѿполнило се ѡвно ѡно пророчество Давидово (Ваведење, 1801), или почињу историјским моментом (Блавест, 1798, Петровдан, 1789), или пак узимају у почетку за предмет сам велики скуп слушалаца (Успење, 1793). Таквим уводом успева проповедник доста, јер уноси један интиман тон, приближи се слушаоцима.

2. Средњи је део овде карактеристичан по томе што се укратко, са мало речи, жели да изнесе и опише цео предмет.

Понекад се и успева у томе, кад се на пример, у проповеди на Ускрс, искоришћују сви моменти и околности Христовог васкресења да би се дала практична морална примена, или у проповеди на Божић, када се, кратко али доста успело, излаже догмат о искупљењу. Но обичније је, дабоме, да се овде нађу непотпуности или да се обради само једна страна предмета и то површно. Ипак, мора се признати да и у најгорем случају проповед има мисли, које, помогнуте меким тоном и побожношћу проповедника, нису без дејства. Узмимо као пример проповед на Благовести (1803), проповед која је такође оригинална Урошевићева и која спада у ред средњих. Ова проповед почиње текстом „Радѣиѣмъ благодѣтнаѣмъ Господѣмъ са тобою“ (Л.1.28), и после кратког увода, који би имао да нагласи да се условљава чистотом фактична срећа св. Богородице коју наговештава овај поздрав, прелази се на припремање за примање причешћа. „Мы, мы, П. С. истога сына Божіеѣмъ ѣ себе прїнимамо, кога е ѣ прѣблагословенна дѣвка Марїа прїимила, кад га ѣзимамо ѣ тайны е. причащенїа. Но да би га достойно ѣ себе прїимали, треба да всѣдемъ чисти, какогодѣ ѣ дѣши, тако ѣ ѣ телѣ. ѣ чему ѣ дакле састои чистота дѣшевна ѣ тѣлесна? Хоѣемо ѣ садашнїей вседн кратко говорити. Послашайте.

Наипре да почнемо ѣ чистоти дѣшевной: Чистота дѣшевна ѣ днѣме човекѣ прѣкыва, кон не само задржава себе ѣ зан дѣла, но ѣ ѣ зан помышленїа. ѣ старѣмѣ законѣ рекао е Богѣ, нарочно ѣ ІО. своїей заповѣди: не пожелаѣ жены ближнѣаго твоѣаго, ѣ проч. а ѣ новомъ законѣ такоѣерѣ прѣлагїей Спасителѣ рекао е.... Ѣксда ясно видимо да сва помышленїа наша мораю чиста ѣ неосквернѣна быти, то естъ, тако се ѣмамо ѣ рѣжни ѣ некаллан мысли чѣвати, какогодѣ ѣ ѣ зан ѣ некаллан дѣла. Ѣрво благїей Богѣ ѣ творецѣ нашѣ невенный закѣва ѣ насѣ да вы мы, не само споля то естъ ѣ тѣлес, него ѣ ѣвнѣтра, то естъ ѣ дѣши чисти ѣ непорочны были.

Тakoѣерѣ чистота дѣшевна састѣе, ѣ чистой непорочной совѣсти, то естъ, кадѣ совѣсть наша ни ѣ чѣмѣ не плашнѣе; кад еѣ страсти ѣ нама поморенѣ, ѣ разѣма нашага не повеждакаю. Овѣ чистѣтѣ дѣшевнѣ просїеѣ П. Давндѣ ѣ Бога гѣворѣнї: Сердце чисто созижди во мнѣ Боже, ѣ дѣхѣ правѣ ѣновнї во ѣтробѣ моеї (Псалом 50 ст. 12). Нитко не може на светѣ колѣга блага имати ѣ чистѣ ѣ непорочнѣ совѣсти. Чиста совѣсть ѣ човекѣ еѣте найкѣе

веселѣ, највећа радостъ, њ највећа срећа на ђком светѣ. Њ то с зове чистота дѣшевна.

Чистота пакъ тѣлесна есте воздржаванѣ ѡ свію зли дѣла. Штосе годъ чини противѣ Божіе заповѣды, ђное зло. За ђдержати чистотѣ тѣлеснѣ, дѣжинсемо ѡ свакога зла ѣкланѣтнсе по П. Давидѣ, кон насъ ђвако ѣчи: 'Уклоннсе ѡ зла.

Преблагословена дѣвка Маріа, коѣ е данасъ зачала ѣ пречистой ѣтровоы своѣй преблагога Спасителя мїра, ђдержалае ѣ свомѣ животѣ ѡ дѣшевнѣ ѡ тѣлеснѣ чистотѣ, затое ѡ сподобиласе Богородничомѣ быти. 'У нѣ нїе било пинайманѣ скверне нити порока,..... Чистота нѣзвнна несравнена былае, како што ѡ С. Церковь ѡ ней пое: Честнѣйшюу херѣвнмѣ, ѡ славнѣйшюу безъ сравненїа серафнмѣ.

Овој преблагословенној Богоматери, ѡко неможешъ ѣ свемѣ то баремѣ по могоѣтствѣ твоѣмѣ подражавай ѡ ты Х! еѣди чистѣ ѣ дѣши, то еѣтъ, не пожелај ништа тѣѣ, не мысли никомѣ пинайманѣ зла: еѣди чистѣ ѡ ѣ тѣла, то еѣтъ задржи себе ѡ свега ђного штосе противно Божіемѣ законѣ; држи се праве доводѣтели коѣе ђснованїе ѡли фѣндаментъ свега нашегѣ благополѣчїа; ѡ тако ѣнѣшъ молитвами ѡ ходатайствомѣ преблагословенне дѣвке Марїе не само временнаѣ ноѡ вѣчнаѣ добра полѣчити аминѣ."

3. Штета је што је тај трећи део у овим проповедима, примена на слушаоце, више општег карактера. Тај део, по старим омилитичким правилима имао би да се односи на саме слушаоце у великој мери, тако да се по њему може судити и о обичајима и морално-религиозном стању њиховом. Међутим овде једва да се штогод може закључити о свему томе. Ваљда зато што више преводи и подражава, проповедник и не улази слободно у свој круг, не прилагођава се потпуно потребама његовим. И кад се наје практична примена, она је више општа или површна (проп. на Св. Ап. Петра и Павла, 1793).

IV

Ако бисмо улазили дубље у карактеристику проповеди Стевана Урошевића, ми бисмо видели како су оне у погледу садржине и форме као и језика, условљене временом у коме су се појавиле. То је време значајно за руску црквену проповед која је, као што смо видели, била и овде тако важна чињеница.

Још у почетку XVIII в. руска црквена проповед ступа у нову фазу свог историјског развитка. Западњачки, управо пољско

— схоластички правац, сузбија се све више, напуштају се реторске форме и садржина постаје све више то што је главно: проповедници се брину о поучности проповеди за слушаоце, а ве о лепоти израза. По мисли Георгија Кониског, израженој у поменутој књизи „о Дужностима парох. свештеника“, проповед треба да је проста, јасна, убедљива и кратка, нарочито ако се саопштава слушаоцима мало упућеним у црквено учење¹⁾. Ову мисао развијају и његови савременици, Гедеон Криновски и Митрополит Платон. Говорећи о себи како се никада није привезивао за реторику већ је употребљивао онде где је она могла само да служи речи Божјој, Гедеон каже: „Ја жалим што многи ћуте само зато јер не умеју слаткоречиво да говоре, чиме се губи та корист коју би народ имао од њихове проповеди, макар она и не била баш тако вешто састављена“²⁾. Уметнички елеменат, дакле, постаје све мање развијен, драматизам и фигурално изражавање, готово се не примећују, нестаје и алегорије. Уместо тога долази стил простији, тежња ка анализирању, превласт разума над фантазијом. Садржина постаје главно, и проповедник сада има за циљ не да направи ефект, већ да поучи,

С друге стране, мења се, донекле, и садржина. Раније је проповедништво интересовала католичка и протестантска пропаганда, и садржином проповеди била су више апстрактна догматска питања. Сада се и то мења. Прилике у земљи, нарочито реформе Екатерине II,³⁾ изазивају други интерес, морално — практична питања долазе у први ред.

Ако се ту обазремо и на језик, који се ослобађа од славенизма, страних речи, латинске конструкције, у место чега се у проповедништву одомаћује народни језик, нарочито од времена Гедеона, — онда видимо, како у ово време проповедништво у Русији добија свој одређени правац, различит од претходног по форми, по садржини и по језику.

Овај и овакав правац преовлађује и у проповедима Стевана Урошевића, у преводним као и у оригиналном. То мање важи за језик и за садржину. Јер, у погледу језика и садржине осећа се извесна неодређеност. У понеким проповедима се јасно

1) изд. 1861, стр. 34.

2) М. А. Поторжинский. Русская Гомилетическая Христоматія (XVII—XIX в.) Кіевъ, 1899, стр. 171.

3) Мысли Архіеп. А. Братановскаго о церковной проповѣди („Христ Чтеніе“, 1899, стр. 349).

види нов правац: садржина је морално-практична (проповед на Благовести, 1803, на цвети, у недељу XXI. 1789, на Ваведење, 1798, поука новобрачнима, 1789. и др.); језик се такође приближује потпуно народном језику, са словима ћ (за ђ и ђ) и ј¹⁾ изузев библијских цитата и почетног текста који су увек на словенском језику. Али у многим опет проповедима остаје доста славенизма (на ускрс, 1792), или чак потпуно руско-словенски језик (опроштајна реч у Карловцима, 1793), а садржина, такође, остаје сродна ранијем правцу (Спасовдан, Божић).

Зато у погледу форме и стила за ове се проповеди може рећи да се више приближују поменутом правцу у руском проповедништву, управо слеђују му. Само се изузетно нађе реторска обрада, декламаторски стил (на Духове, 1803), што овде у ствари више сведочи о разноликом утицају. Иначе, проповедник се не стара толико о обради израза и форме колико о томе да просто и јасно изложи мисао. Узмимо дефиницију тајне исповести у проповеди на Св. Николу (без ознаке године). „Исповѣдъ тайнственна, кою е Христосъ Спасительъ ѿредіо, есте таковое обвиненіе за собственне грехе предъ свештенникомъ или дѣховникомъ, кои властъ има разрѣшити. Исповѣдъ тайнственна нїе ѿвиненіе него ѡбвиненіе; зашто ѡнай кои се кае дѣжанъ е на исповѣди противъ себе сведочити ѿ себе ѡбвинивати: исповѣдъ е ѡбвиненіе за грехе“. Та једноставност у излагању иде понекад, дотле, да изгледа као да се говори ђацима у школи. У проповеди на Ваведење (1798) говори се: „Гада треба намъ знати Д. Х. каковыи способъ или начинъ намъ ѿпотребити ради доброгъ воспитанїа дѣце? Первиѝ ѝ найвоіиѝ начинъ... Есте добрый примѣръ“. Овакво изражавање је у већини проповеди, било да се излаже о природном закону, датом човеку од Бога (проп. на св. Јована, 1798) или о „благој части“ (Успење, 1797), или шта друго. Да наведемо један одељак из средине проповеди на св. Јована (1798). „Кадъ е вселгїиѝ Богъ чловкѣчскїи родъ сотворио, свакомъ е човекъ без различїа ѝ законъ дао, по коме бы могао зло ѿ добра разлѣчити ѝ разпознати, ѝ познавши ѿ зла чѣкати се, а добро чинити: тај богоданныѝ наравныѝ законъ не само ѿ Христїанина, него ѿ свакога човѣка макаръ ѝ Іазычнина на срдцѣ ѿписанъ находит се, и сваки лако познае штоє добро ѝ штоє зло. То можемо видѣти не само ѿ човѣку савршене памяти, него

1) Види цитиране примере.

и њу малој деци која јоштъ савршеногъ разума немаю... Таки сакриваю се њ своје злочиниѣ таѣ, знаюћи да е већъ дно зло, што намераваю ѣчинити; а напротивъ, када найманѣ добро ѣчине, фале се њ показвю свакомъ што сѣ ѣчинили, знаюћи да е то добро што сѣ ѣчинили. Тоѣ дакле законъ ѣстественнѣй свакомѣ човекѣ во ѣбще ѿ Бога даннѣй“...

Што се тиче самог начина на који се обрађују ове проповеди, ми и ту не налазимо ничега новог чега не би било код поменутих руских проповедника. Пре свега, употребљује се често Стари Завет: њиме се објашњава предмет (на Нову Годину, 1799; на св. Николу), или примерима из Ст. Завета илуструје и доказује мисао (на Духове, 1802), или врше поређења (Ваведeње, 1798). Ти примери су уопште чешћи и често добро употребљени: Јеврејски народ уопште, Ниневљани, Датан и Авирон, Мојсеј и Арон, Немија, пророци и др. Затим се употребљују примери из живота и историје (Видовдан, 1803, Благовести, 1791), из Јеванђеља (Нова Година, 1799), које се понекад и парафразира (Ваведeње, 1798). Из Јеванђеља се често позајмљују и понеки реторички ѣблици. Тако се позајмљују отуда и готове лепе слике поређења и аналогije (на св. Николу, 1804), као што се метафоре позајмљују из Ст. Завета. Ако напоменемо још да се у овим проповедима објашњење врши често питањима, или директним обраћањем (на Духове, 1802 и др.), — начин који, добро употребљен, није без ефекта, — ми ћемо имати, у главном, слику конструкције ових проповеди.

V.

Стеван урошевић је за своје време био цењен као проповедник. Он проповеда у неколико махова у присуству Митрополита Мојсеја Путника и Митрополита Стратимировића (нотирано на крају неколико проповеди); његове проповеди употребљују други свештеници (нотирано неколико случаја као што је: Оцѣ Басилію Бончѣ 5. пропов. додо. (на проп. од 29-XII 1792); могу се о њему наћи најлепши одзиви као што је одзив Петра Руњанина који за њега каже да је „у учителству велико искуство имао“¹⁾). Но проповеди Стевана Урошевића нису без значаја и сада, за историју нашег проповедништва. Оне нам преносе, као што поменусмо, један утицај, и то добар утицај: и са стране

¹⁾ Н. Радојчић, Аутобиографија Петра Руњанина, С. Карловци, 1914. стр. 27—28.

језика као и са стране форме и садржине. Оне су ту значајне као преводи. Но оне су и један озбиљан покушај на развијању нашег оригиналног проповедништва у правцу који је супротан дотадањем, више схоластичком, паслеђеном из кијевске школе и одомаћеном код нас. И ако оне у томе не иду до краја, не може се рећи да не успевају. Јер оне, овакве какве су, могле би без зазора да буду и данас употребљене.

Но, уз то, проповеди Стевана Урошевића говоре нам много и самим својим бројем. Ми из тога видимо како проповедништво, као једна страна пастирске делатности, дотле потпуно запуштена, добија свој значај и развија се на крају XVIII века више него што нам то говоре они, до сада малобројни, познати примери нашег проповедништва из тога доба. Нама после овога, постаје јасно оно наређење, које читамо у правилима Митрополита Ненадовића, да се проповедање неизоставно врши на на богослужењу¹⁾, или она напомена Руњанина, савременика Урошевићевог, да је он проповедао „сваког празника и скоро сваке недеље“²⁾.

О томе, да се проповедништву придаје велики значај у ово доба говори нам сам Урошевић (проповед приликом освећења цркве). Ту он подвлачи да се, између осталог, ради слушања проповеди нарочито и врши подизање цркве. А такво схватање значаја проповедништва он најбоље доказује тиме, што у тешким приликама, какве су само могле бити у његово доба, са мало књига и мало живих проповедничких примера, и за релативно кратко време, — он оставља једну збирку проповеди са овако лепим бројем.

Ове проповеди Стевана Урошевића, дакле, имају данас своју одређену вредност и говоре нам много и својом садржином и својим бројем: говоре и данашњем историку и данашњем проповеднику.

Д Р ДАМАСКИН ГРДАНИЧКИ.

¹⁾ Види 20. правило Митр. П. Ненадовића (рукопис у библ. Патр.бр. 107, а штампана су у „Срп. Сиону“ 1903 стр. 273, 299, 328, „Јавору“ 1887, стр. 279, 295, 311, 327, 343).

²⁾ цит. аутобиографија, стр. 42.

КЊИЖЕВНОСТ

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ.

Свящ. Ј. Бускэ, Греческій расколъ. Съ предисловіемъ епископа Альфреда Бодриляра, члена Французской Академіи и ректора Парижскаго Католическаго Института. Переводъ съ французскаго Б. Н. Костылева и П. П. Ганскаго. Парижъ 1925. стр. VI + 176.

Књига представља зборник предавања недавно умрлог католичког свештеника Јосифа Буске. Он је био проректор париског католичког Института. Он је у својој средини цењен као истакнут зналац грчког језика, грчке литературе и историје у опште. Пред крај свога живота он је као предмет својих специјалних студија изабрао језик и литературу хришћанске Грчке. После путовања на грчки Исток он је нарочиту пажњу усредредио на питање о деоби хришћанскога света на две половине: источну и западну. То питање је он изабрао за предмет својих предавања на катедри апологетике у поменутом париском Католичком Институту. Не сасвим завршен течај његових предавања о томе питању прегледали су оци из братства Вазнесења (Асумпционисти) у Цариграду. После тога је књига одштампана 1913 г. на француском језику под заглављем: „Јединство Цркве и грчки раскол“.

Штампање књиге је, на тај начин, пало у време завршавања балканских ратова. Тада су се, по речима издавача књиге, епископа А. Бодрилара, „пред турском империјом и балканским народима откривале нове историјске перспективе и религијска питања су у тим земљама добијала исти такав значај, као и политичка питања.“ Очигледно је да је књига која је, бајаги, служила као руководство за ток свих задаћа које су се тада појавиле и указивала на начин њиховог решења, била намењена развијању римокатоличке пропаганде међу балканским православним народима.

Међутим у току оних десет година, које су прошле од времена издања француског текста књиге, одиграли су се догађаји, који су са собом донели у целом свету још веће потресе од оних који су следовали балканским ратовима. За то време су се сви хришћански народи могли уверити у истинитост опомена које је још римски папа Пије IX чинио у нарочитом додатку својој енциклици од 8 децембра 1864 године: „Quanta cura“, која је позната под именом: „Syllabus“. У овом последњем

папа опомиње хришћане, између осталог, да се не заносе оним што се назива, „communismus, socialismus, societates secretae (масонство) etc“, примећујући при том да „ejusmodi pestes saepe gravissimis verbarum formulis reprobandur“. Та папска опомена је, по тврђењу предговора ка руском преводу књиге о. Буске, нарочито мало одјека нашла међу русима. Последњи су, бајаги баш зато највише и препатили што су се са нехатним незнањем и непажљиво односили према папској опомену. У овом случају нарочито се има у виду с једне стране слом државног организма у Русији, коме су следовали страшни потреси у руском црквеном животу, а с друге стране нехришћанско држање које је бајаги заузело грчко свештенство према руским избеглицама у пролеће и лето 1924 г., у облику строгих мера против православног руског духовенства, које су узнемириле руско јавно мњење.

На тај начин је јасно да издавачи рускога превода књиге о. Буске, који су извршили два руска ренегата, желе да се користе великом политичком сиромаштином рускога народа, привременим нередима у руској православној цркви и сасвим случајним сукобом између васељенске патријаршије и једног дела руског избегличког епископата, који се јавио првенствено на темељу личног властољубља и новчаних интереса,¹⁾ — да би се на тај начин створио што већи број римокатоличких прозелита међу руским хришћанима, првенствено емиграната.

А шта сама по себи представља књига о. Буске, која је у оригиналу намењена пажњи балканских хришћана, а у руском преводу симпатијама руских православних хришћана према римском католичанству?

Прво да се упознамо са садржајем књиге. Поред два предговора — једнога за издање француског оригинала 1913 г. и другог за руски превод 1925. г. чији смо садржај горе изложили, она се састоји из седам глава.

У *првој глави* (стр. 1—28) се указује на „даље узроке раскола“, т. ј. оцепљења грчке источне хришћанске цркве, коју су тобож руководили властољубиви цареви, почевши од Кон-

(¹ Види брошуру под заглављем: „Къ дѣлу о Всеаграничномъ рускомъ церковномъ управленіи (поступак над архиепископом Анастасіем, Александром и др.)

Документи. Яко съ нами Богъ. 1924 год. Кон. тантинополь. Типографія Л. Бабокъ и С-ья. 8 — стр. 32.

стантина Великог, и честољубиви цариградски епископи, почевши од Јевсевија, који је био прво никомидијски па онда постао цариградски епископ.

Као такве „удаљене“ узроке грчкога раскола писац сматра баш канонске одредбе трећег сабора (у Ефесу 431 г., трећи канон) и четвртог (у Халкидону 451 г., 28 његов канон). Оба ова сабора су *васељенски* (чак и по признању саме римокатоличке цркве), а ове њихове одлуке се тичу изједначења цариградског епископа са епископом римским у духовном односу, остављајући римском епископу само преимућство части првенства.

У *другој глави* (стр. 29—47) се описује историја даљег развића „византијске болести“ т. ј. раскола, од времена халкидонског сабора до IX века, када је цариградски епископ, који је сматрао себе за равног римском епископу, постао глава грчког хришћанског истока, присвајајући себи титулу васељенског патријарха.

У *трећој глави* (стр. 48—76) излаже се историја живота и рада цариградског патријарха Фотија, који је, по речима писца књиге, на земљишту богословских спорова створио затегнуте односе првенствено између највиших јерараха источне и западне хришћанске цркве.

У *четвртој глави* (стр. 77—92) прича се о томе како је један од наследника Фотијевих на цариградској столици, патријарх Михаило Керуларије, истакао у први ред дисциплинска и обредна питања, још више подвукао разлику између хришћанског истока и запада, разневши је помоћу монаха у широке масе народа.

У *петтој глави* (стр. 93—119) описује се продужење „византијске болести“ у време од XI—XV века, или у периоду крсташких ратова, лионске и флорентинске уније до турског освојења Цариграда 29 маја 1453 године.

Шеста глава (стр. 120—148) садржи покушај расправљања историјских оптужби противу римских папа, који су, тобож, својим честољубљем, оштрином и грубошћу опхођења и нетрпљивошћу изазвали расцеп између грчко-православног истока и римско-католичког запада.

Најзад, *седма глава* (стр. 149—173) даје општи преглед стања и живота источно-православне цркве од XV века па до наших дана.

Такав је општим потезима садржај књиге о. Буске. Ра-

смањрана са сјрого научнога гледишта, ша књига представља веома слаб и савршено незадовољавајући састав Принципијелне мисли ове књиге сасвим су лажне, а цела књига о. Буске савршено не одговара потребама нашега времена ништа је у складу са циљевима њених издавача. Ми се у даљем излагању обавезујемо да докажемо ову своју оцену књиге о. Буске.

Проблем о узроцима деобе хришћанства и стварним путевима његовог поновног сједињења — веома је стар, сложен и тежак. С друге стране, то капитално питање хришћанске историје широко је разрађено и дубоко разјашњено делима и напорима врло многих најбољих представника обеју половина хришћанскога света. Онај који жели да каже озбиљну, живу и нову реч о овоме питању, треба пре свега одлично да проучи и зна све што је урађено до њега, а затим да буде у стању да сам да нешто самостално, а не да просто понавља што је историјска критика побила и поред тога што је већ и сасвим одбацила. Међутим писац књиге коју овде расматрамо није ни у најмањој мери задовољио те елементарне захтеве научног истраживања.

Изузев неколико савршено застарелих дела другостепених писаца, или безусловно једностраних саставâ људи који су случајно ушли у богословску или црквено историску науку, као што је несумњиво даровити руски филозоф, али сасвим рђав богослов и још слабији историк В. С. Соловјов (види стр. 48—52), писац књиге не показује озбиљно познавање ни једнога од истакнутих и многобројних истраживања у области проблема који га занима. Само по себи се разуме да путовање писца по грчком истоку и општење са оцима асумционистима, на што су се нарочито и изрично ослањали издавачи његове књиге (види стр. 1.), није могло испунити ту његову празнину у знању историје проблема, као што у своје време путовање и бављење Е. Ренана у Палестини није могло да га спасе од грубих погрешака и од романтизма фантастичних заноса у описивању живота Господа Исуса Христа.

Писац књиге полази од савршено лажнога становишта. У место признања да у основи жалосне деобе јединствене Христове Цркве, која је противна заветима њеног Божанственог Оснивача (Јован XV, 4; XVII, 21), али је њу Он Сам предсказао (Мат. XXIV, 11, 24), леже људске страсти и заблуде у облику разних погрешака, које су допустили представници и грчког

истока и римског запада, он се стара да сву одговорност за ту деобу по сваку цену баци само и једино на грчки исток. И овде га кажњава неумољива судба, која обично гони све неискусне, тенденциозне историјске писце. Цела његова књига од почетка па до краја целим својим садржајем вапије због лажности његовог принципијелног става. Ево неких од врло многобројних његових сопствених тврђења, у којима он, не примећујући то ни сам, јавно и одлучно признаје да су римске папе ако не више а оно у сваком случају не мање одговорни и криви за стварање расцепа између хришћанског истока и запада, противно заветима Божанског Оснивача хришћанства. Писац и сам још и у до-фотијевском периоду сматра за могуће да се римским папама Вигилију и Хонорију пребаци за неправилне односе према хришћанском Истоку (стр. 37. ср. стр. 39). А на стр. 45. писац директно каже: „Од Јулија I (IV в.) до Николе I (IX в.) они (т. ј. римске папе) нису се устезали од мешања у послове грчке цркве, чак и када их зато нису ни молили“. Можемо веровати да сам писац, као год и издавачи његове књиге, олично зна како се обично сматрају и називају они људи, нарочито у епископском чину, који се „мешају у послове друге цркве чак и онда када их за *ѿо* и не моле“. У сваком случају и сам писац књиге строго осуђује цариградске патријархе баш за такав начин поступања (види стр. 39, ср. стр. 159—173)

Или ево како, на пример, писац описује акцију папских легата на цариградском сабору 879 г., под председништвом васељенског патријарха Фотија, за чију осуду и негацију он, изгледа, не може да нађе довољно израза у своме речнику: „Они (т. ј. папски легати) су дали свој пристанак на све, све су потписали, поред осталог и забрану да се символу вере додају речи: *Filioque*“, као и признање Фотија не само за цариградског патријарха и другог јерарха после папе него, на велику радост Фотија и византинаца, признање Фотија за највишег првосвештеника (*ἄρχιερέως μέγιστος*) који има духовно поглаварство у целом свету. На тај начин Фотије је постао први јерарх у васељенској цркви и прави врховни првосвештеник“ (стр. 73).

... Истина, писац каже да су папски легати у овом случају дозволили себи узурпацију за коју их је папа осудио, непризнавши њихов рад. Но у сваком случају погрешка је била учињена и непристрасни историчар, који је дужан да служи само и једино истини, требао би такође да осуди римску је-

рархију за историјски „раскол“ хришћанства, онако исто као што за то исто осуђује грчку јерархију.

Или ево шта, нпр., писац, принуђен необоривим фактима, говори на другој месту у својој књизи: *„На жалост, римски првосвештеници X и почетком XI века ни из далека нису сви били људи пошитоно достојни поштовања. У то време су разне политичке партије оспоравале једна другој право на управљање градом Римом и првосвештеничким престолом. Папе те епохе, назначаване од партија које су биле на власти, губили су своја места чим би противничка партија преовладала, као да су узгредно остајале на престолу Св. Петра; многи су од били још младићи; неки од њих су побили присталице непријатељске партије. Ти крашкорочни пришежаоци папскога престола нису имали времена да се баве пословима Истока, а кад су се бавили, то није било увек успешно.*

Тако су, на пример, легати папе Сергија III помагали императору Лаву VI у свргавању патријарха Николе Мистика, чији се једини преступ састојао у томе што је напоменуо императору о неопходности поштовања правила византијске цркве, која је потврдио он сâм једном „новелом“, а тицала су се забране ступања у трећи, а у толико пре у четврти брак. Никола Мистик је поново доведен на патријаршки престо тек 920 године за време цара Константина Порфирогенита и папе Јована X.

Таква сарадња папских легата у збацивању патријарха, који је вршио своју дужност, није могло не изазвати негодовање међу вернима, нарочито међу цариградским монасима. Нешто доцније, управо 931 године, император Лекален је пожелео да на патријаршки престо уздигне свога шеснаестогодишњег сина Теофилакта, Његова жеља је наишла на извесно противљење у Цариграду, али је римском патрицију Алберину, који је у то време био господар у Риму, где је на папски престо уздигао свога младог брата Јована, требала императорова помоћ, и он намера свога брата — папу да пошаље легате ради признања законитости назначења младог патријарха и ради присуштвовања његовом посвећењу“ (види стр. 80).

С обзиром на ове наведене пишчеве речи о *гошћовој* политичкој потчињености римских папа X-XI в. који су били само *крашковремени* притежаоци папског престола и у вези са *изванредно услужним њиховим држањем* према далеким византијским императорима — постају сасвим неразумљиве све

његове жалопојке противу власти цезаро-папизма у Византији или императорске тираније, којој су се *силом околности* потчињавали цариградски патријарси, који су у њој налазили ослонаца за достигнуће циљева којима су тежили (стр. 38—39 и др.), као што су неразумљиве и његове жалопојке о честом смењивању васељенских патријараха, који су у XV—XX в. били под притиском туђе и нехришћанске државне власти (стр. 156—157). Само то једно поређење показује колико је непромишљено и неозбиљно састављена књига о. Буске.

Но та књига на другим местима просијава још значајнијим куриозумима. У петој глави своје књиге писац, као што знамо, говори о крсташким ратовима. Инспиратори ових последњих су, по речима писца, биле римске папе. Ти походи су, тобож, имали чисти идеални циљ: ослобођење источног хришћанства од власти непријатеља св. крста. Без сумње је писац говорио о томе да би међу православним хришћанима пробудио симпатије према папству и римокатолицизму. Међутим ево шта нам он, покуравајући се неумитној сили историјских докумената, прича у својој књизи о раду крсташа после њиховог заузећа Цариграда: „Са Цариградом се поступило као са освојеним градом; он је опљачкан, а латински император, Балдвин Франдријски, заузео је место византијског базилевса. Византијски патријарх Јован X Каматерос је побегао, а на његово место је постављен латински патријарх, венецијанац Тома Моразини. Света Софија је постала латинска црква са венецијанским свештенством. Али они се нису тиме задовољили: многе цркве су биле опљачкане. Великољепни уметнички производи и неоцењиве ризнице су однесене из византијских храмова и делом су их присвојили победиоци, а делом су послане црквама западне Европе (стр. 102). Још живљим бојама писац представља варварско понашање крсташа према источним хришћанима и светињама које су они поштовали сопственим речима папе Инокентија III. у његовом писму своме легату Петру Падовском, кардиналу св. Маркела, од 12. јула 1205 године: „Ми смо дужни са осећањем огорчења и стида признати да смо тамо, где смо се надали да нађемо корист и поводе за радост, нашли само разлоге за бриге и страховање. *Како се може у таквим условима постојити враћање грчке цркве ка јединству и покорности апостолском престола?* У овом случају латини су јој дали само примере неморалности и престапа. *Природно је да ће Грци мр-*

зетѝ лашине као ѝсе. Наши заштитници Христа су требали уперити свој мач против неверних, а место тога они су их обојили хришћанском крвљу. Они нису поштедели ни духовно звање, ни узраст, ни пол. Они су вршили прељубе и крвосмешење под отвореним небом. Мајке породица, девојке па чак и оне које су себе посветиле Богу они су предали дивљој грубости војника. Не само то. Њима је било мало што су овладали државним ризницама и опљачкали приватна лица, богата и сиромашна. Они су се још дрзнули на црквене ризнице и, што је још важније, на њену непокретну имовину. Могло се видети како су они свлачили са престола сребрне покриваче, цепали их на мале делове и свађали се међу собом при њиховој деоби, разбијали свештене дарохранилнице, односили иконе, крстове и мошти“. Историк Ахил Лукари, којим се писац служи, наводећи то писмо, са своје стране му додаје следеће: „*Ни сами Грци, објављујући свешту пљачку који су извршили њихови њобедитељи, не би могли саставити шезу шужбу ѡрошиву њих.*

У томе делу писма Петру Падовском папа је дао израза негодовању друштвене савести и свом силином увређеног осећања је исказао не само своје сопствене прекоре, него и прекоре јавнога мњења“ (стр. 142—243).

Извадак који ми цитирамо из писма папе Инокентија III писац наводи као свој одговор на историјско оптуживање папе због одговорности за све оно што су крсташи учинили после заузимања Цариграда 1204. године. Он то оптуживање назива клеветничким испадом и лакомисленим испадом (стр. 143). Он тиме хоће да каже да и ако су крсташи вршили преступе, папа у њима ни најмање није учествовао, него их је чак, напротив, строго осуђивао. Међутим малко пре тога писац књиге, покуравајући се сили историјских докумената, можда ни сам не примећујући, придружио се тужиоцима папе Инокентија III, говорећи буквално следеће: „Наравно, доцније, када је већ било завршено освајање Цариграда и када је латинска империја почела фактички егзистирати, папа (Инокентије III) је се *старао да из тога стања извуче највећу корист за цркву. Он је чак покушавао да делимично ојравада крсташе пред њиховим непријашељима.* Тако, у своме писму никејскоме цару Теодору Ласкарису папа, ма да не налази оправдања за злоупотребе које су починили крсташи, објашњава њихово понашање и сматра да без обзира на њихове поступке, треба признати

да су се они јавили као оруђе воље Божје у односу према грчкој империји (стр. 140—141). Идући за таквом логиком могуће је наћи оправдање престапа који су себи допуштали историјски насилници и злочинци, укључујући и савремене бољшевице.

Без сумње се ни сам писац у дубини своје душе није слагао са језуитским резонавањима папе Инокентија III. У закључку свега свога прегледа и оцене рада и понашања крсташа на грчкоме Истоку он изражава одлучну осуду латинскоме Западу за његово држање према грчком Истоку. Сасвим сагласно са историјским сведочанствима и савршено правично писац, између осталог говори следеће: „Све мере које су латини предузели да би наметнули свој ауторитет одвеле су томе да је латинство постало још омраженије грцима, а пошто су те мере одводиле мешању појмова о латинству и католичанству, то је се и душа источнога хришћанина све више одвраћала од католичанства, од Рима“ (стр. 104). А те мере, допуштене у последњим покушајима сједињења хришћанског истока и запада (лионска унија 1274 г. и флоретинска 1438—1439) од стране самих латина, а посебице римских папа, делом неуспеси, делом такав карактер акција римских папа који је улевао неповерење (стр. 112. ср. стр. 118), најзад делом ружна средства која су латини употребљавали ради манифестовања тобожњег поновног сједињења хришћанског истока и запада, као што су, нпр., поткупљивања грчких архијереја (стр. 117), што све признаје и о чему говори сам писац књиге, — створиле су тако непријатељско расположење грчкога истока према латинском западу, да су се у време пада Цариграда под ударцем турских завојевача, по речима самога писца књиге, „свуда понављале безумне речи, већ једном исказане у XII веку: „Боље је видети у Цариграду турску чалму, него латинску митру“ (стр. 118).

На тај начин, разматрана књига, и поред громко објављене намере писца и њених издавача, због силе необоривих историјских чињеница чини савршено неочекиван утисак на непристрасног читаоца који може критички да се односи према штампаној речи. Она јасно и изразито сводочи о оном необоривом факту, да су у жалосном догађају деобе једине Христове васељенске цркве латински (западни) хришћани, ако не више а оно несумњиво и не мање криви од грчких (источних) хришћана. *У шћој околности, која се заснива не на нашим шћоријским размишљањима него на сопственим шћврђењима са-*

мога њисца, садржи се најбољи доказ савршене тенденциозности књиге.

У закључку треба још признати да, независно од своје тенденциозности, књига о. Буске у опште не одговара циљу коме је намењена, као што ни својом појавом у књижевности, нарочито у њеном руском преводу, савршено не одговара духу, захтевима и потребама нашега времена. Чак и у световном друштву се сматра за неблагородно нападати противника који се налази у тешком положају. У толико мање свима у опште представницима римокатоличке цркве, а посебно издавачима ове књиге, чини част њихово непријатељско и тенденциозно иступање против источно-православне цркве, која сада преживљује једно изузетно тешко критично стање.

Са друге стране, сада, после светског рата који је открио сву ненормалност раздељења у човечанству, а нарочито у хришћанском свету, свуда се примећује општа изузетно напорна тежња ка сједињавању. Сада свуда бивају разни конгреси и конференције и траже се средства и путеви примирења, штампају се све могуће књиге и периодична издања, намењена што већем уједињавању хришћана. У тој свеопштој, изгледа стихијској, тежњи ка сједињавању хришћанскога света почела је сада узимати активног учешћа и сама римокатоличка црква, и то чак у Паризу, где је издата књига коју расматрамо. Имамо у виду, пре свега, доста умешно руковођено, умерено и коректно периодично издање под именом: „L' Union des Eglises“, које се већ четири године штампа у Паризу на Француском језику под симпатичним паролама: „sint unum“ (ἵνα ἕν ᾦσιν Јован, XVII, 11¹), а тако исто и у Паризу крајем 1925 год. установљену такозвану недељу „сједињења цркава“, са свечаним службама по православном обреду, без Filioque на литургији, са црквено-словенским језиком итд. А у то исто време у Паризу се штампа књига испуњена, као што смо то видели, осудом и порицањем свега што је нарочито драгоцено православнима на хришћанском Истоку, износећи свету све оно што је болно и ненормално у савременом стању овога последњег (види стр. 153 и даље), са понављањем веома сумњивих, а понекад

¹) Овде још треба споменути лионско месечно издање „Друштва Св. Јована Златоустог“ на руском језику под насловом: „Вѣра и Родина“ (Foi et Patrie) које се уређује врло умно, опрезно и умерено.

и сасвим лажних сплетки које су постале у жару огорчене полемике, као што је нпр. нагињање калвинизму познатог васељенског патријарха XVII века, Кирила Лукариса (види стр. 154).

Само се по себи разуме да се тако трулим средствима не може сарађивати на испуњењу божанствених речи нашег Спаситеља Господа Исуса Христа: „да будућъ всѣ едино“ (Јован, XVII, 21)!

Професор Др. Т. Тишов.

НАЈНОВИЈА БОГОСЛОВСКА ЛИТЕРАТУРА.

Dr Gerhard **Rauschen**, Grundriss der Patrologie. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt. 8. u 9., neu bearbeitete Aufl. Freiburg 1926, Herder.

Hermann **Kutter**, Wo ist Gott? Ein Wort zur religiösen und theologischen Krisis der Gegenwart. Basel 1926, Kober-C. F. Spittlers Nachf.

J. **Boehmer**, Die Bergpredigt. Neu verdeutscht und kurz erläutert für das Bedürfnis der Gegenwart. Mit 4 Vollbildern von P. Würth. Wernigerode 1926. Verlag „Die Aue“.

A. **Drews**, Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangeheit Gegenwart. Karlsruhe 1926, G. Braun.

H. **Bruders**, Die Theologie der Rheinlande von 925 bis 1925. Dogmen-geschichtl. Entwicklungsmomente zur Definition der Immaculata u. der Unfehlbarkeit. Düsseldorf 1926, L. Schwann.

O. **Karrer**, Der mystische Strom. Von Paulus bis Thomas v. Aquin. Mit 17 Bildern in Tiefdruck. München 1926, Verlag „Ars sacra“ J. Müller.

R. **Linhardt**, Feurige Wolke. Kanzelvorträge für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. II Bd. Freiburg 1926, Herder

E. **Rohr**, Franziskus und Ignatius. Eine vergleichende Studie. München 1926. D-r Frz. A. Pfeiffer.

P. **Tillich**, Die religiöse Lage der Gegenwart. Berlin 1926, Ullstein.

Fr. **Heiler**, Christlicher Glaube und indisches Geistesleben. Rabindranath Tagore, Mahatma Gandhi, Brahmabandhav Upandyaaya, Sadhu Sundar Singh. München 1926, Ernst Reinhardt.

Antonio **Cesari**, Della educazione cristiana. Reggio Emilia, Guidetti.

Jules **Gay**, Les papes du 11e siècle et la chrétienté. Paris, J. Gabalda.

Rev. W. P. **Paterson**, The Nature of Religion. (Gifford Lectures, Univ. of Glasgow 1924/25.) London, Hodder & S.

Orazio M. **Premoli**, Storia ecclesiastica contemporanea 1900—1925. Torino Marietti di Mario.

CORRIGENDA.

У чланку проф. А. Доброклонског „Црквена политика“, у 3 св. „Богословља“, ваља исправити ове веће грешке :

Стр.	Ред.	Наштампано је:	Треба да стоји:
234	2	одозго системима	степенима
236	9	„ ученицима	учесницима
237	6	„ βουλαδικαίς	βουλαδικαίς
„	13-14	„ нема епитимије по 10 правилу	епитимија по правилу 10 година
238	7	„ је из	је изван
„	14	„ а поступало се по	и наносила се штета
239	22	„ сабори	васељенски сабори.
240	13-14	„ 869/870 г., такође и т. д. — цариградски сабор	Доцније је и цариградски сабор 869/870 г. такође и т. д.
„	10	одоздо монаштво испод 4 белешке допунити	монаштво ^б) 5) Види мој рад: Пр. Теодоръ, исповѣдникъ и игуменъ Студийскій. Одесса 1913 г. I стр. 7—13, 152—155.
241	13	„ ослањала	ослањајући
„	6	„ Theodosi	Theodori
243	11	„ Теодотином придводном	Теодотом придворном
244	15	одозго Но	То
„	13	одоздо писма	списа
„	7	„ Само	На име
245	18	одозго са „сокта“	да „сочета“
247	11	„ Теодором	Теодотом
„	24	„ наше	ниже
248	17	„ није заустављена њихова опозиција.	нису зауставили њихову опозицију.
250	2	одоздо κοινωνία	κοινωνία
252	9	„ професоре	просфоре
„	7	„ немати	немати заједнице
253	12	одоздо тиме	такође
254	10	одозго он	, Теодора,
„	12	одоздо полетели	испливали
255	18	одозго о свима	о њима
257	11	„ евпимита	евтимита

258	19	одозго	тако	такви
259	5	„	(XIII в.)	(XIII в.) ²⁾
„	7	„	исповедала	истоветовала
„	8	„	професионалним	својим професионалним
„	11	„	да је циљ постигнут, мо- наштву је	да је монаштву
„	15	„	венцима ³⁾	венцима ³⁾
„	5	одоздо	питању ³⁾	питању ⁴⁾
			испод 1 белешке треба до пунити	²⁾ И. Е. Троицкй. Ор. cit. — Христ. Чтен. 1871 год. II, 224–225.
„	3	„	²⁾ <i>ibid.</i>	³⁾ <i>ibid.</i>
„	2	„	³⁾ С. В	⁴⁾ С. В.
262	4	одозго	.. ¹⁾	... ²⁾
263	1	„	традицијом	тенденцијом
„	16	„	само и	само
„	14	одоздо	тих гледишта	њих са гледишта
„	12-14	„	свако... правије	свака... правија
„	2	„	1007–8 Твор. Θεод.	Твор. Θεод.
264	3	одозго	критеријум	критеријум сматрао
„	14	„	хармонији	у хармонији

У чланку „Будималски епископи“ поткрале су се ове три крупније грешке: На 268. стр. 3. ред од доле место *Спојановић* стоји *Станојевић*; на 269. стр. 11. ред од горе место *1252 год.* стоји *1251 год.*; на 270. стр. 1. ред од горе место *1639 год.* стоји *1636 год.*



„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 „Богословња“**, а рукописе и све друго **Уредништву „Богословља“**, Београд. Богословски Факултет, Краља Александра ул. 26.

САДРЖАЈ

- Речи Исуса Христа и њихова судбина* Д. Стефановић
Догматика и наука Др. Т. Титов
Ко је оџац Саве II Ђорђе Сп. Радојичић
Кодраш Др. М. Микијељ
Религија и образовање карактера Др. Јордан П. Илић
Једна збирка проповеди из краја XVIII века Др. Дамаскин Грданички
- Књижевност:*
Оцене и прикази:
Свјаш. Ј. Бускэ, Греческиј расколъ Др. Т. Титов
Најновија богословска литература.
-
-