

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

# БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ  
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА III  
СВЕЗАК 3



БЕОГРАД-ЗЕМУН  
ГРАФИЧКИ ЗАВОД МАКАРИЈЕ А. Д.  
1928

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

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

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

# БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВКОГ  
ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА III

СВЕСКА 3

## БРАК И СОЦИЈАЛНИ ПОЛОЖАЈ ЖЕНЕ КОД ЈЕВРЕЈА

Др. ДУШАН ГЛУМАЦ, ДОЦЕНТ

(Наставак)<sup>1</sup>

### РАЗВОД БРАКА.

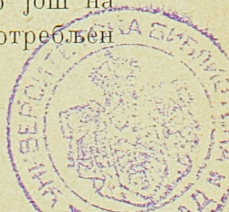
Брак код Јевреја није био неразрешива веза човека и жене за цео живот, нити је тек смрћу једнога од супружника престајао, него се је могао укидати и разводом. При томе је, углавном, скоро све право било на страни мушкараца, док је жена била заштићена врло мало, скоро никако.

Закон, наиме, одређује овако: »кад ко узме жену и ожени се њом, па се догоди, да она не нађе милости у очима његовим [да му не буде по вољи] јер је нашао на њојзи што год ружно («*ervath davar*»), нека јој напише књигу распусну и да јој у руке, па нека је отпусти из своје куће (Поновљ. закони 24,1.).

Из цитиране одредбе јасно је да законодавац зна, да је међу Израиљцима развод брака у пракси већ као обичајно право, само тај обичај добија овде и своју санкцију, али да се уз то та пракса настоји и ограничити становитим прописима, односно захтевима. Зато се и одређује, да јој мора написати распусну књигу и дати јој у руке. То је једна околност која је отежавала сам развод међу неписменим Јеврејима.

Узрок за развод не прецизира се детаљно у специјалној какој одредби. Не помиње се, при томе, никакав посебни судски поступак. Али временом свакако се морала завести пракса, да се при разводу поведе и судска акција. Као једини узрок за развод наводи се «*ervath davar*» (што год ружно). Разуме се да је управо због тога морала настати права самовоља при тумачењу споменутог израза. Он долази, наиме, само још на једном месту Св. Писма (Поновљ. зак 23, 15.), и употребљен

<sup>1</sup> Види ; Богословје 1927. св. 2. 4. 1928. св. 2.



је да се означе ствари које чине нечистим израиљски око — полна нечистота за време ноћи (полуција) и изметине непрекривене земљом (П. зак. 23, 10. след.).

»Ervath«, status constructus singularis од »erva«, означава, у опште, голотињу (Пост. 9, 22, Језек 16, 8 Излаз. 28, 42), нешто срамно (Лев. 18, 6. Ис. 47, 3.) ружно, а под »davar« овде се свакако подразумева: предмет, ствар, »нешто«. Под »ervath davar« мисли се, дакле, свакако, на нешто срамно, ружно, што не доликује жени.<sup>1</sup> Septuaginta (LXX) преводи тај израз са: »ἄσχημον πράγμα« а Вулгата: »aliquam foeditatem«. Како је то ипак врло широк појам који се може разно схваћати, постојао је управо у томе питању велики спор између гласовитих академија Хилелове (Hillel) и Шамајеве (Šammaj); савременика Христових. Шамајева школа узимала је реч: »ervath davar« према њеном ужем значењу и полагала главну важност на израз »ervath«. Учила је за то, да може муж својој жени дати распусну књигу само у случају да је нашао на њој крупне телесне пороке или када је вршила блуд или друге непристојности, а и то само онда ако су то могла доказати 2 или 3 сведока.

Школа Хилелова, напротив, више је обраћала пажњу на реч »davar« и за то је тврдила да је развод дозвољен због ма каквог узрока или непристојности. Довољан је разлог за развод, по Хилелу, ако жена прегоре јело или га пресоли или ако се ма шта на њојзи не свиђа њеноме мужу. Раби Акиба, један од најгласовитијих присталица Хилелове школе из I. века, позивајући се на речи Торе: ако не нађе милости (»hen«) у очима његовим (Пон. зак. 24, 1.), учио је да је развод дозвољен чак и онда »када когод угледа лепшу жену од своје жене«. Талмуд се потпуно слаже с тим мишљењем и још придодаје, да се жена може отпустити и ако није по укусу мужевљевом, на пр. ако јој смрди из уста, ако на улици једе, пије, преде, или излази непокривена на улицу. Ово последње сматрало се већ као бесрамност. И кад је жена у кући говорила тако гласно да је чују и суседи, могао је муж да јој даде отпусну књигу, а поготово у случају када је

<sup>1</sup> Ничим није доказано мишљење, да се под »ervath davar« подразумева; сексуална абнормалност жене којом се онемогућује плодан брак, како мисли Guthe »Kuzes Bibelwörterbuch, Leipzig 1903, str. 143.

жена постала тако мрска своме мужу да је он не може виже да сноси.<sup>1</sup>

Наведени примери јасно илустрирају на какав је низак ниво пало поштовање женино. Зато је само по себи јасно да је превладало блаже учење Хилелово које је више угађало маси и попуштало човечјим страстима. Строго и високо етично учење Шамајево није могло стећи опште симпатије. О томе нам лепо говоре учени Јевреји онога времена, Јосиф Флавије<sup>2</sup> и Филон Александријски.<sup>3</sup> Разводи бракова постали су тако многобројни и чести, да се већ нико није ни стидео. Сам Флавије приповеда о својим браковима, и ако нема стварне потребе, без ма каквог устручавања. Узео је за жену, на заповед Веспасијанову, једну Јеврејку између ратних заробљеника из Цезареје. Када га је ова, убрзо, оставила, узима једну из Александрије, коју опет он напушта и ако му је родила троје деце. Није му се свиђало њено понашање. После тога узима за жену једну крџанку.<sup>3</sup>

А тако је сигурно било и у осталим породицама. Разумљиво је зато учење Хилелово, који је и иначе настојао да прилагоди прописе Св. Писма обичајима и назорима својих савременика.<sup>5</sup> По речима Талмуда (Gemare) ствар се је препуштала личној увиђавности и укусу, јер »шта је за једнога сасвим индиферентно то може бити за другога неподношљиво.«<sup>6</sup>

Изгледа да је Шилелово учење, ипак, много ближе духу Торе. Пророцима је, наиме, најомиљенија слика за савез Јахвеов и Израиљев — брак и брачна верност. (Ос. 1—3., Јер. 2, 1. Језек. 16. Исаија 50, 1. 54, 5.) Добра и верна жена држи се за непроцењиво благо које се треба добро чувати (Приче Солом. 31, 10. 12, 4. 18, 23. Зато и устају пророци против брачне неверности мужевљеве са захтевом да се чува брачна чистота (Малах. 2, 14—16. Приче 18, 22. след.).

<sup>1</sup> Gittin 9, 10.; babil. Gittin 89a 90ab Kethuboth 7, 6. Испор. и Dr. Johannes Leipoldt. Jesus und die Frauen, Leipzig 1921. стр. 69, 71.; Dr. Joh. Döllner: Das Weib im Alten Testament, Münster 1920, стр. 44. Hamburger Realencyklopädie für Bibel u. Talsmud стр. 906.

<sup>2</sup> Antiquität. IV. 8, 23.

<sup>3</sup> »О законима« III. § 30 (исп. 35. 80).

<sup>4</sup> Vita 75, 414. 76, 426.

<sup>5</sup> Duschak: Mosaisch—Talmud. Eherecht. Wien 1844, 84. 85.

<sup>6</sup> Стеллецкiй; Бракъ у древнихъ Евреевъ: Труды Кiевской духовн. Академ 1892, № 10 стр. 227.

Као што смо видели то је питање особито актуелно у време Христово. О њему се расправља на све стране. Није зато, никако чудо када долазе фарисеји и Христу са питањем: »да ли може човек отпустити своју жену за сваку кривицу«? (Мат. 19, 3.). Хтели су да чују како мишљење има о томе раби Јејуса и уз коју школу пристаје, т.ј. да ли прима учење Хилелово или Шамајево. Но Христос и овде показује своју самосталност, да не одобрава ни једно ни друго тумачење. Упозорава их, зато, на историју стварања човековог, када су створени заједно муж и жена и да ће човек оставити све своје и бити са женом једно. (Пост. 1, 27. 2, 24.). Нека не раставља, зато, човек оно шта је Бог саставио. Христос се, дакле, категорично изражава против свакога развода у опште, јер му је пред очима идеална слика брака. И сами фарисеји осећају оправданост речи Христових, али да обране своје учење, упозоравају на »заповест Мојсијеву« да се даде књига отпусна и жена пусти. Христос их поправља, да то није заповест него дозвола и да је то Мојсеј дозволио по тврђи њиховога срца. Али из почетка није било тако. На то не могу ни фарисеји ништа да примете, јер знаду да је заиста тако и да је прастаро старије и од Мојсеја. После тога изриче Христос своје учење, — којим забрањује сваки развод, осим за случај прељубе. А сваки »који пусти своју жену и ожени се другом, чини прељубу; и који узме пуштеницу чини прељубу. (Мат. 19, 9.). Фарисеји чују, дакле, једно ново учење које је више и од Шамајевог и Хилеловог, а којим се забрањује брак и са распуштеницом.

Из законског прописа о разводу, а особите из касније праксе и примљеног тумачења Хилелове школе, могло би се лагано доћи на мисао, да је жена у томе погледу била сасвим безправна. Многи археолози, зато, и тврде категорички да је право развода припадало само мужу, а да жена није имала ни у којем случају право на развод. Жена да је била купљена или стечена роба с којом се могло поступити како се хтело. Дакле и отпуштати се могла. Кад год се то свидело њеноме господару — мужу.<sup>1</sup> Споменути археолози полазе, наиме, са становишта, да је жена била купљена роба услед погрешног тумачења значења речи »*mo'ar*«. Тим изразом означава се сума што је младожења предавао невести или њеној родбини при веридби однос. свадби,

<sup>1</sup> U. Benzinger: Hebräische Archäologie, 3. Aufl. Leipzig 1927. стр. 118.

а споменути научници тврде, да он значи »куповна цена« (»Kaufpreis«). Но ми смо видели да »mohar« не значи »куповна цена« него : »младожењин дар« (Brautgabe) невести<sup>1</sup>, дакле, да није било ни куповине жена на тај начин у Јевреја. Услед тога, не може жена бити »купљена или стечена роба«, него је морала имати неких становитих права. Мишљења споменутих археолога, зато, тешко да је тачно. У Ст. Завету има доста места која спомињу само мужа, као носиоца становитих права, али за то ипак у њему не налазимо места, где би се о жени говорило као о некој роби или предмету. Напротив, жени господарици у кући дају се највећа права (Сара, Ревека, исп. Пост. 12, 14. 16, 5. 24, 18. Приче Сол. 30, 19 :). О жени се говори с највећим поштовањем јер је драгоценија од бисера и од злата (Псал. 128, 1—3. Сирах. 29, 16.). Па чак и у тешким случајевима када је човек наилазио на злу и језичаву жену, несрећни човек трпи у кући пакао, али жена остаје, ипак, крај њега. (Приче 21, 9-19. 25, 24. Јов 2, 9. Сирах. 25, 16—17.). Да је жена била у кући бесправна роба, већ би она другојачије пазила на своје држање. Или зар би се, онда, могао предвиђати у закону случај, да муж има две жене од којих једну воле а другу мрзи, као што је то у одредби Понављ. Закони 21, 15. ?

Ако закон изрично и не спомиње женино право у погледу развода, мора се, ипак, узети да га је она имала. Некоји примери сачувани у Ст. Завету, говоре томе у прилог. Саулов син, Ишбошет на пр. узимље своју сестру Михалу и против воље њенога мужа Палтија, и даје ју Давиду. (II. Сам. 3, 15—16.). Развод овде извршава, додуше, брат али је ипак карактеристично, да ту акцију води родбина женина чак и против воље мужевљеве.

А о Јеврејки, која је продана у ропство, прописује закон овако: »ако не буде по вољи (дословце: »не нађе допадања у очима«.) господару својему, и он је не узме за жену своју, нека је пусти на откуп«. Но у случају да је узме за жену па после тога : »ако си узме другу, да јој не умали хране ни одела ни [брачне] заједнице, а ако јој ово троје не учини, онда нека отиде без откупа. (Излаз. 21, 8. 10—11.). Овде се, дакле, претпоставља да ту Јеврејку-ропкињу узме за жену њезин господар (Је-

<sup>1</sup> Исп. Богословље, 1927, св. 2; Др. Глумац: Брак и социјални положај жене код Јевреја.

врејин), но да му се иза становитог неког времена не свиди или нађе коју другу, лепшу. Не одређује се да је онда има отпустити од себе т. ј. да јој даде отпусну књигу, него се вели да она ипак остане код њега и да јој не сме ускратити супружанских права. Но у случају, да јој муж не врши брачне дужности, смела је та жена, бивша ропкиња, да оде сама од својега мужа без икакве откупнине. Претпоставља се дакле, потпуна слобода женине акције против њенога мужа. Ништа не смета, при томе, што је та жена била некада ропкиња, јер је она иза тога, временом, постала законитом женом са свима правима. Зато је и одлазила без икакве откупнине, слободна.

А чим се у закону предвиђа ма и један случај, да може жена покренути акцију за развод брака, мора се из тога закључити, да је сигурно било и више таквих случајева. Међу Јеврејима је владао обичај да може и жена покренути акцију за развод брака, дакле, да нису биле потпуно безправне и у томе погледу, и ако се у закону спомиње само муж. То је разумљиво, донекле, када се узму у обзир схваћања онога времена о правима мушкараца. Да је жена, заиста, имала право на развод, доказују и речи Христове: »ако жена, остави мужа својега и пође за другога, чини прељубу« (Марк. 10, 12.). О томе сведочи и наредба апостола Павла: »а ожењенима заповедам, не ја него Господ, да се жена од мужа не раздваја ако ли се пак и раздвоји да се више не удаје, или да се помири са својим мужем. . . . И жена ако има мужа некрштена и он се приволи живети с њом, да га не оставља« (I. Коринћ. 7, 10.). На обадва се места говори о »остављању мужа« као о добро познатој ствари, која није ни најмање необична онима, којима се говори.

И у осталим некојим јеврејским споменицима који су нам сачувани, налазимо на примере, који нам показују да је жена имала то право. У листовима из Елефантине (Асуан) тврђави на првом катаракту Нила, где је била јеврејска војничка колонија, у једном брачном уговору из 5 века пре Христа предвиђа се да жена може покренути акцију за развод, ако не буде у браку задовољна (лист. G).<sup>1</sup> Ништа не смета, при томе, да се ради о

<sup>1</sup> Sachau: Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine 1911.; Blau: Die jüdische Ehescheidung 1911, I. 20.



мешовитом браку. Главно је да је макар и једна од уговорних страна јеврејска.<sup>1</sup>

Флавије спомиње, да је Салома, сестра Ирода Великог, послала распусну књигу своје мужу Костобару. За њега (Флавија), је то мало необичан поступак и он га тумачи грчким или римским утецајем (Antiqu. XV, 7. 10.). И прва жена Ирода Антипе, кћи Аретина, напустила је својега мужа када је зачула за његово љубакање са Иродијадом (Antiqu. XVIII, 5. 1.). Сам Талмуд наводи одредбе када може жена тражити развод брака. Ако је удана малолетна, може раскинути брак када постане пунолетном (Ketuboth 11b., Berachot 27,a) или ако јој је муж болестан, особито губав (Ketub. 7, 9.). Сви ти примери показују, да је у ствари и жена имала право на развод. Не може се, ипак, негирати да је то право све више ограничавано у колико је падало уважавање човечанског достојанства жениног.

У праву вавилонском изједначена је жена скоро потпуно са мушкарцем, што се тиче права за покретање акције за развод брака. Жена може затражити развод исто тако као и њезин муж. § 142 Хамурапијевог кодекса предвиђа скоро исти случај који се спомиње у Излаз. 21, 10. Жена има право на развод брака, кад јој муж ускраћује брачне дужности. У Ст. Завету проширен је, само, тај појам и на храњење и одевање, дакле још више него код Хамурапија. Осим тога, спомињу се у кодексу још некоји случајеви, када може жена затражити развод. Ако је муж злонамерно напусти (§ 136.) или ако јој муж запане у ропство (§ 134).

Већ је опште познато, како је био силан вавилонски утецај на цео културни живот, не само Ханаана, него и целе предње Азије. О томе најлепше сведоче листови из Ел-Амарне. И ако је то дипломатска преписка између предњеазијских вазалних владара и египатског двора, из времена фараона Аменофиса III. и IV. (1411—1375; 1375—?). ипак су писани вавилонским језиком и клинастим вавилонским писмом. Чак и сам египатски двор одговара тима владарима, не египатски, него вавилонски.<sup>2</sup> То је дипломатски сјезик онога времена. О томе сведоче и приватна писма тих владара између себе, што су се нашао у Та-

<sup>1</sup> Против Döllera о. с. стр. 44. и Keil-a : Handbuch der bibl. Archäologie, 1875. стр. 456. Anm. 6.

<sup>2</sup> J. A. Kundtson : Die el Amarna-Tafeln, Leipzig 1925.

annak-у<sup>1</sup>. И државни архив у Нети (данас Bogkasköi источно од Халиса), престоници великог Хетитског царства у Сирији, доказује исто. Писмо је вавилонско, ока су Хетити — индо-германи.<sup>2</sup>

Може се, зато, са сигурношћу узети да је вавилонско право исто тако деловало и на хананејско брачно право. По готово када се узме у обзир потпуно слагање некојих поступака патријараха, о којима се говори у Ст. Завету, са прописима Хамурапијевог кодекса.

Поступак Сарин, односно Аврамов, са Хагаром (Пост. 16, 2. след.) и Рахиљин са Валом, својом ропкињом (Пост. 30, 1—6), разумљив је само када се познају прописи Хамурапијевог кодекса. Jus talionis Старог Завета (Изл. 21, 24. Поновљ. Закони 19, 21. Лев. 24, 20) скоро је идентичан са прописима Хамурапијевима (§ 196, 197, 200).

Није, зато, тако невероватна тврдња, да је жена и код Јевреја имала, аналогно према вавилонском праву, у становитим приликама право да покрене акцију за развод брака. Ако се о томе нигде и не говори у Ст. Завету, сама животна пракса морала је довести до тога.

(Наставиће се)

## УЧЕЊЕ РИМСКЕ ЦРКВЕ О „НЕИЗГЛАДЉИВОМ КАРАКТЕРУ“ (CHARACTER INDELEBILIS) ТАЈНИ: КРШТЕЊА, МИРОПОМАЗАЊА И СВЕЂЕНСТВА

(ЦРТИЦА ИЗ „УПОРЕДНОГ БОГОСЛОВЉА“)

»Не отвержи мене отъ лица твоего, и Духа твоего святаго, не отими отъ мене«. (Псалом 50.)

»Aut gratiam Dei suscipiunt, sed temporales sunt, nec perseverant; deserunt et deseruntur«.

Блажени Аугустин (Migne, s. l. t. 44. col. 942.)

### I.

Тридентински сабор у својој седмој сједници »De Sacramentis in genere« донио је IX канон, у коме се говори: »Ако

<sup>1</sup> E. Sellin: Tell—Taanek, 1904. Wien. (Denkschr. d. Ahdem. d. Wissenschaften).

<sup>2</sup> E. Meyer: Reich und Kultur der Chetiter, Berlin 1914.; Benzinger o. c. 47.

тко каже, да се у тријем Тајнама, наиме: Крштењу, Миропомазању и Свећенству не запечаћује у души карактер, то јест неки знак духовни, и неизгладљиви (*indelebile*), због чега се не могу понављати; нека је анатема<sup>1</sup>. То исто учење у погледу тајне свећенства поновљено је IV. каноном »*De Ordine*«, који гласи: »Ако тко каже . . . да онај, који је једном био свећеник, може опет бити мирјанином . . . нека је анатема.«<sup>2</sup> У IV. глави, XXIII сједнице Тридентинског сабора читамо: »Пошто се заиста у Тајни Свећенства, као и у Крштењу и Миропомазању, запечаћује карактер, који се не може изгладити нити одузети.«<sup>3</sup> Римски Катехизис такођер говори о неизгладљивости тих трију тајана, кад каже: »Карактер је пак као нешто особито запечаћено души, што се никад не може изгладити, и увјек јој остаје.«<sup>4</sup> То догматско учење заступа и доказује са ријетком енергијом и врло дубоком ерудицијом знаменити римски богослов, кардинал *Hergenröther*, који тврди, да рукоположења јеретичких, схизматичких, симонистичких, преступних, екскомуницираних, свргнутих и деградираних епископа бивају неканоничнима, недозвољенима, незаконитима, али зато по својој суштини (*der Substanz nach*) нијесу ипак неваљана или ништава (*nicht ungiltig, null und nichtig*), јер се епископски карактер (*der bischöfliche Character*) не гаси и не уништава нити услијед јереси и схизме, нити услијед преступа, нити ма каквог акта људске силе или чак услијед деградације.<sup>5</sup> Истог учења придржава се и други римски бого-

<sup>1</sup> »*Si quis dixerit, in tribus Sacramentis, Baptismo scilicet, Confirmatione, et Ordine non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spiritale, et indelebile, unde ea iterari non possunt; anathema sit.* — *Chiffletii Philippi, Sacro-sancti et oecum Concilii Tridentini Canones, et Decreta. Parisiis 1697. p. 64.*

<sup>2</sup> »*Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac proinde frustra Episcopus dicere, Accipe Spiritum sanctum; aut per eam non imprimi characterem, vel eum, qui Sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse; anathema sit.* — *ib. p. 198.*

<sup>3</sup> »*Quoniam verò in Sacramento Ordinis, sicut et in Baptismo et Confirmatione character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest.* — *ib. p. 196.*

<sup>4</sup> »*Est autem character veluti insigne quoddam animae impressum, quod deleri nunquam potest, eique perpetuò inhaeret.* — *Catech. Romanus, Venetiis 1702. p. 156. II. 1, 30. (Schanz [Die Lehre v. d. h. Sacramenten, S. 155] погрјешно цитира тачку 24. умјесто 30. !)*

<sup>5</sup> *Hergenröther J., Photius, Patriarch von Constantinopel. II. Band. Regensburg 1867. S. 322.*

слов *Schmitz*, ма да и он признаје, да су свргнути клирици бивали избацивани (*förmlich!*) из клира и да су јуридикчки престајали бити његови чланови; да су чак избацивани из клира путем срамотне процедуре расчињавања, које се називало »*ex ordinatio*«, и да су се свргнути епископи називали »*quondam episcopus*«, а презвитери »*expresbyter*«<sup>1</sup> То је догматско учење о неизгладљивости карактера свећенства ушло и у римско канонско право. Тако римски канониста, професор Бечког универзитета *Groß*, тврди, да ако свећено лице учини преступ, који повлачи за собом смртну казну, оно ипак не губи благодати свећенства, која уопће не може бити одузета.<sup>2</sup>

И Православна Црква признаје, да се тајне: крштења, миропомазања и свећенства не понаглају, да оне запечаћују у души неки духовни знак, али не признаје неизгладљивости благодати тих тајана, осим код тајне крштења, и то дјеломично, у колико се човјек у тој тајни ослобађа од пра родитељског гријеха.

Своје учење о неизгладљивости карактера споменутих тајана базирају римски богослови на слиједећим мјестима Св. Писма: 1. Св. ап. Павле у посланици Ефесцима пише: »Благословенъ Богъ и Отецъ Господа нашего Иисуса Христа, благословивый насъ всяцѣмъ благословеніемъ духовнымъ въ небесныхъ о Христѣ... въ немже и вы, слышавше слово истины, благовѣствованіе спасенія нашего, въ немже и вѣровавше зна-

<sup>2</sup> *Schmitz Herm. Jos.*, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche. Mainz 1883. S. 136. прим. 2. и S. 131.

<sup>3</sup> »Die Degradation, durch welche dem Cleriker nicht bloß alle besonders erworbenen, sondern auch die allgemeinen, schon mit seinem Stande gegebenen Rechte entzogen werden, so daß er fortan nur mehr als Laie an der kirchlichen Gemeinschaft teilnehmen kann. Sie ist, wie von selbst auffällt, die schwerste Kirchenstrafe gegen Cleriker, also auch nur auf die größten Vergehen derselben gesetzt, und geht in der Regel der entehrenden weltlichen Strafe (Todesstrafe) voraus; aber so umfangreich sie auch sein mag, die durch die Weihe erlangten übernatürlichen Fähigkeiten bilden einen character indelebilis und sind auch dadurch noch dem Cleriker nicht entzogen, können ihm überhaupt nicht genommen werden.« — *Groß Carl*, Lehrbuch d. katholischen Kirchenrechts, IV. Aufl. Wien 1903. S. 372.

менастија (ἐσφραγίσθητε) Духомъ обѣтованія святымъ, иже есть обрученіе наслѣдія нашего, во избавленіе снабдѣнія, въ похвалу славы его» (Еф. 1, 3—14); 2. У истој посланици св. ап. Павле пише: »И не оскорбляйте Духа святаго Божія, имже знаменастеся (ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε) въ день избавленія« (Еф. 4, 30). 3. Затим указују на II. посланицу Коринѳанима, гдѣ св. ап. Павле говори: »Извѣствуяй же насъ съ вами во Христа, и помазавый насъ, Богъ: иже и запечатлѣ насъ (σφραγισάμενος ἡμᾶς) и даде обрученіе Духа въ сердца наша« (2. Кор. 1, 21, 22), и 4. на II. посланицу Тимотеју, гдѣ каже: »Твердое убо основаніе Божіе стоитъ, имущее печать сію (τὴν σφραγίδα ταύτην): позна Господь сущія своя: и, да отступитъ отъ неправды всякъ, именуяй имя Господне« (2. Тим. 2, 19).

Сва споменута мјеста св. Писма тумачи Schanz тако, да су они који верују у Христа предодрѣени и да су кроз Њега добили опроштај грјехова, те да су обновљени Духом и запечаћени Њиме. То запечаћење даје вјернима право на вјечно наслѣдство, јер оно чини вјерне својином Божјом и предметом Његове славе. Према томе то је запечаћење особита одлика хришћанина, којом се он јавља као припадник опшине Христове, царства Божјег на земљи, и добива право на вјечни живот. Тај се печат запечаћује при давању св. Духа у тајни крштења и миропомазања. Кад се вјерни као оправдани и освећени називљу запечаћенима Духом Светим, то су они са Духом светим уједно добили и печат Његов. Одношај овог печата ка избрању, оправдава закључак, да се он не може изгубити или уништити. К истом закључку доводи и факт, да се ове тајне нијесу смјеле понављати<sup>1</sup>. — Јоште се је и Perrone, доказујући неизгладљивост карактера споменутих трију та-

<sup>1</sup> »Dieses Siegel wurde aber bei der Mittheilung des Heiligen Geistes in der Taufe und Firmung aufgeprägt . . . Die Beziehung dieses Siegels zur Auserwählung berechtigt zu der Folgerung, daß dasselbe ein unverlierbares, unauslöschliches Siegel ist. Zu demselben Schlusse führt die Thatsache, daß diese Sacramente nicht wiederholt werden durften.« — Schanz Paul, Die Lehre von den heil. Sacramenten d. Kathol. Kirche. Freiburg i. B. 1893. S. 146, 144, 145.

јана, позивао на споменути прва три мјеста из св. Писма.<sup>1</sup> Одмах морамо примјетити, да се у споменутих мјестима св. Писма не говори ни ријечи о тајни свећенства, већ само о крштењу и миропомазању. Perrone, Schanz и Einig<sup>2</sup> позивљу се и на св. Оце и на њихова тумачења споменутих мјеста св. Писма. Али ни код једног Оца, не само источног, већ ни западног, па ни код блаженог Аугустина, нигђе се не говори о неизгладљивости карактера — печата споменутих тајана, осим тајне крштења. Да је то тако и морало бити, појмљиво је, јер сваки хришћанин може да се лиши благодати, коју је примио у споменутих тријем тајнама (као и у другим тајнама), ако се огрјеси против учења Христа, или се одрекне од Њега, или ако хули на Духа светог. И св. ап. Павле допушта, да они, који су били причасници Духа светог, могу отпасти од Њега: »ричастниковъ бывшихъ Духа Святаго... и отпадшихъ« (Јевр. 6, 4, 6), или кад каже: »Духа не угашайте« (1. Сол. 5, 19). А сад да видимо тумачења споменутих мјеста св. Писма од стране св. Отаца, која јасно свједоче, да споменуте три тајне не остављају неизгладљивог печата, како то хоће да докажу римски богослови.

Први текст 1. »въ немже и вы, слышавше слово истины, благовѣствованіе спасенія нашего, въ немже и вѣровавше знаменастеся (signati estis) Духомъ обѣтованія святымъ« (Еф. 1, 13, 14), св. Амвросије Милански тумачи овако: »Јер су спасени насљедници запечаћени, ако устрају у препорођају.«<sup>3</sup> Св. Јован Златоуст, тумачећи те ријечи св. Апостола, додаје: »Зато он и називље (Св. Духа) обрученіе (ἀρραβών, залог). Залог бива дијелом цјелога. Купио нам је наше спасење и засад дао нам само залог. Зашто није дао одма све? Зато што и ми нијесмо све учинили. Ми смо примили вјеру: то је само почетак, и Он је

<sup>1</sup> Perrone Joannes, Praelectiones Theol. ed. XXI. vol. VII. p. 257, 258.

<sup>2</sup> Einig P., Institutiones Theologiae Dogmaticae. Tractatus de Sacramentis. Treveris 1900. I. p. 23—30.

<sup>3</sup> »Redempti enim haeredes designati sunt, si in regeneratione perdurent.« — Migne, s. l. t. 17. col. 375.

даровао залог. Кад вјеру покажемо у дјелима, тада ће све дати<sup>1</sup>. Св. Јован Дамаскин, тумачећи споменуто мјесто, пише: »залогом називље почетак наслједства; каже дакле, да примивши Духа, поче смо бити добитак Христа и Бога<sup>2</sup>. Из тумачења св. Амвросија Миланског, св. Јована Златоуста и св. Јована Дамаскина јасно је, да ријечи св. ап. Павла не дају повода тврдњи о неизгладљивости печата св. Духа у тајнама

2. Други текст св. ап. Павла у истој посланици (Ефес. 4. 30): »И не оскорбљайте Духа святаго Божја, имже знаменасте се јако у данъ избавленія«, св. Амвросије Милански тумачи овако: »Када добро чинимо, радује се у нама Дух свети, дани нама, гледајући, да његове опомене доприносе нашој користи, као што је речено Господом: »Тако, глаголю вамъ, радостъ биваетъ (на небѣ) предъ ангелы Божіими о единомъ грѣшницѣ кающемся (Лук. 15, 10)«. Дакле, радује се Дух свети нашем спасењу, не себи, јер му није потребна радост; тако, и обратно, ако му не будемо послушни, бива жалостан, јер нема у нама успјеха; јер хоће, да ми достигнемо живот (вјечни). Ипак не бива тако жалостан, да страда, јер је Он без страдања (*impassibilis*): јер кад каже, да је Он жалостан, то означава због нас, јер нас оставља због тога, што смо га уврједили, презирући његове опомене. И тако Његово ожалашћење јесте наше недостојанство, које забрањује, да се називљемо синонима Божјим, јер је управо Дух свети, који освећује синове Божје, остајући у нама<sup>3</sup>. Св. Јован Дамаскин,

<sup>1</sup> „Διὰ τοῦτο καὶ ἀρραβῶνα καλεῖ ὁ γὰρ ἀρραβῶν μέρος ἔστι τοῦ παντός. Ἠγόρασε, τὰ παρ' ἡμῶν, τὴν σωτηρίαν τὴν ἡμετέραν, καὶ ἔδωκεν ἡμῖν ἀρραβῶνα τέως. Διὰ τί οὖν μὴ τὸ ὅλον εὐθέως ἔδωκεν; Ἐπειδὴ μὴδὲ ἡμεῖς τὸ ὅλον εἰργασάμεθα. Ἐπιστεύσαμεν τοῦτο ἀρχὴ ἔδωκε καὶ αὐτὸς ἀρραβῶνα. Ὅταν τὴν πίστιν διὰ τῶν ἔργων δεῖξωμεν, τότε τὸ πᾶν προστίθησι“. — Migne, s. g. t. 62. col. 18, 19.

<sup>2</sup> „Ἀρραβῶνα λέγει ἀρχὴν κτήσεως. Φησὶν οὖν, ὡς Δεξάμενοι τὸ Πνεῦμα, ἤρξάμεθα ἤδη κτήματα εἶναι Χριστοῦ καὶ Θεοῦ“. — Migne, s. g. t. 95. col. 825.

<sup>3</sup> »Cum bene agimus, gaudet in nobis Spiritus sanctus, datus nobis, videns monita sua proficere utilitatibus nostris, sicut dictum est a Domino: Ita gaudium erit in caelo in uno peccatore poenitentiam agente (Luc. XV, 10). Gaudet ergo Spiritus sanctus salutem nostram, non sibi, qui non indiget laetitia; ita e contrario, si obediētes ei non fuerimus, contristatur, quia non habet profectum in nobis; vult enim

тумачећи то мјесто св. Писма, каже: »Дух, говори, окренуће се од вас, као ожалошћен, јер кад дани вама у запечаћењу за сједињење, не нађе склонима за саједињење оне, који примише благодат, да избјегну казну пропасти«<sup>1</sup>.

Што се тиче трећег мјеста 3. т. ј. II. посланице Коринћанима (1, 21, 22): »Извѣствујай же насъ съ вами во Христа, и помазавый насъ Богъ: иже и запечатлѣ насъ и даде обручение Духа въ сердца наша«, блажени Јероним, под ријечима св. Апостола »и помазавый насъ Богъ«, разумјева тајну миропомазања; под ријечима »иже и запечатлѣ насъ« оно, што садржи нешто, што је унутрашње драгоцјено«<sup>2</sup>. Св. Амвросије Милански, »in Epistolam ad Corinth. secundam« (vers. 21, 22) пише: »Пошто је дакле говорио о савршенству човјека, спомиње на овом мјесту Тројицу, јер се у Тројици садржи сва сума савршенства«<sup>3</sup>. Св. Јован Златоуст споменути текст овако тумачи: »Јер као што се војницима меће жиг (знак), тако и вјернима Дух; а ако оставиш мјесто, бићеш свима видан. Јер Јудеји имађаху печат — обрезање, а ми залог Духа. Знајући, дакле, то и помишљајући о нашем достојанству, покажимо живот достојан благодати, да такођер достигнемо будућег царства«<sup>4</sup>. Дакле, човјек, по ријечима св.

nos pertinere ad vitam. Non tamen sic contristatur, ut patiat, quippe cum impossibilis sit: sed cum eum contristatum dicit, nostri causa hoc significat: quia deserit nos eo quod laeserimus eum, contemnendo monita ejus. Contristatio itaque ejus indignitas nostra est, quae filios nos Dei prohibet appellari; ipse enim est Spiritus sanctus, qui sanctificat filios Dei, manens in nobis. — Migne, s. l. t. 17. col. 395.

<sup>1</sup> „Τὸ Πνεῦμα ὑμᾶς ἀποστραφῆσεται, φησὶ, καθάπερ λυπούμενον, ὅτι ὥσπερ ἐν σφραγισμῷ δοθὲν ὑμῖν εἰς ἔνωσιν, οὐκ ἐπιτηδεῖους πρὸς ἔνωσιν εὐρίσκει τοὺς δεδεγμένους τὴν χάριν εἰς τὸ διαφυγεῖν τὴν κόλασιν τῆς διαφθορᾶς“. — Migne, s. g. t. 95. col. 845.

<sup>2</sup> »Et qui unxit nos Deus. Spiritu sancto, vel. chrismate. Et qui signavit nos. Illud signatur, quod aliquid intrinsecus continet pretiosum«. — Migne, s. l. t. 30. col. 775.

<sup>3</sup> »Quoniam ergo de perfectione hominis locutus est, Trinitatis hoc loco fecit mentionem; omnis enim summa perfectionis in Trinitate consistit«. — Migne, s. l. t. 17. col. 280.

<sup>4</sup> „Καθάπερ γὰρ στρατιώταις σφραγίς, οὕτω καὶ τοῖς πιστοῖς τὸ Πνεῦμα ἐπιτίθεται κἄν λειποτακτικῆς, κατάδηλος γίνη πάσιν. Ἰουδαῖοι μὲν γὰρ ἔχον σφραγίδα τὴν περιτομὴν, ἡμεῖς δὲ τὸν ἀρβᾶβωνα τοῦ Πνεύματος. Ταῦτα οὖν εἰδότες, καὶ τὸ ἄξιωμα τὸ ἐαυτῶν ἐννοήσαντες, ἄξιον τῆς χάριτος ἐπιδειξώμεθα βίον, ἵνα καὶ τῆς μελλούσης ἐπιτύχωμεν βασιλείας“. — Migne, s. g. t. 61. col. 418.



Јована Златоуста, може оставити печат Духа, као што војник може оставити своје мјесто, зато он и тражи од вјерних живот, који би био достојан благодати, да се не изглади печат св. Духа! Св. Јован Дамаскин говори: »А оно «п о м а з а в њ и н а с њ», «и же и запечатлѣ нас њ», означава дар Духа«.<sup>1</sup> Опет ни ријечи о неизгладљивости печата св. Духа, већ обратно.

Да пређемо на четврто мјесто 4.: »Твердое убо основаніе Божіе стоить, имущее печать сію: позна Господь сущія своя: и, да отступитъ отъ неправды всякъ именуяй имя Господне«<sup>2</sup>. (Тим. 2, 19). Те ријечи св. Апостола св. Амвросије Милански тумачи овако: »Фундамент Бога јесте вјера, која садржи што је Бог обећао, вјера, која се неће моћи уништити нападајима издајца и јеретика, ма да они поричу, да ће се збити оно у што вјерујемо; Бог ће ипак дати оно, што вјерујемо да ће Он дати, по свједочанству његовог обећања. И тако печат Божјег обећања, јесте наша вјера, која потврђује ријечи Божје. На дан суда познаће Бог, који имају његов печат, који се не слажу с неправдом издајца и јеретика, која (неправда) мисли да ће поколебати обећање Божје; јер ништа није тако одвратно, као ићи против Божје вјере«.<sup>2</sup> Св. Јован Златоуст, тумачећи горе споменуто мјесто посланице, пише: »који има, каже, тај печат запечаћен. Сваки, каже, који спомиње име Господње, да отступи од неправде. Као што кад је нетко неправедан, није овог темеља. Као што је и (својство) овог печата — не чинити неправедне ствари. Дакле, да овај царски печат и знак не одложимо, да не постанемо (без

<sup>2</sup> „Τὸ δε χρίσας ἡμᾶς καὶ σφραγισάμενος, τὴν τοῦ Πνεύματος δωρεάν σημαίνει“. — Migne, s. g. t. 95. col. 713.

<sup>1</sup> »Fundamentum Dei fides est, quae continet quae promisit Deus, quae fides non poterit infringi perfidorum et haeticorum commentis; quamvis enim hi negent futura quae credimus; Deus tamen dabit quae credimus daturum illum, teste promissionis ejus. Signaculum itaque promissionis Dei, fides nostra est, quae firmat Dei verba. In die iudicii cognoscet Deus, qui habent signum ejus, dissentientes a perfidorum et haeticorum iniquitate, quae Dei promissionem infirmare se putat; nihil enim tam iniquum, quam Dei fidei contraire«. — Migne, s. l. t. 17. col. 491. —

печата) незапечаћени, да не постанемо слаби, да будемо основом и основом тврдом«. <sup>1</sup>

Као што видимо, ни у једном од наведених тумачења св. Отаца на споменута мјеста св. Писма нема говора о неизгладљивости карактера или печата Св. Духа и његове благодати, <sup>2</sup> већ обратно, по учењу св. Отаца, како источних тако и западних, тај печат вјерни могу изгубити »ако не устрају у препорођају», »ако уврједе Св. Духа, презирући његове опомене», ако не покажу »живота, достојна благодати«, ако »немају тврде вјере« и ако чине »неправду«. Још јасније и подробије излаже учење о дјејству благодати Св. Духа на човјека св. Јован Златоуст у XXXIV хомилији на посланицу Јеврејима. Ево шта пише : »Шта је благодат ? Отпуштање гријехова, очишћење : јер је иста с нама (благодат). Јер тко, каже, тко је преступан, може сачувати благодат, а не изгубити ју ? .. Како ће дакле бити с тобом благодат, то јест одобравање или дјејство Духа, ако га добрим дјелима не привучеш ? Јер то је узрок свију добара, да остане код нас увјек благодат Духа : јер она је наш вођ у свему, као што кад одлети од нас, онда нас доводи до пропасти и чини безпомоћнима. Дакле, да ју не одбјамо : јер је у нашој власти, и да остане и да оде. Оно бива (да остане благодат), кад мислимо о небеском, а ово (да оде), кад (мислимо) о земаљском«. <sup>3</sup> — Имаде додуше

<sup>1</sup> „Ἐχων, φησὶ, τὴν σφραγίδα ταύτην ἐπιεπηγμένην. Πᾶς ὁ ὀνομάζων, φησὶ, τὸ ὄνομα Κυρίου ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας. Ὡστε ὅταν ἢ τις ἀδικος, οὐκ ἔστι τοῦ θεμελίου. Ὡστε καὶ τοῦτο σφραγίδος, τὸ μὴ πράττειν ἀδικα. Μὴ τοίνυν τὸ σήμαντρον τὸ βασιλικὸν καὶ τὸ γνώρισμα ἀποθύμεθα, ἵνα μὴ ἀσφράγιστοι ὦμεν, ἵνα μὴ σαθροὶ, ἵνα θεμέλιω ὦμεν, καὶ θεμέλιοι στερεοί“. — Migne, s. g. t. 62. col. 627. У истом смислу то мјесто тумачи и св. Јован Дамаскин, ср. Migne, s. g. t. 95. col. 1020.

<sup>2</sup> Кардинал Cajetan us пише : »adverte primum, quod sacramenta imprimere characterem ex sacra Scriptura non habetur, sed ab ecclesiae auctoritate, et non multum antiqua, ut patet ex sacris canonibus«. — Perrone, l. c. vol. VII. p. 261. pp. 19.

<sup>3</sup> „Καὶ τί ἐστὶν ἡ χάρις, φησὶν; Ἡ ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, ἡ καθάρσις, αὕτη γὰρ μεθ' ἡμῶν ἐστί. Τίς γὰρ, φησὶν, ὑβρικῶς δύναται φυλάξει τὴν χάριν, καὶ οὐκ ἀπόλλυσιν αὐτήν; ... Πῶς οὖν ἔσται μετὰ σοῦ ἡ χάρις, τουτέστιν, ἡ εὐδοκίμησις, ἡ ἰσχύς τοῦ Πνεύματος ἐνέργεια, ἂν μὴ διὰ τῶν ἀγαθῶν πράξεων, αὐτὴν ἐπισπάσῃ; Τοῦτο γὰρ πάντων αἰτίον ἀγαθῶν, τὸ παραμένειν ἡμῖν αἰεὶ τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος· αὕτη γὰρ πρὸς ἅπαντα ἡμᾶς

један Отац источне Цркве, а то је св. Кирил Јерусалимски, који у својој »Procatechesis« XVI називље тајну крштења »свети печат неразрушиви« — »σφραγίς ἀγία ἀκατάλυτος,«<sup>1</sup> а у »Procatechesis« XVII исказује жељу, да Бог, који је силан (δυνατός) »даде неизгладљиви печат светога Духа на вијеке«,<sup>2</sup> али у истој прокатихези неколико редака пред тим, говорећи о сили Божјој, св. Кирил каже : »Јер Бог може невјерујућег учинити вјерујућим, само ако даде (човјек) срце«. <sup>3</sup> Јасно је, да ни св. Кирил Јерусалимски, који је за крштење употребио и ријеч »неразрушиви и неизгладљиви« печат (ἀκατάλυτος, ἀνεξάλειπτον), није признавао, да је тај печат »неизгладљив« и онда, ако вјерни »не даде срца« свог Богу. Другим ријечима и тај је печат у словно неизгладљив. И ми смо рекли, да је печат тајне крштења дјеломично неизгладљив, под којим ријечима ми разумијемо тај факт, да се у тајни св. Крштења човјек ослобађа казне прародитељског гријеха, па ма после Крштења пао у ма какав гријех. Тај печат тајне крштења заиста је неизгладљив. У том смислу сасвим правилно говори и »Посланица источних патријараха« (чл. 16.) : »Крещение полагасть неизгладимую печать« (χαρακτήρα ἀνεξάλειπτον).<sup>4</sup> Особито је интересантно, да ни један од западних Отаца, па чак ни блажени Аугустин, који је највише о тајнама писао, особито о тајни крштења и који је унио и израз »character«,<sup>5</sup> који је он употребљавао за тајну крштења и свећенства — ни он није оснивалац учења о »character indelebilis«! Међутим, блажени Аугустин, кад би сматрао карактер тајне крштења и свећенства неизгладљивим, као што то учи римска црква од Тридентинског

ὁδηγεῖ, ὡσπερ οὖν ὅταν ἀποπτῆ ἡμῶν, ἀπόλλυσιν ἡμᾶς καὶ ἐρήμους ποιεῖ. Μὴ δὴ αὐτὴν ἀποκρουσώμεθα· ἐν ἡμῖν γάρ ἐστι καὶ μένειν αὐτὴν, καὶ ἀπελθεῖν. Τὸ μὲν γὰρ, ὅταν τὰ οὐράνια λογίζώμεθα, γίνεται· τὸ δὲ, ὅταν τὰ βιωτικά“. — Migne, s. g. t. 63. col. 235.

<sup>1</sup> Migne, s. g. t. 33. col. 360.

<sup>2</sup> „Καὶ Πνεύματος ἀγίου σφραγίδα δῶψ ἀνεξάλειπτον εἰς τοὺς αἰῶνας“. Migne, ib. col. 365.

<sup>3</sup> „Δύναται γὰρ ὁ θεὸς καὶ τὸν ἄπιστον πιστοποιῆσαι, ἐὰν μόνον δῶψ τὴν καρδίαν“. — ib. col. 365.

<sup>4</sup> Полное собрание постановлений и распоряжений по вѣдомству православнаго исповѣданія Россійской Имперіи. т. III. Спб. 1875. Стр. 182.

<sup>5</sup> Migne, s. l. t. 43. col. 197.

сабора овамо, он би јамачно знао и употребио термин »indefinitus«, и тврдња Schanz-а »und wem er (Аугустин) auch den Zusatz indefinitus formell nicht beifügt, so ist derselbe doch in seiner ganzen Auffassung begründet«,<sup>1</sup> нема никакве научне подлоге.

Што се тиче тајне миропомазања, то ни римски богослови не налазе у светоотачкој литератури спомена о неизгладљивости карактера те тајне. Па чак о томе не говоре ни схоластичари — Hugo и Петар Ломбард! Schanz каже : »Dass unter den drei Sacramenten die Firmung am seltensten erwähnt wird, hängt mit der engen Verbindung mit der Taufe zusammen«<sup>2</sup>. Тако мисли и Perrone.<sup>3</sup>

У погледу тајне свећенства, Schanz тврди, да св. Писмо не даје јасна доказа о неизгладљивости карактера те тајне, већ само »Andeutungen« (1. Тим. 4, 14 ; 2. Тим. 1, 6), али зато, по његовом мишљењу, то потврђује св. Предање, јер су папа Каликст и други римске папе претпостављали (vorgausgesetzt-sie) такав карактер<sup>4</sup>. Уосталом, Schanz ту своју тврдњу ничим реалним не доказује, и у главном позивље се на блаж. Аугустина, који говори, да су тајна крштења и свећенства једнаке.

Да видимо шта пише блаж. Аугустин о тим двјема тајнама. У другој књизи свог списа »Contra epistolam Parmeniani« cap. XII, 28. блажени Аугустин говори : »Јер оно што некоји побјеђени њиховом истином почеше говорити »додуше не губи крштења онај, који одступа од цркве, већ губи само право давати га«, изгледа да се много начина говори узалуд и напразно. Прво, јер се никаквим узроком не показује зашто онај, који сâмо крштење не може изгубити, може изгубити право давања (крштења). Једно и друго јесте Тајна, и једно и друго даје се човјеку неким посвећивањем : оно, кад се крсти ; ово, кад се рукополаже ; зато у католичанској (цркви) не смије се понављати ни једно, ни друго. Јер ако су када чак са стране долазећи и настојатељи, исправивши

<sup>1</sup> Schanz, l. c. s. 150.

<sup>2</sup> ib. s. 153.

<sup>3</sup> Perrone, l. c. p. 257.

<sup>4</sup> Schanz, l. c. s. 151, 152.

погрјешку јереси, у интересу мира примљени, и ако се је показало потребним да врше исте дужности, које су вршили, нијесу их опет рукополагали, већ као што је крштење у њима, тако је и рукоположење остало неповрјеђено : јер погрјешка бијаше у отпадању, која је исправљена миром јединства, а не у Тајнама, које ма гђе да су, исте су. И ако се сматра, да је корисно цркви то, да њихови предстојатељи, долазећи у католичанску заједницу, тамо не врше своје почасте, ипак им се саме тајне Рукоположења не одузимају, већ остају на њима. Јер Бог наш није Бог буне, него мира (1. Кор. XV, 33) : нити су Тајне његове цркве у онима, који су од цркве одступили, његови непријатељи, већ они, који су одступили<sup>1</sup>. Као што се види из наведених ријечи блаженог Аугустина, он говори само о томе, да се тајна крштења и свећенства не понавља код оних, који су те тајне примили, затим отступили од цркве, па се опет у њу враћају, али не говори о неизгладљивости карактера тих тајана. Да докаже своју тврдњу о неизгладљивости тајне свећенства, S c h a n z се позивље и на слиједеће ријечи блаж. Аугустина у његовом дјелу »D e b o n o c o n j u g a l i« : »остаје у онима, који су рукоположени тајна рукоположења и ако се трогод због какове кривице отстрани од дужности, неће остати без тајне Господње једном положене, макар да остане на усуду«<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> »Nam illud quod quidam eorum veritate convicti dicere coeperunt „Baptismum quidem non amittit qui recedit ab Ecclesia, sed jus tamen dandi amittit“; multis modis apparet frustra et inaniter dici. Primo, quia nulla ostenditur causa cur ille qui ipsum Baptismum amittere non potest, jus dandi potest amittere. Utrumque enim Sacramentum est; et quadam consecratione utrumque homini datur: illud, cum baptizatur; istud, cum ordinatur; ideoque in Catholica utrumque non licet iterari. Nam si quando ex ipsa parte venientes etiam praepositi, pro bono pacis correcto schismatis errore suscepti sunt, et si visum est opus esse ut eadem officia gerent quae gerebant, non sunt rursus ordinati; sed sicut Baptismus in eis, ita ordinatio mansit integra: quia in praecisione fuerat vitium, quod unitatis pace correctum est; non in Sacramentis, quae ubicumque sunt, ipsa sunt. Et cum expedit hoc iudicatur Ecclesiae, ut praepositi eorum venientes ad catholicam societatem honores suos ibi non administrent; non eis tamen ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur, sed manent super eos. Deus enim noster non est dissensionis Deus, sed pacis (1. Cor. XV, 33): nec Ecclesiae ejus Sacramenta in eis qui ab Ecclesia recesserunt, sed ipsi qui recesserunt inimici ejus sunt“.— M i g n e, s. l. t. 43. col. 70, 71.

<sup>1</sup> S c h a n z, l. c. s. 152. пр. 1. — У оригиналу стоји: »Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis Sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, Sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad iudicium permanente.« — M i g n e, s. l. t. 40. col. 394.

У овим ријечима блажени Аугустин додуше говори, да тајна свећенства остаје и онда, ако се нетко отстрани од службе (depositiv) због какове кривице, али не говори о таквим преступима, због којих се свећенослужитељи на увјек отстрањују од службе и избацују из свећеног реда у ред мирјана, чиме се они, разумије се, лишавају благодати свећенста. Разумије се, да о неизгладљивости карактера тајне свећенства није ни могао учити такав дубоки хришћански богослов и познавалац хришћанског учења о тајнама, какав бијаше блажени Аугустин. Кад би он мислио и учио тако, како би то хтјели Р е г о н е, S c h a n z и други римски богослови после Тридентинског сабора, зар он неби био употребио израза »indefectibilis«, који није могао незнати такав класични познавалац латинског језика, какав бијаше блажени Аугустин ?! Та како би могао учити блажени Аугустин о »неизгладљивости« благодати ма које тајне, онај блажени Аугустин, који, говорећи у свом дјелу »De correptione et gratia« о онима, »који су благодат примили, али нијесу у њој истрајали«, додаје ове класичне ријечи : »deserunt et deseruntur«<sup>1</sup> т. ј. остављају благодат св. Духа, и она њих оставља ! Међутим, базирајући се понајвише на учењу блаж. Аугустина, односно на његовим ријечима о тајни крштења и свећенства, за које он каже : »Utrunque enim Sacramentum est ; et quadam consecratione utrumque homini datur« (Contra Epistolam Parmeniani, lib. II. c. 28)<sup>2</sup> и творац термина »character indefectibilis« Тома Аквински није нашао директног учења о »неизгладљивости« карактера тих тајана код блаженог Аугустина, већ како признаје римски богослов Stanonik, он (т. ј. Тома Аквински) »hieraus die Unauslöschlichkeit des Charakters ableitet«!<sup>3</sup> Јасно је, да Тома Аквински »ableitet zu viel«!<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Migne, s. l. t. 44. col. 942.

<sup>2</sup> Migne, s. l. t. 43. col. 70.

<sup>3</sup> Wetzer und Welte's, Kirchenlexikon, II. Aufl., III. Band. Freiburg i. Breisgau 1884. col. 68.

<sup>4</sup> Поводећи се за римским богословима и еп. Никодим (Милош) (Правила прав. црквни, т. II. Спб. 1912. стр. 61.) држи, да је блаж. Аугустин учио »о неизгладљивом карактеру« тајне свећенства, чега у ствари нема у његовим дјелима. У исту погрјешку пада еп. Никодим, када у свом доцнијем делу, »Црквено казнино право«, Мостар 1911. на стр. 287. тврди, да је »неповињавање (тајне свећенства) блаж. Аугустин у своје вријеме мотивисао са неизгладљивим карактером свећенства.«

Још ћемо привести свједочанство једног великог Оца западног, које говори, да древна западна црква није учила о »неизгладљивости« карактера споменутих тајана, већ обратно, да се је и свећено лице лишавало благодати свећенства, ако је вријеђало Господа. Св. Кипријан Картагенски († 258) у свом 64 писму (*Epistola LXIV*) »*Ad Episcetum et plebem Assuritanorum, de Fortunatiano quondam eorum episcopo*«, говорећи о онима, који су »*gravia in se delicta adduxerunt*, да не могу себи присвајати свећенство Божје (*sacradotium Dei sibi vindicare non possunt*) и позивљући се на Јеванђељске ријечи : »Въмъ же, яко грѣшники Богъ не послушаетъ« (Јов. 9, 31), пише : »јер се ни предложење не може тамо осветити, гђе нема светога Духа, нити коме Бог користи кроз просбе и молитве онога, који је сам Господа увриједио«. <sup>1</sup>

Др. Душан Јакшић.

## ПРАВНИ ПОЛОЖАЈ И ОРГАНИЗАЦИЈА ГРЧКИХ МАНАСТИРА ПО ЈУСТИНИЈАНОВУ ПРАВУ.<sup>2</sup>

### ИЗВОРИ

*Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondainis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. Ediderunt Theodorus Mommsen et Paulus M. Meyer. I 1, 2. II. Berolini 1905.

*Codex Justinianus*. Rec. Paulus Krüger. Berolini 1900.

*Imp. Justiniani PP. A, novellae quae vocantur*. Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. I. II. Lipsiae 1881.

*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Ed. J. Dom Mansi t. VIII. Florentiae.

*Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*. Hrsg. von Dr. Friedrich Lauchert. Freiburg i. B. und Leipzig 1896.

<sup>1</sup> »quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi Spiritus sanctus non sit, nec cuiquam Dominus per ejus orationes et preces prosit qui Dominum ipse violavit!« — Migne, s. l. t. 4. col. 392.

<sup>2</sup> Наслов предавања, које је писац имао одржати 14. априла 1927 у III. секцији (историја цркве) другог међународног конгреса за византијске студије, али је због заузетости у канцеларији припремног одбора за исти конгрес морао одустати од држања објављеног предавања.

*Aprophthegmata patrum* ed. J. P. Migne P. gr. 35 71—440.

*Basilii Magni regulae fusius tractatae* ed. J. P. Migne P. gr. 31, 889—1052.

*Basilii Magni regulae brevius tractatae* ed. J. P. Migne P. gr. 31, 1052—1305.

*Callinici de vita s. Hypatii liber* edd. Seminarii Philologorum Bonnensis Sodales. Lipsiae 1895.

*Cyrilli Scythopolitani vita s. Abraamii* ed H. Grégoire, *La Vie de St. Abraamios par Cyrille de Skythopolis*, *Revue de l'Instruction publique en Belgique* t. 49, 5e livraison (1906). Bruxelles p. 281—297.

*Cyrilli Scythopolitani vita s. Cyriaci abbatis confessoris in Palaestina*, A. A. SS. Sept. VIII 147—58.

*Cyrilli Scythopolitani vita s. Euthymii abbatis* ed. Jac. Loppin in *Analecta graeca I* (Lutetiae Parisiorum) 1—99.

*Cyrilli Scythopolitani vita s. Johannis episcopi et hesychastae laurae s. Sabbae*. AA. SS. Maii III 16x—21; 3e ed. 14—18.

*Cyrilli Scythopolitani vita s. Sabbae* ed. J. B. Cotelerius, *Ecclesiae graecae monumenta*. III (Parisiis 1686) 220—376.

*Cyrilli Scythopolitani vita s. Theodosii* ed. H. Usener, *Der hl. Theodosios*. Schriften des Theodoros und Kyrillos. Leipzig 1890.

*Gerontii vita s. Melaniae*. *Analecta Bollandiana* 22 (1903) 7—49.

*Hieronymi et Sophronii vita s. Hilarionis* ed. A. Παπαδόπουλος Κεραμεός, *Ἀνδλεκτα τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* (Πετρούπολις) VI p. 82—136.

*Johannis Cassiani De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri 12*. Migne P. lat. 49, 53—476.

*The Lausiac History of Palladius* ed. by E. C. Butler I—II. Cambridge 1898—1904.

*Palladius und Rufinus*. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Texte und Untersuchungen von Erwin Preuschen. Giessen 1897.

*Procopii Caesariensis historia quae dicitur arcana ree*. Jac. Haury. Lipsiae 1906.

*Socratis historia ecclesiastica*. Migne. P. gr. 67, 29 sqq.

*Sozomeni historia ecclesiastica*. Migne P, gr. 67, 843 sqq.

*Les saints stylites* par Hippolyte Delehaye (Текстови житија). Bruxelles —Paris, 1923.

*Theodoret Kirchengeschichte* hrsg. von Leon Parnetier. Leipzig 1911.

*Theodoretii Φιλόθεος ἱστορία ἢ ἀσκητικὴ πολιτεία*. Migne P. gr. 882, 1283 sqq.

*Theodori encomion in s. Theodosium* ed. H. Usener, *Der hl. Theodosios*. Schriften des Theodoros und Kyrillos. Leipzig 1890.



## Л И Т Е Р А Т У Р А

Ham. S. Alivisatos, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian. Berlin 1913.

Wilh. Bousset, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Aus dem Nachlass herausgegeben von Theodor Hermann und Gustav Krüger. Tübingen 1923.

P. von Cauwenbergh, Etude sur les moines d'Egypte depuis le concile de Chalcedoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640) — Paris 1910.

Ch. Diehl, Une charte lapidaire du VI. s. Extrait des Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres. Paris 1894.

R. Génier, Vie de St. Euthyme (377—473). Paris 1909.

Jos. Hefele, Histoire des conciles. Nouvelle traduction française corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques par Dom H. Zeclerq t. II, 2 partie. Paris 1908.

Karl Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig 1898.

Aug. Knecht, System des Iustinianischen Kirchenvermögensrechtes (- Kirchenrechtliche Abhandlungen hrsg von Dr. U. Stutz. 22 Heft). Stuttgart 1905.

Karl Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur. 2. Aufl. München 1897.

Paul Zadeuze, Etude sur le cénobitisme pakhmien. Louvain 1898.

Dom H. Leclercq, Cénobitisme. Dict. Arch. Chrét. 2., 1910, 3049—3248.

Joh. Leipoldt, Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums. (- Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur hrsg. von O. v. Gebhardt und Ad. Harnack. N. F. X Bd. 1 H.). Leipzig 1903.

Jean Maspero, Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518—616). Paris 1923.

E. F. Morison, St. Basil and his rule. Study in early monasticism. Oxford 1912.

Wald Nissen, Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreich bis zum Ende des IX. Jahrhunderts (I. Die Gründung des Klosters, § 1. Die Klosterarten. § 2. Die Sicherung des Bestehens des Klosters. § 3. Die Erbauung des Klosters. II. Die Aufnahme in die Klostergemeinde § 1. Die Vorbedingungen für die Aufnahme. § 2. Die Aufnahme). Hamburg 1897.

Δημ. Α. Πετρακκού, Οί μοναχικοί Θεομοί άν τή ορθοδόξω ανατολική εκκλησία. I (do incl. Βασ. Βελ.). Έν Λειψία και Αθήναις 1907.

Gust. Pfannmüller, Die kirchliche Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen. Berlin 1902.

Rich. Reitzenstein, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Heidelberg 1914.

Rich. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Göttingen 1916.

Steph. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum. I. II. Mainz 1904.

Otto Stählin, Die altchristliche griechische Litteratur. S. A. aus Wilh. v. Christs Geschichte der griechischen Litteratur. II. Teil, 2 Hälfte. 6. Aufl. München 1924.

Манастири су у прво време свога постојања налазили се ван сфере правне црквене организације; између манастира и локалне црквене власти, на чијој су јурисдикционој територији дотични манастири лежали, нису постојале никакве везе јуристичке природе. Манастири првих времена, дакле, нису били у црквену организацију уоквирени црквеној власти потчињени институти, него религиозне заједнице приватног карактера. Схваћање монаха најстаријег времена о њихову односу и односу њихове заједнице према редовној црквеној власти најбоље карактерише изјава монаха Натанаила, да за њега не постоје више нити епископ нити свет ( $\epsilon\rho\omega\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\iota\varsigma\ \mu\omicron\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omega\ \delta\omega\mu\ \kappa\omicron\varsigma\mu\omega\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\theta\alpha\nu\omicron\nu$ . Hist. Lans. XVI. ed. Buttler II p. 41/2). Али постепено су, услед све чешћих додира између монаха и цркве, и нарочито услед све чешће и јаче ингеренције монаха у готово све црквене ствари, формирале се правне везе и правни односи монаха и манастира према цркви односно прецизније према локалној црквеној власти; манастири су тако *via facti* ступили у правни организам цркве. У току даљег развитка створено фактично стање у међусобним односима монаштва и манастира те цркве било је од највишег законодавног органа цркве, икуменског синода у Халкедону, формално признато, легализовано, а уједно и даље изграђено и допуњено. Овим законодавством био је правни однос монаха и манастира према редовним црквеним властима генерално регулисан и манастири су тим актом постали од цркве правно зависни институти, чији су постанак, укупна функција и престанак били подвргнути јурисдикцији надлежних црквених власти.

Међутим и после законодавства Халкедонског синода, у доба непосредно иза овог синода, била је зависност манастира од црквене власти доста често само номиналне природе; манастири су умели да своју фактичну независност у многим правцу очувају тако да уопште није могло бити говора о потпуној фактичној субординацији манастира црквеној власти. Монаси и манастири су силом свог положаја као политички, црквено-

политички, економски и социјални фактор имали далекосежан и веома интензиван утицај готово на све области јавног живота, и органи црквених власти имали су приликом примене и спровођења на монаштво и манастире односећих се синодалних одредаба да се боре с великим тешкоћама и препрекама.

Ово стање и прилике побудили су по свој прилици цара Јустинијана I., да путем државног законодавства коригујући утиче и да све манастирске односе подробном регулисању подвргне. Основни принцип Јустинијанова, строго на синодално законодавство наслањајућег се законодавства о манастирама и монасима јесте што јача субординација манастира и њихових чланова јурисдикцији редовне црквене власти. Ово законодавство простире се генерално на манастире као такве и нормира тако рећи све области манастирског живота : оснивање и постанак манастира, устројство манастира, спољашње правне односе манастира и њихових чланова, унутрашње функције манастира и живот монаха. Јустинијаново законодавство о манастирима и монасима није додуше исцрпно и садржи у својим одредбама извесне празнине и непотпуности као нар. о односу ктитора, ако исти није монах, према управи манастира, који је основао, надаље о престанку односно укидању манастира, о депозицији манастирског настојатеља, о примању деце у манастир, о сабору манастирског братства и његову односу према настојатељу, о вишим организационим формама код манастира итд. Али, апстрахујући од ових празнина, Јустинијаново законодавство о манастирима и монасима заслужује нарочиту пажњу као први покушај систематског државног, дакле световног нормирања манастирских односа.

Ја сам покушао да Јустинијаново законодавство о манастирима и монасима прикажем у облику расправе која има ову диспозицију : I. Оснивање и укидање манастира. II. Правни положај манастира : 1. однос манастира према држави ; 2. однос манастира према цркви ; 3. приватно правни положај манастира. III. Устројство (организација) манастира : 1. врсте манастира према облику устројства ; 2. чланство манастира : а) примање у манастирску заједницу ; б) искушеништво и полагање обета ; в) правна дејства ступања ; д) права и дужности чланова ; е) искључење из манастирске заједнице односно иступање из исте ; ф) прелаз у другу манастирску за-

једницу. 2. Сабор манастирског братства : а) састав ; б) компетенција. 3. Манастирска достојанства и звања : а) настојатељ : избор и компетенција ; б) апокрисијор : постављање и његове функције ; с) даљи манастирски функционари. 4. Генерални архимандритат (избор и правни круг генералног архимандрита) и више организационе форме у грчком монаштву. IV. Монастичко дисциплинарно право.<sup>1</sup>

Краткоћа времена не дозвољава, да улазим у цео предмет у пуном обиму његову те сам због тога приморан, да се овде ограничим на излагање ових тачака ; 1. Правни однос манастира према редовној црквеној јурисдикционој власти т. ј. према *episcopus-у ordinarius-у* дотичне територије ; 2. Организација манастирске управе : Настојатељ манастира и његов правни положај те сабор манастирског братства ; 3. Остали органи манастирске администрације ; 4. Генерални архимандритат или егзархат те монастичка дистрикутална (епархијска) и дијецезална скупштина.

## § 1. Правни однос манастира према редовној црквеној јурисдикционој власти. Локални *episcopus ordinarius*,

Већ законодавство Халкедонског икуменског синода је манастире и монахе у пуном обиму и сваком односу подвргло јурисдикцији локалног *episcopus ordinarius*. Јустинијаново законодавство о манастирима и монасима почива у битном на каноничком законодавству, али настоји да каноничко законодавство допуни појединачним одредбама, које се односе на спољашње правне односе и на унутрашњи живот манастира.

Јурисдикциона власт локалног *episcopus ordinarius* над манастирима, који леже на његову црквеноправном подручју, била је неограничена и простирала се на све области манастирског живота и делатности. Нити каноничко нити Јустинијаново право познаје манастире, који би уживали пуну или ограничену егземпцију од епископске јурисдикције.

Већ оснивање и градња једног манастира везани су за претходно одобрење локалног *episcopus ordinarius*. Почетку градње манастира претходи од надлежног епископа *in persona* обављено освећење, које се састоји из молитве и подизања

<sup>1</sup> Горња расправа биће публикована у часопису *Byzantinische Zeitschrift*.

крста на тачно фиксираном месту, где се има манастир подићи (Nov. 13 с. 1 [а. 535] ed. Zach. I 60; nov. 151 с. 7 [а. 545] ed. Zach. II 60; can. Chalc. 4). Акт оснивања манастира у правом смислу речи, дакле организацију нове манастирске заједнице обављао је у већини случајева сам ктитор, обично у споразуму са члановима будуће манастирске заједнице било из властите иницијативе било на жељу и молбу других (интимација). Сам акт оснивања подлежао је несумњиво конфирмацији од стране локалног *episcopus ordinarius*, који је у вези с конфирмацијом нове манастирске заједнице обично предузимао и напред споменуто бенедикцију.

Епископ имао је строго да бди над тим, да манастири стално и непромењено служе својој првобитној сврси и да се то њихово опредељење интактно очува; епископ не сме ни под каквим околностима и уветима дозволити, да манастири и у њихову власништву налазеће се некретнине и покретности пређу у власништво и посед световних личности и да ступе у службу профаних сврха (Nov. Just. 148 с. 7 ed. Zach. II 254; can. Chalc. 24).

Важно право надлежног локалног епископа је конфирмација и каноничка институција новоизабраног манастирског настојатеља. У доба пре Јустинијанова законодавства није био обичај да се избор настојатеља подастире надлежном епископу ради конфирмације. И каноничко законодавство халкедонског икуменског синода није нашло за потребно, да ваљаност и правоћност прописно обављеног избора учини зависним од одобрења и конфирмације надлежног епископа. Цар Јустијан I је у вези са својим легислативним регулисањем избора настојатеља у својој првој легислативној диспозицији од год. 530 (Cod. Just. I 3, 46) као и у каснијим легислативним диспозицијама (nov. 13 с. 9 и 155 с. 34 ed. Zach. I 65/6 и II 318/9) донео одредбу да се обављен акт избора настојатеља има надлежном епископу у сврху конфирмације подастрти. Епископ има у смислу Јустинијанове одредбе право, да цео изборни акт и антецеденције истог као и карактер те верско и црквенополитичко расположење новоизабраног настојатеља испита и према резултату испитивања дотични избор потврди односно потврду ускрати. Одредбе напред споменуте три Јустинијанове конституције показују знатне међусобне разлике како у формалном погледу тако и у погледу садржине. Док одредба

друге конституције чини утисак као да укида право избора сабора манастирског братства и да постављање настојатеља чини искључивим правом надлежног епископа, докле трећа конституција садржи диспозицију, да надлежни епископ има под свим околностима да подели конфирмацију изборном акту и личности коју је манастирски сабор за настојатеља изабрао (τοῦ-ὁριστά του-ἐπίσκοπου ὑφ' ὃν τὸ μοναστήριον τέτακται τὸν οὕτως ἐπιλεγόμενον πᾶσι τρόποις ἡγοούμενον προβαλλομένου). Конкретан случај директног постављања настојатеља од стране надлежног епископа имамо приликом оснивања манастира у Кратеји (граду пров. Honoría у М. Азији, али овде ваља узети у обзир, да је ктитор манастира био световна личност (министар финансија Johan), коме је свакако много било стало до тога, да личност коју је он узео у изглед за положај настојатеља новооснованог манастира, буде формално директно од надлежног епископа на тај положај постављена. Без потврде од стране надлежног епископа новоизабрани настојатељ манастира није могао обављати ниједну функцију, која спада у правни круг настојатеља као таква.

Компетенција локалног *episcopus ordinarius* обухвата и право надзора над манастирима и члановима манастирских заједница, подвргнутих његовој јурисдикцији, а у вези с тим и дисциплинарну власт, која је била безуветно потребна ради што ефикаснијег вршења надзорног права. Епископ је водио надзор над извршавањем на манастир и монахе односећих се државних и црквених правних прописа и законских одредаба те је у ту сврху имао право да било лично било путем нарочитих својих органа (ἐκδικτοὶ τῆς ἐκκλησίας) у све манастирске послове интервенира и да према констатованом налазу учини диспозиције; које би ситуација изискивала и које би за сходне нашао (Nov. 100 с. 4 ed. Zach. II 24/5). *Episcopus ordinarius* има у конзеквенцији свог надзорног права да води надзор у погледу тога, да монаси и монахиње ни под којим околностима не напуштају своје манастире и лутају по градовима, па ни у случају ако би имали да свршавају неопходно нужне личне послове (Nov. 155 с. 42 ed. Zach. II 323/4). Већ претходници цара Јустинијана I. издали су наредбе, да монаси и монахиње без писменог одобрења надлежног локалног епископа не могу предузимати никакво путовање у Цариград, Антиохију и друге градове (наредба

царева Теодосија II. и Валентинијана III. од г. 455 Cod. Just. I 3, 22 и царева Леона I. и Антемија од г. 471 Cod. Just. I 3, 29). Ова мера била је условљена и изазвана разновременом и јако разгранатом политичком, а нарочито црквенополитичком акцијом и агитацијом монаха у V. стол. Истој сврси служи и одредба *can. Chalc.* 4 и 23.

Специјално право епископа било је постављање једног старог монаха за саветника и апокрисијара у женским манастирима као и двојице пресвитера и једног ђакона у истим манастирима у сврху обављања богослужбених функција (Cod. Just. I 3, 43 ; *nov.* 155 c. 36 ed. Zach. II 320/1.).

У вршењу горњег надзорног права епископи су неки пут учинили тиранске поступке и atrocитете, и шта више прелазећи границе своје компетенције арогирали себи права државне власти (ср. н. пр. поступак епископа града Халкедона против архимандрита Александра и Хипатија, који је кулминирао у доношењу *sententiae exilii* против споменутих архимандрита и издавању налога епископским егзекутивним органима, да ову одлуку изврше, *Callinici vita s. Nupatii* p. 118/9, или пак од јерусалимског епископа извршено насилно одстрањење монаха Геласија и јерусалимске катедралне цркве (*Apophth. patr. Migne P. gr.* 65 col. 149-152).

Супротну слику пружа ренитентно држање појединих монаха па и целог монашког збора појединих црквених области не само према њихову легитимном *episcopus ordinarius*, него и према највишем органу целе цркве, према икуменском синоду. Амо спада поступак Хипатија према цариградском епископу Несторију, кога Хипатије због његова антиортодоксног расположења није више сматрао епископом те је приликом приношења св. жртве на литургији изоставио уобичајену комеморацију Несторија као надлешног епископа. (*Callinici vita* 5. *Nupatii* p. 107). Ово самовољно прекидање црквене комуније и пропуст комеморације надлешног епископа, који још није правомоћно осуђен од стране компетентног црквеног судског форума, карактерише се као акт најгрубље ренитенције и најтеже инсубординације. Палестински монаси су као целина заузели најодлучније становиште против закључака халкедонског икуменског синода, прогласили их неваљаним и ништавним и агитовали међу народним масама против истих закључака (*Cyrilli vita s. Euthymii Anal. gr.* I 55-6).

Као саставни део епископског права надзора над манастирима фигурирало је право епископа, да прелаз монаха из једног манастира у други по свом нахођењу дозволи или забрани (Nov. Just. 13 c. 7 ed. Zach. I 65).

Важно право било је епископима подељено стварањем привилегисаног судског форума за монахе. Цар Јустинијан је наиме у својој конституцији од г. 539 (nov. 98 ed. Zach. II 9 sqq) донео одредбу, да између монаха и цивилних личности пендентни правни спорови и процеси буду изузетно од редовних цивилних судова и епископима делегирани, а истовремено су епископи добили налог, да процесе, које би цивилне особе покренуле против монаха и монахиња његова црквеноправног подручја, по прописима важећих државних закона и црквених канона расправљају и одлуке доносе (ср. осим напред споменутих закона и nov. 155 c. 21 ed. Zach. II 310-2).

Напослетку веома важно је било право локалног *episcopus ordinarius*, да врши надзор над администрацијом и руковањем манастирског иметка. Свака алијенација као и уопште свака промена супстанције манастирског иметка била је везана за одобрење надлежног епископа. Овамо спада и претварање краткорочног закупа манастирских добара у вечити, наследни закуп т. зв. *emphyteusis*<sup>1</sup> (ср. одредбе у Cod. Just. I 2, 17; nov. 148 c. 6 ed. Zach. II 250-1).

## § 2. Настојатељ манастира и сабор манастирског братства.

Устројство односно организација манастира служи поглавито сврхама постигнућа хришћанског односно монашког савршенства (τελειότης) и добијања спаса душе (σωτηρία ψυχῆς); постигнуће ових циљева условљено је и осигурано строгом дисциплином. Основни принципи киновитског манастирског устројства, коме Јустинијаново законодавство главну пажњу обраћа, јесу с једне стране апсолутна једнакост чланова манастирске заједнице међусобно, која налази спољашњег израза у називу ἀδελφός и у једнаком начину живота свих чланова манастирског братства, с друге стране пак безуветна суборди-

<sup>1</sup> О развиту овог манастира ср. *L. Ritteis*, *Zur Geschichte der Erbpacht*. Leipzig 1901 и *M. Rostowzew*, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonats*. Leipzig 1910.



нација свих чланова заједнице вођству настојатеља. Ресигнација сваког појединог члана братства на властиту вољу (*ἀποτάξασθαι τοῖς ἰδίοις θελήμασι*) и апсолутна покорност (*ὑπακοή*) према настојатељу манастира важе опћенито као најсигурнија средства, помоћу којих поједини члан манастирске заједнице може постићи спасење (*μέγιστοι γὰρ εἰς σωτηρίαν ψυχῶν φάρμακον εἰνῶσκει ὑπάρχειν τὴν κατὰ θεὸν ὑπακοήν* Theodori encomion in s. Theodosium ed. Usener p. 75; ὁ δὲ (sc. Нуратиос) πατρικῇ ὑπακοῇ φερόμενος καὶ γινώσκων ὅτι ὑπακοῇ ζωὴν καταργάζεται [Joh. XII 50] Callinici vita s. Нуратии p. 15/6). Између настојатеља и манастирског братства постоји апсолутна неједнакост, аналогно односу између оца и његове деце између учитеља и ученика између пастира и оваца те између Христа и његова духовна стада. Манастирски настојатељ је слика и прилика самог Спаситеља, а ово схватање положаја настојатеља унутар манастирске заједнице принципијелно и *ipso iure* искључује сваку могућност и помисао на једнакост права; повреда принципа послушности према настојатељу, прекршивање његових налога и забрана те неизвршавање његових заповести сматра се идентичним са повредом послушности према самом Спаситељу.

Устројство киновитског манастира је строго монархичко; положај настојатеља једнак је положају хеленистичког монарха. Настојатељ<sup>4</sup> је у вршењу своје управне власти једино у погледу алијенације црквено манастирског иметка и претворања краткорочног закупа у вечити наследни закуп везан и ограничен, док у свим осталим управним актима никако није везан за *consensus* свог братства. Достојанство и звање настојатеља није ни временом ограничено т. ј. оно је у принципу доживотно. Упражњење настојатељског положаја наступа смрћу добровољним одступом (ресигнацијом) и правоваљаним депозиционим актом од стране претпостављене црквене власти.

После сумарног увода о положају настојатеља уопће прелазимо на приказ постављања настојатеља, његову компетенцију и однос компетенције настојатеља према компетенцији манастирске заједнице или братства.

<sup>4</sup> У грчкој терминологији постоје за означавање настојатеља три термина: ἡγουμενος, ἀρχιμανδρίτης и ἄββας. У терминологији држ. закона употребљују се сва три термина, први најчешће а последњи веома ретко. Каноничко законодавство икуменских и толичких синода до incl. 787 познаје само први термин. У хагиографској литератури јављају се *promiscue* сва три термина.

Пре Јустинијанова законодавства по свој прилици у грчким манастирима уопће није било фиксираних и јединствених прописа у погледу попуњавања положаја настојатеља. Приликом самог акта оснивања манастира избор настојатеља уопште није могао доћи у обзир; свагдањи ктитор, уколико је био истовремено и монах, постојао је *ipso iure* предстојник свог новоснованог манастира, а ако је ктитор био световњак, делегирао би управу манастира оној монашкој личности, коју је сматрао најпогоднијом за тај положај и за вршење с истим скопчаних функција. У току даљег развитка, све до конца прве трећине VI. стол., био је уобичајени *modus* попуњавања вакантног настојатељског положаја десигнација од стране настојатеља, који је умирао или са свог положаја одетунао; попуњавање овог места избором, који је вршило братство дотичног манастира, ретко се догађало, као што се види из сачуваних савремених извора. О каквој конфирмацији извршеног акта постављања настојатеља, који би вршио надлежни *episcopus ordinarius*, нема у изворима још никаква трага.

Тежња, да се постављање настојатеља у свим манастирима јединствено регулише, и евентуалне распре, које би том приликом могле настати, за будућност предупредити, побудила је вероватно цара Јустинијана, да законодавним путем статуира своје прописе и одредбе, које се односе на постављање настојатеља (*Cod. Just. I 3, 46* од год. 530. *nov. 13* од год. 535 с. 9 *ed. Zach. I 65/6* и 155 од год. 546 с. 34 *ed. Zach. II 318/9*). Према одредбама ових конституција тече изборни акт настојатеља како следи. Код избора учествују два црквеноправна фактора: сабор манастирског братства, који предузима и извршује избор, но није извесно да ли овај акт обавља *motu proprio* на основу властите пуномоћи или на основу налога више црквене власти, и компетентан *episcopus ordinarius*, који извршеном изборном акту подељује или ускраћује своју компетенцију. Активно и пасивно право избора имају сви чланови манастирског братства. Сам пак изборни акт врши братство као целина али и већина братства има право да правоваљан изборни акт обави. О самим модалитетима избора не налазимо у Јустинијановим конституцијама никакве ближе одредбе. Јустинијанове конституције садрже у битности идентичне одредбе гледе својстава, која важе као претпоставка за избор на положај настојатеља; као таква својства истичу се дужина

боравка у дотичном манастиру, ранг који неко заузима у манастирској хијерархији, а као нарочито одлучан момент важи лична ваљаност и специјално способност за управу. *Aetas canonica* није фиксирана у овом погледу. Изборни акт подлежи потврди надлежног *episcopus ordinarius*, који има право да избор потврди односно потврду ускрати; исти епископ извршује и каноничку институцију. Тек актом конфирмације и институције постаје изборни акт коначан и правоваљан и овим актом истом ступа новоизабрани у сва права настојатеља.

Компетенција манастирског настојатеља је неограничена; у његовој личности концентрисана је сва управна власт. Она се простире на све области живота и делатности манастирске заједнице. У смислу Јустинијанове легислације настојатељ је једини позван, да одлучује о примању у манастир искушеника. У погледу права примања у монашки сталеж показују одредбе *nov. 13 c. 2* и *nov. 155 c. 35 ed. Zach. I. 60 — 2* и *II. 319* битна неслагања; док је у смислу прве одредбе настојатељ везан за савет и *consensus* манастирског братства, друга му одредба додељује право искључивог одлучивања у том питању без претходног саслушања манастирског братства (*ἐάν μὲν ἡνθρώπος ἐστὶν ὅτι οὐδεμιᾷ τύχῃ ὑπόκειται, ὁ ἡγουμένως τοῦ μοναστηρίου ὅτε συνίδοι τὸ σχῆμα αὐτῷ παράσχοι*). Акт примања у монашки сталеж не потребује епископске конформације. Специјалну одредбу садржи Јустинијанова легислација у погледу примања у монашку заједницу монаха, који хоће да прелазе из једног манастира у други. *Nov. 13 c 7 (ed. Zach. 65)* предвиђа могућност, да такав брат буде примљен у заједницу другог манастира, док *nov. 155 c. 42 (ed. Zach. II 323)* енергично позива манастирске настојатеље, да таквим особама ускрате примање у заједницу. У прејустинијановој епоси право примања нових чланова заједнице спадало је искључиво у компетенцију настојатеља; само у ретким случајевима имао је настојатељ обичај, да претходно затражи савет свог братства.

У погледу подељивања отпуста једном брату из манастирске заједнице Јустинијанова легислација уопће не садржи никакве диспозиције. Из материјала, садржана у житијама светитеља монаха, види се, да је подељивање отпуста било резервисано нахођењу манастирског настојатеља. Акт отпуста није подлежао одобрењу надлежног епископа.

Настојатељ у свом манастиру врши неограничену законодавну и наредбодавну власт. : он има право допуњавања и модификације постојећих регула и прописа те право издавања наредаба и нових прописа. Њему припада искључиво право интерпретације и примењивања манастирских регула. У области легислације и примене закона манастирски настојатељ није ограничен никаквим конститутивним манастирским органом. Сви налози и наредбе настојатеља морају се безуветно поштовати и извршити.

У рукама настојатеља концентрисана је сва администрација манастира и његових добара. Настојатељ додељује сваком брату у манастиру његов делокруг, који одговара способности сваког појединог, и ниједан брат не сме додељену му позицију и функцију самовољно напустити, него мора до даљег у тој ствари расположења свог настојатеља под свим околностима истрајати у вршењу пренесене му функције (ср. н. пр. Callinici vita s. Нуратii р. 12-13). Настојатељ води администрацију манастирског иметка редовито путем од њега у ову сврху постављеног нарочитог органа економа (οἰκονόμος), али је у питањима алијенације и замене манастирских добара, и претварања краткорочног закупа у вечити или наследни везан за пристанак братства (ср. конституцију цара Анастасија I. Cod. Just. I 2, 17 и nov. Just. 148 с. 6 ed. Zach II 250/2). Ови правни послови међутим потребују, да би добили правоћност, са изволу и одобрење надлежног episcopus ordinarius (ср. ibidem). У тесној вези с администрацијом црквеног иметка стоји руковођење харитативне службе манастира, која је у то доба била већ јако развијена и обухватала готово све гране практичног милосрђа (ξενοδοχεῖα, восокоцеῖα, πτωχεῖα, ὀρφανοτροφεῖα, γρηγορεῖα, брeфотрофеῖα) и знатно допринела ублажењу социјалне нужде и невоље (ср. Callinici vita s. Нуратii р. 12-3; Theodori encomion in s, Theodosium р. 39-41).

Манастирски настојатељ има право надзора гледе одржавања и вршења прописа о богослужењима у манастирском храму те с тим у вези има право, да чини измене у погледу времена почетка и трајања богослужења. Потчињени орган настојатеља за диригирање богослужења је канонарх (κανονάρχης), у чији делокруг спада старање о вршењу манастирских богослужења те извршавању свих наредаба настојатеља, које

се тичу богослужења (cf. н. пр. Theodori encomion in s. Theodosium pp. 48, 86-7).

Настојатељ има далекосежно надзорно право и неограничено дисциплинарно казнено право над монасима који се налазе под његовом јурисдикцијом. Овај надзор обухвата цео њихов живот и рад. Најважнија страна настојатељеве управе је φροντίς τῶν ἀδελφῶν, а највиши циљ његове управе је да сваком поједином манастирском брату осигура постигнуће спасења душе и у том погледу настојатељ врши позив Спаситеља, који је дошао да све људе спасе (Callinici vita s. Nupatii p. 134-5). Да би настојатељ овај задатак могао успешно извести, потребно је с једне стране вршење строге клаузуре, а с друге стране настојатељ може у случају потребе по властитом нахођењу чинити употребу од своје дисциплинарне власти те против појединих чланова манастирског братства који су се огрешили било против постојећих манастирских правила било против специјалних заповести и наредаба настојатеља, дисциплинарно поступити и природи престапа одговарајуће казне одредити, а против тешких преступника и крајње казнено средство, искључење из манастирске заједнице, применити (Nov. 100 c 1, 4, 5 и 6 ed. Zach. II 23/8).

Настојатељ фунгира надаље као представник и заступник манастирског братства у судским стварима, код процеса, које је трећа особа код надлежног епископа против појединих монаха покренула (Nov. 98 c 1 ed. Zach. II 9).

Напослетку настојатељ је природни заступник манастира у свим спољашњим односима његовим : на икуменским и епархијским синодима, код локалног episcopus ordinarius, и код световних власти. Ово заступање настојатељ врши било непосредно и лично било пак путем делегације овог права манастирском викару или апокрисијару.

О сабору манастирског братства ((ἀδελφότης, συνδιά τῶν ἀδελφῶν) може се с обзиром на сачувани материјал само веома мало рећи. Компетенција братства јако је ограничена ; његова најважнија права су : избор настојатеља суделовање при примању нових чланова братства и нарочито право саизволе и пристанка на алијенацију и замену црквених добара те претварање привременог карткорочног закупа у наследни и вечити закуп. Посве изолирана је појава отпор и револт целог

братства или већег дела истог против владајућег настојатеља с представком локалном епископу, да место настојатеља, које братство сматра упражњеним, попуни именованем новог настојатеља (vita s. Sabbae ed. Cotelerius Eccl. gr. mon. III 245/6 и 267/70).

(Свршиће се)

*Филарет Гранић.*

## БЕСЕДА НА ГОРИ У НАСТАВИ И ВАСПИТАЊУ

Један од најважнијих делова јеванђелског учења како за наставу, тако и за васпитање и живот уопште, јесте беседа Исуса Христа на гори. Она је одржана недалеко од Генисаретског Језера на једном прилично високом брду, са »местом равним« на врху (Лука 6, 17). Ту, на заравњу тога узвишења, Божански Учитељ је пред својим ученицима и пред сакупљеним народом »из Галилеје и Десет Градова« и »из све Јудеје и Јерусалима«, па чак, »и испреко Јордана« и »из приморја Тира и Сидона« (Мат. 4, 25 ; 5, 1 и Лука 6, 17), још одмах у почетку свога јавнога рада, изложио у системи суштину свога учења. Он је ту први пут указао на разлику између старозаветнога и свога схватања, и истакао нове идеале за људски живот и људско васпитање.

У овој својој беседи Спаситељ је показао људима, пре свега, пут за уређивање њихових односа према Богу и према људима ; показао им је, да је прави однос према Богу условљен односом према људима и обратно, да сваки поступак према људима треба да потиче из преданости Богу као извору и носиоцу свега, што је добро, лепо и узвишено. Али у исто време у Беседи на гори истакнути су и вечни идеали за трансформисање саме природе људског бића. Ту је показан пут за владавину воље Божје у људском животу. Другим речима, у Беседи на гори откривен је закон духовнога света, који човека може подићи у један виши живот, ако одлучно стане насупрот својим нагонским жељама и прохтевима. У правој свом значењу Беседа на гори је према томе обеснажење свих вредности природнога човека. Она је истицање бољег Ја у нама са свима његовим вишим и савршенијим захтевима. И, ако се човек васпитава у том духу, он ће осећати радост и задовољство и у најтежим

приликама живота. Отуда и дужност, да се наставом и васпитањем развија духовни живот, какав је показан у Беседи на гори.

Али Беседа на гори није израз само вишег, идеалног живота, који је могао бити конструисан у стању каквог људског ентузијазма. Она је отисак и најузвишенијега стварног земаљског живота. Јер, скоро сви тумачи Св. Писма слажу се у томе, да Беседа на гори — како је изложена у јеванђељима : по Матеју (гл. 5—7) и, у много краћем обиму, код Луке (6, 17—49) — није тачна репродукција Христове беседе, одржане на гори. И један и други јеванђелиста препричали су беседу у намери, да даду што потпунији програм Христовог учења, па су стога — према своме нахођењу — уносили неке ствари из његовог доцнијег учења, а неке можда и изостављали. Беседа на гори у овом облику, како је изложена у јеванђељима, пружа услед тога мисли Спаситељеве, којима је изобиловао његов Божански Дух за све време свога бављења на земљи. Она је, као таква, јединствена у својој врсти. Осим тога она је — по своме васпитном значају — јединствена и зато, што је у најузвишенијем духу Божанскога Учитеља нашла и своје оличење. Исус Христос, својим доласком на земљу, није донео само Божанско учење, већ и савршени пример његовог испуњења. Он је својим животом и радом дао људима углед за сва времена ; показао им је, да истакнути идеали у Беседи на гори нису празне речи, већ — како каже св. Јован Златоуст — »нова животна правила«<sup>1</sup> за свакога, ко у истини хоће да испуни своје назначење на земљи.

\* \* \*

У Беседи на гори Исус Христос је истакао девет изрека или блаженстава око којих се може груписати све остало учење. Те изреке гласе : 1. »Благо сиромашнима духом«, скромнима и смернима у духу, -»јер је њихово Царство Небеско« ; 2. »Благо онима, који плачу<sup>2</sup>«, услед почињених грехова, »јер ће се утешити« ; 3. »Благо кроткима, јер ће наследити« нову, небеску »земљу« ; 4. »Благо гладнима и жеднима«, али не хране и пића, већ правде, »јер ће се наситити« ; 5. »Благо милостивима«,

<sup>1</sup> S. I. Chrysostomus, Homiliae in Matthaicum, ed. I- P. Migne (Patrol. graecae, tom. LVII, Parisiis 1862) p. 223.

<sup>2</sup> Ми ћемо задржати израз »који плачу (плачџици)«, иако то није право значење грчке речи „πενθοῦντες“.

који осећају беду и невољу других људи и имају милосрђа према њима, »јер ће бити помиловани«; 6. »Благо онима, који су чистог срца«, који су чисти од греха и искрени у срцу своме, »јер ће Бога видети«; 7. »Благо онима, који мир граде« и отклањају сваку свађу и сваки раздор међу људима, »јер ће се синовима Божјим назвати«; 8. »Благо прогнанима«, гоњенима и мученима »правде ради, јер је њихово Царство Небеско«, и 9. »Благо вама ако вас руже и гоне и рекну на вас рђаве речи мене ради. Радујте се и веселите се, јер је велика награда ваша на небесима«. <sup>1</sup> Али, ако се боље загледа и у ових девет основних изрека у Беседи на гори, видеће се, да се и оне у настави и васпитању — услед међусобних сличности — могу свести у главномо на три групе: На блаженства, којима су изражене идеалне особине људског духа у вези с неопходним поуздањем у Бога; блаженства, којима се уређују наши односи са светом, и напошетку блаженства, којима се указује на потребу јачине и истрајности у испуњавању дужности.

Прву групу блаженстава чине: сиромаштво духом (прво), покајнички плач (друго), глад и жеђ за правдом (четврто) и чистота срца (шесто). У свима овим блаженствима изражене су идеалне особине, којима треба да се одликује људско биће. Исус Христос је указао на њих као на основе за испуњење нашега животног задатка и то баш због њиховог васпитног утицаја. Јер, да би се у нама назидало нешто више, потребно је, да се одстрани на првом месту наша грешна сујета; потребно је — како умесно примећује бернски свештеник Б. Пфистер — да се сруши тороњ наше величине, који смо сами саградили<sup>2</sup> и да се развије у нама глад и жеђ за правдом. Постављање пак једнога оваквог основа у настави и васпитању условљено је само борбом противу својих нагонских жеља и наклоности. Оно је скопчано са великим жртвама и не пролази без бола, нарочито ако су ту у питању омиљени греси. Само онај, ко осећа сиромаштво у духу своме; ко осећа тежину својих грехова и труди се да борбом — ма га она по јачини својој доводила и до бола — и сталном глађу и жеђу за правдом, очисти срце

<sup>1</sup> Упор. Мат. 5. 2—12 и S. I. Chrysostomus op. cit. p. 224—228.

<sup>2</sup> B. Pfister, Die Seligpreisungen (Bern 1926) S. 21.



своје, моћи ће да се одазове гласу са висина<sup>1</sup> и да испуни свој животни задатак на земљи.

Али сиромаштво духом, покајнички плач, глад и жеђ за правдом и чисто срце остали би у процесу људског преображаја без већег замаха, да човек није прожет љубављу ка Богу као апсолутном савршенству. Спаситељ је ово знао, па је зато и истакао стварну љубав према Богу као основ за развијање свих виших импулса у човеку. Под таквом љубављу опет он је разумео ону унутрашњу припремност човека, ону његову основну вољу за признање и извршивање воље Божје, а никако фарисејско лицемерство у послушности према закону<sup>2</sup>. Отуда и она његова борба противу фарисеја и њихове спољашње побожности; отуда и истицање праве побожности у тежњи ка потпуном савршенству. »Будите савршени као што је савршен Отац ваш небески« (Мат. 5,48). Па не само то. У разлагању ове своје замисли Божански Учитељ конкретно одређује и сам пут ка таквом савршенству. »Не сабирајте себи блага на земљи« — рекао је он — »где мољац и рђа квари, и где лупежи поткопавају и краду« (Мат. 6, 19). Уздигните се изнад онога, што је земаљско, и сабирајте себи блага на небу. Јер, »где је ваше благо, онде ће бити и срце ваше«. »Нико не може служити два господара : Бога и мамона«. (Мат. 6, 21 и 24).

Овим својим речима Исус Христос је показао, да је дубоко познавао унутрашњу структуру нашега бића. Он је показао, да је човек својом нагонском унутрашњошћу привезан за земаљска блага, а оном другом, духовном страном своје унутрашњости, да тежи Царству Божјем. Па како је природни закон, да »нико не може служити два господара«, то Исус Христос и тражи од својих присталица, да свима својим моћима теже само ономе, што је више, што је стално и вечно. »Тражите пре свега Царство Божје и правду његову, а све остало даће вам се« (Мат. 6, 33). Само ако човек одлучно стане »на страну Вечнога«<sup>3</sup>; ако се без ограничења реши на енергично сузбијање свега нагонскога у себи, које је симболизирано у тежњи ка земаљском благу, моћи ће да одоли искушењима у живому. Без таквога пак

<sup>1</sup> F. W. Förster, Religion und Charakterbildung (Zürich und Leipzig 1925) S. 104.

<sup>2</sup> A. Schlatter, Das Evangelium nach Matthäus (Stuttgart 1922) S. 41.

<sup>3</sup> A. Harnack, Das Wesen des Christentums (Leipzig 1913) S. 45.

одлучнога става не може бити ни говора о васпитању за један виши живот. Јер, прави карактери могу се образовати само уживљавањем у оно, што је духовно и натприродно. Зато Исусе Христосе, својим захтевима у Беседи на гори, и тражи борбу противу свега, што сакати и квари наш прави живот. Он тражи, да се та борба води без икакве сентименталности; да се не штеде чак ни поједини делови тела, ако нису у сагласности са циљем, који јој је намењен. »Ако те саблажњава твоје десно око, ископај га«, и »ако те саблажњава твоја десна рука, одсеци је и баци од себе, јер ти је боље да погине један од удова твојих, него да све тело твоје оде у пакао« (Мат. 5, 29—30).

Указивањем на потпуно савршенство и на безобзирну строгост према самоме себи Исусе Христосе је хтео, да прибере човека око чврстог средишта саме његове унутрашњости. Он је хтео да га ослободи хаотичног стања, и да у његовом духовном животу успостави потпуну хармонију. И заиста, кад би се људи у свему управљали по захтевима Исуса Христа, које је изнео у Беседи на гори, постигла би се сагласност не само између њихових мисли и речи, срца и дела, већ и између целокупне њихове унутрашњости и спољашњости. Људска срца, као израз унутрашњег, духовног живота, била би прожета само искреношћу и истинитошћу, а воља, слободна од сваке раздртости, управљена једино на прикупљање небеских блага. Под свима околностима речи таквих људи биле би »да, да«, или »не, не« (Мат. 5, 37). Код њих не би било кварно оно унутрашње око, које помиње Исусе Христосе у овој својој беседи. Оно би било »свећа телу« (Мат. 6, 22) и давало ону унутрашњу светлост, која је неопходна и за наставу и за васпитање<sup>1</sup>. Зато се у правом васпитавању све и своди на јачање људске духовности и јачање гласа Божјег у нама. И ако је духовна страна човека чиста и отворена; ако је чврсто управљена само на истину и добро, она ће у сваком моменту бити довољна, да нам покаже прави пут у животу. Човек, са таквом унутрашњошћу, може уздићи основе своје природе на виши

<sup>1</sup> Ова светлост се помиње и у књигама Ст. Завета. На њу је мислио Мојсије, кад је писао о »духу животном« (Пост. 2, 7). О њој говори и пророк Јеремије. Њега је мучио огањ »затворен у костима« његовим, кад није хтео да објављује вољу Божју (Јерем. 20, 9).

ступањ<sup>1</sup> и свима својим моћима радити само на остварењу Царства Божјег и правде његове на земљи.

Али погрешно би се схватило учење Христово уопште, ако би се, у настави и васпитању, претпостављање небеских блага земаљским и тежња ка Царству Божјем, протумачили као захтев за одрицање свих светских ствари. Човеку на земљи потребна су и земаљска блага. И Божански Учитељ није могао тражити одрицање од онога, што је човеку потребно за живот. Одрицање од земаљских блага не значи овде, да се ми одричемо свих светских ствари, већ да се одричемо само оних ствари, које би нам сметале, да испунимо свој животни задатак, своје назначење на земљи. Другим речима, на земаљска блага не треба гледати као на циљ, већ као на средства, да се помоћу њих може остварити воља Божја. Човек може имати и земаљска блага, као што су имали Аврам, Јов, Соломон и други побожни људи, па ипак служили Богу, а не земаљском благу или мамону<sup>2</sup>. Само у том случају на земаљска блага треба гледати као на дар Божји, који нам је дат, да њиме прославимо Бога и да помогнемо своме ближњему, да и он испуни своје назначење на земљи. Јер само земаљско благо није у стању да подигне човека у више, безгрешно стање. »А каква је корист човеку«, рекао је Спаситељ, »ако сав свет добије, а души својој науди« (Мат. 16, 26).

Исто тако, као што је случај са земаљским благом, погрешно би се схватило учење Христово и о другом блаженству, ако би се у настави и васпитању ишло на то, да се живот представи као плачна долина, преко које се не прелази. Овим блаженством Спаситељ је хтео да покаже само потребу искрености у покајању за учињене грехе, а никако одстрањивање сваке радости у животу. Напротив он је желео, да његови ученици буду весели и безбрижни људи. Целокупна радост безбрижнога птичјег и биљног света треба да украси децу Божју. Зато је, у смислу четвртога блаженства, и рекао: »Не, брините се<sup>3</sup>. . . , шта ћете јести, ни шта ћете пити. . . . Погледајте на птице небеске како не сеју и не жању, нити саби-

<sup>1</sup> I. Kant, Über Pädagogik, hg. von Th. Vogt (Langensalza 1901) S. 72.

<sup>2</sup> Д. Стефановић, Јеванђеље по Матеју (Београд 1924) стр. 47.

<sup>3</sup> С. F. Heinrici (Die Bergpredigt, Leipzig 1905. S. 74) сматра овај одељак »најшаренијим«, али у исто време и »најспорнијим« у Беседи на гори.



рају у житнице, па Отац ваш небески храни их» (Мат. 6, 25—26). »И за одело што се бринете ? Погледајте на љиљане у пољу како расту ; не труде се нити преду. Али ја вам кажем, да се ни Соломон у слави својој не обуче као један од њих« (Мат. 6, 28—29). Зар ви нисте претежнији и од птица небеских и од љиљана у пољу ? Ви гладните и жедните за правдом (Мат. 5, 6). Другим речима, Исус Христос је желео, да се његови следбеници уче и васпитавају тако, да буду слободни од претераног старања за свој опстанак и од малодушности у погледу на будућност<sup>1</sup>. Он је хтео, да усади у њих пуну веру у милост Божју и да тиме ослободи свеколику њихову енергију за рад на ономе, што је стално и вечно.

Још јаче нагласио је Исус Христос потребу поверења и преданости Богу, за васпитни поступак, речима : »Иштите«, »тражите«, »куцајте« и не губите веру у моћ молитве. Јер кад ви, иако зли по природи својој, не дајете сину своме камен, кад тражи хлеба, или змију, кад заиште рибе, »колико ли ће пре Отац ваш небески дати добра онима, који га моле« (Мат. 7, 7—11). Само је жеља Спаситељева и ту, да људске молбе буду управљене на потребе вишега живота. У циљу што бољег образлагавања тога хришћанског идеализма, Спаситељ је предао својим следбеницима Молитву Господњу, која ће остати кроз сва времена најидеалнији пример људске побожности. Он је, у овој молитви, показао праву преданост вишем, духовном животу, јер од седам молби — колико их има у њој — шест се односе на духовне потребе и вредности, а само једна на потребе наше телесне природе. Осим тога и сам пут, којим пролазе молбе, почиње од неба и иде, преко земље, до самога пакла, па се опет враћа небу.<sup>2</sup> Ту, у Молитви Господњој, не приступа се Богу са страхом као господару, већ с љубављу као оцу. Он се призива као небесни Отац свих људи : »Оче наш«, који си невидљиво свуда, »који си на небесима« (Мат. 6, 9). У молбама пак тражи се, да име Божје, као најизразитији символ његове личности, а са њим и његово Небеско Царство и његова воља добију у сили и моћи, те да се и на земљи отклони беда и невоља и да нестане зла уопште. Ово последње

<sup>1</sup> Н. Pfeifer, Die Bergpredigt nach Matthäus (Leipzig 1913) S. 114.

<sup>2</sup> F. Niebergall, Jesus im Unterricht (Göttingen, Dandenhoek u. Ruprecht 1922) S. 120—121.

детаљније се излаже у другом делу Молитве Господње, где се каже: »Хлеб наш« и све остале потребе »дај нам данас«, и ослободи нас грехова, које смо учинили; искушења, у која можемо пасти, и зала, која су поглавито у нама. Све ове молбе опет израз су једнога вишег живота, који води владавини царства, силе и славе Божје у све векове (Мат. 6, 9—13).

Али баш ова места у Беседи на гори, којима се полаже основ за виши живот, предмет су најжешћих напада у настави и васпитању нашега доба. Представници модернога социјализма иду у тим нападима тако далеко, да хришћанско учење о хлебу живота, о глади и жеђи за правдом и др. осуђују тобож као обману, да би се заборавила глад за стварним хлебом. Они кажу, да се таквим обмањивањима, као и обећањима награда у загробном животу, паћеници на земљи само заваравају у својој беди и невољи. И хришћанско васпитање, засновано на таквој лажи, не може имати никакав утицај на морално-социјални напредак људи. Оно не пружа општу религију за све, већ религију утехе, која може имати важности само за сите грађане. Раднички сталеж мора стога отпасти од хришћанства. Он се мора прикупити и организовати у друштва, која ће повести борбу за своје животне интересе. У том циљу оснивачи марксистичког социјализма одбацили су све, што носи у себи самостални, духовни карактер, и ставили своје васпитне идеале у директну противност са религиским. Царство Божје, тај највећи религиозно-етички циљ хришћанског живота, и потреба искупљења, ради унутрашњег препорођаја човека, за њих немају никакве вредности. На место Царства Божјег они истичу »земаљске задатке« и »способљавање за најобичнија културна уживања<sup>1</sup>«, а на место унутарњег препорођаја човека стварање других економских прилика, под којима ће се развити нови тип човека<sup>2</sup>, савршенији него и највећи геније, који је досад радио на културном напретку човечанства уопште.

Оваквим чисто материјалистичким схватањем света и живота — по коме се сви покрети у друштву, па чак и појава

<sup>1</sup> Упор. Н. Schulz, Die Schulreform der Sozialdemokratie (Dresden 1911) J. 259. и O. Rühle, Neues Kinderland. Ein kommunistisches Schul- und Erziehungsprogram (Berlin 1920.) S. 5.

<sup>2</sup> S. Kawerau, Soziologische Pädagogik (Leipzig 1921) S. 3; E. Kurz, Moderne Erziehungsziele und Katholizismus (München 1927) S. 51.

хришћанства, своде поглавито на економске прилике — марксистички социјализам прикупио је скоро цео раднички staleж. Па ипак оно, што привлачи радничке масе ни ту није нешто материјално, већ религиозно, идејно. Стога се и социјализам јавља као религија; јавља се — како згодно наглашава мој швајцарски друг и пријатељ Х. Гшвинд — као погрешна и у себи противуречна религија, као религија без Бога, без душе и без култских форми.<sup>1</sup> Јер социјалистичке организације, као такве, живе искључиво од солидарности и вере својих присталица, — а све што живи од вере, ма она и не била вера у Бога, ни у ком случају не може бити ствар само материје, ни ствар само економске организације. Прави социјализам је пре свега ствар унутрашњег унапређивања и васпитања човека. Он је вера у будућност, у морално засновани напредак људи; вера у нову човечанску заједницу и достојанство човека. Отуда и она страшна криза, коју модерни социјализам, услед своје контрадикторности, преживљује у садашњости и која ће — нема сумње — са моралним проблемима наскоро и у његовим редовима оживети интерес за религиозно обнављање унутрашњег човека, за Царство Божје у нама<sup>2</sup>.

Рад на увођењу Царства Божјег у срца људска једини је и најбољи пут за решење свакога социјалног, па и материјалног проблема. Ту се не тражи само отклањање беде и невоље у свету, већ и савлађивање свих недаћа у самоме себи; тражи се, да се и најнезнатније ствари свршавају у најузвишенијем духу и да се најмање навике учине носиоцима највећих истина<sup>3</sup>. Царство Божје мора се уводити у људску унутрашњост, ако се жели, да се самоваспитањем изведе дело моралног ослобођења. Наша духовност, наше боље Ја, мора се уздићи на највиши степен, до кога би уопште могло доћи. Она се мора ослободити

<sup>1</sup> Н. Gswind, Kirche und Sozialismus (Alt-katholisches Volksblatt. Freiburg—Breisgau 1925) S. 10.

<sup>2</sup> М. Deherme, оснивач народних универзитета у предграђима Париза и одушевљени пропагандиста лаичког морала, признао је — после дугогодишњег искуства — да се без Бога не може подићи никакав утицајан морал. Критичка философија, каже он, осушила је срца људска. И све, што нам се данас пружа као независан, научни, рационални или позитивистички морал, то је само последњи производ религијског морала. (Цит. код Р. Bureau-a, La-crise morale des temptes nouveaux Paris 1912. p. 267)

<sup>3</sup> F. W. Förster, Religion und Charakterbildung. S. 432.

свих брига о земаљским потребама. То звучи тешко и несавладљиво, бар за наше прилике, али друго средство не постоји, да се може загосподарити самим собом, и да се и у најбеднијим тренутцима може осетити радост живота. У хришћанству се све своди на унутрашње унапређивање и на етичко решавање. Чак је и питање о свакидашњем хлебу етички проблем. Све се своди на љубав, на солидарност, на узајамно потпомагање, а у погледу на самога себе, на уздржавање и ограничавање својих нагонских тежњи.

Карактеристично је још, да Спаситељ — својим захтевима праве побожности — осуђује у Беседи на гори чак и милостињу, молитву и пост, ако се састоје само из спољашње форме. Стари Јевреји пазили су само на величину милостиње, на тачност у молитви и на одржавање прописа о посту. Ко је у томе предњачио, важио је као побожан човек. Услед тога није ни чудо, што су Јевреји давали милостињу јавно, и што су се молили Богу и постили, да их други виде. Али такву побожност, без унутрашње преданости нечем вишем, Спаситељ је осудио као лицемерство. Кад дајеш милостињу, кад се молиш Богу и кад постиш — рекао је он — не размеђи се као што чине лицемери по зборницама и по улицама. Не показујте то никаквим спољашњим знацима. Људи не морају знати, а Бог то види и без спољашњих знакова (Мат. 6, 2—6 и 16—18). Милостиња, молитва и пост треба да буду само средства за развијање побожности. Они треба да уздигну човека и да успоставе прави однос с Богом; треба да нађу свој израз више у развијању унутрашњих људских моћи, а не у разметљивим спољашњим поступцима.

Гдегод је реч о милосрђу, ту се замишљају две личности у неједнаким животним приликама. Једна је од њих у беди и невољи, а друга у положају, да може оној помоћи. И, ако унутрашња страна личности у бољем положају није окорела, она се преноси у бедно стање несрећнога брата, осећа његов бол и тежи, да му помогне. У таквим случајевима милосрђе је у најтешњој вези са сентименталном љубави, са саучешћем и сажалењем. Нема сумње да је добра страна људи и таква врста милосрђа. Али у Беседи на гори Божански Учитељ није мислио на милосрђе, које би имало свој основ само у нашим осећањима. Он је мислио пре на милосрђе, које проистиче из наше побож-

ности, из наше преданости Богу и вољи Божјој<sup>1</sup>. Јер само таква врста милосрђа може бити од помоћи бедном и невољном без обзира на то, да ли су симпатични или антипатични, блиски или далеки. Само таквим милосрђем може се пружити рука и нашим непријатељима<sup>2</sup>. У погледу пак самога акта давања милостиње Спаситељ је рекао : »А ти кад дајеш милостињу, да не зна твоја левица, шта чини десница« (Мат. 6, 3). Овим је Спаситељ хтео да покаже, да људи, који чине милостињу, не полагају много на то. Они треба да се уче и васпитавају тако, да гледају на милостињу као на вршење своје обичне дужности и да се тиме не размећу.

Исти пут, који је Исус Христос показао у давању милостиње, важи и за пост. За његово време Јевреји су, поред других постова, имали и дводневни недељни пост : понедеоником и четвртком<sup>3</sup>. И сваки, ко је хтео тачно да издржи пост, одрицао се од јела и облачио у хаљине за жалост и покајање. Неки су у томе ишли и даље, па се нису умивали, већ посипали главу своју пепелом и седели у пепелу. Исус Христос изрично није осудио сам тај поступак, али је предупредио своје следбенике од охолости, која се појачава таквим начином поста. Јер, свима тим спољашњим знацима ишло се на то, да се само скрене пажња на себе и да се изазове чуђење због толике покајничке ревности<sup>4</sup>. Његове речи : »А ти кад постиш, намажи главу своју« уљем, »и лице своје уми, да се не покажеш пред људима да постиш« (Мат. 6, 17—18), пренеле су пост са спољашњих знакова на телесну и духовну чистоту. Отуда у хришћанству и други значај поста. Човек-хришћанин вежба се постом у савлађивању својих нагонских жеља и у давању преваге духовној светлости, која чисти његову унутрашњост од свих телесних мрачења. Он вежба моћ своје воље у јачини и издржљивости. И ако се те вежбе често понављају, људска духовност узима владавину над нагоношћу и показује пут за реализовање највишега циља у васпитању. Према томе прави значај поста има чисто педагошки карактер, и он је за васпитање не само потребан, већ и неопходан.

<sup>1</sup> S. I. Chrysostomus op. cit. p. 274.

<sup>2</sup> Упор. Н. Pfeifer, цит. спис, стр. 66. f.

<sup>3</sup> Недељни пост установљен је код Јевреја за спомен Мојсијевог одласка на Синајску Гору (четвртак) и његовог силаска с горе (понедељак).

<sup>4</sup> A. Schlatter, цит. дело, стр. 64.



Што се пак саме молитве тиче, и ту је Божански Учитељ хтео да ослободи људе од свакога лицемерства и сујете и од многога говорења. То се мора знати, ако се хоће правилно разумевање Христових речи : »А ти, кад се молиш Богу, уђи у своју собу и затвори врата«. . . и »не говорите много« у молитви »као незнабошци« (Мат. 6, 6 и 7). Иначе би се могло рђаво разумети, као да је Спаситељ хтео прикривање од других људи за време молитве. Питање о месту за молитву, и о томе, да ли ће нас неко видети или не, нису од претежног значаја у овим његовим речима. То потврђују и сами његови поступци. Јер он се молио Богу усамљен ; молио се ноћу, али он се молио Богу и у кругу својих ученика и са другим људима. Услед тога није ни могао захтевати, да се његови ученици и други следбеници крију при молитви. Његови изрази »соба« и »затворена врата«, које је употребио у Беседи на гори, означавају више ослобођавање свакодневних мисли и повлачење у самога себе за време молитве. Оне означавају хришћанско уживљавање у своје боље Ја и приближавање његово Богу<sup>1</sup>. Све то опет нашло је још јачи израз у даљим речима Исуса Христа : »А кад се молитe, не говорите много«..... јер Отац ваш зна и пре ваше молитве, шта вам треба« (Мат. 6, 7 и 8). Овим речима Исус Христос је хтео да покаже, да средиште хришћанске молитве не треба да чини сам молилац са својим разноврсним жељама, већ Бог и воља Божја. Он је хтео да нагласи, да је права хришћанска молитва удубљивање у Божанске намере, у Божански Дух, а никако тражење земаљских добара као многобожачка. Хришћанска се молитва отуда и јавља као потреба срца. Она је израз радости, израз захвалности, које осећа молилац у односу своме према Богу. И сваки, ко је научио да се моли Богу у духу Христовог учења, неће никада запоставити молитву. Сваки прави богомолац — како наглашује Х. Пфајфер — окреће се према Божанскоме Духу као што се цвет окреће према сунчаним зрацима, и његов ће живот бити у сталној глади и жеђи за правдом<sup>2</sup>. Он ће непрестано тежити нечему вишем ; тежиће и у настави и у васпитању онеме, што му може донети препорођај целокупне унутрашњости.

<sup>1</sup> Н. Pfeifer, цит. спис. стр. 82 и даље.

<sup>2</sup> Исто, стр. 95.

\* \* \*

Другу групу блаженстава чине: кротост (треће), милосрђе према беди и невољи других (пето) и мирољубивост у односима према свима људима, па чак и према непријатељима (седмо). Овим блаженствима истичу се идеалне особине наше душе с погледом на наше односе према спољашњем свету, према ближњима. Ту се као предмет религије, поред Бога узима и брат или ближњи и указује, да је прави однос нашега Ја према Богу условљен једино односом према људима и осталим живим створовима. Однос према Богу (побожност) и однос према живим створовима (моралност) изложени су у хришћанској религији тако, да чак и не чине две различне области наших доживљаја, већ само две етапе једног истог религиозног доживљаја. Јер, она унутарња припремност, чинити добро под свима околностима; она тежња нечему вишем, тежња ка Богу, не може се у хришћанском животу ни замислити без њенога енергичнога привођења у дело<sup>1</sup>. Зато је Исус Христос, у Беседи на гори, и рекао: »Неће сваки, који ми говори Госпoде, Госпoде, ући у Царство Небеско, већ који чини по вољи Оца мога, који је на небу« (Мат. 7, 21). Апостол пак Јаков, чија је посланица проста интерпретација Беседе на гори, каже, да је »вера без добрих дела мртва, као што је тело без душе мртво« (Јак. 2, 26). Али побожност и моралност нису нераздвојне само по хришћанском, теориском учењу. Оне су нераздвојне и као комплекс психичких појава. Ми смо прожети њима, као целином, још од самог рођења. И тај психолошки разлог даје хришћанској религији онај велики значај, који она стварно и има како у индивидуалном тако и у социјалном животу.

Идеалне особине људскога бића, које су изражене у блаженствима ове групе, показују правац, којим треба да се крећу наше тежње у односима са другим људима, са нашом браћом, нашим ближњима. И оне су израз једнога вишег живота, који у нашим природним способностима налази само диспозиције за развијање. Па како се људи и у развијању тих особина јављају као пријатељи или непријатељи, као довитљиви другови, лукави законици, власници, који искоришћавају нашу радну снагу;

<sup>1</sup> P. Häberlin у својим делима: *Das Ziel der Erziehung* (Basel 1917) S. 49. и *Wege und Irrwege der Erziehung* (Basel 1920) S. 21, изрично тврди, да морал без побожности не може постојати.

или као просјаци и као људи, који траже зајам (Мат. 5, 39—42), то је Спаситељ дао нова мерила и нове идеје за васпитавање својих следбеника. Он је својим законодавством у Беседи на гори, са пуно месијанског ауторитета, показао како треба уређивати своје односе у свима тим ситуацијама, ако се жели савршенији живот. Само и ту, у истицању основних принципа за тај виши живот, Спаситељ је запоставио спољашњу страну, на коју се много полагало у старозаветном моралном законодавству, и истакао, као идеал за наставу и васпитање, развијање унутрашњих особина човека, развијање крепости, милосрђа и мирољубивости. »Чули сте« — рекао је он — »како је казано старима: не уби, јер ко убије биће крив суду. А ја вам кажем, да ће сваки, који се гњеви на брата свога ни за што, бити крив суду« Божјем (Мат. 5, 21—22). Исти је случај и са речима његовим о саблажњивости на туђу жену. И ту се не осуђује само дело као спољашња страна прељубе, већ и унутрашња жеља. »Јер сваки, који погледа на туђу жену са жељом, већ је учинио прељубу с њом у срцу своме« (Мат. 5, 28).

По учењу Исуса Христа одговорност за људске поступке проширена је, дакле, и на унутрашње расположење човека, на његове мисли и осећања. Дело се не цени само по спољашњој страни, већ и по мотивима, из којих је произишло. По томе учењу рђав човек сличан је злом дрвету, »које рађа зле родове«. . . . »А свако дрво« — рекао је Спаситељ — »које не рађа добра рода, сече се и у огањ баца« (Мат. 7, 17 и 19). Из овога опет проистиче дужност за свако људско биће, да у својој унутрашњости потисне што више своју злу природу и да је замени бољом, Христовом натприродом. Дужност је свакога од нас, да у средиште свога живота увуче Бога и Царство Божје; да увуче мисли и осећања Богочовека - Христа. И уколико се више успе у томе унутрашњем препорођају, утолико ће се сигурније доћи до правих односа са другим људима. Кротост, милосрђе и мирољубивост, као главни услови за реализовање вишег, друштвеног живота, проистицали би поглавито из љубави према ближњима. Они би, у тој основној хришћанској врлини, нашли свој заједнички праизвор и, у опхођењу са другим људима, потисли све пренагљености, запетости и нервозности; потисли би и сваку злобу и мржњу. Људи би у истини постали деца Божја и сарадници у Царству његовом. Отуда

и прави циљ у васпитању за друштвени живот, хришћанска љубав према ближњима.

Као што се из овога види, у настави и васпитању мора се нарочито истаћи дужност према брату или ближњему, т. ј. човеку уопште. Она се претпоставља чак и култском вршењу. »Ако принесеш дар свој олтару« — рекао је Спаситељ — »и онде се сетиш да брат твој има нешто на тебе, остави дар свој пред олтаром, и иди прво те се помири с братом својим<sup>1</sup>, па онда дођи и принеси дар свој« (Мат. 5, 23—24). У случајевима пак ненаклоности и зле воље Спаситељ је препоручио обазривост и погодан суд а никако злобу и освету. »Не судите« — рекао је он — да се и вама не суди. »Јер каквим судом судите, онаквим ће вам се судити и каквом мером мерите, онаквом ће вам се мерити«. (Мат. 7, 1—2). Спаситељ је хтео, да овим захтевом, очува своје присталице на достојној висини и у најтежим приликама. Он је хтео да отклони сваку злобу и пакост, и да укаже на љубав према ближњима — на којој су заснивани кротост, милосрђе и мирољубивост — као на главни мотив чак и у случајевима суђења. У истом смислу он је навео и пример са људима, који имају два мерила : једно за себе, а друго за остале људе. И ради што очигледнијег представљања таквих људи, Спаситељ је указао на трун и на брвно у очима. »Како можеш рећи брату: Стани да ти извадим трун из ока твога, а ето брвно у оку твојом?« »Притворице«, поправи најпре своје погрешке, »извади брвно из ока свога, па ћеш видети, да извадиш трун из ока брата свога« (Мат. 7, 4—5). Али, иако — по учењу Спаситеља — не треба судити ни осуђивати, иако би требало све сводити на љубав као главни основ за уређивање односа с другима, ипак мора правити разлика међу људима. Највећа хришћанска добра, без премишљања, не смеју се поверавати недостојним људима. »Недајте светиње«, свето месо са жртвеника »псима; нити бацајте бисера свога пред свиње, да га не погазе ногама својим, и да вас, вративши се, не растргну« (Мат. 7, 6).

Још јаче је истакнута љубав према ближњима као основ свакој кротости, милосрђу и мирољубивости, у речима Исуса Христа : »Чули сте, да је казано : око за око, зуб за зуб. А ја вам кажем : да се не противите злу. Него ако те ко удари по десном

<sup>1</sup> Св. Ј. Златоуст каже : »Жртва је и то, да се помириш с братом«. S. J. Chrysostomus, op. cit. p. 250).

образу, окрени му и други. И који хоће да се суди с тобом о кошуљи, подај му и хаљину» (Мат. 5, 38—40). Овим захтевом Исус Христос је заменио старозаветну освету мирољубивошћу и препоручио мирно и трпељиво подношење и неправде, кад је у питању Царство Божје. У тој мирољубивости хришћани треба да иду тако далеко, да воле чак и непријатеље своје : »Љубите и непријатеље своје, благосиљајте оне који вас куну, чините добро онима, који вас мрве и молите се Богу за оне, који вас гоне«. . . . »Јер ако љубите само оне, који вас љубе, какву награду имате. Не чине ли то и цариници ? И ако Бога називате само својој браћи, шта чините особито ? Не чине ли то и незнабошци ? (Мат. 5, 44—47). Ви треба да се уздигнете изнад цариника и изнад незнабожаца ; треба да budete »савршени као што је савршен Отац ваш небески« (Мат. 5, 48).

Али погрешно би се разумеле и ове речи Исуса Христа, ако би се схватиле као заповест, да се ни у ком случају не би требало противити злу и насиљу. Хришћанска љубав према ближњима постиже се пре чврстином и чистом вољом него сентименталном попустљивошћу. Само у наше време, у наглашавању те чврсте и чисте воље у настави и васпитању, отишло се и сувише далеко. Модерни мислиоци почели су да истичу чак немилостива и окорела срца као идеал у васпитању. Тако, немачки песник и филозоф Ф. Ниче довикује људима: Не дајте другима ништа. Постаните немилосрдни и не штедите ближњег. »Никада не враћајте добро за зло«. <sup>1</sup> У име пак науке тражи се уклањање са света »безнадежно заражених, престарелих слабих или рђавих и вишак новорођених«. <sup>2</sup> »Жртвујмо наше богаље и заражене и њихове потомке, да би се начинило место синовима здравих и јаких«. <sup>3</sup> »Хумана и осећајна буновност, као и нега болесних, слепих и глувонемих и уопште свих слабих, само су сметња или одуговлачење природнога процеса одабирања«. <sup>4</sup> Шпартанска селекција за децу и убиства у извесним приликама почели су стога налазити своје присталице у масама

<sup>1</sup> F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra (Leipzig 1910) S. 11, 65, 100.

<sup>2</sup> Th. Huxley, Soziale Essays, deutsche Übersetzung von A. Fille Weimar 1897). S. 237.

<sup>3</sup> Упор. F. Keller, Bevölkerungspolitik und christliche Moral (Freiburg in B. 1905.) S. 101.

<sup>4</sup> Plötz, Grudlinien einer Rassenhygiene. (Berlin 1895.) S. 145.

модерних научника . Јер друштво, како се мисли у тим круговима, нема користи од принципа помагања и одржавања у животу слабих и непродуктивних чланова. Тако се, у кратковидости и безумној заслепљености, почео порицати и сам принцип неповредљивости људскога живота тобож у корист некакве добити ; почела се истицати опасна наклоност, да се Божанска заповест »не уби« пробије на свима позицијама.

На другој опет страни напред наведене речи Исуса Христа сматрају се за наставу и васпитање као апсолутне заповести, које важе под свима околностима. У том смислу даје своје поуке и велики руски моралиста и филозоф Л. Н. Толстој. Он каже : »Ма каква да ти се учини неправда и увреда, — не противи се злу, нити ти сам кога суди, нити иди на суд ; не оптужуј никога судовима, нити кажњавај« А у погледу на љубав према непријатељу каже : »Нека вас туђини мрзе, нека нападају на вас, нека вас вређају, ви ипак добро говорите о њима, и чините им добро. Јер шта вреди, ако сте само према својим земљацима добри ; тако су и сви други . . . те отуд и бивају ратови<sup>1</sup>. Хришћанско учење схвата се овде као проста негација природне врлине храбрости, а Христос као »човек вечите благодати«<sup>2</sup> и праштања. И то се истиче као образац за људске поступке у свима приликама.

Али погрешно би се схватило учење Христово, ако би се пошло са тога становишта, да се ни у ком случају не треба противити злу и насиљу. Још погрешније би се опет упутили и настава и васпитање, ако би се све у животу остављало судбини. Сам Исус Христос није мислио, да следбеници његовог учења остају пасивни и кад је реч о уклањању сметњи за реализовање идеја, за остварење Царства Божјег на земљи. »Не мислите« — рекао је он — »да сам дошао да донесем мир на земљу«. У овоме грешном свету мир може настати само после борбе и ја »нисам дошао да донесем мир него мач« (Мат. 10, 34). Осим тога ни сам живот Исуса Христа не показује у свему пасивност према злу и насиљу. Тако, кад је Ирод Антипа ухватио св. Јована Крститеља и бацио га у тамницу, Спаситељ се повукао из Јудеје у Галилеју (Јов. 4, 3). Другом опет при-

<sup>1</sup> Л. Н. Толстој, Јеванђеље, прев. Ј. Максимовић (Београд 1924) стр. 37—38.

<sup>2</sup> Цит. код F. W. Förster-a, Religion und Charakterbildung S. 388.

ликом, кад су га у Назарету истерали из зборнице и одвели »на врх горе, где беше сазидан њихов град, да би га бацили одозго«. . . . »он прође између њих и отиде« (Лук. 4, 29—30). Или, кад су хтели да га затрпају камењем, он је избегао опасност тиме, што се сакрио и изишао из храма (Јов. 8, 29). Па и саме речи Исуса Христа у Беседи на гори: »Тешко вама богати«. . . »Тешко вама сити«. . . »Тешко вама, који се сад смејете«. . . »Тешко вама, кад сви стану добро говорити о вама« (Лук. 6, 24—26), показују, да се напред наведене речи не могу схватити потпуно буквално.<sup>1</sup>

Са оваквим опет схватањем Христовог учења, дошло би се, како на први поглед изгледа, до извесних контрадикторности у његовој Божанској науци. И заиста, да је Исус Христос проповедао ма какву рационалистичку философију, да је хтео да живот фиксира у појмове, једна оваква замерка била би потпуно на своме месту. Али Христос је био — како лепо примећује Б. Венерт у својој психолошко-философској студији Беседе на гори<sup>2</sup> — далеко и од помисли, да живот људски схвата у појмове. Он је, својом науком, хтео да покаже само пут, којим треба ићи, ако се жели испуњење воље Божје на земљи; хтео је да покаже, »да се ватра не гаси ватром, већ водом«<sup>3</sup>. А то је, по његовом мишљењу, могло бити само подизањем и оплемењавањем људске унутрашњости. Услед тога он и указује, да мотиви за све, па чак и за борбу противу зла, треба да потичу из љубави према ближњем. По његовом учењу сви су људи деца Божја и као такви израз слике и прилике (Пост. 1, 27) свога небесног Оца. Сви имају назначење, да се својим животом на земљи удостоје синовства у Царству Небеском. Отуда и општи захтев, да се сви сједине љубављу у једну фамилијарну заједницу, да чине једно и са својим непријатељима. Људска срца не треба да испуњују мржња и освета, већ љубав, која отклања свађу и раздор и која уноси мир у људско друштво. Јер, »ако језике људске и анђелске говорим. . . . и ако имам

<sup>1</sup> То исто потврђују и јеванђелске речи: »Тешко вама књижевници и фарисеји, лицемери, што затварате Царство Небеско од људи«. . . »Тешко вама«. . . »што сте као окречени гробови«. . . и »што зидате гробове процима и подижете споменике праведницима« (Мат. 23, 13—29).

<sup>2</sup> B. Wehnert, *Jesu Bergpredikt* (Tübingen 1914) S. 18 ff.

<sup>3</sup> S. I. Chrysostomus, *op. cit.* p. 265.

пророштво и знам све тајне и сва знања, и ако имам сву веру да и горе премештам, а љубави немам, ништа сам« (I Кор 13, 1—2).

Васпитавање у јачању љубави према ближњему и њеним грананама : кротости, милосрђу и мирољубивости, битна је ознака целокупне хришћанске делатности. Оно треба да нађе свој израз у делима, којима ће се човек моћи оправдати и пред људима и пред Богом. Колики се значај опет придаје делима, која су проишла из љубави, види се из тога, што сам Спаситељ сматра све, што је учињено и најмањем међу браћом, као да је њему учињено (Мат. 25, 40). Јасније од овога не може се представити значај љубави у односу према другима ни за наставу ни за васпитање. Принцип пак, на коме би требало да се заснива тај однос, и ту је прост и ништаван. »Све што хоћете да вама чине људи, чините и ви њима« (Мат. 7, 12). На љубави, дакле, и на милосрђу, а не на хладном егоизму, треба да се заснива прави људски живот. Само и ту речи Божанског Учитеља : »Ко иште од тебе, подај му ; и који хоће да му узамјиш, не одреци му« (Мат. 5, 42), не треба разумети, као да би с отвореним новчаником требало ићи по улицама и давати све дотле, док се не осиромаше. Спаситељ је тражио само отклањање беде и невоље у свету а не просјачење. Веома леп пример за право разумевање овога његовог учења, пружа пролог 17. новембра. Ту се прича, како су два старца-испосника у Египатској Пустинји молили Бога, да им открије, да ли има кога у свету, ко му боље служи од њих. И заиста, њима се то открије. Они добију заповест, да иду у једно египатско село, где ће сазнати оно, што су желели. Кад старци дођу тамо, нађу једнога простог човека, по имену Евхариста, који је ту живео са својом женом Маријом и бавио се искључиво сточарством. Али, како испосници нису видели на њему ништа необично, молили су га, да им каже, у чему се састоји његова служба Богу ? После дужег устезања Евхарист им рече : Ја сам ове овце наследио од својих родитеља, и сав приход од њих делим на три дела. Један део дајем сиромашнима, други употребљавам за гостопримство, а трећи за издржавање себе и своје целомудрене жене. Кад су ово испосници чули, они су се задивили и вратили у пустињу, хвалећи Бога<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Види Прологъ, книга первая (Ст. Петербургъ 1895) стр. 182. и Н. Велимировић-а Омилеје II. (Срем. Карловци 1925) стр. 350.



Класичан пак пример за хришћанско васпитавање у љубави према другима и давању милостиње, дао је Ј. Х. Песталоци у своје најбољем педагошком делу »Линхард и Гертруда« (Lienhard und Gertrud). Он је истакао као углед једну сироту жену из села Бонала (Швајцарска), која је знала да хришћанско дељење милостиње није проста ствар и да га услед тога треба на време изучити. Свако њено дете могло је изабрати по једнога свога сиромашног друга и њему чинити милостињу. На који ће начин деца то изводити, Гертруда је остављала њиховој сопственој увиђавности. Једно је само, што је тражила подједнако од све деце. Сва су морала заштедети милостињу од својих уста и дати тако, да нико не види. Деца су се радовала овоме предлогу и још исте вечери штедила хлеб за своје гладне и бедне другове. Најстарији Никлас остао је скоро гладан, и молио мајку, да му да још хлеба. »Ја ти нисам заповедила«, да тај хлеб дајеш другоме. »Ти га можеш појести, ако хоћеш« — рекла је Гертруда. А кад је Никлас с чуђењем запитао, зашто му не даје још хлеба, она је рекла : »Да не мислиш, да се на сиромаше мора мислити тек онда, кад се трбух напуни«. Кад је ово Никлас чуо — иако гладан — ипак је с радошћу отрчао до куће свога друга Рудија. Још с улице се накашљавао, а затим и звао, па кад све то није помогло, ушао је у кућу и изазвао Рудија. Чим су изишли напоље, Никлас га ухвати за руку и, под изговором да му има нешто важно рећи, доведе до једнога ћошка, где му свој заштеђени хлеб метне у џеп, па брзо побегне. Рудије није имао времена ни да му захвали. Исто тако и најмлађи брат Јона обилазио је кућу свога друга Бебели-а, док га овај није спазио и изишао. Јона је хтео да га обрадује, па му је зато рекао, да зине и да затвори очи. »Само добро да затвори, јер иначе не важи<sup>1</sup>. И кад је Бебели то учинио, Јона му метне парче хлеба у уста и побегне<sup>2</sup>.

Овде је место, да се кажу неколико речи и о односима најближих. По учењу Исуса Христа сви су људи ближњи међу

<sup>1</sup> J. H. Pestalozzi's Ausgewählte Schriften I. hg. von F. Mann. (Langensalza 1925) S. 146—150.

<sup>2</sup> Како деца лепо разумеју милосрђе може послужити и пример девојчица из III-ће Женске Гимназије у Београду. Ту су деца од својих уштеђевина и лањске и ове године, за време великог поста, прикупљала помоћ за своје сироте другарице. Величина прикупљених сума била је преко сваког очекивања.

собом ; најближи су пак брачна лица. Јер, »човек оставља оца свога и матер своју и спаја се са женом својом и буду двоје једно тело« (Мат. 19, 5). Та и толика веза двају лица заснива се на узајамној љубави и благослову Божјем. Она је нераскидљива, јер — по речима Исуса Христа : »Што је Бог саставио, човек да не раставља« (Мат. 19, 6). Изузетак у томе чини само један једини случај — који је поменут код јеванђелиста Матеја (5, 32) — наиме, ако је једна брачна страна учинила прељубу.<sup>1</sup> Али у том случају, услед повреде оне интимне духовне везе, онога нежног пријатељства, које сједињује брачна лица, — брак у правом смислу више и не постоји.

Речи Спаситељеве о нераздвојности брака уносе озбиљност и веће достојанство у однос између мужа и жене. Оне траже савлађивање самога себе и одржање брачнога живота на достојној висини. Али, у наше доба, ни те Спаситељеве поуке нису остале без својих противника. Представници »слободне љубави« гледају у њима спутавање људске слободе и боре се нај-енергичније, да их потисну као правило за живот. По њиховом мишљењу задовољавање полног нагона лична је ствар сваког појединца, у коју не треба да се мешају непозвани. Садашњи моногамски брак развио се, како гласи основна догма еволуције, из животињског начина оплођавања (промискуитета) и он треба да остане само док брачна лица пасују једно за друго. У случајевима пак одвратности или размимоплажења у карактеру брачна лица треба да су слободна, »да развежу неприродну и услед тога неморалну везу«<sup>2</sup> ; да су слободна, да раскину свој несрећни савез.<sup>3</sup> И да је брак институција само за задовољавање полнога нагона, можда би проповедници слободне љубави унеколико и имали права. Али брак је далеко од тога, да служи људима само као пријатна забава. Он има много виши и племенитији циљ, него што је задовољавање полнога нагона.

По хришћанском учењу циљ брака је рађање и васпитавање деце. Бог је, како се каже у Св. Писму (Пост. 1, 28), још при створењу света благословио прве људе и рекао : »Растите и множите се и напуните земљу«. Али како ниједно земаљско

<sup>1</sup> Речи »осим за прељубу« не налазе се ни код јеванђелиста Марка (10, 11), ни код јеванђелиста Луке (16, 18).

<sup>2</sup> A. Babel, Die Frau und der Sozialismus (Stuttgart 1910) S. 475.

<sup>3</sup> E. Haeckel, Die Lebenswunder (Stuttgart 1904) S. 175.

биће не долази на свет са тако мало способности за самоодржање, као што је случај са човеком, то ова Божја заповест не значи само рађање и умножавање, већ и васпитавање деце. Циљ брака је према томе рађање и васпитавање деце. Другим речима, циљ брака је рађање и заједничко старање оца и мајке о напретку деце за дужи низ година. Јер за правилно васпитање деце потребно је пре свега хармонично допуњавање оца и мајке; потребни су како озбиљна строгост оца, тако и нежна љубав мајке<sup>1</sup>. Али осим рађања и васпитања деце циљ брака је и узајамно унапређивање самих брачних лица у смислу испуњења њихових индивидуалних животних задатака. За све то опет, за рађање и васпитавање деце и за интимно узајамно унапређивање брачних лица, потребни су строго јединство и нераскидљивост брака. Полигамија и прељуба у браку јављају се стога као сметње за једнодушност и искрено пријатељство брачних лица. Тек онда, кад муж припада само једној жени и жена само једном мужу и то доживотно, може се међу њима развити потпуно поверење и успоставити право, идеално пријатељство, које треба да влада у браку. Онда се тек може говорити о успешном раду на постизавању циља у браку. Доживотни брак служи стога као најбоље и најсигурније средство с једне стране за васпитавање необузданих нагона, а с друге стране за потпуно духовно уједињавање двају лица разнога пола у једно породично биће.

\* \* \*

Напоследку трећу групу блаженстава чине гонење због правде (осмо) и срамоћење и прогонство због преданости Христу (девето). Исус Христос је знао, да ће следбеници његовог учења претрпети страшне муке и патње у своме животу. Он је знао, да ће бити оптуживани и излагани најевирепијим казнама. стога је хтео, да их васпита у истрајности и верском хероизму. Све, што их буде снашло због њихове побожности и праведности, нека их не скреће с правог пута. Они су дужни да носе трпељиво и најстрашније казне, јер само »ко претрпи до краја, тај ће се спасти« (Мат. 10—35). Следбеници Христовог учења морају се наставом и васпитањем оспособити, да буду слободни од сваког спољашњег утицаја, и да постану у истини права деца Божја. И за-

<sup>1</sup> V. Cathrein, Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien (Freiburg in Breisgau 1921) S. 379 f.

иста, ако уопште има људске слободе и самосталности, она је тамо, где се ради на остварењу живота, какав је представљен у Беседи на гори<sup>1</sup>. Ту, у стварној одлучности за нешто више и боље, доводи се човек — из своје пасивности према спољашњем свету — у активно стање<sup>2</sup>. Он се позива гласом са висина на вршење својих дужности под свима околностима ; позива се, да своје погледе не управља толико на садашњост, колико на прошлост, на пророке, који су у своје време били презирани а у доба Исуса Христа јако поштовани, и на будућност, на један нови свет, који ће постати њиховом сарадњом на остварењу Царства Божјег на земљи. Зли и безбожни људи — рекао је Спаситељ — »гонили су пророке, који су били пре вас« (Мат. 5, 12). Они ће прогонити и све хришћанске проповеднике ; прогониће их због њиховог религиозно-моралног савршенства. Проповедници Христовог учења биће омрзнути и зато, што нису од овога света. Јер, »кад бисте били од света онда би свет волео своје, а како ви нисте од света, него вас ја (Христос) изабрах од света, то ће свет мрзети на вас« (Јов. 10, 19).

Овај изузетан положај ни у ком случају не треба да заплаши проповеднике Христовог учења, нити пак да их погорди. Христови ученици, којима је ово говорено, а с њим и сви остали хришћани, за које је Беседа на гори писана<sup>3</sup>, треба да се васпитавају тако, да њихову душу испуни с једне стране храброст, а с друге скромност и љубав према Богу и према ближњима. У случајевима недаћа они не треба да клону, али исто тако и у случајевима успеха и вежбања у врлинама не треба с охолошћу да гледају на себе. Сваки хришћанин треба да је начисто с тим, да се савесност у раду и каријера у животу разилазе скоро увек, и да је сваки напредак у човечанству откупљен безбројним жртвама. Сваки треба да зна, да се вођство у животу награђује пре потемехом и прогонством, него признањем и благодарношћу<sup>4</sup>, и да је Божански Учитељ, баш услед те трагике у свету, хтео да новом наставом и новим васпитањем уздигне живот људски у једно више стање ; да га учини потпуно сло-

<sup>1</sup> F. N. Förster, *Christus und das menschliche Leben* (München 1923), S. 269.

<sup>2</sup> F. W. Förster, *Religion und Charakterbildung*. S. 127 f.

<sup>3</sup> S. J. Chrysostomus op. cit. p. 239.

<sup>4</sup> F. W. Förster, *Christus und das menschliche Leben*. S. 244 f.

бодним од свих светских утицаја. У тој својој намери он је затражио од својих следбеника јачину и истрајност у испуњавању дужности како према Богу, тако и према људима. Само вежбањем у јачини и истрајности постиже се прави циљ у животу. И хришћанство, као Божанска наука о животу, не састоји се само у нежности, саучешћу и љубави према ближњима. Оно носи у себи још и натприродну јачину, којом побеђује чулни свет и уздиже човека изнад граница природности у једну вишу сферу, у сферу религиозно-моралне стварности. Јачина и јунаштво, али право јунаштво, нашли су, услед тога, своју последњу реч тек у Хришћанству.

Исус Христос је тражио од својих ученика, којима је поглавито и било намењено последње блаженство, да сваки испита себе, да ли би и при рђавим погледима на будућност, могао бити његов ученик. Ко не би имао толико јачине у себи, боље би му било, да се врати својој рибарској мрежи или својој царинарници, одакле је дошао. Јер, Богу није ништа одвратније него пролазно одушевљење за његову ствар. За такве своје следбенике Исус Христос је рекао, да су као бљутава со, која је изгубила укус и није ни за шта друго, осим да се проспе напоље и да је људи погазе<sup>1</sup>. И баш зато жеља Исуса Христа и није била да његови ученици узму на себе улогу бљутаве соли. Он је тражио од њих, да препоруде свет његовом науком и да га смело приведу остварењу свога назначења. У томе свом раду они треба да буду неустрашиви. Њихов животни задатак је борба са светом, да би постали свету оно, што је со јелу у погледу на укус и на чување од кварења. »Ви сте со земљи« (Мат. 5, 13) — рекао је Исус Христос — и као такви позвани сте, да чувате људе од пропасти и да дајете смисао њиховом животу. Али ученици Исуса Христа треба да буду слични соли и у погледу свога живота. Они треба да покажу на себи, да из њих произилази нов живот. И сваки, ко дође, у додир с њима, треба да види, да људски живот има свој смисао и да је његов циљ узвишен; сваки треба да дође до убеђења, да се виши живот на земљи састоји у вршењу воље Божје, а никако у служби својим нагонским прохтевима, у служби мамону.

Ово упоређење ученика Исуса Христа са сољу показује — како примећује Х. Пфајфер<sup>2</sup> — да је у ондашњем друштву

<sup>1</sup> А. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu (Freiburg in Breisgau 1899), S. 70 f.

<sup>2</sup> Н. Pfeifer, цит. спис. стр. 14 f

било много трулежи. Друго пак упоређење са светлошћу показује, да је било много и мрака. »Ви сте видели свету« (Мат. 5, 14), рекао је Исус Христос, и као такви позвани сте да разгоните мрак и све остале мане, од којих је патило ондашње друштво. Ученици Христови треба да разнесу светлост новог познања Бога и новог друштвеног живота на све стране. Несрећне и пале људе треба да подигну објављивањем нове науке, да је Бог отац свију људи и да су сви људи деца Божја. Онда пак, где се име Божје злоупотребљава и исмева; где се од религиозних светиња прави трговина, ту треба бичем да очисте храм. Осим тога Исус Христос је захтевао од својих ученика, да се и сами животом својим уздигну толико, да се види, шта значи слика Божја и савршенство Оца небеснога у човеку. Они треба да постану људима духовна светлост и узвишени угледи, који се не могу крити, ако би се баш то и хтело. Јер »град се не може сакрити, кад стоји на гори. Нити се пали свећа и меће под суд, него на светњак, да светли свима, који су у кући« (Мат. 5, 14—15). Напротив, врлине и добра дела проповедника Христове науке треба да се разнесу по целој свету и да у настави и васпитању послуже као пример другим људима, да и они славе Оца нашега, који је на небесима« (Мат. 5, 16). И, ако због таквога свога рада, због такве своје вере и оданости Христу, буду прогоњени, нека се радују и нека се веселе, јер ће велика награда њихова бити на небу (Мат. 5, 12).

\* \* \*

Божански Учитељ није оставио ни мало сумње ни својом личношћу, ни својим радом, да су идеали, које је он изнео у Беседи на гори, једини циљ за свако право васпитање. Он је знао, да је пут за њихово остварење и мучан и тежак, али нижи идеали не васпитавају. »Уђите на уска врата« — рекао је он својим слушаоцима на гори — јер »су врата уска и пут тесан, што води у живот, и мало их је, који га налазе«. Други пут који је одмах до овога, широк је и са великим вратима, али он води у пропаст, и много их има, који иду њиме« (Мат. 7, 13—14). То је пут, којим су од вајкада ишли људи, који се нису могли уздићи изнад своје нагонности. Он је без компаса и упустава. Напротив, на уском путу, којим иду деца Божја, не иде се без компаса. Ту је правац показан у речи Божјој и у људској савести. Само и ту има пуно заблуда и лажних проро-

штава. Зато Спаситељ и опомиње на ту опасност. »Чувајте се од лажних пророка, који вам долазе у овчијем оделу, а изнутра су вуци грабљиви (Мат. 7, 15).

У Беседи на гори Спаситељ иде изнад такозваних разумних људских мерила за односе у друштву. Он ставља уобичајену добродушност измирења и људску солидарност, који чине суштину морала просечнога човека, као нешто ниже. То је чист утилитаристички и психолошки условљени морал, па према томе само бољи и племенитији резултат људске нагоности. Такав морал имају и сви грешници и незнабошци. Он може бити добар, али само у повољним приликама за живот. У свима пак мучнијим ситуацијама попушта, стога се не може ни истаћи као последњи циљ, који треба истицати у настави и коме треба тежити у васпитању. Па не само то. По учењу Исуса Христа не задовољавају више чак ни старозаветни идеали. Они су тако важни, да ће пре проћи и небо и земља, него што ће из њихових формула отпасти ма и најмање слово или титла (Мат. 5, 18), али и они су недовољни и за наставу и за васпитање. Да би дошли до своје праве, идеалне висине, морају се усавршити.<sup>1</sup> И циљ доласка Спаситељевог на земљу био је, да то учини. »Не мислите« — рекао је он — »да сам дошао, да укинем закон или пророке. Нисам дошао да укинем, већ да испуним (Мат. 5, 17). Шта више цео Ст. Завет налази у Спаситељу своје испуњење. Услед тога — и поред новозаветнога законодавства — остају у важности сви старозаветни идеали. Отуда је у Беседи на гори и речено : »Ко поквари једну од ових најмањих заповести и научи тако људе, најмањи назваће се у Царству Небеском. А ко изврши и научи, тај ће се велики назвати у Царству Небеском« (Мат. 5, 19).

По Исусу Христу морал је нешто више него обичан процес природне нагоности. Прави морал тражи већи полет духа ; тражи, да људска нагоност буде потпуно у служби људске духовности. Његова битна особина је савлађивање природности и уздизање духа Богу. Он је она чврста основа у земаљском животу, која доводи до триумфа апсолутнога над релативним, неба над земљом. Стога ће сваки, ко жели да осети суштину човековог назначења; ко жели да сазна биће човеково у основи и прави циљ његовог живота, схватити неопходност Спасите-

<sup>1</sup> Fr. Niebergall, цит. спис, стр. 130 f.

љеве Беседе на гори и за наставу и за васпитање. Он се неће жалити на њене узвишене васпитне циљеве и на њену неупотребљивост у људском животу. Јер живот је као нека хучна река, преко које се мора прелазити. Нама стоји на расположењу за прелаз само слаби чунић наше природе. И, ако се људи не обраћају Богу за помоћ, у смислу Беседе на гори, и ако не веслају уз воду, њихов ће живот страшно подбацити. Бујица нагонности однеће их далеко ниже, него што би иначе могли доспети. Зато је неопходно потребно, да сваки у животу весла уз воду, да тежи остварењу васпитних идеала у Беседи на гори до максимума. Само васпитањем у таквом духу, а томе се мора тежити, могућан је стварни препорођај и појединца и целокупног друштва.

Немачки педагог Ф. В. Ферстер<sup>1</sup> наводи, у своме изврсном делу »Христос и људски живот«,<sup>1</sup> једну интересантну причу, којом је очигледно представљена важност Беседе на гори за људски живот. Једна жена — каже се у тој причи — чула је, да неки испосник има зрелих јагода испод снега. Она је послала своју ћерку, да иде испоснику у шуму и да донесе јагоде. Ћерка је послушала мајку и отишла. Кад је дошла у шуму и саопштила испоснику поруку своје мајке, он јој је рекао: »Будите тако добри, па одбаците онај снег, да нахраним птице«. Девојка није хтела да послуша испосника, и он је пусти те се врати кући без јагода. Мајка је одмах затим послала своју пасторку са истом поруком. Испосник је и њој рекао, да одбаци снег, да би могао нахранити птице. Без икаквога премишљања ова је девојка зграбила метлу и почела да чисти снег. Она је, у мислима својим на гладне птице, чак и заборавила на јагоде. Али на једанпут, испод снега, појавиле су се зреле јагоде. Девојка је сад могла да узбере, коликогод је хтела тих спасоносних јагода и да понесе кући. — Исто тако је и са Беседом на гори. На први поглед звуче неке истине и у њој необично, па чак и неприродно. И многи се услед тога и не усуђују, да њене принципе приведу у живот. Али испод необичног покривача и у Беседи на гори крију се спасоносне истине, које су неопходне како за наставу и васпитање, тако и за сам живот. Оне узвишују човека до Бога; подижу га до Богочовека, и стварају потпуну хармонију како у његовом индивидуалном, тако и у социјалном

<sup>1</sup> F. W. Förster, Christus und das menschliche Leben. S. 269—270.



животу уопште. Отуда и она порука Божанскога Учитеља, да ће сваки, ко слуша речи у Беседи на гори и извршује их, бити као мудар човек, који сазида кућу своју на камену. А сваки, ко их слуша а не извршује, он је као луд човек, који сазида кућу своју на песку. »И удари дажд и дођоше воде и дунуше ветрови и кућа. . . . паде и распаде се страшно«. (Мат. 7, 24—27).

*Др. Јордан П. Илић.*

## НАРОДНОСТ СТАРО-ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКОГ ЈЕЗИКА.

### I

#### Историја питања о народности старо-црквено словенског језика.

У историји решавања појединих питања из области словенске филологије опсежан материјал чине научни радови о црквено-словенском језику, нарочито истраживања о народности овог језика. Тако велико интересовање за свештени језик православних Словена пробудио је код научника тај факат, што се црквенословенска азбука јавила као прва слика гласова словенске расе, што су на том језику забележени језични облици и што је, тако рећи, први пут зафиксиран душевни живот Словена извесног доба, те је сав тај језични материјал послужио као кључ за изучавање како прасловенског језика, тако и његових дијалеката.

Питање народности старо-црквенословенског језика у науци води порекло од Јосифа Добровског, који је тврдио, да је то »несмешано — бугарско-српско-мађедински језик«<sup>1</sup>. — Ова нејасна дефиниција оснивача славистике везана је са етнографским знањем тога доба, када се није правило разлике између Срба и Бугара и када је термин »Срби« значио — Словени на југу од Дунава. Добровски је образложио био своје мишљење само тиме, што су Ђирило и Методије били родом из Солуна, где је било колико Грка, толико Словена, те према томе и језик ових апостола јесте језик Словена из околине овог града. Али су Копитар<sup>2</sup> и Миклошић употребили били све своје богато знање као и свој огроман ауторитет у славистици, да научно образложе другу теорију, наиме теорију панонског порекла црквенословенског језика, која је дуго у науци сматрана као неоспорна.

<sup>1</sup> Cyrill und Method der Slawen Apostel. 1823.

<sup>2</sup> Glagolita Clozianus, 1836.

Копитар је засновао своје тврђење: 1) на историјском факту да је Панонија, као Коцелова кнежевина, улазила у састав епархије словенских првоучитеља;<sup>1</sup> 2) на постојању у црквено-словенском језику речи латинско-немачкск порекла, као на пример: оцѣтъ (латин. acetum, олтарь (altare, цѣсарь (caesar постъ (старо горњенемачк. fasta, попъ (старо горњенемачк. pfaffo, дакле, речи, које, по његовом мишљењу, нису могли да употребе солунски Славени.

Миклошић<sup>1)</sup> је Копитаревим доказима додао доцније нове, наиме: 1. црквено-словенско њ и њ прешли су у о и е: сонъ (сѣнь, день (днь, а у бугарском језику место старих њ и њ постоји нејасан њ: мъгла (цркв. слов. мъгла, стѣкльн (цркв. слов. стѣкльникъ, стѣкльнѣ, сѣнь (цркв. слов. сѣнь и сонъ; 2. у црквенословенском су се сачували јуси ж, а, а у бугарском их нема; 3. место црквено слов. група-шт, -жд у маѢедонским говорима, дакле, и у говору солунских Словена постоје умекшани сугласници: к', ч', г', д'. Међутим у језику панонских Словена постојале су као и у цркв. словенек. групе жд, шт, а јуси уопште нису оставили трага у већини словенских језика. И то своје тврђење Миклошић је доказивао још словенским изразима, који постоје у мађарском језику, а које су Мађари примили од Словена — становника некадашње Паноније: galamb (гољбъ), rend (ре њ, рѣntek (патѣкъ, Pest (пештѣ, rozda (испор. рождѣте, розга. Затим се позивао на то, да се у латинским изворима налази име моравског кнеза Zuetibaldus, где први део (svѣтъ-сватѣ) сведочи о томе, да су у Панонији у ово време били носни самогласници -а, е, а у Моравији није их било. Назад се позива на то, да Словаци зову своју земљу — Slovensko, а свој језик — Slovenský. Наведено мишљење Шафарик је још потврђивао речима старих црквено-словенских споменика, које су се сачувале само у језицима — словеначком и чешком и у говорима хрватских Примораца, који су се, мисли он, јавили овде као потомци панонских становника — досељеника за време мађарске навале на Панонију. А то су: локва, отѣлъкы, рѣснота (словеначко resnota), балин, натроути, ашоутѣ, ближика, братрѣ, година (чешк. hodina), отоќъ, спыти, крижѣ, кѣмотрѣ. Затим он указује<sup>2</sup> на то, да се у старим црквено-словенским текстовима употребљавају придеви: небесѣскѣ, земьскѣ, дакле, као у словеначком, чешком, и у хрватском говору, испор. чешки nebeský, zemský, а не помоћу суфикса — ѣн : не бесѣнь, земьнь.

На питање, како су могли Ђирило и Методије да преводe Св. Писмо на језик Панонских Словена за Морављане, међу којима су они вршили своју високу мисију, одговорио немачки

<sup>1</sup> Altslovenische Formenlehre in Paradigmen 1874.

<sup>2</sup> Ueber d. Ursprung und die Heimat des Glagolitismus 1858. г.

историчар Dummler<sup>1</sup> овако : у доба Ђирила и Методија предци Словенаца заузимали су не само Панонију, већ и област на левој страни Дунава, а у данашње ове области Чехоморављани су се доселили доцније.

Али 1896. г. издао је Dr. В. Облак своје »Macedonische Studien«, у којима он оцртава говоре Маћедонских Словена, и коначно је подрио панонску теорију.

Нови радови после Облакових студија, у којима је доказао, да се трагови црквенословенских јусова налазе у маћедонским говорима у облику -m -, -n са вредношћу самогласника : zmp< (зџбъ, gm̄ba (гџба, r̄nka (рџка, затим да у овим говорима постоје, као и у црквено-словенском језику, групе -шт-, -жд,<sup>2</sup> јасно су показали, да панонска теорија нема озбиљних научних разлога. Јасно је, да хипотеза Димлера није могла да се прими : ако чешки језик сад нема јусова, њих нема у већини својих говора ни словеначки језик ; у најстаријим споменицима словеначког језика налазимо — zondi — сџдъчнѣи, ze — са, zueti — сватѣи и др. ; у IX—X веку чешки језик је, као и словеначки, могао имати носне гласове. Име Словака и назив њихова завичаја Slovensko то је факат само понављања у различним местима словенског света заједничког имена Словена, а не доказ зближавања словеначком језику, јер словачки језик чини прелаз од чешко-моравског к пољском и малоруском језику.

У словеначком језику њ и њ су се изједначили и дали у једним говорима — е, а у другим — а : sap (сѣњ, dan (дѣњ, sen, den, а у западно бугарским говорима њ је прешло у — о, њ — у — е : сон, ден, као и у црквено-словенском језику, у источно-бугарским говорима сачувао се траг разлике између њ и њ. Што се тиче црквено-словенске терминологије латинско-немачког порекла, затим паралела, које се налазе у словеначком и чешком језику, а затим у хрватским говорима, и, најзад, маћарских речи, позајмљених из словенског језика са групама št, žd) и са траговима носног изговора, то не може да служи као доказ панонског порекла црквено-словенског језика. Наведена терминологија ушла је у Св. Писмо, чији је превод завршен у Моравији, јер су Ђирило и Методије нашли овде народ, који је навикао био на ову терминологију и на речи, као што су: олтаръ, отъць, попь ; али има речи, које се не могу сматрати као искључива својина народâ, који су се убрајали у становнике Паноније ; напр., реч »сокачии (-кувар) налази се и у маћедонским говорима<sup>3</sup>. Маћарско позајмљивање од Словена речи са носним изговором и са групама št и žd не може служити као доказ да је то позајмљено баш из словеначког

<sup>1</sup> Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen B. XIII.

<sup>2</sup> Maced. Studien, стр. 19, 21 ; 123—125.

Приносъ къмъ българската граматика.

<sup>3</sup> Цоневъ. Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина. Софиа, XVIII, стр. 359.

језика. Било би неразумљиво, како су у словеначком језику групе št, žd из православног dj, tj прешле у č и j. Научници су за овим доказивали, да су Мађари позајмили ове речи од Бугара, а не од Словена<sup>1</sup>. Међутим и једно и друго доказивање је сувише једнострано. Има у мађарском језику приличан број речи узетих од Руса: borona, борона, bàràду, баран', gerenda; kolbász, колбаса, udvoar, двор; има српских: macska, мачка, jàrom, јарам, kakas, кокош, mocsàr, мочвара, szekérsé, секири-ца, patkó, поткова, csónak, чун (џьлпъкъ; има речи, за које се не може одређено рећи да припадају овом или оном језику словенске расе: szomszéd (sàşed, szent, светиња, (svět —, bàlvàny, trombita, kosza, коса, rend (rèdъ, méro, кантар, мера, barlang, пећина, lpát, лопата.

Дакле, већина научника дошли су до закључака, да народност староцрквено-словенског језика јесте бугарска<sup>2</sup>, и то мишљење је изразио и С. Куљбакин у својом последњем издању »Древне-церковно-словенскій языкъ«, изд. 3<sup>е</sup>, Харьковъ 1917 г., нагласивши, да »у основи староцрквено-словенског језика лежи бугарски говор IX века« (стр. 224.).

Сасвим је природно, што су Ђирило и Методије говорили диалектом Словена солунске области и што су превели Св. Писмо са грчког језика на овај диалекат, а не на неки други, као што је разумљиво и то, што они нису осећали велике разлике у изговору појединих речи између моравског, панонског и солунског диалекта: Словени су у то време свуда разумели један другог, иако је постојала разлика у изговору речи са носним самогласницима и са групама — št, — žd, па и са — њ, њ. Али тиме није решено питање о народности староцрквено-словен. језика, јер су докази о томе, да је у његовој основи бугарски говор, једностранни.

## II.

### Распадање Словенства и диференциација њихова језика. Кретања јужних Словена и положај Бугара

#### 1. Диференциација језика.

За решавање питања о народности староцрквено-словенског језика треба узети у обзир све језичне и историјске чиње-

<sup>1</sup> вид. Ашбот. Извѣстiя Имп. Акад. Наук, VII. 1902, 4 кн. стр. 249. Melich. Archiv, 32, стр. 92. Jagić. Entstehungsgeschichte der altkirchen slavischen Sprache 1913, стр. 229. Лавровъ, Извѣстiя Имп. Акад. Наук, 1901. г. N. 1. стр. 249—324.

<sup>2</sup> А. И. Соболевскій. Древне-церковнославянскій языкъ. I. Фонетика. Москва 1896. г.

Leskien. Grammatik der Altbulgarischen Sprache 1909. г.

П. А. Лавровъ. Обзоръ звуковыхъ и форм. особен. болг. языка. М. 1893. Югосл. Палеограф. Цоневъ. Уводъ на истор. на българ. езикъ. Сборникъ за наука и книж. XVIII, 399, 400, 422. А. Белић. La Macedoine. Paris, Barcelone, 1919. г. стр. 274.

нице, а не само језичне појаве гласовне вредности и то изговарање прасловен. *dj, tj* у бугарском и српско-хрватском језику.

Пре свега се јавља питање, на који начин би Бугари могли да продру тако далеко и да се учврсте у солунској области, кад се зна, да су Срби раније продрли на Балканско полуострво и прешли у Тракију. Ако су Бугари дошли доцније, онда се јавља питање — јесу ли они дошли на Балконско Полуострво као Монголи или као пословењено монголско племе. Ако су дошли као Монголи, онда им је требало доста времена, управо више векова да се пословене, да приме српско-хрватски језик и да се пројму духом словенске расе. Ако су већ били пославењени, онда се јавља питање, чији говор, говор којег словенског племена лежи у основи њиховог језика. О Бугарима се говори, да су они у оно време, кад су Срби били у солунској области, названој Сервија, били код Сирмија помешани са Аварима и другим поганцима, и да су са својим кнезом Аспарухом, сином Курбатовим, под притиском Козара, који су продирали са Истока 679. г. населили римске крајеве између Дунава и Хема<sup>1</sup>. Свакако за време сеобе Словена они нису чинили једну целину, јер се зна, да су они 482. г. били савезници императора Зенона против Гота, а такође је познато, да су за време распадања Источне групе Словенства једне масе Бугара биле око Дона, а затим су примали учешћа у навали Словена на Византију. Отуда је логично, да су се једне бугарске масе почеле претапати у Словене пре доласка на Балканско полуострво.

Из историје је познато, да су Словени за време прве навале Хуна кренули из своје прадомовине на Југозапад, те су заузели области око Висле, док су северне области ове реке заузимали Пруси. Изгледало је, да су они ишли трагом за Готима на Балканско полуострво ; али утврђивање Хуна у средишној Европи утицало је на то, да се Словени зауставе у наведеним пределима, да чекају погодан моменат на пут на Цариград. У то време се Словенство распало на две групе — на Источне и на Западне Словене.

Језичне особине сведоче, да су западну групу Словенства чинили језици : пољско-кашубски, чехо-словачки и лужички, а источну — руски и јужнословенски језици. А да су Јужни Словени били неко време у заједници са Источним Словенима после распадања Словена на две групе, сведоче ове језичне особине : 1. правословен. \**сь-to*, црксловен. *что*, дало је у руском јез. *что* (изгов. *што*), у српско-хрв. *што*, диалектично — *са*, бугарско — *що* ; 2. групе — *dl, tl*, дале су у руском и јужнословенским језицима — *l*, изгубивши *t*, док су се сачувале у западно словенским језицима : \* *modlitva* < молитва, \* *sadlo* < сало, \* *vedla* < вела, \* *mydlo* < рус. мыло ; 3. групе — *kv, — gv* испред *ě (ъ)* у руском и јужнословенским језицима прешле су у

<sup>1</sup> К. Иречек. Историја Срба. Св. I. стр. 62, 64.

— цв, — зв : \* kvěť) цвѣтъ, срп. хрв. цвет, цвијет, \* gvězda) звезда, срп. хрв. јужнословен. звијезда ; пољск. kwiat, чешк. květ ; пољск. gwiazda, чешк. gvězda ; 4. у руском и јужнословенском језицима широко је распрострањена појава — прелаза спајања уснеог + ј у уснени + l', док западнословенским језицима ова појава није позната. Ове појаве нема ни у бугарском језику, а такође није позната неким српско-хрватским дијалектима. Али друге језичне појаве сведоче, да су се Бугари у доба диференциације Источног и Јужног Словенства претапали у Јужне Словене : 1. прасловенско — *i*, које је, судећи по његовом постанку из индо-европског *i* : \* živъ, лит. gývas, староинд. jivas, лат. vivus, затим — из \*jъ и — jъ у почетку речи : \*ъmo) jъmo) imo лит. imú, \*jъgo, лат. jugum, староинд. yugum, прешло је у — igo, било је меканим самогласником предњег реда, и при изговору језик се дизао ка горњем предњем непцу; на пример, \* chod'iti, \* s'ila, \* z'imu, у српско-хрватском, словеначком и бугарском јез. овај глас је прешао у средњенепчани самогласник ; зато су сугласници, који су испред *i* били полуумекшани, постали тврди, док су у руском језику увек умекшани : ди'тя, ход'ить, с'ила, сем оних случајева, када се испред *i* налази ж или ш. У српско-хрватском језику при изговору *i* језик се пење ка средњем непцу, али се не додирује овог ; у бугарском језику *i* под утицајем претходних ж, ш, ч, ц, ј постао је лабијалним самогласником, чији трагови су се сачували у дијалектичким ю, у : жувъ, жувъя, шуок, юме (има), а такође и у историјском извору XV в. Schusmanes ; у румунском споменику — Шоушманъ<sup>1</sup> ; 2. прелаз прасловенског у у *i*, т. ј. у глас предњег реда : прасловенско у из индо-евр. u — \* byti, инд. bhū, грч. φύω, лат. fui, из ō — \*myto, гот. mōta, us — ōn, — ōm, — ūn, — ūm, : \* kamu, грчк. ἀκμων, \* sunu лит. sūnus, у српско-хрватском словеначком и бугарском говорима источно-јужнословенске заједнице изговарало се тако, да се језик дизао к средњем непцу својом средином, док му се први део кочио, дакле, изговарао се тврдо, а доцније, у доба њихова распада, — у се у изговору изједначило са *i*, и сачувало се само дијалектично, иако се он бележило у споменицима ; то обележавање било је само ортографско, није имало гласовне вредности, о чему сведочи неправилна употреба њ и мешање са и : жыветъ, носишы<sup>2</sup>, оуслышы<sup>3</sup>, носиты<sup>4</sup> ; 3. губљење h у почетку речи у доба добијања испред умекшаних самогласника j : праслов. \*ho — \*he,, \*hejъ (испор. латин. hoc. hic) словачко — hej, срп. хрв. еја» малорус. heй, чешко heй, прасловенско \* heda, староцрквено-

<sup>1</sup> В. Н. Щепкинъ. Учебникъ болгарскаго языка, Москва 1909. г., стр. 10. слѣпчен. апостоль.

<sup>2</sup> Болонская псалтырь.

<sup>3</sup> Берлинск. Сбор.

<sup>4</sup> испор. L. Niederle. Slovanske starožitnosti, II. 178.

словенско еда, іеда, српско-хрват. еда, малоруско ђенге (тамо), пољско heп, кашуб. hevo ; прасловен. \* hože, \* heže, кашуб — е (- и), српско-хрв. е (- да), староруско оже (- што, ако, да), словачко и кашубско еж, пољск. iz (- да); 4. губљење *o* из и и у почетку речи : \* uāžь > užь > уж, малорус. вуж испор. срп. хрв. уже ии јь (=џијь) \* uијь-къ, \* uијна (лит. auynas)» ајькъ, ијна > ујак, ујна, словеначко ијес ; 5. употреба префикса изъ место — ву : \* vубогъ > избогъ > избор ; 6. диалектични прелаз праслов. dj, tj у d', t') д', к', затим једнак правац развоја умекшавања d, t испред је ; 7. употреба свезе »да« у зависним природним реченицама ; — све су то особине, које говоре за то, да су се бугарске масе кретале заједно на југ са Јужним Словенима и да су оне пословењене дошле на балканско полуострво. О другој групи Бугара говориће се доцније, овде ћемо се задржати на кретању Словена.

## 2. Кретање Словена и језичне особине група.

Кад је ослабила моћ Хуна у другој половини V века, Словенима је био отворен пут на југ. И они су из Повисља пошли к ушћу Дунава трагом за Готима<sup>1</sup>.

Вероватно, говори А. Шахматов, кретање Словена је било двојако : једни су ишли на запад, а други — на исток ; на запад су пошли предци Јужних Словена, а на исток предци источних Словена. И то је био узрок распадања источног и западног Словенства. Али је несумњиво и у једних и у других била једнака намера — обе су групе тражиле могућност прелаза Дунава и продирања у Византијску Царевину<sup>2</sup>.

О тим групама Словена сведоче и Византинци : они западну групу зову *σλαβηνοί*, а источну — *Ἄνται* или „*Ἄντες*. Прокопије<sup>3</sup> говори, да »Словени« и »Анти«, иако немају заједничког цара, одвајкада живе у заједници, чинећи заједничку државу, која се управља од народа ; пре су они имали заједничко име *Sproti*.

»Словене« од Анта је, изгледа, одвајала река Прут, као што је Вестготе од Остгота делила река Дњестар. Али свађа са »Словенима«, која је утицала на то, да су »Анти« изгубили могућност заузимања Балканског Полуострва, приморала је Анте, да иду на исток ; има података о томе, да су они заузели Јужну Русију до Дњепра и чак преко Дњепра на север до Азова. Крајем VI в. »Анти« су почели да склапају савез са Византијом, која их је искоришћавала у борби са »Словенима«<sup>4</sup>.

Кретање Јужних Словена на Балканско полуострво није било једнако. Изгледа, да су се они за време велике сеобе народа

<sup>1</sup> испор. Niederee. Slovanske starožitnosti, II, 178.

<sup>2</sup> Введение въ курсъ русскаго языка. I. Петроград 1916. стр. 46.

<sup>3</sup> De bello gothico.

<sup>4</sup> Niederle II, 214, Из сведочанства Михаила Сиријског.

простирали од Карпата до Дунавске равнице и на истоку до реке Прута. Вероватно, овај положај Словена имао је у перспективи руски летописац Нестор, кад говори, да је прародина Словена у пределима између Карпата и Дунава. Језичне појаве Јужних Словена сведоче, да су се они поделили на три веће групе, од којих се једна кретала од Прута на југ преко данашње Румуније, друга ка Пасавини и Подунављу, а трећа на запад у пределе некадашње Паноније.

Источна група Јужних Словена прешла је Дунав преко данашње Румуније, упутила се у Тракију и прострла се до Солуна. Један део ових Словена појавио се пред Солуном први пут на дан Св. Димитрија 584. г. у количини од 5000 људи, и њихов напад је био сузбијен. Након две године, наиме 586. г., Словени су се у већем броју нашли пред овим градом. Ти Словени су се кретали у овом правцу преко Обалске Дакије<sup>1</sup>, »међу њима се спомињу : Другувити, Велегезити, Вајунити, Бразити и Сагудати. Константин Порфиригенит тврди, да су се у солунској области, названој Сервији, у долини Халиакмена настанили Срби<sup>2</sup>.

Они су овде дуго носили своје старо заједничко име »Словѣне«<sup>3</sup>, а Византијани су ту област називали именом »Склавинија«<sup>4</sup>, због чега Арбанаси одувек зову своје словенске суседе именом »Шкјеји«<sup>5</sup> и Скја или Шкја и Шка<sup>6</sup>.

Ова група Словена изговарала је прасловенско : 1. *ě* као широко *e* и као — *ia* у почетку и на крају речи : \**sěno*, \**sěme*, \**vĕtĕcĕ*, \**vĕtĕ*, \**ětĕ* > сено, семе, време, њем, и њко и тако у црквенословен. језику ; 2. после уснених сугласника претварала *j* у *l'* (љ) такозвано *l'* epentheticum ; \**zemĭa* > *zemlja*, црквенословен. земља, ген. пл. земљъ, \**kapĭa* > *kaplja*, \**sabĭa* > *sablja*; 3. имала је из *dj*, *tj* африкате *g*, *g'*, т. ј. полуумекшане сугласнике — *d'*, за којим се чуо умекшани сугласник — *ž'* — *d'ž'*, и *gj'*, полуумекшани сугласник — *t'*, за којим се чуо умекшани сугласник *š'*, — *t'š'*, и *k'j*; од ових африката постале су групе умекшаних — *жд'*, — *шт'* : *вождь*, *ноштъ*, а затим *d'* и *k'* : *мег'а*, *кук'а*; 4. имала је дугу умекшану африкату *z'* : \**zĕlo* > *zъlo*, \**stĕz'a* > *stъs'a*, \**nosĕ* > *noz'ъ*; 5. имала је групу гласова — *šč* > *шч*; 6. *ъ*, *ь* изговарала је као — нејасно *o* и *e* : \**szĕpъ*,

<sup>1</sup> К. Иречек. *ibid.* стр. 62, 64, 72.

<sup>2</sup> ed. Bonn. III, 148.

<sup>3</sup> Ив. Шишмановъ. Сборник. XVI—XVII, 696—724. Иорданъ Ивановъ. Сѣверна Македония. София 1906. г., стр. 159.—221.

Български старини из Македония. София 1908.  
D. Rizoff. Macedonia, 9—17, 25—34.

<sup>4</sup> Niederle. *ibid.*, dilu II. svazek 2, стр. 421.

<sup>5</sup> J. Cvijić. Remarques. Стр. 20.

<sup>6</sup> Јов. Ердѣљановић Кучи. Етнограф. Збор. Срп. Краљ. Акад. VIII стр. 263. Македонски Срби. Београд. 1925. Стр. 54.



\* дьѣнь. Од њих су, вероватно, Румуни позајмили речи: oglinda, срп. хрват. огледало, lindina > срп. хрв. ледина, smi'ntesc > \* съмѣти се, срп. хрв. смејати се; svintesc > срп. хрв. светити. У овој групи Словена били су »Другувити«, племе, које је за време заједнице са Источним Словенима добило своје име од карактера местности — \* дъгово — мочваран, испор. назив староруског племена »Дреговичи«.

Друга, вероватно, већа маса Словена продираше је са севера на југ из Посавине и средњег Подунавља двојако — једна група је ишла подесном саобраћајном линијом у долину Велике Мораве, одакле се спуштала ка долини Вардара и, заузевши пределе ове реке и њене притоке, продрла до Грчке, те ушла у везу са Словенима, који су се били настанили у области Солуна. Друга пак група ове веће масе продираше је преко Посавине пределима реке Дрине.

Обе ове групе биле су у тесној вези, нарочито у пределима од Копанника и Рогозне до Дурмитора, а затим око Комова, уским долинама око Рашке, Ибра, Таре, Пиве и Лима, дакле, предели, одакле воде путеви ка Морави, Вардару и Јадранском Мору. — Ове групе су основале доцније државу Рашку (Rascia) са престоницом у Расу, а друга мања група — Зету.

Трећа група Јужних Словена пошла је двојако : ка западном делу панонског басена и ка долинама источних Алпа, а друге масе, држећи везу са групом , која је ишла поред реке Дрине, заузимају области од реке Цетине у Далмацији до Раше у Истри. Ови су доцније основали своју државу, познату под именом хрватска држава, чији је центар био средња и северна Далмација. Група пак, која се упутила к источним Алпима, уз долину Мела до ледника Пастерце и до Пустертала, основала је била једну малу државицу. Позната је под именом — Словенци.

Масе Словена, које су продираше ка Вардару долином реке Мораве, изговарале су прасловенск. : 1. ѣ као е ; \* věra \* међа, \* séverъ ; 2. праслов. dj, tj као d'z', t's' : \* med'z'a - > међа, \* not's' > ноћ ; 3. прасловен. заменицу \* što — као što > што, 4. њ као о<sup>a</sup> : \* съѣнь, њ - као е<sup>a</sup> : \* дьѣнь. Племена, која су се спуштала поред реке Дрине, изговарала су : 1. прасловен, ѣ као ie : \* viera, \* sieno, \* miera; 2. праслов. њ као нејасно α : \* сънь > сеањ, њ - као нејасно е<sup>a</sup> и као e<sup>i</sup> i \* дьнь > de<sup>a</sup>n, de<sup>i</sup>нь 4. прасловен. sj i zj као s': \* sekira > s'ekira, \* s'éverъ > severъ, \* iz'ělica > iz'elica; праслов. l тројако: а) тврдо l, као и у пољском у руском језицима, испред а, о, у: glava, labudъ, lukъ, lovъ ; б) средњеумекшано l' испред i, e, ѣ : l'ivada, liepo, led'a ; в, сасвим умекшано lъ (љ), створено под утицајем j: zelje > zeље > zeље, chlěvъ > chlievъ > хљеб). Племена пак, која су доцније била позната под именом Хрвата, имала су исте језичне особине, сем умекшавања s и z испред j.

Масе Словена, познатих доцније под именом Словенаца, изговарале су : 1. православен. ѣ као e<sup>i</sup> : \* besěda, \* brěgъ,

одкуд доцније — е и — еј : beseda, bežati ; mrežti, brejg ; 2. прасловен. dj, tj као gj', kj', а доцније умекшано gj је прешло у j ; \* gospodja > \* gospogja > gospoja ; \* medja > \* megja > meja ; умекшано kj' — дало је — č', 3. прасловен. čь, čьto изгов. диалектрчно као čа, затим се замењивала заменицом къ спојеном са — jь > къjь, откуд къjь» кај.

(Наставиће се)

Dr. Дим. Ђуровић.

## ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

*Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt. Gastvorträge, gehalten an der Berliner Universität von Stefan Zankow, Dr. theol. et juris, Professor an der Universität zu Sofia. Erschienen im Furche-Verlag, Berlin. 1928. Ss. 148.<sup>s</sup>*

Књига представља обраду шест предавања, што их је аутор одржао летњег семестра 1927. год. на Берлинском универзитету, на позив тога универзитета, а по иницијативи његовог богословског факултета.

Књига се састоји из увода и пет глава.

У уводу (стр. 15.—36.) се говори о данашњем општем интересовању за православни хришћански исток ; о данашњем унутрашњем и спољашњем стању православне источне цркве ; о спољним оквирима и условима развића православног хришћанства ; о пређашњим покушајима карактерисања православног хришћанства са гледишта ма кога појединачног принципа и о тешкоћи сличног проблема. Затим се даје формална карактеристика источног хришћанства на основу имена : »православље« и та се карактеристика доводи у везу са принципом верног следовања »старим« начелима вере. Најзад се говори о изворима за испитивање овог предмета и о нарочитом значају питања ове врсте.

Прва глава (стр. 37—63.) носи наслов : »Credo«. Овде се даје општи преглед православног догматичког учења. Определив обим појма : »догмат« и карактер »вере«, као средства за разумевање религијске истине, аутор говори о специфичним одликама православља у учењу : о догмату Св. Тројице, искупљењу (грех и смрт), оваплоћењу Сина Божјег, као централном догмату православне цркве (објашњавајући значај крсне

смрти И. Христа, по ком питању постоје разни богословски правци, који се ипак слажу у готово општем одрицању идеје формално-правног појимања догмата о спасењу); о васкрсењу мртвих; односу између благодати и слободе, вере и дела; обожењу човека; анђелима и демонима, есхатологији, где он наглашава сагласност свих православних хришћана у извесном старо-хришћанском апокалиптичком расположењу и напо-слетку о спасењу свих и свега по свршетку овога света.

Ова се глава завршује кратким прегледом савременог стања богословске науке на православном Истоку.

У другој глави (стр. 64.—91.) аутор говори специјално о Цркви. Одредивши општи појам о цркви и њеном бићу са гледишта православног хришћанства, он затим излаже догматско православно учење о Глави цркве, о њеним члановима и о њеном значају у духовно-историјском животу хришћанства, о њеним основним особинама — јединству, светости, католичности и апостолству, о највишем ауторитету у њој, о узајамним односима међу разним групама црквеног друштва и о спољњем црквеном јединству и поред битисања засебних православних цркава.

Трета глава (стр. 92—110) је посвећена православном култу. Показавши неоснованост предубеђења неких кругова и оделитих представника западног хришћанства, да православни култ, тобож, пати од претераности магијски-стварнога сакраментализма, препуног сујеверја па чак и идолопоклоничких церемонија, аутор затим карактерише основне црте и битни значај православног култа. Произлазећи у своме начелу из првохришћанског извора, култ је реални израз и оваплоћење догматског учења православне цркве, у чему има свог довољног објашњења и положај, који проповед заузима у православном богослужењу. Пошто је намењен да буде средство реално-мистичног општења између Бога и људи, а такође између ових последњих, православни култ има симболичко-реалну и реално-симболичку садржину. Са тог гледишта аутор даље карактерише основне елементе православног култа: уметност уопште, појезију, вокалну музику (певање), живопис, тајне (нарочито евхаристије, свештенства и брака), поштовање иконâ, моштију, признавање светаца и молитве за умрле. Сав свој опис православног култа аутор завршује овим речима: »православни култ је синтетичко-пнеуматички култ, у коме се симболичко-

мистички реализам и реалистички мистицизам заједно појављују и чине богочовечанско јединство» (стр. 110).

У четвртој глави. (стр. 111.—133.) аутор говори о побожности и активном карактеру православља. После констатације двају опречних појмова, које обично износе представници западног хришћанства (пасивност, која понекад иде до песимизма с једне стране, и значајност и важност религиозно-етичких црта православља с друге), аутор пре свега признаје факт постојања светлих и мрачних одлика у моралном карактеру православног хришћанства па се стара да ту чињеницу објасни утицајем климе, расе и историјских околности. Основну одлику етичког православног расположења писац види у принципу сагласности православља са првобитним и у опште старим хришћаниством, по коме све оно што је у свету привремено, што пролази, не заслужује уважање, оданост и љубав хришћанина. Посматрајући ствар са овог гледишта, он као главну одлику православног морала признаје врлине : љубав, смиреност, саучешће и сажавање према човеку, нарочито према палом, грешном човеку. Последица ових црта православног морала јесте уважање према целом човечанству и признање братства свих људи на земљиној кугли.

Рекавши затим неколико кратких речи о православном монаштву, аутор завршава ову главу карактеристиком односа православља према држави, народности и култури.

У закључној глави (стр. 134.—142.) даје се општи преглед сагласности и разлика, које постоје међу трима највећим гранама хришћанства : православљем, римокатолиштвом и протестанством. Констатујући јаку жељу и дубоку тежњу православља за јединством са осталим хришћанским вероисповестима, аутор са своје стране износи могуће правце и начине за постигнуће тог јединства, који морају одговарати принципу старог учитеља цркве : *»in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas«*.

Као што показује сама садржина, књига излаже врло важно, принципијелно и сложено питање о суштини православног хришћанства, као и његовим одликама у поређењу са осталим хришћанским вероисповестима. Наравно, дати исцрпно разјашњење тог питања у шест предавања и на 140 страна није било могуће. Стога би се недостацима ове књиге могле учинити многе и важне замјерке. Но озбиљна и беспри-

страсна критика би једва имала права чинити замерке и за оно, што аутор и поред најбоље воље није био у могућности да изврши онако као што би желео. Зато ћемо се сада постарати, да оценимо реалну садржину књиге.

Пре свега треба признати да се у књизи даје карактеристика не толико васионско-источног, колико баш првенствено руског православља. То је без сумње дошло стога, што се аутор највише служио руском књижевношћу. Међутим ваља признати да специфично руско православље, бар у извесним областима религијског живота (напр. у култу, етичким појмовима, у односима према држави, нацији, човечанству и т. д.) ни издалека не представља суштину васионског источног православља, у толико пре, ште је и сâмо руско православље у току векова мењало своје облике тако, да се и самим руским богословима намеће озбиљно питање : шта је у суштини православље ? Овде се може искрено зажалити, што су писцу, изгледа, остали сасвим непознати многобројни и разноврсни радови чувеног руског богослова (мистика) и епископа Теофана Говорова, тзв. »затворника«, који је чак издао засебну књигу под насловом : »О православљу« (2-го изд. Москва. 1902. г.).

Ова се наша примедба односи на општу садржину и општи карактер књиге.

Рецимо сада коју о посебним питањима, која аутор покреће и решава.

Пре свега ваља констатовати нетачност ауторовог приказивања броја чланова савремене руске цркве и њеног спољашњег положаја уопште, као и њених делова, нпр. руске северо-американске епархије и руске мисије у јапану (види : стр. 22.—23.). Савремена руска православна црква је у ствари знатно многобројнија, него што то аутор представља, те се она ни издалека не исцрпљује само тзв. патријаршијом или »тихоновском« црквом. Писцу је канда остала непозната новија књига римокатоличког бискупа, монсињора D' Ербињи о савременој руској цркви : *L'Aspect Religieux de Moscou en Octobre 1925. Roma. 1926.* (постоји и руски ауторизовани превод И. Ф. Наживина. Париз. 1926. г.). Осим »патријаршијске« у руској цркви сад постоје и др. врло многобројне црквене организације, које се од ње разликују готово само тиме, што над персонални принцип патријаршије истављају принцип синодализма, који и сам аутор признаје као класички за православну цркву (види : стр

81.). Ове организације, нпр. московска синодална, или украјинска синодална црква и саме себе сматрају и други их признају као засебне а у т о к е ф а л н е цркве.

Сасвим је погрешно мишљење, да руска северо-американска епархија и јапанска мисија тобоже чине оделите а у т о м н е јединице. Оне обе себе сматрају за делове једне руске православне цркве, што у ствари и јесу.

Исто тако се мора признати, да је неодређена и до очевидности вештачка подела (стр. 25.—28.) историје источне православне цркве на четири периода. Нејасно се аутор изражава и у опредељивању Св. Предања, као извора православног вероучења (стр. 32).

Исто тако се не можемо сагласити ни са одлучним негативним закључцима аутора на стр. 33.—34. о исповедањима православне вере XVII в., која су у вези са именима кијевскога митрополита Петра Могиле († 31. XII. 1646. г.) и јерусалимског патријарха Доситеја († 1707. г.). Иако је тачна ауторова мисао, да православна источна црква, која себе сматра за генетички и непосредни наставак васељенске једине и нераздељиве цркве, што на другом месту (стр. 64) признаје и сам аутор, због тога не може ни имати какве нарочите симболичке књиге у западно-хришћанском смислу те речи, ипак се не може признати као оправдана његова примедба, изказана до душе под знаком навода, да поменути споменици тобоже дају лажно (falsche) објашњење многим основним догматским тезама православне цркве. Ма да ова вероисповедања, без и до њиховог признања од стране васионског сабора, као једино ауторитетног органа consensus ecclesiae, не могу бити стављена у исти ред са никејско-цариградским символом вере и другим одредбама вере и црквеног устројства, остављеним нама у аманет од стране васељенских сабора, она ипак у сваком случају имају врло велики значај баш као израз општег догматског, моралног и канонског сазнања источне православне цркве, као једне целине. Других сличних споменика ми немамо. Без њих православна црква не би могла једнодушно и сагласно да говори о многим предметима свога вероучења. . . .

Дајући појам о догмату (стр. 38.), аутор је без сумње случајно пропустио главну његову одлику — б о г о о т к р о в е н о с т, која пак сасвим не значи, да је свака богооткривена истина догмат. Тешко је сагласити се са ауторовим мишљењем,

израженим на стр. 39.—41., да је тобоже »сopствени« (карактеристични) пут религијског православног познања — унутрашњи, духовни, мистички (интуитивни), или пут срца, чистог срца. Нама се чини, да је за православље, у поређењу са Западним хришћанским вероисповестима, карактеристично баш признање неопходности општег, и уз то хармоничног учешћа и разума и воље и срца у познању религијских истина у опште. У ствари то признаје и сâм аутор, бар што се тиче вере (разума) и дела (воље), кад на стр. 54. вели : »Вера и дела су два нераздвојна елемента једне и исте суштине. Стога је православно хришћанство како етичко тако и пнеуматичко, јер се и једно и друго у њему јавља једновремено«. Још јасније о томе, до душе другим поводом, говори чувени руски цивилни богослов А. С. Хомјаков : »све ствара у нама Христос : или вером, или надом, или љубављу« (стр. 55.).

Ако се и не може рећи да је ауторов појам о т. зв. догматском развићу православне цркве (види : стр. 41.—42.) нетачан, ипак треба признати да је сувише нејасан можда зато, што је сувише кратко изложен. Међутим то је питање врло важно баш за разумевање истинског карактера источног православља. Стога опет морамо зажалити, што су аутору остале непознате руске књиге, у којима су мање више тачно штампане расправе и дискусије, изнете на чувеним седницама петроградског религиозно-филозофског друштва почетком XX. века : тамо је ово питање свестрано и детаљно расправљено.

Ваља признати као сасвим тачно од аутора формулисано (на стр. 49.) опште учење православног хришћанства о догмату спасења. Можемо само зажалити, што је писац остао и сувише равнодушан према тенденцији, која се у последње време показала код неких православних архијереја, да се спасење човеково сведе на т. зв. »гетсиманско искуплење« помоћу »састрдалничке Христове љубави према грешном човечанству« (стр. 54.—53.) ; тенденцији, која се силно приближује ричлијанству. То је особито интересантно било казати баш на берлинском богословском факултету, где има следбеника ричлијанске идеологије.

Неки одељци и стране из друге главе н. пр. о јединству православне источне цркве (стр. 74.) и њеном синодалном уређењу (стр. 81. и даље) читају се са великим интересовањем. Између осталог овде се аутор отворено изражава за неоп-

ходност измене канонских забрана у погледу епископског це-либата и другог свештеничког брака (стр. 82.).

Ваља ипак приметити да је нетачна ауторова одредба појма о цркви, као друштву, које обухвата православни свет (стр. 64.). Уосталом из даљег излагања се јасно види, да је, овде по среди један од ретких lapsus'a linguae у књизи.

Али другчије стоји ствар са другим мишљењем ауторовим. На стр. 75.—76. и 138. писац свесно или можда несвесно допушта погрешку у схватању и тумачењу познате молитве православне цркве о уједињењу свих хришћана. Његове речи : »Unsere Kirche betet unaufhörlich und inbrünstig in jeder Liturgie um den Frieden der ganzen Welt, um den Wohlbestand der heiligen Kirchen Gottes und um die Einigung (i h r e r ? Kirchen ? !) aller« стоји у противности са оригиналним грчким текстом ове молитве : »iper tis irinis tu simpantos kosmu, evstacias ton agion tu Teu ekklosion ke tis t o n p a n t o n Enoseos, tu Kiriu deotomen (види код Migne. Patrol. S. gr. t. LXIII. col. 907. упор. t. XXIX. col. CCCXXXII.). Реч »t o n p a n t o n«, (курзив је наш), јасно говори о томе, што се овде не могу разумети »ton ekklosion«. Па се и по себи разуме, да није била умесна и природна молитва о уједињењу сви ју црквава у доба св. Јована Хризостома и можда још раније, кад је Христова црква била јединствена. . . .

Историјска фраза, коју писац цитира у примедби 30. на стр. 76., да »видови, који деле хришћанске цркве и вероисповедна друштва, не достижу висину неба«, — несумњиво припада пок. кијевском митрополиту Платону Городецкоме († 1. X. 1890. г.).

И нехотице свакоме пажљивом читаоцу књиге мора пасти у очи факт, да аутор у III. глави не помиње, да најглавније место у православном богослужењу нарочито манастирском (н. пр. светогорском), које највише одговара прописима богослужбеног устава, заузима читање, које уз то има и своје специфичке одлике, карактеристичне не само за православље у опште у поређењу са западним хришћанством, већ и за оделите (помесне) православне цркве (н. пр. грчку, руску, сириску ђурђијанску и т. д.). Ова одлика можда још више од осталих особина, које је писац навео, говори о верности православља старом хришћанству, у чему баш аутор и види (стр. 114., 116. и др.) основну црту православне побожности.



На стр. 128. погрешно је стављен датум руског предсабора 1905. г. место 1906. г.

Једва се може признати као тачно тврђење пишчево (на стр. 129.), да је »бугарска црква увек (stets) била потпуно слободна (völlig frei)« од утицаја и притисака државе (види у изд. А. П. Лопухина : Общедоступная Богословская Библиотека. Выпускъ VII. Историја хришћанској Церкви в. XIX в. Томъ II. Православный Востокъ. Петроградъ. 1901. г. стр. 339.—388., нарочито стр. 365. и даље).

Напослетку ваља рећи, да ова књига, коју смо критички прегледали, додирује толико важно, опсежно, високо и сваком православном хришћанину мило питање, а чита се са великим и непрекидним интересовањем. Посматрана са своје спољашње стране, књига је пажљиво и дивно штампана и може се рећи да је издање без икакве замерке. Снабдевена је и кратким упутством (у почетку), што до извесне мере замењује индекс литературе, а тако исто и засебним индексом предмета (на крају књиге).

Ретку одлику књиге чини такође и пажљиво и тачно цитирање старије, а нарочито нове (поглавито руске) богословске књижевности и то не само засебно штампане, него и часописне, која се тиче оних питања, која писац поставља и решава.

Професор Др. Т. Титов.

**Димитрије Руварац**, Аутобиографија и библиографија. Нови Сад 1927. 8 Стр. 43.

»Ваљда ми је промисао Божји одредио стога толико века, што је увидео да могу бити од користи српском народу, на чему му приносим захвалност и кад лежем и кад устајем, и молим му се да ме одржи до одређеног ми часа здрава и крепкм.«

(Д. Руварац у овом делу на стр. 4.)

Г. прота Димитрије Руварац, дугогодишњи библиотекар Патријарашке Библиотеке у Сремским Карловцима, дошао је на веома срећну мисао, да о својој осамдесетпетогодишњици живота, коју је скромно прославио прошле године, поново изда библиографију својих многобројних радова. Библиографија овог заслужног историка и најбољег познаваоца нашег XVIII века бројала је, у своме првом издању (Сремски Кар-

ловци 1912. 8 Стр. 24), девет стотина пет радова. И ако је тада навршио шездесету годину, неуморни г. Руварац наставио је своју плодну и веома користну делатност, и необично великом броју својих радова додао толико нових, колико у току целог свог живота не напише многи и многи наш радник на књизи. Његова библиографија, тако неопходна за сваког који се бави с последња два века наше прошлости (XVIII и XIX), броји данас хиљаду сто један рад. После толиког рада и у годинама, у којима су Немању носили »междуу двѣма коњма«, г. Руварац у својој краткој аутобиографији, што претходи његовој библиографији, и не помишља да се жали на своју старост; он се у њој жали на тешке прилике, због којих се не може »упустити у штампање неких својих нових радова« (стр. 8) Осам до девет својих радова г. Руварац је предао Академији Наука и Матици Српској и они ће, надамо се, ускоро изићи. Историска наука, дакле, с правом може очекивати од заслужне старине, г. проте Руварца, још многе и многе драгоцене прилоге.

*Ђорђе Сп. Радојичић.*




---

УРЕДНИК  
Д-Р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ

ВЛАСНИК У ИМЕ БОГОСЛОВ. ФАКУЛТЕТА  
ПРОТА СТЕВ. М. ДИМИТРИЈЕВИЋ

---

Графички Завод „Макарије“ А. Д. Београд—Земун.

## ОХРИДСКИ ПРОЛОГ

Тако се зове ново дело Епископа Николаја, које се сада у велико штампа у штампарији Св. Цар Константин у Нишу.

»Пролог је, како сам писац каже, вековна читанка православних народа. И словенска покољења кроз векове и векове васпитавала се овом читанком. И док су се Словени васпитавани Прологом, дотле су давали небесне карактере светитеља и витеза . . . Пролог није друго до развијен и објашњен календар. А календар је један део Књиге Живота (Открив. 3,5). Један део, велим, јер цела Књига Живота је преогромна, и њу целу може знати само Господ Бог. Календар је прва књига, коју сам ја у своме детињству запазио и у руке узео. Она је код нас у селу стајала за иконом, и са поштовањем се узимала у руке, и опет остављала на своје место — за икону. Тајанствена и за мене чаробна књига имена, самих имена, без садржине, без објашњења. Она ме је очаравала ; ја сам је поштовао без знања и волео без разумевања. Чар те књиге лежао је изгледа баш у именима, у самим голим именима. Шта означавају та имена, црвено и црно исписана ? Онда нисам знао. Данас тек могу одговорити на то питање : значе, да је личност — све. Све што је около и поред, и на личности, не броји се и не рачуна се. Царства и државе, блага и круне, направе и културе, части и славе, — све је то ништавно према личности. А личност је карактер душе, садржина и богатство душе. Светитељска личност пак јесте Христов карактер душе, поновљен у многима и многима, чија су имена исписана у календару. Ова имена, дакле, означавају велике и чаробне личности, блиске Христу, запојене Христом, због чега су свакако и имала неки необичан чар за моју детињску машту . . . Што је сунце усред звезда, и пастир усред оваца, и цар усред синова и великаша својих, то је Христос усред светитеља. Има два пута, и оба права : од Христа ка светитељима, и од светитеља ка Христу. Христом се објашњавају светитељи, светитељима се доказује Христос. Дрво се познаје по роду, јер »добро дрво родове добре рађа (Мат. 7, 17).«

Охридски Пролог треба да буде свакодневна верска читанка за свештенство и народ. Писац је ово дело отпочео да ради пре неколико година на наваљивање неколиких свештеника, који су осећали потребу за оваквим једним делом, и тек сада је, с Божјом помоћи, завршио и дао у штампу.

Охридски пролог је до сада најобимније дело Епископа Николаја. Оно ће бити много веће од Омелија, и изнеће око хиљаду страна. Оно садржи кратка житија светитеља и објашњење празника у току 365 дана у години ; и још уз то има 365 беседа, са 365 расуђивања, 365 вежбања у созерцању, и осталих корисних напомена.

Охридски Пролог штампа се само у *1200 примерака*, од којих је узето већ за нишку епархију *500 примерака*. Тако да ће се у продају пустити у ствари само *700 примерака*. Због огромних трошкова око штампања овога дела није се могло више пустити од овог издања.

Охридском Прологу је цена само 100 динара. Ко жели да унапред осигура себи ово дело, нека похита и пошаље 100 динара г. Светомиру Станковићу свештенику у Ниш, или штампарији Св. Цар Константин.

## САДРЖАЈ

---

- Брак и социјални положај жене код Јевреја ...* Др. Душан Глумац
- Учење римске цркве е неизгладљивом карактеру  
тајни: крштења, миропомазања и све-  
ћенства .....* Др. Душан Јакшић
- Правни положај и организација грчких мана-  
стира по Јустинијанову праву.....* Др. Филарет Гранић
- Беседа на Гори у настави и васпитању.....* Др. Јордан П. Илић
- Народност старо-црквенословенског језика.....* Др. Дим. Ђуровић

### Књижевност.

#### Оцене и прикази:

- Stefan Zankow, Das orthodoxe Christentum  
des Ostens .....
- Др. Т. Титов
- Димитрије Руварац, Аутобиографија и би-  
блиографија .....
- Ђорђе Сп. Радојичић
-