

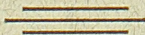
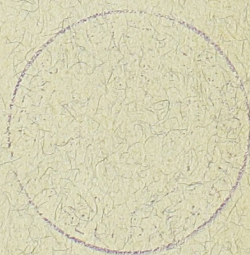
256

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА VIII
СВЕЗАК 1



БЕОГРАД
ШТАМПАРИЈА „ПРИВРЕДНИК“ КНЕЗ МИХАИЛОВА 3.
1933

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

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

Претплату ваља слати **Администрацији „Богословља“**, а рукописе и све друго **Уредништву „Богословља“**, Београд, Богословски Факултет, Краља Петра ул. бр. 2.



Молимо своје дужнике да нам пошљу свој дуг.

256

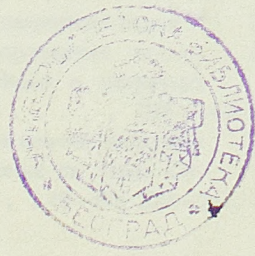
УНИВ. БИБЛИОТЕКА
И. Бр. 68872

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

Анастасијевић Д-р Душан, Крст јану ...
Влаховић Вл., Литургички материјал у ...
Глумић Д-р Душан, ...
Глумић Д-р Душан, ...
Гранић Д-р Фиделија, ...
Кекић Квиријан, ...
Лоренц Д-р Борислав, ...
Лоренц Д-р Борислав, ...
Максимовић Јосиф, ...
Свијачевић Ђоко, ...
Стефановић Д-р Душан, ...
Фрањски Вукановић, ...

ГОДИНА VIII



МАЊИ ПРИЛОЗИ:

Грујић Д-р Рад., Случај ...
Грујић Д-р Рад., Једна ...

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ:

Глумић Д-р Душан, ...
Јосиф Д-р Радивоје, ...
Лоренц Д-р Борислав, ...
Титов Д-р Тодор, ...

БЕОГРАД
1933

САДРЖИНА ЗА 1933. ГОДИНУ

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ :

	СТРАНА
<i>Анастасијевић D-г Драгушин</i> , Кроз једну збирку новијих аката цариградске патријаршије о њеним епархијама	109—123
* <i>Влаховић Вл.</i> , Литургијски материјал у старим српским биографијама XIII века	60—78; 144—159
<i>Глумац D-г Душан</i> , Талмудски трактат о пасхи	1—30
<i>Глумац D-г Душан</i> , Да ли је Христова последња вечера била пасхална?	97—109; 189—198; 289—302
<i>Гранић D-г Филареш</i> , Било и клепало у египатским и палестинским манастирима старе цркве	302—307
<i>Керн Киријан</i> , архим., Епиклеза у првим хришћ. литургијама	319—352
<i>Лоренц D-г Борислав</i> , Религија Спинозина	31—45
<i>Лоренц D-г Борислав</i> , Религија у светлости савремене науке .	203—222
<i>Максимовић Јован</i> , јеромонах, Редовно или празнично зачало	353—361
* <i>Слијепчевић Ђоко</i> , Пајсије, архиепископ пећски и патријарх српски као јерарх и књижевни радник	123—144; 241—283
<i>Стефановић D-г Димитрије</i> , Исус Христос и његови најближи	198—203
<i>Фрадински Викеншије</i> , Морално-аскетско учење св. Нила Си-најског	45—60; 222—241; 307—319

МАЊИ ПРИЛОЗИ:

<i>Грујић D-г Рад.</i> , Случај промене имени при хиротонисању епископа	160—161
<i>Грујић D-г Рад.</i> , Једна слика из живота београдског свештенства 1721 год.	162—164

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ:

<i>Глумац D-г Душан</i> , Одговор г. D-г Ј. Обершком	184—187
<i>Јосиф D-г Радивоје</i> , Dr. Aleksandar Gahs, Historijski razvoj porodice	373—382
<i>Лоренц D-г Борислав</i> , D-г Стјепан Цимерман. Душевени живот	92—96
<i>Тишов D-г Теодор</i> , D-г Душан Јакшић, Поводом енциклике папе Пија XI	79—80

	СТРАНА
<i>Тишов D-г Теодор, Pauli Mihailovici, Legaturi culturalebisericesti</i>	81—82
<i>Тишов D-г Теодор, Јогъ Рамачарака, Жизнь Исуса Христа въ окультномъ освѣщеніи</i>	82—87
<i>Тишов D-г Теодор, Ј. Пашевъ, Нравственото учение на Исуса Христа</i>	87—92
<i>Тишов D-г Теодор, Antoine Malvy et Marcel Viller, La Confession Orthodoxe de Pierre Mogila</i>	165—184
<i>Тишов D-г Теодор, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium. Auctore Martino Jugie</i>	362—373
<i>Чајкановић D-г Вес., Ст. Димитријевић, Св. Сава у народном веровању и предању</i>	284—285
<i>Чајкановић D-г Вес., Сборник за етнографију и фолклор Јужне Србије и суселних области</i>	285—286
<i>Чајкановић D-г Вес., Никола Вулић, Неколико питања из ан- тичке прошлости</i>	286—287

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА VIII

СВЕСКА 1.

DR. ДУШАН ГЛУМАЦ, ДОЦЕНТ

ТАЛМУДСКИ ТРАКТАТ О ПАСХИ (PESAHIM).

(У ПРЕВОДУ СА ЈЕВРЕЈСКОГ И СА КОМЕНТАРОМ)

У другом одељку („seder“) Талмуда, који се зове Моéd („празници“) на трећем месту по реду, стоји расправа (masseth) о празновању пасхе са законским прописима и обичајима о томе, због чега се и зове „Pesahim“ (или можда тачније „Pesah“ јер се ради само о једном празнику) = пасха.

Ти законски прописи протумачени су правничким језиком т. ј. збијеним реченицама и изрекама појединих учитеља-равина нарочито у т. зв. Мишни, и то на јеврејском језику, док је Gemara писана већ на арамејском.

У самоме трактату излажу се прописи који су директно везани уз празновање пасхе, али без систематског реда. Како су ти законски прописи збијени у Мишни, то и овде дајемо само превод Мишне по тексту који се налази у штампаном издању Талмуда од 1908 год. (Talmud Babeli; Вилна, и Talmud jerušalmi Krotošin 1860—67) а употребљена су и издања (са преводом) Н. Stracka (Pesahim, Leipzig 1911), Samnter-Baneth-a (Mischnajoth, Berlin 1885 ff.), G. Veera (Pesachim Ostern) Giessen 1912¹ Н. Переферковичъ: Талмудъ Мишна и Тосефта, том II С. Петербург 1903 као и издање L. Goldschmidta: Talmud Babeli — Der balylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Mišnah herausgegeben nach der ersten zensurfreen Bombergischen Ausgabe (Venedig 1520—23) nebst Varianten der Späteren, von S. Lorja. J. Berlin. J. Sirkes u. a. revidirten Ausgaben und der Muenchener Talmudhandschrift möglichst Sinn- und Wortgetreu übersetzt. Berlin und Wien 1925. II. Band и Jac. Levy: Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über Talmudim und Midrašim; Leipzig 1888 (I—IV). Како се Христова последња вечера (Марк. 14, 1. след.

¹ Die Mischna Text Übersetzung und ausführliche Erklärung herausgg. von Dr. Georg Beer und D. Oscar Holtzmann; Giessen b. Töpelmann.

Мат. 26, 17. Лук. 22, 7. Јов. 13, 1.29. 18, 28. 19, 24) врло често доводи у везу са пасхом, уверени смо да ће и талмудске наредбе о празновању тога празника, добро доћи свакоме богослову, нарочито и због тога, што се и сам наш Спаситељ, мање више, равноа по тима прописима.

ТРАКТАТ О ПАСХИ (MASSENET PESANIM).

І. ДЕО

При освитку четрнаестог [Нисана] тражи се квасно уз светло свеће [лампе].¹

Ни на једном месту, где се квасно не оставља, не треба тражити. Али зашто рекоше [научењаци]: „два реда у подруму“? [То се односи] на место где се оставља квасно. Присталице Шамајеве веле: два реда кроз цели подрум, а присталице Хилелове веле: два реда вањска, то јест најгорња.²

Не треба се бринуту да ли је ласица пренела [квасно] из неке куће у [другу] кућу или с једнога места на друго. Јер кад би се тако [поступало], [могло би се пренети и] из једног дворишта у [друго] двориште и из једног града у [други] град, и [свему] томе не би било краја. —

Раби Јуда вели: Тражи се [квасно] при освитку четрнаестог и четрнаестог у зору и у време уклањања,³ али на-

¹ Према законским прописима Торе, за време пасхе ништа кваснога не сме бити у кући (Излаз. 12, 15), и све се [квасно] мора уклонити и спалити. Због тога се одређује да се већ при освитку („ог“) 14. марта претражити цела кућа. Како је код Јевреја дан почиња увече то значи да се већ 13 нисана по подне морало приступити томе тражењу и уклањању свега кваснога. То показују и речи „le'og happeg“ = „уз свећу“, „уз светло лампе“. Код датума 14 не спомиње се месец нисан јер се узима као познато у коме је месецу пасха. Нисан је месец који спада у нашем априлу, а име му је од вавилонскога nisannu.

² У подруму („martef“) где стоје мешине за вино или зејтин, једна над другом и једна иза друге, мора се исто тако тражити квасно, јер неко може, случајно, када иде у подрум, да понесе са собом комад хлеба и да га заборави. Разуме се да се то квасно може оставити само међу посудама које стоје напред. Због тога присталице Шамајеве академије захтевају да се кроз цео подрум морају претражити два реда посуда, док Хилеловци, блаже, захтевају да се имају прегледати само прва два предња реда, према улазу и то они који су један над другим.

³ Т.ј. све до подне када се све квасно спаљује. (Beer. о. с. 112. Strack. О. с. 2).

учењаци веле: ако се није тражило при осветку [још] четрнаестог, нека се тражи четрнаестог [по дану]. Ако се није тражило ни четрнаестог, нека се тражи за време „усред“ „betok“ празника, а ако се није тражило за време празника, нека се тражи после празника.¹

А оно [квасно] што се хоће да се задржи [за јело], нека се пажљиво спреми, да не буде потребно тражење [још једаред].²

Раби Меир вели: Једе се [квасно] целога петог [сата], а спаљује се на почетку шестог. Раби Јуда вели: једе се целога четвртог [сата], а у сумњи је за целога петог, а спаљује се на почетку шестог.³ Још рече Раби Јуда: два колача од захвалне жртве који су били неупотребљиви, лежали су (14. Нисана) на крову аркада (храма). Цело време док су они лежали, сав је народ јео (квасно). Кад би се један (од њих) уклонио, било се на опрезу па се није јело (квасно), али се није ни спаљивало. Када би се обадва (колача) уклонила, сав би народ почео да спаљује (квасно).⁴ Рабан Гамалиел (Гамалило) вели: профано једе се за време целога четвртог (сата). Терума⁵ цео пети а спаљивање је на почетку шестог.

¹ Оно што је било квасно пре самога празника, никако се несме употребити ни после празника, него се има накнадно уништити, ако се није доспело да се претраже сва места у кући.

² „Umā šehū, mešajjev“ т.ј. ако се хоће оставити хлеба колико ће још бити потребно за јело до самога празника, то се тај хлеб мора спремити на сигурном месту да се не развуче по кући.

³ Дан је био раздељен на дванаест сати, а исто тако и ноћ, а бројало се од изласка сунчевог по прилици од 6. сати. Пети сат би био од 10—11 сати.

⁴ Колачи које спомиње Раби Јуда сигурно су „hallot lehem hames“ — колачи од квасног теста, који су се приносили код захвалне жртве („Todā“) уз бесквасне колаче (Левитска 7, 13). Један део од њих припадао је свештеницима и они су их морали појести још истог дана (Лев. 7, 14, 22, 30.) Што се није појело, било је неупотребљиво („pasūl), није се смело употребљавати, него се морало спалити. Таква два квасна колача служила су 14 нисана као сигнал народу докле се сме јести квасни хлебцац, и стојали су на крову трема са ступовима („‘istevā = στοῦ, Veer. о. с. 113), који је опкољавао спољашње предворје храма.

⁵ „Teguma“ — „Уздизање“ је део који се има оделити од теста (када се меси), или од жетвеог приноса, за посвету Јахвеу, и спалити на ватри (не жртвеној). Само у случају Лев. 8, 25—28 Изл. 29, 14. спаљује се на жртвенику док је од осталих припадао свештеницима.

Раби Хананја, старешина свештенички, вели: за цело своје време нису се свештеници устручавали да спаљују заједно месо које је постало нечистим другостепеном нечистотом („bivelad hattuma“) са месом које је нечисто првостепеном нечистотом („beav hattuma“), и ако су (на тај начин) додавали (јачи степен) нечистоте његовој (дотадањој) нечистоти.¹

Раби Акиба је додао: у своје време нису се свештеници устручавали да пале зејтин, који је постао неупотребљивим због (додира) једнога који се тога дана купао (да се очисти од нечистоте), у светњаку (лампи), који је (светњак) постао нечистим додиром једнога који се онечистио о мртваца, и ако су му (на тај начин) повећавали (степен) нечистоте његовој (првотној) нечистоти.²

¹ Ради се о кулској чистоти и нечистоти. Према старозаветним прописима има више врста нечистота, када се постаје „нечистим“ („tam'e“) т.ј. када се не сме ступати у свету заједницу или долазити на Богослужење, и када се имају извршити становите радње да се човек поврати у стање кулске чистоте („tahor“). Те нечистоте настају или 1.) услед неких болести (на пр. губа) или сексуалних и телесних процеса 2.) додиром лешине и 3.) додиром стрвине или једењем неких нечистих животиња или крви. При томе се може сам човек инфицирати нечистотом али тако инфицирани може опет у неким случајевима пренети нечистоту и на другога (Лев. 11—15, 17, 21, 22. Број 5, 19.). У време Мишне почиње разликовање степена нечистоте и то пет таквих степена: 1.) Изворна нечистота, пранечистота („avi 'avoth hattum'a „праотац нечистоте“) на пр. лешина мртваца која чини нечистим свакога који само ступи у собу где је мртац. 2.) Главна (првостепена) нечистота („av hattum'a“ = „отац нечистоте“) на пр. човек који је постао нечистим у 1. случају, преноси нечистоту на све са чим дође у лотицај (и на људе). 3.) Прво (степено) нечисто („rišon lattum'a“ или „velad hattum'a“ „син нечистоте“) што је постало нечистим (само ствари и јело) додиром из 2. случаја. 4.) Друго (степено) нечисто („šeni lattum'a“) оно што је постало нечистим кроз 3. случај и 5.) Треће (степено) нечисто „šelliši lattum'a“ света јела и уздизања онечистићена кроз 4. случај (Goldschmidt, о. с. Bd I. 301 Anm. 4.). — Свештеници су мешањем разних степена нечистих јела повећавали нечистоту онога које је било нечисто трећестепеном нечистотом на другостепену нечистоту, јер су га доводили у непосредни додир са „av hattum'a“.

² Ради се о зејтину уздизања дакле освећеном, који је припадао свештеницима (Број 18, 12.). Онај који се чистио од нечистоте морао се тога дана купати и остајао је нечист још до увече тога дана; то је „tevul jom“ (Лев. 15,5. след. 22,6 след.) Такви човек већ није могао инфицирати нечистотом обичне профане ствари. али освећене или које су за Богослужење, својим додиром чинио је неупотребљивима („pasul“)- и ако нису постајале

Раби Меир рече: из ваших смо речи научили да се на пасху сме спаљивати чисто уздизање (*t'eguma*) са оним које је нечисто.¹

На то му рече раби Јосе: То није тачно решење јер се раби Елиезер слаже са раби Јошуом, да се ово спаљује за себе а оно (опет) за себе. А у чему се не слажу? (Не слажу се) за сумњиво („*t'eluja*“)² и за (доиста) нечисто. Јер раби Елиезер вели: ово се спаљује за себе а оно за себе, док раби Јосуа вели: обадвоје заједно.

II. ДЕО

За све време док је дозвољено једење (кваснога) сме се давати за јело и стоци и зверима и птицама, а (може се) и продавати странцу³ и дозвољено је (тима) користити се. Али чим прође (дозвољено) време, забрањено је тиме се користити; не сме се чак (тима) потпалити ни пећ или огњиште.

Раби Јуда вели: нема другог начина уклањања кваснога, сем спаљивања, док научењаци веле да се може стучати и расути у ветар или бацити у море.

Квасно једнога странца (нејеврејина) над којим је прошла пасха, дозвољено је за употребу, али (квасно) једнога израиљца није дозвољено, јер је казано: „да се не види код тебе“ (квасно) (Излаз. 13, 7.).

Ако странац даде израиљцу зајам (новчани) на његово квасно, може се (то квасно) употребљавати после пасхе⁴, али ако израиљца даде странцу зајам на његово квасно, не сме се употребљавати после пасхе.

нечисте („*tame*“) (Strack, Einleitung in den Talmud und Midraš, München 1921. 5. Aflge s. 62; Beer. o. c. 117). Такав зејтин, који је само „*pasul*“, сипањем у лампу која је нечиста („*tame*“), јер ју је својим рукама дотакао нечисти од лешине мртваца („*tame met*“), постаје и сам нечистим („*tame*“).

¹ Чисто уздизање („*t'eguma tehora*“), мисли се на квасно које се може спаљивати до 14. нисана у подне, и цела је дискусија око тога да ли се сме спаљивати са нечистим.

² Када се незна сигурно да ли је ствар постала нечистом или је остала култски чиста.

³ Странац („*pokhri*“) је сваки нејеврејин који живи са јеврејима. Њима се сме продати квасно, јер они не смију славити пасху (Излаз. 12. 43).

⁴ Јер тиме што је код странца, узима се да је уклоњено и да за време празника не припада власнику (израљцу),

Квасно, на које падне смеће, вреди као да је уклоњено. Рабан Симон бен Гамлиел вели: све што псето не може да нањуши (под смећем).

Ако тко на пасху једе квасно уздизање („terumat hames“) у заблуди, мора да надокнади пуну вредност и још $\frac{1}{5}$, а ако намерно, слободан је од плаћања надокнаде, чак и од вредности ложења.¹

Ово су ствари² којима човек врши своју дужност на пасху: са пшеницом, јечмом, кусмим, šibolet-ом, šual-ом, зоби, дамај-ом, првом десетином од које је већ узето уздизање, другом десетином, посветама које су извршене (Лев. 27), а свештеници (још) са крајком од теста³ и уздизањем. Али никако: са плодовима од којих није узета десетина, ни са првом десетином од које није одељено уздизање, нити са другом десетином или посветама које нису извршене.

Не може се извршити дужност са колачима жртве захвалне (Лев. 7, 12) ни са колачима назирејства (Број 6, 15.) ако су направљени за себе (личну употребу), али (ако су приређени) за продавање на тргу, може се њима извршити дужност.⁴

А ово је зелење⁵ којим човек врши дужност на пасху: hazeret 'ulšim, мрква, hathavinâ и taḡot [горко зеље].

Испуњава се [пропис] тиме, било да је свеже, било да је сухо, али никако ако је сложено [укисељено] или пржено или кувано. И оно се здружује по мери, у величини једне маслине. Испуњава се и са стапком од њих и са дамајом и са првом десетином од које је одељено њено уздизање и са другом десетином и посветама које су извршене.

¹ Како на пасху квасно нема никакве вредности, чак не преставља ни вредност материјала за ложење, ако неко једе, намерно, квасно и ако зна да је то квасно, узима се да не мора никакву накнаду платити свештеницима, којима терума припада, јер их није оштетио. Ако је то једење у незнању, мора се платити.

² То јест од којих се пеку бесквасни хлебови.

³ „Halla“ = Број. 15, 18.^a

⁴ Ако неко направи колаче да принесе захвалну жртву или за назирејски завет, не може са тима колачима славити пасху, јер су већ предодређени за другу жртву. Но ако су приређени за продају, а не за директно жртвовање, онда се могу употребити за пасху.

⁵ Зелене („jeḡoḡ“) које се употребљава као предјело пасхалне вечере; значење имена није сигурно. Једно је обично, које се обично употребљава код сваког јела, а друго је специјално, пасхално, т-зв. „taḡot“ горко зеље (Израз. 12,8).

Не сме се „mirsan“ за кокоши натапати, али се може кувати¹ Жена не сме натапати „mirsan“ да понесе са собом у купатило, али може суво намазати по своме телу.

Не сме се пшеницу жвакати, да се метне на своју рану, јер она ускисава.

Не сме се брашно сипати у сок од воћа² или у сенф. Ако се усудо има се сместа појести. Раби Меир забрањује и то.

Не сме се [пасхално јагње) кувати³ ни у каквој текућини нити у воћним соковима. Али се сме тиме мазати и умакати у то.

Вода коју употребљава пекар мора се просути, јер може ускиснути.

III. ДЕО.

И ово се мора уклонити на пасху: вавилонски кутах⁴ међанско пиће⁵, едомска киселина⁶, египатско пиво, бојило бојадисача, колач од квасца пекара и лепак писара. Раби Елиезер вели: и женске помаде.

Ово је главно правило: све што је нека врста жита, има се уклонити на пасху. Ове [споменуте ствари] су у забрани [укључене], али због њих нема истребљења⁷.

Тесто које се налази по странама наћава, ако га има на једном месту у величини маслине, има се уклонити. Ако га је мање, вреди као да је уништено због незнатне [количине]. А тако исто је и при питању нечистоте. Ако се [тесто] незнатно примећује, онда оно дели, али ако хоће да остане [уз наћве],

¹ Да не ускисне за време пасхе пшеница и брашно, одређује се како се треба радити.

² „Haroset“ је неки сок од воћа и поврћа, помешан са сирћетом, који је служио за умакање горкога зеља при пасхалној вечери.

³ Пасхално се јагње мора пећи (Излаз. 12, 9).

⁴ „Kutah“ неко пиће из млека, соли и хлеба (Gem. 42a. Strack-Peschim 6. Beer 124). Име од перзијског: „katah“ (Levy Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch).

⁵ šekhar hammadī = међанско пиво, прављено од јечма (Pes. Gem. 42b).

⁶ „homes ha'edomi“ едомска киселина, али овде под „edomски“ разуме се сигурно римски („rumi“), јер је иза разорења храма 70 год., обични израз, као на пр. и „galut 'edom“ и ако се мисли на римско ropство.

⁷ „karet“ искључење (истребљење) из свете заједнице (Излаз 12, 15).

вреди као наћве.¹ Глуво тесто² је забрањено, ако је [друго] с њиме [у исто време замешено] ускисло.

Како се одељује нечиста хала³ на празнични дан? Раби Елиезер вели: нека јој она [домаћица] не даје имена док се не испече. Бен Бетера вели: нека је баци у хладну [воду].⁴ Раби Јосуа вели: То није квасно за које се опоменуло са: „да се не види“ (Излаз. 17, 7) и „да се не нађе“ (Излаз. 12, 19) него нека ју [халу] одели и нека ју остави до на вече, а ако ускисне, ускисне.

Рабан Гамлиел вели: Три жене смеју заједно месити и пећи у једној пећи, једна за другом. [Остали] научењаци веле: Три жене смеју се бавити око теста, једна да меси, друга да спрема а трећа да пече.

Раби Акиба вели: Нису све жене једнаке, нити сва дрва (за ложење), нити све пећи. Ово је главно правило: ако се (тесто) почне уздизати,⁵ нека га излупа са ладном (водом).

Накисло тесто⁶ мора се спалити; но ако га когод једе, слободан је.⁷ Потпуно ускисло (тесто)⁸ мора се спалити, кога једе дужан је (заслужује) смрти. Које је накисло тесто? Које је као рогови скакавца. А потпуно ускисло? Чије су се пруге помешале једна с другом, (тако) вели раби Јуда. (Остали) научењаци веле: једно као друго, ко (од њих) једе, заслужује смрт.

¹ Ако је у наћвама остало, по рубовима, теста у величини једне маслине, а у време када се све квасно има уклонити, оно је онда нечисто. Но такво тесто не преноси своју нечистоту на наћве, које могу постати нечистима само од првостепене нечистоте. Оно, дакле чува наћве да не постану јаче нечистима, зато одељује („hoses“) нечистоту. Али ако теста има мање, онда се не сматра засебним делом, него се потпуно идентификује са наћвама и ту је онда првостепена нечистота.

² „baseq hereš“ „глуво тесто“ је оно, које не даје од себе никаквог гласа када се руком удара по њему, а то значи да још није ускисло (Levy Neuhebräisches und Chald. Wörterbuch, код „baseq“).

³ „Halla“ је комадић теста који мора домаћица одсећи од теста при сваком мешању, и спалити на ватри као посвету Богу. (Број 15, 18, 21), са назнаком да је то „halla“.

⁴ Хладна вода спречава врење а у празничне дане не сме се никака светиња спаљивати (Beer, Strack).

⁵ т. ј. ако почне да ускисава.

⁶ „se'ur је тесто које је тек почело да ускисава.

⁷ „ratur“ т. ј. слободан је од казне бичевања или истребљења из свете заједнице.

⁸ „siduq“ је потпуно ускисло тесто.

Које је кисело тесто? Свако, чији је изглед постао блед као у човека чија коса стрши.

Ако падне четрнаести (нисан) у суботу,¹ то нека се све (квасно) уклони пре суботе, (тако) вели Раби Меир. (Остали) научњаци веле: „у своје време“. Раби Елазар бар Садук вели: уздицање (*tegitâ*) (уклања се) пре суботе, профане ствари (*hulim*) у своје време.

Ко пође да закоље своје пасхално јагње, или да обреже свога сина, или да једе веренички ручак у кући свога таста, па се сети да му у кући има кваснога, мора се вратити, ако може да се врати и да уклони [квасно], и дужност да испуни, али ако не може [да се врати], мора га [квасно] у своме срцу прогласити ништавним². [Ко крене] да спасе [Јеврејина] од разбојника или из реке или из пламена или из рушевина, нека га [квасно] у своме срцу прогласи ништавним. Али ако [иде] да светкује суботњи одмор,³ [има] сместа да се врати. Исто тако ко је изишао из Јерусалима, па се сети да му је у руди освећено месо.⁴ Ако је прошао *Sofim*⁵ нека га спали на месту [на ком је], али ако није [прошао], нека се врати и нека га спали пред Бир-ом⁶ са дрвима [која су одређена] за жртвеник.

И за колику [количину теста] се мора вратити? Раби Меир вели: И за ово и за оно, ако је у величини једнога јајета. А научењаци веле: освећено месо, ако је у величини маслинке, а квасно [ако је] у величини јајета.

¹ У суботу се не сме спаљивати или уклањати квасно, но научењаци узимају да се сме до 11 сати до подне („*bizemanin*“ = у своје време).

² Т. ј. да се одриче свакога поседа над њим.

³ „*Šebitâ*“ је по вољи одабрано место где ће се прославити празник или суботњи одмор. Од тога места може се у сваком правцу отићи само 2000 лаката далеко („суботњи ход“, *Egubin* 4,7).

⁴ Освећено месо [од жртава] сме се изнети из Јерусалима (*Strack. Pes. 9. Anm. 33*).

⁵ *Sofim* је висина 7 стадија северно од Јерусалима идентична са *Σκοπός* код Јос. Флавија (*De bell. II. 19,4. 7 V, 2, 3, 2, Antiqu. 11, 8, 5.*) арамејски *Σαφίν* (*Strack, Pes. 9. Anm. 34*), на којој се Тит утаборио када је опседао Јерусалим. Ко угледа Јерусалим са те висине, мора да разреде одећу од жалости за св. градом (*Moed Katan 8,36*).

⁶ *Bira* = кула, тврђа = *βαράς*, али не кула Антонија, него сам храм (*Schürer. Geschichte des jüd. Volkes II 331.; Beer. o. c. 131. Anm. III. 8a*).

IV. ДЕО

На месту где се обично ради у навечерје¹ пасхе, сме се радити до по подне. На месту где се [обично] не ради, не сме се радити. Ако неко оде из места где се ради, у место где се неради, или из места где се неради у место где се ради, то нека му се наметну тешкоће места одакле је отишао и тешкоће места куда је отишао. Али нека не чини измене [изнимку]. Због цепања [које би наступило].

Исто тако ко плодове седме године² пренесе из места где су [већ] престали, у место где [још] нису престали, или из места где [ош] нису престали у место где су [већ] престали, мора их се уклонити. Раби Јуда вели: иди и донеси их себи и ти. На месту где је обичај да се продаје поганима („gojīm“) ситна стока нека се продаје. На месту где није обичај да се продаје, не сме се продавати. Али ни на једном месту несме им се продавати стока (говед³, телад и (магарећа) пулад, нити без мане ни са маном. Раби Јуда дозвољава [да се продају] са маном. Бен Бетера то дозвољава за коње.

¹ „'arvê p'sahim“ предвечерја, навечерја, пасхе; као за суботу тако је и за остале празнике па и за пасху, дан пре празника важио као предспрема за празник, као наше „предпразднство“, зато се и зове παρασκευή (Jos. Apt. 16, 6, 2. Марк. 15, 42. Мат. 27, 62. Лук. 23, 54. Јов. 19, 31, 42.) у очи суботе: προσάββατον (Суд. 8, 6.). док се у Талмуду обично зове. „'erev“ = вече, при чему се додаје и име празника да се боље означи („šabbat“ „p'sah“ и т. д.) Навечерје пасхе је 14. нисан, односно већ 13. нисан у вече (од заласка сунчевог), до заласка сунчевог 14 нисана, када већ почиње по јеврејском рачунању пасха, односно 15 нисан. И код речи: ἡλθεν δὲ ἡμέρα τῶν ἀζύμων ἡ εἰς ἑβδόμη τὸ πάσχα (Лука 22, 7) по нашем рачунању мисли се на 14. нисан када се по подне клало пасхално јагње. За Јевреје је то већ 15. нисан односно први дан празника. Петнаестог нисана није се смело ништа радити и све је било затворено, а то је важно за дан смрти Христове. (Исп. Beer о. с. 93. 131. Anm. IV. 1a)

² Седма година „šebi't“ је суботна година, у којој је сва земља морала почивати (Лев. 25,1 след.). Шта је родило само од себе по пољима и по дрвећу, то је требало да служи за храну. Ако би се штогод од којих плодова spremало у посуде, то се смело јести само дотле док има истих таквих плодова и у пољу, а чим би их нестало у пољу, морали би се уништити и из посуда (šebi't IX, 4,5).

³ „Behema gassa“ велика стока која се употребљава за посао. Како Јеврејин несме радити на први дан празника пасхе (Излаз. 12,16. Број. 28,18), то и његова стока мора имати суботњи одмор (Излаз. 20,10), и за то се не сме стока продавати да не изгуби свој празнични одмор. Та се забрана односи на продају стоке већ 3 дана пред пасху (Aboda zara 1,6; Beer 134. IV, 3)

На месту где је обичај да се једе печење у пасхалним ноћима, нека се једе. На месту где није обичај да се једе [печено месо] нека се не једе. Сме се запалити светло на месту где је обичај да се пали у ноћи дана измирења. На месту где није обичај да се пали, не сме се палити. Пали се у синагогама¹ и у школама² и у мраћним прилазима и код болесника.

Сме се радити на месту где је обичај да се раде послови деветога Ав-а.³ На месту где није обичај да се ради, несме се радити.

Али ученици научењака⁴ морају светковати по свима местима. Рабан Симом бен Гамлиел вели: Сав се народ има сматрати ученицима научењака.

Научењаци веле: У Јудеји се раде послови на навечерје пасхе (све) до подне, а у Галилеји се не ради цело време. У ноћи (навечерја 13. на 14. нисан) присталице Шамајеве забрањују, а присталице Хилелове дозвољавају, док сунце не огране. Раби Меир вели: сваки посао који се започео пре 14. (нисана) може се завршити на 14, али не сме се ниједан започети 14. па макар се могао и завршити (14.).

Научењаци веле: три заната смију свршавати посао у навечерје пасхе до подне: кројачи и бербери и прачи. Раби Јосе бен раби Јуда вели: и ципелари.

Могу се насађивати кокоши 14. (нисана); ако квочка скочи (са јаја), сме се повратити на њено место (на јаја), а ако цркне може се насадити место ње друга.

Испод ногу стоке може се (ђубре) очистити 14. (нисана), а на празник нека се (само) скупља у страну.

Може се ићи по посуде и донети их из куће занатлијине, ако и нису потребне за празник.

Шест ствари учинише Јерихоњани: три им (научењаци) забранише, а три им не забранише. Ово су што им не забра-

¹ „Batê kenesijoth“ куће скупљања = синагоге.

² „Batê midrašoth“ куће проучавања (Библије и Талмуда) = школе. —

³ „betiša beav“ деветога Ава 70. год, после Хр. разорио је Тит, јерусалимски храм (Таанит IV, 6.), због чега је тај дан дан жалости исто тако као што је и за вавилонског ропства био 7. ав дан жалости, јер је у тај дан Навуходоносор био разорио соломонов храм (II. Цар. 25,8 исп. Захар. 7,37; Беер. о. с. 136, IV. 5,а).

⁴ Talmide hakhamim, јер је сваки раби имао прилично велики број својих ученика.

нише: што су оплођавали урме цео дан,¹ што су спајали шема (молитву)² и што су жели и везивали снопље пре приношења омер-а,³ и није им се забранило. А ово им забранише: што су дозвољавали (за јело) вештачки оплођене плодове који припадају светишту, што су јели у суботу плодове (са земље) који су опали (са дрвета)⁴ и што су остављали и код поврћа угао поља (необран).⁵

Шест ствари учини Језекија цар Јудин.⁶ За три су га хвалили, а за три га нису хвалили. Он даде одвући кости свога оца⁷ на носилима од конопаца и они га похвалише. Он разби змију од мједи⁸ и они га похвалише. Он сакри књигу лекова⁹ и они га похвалише. А за три га не похвалише. Он одкова врата храма¹⁰ и посла цару асирском и не похвалише га. Он затвори воде горњег Гихона¹¹ и не похвалише га. Он уметну у (месец) нисан (још један) нисан и не похвалише га.

¹ На вештачки начин т. ј. што су цвет мушког дрвета доводили у везу са оним женског дрвета.

² Шема (чуј!) је вероисповедање састављено из Деутероном, 6, 4—9: 11, 13—21 и Број 15, 37—41 које се има говорити свакога дана увече и ујутру са одређеним уметцима. Јерихоњани су говорили без прекида између стихова 6,4 и 6,5 (Gen. 5,6 а).

³ Према Лев. 23, 10 морао се следећи *šabbat* иза 15. нисана (обично 16. нисана) принети први сноп „Омер“ од нове жетве у храму. Пре тога приношења није се смело жети. Јерихоњани нису пазили ни на то.

⁴ Плодови који падну суботом на земљу не смеју се тога дана јести (Strack. Pes. 12, Anm. 25).

⁵ „Ре‘а“ је крај њиве који се обично има оставити непожет (Лев. 19,9, 23,22) и то обично житарице и воће; „кривица“ је Јерихоњана у томе што су и од поврћа остављали један део необран. И ако се у св. Писму вели да се то има чинити због сиротиње т. ј. да њој припада тај необрани део, свакако је по среди старо анимистичко или демонистичко веровање о духу (демону) поља, дрвета, биљке и т. д. којему треба оставити један угао са плодом на ораници да се ту задржи до нове сетве. (Beer. Pesahim 139, Anm. IV. 8 b. Eerdmanns у Festschrift. Nöldeckes 1906, S. 671.

⁶ Цео овај одељак је „baraјta“, мишљење танаита (учитеља Мишне) које није примљено у Мишну. Ми је цитирамо по Beer-у о. с. стр. 140.

⁷ Ахас-а, који се спомиње као безбожан владар II. Цар. 16,1.

⁸ „Nehušan“ (II. Цар. 18,4).

⁹ „sefer refu‘ot“ нека врачарска књига.

¹⁰ Скинуо златне плочице са врата (II Цар. 18, 16).

¹¹ Испор. II. Цар. 20, 20 II. Дневн. 32,3—30.

V ДЕО

Свакидашња редовна жртва¹ клала се око осам и по (часова) и приносила се око девет и по. У навечерје пасхе клала се око седам и по а приносила се око осам и по, па био то обични дан или субота. Ако је навечерје пасхе пало у навечерје суботе,² клала се (редовна жртва) око шест и по и приносила се око седам и по, а пасхално (јагње) иза ње.

Пасхална (жртва) која се није клала у њено име³ и (чија се крв) ухватила и однела (до жртвеника) и њоме се прскало (на жртвеник)⁴ не у њено име, или у њено име и (уједно) не у њено име, или не у њено име и (уједно) у њено име,⁵ неупотребљива је. Како то: у њено име и не у њено име? Као пасха[лна жртва] и као мирна жртва.⁶ А како то: не у њено име и у њено име? Као жртва мирна и као пасха[лна жртва].

¹ „Tamid“ је редовна жртва (једно јагње) која се имала стално приносити свакога дана ујутру и у вече (Излаз. 29,38 след. Број 28,4). Осам и по часова када се по подне клала, по нашем рачуну је два и по подне, а девет и по, три и по по подне. По Јосифу Флавију пасхална јагњад клала се између 3—5 сати (Bellum judaic. VI, 9,3. Beer. о. с. 141, Anm. VIa).

² Навечерје суботе („evev šabbat“) је петак. Како заласком сунчаним већ настаје субота, када се несме ништа радити, мора се и клање пасхалне жртве (и њено спремање за јело) извршити пре него што настане субота.

³ т. ј. није намењена односно назначена за пасхалну жртву.

⁴ При клању сваке животиње која је била одређена за жртву, хватала се крв („qibbel“) у сребрну посуду и стално се окретала да се крв не згруша, затим се брзо односила до жртвеника (holikh, hillakh) и запљускавало по стенама жртвеника или се прскало („zagaq“).

⁵ При клању пасхалног јагњета сви ти елементи жртвовања т. ј. клање („šahat“), хватање крви (qibbel), доношење до жртвеника („hillakh“, „holikh“) и прскање („zagaq“), морали су наступити, иначе је жртва невредна односно неупотребљива. При томе се морало нагласити [назначити] да је то клање и т. д., само за пасху, а никако да се тиме јагњетом приноси и каква друга жртва, т. ј. да је оно предодређено само за пасхалну жртву [у њено име], али не [уједно] и за какву другу: ако је јагње најпре заклано с наменом за каку другу жртву, па се тек накнадно усхте назначити за пасхално, не може се тако учинити.

⁶ Једно те исто јагње не може бити и пасхално и жртва мирна. Мирна жртва (или спасења: „šelatim“) је жртва која се приносила када је човек хтео да изрази своју захвалност (благодарност), молбу, жељу или завет Највишем Бићу. Таква жртва може се приносити само онда када је човек у миру са Богом т. ј. када није прекорачио његов закон, није у стању греха т. ј. када се очистио од греха жртвом за грех („hatath“) или за кривицу („ašam“).

Ако је клана за оне који је не [могу] јести,¹ који јој не могу суделовати,² за необреза не и за [култски] нечисте, неупотребљива је [„pasûl“]; [али] за оне који је могу јести и који је не [могу] јести, који могу суделовати и који немогу суделовати, за обрезане и за необрезане, за [култски] нечисте и чисте, дозвољена је за употребу [„kašer“].

Ако је клана прије подне, неупотребљива је, јер је казано: „између вечери“. [Ако је клана] пре редовне свакидашње жртве [„tamid“], вреди [„kašer“], само један мора да меша њену крв, док се не прска крвљу редовне, но ако се и пре прскало, вреди.³

Ко коље пасха[лно јагње] уз квасно, огрешава се [„преступа“] о [заповед]: „не учини“. Раби Јуда вели, то [исто важи] и за тамид. Раби Шимон вели: [ко коље] пасху, с тим назначењем, четрнаестого [нисана] крив је, али ако не [коље] с тим назначењем, слободан је [од казне]; и за све остале жртве, било с назначењем им или без њиховог назначења, слободан је. На [полу] празник [ако је с назначењем], слободан је, а без назначења, крив је И за све остале жртве, било с назначењем им или без њиховог назначења, крив је, изузев жртву за грех ако ју је заклао без њеног назначења.

Пасха се клала у три партије, јер је казано: „и нека је коље сва заједница збора Израилева између већери;“ [дакле:]

¹ „šellô le'okhelav“ т. ј. ако је тако слаб да не може да поједе јела у величини маслинке на пр. болесник или изнемогли. (Pes. Gemara 61a — 61b.)

² „šellô lim'nuj'av“ који јој нису прибројани. У случају да је нека породица малобројна да не може појести јагње, имају се више такних породица здружити („habuga“); ако се неко није пријавио раније, не може јести пасху, јер није „прибројан“.

³ Као што је већ напред споменуто, испред пасхалне жртве морала се принети редовна свакидашња жртва (tamid), дакле и клање пасхалног јагњета морало се обавити иза клања „tamida“. Нарочито то и због тога, што је пасха наступала тек на вече, а у закону је одређено да се пасха има клати „између вечери“ (Излаз. 12,6) односно „између сунца“ т. ј. пред залазак сунца. Ако се, ипак, случајно догодило да је пасха заклана пре tamida, морало се најпре прскати крвљу последњега па тек онда пасхе, а како само топла и течна крв симболише живо биће, односно његову душу [исп. Лев. 17,11], морала, се у том случају, крв стално мешати у посудама које су имале шиљате облике на дну, да се не могу нигде, случајно, оставити до прскања на жртвеник.

заједница и збор и Израил.¹ Када би ступила прва партија и напунило се предворје [храма], затварала су се врата предворја. Затрубили би (левити) у трубе, затим ускликтали и [опет] затрубили.

А свештеници су стајали ред по ред, и у рукама им [беху] сребрне посуде и златне, и никако нису били помешани. А посуде нису имале равно дно, да се не могу оставити, да се крв не згруша. [Када] је заклао [пасхално јагње] Израиљац, а свештеник ухватио [крв], пружао је своје другу [суседном свештенику], а његов друг своје другу. [Овај] је примао пуну [посуду] а враћао је празну. Свештеник, најближи жртвенику, заплускивао је једним замахом [„заплускивањем“] према основи [жртвеника].²

Када би изашла прва партија, улазила би друга, када би изашла друга, улазила би трећа. Како је поступала прва [партија], тако јо чинила и друга и трећа. Они су изговарали халел,³ а када би га свршили, понављали су га, а када би га поновили, изговарали су [га и] трећи пут, и ако се у њихово време није изговарало по трећи пут. Раби Јуда вели: у њихово време трећа партија није стизала до речи: „узљубих јер Јахве услышава“;⁴ пошто их је било [веома] мало.

Какви је [био] поступак у радни дан, тако је [био] и у суботу, само што су свештеници прали предворје,⁵ што није било по вољи научењацима. Раби Јуда вели: „врч беше напунио [свештеник] измешаном крљу, и једним замахом зашљу-

¹ Како се спомињу три израза за народ: заједница („qahal“), збор („'edâ“) и Израил („Isra'el“) мисли се да је то намерна деоба на три дела, због чега се врши клање у три партије, и ако у закону (Излаз. 12,6) нема никаквог основа за то, нити се тако што мислило.

² Жртву је обично клао, северно од великог жртвеника (Schüger о. с. II. 345), онај који ју је доводио, док су остале функције вршили свештеници (по II. Дн. 35,11 крв хватају левити). Прскањем крљу и спаљивањем претилине (Лев. 1,11. 4,18. Број 18,17) извршавао се главни жртвени пропис, Крв је отицала кроз цев подземним каналом у долину потока Кидрона (Јома V, 6; Strack, Beer. 146, V, 7, а).

³ „Hallel“ = Псалми 113—118.

⁴ т. ј. до првог стиха 116. псалма. Свако је настојао да се угура у прву или другу партију, да што пре стигне кући, да се може на време одржати празнична вечера (Beer. о. с. 147. Апп. V, 7 б.).

⁵ Предворје храма било је поплочано мрамором и прало би се на тај начин да се затвори један од одводних канала који је пресецао предворје и тако би вода преплавила предворје (Beer. 147. V 8а).

скао је [свештеник] стене жртвеника“. Али научењаци се не сложише с њим.¹

Како су се вешала [заклана пасхална јагњад] и одеравала? Гвоздене куке беху укуцане у зидове и стубове, на којима се вешаху и одераваху. За свакога за којег не беше места да обеси, беху ту танки глатки штапови, који би се метнули на своја леђа и на леђа свога суседа, па би се вешало [јагње] и одрало. Раби Елиезер вели: Ако се догоди да четрнаести [нисан] буде у суботу, нека се метне своја рука на леђа свога суседа и рука суседова на своја леђа, и нека се [јагње] обеси и одере.²

Када би се расекло [јагње], извадили би се делови за жртву, метнули у посуду и принели на жртву [„да се претвори у дим“] на жртвенику.

Када би изашла прва партија³ сместила би се на брегу храма, друга на хелу,⁴ а трећа на своме месту. При сумраку разишли би се и пекли своју пасху.

VI ДЕО

Ово су ствари које на пасху потискују суботу:⁵ њено клање, прскање њене крви, чишћење њене утробе и приношење [„претварање у дим“] претилине. Али њено печење и испирање

¹ „dam hatt'arovef“ крв од разних јагањаца која је текла по дворишту па се измешала и тако лежала, већ охлађена и згрушана. Неко од ревносних свештеника купио је и ту крв и истресао ју крај основе жртвеника, јер је сигурно мислио да сва крв из животиње мора доћи на жртвеник. Научењаци („hakhamim“) то не одобравају, јер како крв није топла, не симболизира живо биће, дакле није у духу Лев. 17,11 (исп. и Pesah. Gemara 65 a.b. „dam shehannefeš jošea bo, tekarer, dam še'en hannefeš jošea bo 'epo tekarer“ = крв с којом изађе живот [душа], очишћава [од греха], крв с којом не изађе живот [душа] не очишћава.

² У суботу се нису смели узимати штапови и метати на леђа, јер се тиме нарушава суботњи одмор, и због тога се одређује да руке морају послужити место штапова.

³ Мисли се на суботу [ако у њу падне 14 нисан], јер се у том случају јагњад смела носити кући тек иза заласка сунчаног, где се затим пекла (Beer, o. c. 148 Anm. V. 10 b.).

⁴ „Hel“ је простор од 10 лаката шарине који је опкољавао зидове унутарњег предворја; — у њега је водило 15 степеница, док је из њега, на вратима унутарњег предворја, било 5 степеница (Middot, II. 3. Josif Flav. Bellum jud. V, 5,2.)

⁵ Т. ј. могу се обављати па макар била и субота, и тако рећи за њих престаје забрана суботњег одмора односно невршења.

њене утробе, не потискују [суботу]. Њено стављање [на леђа] и њено доношење [кући] изван [суботње] границе¹ и отсецање пришта [бубуљице], не потискују [суботу]. Раби Елиезер вели: потискују. Раби Елиезер је рекао: шта, ако клање, које [пада] под појам „посао“, потискује суботу, зар неће потискивати суботу ови који [падају] под појам суботњег одмора [šehuth]? Рече му раби Јосуа: Празник [„празнични дан“] те побија. Што су огласили за дозвољено на њега, [пада] под појам суботњег одмора. Раби Елиезер му рече: Шта је то Јосуа? И како може служити за доказ оно што је дозвољено [произвољно] за оно што је заповеђено? Раби Акиба му одговори: прскање [крвљу] те побија јер је оно заповеђено а [ипак пада] под појам суботњи одмор, и не потискава суботу. Дакле не чуди се због тога, што и ако су заповеђени и [падају] под појам суботњег одмора, не потискавају суботу. Раби Елиезер му рече: а ја то поричем. Шта, ако клање, које је од појма „посао“ потискује суботу, зар да не потискује суботу прскање [крвљу] које је од појма „суботњег одмора“? Раби Акиба му рече: Обратно, шта, ако прскање које је од појма „суботњи одмор“, не потискује суботу, зар да не потискује суботу клање, које је од појма „посао“? Рече му раби Елиезер: Акибо ти извраћаш! Шта је писано: „између вечери у своје [одређено] време, било у радни дан било у суботу“. Рече му Акиба: наведи ми [доказ из Св. Писма за]: „одређено време“ за све, као и „одређено време“ за клање! Као главно је правило, рече раби Акиба: „сваки посао који се могао свршити у навечерје суботе, не потискава суботу“. Клање, које се није могло свршити у навечерје суботе, потискава суботу.

Када се [у које време] приноси с њом [пасхалном жртвом] празнична жртва [„hagiga“]?² У време, када се принела у радни дан [„hol“], у чистоти и у оскудици.³ Али у време, када се

¹ „tehum“ суботња граница, суботњи ход, је пут што је дозвољен у суботу т. ј. две хиљаде лаката од места становања (Josif. Antiqu. XIII. 8, 4. Дела апостолска 1,12).

² Уз пасхално јагње приносиле су се још и празничне жртве „hagigâ“, које су се јеле пре или после пасхалног јагњета, јер је од јагњета често западао врло мали комадић на појединце. Испор. II Дневн. 30, 32, 35 след.

³ „bimethu'at“ т. ј. онда када је јагње тако мало, да сваком припада ситан комадић од њега.

принесе у суботу у обиљу¹ и нечистоти, не приноси се с њоме и празнична жртва.

Празнична жртва приносила се из говеда и ситне стоке, из јагањаца и коза, мужјака и женки, а јела се између два дана².

За [пасхално јагње] које је заклано у суботу, али не с том наменом, мора се принети жртва за грех. За остале жртве које су заклане с пасхалном наменом, ако нису прикладне [за жртвовање], мора се принети [жртва за грех], а ако су прикладне, разрешава се. Раби Елиезер захтева [да се принесе] жртва за грех, док раби Јосу разрешава. Раби Елиезер му примети: шта, ако пасха која разрешава [ако је] с њеном наменом, чим се промети та намена, обавезује [на жртву за грех], зар код жртава које су забрањене [да се немогу принети у суботу] са становитом наменом, ако се промени та намена, није оправдано да обавезују [да се принесе жртва за грех]? Раби Јосу му одговори: не, јер ако велиш за пасхалну жртву код које се променило на нешто недозвољено, зар ћеш [то] рећи за [остале] крвне жртве, код којих се променило на нешто дозвољено?³

Рече му раби Елиезер: Побијају те жртвени делови за заједницу (који се приносе), јер су они дозвољени са њиховом наменом, али ко коље друге са њиховом наменом, обавезан је.^{3b} На то му одговори раби Јосу: не! Ако тако говориш за жртвене делове заједнице, за које постоји одређена мера, зар ћеш рећи и за пасху, за коју нема одређене мере? Раби Меир вели: и онај који коље у име жртвених делова за заједницу, није обавезан.

Ако се клало за оне који не могу јести и за оне који не суделују, за необрезане и [култски] нечисте, дужан је [да принесе жртву за грех]. За оне који могу јести и који не могу

¹ „bim'gubê“ у „множини“ т. ј. да само јагње може задовољити госте.

² т. ј. мора се појести у једној ноћи.

³ Према Левитској 4,27 след. одређује се принашање жртве за грех „hatt'ath“ за нехатне грехове. И ако когод нехотице згреши принашањем на жртву у суботу таке животиње која се не може принети у суботу, као пасхално јагње (на пр. женско), мора принети жртву за грех. У томе се оба рабина слажу. Дискусија је, само, око тога, да ли се мора принети жртва за грех и код јагњета које одговара законским прописима, али је пре тога било намењено за неку жртву, која се не може принети у суботу. У суботу се могу принети само јавне жртве, док се за приватна лица не могу приносити, сем пасхалног јагњета.

јести, за учеснике и неучеснике, за обрезане и за необрезане, за [култски] нечисте и чисте, није обавезан.

Ако се закоље, па се примети да [јагње] има погрешку, дужан је. Ако се закоље, па се примети потајна погрешка, није обавезан.

Ако се закоље, па се дозна да су власници повукли [од њега] своје руке или да су умрли или да су постали [култски] нечистима, није обавезно [принашање жртве за грех], због тога што је клано са дозволом.

VII. ДЕО

Како се пече пасха? Ражањ од шипковине [граната] забо би се од средине његових уста до његове задњице, а његове цеванице и утроба метнули би се у његову унутрашњост. [То су] речи раби Јосе Галилејца. Раби Акиба вели: То је као неко кување; него се обеси извана на њем [јагњету].

Не сме се пећи пасха на [жељезном] ражњу или на роштиљу. Раби Садок вели: догодило се код рабана Гамалиела, да је рекао Табији своме слуги: иди и испеци нам пасху на роштиљу.

Ако додирује зид пећи има се на томе месту огулити.¹ Ако капље од његовог сока на зид и на њега [на јагње] натраг, нека се уклони његово место. Ако капне његов сок на брашно, нека му се место уклони са прстима.

Ако се премазало са уљем уздицања,² ако је [за] друштво свештеничко, могу јести, али ако је израиљско [лаичко], нека се испере ако је још пресно [јагње] а ако је [већ] печено, нека се огули споља. Ако се премазало са уљем од друге десетине, нека се не узима новац од друштва, јер се не може разрешити у Јерусалиму друга десетина.

Пет предмета долазе [на жртвеник] у [култској] нечистоти, али се не смију јести у [култској] нечистоти: 'омер, и два хлеба [потресања], и хлебац предложења, и жртве мирне за заједницу,

¹ Јер ватра не допире директно до јагњета него га топлина зида пече, а то несме да буде.

² Зејтин при уздицању [„teruma“] припада свештеницима и они га могу јести, док га лаици не смију, јер је освећено.

и јарчеви младина.¹ Пасха која долази [на жртвеник] са [култском] нечистотом, може се и јести у нечистоти, јер од почетка долази [на жртвеник] само за јело.

Ако је месо постало [култски] нечисто а претилина остала [чиста], несме се прскати крвљу. Ако је претилина постала нечиста а месо остало [чисто], може се прскати крв [на жртвеник]. Но код [осталих] освећених [жртава] није тако; такође ако је месо постало нечисто а претилина [чиста], прска се крв.

Ако је сабор [заједница] постао [култски] нечист, или његова већина, или се свештеници онечистили а сабор [остао] чист, врши се у нечистоти. Ако је постала нечистом мањина сабора [заједнице], то чисти врше прву [пасху], а нечисти другу [пасху].

Пасху, чија се крв шкропила, а после тога се дознало да је била нечиста, плочица [великог свештеника]² чини благопријатном.³ Ако је личност постала нечистом, плочица не чини благопријатном јер су рекли: назиреја и онога који спрема пасху чини плочица благопријатним код нечистоте крви, али плочица никако не чини благопријатним код нечистоте личности. Ако је постала нечистом „нечистотом понора“, плочица чини благопријатном. Ако је сва постала нечистом или већина од ње, нека се спали пред Биром са дрвима [од жртвених] дрва. Ако је постао нечистим мањи део или оно што је преостало, нека се спали у својем дворишту или на својим огњиштима са властитим дрвима. Тврдице је спаљују пред Биром, да се могу користити дрвима [жртвених дрва].

Пасха која је изнешена [из града], или је постала нечистом, мора се одмах спалити.

¹ Тачно се набрајају ствари које се приносе у култској нечистоти. *’Omer* је први сноп од нове жетве који се спаљивао на вел. жртвенику 16 нисана (Лев. 23, 9—14). „*Šete lehem*“ су „*lehem tenufā šetajim*“ (Лев. 23, 17), који су се приносили пре жетве јечма за празник седмица („*ševuot*“ Лев. 23, 15) а били су од квасног теста. Хлебац предложења („*lehem panim*“) су хлебови који су се метали у светињу пред лице Божје („*panim*“). Стајали су у два реда по шест (Изл. 25, 30 Лев. 24, 5.). Жртве мирне за заједницу („*zivhe šalmē sibbur*“) = Лев. 23, 19.

² „*hasis*“ златна плочица на турбану првосвештеника (Изл. 28, 36—38) на којој је натпис: „светиња Јахвеова“ („*qodeš la’adonaj*“).

³ Златна плочица делује магијски и освећује жртву.

Ако су власници постали нечистима или су умрли, нека јој се промени лице¹ и нека се спали шеснаестога. Раби Јоханан бен Борока вели: и таква се [пасха] мора одмах спалити, јер нема живога ко би је јео.

Кости и жиле и што је преостало, нека се спали шеснаестога. Ако се догоди да шеснаести падне у суботу, нека се спали седамнаестога, јер они не потискују нити суботу нити празник. Све што се једе код израслог бика, једе се и код нежнога јарета, и врхови леђа. Ко пребије кост у [култски] чистог пасхалног јагњета, нека се казни са четрдесет удараца бичем. Али ко остави нешто од чистога, а од нечистога сломи кост, не бичује се четрдесет [пута].

Чланак [уд] који излази делом [напоље], нека се реже док не дотакне кост и нека се гули док не дотакне чланак [зглоб], па [затим] нек се одсече. Код [осталих] освећених [жртава] нека се одсече са секирицом, јер при томе нема [забране] ломљења костију.

Од довратка према унутра је унутарњи простор. Од довратка према вани је спољашњи простор. Прозори и дебљина зидова важе као унутарњи простор.

Ако два друштва једу у једној кући, нека једни окрену своја лица овамо и нека једу, [а други] нека окрену своја лица онамо² и нека једу. Котао за грејање [воде] нека буде у средини. Чим слуга устане да помеша [вино], нека затвори своја уста и окрене своје лице,³ док не доспе до свога друштва и не једе.

VIII. ДЕО

Ако за жену, за време док је у кући свога мужа, закоље [пасху] њен отац, а и њен муж закоље за њу, нека једе од мужевљеве. Ако је отишла да први празник проведе у кући свога

¹ т. ј. да се месо поквари.

² Претпоставља се да може бити толико људи да не буде места, па два друштва (*šete habhurot*) морају јести у истој просторији. Да се ипак сачува изглед да су то два засебна лица, морају си окренути леђа.

³ Оба друштва имају једнога, заједничког, слугу, који уједно суделује при једењу пасхе само у једноме од тих друштава. Ако треба да помеша вино са водом другоме друштву [не своме], мора окренути главу од тога друштва и свршити им посао, па се вратити своме друштву.

оца, па ако закоље за њу њезин отац а закоље и њезин муж,¹ нека једе на месту на којем јој се свиди.

Сироче за које је клао [пасху] скрбник, нека једе на месту на којем му се свиди, слуга [роб] двојице компањона, нека не једе од [пасхе] обадвојице. Тко је упола слуга [роб] а упола слободњак, нека не једе од [пасхе] свога господара.

Ако тко каже своме слуги: иди и закољи за мене пасху, може јести ако је заклао јаре; ако је заклао јагње може [исто тако] јести. Ако је заклао и јаре и јагње, нека једе од првога. Ако је заборавио [слуга] што му је рекао његов господар, како да поступа? Нека закоље јаре и јагње и нека каже: ако ми је мој господар наложио јаре, нека буде јаре за њега а јагње за мене. А ако ми је мој господар наложио јагње, нека буде јагње за њега а јаре за мене. Заборави ли његов господар што му је наложио, обадвоје [јаре и јагње] морају доћи у спалиште,¹ али су ослобођени од спремања друге пасхе.

Ако тко каже својим синовима: ја ћу клати пасху за онога који се први од вас успне у Јерусалим, то је први задобио свој део чим своју главу и већи део свога тела покаже у граду, а [затим] пушта да му браћа крај њега задобију [свој део].² Увек може на њој [пасхи] [толико] суделовати, да свакоме појединоме припане од ње колика је маслина. Могу суделовати, и своје руке повући од ње, — док се не закоље. Раби Симон вели: док се крвљу не прска [на жртвеник] за њега.

Ако ко пусти друге да с њиме буду на његовом дѣлу, то могу [остали] да му издаду његово, па он једе од свога а они једу од њиховога.

За онога који има капавац, ако је [већ] два пута видео [цурење], коље се пасха седми дан.³ Ако је [већ] трипута приметио [цурење], коље се за њега осми [дан]. Исто тако и за ону која чека дан за даном [крварење], коље се други [дан]. Ако

¹ „bet hasserefa“ сигурно, место у околини храма, где су се такви остаци спаљивали [крематорији], али се, иначе, незна где је било.

² Да потакне своје синове да брже стижу у Јерусалим, отац, који је већ у Јерусалиму да коље пасху, може рећи да ће је наменити ономе који први стигне у Јерусалим. Остала браћа су онда као његови гости.

³ „Zav“ је опште сваки који примети да му из полног органа нешто цури [то су „zovim“ Лев. 15,1. — 15], а односи се и на мушке и на женске. Овде се можда мисли на гонореу.

је приметила два дана [цурење крви], коље се за њу трећег дана [дана], док се за ону која има тећење крви¹ коље осмога.

За онога ко је у жалости и који разгрће рушевину,² као и за онога коме је обећано да ће бити пуштен из затвора,³ [затим] за болесника и старца који могу појести у величини маслинке, може се клати [пасха], али да се за све те не коље због њих самих, да је [пасху] не учине [„доведу“] неупотребљивом. Због тога нису обавезани, ако због њих настане неупотребљивост, да спремају другу пасху, сем онога који разгрће рушевине, јер је он [већ] од почетка био [култски] нечист.

Не сме се клати пасха за појединца. [То су] речи раби Јуде, док раби Јосе дозвољава. Исто тако ако је друштво и од сто [лица] али не могу појести [добити] ни колика је маслинка, не сме се клати за њих. Не сме се састављати друштво од жена, слугу [робова] и малих [деце].⁴

Онај који је у жалости нека се окупа и нека једе своју пасху увече, али никако [да не једе] од [осталих] освећених [жртава]. Тко чује за смрт [својих рођака], и тко си скупља кости [једнога мртваца],⁵ нека се окупа, па [затим] нека једе

¹ „šomeret“ је жена којој се случајно дели крв ван обичног месечног времена, док је „hazzavâ“ свака која болује од дугог крвотока (испор. Марк. 5,25)

² „open“ је онај који је у великој жалости [за врло блиским сродником] док мртац није сахрањен. После сахране је „'abel“ (Levy). „Namefaqaah baggal“, ако се догодила несрећа, па се нека кућа срушила и унутра има побијених.

³ Можда се мисли на амнестију о празнику пасхе (Исп. Јов. 18, 39).

⁴ Према пропису Изл. 23, 17, да сви мушкарци морају долазити три пута у години пред Јахвеа, узима се да су они главни учесници, и то они, који могу пешке („regalim“ читано као „raglajim“ Изл. 35, 14) стићи у Јерусалим, и да свако друштво („habuga“) мора бити састављено од њих, док саме жене, деца и робови нису способни за вршење законских прописа (Hagiga I 1.)

⁵ „Hammélaqet lo 'asamot“. У јелинистичко време и код Јевреја је настао обичај да тело мртваца лежи у земљи само годину дана т. ј. док тело не иструне и остану кости, које су се затим копале, завијале у платно („afiqarsin“ = ἐκκάρσιον) и стављале у сандучић из cedarine или меког камена (g'elosqemâ' = γλωσσόκορον; Јован. 12, 6. 13. 29). Ти су се сандучићи закапали, затим, у пећине или у земљу (Sam. Krauss Talmudische Archäologie II. S. 78. Leipzig 1911). Чудновато је да се таквome скупљачу костију овде одређује да буде нечист само један дан, док је према Број. 19, 16. сваки који се дотакне костију човечијих или гроба, нечист недељу дана. Можда се и ту изражава грчки утецај као и у украшавању грובהа.

од освећених [жртава]. За прозелита,¹ који је постао прозелитом у навечерје пасхе, присталице Шамајеве веле да се окупа, па [затим] нека једе своју пасху увече. Али присталице Хилелове веле: тко се одели од покожице² је као онај који се одели од гроба.³

IX. ДЕО

Ко је био нечист или на далеком путу, па није прославио прву, нека слави другу [пасху]. Ако је превидео или је био у нужди, па није прославио прву, нека слави другу [пасху]. Ако је тако, зашто је казано: нечист или на далеком путу? Због тога што су ти слободни од истребљења,⁴ док они потпадају под истребљење. А шта је далеки пут? Од Модиијита⁵ напоље и према мери одатле на све стране. [То] су речи раби Акибе. Раби Елиезер [напротив] вели; од прага предворја храма па даље. Раби Јосе рече: због тога је тачка изнад [слова]⁶ „he“, да се означи да то заиста није далеки [пут], него да [се мисли] од прага предворја храма, па даље.

Каква је разлика међу првом и другом [пасхом]? Код прве је важила забрана: „да се не види и да се не нађе“,⁷ док се код друге може имати квасно и бесквасно. Код прве је обавезно за време [њеног] јела да се поје халел, а код друге није обавезно да се поје халел за време [њеног] јела. И код ове и код

¹ „Ger“ је сваки иноверац који пређе јудејству (προσήλυτος). Мора се обрезати (Изл. 12, 48), а уз то се мора и купати [крштење] („tevilá“); (Schürer: Geschichte jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi (1905) III 181). Хилеловци заступају строжије становиште да такви не може јести пасху истог дана када је прешао у веру, јер је нечист као онај који се оделио од гроба.

² Покожица (orlá) на мушкоме члану (praeputium), која се уклања обрезанем.

³ т. ј. толико је нечист сваки који долази из варвава у свети народ, па због тога мора бити нечист, према Број. 19, 16., седам дана.

⁴ Из свете заједнице.

⁵ Није тачно да ли Modiit или Modeim (Beer о. с. 177. IX 2b), али се свакако мисли на завичај Макавеја, који је био око 28 km. од Јерусалима (Guthe: Kurzes Bibelwörterbuch 1901, 441.) Ко је даље од њега не мора клати пасху него мора славити другу.

⁶ У Број. 9, 10 изнад крајњег слова „he“ у речи („hehoqá(h)“) стоји једна тачка која треба да означи да то „he“ треба брисати. Оно, наиме, означава женски род, а реч треба да стоји у мушком роду.

⁷ Квасно у кући.

оне мора се појати халел док се спрема, а једе се печена, уз бесквасне хлебове и горке траве, и [обе] потискују суботу.

Пасху која је у [култској] нечистоти дошла [на жртвеник], не смију јести болесни од капавца и крвотока, које имају менструацију и породиље. Али ако су јели, ослобођени су [од казне] искључења. Раби Елиезер ослобађа [дозвољава] и за улажење у светиште.

Каква је разлика између египатске пасхе и пасхе [каснијих] поколења.¹ Египатска пасха спремала се од десетога [нисана], и било је прскање [крвљу] са китицом исопа по горњем прагу и по оба довратка и јела се у журби једне ноћи, а код пасхе поколења треба се цела седмица.

Рече раби Јосуа: чуо сам да се замена пасхе може принети и да се замена пасхе не може принети.² Ја [то] не могу да објасним. Примети раби Акиба: Ја ћу [то] да објасним. Пасха[лно јагње које се изгубило], па се нашло пре клања [замене] пасхе, нека пасе док не добије [какву] ману, па онда нека се прода и нека се принесе за његову цену жртва мира. Тако [нека се поступа] и са његовом заменом. [Ако се нашло] после [клања замене] пасхе, нека се принесе за жртву мира. Тако [нека се поступа] и са његовом заменом.

Ако ко излучи женско [јагње] за пасху³ или мушко од две године, нека [јагње] пасе док не добије ману, па [онда] нека се прода а за његову цену нека се принесе жртва драговољна. Ко излучи пасха[лно јагње] па му крепа, нека не приноси место њега његово младо као пасха[лну жртву], него као жртву мира.

Пасха[лно јагње], ако се помешало са [осталим] кланицама [животињама одређеним за жртву], нека пасе док (сви) не добију ману, затим нека се продају, па нека се купи за цену најбоље [животиње] што је међу њима [за жртву] те врсте, и за цену најлепше међу њима за ову [жртву], а за разлику цене, мора

¹ „Pesah misraim“ и „pesah dorot“ према Излаз. 12,1 и Излаз. 12,14. т. ј. хоће да се растумачи разлика у прописима да се пасха има славити једну ноћ (Излаз. 12,8) и седам дана (Изл. 12, 15—19).

² Према Лев. 27, 9—10. ако неко заветује једно живинче да ће га принети на жртву, не сме га променити са другим, или бољим или горим, него мора принети баш то живинче. Али ако га промени онда припадају храму (одн. свештенику) и једно и друго т. ј. и заветовано живинче и његова замена (temuratô).

³ За пасху се приноси само мушко живинче (Изл. 12, 5).

[дотични] да сноси штету из свог иметка. Ако се помешало међу првенцима [стада], раби Симон вели: ако се [пасхално] друштво [састоји] из свештеника, могу [га] јести.¹

Ако [пасхално] друштво које је изгубило своје пасха[лно јагње] рекне некоме: иди и тражи и закољи [пасху] за нас, па он оде и нађе и закоље, док они [међутим] узму [друго] и закољу, ако се његово заклало прво, онда он једе од свога и они једу с њим. Но ако се њихово пре заклало, онда он једе од свога а они од њиховога. Ако се није могло сазнати које се од њих прво заклало или ако су заклани у исто време, [онда] он једе од свога али они не смеју с њиме јести. А њихово има да дође у спалиште [крематориј], али су ослобођени од спремања друге пасхе.²

Ако им је рекао: ако задоцним закољите и за мене, па оде и нађе [јагње] и закоље [га], а они [дотле] узму [друго] и закољу, ако је заклао најпре њихово, они нека једу од свога а и он нека једе с њима. Ако је најпре заклао његово, нека он једе од свога а они од њиховога. Ако се није могло сазнати које се од њих прво заклало или ако су заклани у исто време, нека они једу од свога али он не сме јести с њима и његово има да дође у спалиште [крематориј]. Но [у том случају] ослобођен је од спремања друге пасхе.

Ако је он њима рекао и они [опет] њему рекли, једу од првога. (Ако се не може сазнати које је од њих заклано прво, то оба имају да дођу у спалиште). Ако он њима није рекао и они [опет] њему нису рекли, [онда] нису обавезни једни другима.

Ако су се помешала пасхална јагњад од два друштва, једни си одабирају једно [јагње] а и други си одабирају једно. Један од тога [друштва] прелази другоме [првоме] и нека овако кажу: Ако је ово пасхално јагње наше, то нека буду твоје руке повучене од твога и суделуј при нашем [јагњету], а ако је ово пасхално јагње твоје, то нека буду наше руке повучене од нашега и ми ћемо суделовати при твојем [јагњету].³ Тако исто

¹ Јер само свештеници смију јести првине, које су посвећене Јахвеу (Излаз. 13, 2. 13 и Број 18, 17).

² Због тога што је главна сврха постигнута т.ј. извршено је прскање крви на жртвеник и за њих, пошто је било одређено јагње и за њих и ако га не могу јести.

³ Како пасхално јагње, које је за то одређено, не сме бити ни једну минуту без господара, морају си два друштва, чија се јагњад помешала, помоћи на тај начин, да оделе по једнога члана од себе и да га придруже

[имају да поступи] пет друштава од по пет или од по десет [особа]. Одабирају по једнога из свакога друштва, и тако имају да говоре.

Ако су се помешала пасхална јагњад двојице [лица], то нека си одабере један и други по једнога. Овај нека си узме за судеоника некога са улице и онај нека си покрај себе узме за судеоника некога са улице. Онај нека дође овоме и онај нека дође ономе и нека рекне овако: Ако је ово пасхално јагње моје, то нека буду твоје руке повучене од твога, и ти суделуј при моме, а ако је ово пасхално јагње твоје, то нека буду моје руке повучене од мога, и ја нека суделујем при твоме.¹

Х ДЕО

На навечерје пасхе, кад је близу минха,² нека нико [ништа] не једе³ док се не смркне.⁴ Ако је и какви сиромас у израиљу, нека не једе, док не седне за стол.⁵ Нека му се не даде мање од четири врча вина, макар се узели и из посуде за сиротињу.⁶ Нека му се⁷ помеша први врч. Шамајевци веле: [најпре] нека изговори благослов дана, а затим нека из-

другоме. Тај делегат се, онда, одриче у име свога друштва пасхалног јагњета, ако је случајно припало другоме, и сматра се гостом тога друштва.

¹ Сада и ови који су познани са улице [испор. Матеј 22, 1 след.] сачињавају са власницима једно пасхално друштво („haburâ“) и на тај начин могу бити делегати крај једнога и код другога и одрицати се јагњета.

² Мисли се, или на клање вечерње жртве или на њено принашање.

³ Свакако једна врста поста, да се што достојније спреме за једење пасхе, као и код нас пред причешћем.

⁴ Исп. Марк. 14,17. ὀψιτας γενομένης.

⁵ Ако какви сиромас и целог дана, или више дана, није имао шта да једе, ипак му се не сме дати да једе док не почне пасхална вечера, док се не „испружи“ за стол. По грчко-римском обичају, наине, и јевреји су за време гозбе били испружени (лежали) на неке врсте дивану („mitta“, κλίτη, lectus), који је био застрт простирачима, при чему се наслањала лева рука на јастуку, а десном се јело (у Нов. Завету ἀνακειόμαι: Мат. 9,10. 26,7 20. Марк. 2,15. 6,22. 14,18. 16,14. Лук. 7,49. Јов. 12, 2. 13,23, κατακειόμαι Марк. 14,3. Лук. 5,29. ἀνακίτευε Лук. 14,10. 22,14) испор. и Ис. Сирах 41,19. Песма над песм. 2,7. Јестир. 1,6. 7,8).

⁶ „tamhuj“ „зделица за сиротињу“, у којој су се скупљали прилози за сиротињу.

⁷ „lo“-„њему“, не односи се на сиромасима него на празничног домаћина (старешину) који руководи целом прославом за време јела, изриче благослов, одговара на постављена питања итд.

говори благослов над вином. А Хилеловци веле: [најпре] изговара благослов над вином а затим изговара благослов дана.¹

Пред њега се доноси јело. Он умаче „hazeret“ [зелење] док не доспе до пружања залогаја.²

Пред њега се доносе бесквасни хлебови [massa] и зелење [„hazeret“] и кисело [„haroset“]³ (и два кувана јела) и ако „haroset“ није заповеђен. Р. Елазар бен раби Садук вели: заповеђено је.

У храму [за време постојања храма], доносило се пред њега само пасхално јагње.

Помешао би му се други врч. А затим пита син.⁴ А ако још нема разумевања у сина,⁵ поучава га његов отац [да пита]. „Чиме се разликује ова ноћ од свих [осталих] ноћи?“ Јер у свима [осталим] ноћима умачемо једанпут, а ове ноћи двапут. У свима [осталим] ноћима једемо квасно и бесквасно,⁶ ове ноћи само бесквасно. Јер у свима [осталим] ноћима једемо месо печено, пржено и кухано, а целе ове ноћи [само] печено.

Према способности синовљевој да разуме, поучава га његов отац. Он почиње са жалосним,⁷ а завршава са хвалом, и он излаже [тумачи]: од речи „луталица Арамејац беше мој отац“.⁸ [све] док не заврши цели одељак.

Рабан Гамлиел вели: сваки који на пасху не говори о ове три ствари, није испунио своју дужност [наиме]: [о] пасхи,

¹ После мешања вина са водом говоре се два „благослова“: над вином и празником.

² Пре једења пасхе морају се јести нека предјела, зелење. „Залогај“ (pat“) је комадић бесквасног хлеба („massot“) Беер. 191.

³ „haroset“ је киселасти сос од воћа, зачина, и сирћета у који се умаче горко зеље [„maror“] да му се уклони оштрина.

⁴ Са другим врчем почиње пасхална хагада (Излаз. 12,26. 13,8).

⁵ т. ј. ако је тако мали да још не разуме шта се говори. Отац га поучава и тумачи верске прописе своје религије и на тај се начин деца васпитавају, још од најмањих ногу, у религиозном духу и у упознавању обичаја, прописа и истина своје вере.

⁶ Ако се хоће, може се и у остале дане јести бесквасне хлебове.

⁷ „Genut“ т. ј. оним што је срамотно за Израиљ из давних времена, а то је идолопоклонство (Pesachim Gemara 116 ab: на пр. „негда бише наши оци идолопоклоници“ Ис. Нав. 24, 2) или ропством у Мисиру („бијасмо робови у Мисиру“ Девтероном. 6, 21.). Отац би дакле, најпре почео да говори о томе а завршио би са великим делима Јахвеовим које је учинио за Израиљ.

⁸ „arami 'oved 'avi“ Девтероном. 26, 5.

[o] бесквасним хлебовима, [o] горком зељу [„me rohim.“] [O] пасхи, јер је обашао [„pasah“] Господ куће наших отаца у Мисиру. [O] бесквасним хлебовима, јер су се оцеви ослободили. [O] горком зељу, јер загорчаваху Мисирци живот наших отаца у Мисиру.

(У свакој генерацији мора си сваки замишљати као да је он сам изишао из Мисира, јер је казано: „и казаћеш сину својему у тај дан говорећи: ово је за оно што ми је учинио Господ кад сам излазио из Мисира“ [Израз. 13, 8].)

Због тога смо дужни да благодаримо, славимо, хвалимо, величамо, уздижемо, узвисујемо Онога, који је учинио над нама и над оцима нашим сва та чудеса, и он нас је извео из ропства у слободу [из беде у радост и из жалости на празник, из мрака у велику светлост и из робовања у ослобођење], [због тога] ћемо пред њим да запојимо Алилуја.¹

Докле [до којег места] се поји?² Шамајевци веле: до [речи]: „мати се весели синовима“, а Хилеловци: до [речи]: „гранит и извор водени“. А завршава се [тумачење], са избављењем.³ Раби Тарфон вели: „који нас је избавио и спасао оце наше из Мисира, и дао нам да ову ноћ достигнемо и да једемо у њој бесквасно и горко зеље“. А [даље] се никаква завршна [формула] не говори. Раби Акиба вели: „да нам Јахве наш Бог и Бог отаца наших даде да доспемо до [осталих] празника, који нам долазе, у миру, да се обрадујемо због подизања твога града, веселећи се твојој служби. И ми ћемо овде јести од пасхалних жртава и кланица, чија крв досиже зидове Твојега жртвеника, да буде пријатна, а ми ћемо ти благодарити за наше избављење. Да си благословен Ти Јахве, избавитељу Израиља“.

¹ Мисли се на појање халела, (Псал. 113—118), које сада почиње. —

² Колико треба од халела одпојати, иза другог врча, мишљења се разилазе. Шамајевци држе до краја 113. псалма, док Хилеловци захтевају и 114 псалам до краја.

³ Т. ј. на крају тога излагања о славним делима Јахвеовим изриче се формула благодарности („berakha“ = благослов), као што је већ и иначе обичај и пропис код Јевреја, да се за све благодари Богу, и да се на крају посла, или јела, молитве или чега другога, изриче кратки благослов (благодарност) Богу за тај посао. На пасху: благодарност због избављења са формулом коју наводе равини у тексту.

Меша му се трећи врч, а он [затим] говори благослов над својом трpezом [јелом]. [Затим] четврти [врч]. Завршава халел¹ и говори над њим благослов за песму.

Између ових врчева може се пити, ако се хоће пити, али између трећег и четвртога не сме се пити.

Не разилазе се [судеоници вечере] одмах; иза пасхалне вечере је „ariqomim“.² Ако су [само] некоји заспали, могу [остали и даље] јести; али [ако су] сви [заспали] не сме се даље јести. Раби Јосе вели: ако су задремали, могу [и даље] јести, али ако су тврдо заспали, не смију даље јести.

Пасха, после поноћи, чини руке култски нечистима.³ Што се хтело бацити и што је преостало, [исто тако] онечишћавају руке.

Ако се изговорио благослов за пасху, излишан је [благослов] за кланице. Ако се изрекао благослов за кланице, није учињен непотребним [благослов] за пасху; то су речи раби Исмаела. Раби Акиба вели: Овај не чини излишним онај, нити онај чини непотребним овај.

ЗАВРШЕН ЈЕ ТРАКТАК О ПАСХИ

(Haslat massekhet „Pesahim“).

¹ Са другим врчем заправо је већ права пасхална вечера завршена, зато се и говори „berakha“ за избављење из Египта, док се иза трећег врча већ говори и благодарење за вечеру („berakh 'al mezono“!). Иза четвртог врча изречитира се завршетак халела (према шамајевцима Пс. 114—118, а према хилеловцима Пс. 115—118). Карактеристична је забрана пића између трећег и четвртог врча, и ако се не наводи разлог зашто се не дозвољава.

² „ariqomim“ = אֲרִיקוֹמִים = ἄρικομοί (Beer о. с. 74. Anm. 4.; 75) = празнична песма, често са опходом, уз коју се прикључују и послатике или воће (Pesahim gem. 119 в.; 37 в.), а често и разуздана гозба.

³ Пасха се сме јести само до пола ноћи (Zevah. V. 8; Baneth), зато је после пола ноћи већ „tabu“.

РЕЛИГИЈА СПИНОЗИНА

(ПОВОДОМ ТРИСТОГОДИШЊИЦЕ ОД РОЂЕЊА СПИНОЗИНОГ)¹

I

Кад се говори о религији уопште, онда се у сваком случају мора говорити, на првом месту, о Богу, јер је то предмет религије, њен централни појам. Како би се могло говорити о религији, а да се не говори о предмету религије, тј. о Богу? Предмет религије — то је Бог. Зато можемо, донекле, рећи и обратно: ко говори о Богу, тај говори о религији. Али Бог може бити и предмет чисте филозофије. Уосталом, како се схвата религија и њен главни предмет, шта се мисли о Богу, шта се разуме под тим појмом, кад се говори о Богу — то је друго питање. Најзад, иако неко говори само негативно о Богу, ако спори његову егзистенцију, он ипак говори о Богу или о религији. Али свакако се увек прво мора сазнати нечије мишљење о религији одн. о Богу, па се тек онда то мишљење може тумачити и евентуално критиковати.

Тако ћемо и ми овде поступити с религиозном филозофијом Спинозином. Ми ћемо дакле прво изложити Спинозине мисли о Богу и религији, па ћемо после тога говорити о религији уопште, односно о Богу, и према томе критички размотрити Спинозино гледиште. А, као што се зна, Спиноза говори о Богу доста, много. О томе говори, пре свега, као што и наслов показује, Теолошко-политичка расправа (*Tractatus theologico-politicus*, 1670 г. издан анонимно, али доцније од холандске владе забрањен). Сва Спинозина филозофија, његова метафизика, није у ствари друго до филозофија о Богу. А од пет делова Спинозиног главног дела, Етике, први део, коме је и наслов *De Deo* (о Богу), говори готово искључиво о Богу. А на тај први део своде се на крају крајева и сви остали. Нарочито је важан пети, последњи део Етике, у коме се говори о моћи сазнања и човековој слободи, а који највећим делом чини такође Спинозину филозофију религије.

Зато се не може говорити о Богу код Спинозе а да се не говори о његовој филозофији, његовој метафизици, одн. етици. Шта је дакле Спинозин Бог? То ћемо видети из изла-

¹ 24 новембра прошле године навршило се 300 год. од Спинозиног рођења.

тања његових мисли. Нико додуше не зна шта је Бог, тј. не може имати адекватан, тачан појам о Богу и у том смислу бисмо могли рећи, следствено, да нико нема праву, потпуну религију. Али ми сви углавном знамо или, боље, осећамо шта је онај, коме се, бар у невољи, обраћамо молитвом. Сви у истини религиозни, побожни људи разумеју свакако нешто више или мање слично под тим појмом Бога Оца, па се једино у толико и могу разумети кад говоре о Богу.

Спинозин Бог није трансцендетни, лични Бог, Бог старог и новог Завета, Бог хришћански и јеврејски. То је чисто мисаони, рационални, филозофски Бог. Јели то Бог коме се можемо молити? Одговор на то, сасвим негативан, дала је на првом месту јеврејска црквена општина којој је Спиноза дотле припадао. Наиме, Спиноза је због своје филозофије о Богу, као јеретик, већ у својој 24-ој години, био анатемисан, тј. свечано искључен из јеврејске црквене заједнице (синагоге). Он је после тога само променио име (постао је Бенедикт место Барух), али није прешао ни у коју другу цркву.

Шта је дакле Бог по Спинози? На супрот живом Богу религије, Богу као личности, Богу Оцу, коме се молимо, Спинозин Бог се чини и сувише апстрактан, и сувише неодређен. Бог је „биће апсолутно неодређено“, како вели Спиноза. Чувена дефиниција Бога гласи овако: „Под Богом разумем апсолутно бескрајно биће, тј. супстанцију која се састоји из бескрајних атрибута од којих сваки изражава вечну и бескрајну суштину (или суштаство: *aeternam et infinitam essentiam*). А, пре тога дефинише Спиноза супстанцију као „оно што у себи јесте и само собом се схвата, тј. нешто чији појам не потребује појам никакве друге ствари да би био начињен. Атрибут пак је оно што разум сазнаје на супстанцији као битно за њену суштину“¹.

Бог је апсолутно бескрајно биће, вели Спиноза даље, а апсолутно бескрајно је оно, чијој суштини припада све што изражава биће, и у себи не садржи негацију². Бог постоји нужним начином. „Бог или супстанција, која се састоји из бескрајних атрибута, од којих сваки изражава вечно и бескрајно суштаство, постоји нужно“³.

¹ Quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens. — Ethica I, def. 4.

² Ethica I, def., explic.

³ Ib., prop. 11.

У доказу (другом), који следује овом ставу, Спиноза вели да с нужношћу постоји оно што нема никаквог узрока ни разлога који би га спречио да постоји. А то важи за Бога. Нема дакле ни у Богу ни изван Бога никаквог узрока или разлога који Божју егзистенцију уништава и зато Бог нужно постоји. Апсолутно бескрајно биће или Бог мора имати у себи (управо од себе, из себе, а се) апсолутно бескрајну способност да постоји и зато мора апсолутно постојати. Јер што више реалности припада природи једне ствари, утолико она има више снаге да постоји.

Бог, одн. супстанција не може бити произведена од нечега другога. Бог је сам свој узрок. тј. нешто чија се природа не може схватити друкчије до само као егзистентна. Ми не можемо имати о егзистенцији ниједне ствари више извесности него о егзистенцији апсолутно бескрајног или савршеног бића, тј. Бога. Јер пошто његова суштина искључује свако несавршенство, а у себи укључује апсолутно савршенство (*eius essentia omnem imperfectionem secludit, absolutamque perfectionem involvit*), она самим тим уништава сваки разлог да се сумња у њену егзистенцију и даје о истој највишу извесност (*summamque de eadem certitudinem dat*).

II

Изван Бога нити може бити супстанције нити се она може схватити. Из тога следује да су просторна ствар и ствар која мисли (*res cogitans*) или атрибути Божји или афекције Божјих атрибута. И обратно: Бог је у исто време и материја и дух. Афекцијама (променама, „надражајима“) божанских атрибута називају се модуси (*modi*), тј. поједине појаве, материалне и духовне.

Све што постоји, постоји у Богу и ништа изван Бога не може постојати ни бити схваћено (*nihil sine Deo esse neque concipi potest*). Зато у колико ми више сазнајемо поједине ствари, у толико више сазнајемо Бога.¹

Има људи који Бога замишљају, вели Спиноза, као човека, који се састоји из тела и духа, и подложног страстима. И Спиноза наглашује — на основу онога што је дотле рекао о Богу — колико су они удаљени од правог сазнања Бога (*a vera*

¹ Eth. V, prop. 24.

Dei cognitione). А сви, вели, који су размишљали о Божјој природи, поричу да је Бог нешто телесно (*Deum esse corporeum negant*). Између осталог они то најбоље доказују тиме што се под телом разуме једна дугачка, широка и висока „количина“ (*quantitas*), извесног одређеног облика, док међутим, нема ништа бесмисленије него то рећи о Богу, апсолутно бескрајном бићу.

Они тврде, вели Спиноза даље, да је Бог створио телесну или просторну супстанцију. Али из које божанске моћи би она могла бити створена, — о томе не знају ништа (*propterea ignoant*), што јасно показује да не разумеју ни сами (*ipsimet*) што кажу. Они мисле да се телесна супстанција као супстанција састоји из делова; зато споре да она може бити бескрајна и следствено, да може припадати Богу. Они даље веле да Бог као највише биће, не може трпети, бити пасиван (*ens summe perfectum pati non potest*), док телесна супстанција, као делива, може трпети, те да зато она не припада суштини Бога.¹

Спиноза је, као што је познато, Декартовац, и по њему телесна (материална) супстанција у суштини је недељива, пошто се телесност и просторност поклапају (празног простора код Спинозе нема, као ни код Декарта). Спиноза не увиђа, како сам вели, зашто би материја била недостојна божанске природе (*cur natura divina indigna esset*), кад изван Бога не може бити никакве друге супстанције, од које би она могла трпети. „Све је, велим ја, у Богу и све што се збива, збива се једино по законима бескрајне природе Божије“² и следује из нужности његовог бића (*ex necessitate eius essentiae*).

Из нужности божанске природе мора бескрајно следовати на бескрајне начине (т. ј. све што се може схватити бескрајним разумом). Јер божанска природа има апсолутно бескрајне атрибуте, од којих сваки изражава такође бескрајну суштину. Бог дела само по законима своје природе ни од кога не нагнан³. То следује отуда што изван Бога ништа не постоји.

Други мисле, вели Спиноза, да је Бог зато слободан узрок што он, како они верују, може учинити да се оно, што смо рекли да следује из његове природе, т. ј. што стоји у ње-

¹ *Ethica*, I, prop. 15, schol.

² *Omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt.* — lb.

³ *Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit* (*Eth.* I. prop. 17).

говој моћи, не догоди или да се од њега не произведе. А то би било као кад би казали да Бог може учинити да из природе троугла не следује да су његова три угла једнака двама правим угловима, или да из датог узрока не следује дејство, што је бесмислено. Да је Бог, веле они, створио све што је у његовом мишљењу, онда више ништа не би могао стварати, а то се по њиховом мишљењу противи свемоћи Божјој.

Спиноза пак мисли да је јасно показао да је из највише Божје моћи или из његове бескрајне природе бескрајно произашло на бескрајне начине (*in infinitis modis*) или да увек следује истом нужношћу. Зато је свемоћ Божја од вечности била активна и вечито ће остати у истој активности.¹ А баш по његовом схватању, вели Спиноза, свемоћ Божја је предстањена као далеко савршенија. Противници чак, чини се, споре свемоћ Божју. Јер они су принуђени признати је Бог мисли бескрајно много, што се да створити, што је створљиво (*infinita creabilia*), а шта Бог никад неће моћи створити. А то је по Спинози гледиште, од кега он не види бесмисленије и у већој противности с Божјом свемоћи (*Dei omnipotentiae magis repugnans*). Јер Божији разум и његова воља су потпуно (*toto coelo*) различни од нашег разума и наше воље. Воља Божја и његов разум су једно исто.

Какав је однос Бога према свету одн. према појединим појавама? То је већ из досад реченога јасно. Бог је иманентан а не трансцендентан узрок свих ствари, т. ј. Бог је у стварима а не изван или изнад њих (пошто је све у Богу и изван Бога нема ништа).

Бог или сви атрибути Божји су вечни. Божја егзистенција и његова суштина су једно исто. Исти атрибути Божји, који изражавају (*explicant*) вечно биће Божје, изражавају у исто време и његову егзистенцију.

Бог није само узрок да ствари почну егзистовати већ и да остану у егзистенцији (*ut in existendo perseverent*). Бог није само активни узрок (*causa efficiens*) егзистенције, већ и суштине ствари. Поједине ствари нису ништа друго до промене (променљива стања, „надражаја“) или облици, преко којих се атри-

¹ *Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit et in aeternum in eadem actualitate manebit.* — *Ib.* Schol.

бути Божји изражавају на изврстан и одређен начин.¹ Све што постоји, постоји у Богу и зависи од Бога тако да без њега не може ни постојати ни бити схваћено.²

III

У природи нема ништа случајно (*in rebus natura nullum datur contingens*), већ је све, услед нужности Божанске природе, одређено да на изврстан начин постоји и дејствује (*ad certo modo existendum et operandum*).

Бог или природа — то је једно исто. Бог, као природа која ствара (*natura naturans*), то је оно „што у себи јесте и собом се схвата“, то је Бог уколико се посматра као слободан узрок (*ut causa libera*). Под створеном природом (*natura naturata*) пак разумем, вели Спиноза, све оно што следује из нужности Божанске природе, т.ј. све ствари, које су у Богу и које без Бога не могу постојати ни бити схваћене.

Воља се не може назвати слободним већ само нужним узроком. Јер воља је само изврстан облик (*modus*) мишљења, као и разум, и зависи од других облика (модуса или модификација Божје супстанције), као узрока, а ови опет од других, ит.д. — до у бесконачност. Из тога следује да Бог не дела из слободне воље (*ex libertate voluntatis*). Воља не припада више природи Божјој него све друге (природне) ствари,³ већ се према њој односи исто као мир и кретање, и све остало што следује из нужности божанске природе.

Ствари нису могле бити произведене од Бога (*a Deo produci*) ни на који други начин и ни којим другим редом (*nullo alio modo neque alio ordine*) него што су произведене. Јер да су ствари и, следствено, ред у природи, могли бити друкчији, онда би и природа Божја могла бити друкчија, него што је у ствари (*Dei etiam natura alia posset esse, quam iam est*) и онда би морали постојати два или више богова.

¹ *Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimentur* (*Ethica*, I, prop. 25, coroll.)

² *Omnia, quae sunt, in Deo sunt et a Deo ita dependent ut sine ipso nec esse nec concipi possint.* — *Eth.*, I, prop. 28, schol.

³ *Voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quam reliqua naturalia.* *Eth.* I, prop. 32, Schol. 2.?

Ствари су од Бога створене у највећем савршенству (*summa perfectione*), јер су нужно следовале из дате најсавршеније природе (*ex data perfectissima natura necessario secutae sunt*). Говорити супротно значило би тврдити да Бог није потпуно (*summe*) савршен.

Најзад, чак и ако би се претпоставило да је Бог све створио по слободној вољи, из самог савршенства Божјег би следовало да Бог никад не може, нити је икад могао друкчије (друго) одлучивати (*aliud discernere*), или да Бог није постојао пре својих одлука (*ante sua decreta*) и не може постојати без њих. Јер да је Бог могао створити друкчије ствари и ред у природи, да његове одлуке нису вечне, онда би се Богу могла приписати несавршеност и непостојаност. А ако би се претпоставило да Бог може мењати своје одлуке, дакле да је о природи и реду у њој одлучио друкчије, него што је одлучио, т.ј. да је друго хтео и мислио о природи, онда би морао имати друкчији разум и друкчију вољу, него што има¹. А кад би то било, онда би и Божја суштина морала бити друкчија. Дакле да су ствари друкчије створене од Бога, него што су створене, Божји разум и његова воља, т.ј. његова суштина би морала бити друкчија. А то је бесмислено.

Никакав разлог не може нас уверити да Бог није хтео створити све, што је у његовом разуму, са истом савршеношћу с којом је то мислио. Велика је бесмислица тврдити да Бог — који мора мислити (знати) оно што хоће (*id quod vult, necessario intelligit*) — може својом вољом учинити да ствари мисли друкчије него што их мисли.

Може се и овако рећи: кад би ствари могле бити друкчије, онда би и воља Божја морала бити друкчија. А пошто воља Божја не може бити друкчија — што следује из самог савршенства Божјег — то ни ствари не могу бити друкчије него што су.

Они, који мисле да Бог све ствара са гледишта добра (*sub ratione boni*), претпостављају нешто изван Бога, што не зависи од Бога, и чему Бог, као обрасцу, тежи при стварању (*ad quod Deus, tanquam ad exemplar, in operando attendit*).

¹ Si Dens de natura, eiusque ordine aliud, quam decrevit, decrevisset, hoc est, ut aliud de natura voluisset et concepisset, alium necessario, quam iam habet intellectum et aliam, quam iam habet, voluntatem habuisset. — Eth. I, prop. 33, schol. 2.

Све је од Бога унапред одређено. Али не његовом слободном вољом. Све следује из апсолутне природе Божје или његове бескрајне моћи, а не из његове слободне воље (поп *quidem ex libertate voluntatis*). Савршенству Божјем је противно тврдити да Бог ствара ради неког циља, јер то би значило да он жели нешто што му недостаје.

А зашто Бог није све људе створио тако да се управљају по разуму? Спиноза одговара: За то што Богу није недостајала „материја“ да створи све, од највишег до најнижег ступња савршенства; или, боље речено, зато што су закони његове природе били тако обилни да су били довољни да се произведе све што може бити схваћено једним бескрајним разумом¹.

На крају другог дела Етике говори Спиноза о користи од свога учења за практичан живот. Ми деламо само по вољи Божјој — на миг Божји (*ex solo Dei putu*) — и суделујемо у Божјој природи у толико више, што савршеније радње вршимо и што више сазнајемо Бога. Његова доктрина, вели Спиноза, учи нас да се наша највећа срећа и блаженство састоји само у сазнању Бога (*in sola Dei cognitione*), које нас наводи да чинимо само оно што захтева љубав и побожност. Зато греше они који од Бога очекују награде за врлину и добра дела (*pro virtute et optimis actionibus*), као да сама врлина и служба Богу није срећа и највиша слобода.² Друго, она нас учи како да носимо све што судба донесе, пошто све нужно следује из вечне одлуке Божје (*ab aeterno Dei decreto*).

IV

Религија Спинозина не може се у ствари одвојити од његове философије. Његова религиозна тежња, као и филозофска, налази задовољење у сазнању Бога. Али Спиноза ипак увиђа јасно оно што је у религији друго и више него у филозофији. У својој „теолошко-политичкој расправи“ иде Спиноза чак тако далеко да тврди да између вере или теологије и филозофије (*inter fidem sive theologiam, et philosophiam*) не постоји никаква заједница или сродство. Оне су потпуно различне (*toto coelo discrepant*). Циљ филозофије је само сазнање, а циљ религије је

¹ Quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia quae ab aliquo infinito intellectu concepti possunt, producenda. — Eth. I, Appendix.

² Quasi ipsa virtus Deoque servitus non esset ipsa felicitas et summa libertas. — Eth. II, prop. 49, schol.

само послушност и побожност.¹ Вера не захтева толико истину колико побожност (*non tam veritatem quam pietatem*), и није спасоносна по себи већ само с обзиром на послушност (*ratione obedientiae*).² Јер шта је вера? Веровати то је мислити о Богу тако нешто, што, ако се не зна, уништава послушност према Богу (*de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia*)³.

Вера дакле није само сазнање, већ се односи више на практичан, активан живот човеков. Све што желимо и радимо, а чему смо ми узрок, у колико имамо идеју о Богу, или у колико сазнајемо Бога, рачунам, вели Спиноза, у религију. А жељу да се добро чини (*cupiditatem autem bene faciendi*), која произлази отуд што ми живимо по вођству разума, назива Спиноза побожношћу.⁴

Човек јак (духовно, морално) не мрзи никога, никоме не завиди, не љути се ни на кога и ни због чега. То и све друго што се односи на истински живот и религију (*haec et omnia quae ad veram vitam et religionem spectant*), јасно је, како вели Спиноза, из ранијих ставова. Јак човек има у виду да из нужности Божје природе следује све, и оно што он мисли да је мучно (*molestum*), и зло, и да оно, што се чини безбожно, свирепо (*horrendum*), неправично и срамно, произлази отуда што он схвата ствари збркано, непотпуно и нејасно (*perturbate, mutilate et confuse*). И зато се он труди да ствари схвати какве су оне по себи (*ut in se sunt*) и да отклони сметње правот

¹ *Tractatus theologico-politicus*, cap. XIV Исп. Benedicti de Spinoza *Opera quae supersunt omnia*, Vol. I, Jenae, 1802, p. 348. — Зато од пророка не треба тражити сазнање. О стварима, које се односе само на спекулацију, а не на љубав и на практичан живот (*res, quae solam speculationem, et quae non charitatem, et usum vitae spectant*), пророци су могли да не знају ништа, као што и нису знали. *Tract. theol. pol.* cap. II (B. de Spinoza *Opera*, I, 1802, p. 188). — Цело ово дело — ова теолошко-политичка „расправа“ од скоро 300 страна — има 20 глава, од којих је за нас овде најважнија глава XIV, пошто се у њој говори о томе шта је вера и шта су верници, одређују се основи вере и она се одваја од филозофије. Мање су за нас важне главе I и II, у којима се говори о пророштву и пророцима, па затим глава о чудесима (VI), о тумачењу Библије (VII), о томе зашто се Библија назива Св. Писмом (*qua ratione Scriptura Sacra vocatur*).

² *Tractatus theol. pol.* XIV *Opera* I, p. 348.

³ *Tractatus theol. pol.* XIV *Opera* I, p. 343.

⁴ *Ethica*, IV, prop. 37. schol. 1. (*Opera*, II, 1803, p. 230).

сознања, као што су мржња, гнев, завист, ругање (исмевање, *irrisio*), охолост и др. И зато се он труди, колико може, да добродели и да буде весео (*bene agere et laetari*).¹

У побожност рачуна Спиноза и жељу човекову да се допадне људима, уколико она произлази из разума (*cupiditas hominibus placendi quae ex ratione determinatur*),² а не из афекта.

Ко себе и своје афекте јасно и разговетно сазнаје, љуби Бога, и то у толико више, у колико више сазнаје себе и своје афекте. Јер ко себе и своје афекте сазнаје, осећа задовољство, у вези с идејом Бога (*concomitante idea Dei*). Та љубав према Богу мора дух највише обузети.

Бог је слободан од свих страсти (*expers est passionum*) и не узбуђује се никаквим афектом задовољства или незадовољства. Јер афекат или страст није ништа друго него нејасна идеја (*confusa idea*), у којој се изражава повећање или смањивање телесне моћи делања. А Бог не може прећи (прелазити) ни ка већем ни ка мањем савршенству. Зато Бог не љуби и не мрзи у правом смислу никога.³

Али исто тако нико не може мрзети Бога.⁴ Јер Божја идеја, која је у нама, адекватна је и савршена, и у колико ми посматрамо Бога, у толико смо активни. А у колико дух сазнаје себе и своју активност, он може осећати само задовољство, а не незадовољство (као што је мржња).⁵

Љубав према Богу је најсталнији афекат и највеће благо, коме можемо тежити по заповести разума (*ex dictamine rationis*). Јасно и разговетно сазнање, нарочито адекватно сазнање, т. ј. сазнање вечног и бескрајног бића Божјег, рађа љубав према Богу, „према ономе што је непролазно и вечно“.

Како мисли Спиноза о бесмртности душе? Он верује у њу. Он је на извесан начин и доказује. Дух може представљати и сећати се само док траје тело (*durante corpore*). Али у Богу има нужно једна идеја, која изражава суштину овог или оног људског тела под видом вечности. Зато Спиноза може тврдити: „Дух људски не може бити апсолутно раздвојен с телом (*cum*

¹ Eth., IV, prop. 73, schol. (Op. II, p. 258).

² Eth., IV, appendix, 25.

³ Eth. V, prop. 17. *Deus neque ad maiorem neque ad minorem perfectionem transire potest* — Ib. Coroil.

⁴ Eth. V, prop. 18.

⁵ Eth. III, prop. 58, demonstr. и V, prop. 18, Demonstr.

corpore absolute destrui) већ од њега остаје нешто што је вечно“. Та идеја, која изражава суштину тела под видом вечности, је извесан облик мишљења (*certus cogitandi modus*), који припада суштини духа и који је нужно вечан.

Немогућно је да се ми сећамо да смо постојали пре тела, пошто у телу не може бити никаква трага о томе, а вечност не може бити дефинисана временом и не може имати никакве везе с временом. Ипак ми осећамо да је наш дух вечан, уколико у себи укључује суштину тела под видом вечности (*quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit*). Уколико дух сазнаје самог себе и тело под видом вечности, утолико он нужно има сазнање Бога и зна да је у Богу и да је схваћен од Бога. Јер „вечност је сама суштина Бога“ и зато схватити ствар под видом вечности значи — да кажемо кратко, много краће него Спиноза — схватити их под видом божанства.

Човек је у толико савршенији (морално, разуме се, јер сазнање Бога је највиша врлина) и срећнији, уколико више сазнаје под видом вечности, јер је утолико више свестан самог себе и Бога.¹ Права срећа човекова и блаженство састоји се у самој мудрости и правом сазнању.²

Дух је вечан у колико ствари сазнаје под видом вечности. Уколико сазнаје, наш дух је вечан модус (божанског) мишљења. Вечни део духа је сазнање, преко кога смо једино активни. А једна ствар је у толико савршенија и има у толико више реалности, у колико је активнија. Отуда ко има тело, које је је способно за многе ствари, тај има дух чији је највећи део вечан³.

Из сазнања Бога произлази интелектуална љубав према Богу која је вечна. Интелектуална љубав духа према Богу управо је љубав Божја, којом Бог сам себе љуби, не у колико је бескрајан, већ у колико може бити изражен суштином људског духа, под видом вечности. То је део бескрајне љубави којом Бог сам себе љуби. Интелектуална љубав је радња којом дух сам себе посматра у вези са Богом, као узроком, т. ј. радња којом Бог, уколико може бити изражен људским духом

¹ Eth. V, prop. 31, schol. —

² Vera hominis foelicitas, et beatitudo, in sola sapientia et veri cognitione consistit. — (Opera I, 1802, Tract. theol. polit. III, cap. III, p. 190.

³ Eth. V, prop. 39.

сам себе посматра. Љубав Бога према људима и интелектуална љубав духа према Богу једно је исто. Наше спасење или блаженство или слобода састоји се у непрекидној и вечној љубави према Богу или у љубави Бога према људима¹.

VI

По своме основном предмету, Богу, Спинозина метафизика могла би се, као и Аристотелова, назвати теологијом. Управо код Спинозе још пре него код Аристотела (и ако су код Спинозе и метафизика и теологија одн. религија само део етике). Сваки човек, као и све уопште, има нечег божанског, јер није друго до модификација божанске супстанције. Али Бог нема код Спинозе ничег антропоморфистичког, ничег људског, сем у колико људи, као модификације вечне супстанције, изражавају ту супстанцију, т. ј. Бога. Јер Бог је код Спинозе само бескрајна супстанција која се у људима манифестује на исти нужан начин, као и у свему осталом. Зато је бескрајно биће Божје и његова вечност свима позната².

Па ипак Спиноза, видели смо, одваја филозофију, као право сазнање истине, од религије, веровања. Веровање се састоји у признању највишег ауторитета као Бога, као моралне силе, у послушности према Богу одн. у испуњавању божанских, тј. моралних закона. Али како се Спинозин Бог, који није ништа друго него природа, може схватити као највиши морални ауторитет? На то је питање тешко одговорити потврдно. Зато је често постављано питање: да ли је Спиноза уопште имао религије?

Свест о природи, свест о свету, то је код Спинозе у исто време свест о Богу. И обратно: свест о Богу у исто време је свест о свету. Свест о Богу чини религију. Али може ли се то рећи и за свест о свету? Додуше многи у лепоти света као целине, у космосу, уживају естетски, као у једном уметничком делу. А многи су уживали нарочито баш у Спинозиној метафизичкој слици, у његовој слици света као једне божанске целине³.

¹ Eth. V, prop. 36; demonstr.; coroll.; schol.

² Eth. II, prop. 47, schol.

³ Тако је н.пр. Гете, који је у филозофији био ватрен присталица Спинозин, уживао у природи као целини, јер у сваком појаву види симбол бескрајнога, слику целине. Нарочито у човеку, у духу, види он свет у маломе, микрокосмос, као копију, слику, симбол света (целине). Гете види — опажа непосредно, пре сваког филозофског размишљања — све крајње у бескрајnome, све пролазно у вечnome („под видом вечности“).

Религија је доиста сродна с уметношћу. Многи су чак уметност, нарочито музику, сматрали као еквивалент религије.

Али религија није уметност, или није само уметност. Религија исто тако није морал, није само морал. А код Спинозе религија се губи у моралу. Религија се управо чини, као код Канта, само један узгредан, споредан појав морала. То је неминовно код сваког пантеисте који, као Спиноза, идентификује Бога с природом. Пантеизам искључује правог, живог, личног Бога. Зато је права религија само теистичка религија.

Свакако ако се религија, са Шлајермахером, схвати у најширем смислу само као „смисао и укус за бескрајно“, онда се може рећи, као што и чини Шлајермахер, да је пантеизам исто толико оправдан колико и теизам. Онда се с њим може говорити о дубокој религиозности Спинозиној. Спиноза је, вели Шлајермахер, био скроз прожет узвишеним светским духом. Он је, вели, био „пун религије и пун светог духа“.

Свест о бескрајноме и вечном пратила је сваки акт у Спинозином животу, у његовом мишљењу и делању. Том свешћу, тим осећањима била је обојена свака Спинозина мисао и свака акција. То су свакако узвишена осећања. Али јесу ли то религиозна осећања? На то ће се одговорити према томе како се схвата религија.

О томе, шта је религија, има безброј дефиниција, од врло широких до врло уских. Ако се религија схвати у Шлајермахеровом смислу, онда је Спиноза имао најдубља религиозна осећања; онда се о побожности код Спинозе може говорити више него и код кога другог. Овде не можемо ближе расправљати о томе шта је пантеизам и о његовом односу према теизму, одн. атеизму. Само што се Спинозе тиче, морамо нагласити да је он најчешће сматран као атеист. А довољно је подсетити да је он још за живота — и од самих филозофа¹ — оптуживан

¹ Тако се између осталих, помињу „два славна писца“ од којих један Спинозу зове *irreiligiosissimus* а тог, коме он пребацује „бестидност и безбожност“. Зато што је тврдио, вели, да су пророштва заснована на имажинацији пророка, подложној заблуди, и да пророци, као ни апостоли, нису писали по откривењу и заповести Божјој (*eo progressus injudentiae et impietatis fuit, ut prophetiam dependisse dixerit a fallaci imaginatione prophetarum, eosque pariter ac apostolos non ex revelatione et divino mandato scripsisse.* — Opera I, 1802, p. 637. — Противници Спинозини су га нападали због његове теолошко-политичке расправе. Његово главно дело, Етика, штампана је после његове смрти, а Спиноза је, кажу, чак и на самрти препоручио да се на њу у опште не ставља његово име — Ib. p. 640.

као безбожник, и да је зато био искључен из своје црквене општине. Уосталом, Спиноза је протествовао против тог искључења једним одговором (на шпанском) упућеним рабинима. У својој „теолошко-политичкој расправи“, Спиноза констатује, с узвиком бола, да је већ дотле дошло да се не стиде (не црквене) оптуживати филозофе за атеизам они који отворено признају да немају идеју о Богу и да Бога познају само преко створених ствари, чије узроке не знају.¹ А то је у ствари исто што је тврдио и он, филозоф, Спиноза.

Али ни Шлајермахер није усамљен у одбрани Спинозе. И Гете вели, на супрот своје пријатељу Јакобију, који је Спинозу називао атеистом, да би га он, од своје стране, напротив, пре славио као највећег атеисту и највећег хришћанина (*theisimum et christianissimum*).

У својој теолошко-политичкој расправи — штампаној анонимно 1670 г. и убрзо после тога забрањеној од холандске владе — Спиноза већ наслућује одвајање цркве од државе. Он је за потпуну слободу мишљења у питањима религије, што најбоље показује својом смелом критиком Св. Писма. Он тражи, као што смо видели, да филозофија буде независна од религије — не њена слушкиња, као у Средњем веку. Али исто тако и обратно: религија треба да је потпуно одвојена од философије.² Религију не чини сазнање већ интелектуална љубав и послушност према Богу одн. према божанским (моралним) законима.

Сви који су однос религије према философији схватили као Спиноза, ценили су Спинозу као дубоко религиозног човека. А то се и може чинити с обзиром на Спинозин стоички, готово аскетски живот. Питање је, међутим, да ли се Спинозино схва-

¹ Et, proh dolor! res eo iam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Deum ideam non habere, et Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant philosophos atheismi accusare. — Tract. theol. polit., cap. II, Opera I, p. 173.

² То не захтева само теолошко-политичка расправа, већ и кратка расправа о Богу, о човеку и његовој срећи (*Tractatus brevis de Deo et homine, eiusque felicitate*), која је први пут издана тек 1852 и то у холандском преводу. Она представља први, још непотпун покушај Спинозине метафизике, те зато има само извесног значаја за проучавање Спинозиног духовног развоја. Иначе њена вредност ишчезава поред Етике, у којој Спиноза износи своје дефинитивно, потпуно сазрело мишљење о Богу и о човеку и његовој срећи.

тађе тог односа (религије и философије) може сматрати тачним? Кмко би се религија могла потпуно одвојити од свог предмета, т. ј. од извесних мисли о Богу, од извесног сазнања Бога? То није могућно и отуда се у истини ни Спинозина религија не може одвојити од његове метафизике или философије о Богу. И отуда се, с обзиром на своје пантеистичко схватање Бога, Спиноза мора критиковати са строго религиозног, т. ј. теистичког становишта. Спиноза је свакако био религиозан — он је то био, као што је то био, може се рећи, и Сократ — на свој начин. Али религиозним у пуном смислу не може се назвати онај, коме Бог није ништа друго, ништа више него сама природа. А то је случај код Спинозе, најконсеквентнијег, највећег представника пантеизма. Али с друге стране, са чисто моралног становишта, Спиноза заиста мора изазивати наше најискреније поштовање због озбиљности своје животне мудрости, због дубине своје моралне философије, због свог узвишеног етичког идеализма.

Др. Борислав Лоренц.

МОРАЛНО-АСКЕТСКО УЧЕЊЕ

СВ. НИЛА СИНАЈСКОГ

(наставак)¹

По учењу св. Нила из сједињења Бога-Речи са људском природом произилазе све благодатне и спасоносне последице. Божански Λόγος, примањем људског тела, умртно је у човеку принцип греха, који је владао његовим бићем, и омогућио његово сједињење са Богом, његово обновљење и уздизање до Бога.² Између посебне човечије личности и Богочовека Христа „силом очовечења“ (τῆ δύναμι τῆς ἐνανθρωπήσεως)³ успостављена је тако тесна веза, каква стварно постоји између свакога човека и прародитеља Адама. Оваплоћени Син Божији постаје, на тај начин, носилац целог човечанства. Спасоносни значај оваплоћења састоји се баш у томе, што човек не остаје сам са својом личношћу, него његова немоћ и лично несавр-

¹ Види „Богословље“ 1932 г. св. 2. стр. 154—164.

² Epist. lib. I. CXV col. 133 A.

³ ibid.

шенство покривају се савршенством Бога, који воли људе и који је на Себе примио сву њихову немоћ. Он је ради нас „постао све оно, што сачињава нас саме изузев греха“.¹ Сјединивши стварно Свој живот са нашим, Он себе више не одваја од нас. Због нас Он постаје једно са нама грешнима и непокорнима Богу; због нас постаје и Сам као непокоран Богу, али и наша непокорност у Њему претвара се у савршену послушност вољи Божјој.² На тај начин ми имамо у лицу Исуса Христа Новог Адама,³ који је поново успоставио савез Бога са људима. Ову мисао о Исусу Христу као о идеалном човеку, Новом Адаму и као носиоцу целог човечанства, који је измирио човека са Богом, нарочито наглашава Нил у своме писму епископу Силвану.⁴ Овде, тумечећи 21 псалм, у коме је од стране Христове речено: „Боже, Боже мој, чуј ме, зашто си ме оставио“ — св. Нил пише: „...Није Христос био остављен од Оца и од Божанскога Сина, јер би у противном излазило, као што лажно претстављају аријани и евномијани, да се Христос бојао страдања... Али ко је“, пита Нил, „присилио Спаситеља да се оваплоти и да се уздигне на крст?... Он није против воље, већ је добровољно и са великом радошћу пошао на крст“. И даље, у истом смислу сам Нил одговара на постављено питање: „... За нас каже Христос: Боже, Боже мој, чуј ме. Христос изображава у Себи наше лице...“⁵ Ми смо били пре остављени, а сада примљени и спасени страдањима бестрасног Христа... Нашу неразумност и греховност, Он као да присваја Себи, кад говори речи псалма... А такође Његови вапај, сузе и оно што се Он молио и био услишан и Његова покорност

¹ Epist. lib. I, CLXX col. 149 C.

² Упореди epist. lib. II, CCXCVII col. 348 C.

³ Epist. lib. I, LXXIX, col. 117 B.

⁴ Epist. lib. I, CII, col. 125 CD — 128 AB.

⁵ Исту мисао изражава Нил и у другом писму адресованом на име Методија, где, између осталог, пише: „... Када слушаш, да Господ виче са крста: „Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио“ (Мат. 27, 46) — знај, да Он то говори у име свих од Адама рођених људи, и да као посредник... од стране онога, кога Он брани, вапије ка Судији: ми смо окривљени, опљачкани, унижени. Јер, ако ми сви, од Адама проистекли људи, не бисмо били остављени од Бога — то се не би подвргле порузи хиљаде грехова и не би се почеле приносили жртве и клањања камењу, дрвећу, водама, безживотним звездама, мајмунима, псима, вуцима, крокодилима, злим демонима, па и самоме ђаволу“. — Ep. lib. II, CCLXXXIX col. 344 C.

(Јевр. 5, 7) — све то Он чудесно скупља за нас и претставља у Себи. Јер, Он, као Реч није био ни послушан, ни непослушан. Ово је својствено само потчињенима и онима, који заузимају друго место, а не Њему... Али у обличију слуге Он својевољно снисходи ка саслугама и слугама (ὀμοδοῦλοις καὶ δούλοις) и прима на Себе туђи облик. Он носећи у Себи мене целога и све оно, што мени припада, да би у себи као што огањ топи восак; или као што сунце развејава земаљску пару уништио (δαπανήσῃ) оно, што је код мене најгоре, а мени, кроз сједињење са Њим, предаје оно што је Њему својствено "...¹

И тако по Ниловом учењу однос човеков према Христу аналоган је односу, у каквом се човек налази према Адаму. Благодарeћи оваплоћењу Бога — Речи човек се реално сједињава са човечанском, до Бога уздигнутом природом Христовом. Заједно са овим сједињењем пак човек се припаја и неразделно сједињеној Божанској природи Богочовека, „који се и после узимања обличја (μετὰ τὸ σχηματισθῆναι) или тела од св. Деве није лишио свога Божанства, нити га је изгубио.“²

Човек уподобљавајући се Христу, може усвајати себи и остваривати у своме личноме животу правац, карактер и садржај живота Христа Спаситеља, „који је паша свих верних и храна и одело“.³ Ово уподобљавање Христу служи као сретство, коме благодарeћи човек постаје фактички учесник заслуга Христових. Духовно општење са Њиме пак чини човека способним за присаједињавање божанском вечном животу и за примање вечнога блаженства. Одавде се опредељује сав човечји живот, његово назначење, виши идеал и његова права суштина.

По Ниловом учењу Господ Исус Христос је први прокрчио пут нашем животу. „Он је показао начин чистог живота, узносећи се увек душом изнад телесних страсти.“⁴ На другом месту је још јасније изражена мисао, да се циљ жи-

¹ Изгледа да је св. Нил ово место позајмио код Григорија Богослова, јер се у његовом делу „Oratio XXX, Theologica IV“ (Migne gr. s. t. 36 col. 109 ABC) налазимо целе фразе, које се дословно подударају са текстом нашега Нила.

² Epist. lib. II. XL col. 213 D.

³ Epist. lib. II. CXLIV — «νομὴ πάντων πιστῶν, καὶ τροφή, καὶ ἔνδυμα ὁ Σωτὴρ Χριστὸς ὑπάρχει» col. 265 BC.

⁴ „De monastica exercitatione“ Cap. IV. col. 721 C упореди epist. lib. II. LIV col. 224 C.

вота састоји у тежњи ка Богу, у општењу или у живом савезу са Творцем, који је извор неисказане лепоте и велике радости. „Ако се чудиш, гледајући на лепоту садашњих ствари, то се много више диви будућему; ако су прекрасна створења то је још више и много лепши Господ, који их је створио. Ако је такво временско, пита Нил, а какво је тек вечно?“¹ Ка томе вечном и живом савезу с Богом Нил непрестано призива људе, јер сматра да је циљ земаљског живота, да се „земаљски човек измени у небесног“...² „Остави земаљско“, с љубављу поучава он једнога од својих многобројних ученика, прихвати се небесног... Окрени своју љубав другим путем... Пресели се мишљу из овог сујетнога живота у други свет... Одбаци земаљско и тражи небесно; остави трулежно и наћићеш оно, што је непропадљиво, — бежи мишљу од временог и срешћеш вечно... Старај се о овоме марљивије и наћићеш благо код Бога“.³ — „Хришћанин мора тако живети“, — пише Нил, парафразирајући речи апостола Павла,⁴ „да се увек осећа дошљаком овде на земљи. Своје пребивалиште он мора избрати онамо, где је стварно наше стално обиталиште, и ништа од онога што постоји овде не сматрати важним, него великим сматрати само оно, што се односи на будућу судбину“.⁵

Позивајући читаоца ка моралном усавршавању, к тежњи ка Богу и уподобљавању Христу, Нил нас храбри надом на вечно блаженство, које је тесно везано са Богоопштењем. „Ништа нас не чини тако добродушним и радосним“, пише он, „као учење истинске философије (τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας δόγμα) и..... тежња за будућим тј. вечним добрима“⁶. „Блаженство на небу“, пише Нил монаху Лименију, „немогуће је ни речју изразити, ни умом постићи, ни мишљу обухватити“.⁷ За постигнуће овог неопходан је сложен унутарњи процес узрастања и напредовања, неопходно је проћи пут пењања „од силе у силу“ (II Кор. 3, 18), док човек не постигне зрелост

¹ Epist. lib. III. CCCXIII col. 536 B.

² Epist. lib. III Philippo CCXCVI col. 529 D.

³ Epist. lib. IV, 1, Discipulo suo col. 545 D — 548 A.

⁴ Jebp. XI, 13—16.

⁵ „De voluntaria paupertate“ cap. XVIII col. 993 A; упореди „de vol. paup.“ cap. I col. 969 B.

⁶ Epist. lib. III. CXXII col. 440 C.

⁷ Ep. lib. I. CLXXVII col. 152 B.

„човека савршена, меру раста висине Христове“ (Еф. 4, 13). Ово је потребно да би се могао удостојити „горњег звања Божијега у Христу Исусу“ (Филип. 3, 14).

Но говорећи о неопходности сталнога моралнога усавршавања на земљи, св. Нил разматра природне моралне силе новозаветнога човека и долази до закључка, да је човек немоћан и да не може сам собом, без благодатне помоћи, постићи спасење. Сопствена немоћ улива човеку мисао, да у себи и у својим slabим природним силама не треба тражити ослонац за духовно усавршавање, него своје погледе треба управљати Творцу као извору Божанске благодати, јер „нико не може доћи мени“, вели Спаситељ Христост, ако му није дано од Оца“ (Јов. 6,65)¹.

Иако код Нила, као и код других старих источних писаца, питање о благодати Божјој није предмет специјалнога истраживања,² ипак ми из посебних трактата, а нарочито из његових многобројних писама, можемо извући читав низ места, у којима је учење о помоћи озго изражено доста јасно. Божанска благодат, као сила „која оживљава, натапа и храни душе“ (ζωοποιούσα, θροβίζουσα τε καὶ ἐκτρέφουσα χάρις)³, главна је чињеница у делу препорађања и спасења човека. Благодат, која проистиче из својства милујуће Божје љубави, јављала се — по Ниловом учењу — и у Старом завету, и као унутарња сила приморавала је људе да управљају своје погледе на Бога, тражећи од Њега помоћи. Ову благодат Нил назива „законском“ за разлику од новозаветне „еванђелске“ благодати, која се обилно излива на људе благодарећи искупитељском подвигу Христа Спаситеља. „У старо време“, каже Нил, „када смо се уподобљавали слугама‘ имали смо законску благодат. Сада

¹ Ep. lib. II. CCXXXVIII col. 317 C.

² Професор Н. Глубоковски наглашава факт да у старој, нарочито грчко-источној патристичкој литератури нема посебних расправа о овоме за људско спасење најважнијем елементу, и вели: „... Тадашњи хришћани нису осећали потребе у таквим расправљањима без сумње зато, што су увек осећали у себи благодат Божју непосредно и потпуно, као живи факат личног искуства“. . . . Даље: „... На истоку, током целог отачког периода, превлађиваше не толико мишљење и учење, колико осећање и сазривање благодатне реалности“. — Види његову расправу: „Учење о благодати код грчких црквених ауторитета и међуцрквено уједињење“ у „Гласнику Српске Патријаршије“ 1931 г. стр. 274.

³ Epist. lib. II CLXXXI col. 293 C.

пак Господ нам даје не као слугама него као љубљеној деци, еванђелску благодат, већу и јачу од прве, преко које се усавршавамо и богатимо вишом премудрошћу, и као синови одважно приближујемо Богу, присаједињујући се Божанској светлости¹. Зато је Божанска благодат, као сила која препорађа и усавршава духовни живот човечји, главни фактор у делу спасења и освећења човекова. Осим тога у Ниловом учењу наглашена је и карактеристична особина благодати Божје, која се састоји у томе, што она дејствује не споља, него у унутрашњости човечје душе и у јединству с духовном природом човековом, производећи у њему унутрашње обновљење и чинећи га способним да прими у себе Христа. „Потребан је велики подвиг“, пише Нил, „да би човек могао потражити и добити ничим непомучено стање ума (της διανοίας), у коме пребива Владика Господ, и за кога апостол каже: „Зар не знате да Исус Христос живи у вама?“² Јер тамо у неком неисказаном и несхватљивом миру стварно постоји неко друго небо, озарено самом Божјом благодаћу“³.

Признавајући неопходност Божје благодати за морално развиће и спасење човеково, св. Нил, по своме обичају, не улази у апстрактно догматско истраживање питања о спасењу. У своме писму некоме Асклипијаду он пита: „Кад ти од лекара, који долази теби, не тражиш објашњења како он лечи, него га само молиш да те излечи, зашто онда испитујеш Божји начин спасења?“ И даље поучава: „Када у покајању приступаш Господу немој бити љубопитљив, да дознаш начин очишћења твојих грехова, него само веруј, диви се, поклањај се и хвали. У противном, ако си љубопитљив, покажи ми начин Божанске вештине, како је из хомогене природе, разумем прах, створено разумно биће — човек, сложен из толиких делова. Ако не можеш рећи, на који те је начин створио Бог, то не тражи такође објашњења, како се душа лечи Божанском силом и Божијим човекољубљем... Јер, где дејствује Бог, тамо не треба истраживати начин спасења.“⁴

У Ниловим делима наилази се на мисли, које довољно расветљавају морални проблем, који је тесно везан са учењем о благодати, а то је проблем узајамног односа двају принципа

¹ Epist. lib. II CCCXIV col. 353. C.

² Ep. 3, 17.

³ Epist. lib. III. CXLVIII col. 452. D.

⁴ Epist. lib. IV, XLIV col. 572 AB.

у делу спасења — божанскога и човечанског, или о односу благодати, која освећује према слободној вољи.

Из многобројних разбацаних места у његовим писмима и трактатима ми с правом изводимо закључак, да св. Нил признаје и Божанску благодат и човечју слободу за подједнако неопходне чиниоце у делу спасења, и ако доминирајући значај придаје благодати. Тако, напр., у писму Оривасију Нил вели: „Иако смо удостојени слободном вољом, ипак без садејства озго не можемо на путу садашњег живота учинити ни једно славно дело... Зато нећемо себи самима приписивати победу у подвизима. Од нас зависи само да изаберемо боље и да се о њему старамо, а Божје је, да се наше добре жеље испуне“¹. У другоме писму Нил пише: „Из онога што је рекао свети (Давид): ко би ми дао крила као у голуба“ (Пс. 54,7), учимо се, да Богу припада даривање духовних крила, да бисмо не сметано могли избегавати погибелне страсти... Но Господ не даје свакоме божанску духовну благодат, него само онима, који Га у раду, у самоизнурењу, са знојем моле и дању и ноћу“.² По св. Нилу „треба се увек молити, зато што Господ не дарује своју благодат коме било, него онима, који моле непрестано, не штедећи умора, снаге и зноја“.³ Тако, из већ наведених цитата довољно јасно види се Нилова мисао о безусловној неопходности у делу спасења како Божанске благодати, тако и личнога учешћа са стране самога човека. Јер препоруке човеково у нову твар могуће је само при хармоничном, узајамном односу обадва фактора. Ипак, у неким научно-богословским расправама испитивачи пелагијанства, на основу посебних Нилових писама, склонили су да виде у његовом учењу дијаметрално-супротне елементе: или одблеске пелагијанства и семипелагијанства, или одјеке августинизма“.⁴ По нашем мишљењу за такве закључке нема дубљих основа, јер Нилова писма, упућена одређеним лицима, имају, углавном, морално-практични циљ. Одговарајући на посебна питања и прилагођавајући се духовним потребама овога или онога адресата, Нил у једним

¹ Epist. lib. IV, XV col. 557 BC.

² Epist. lib. III, CCLXXI Eupraxio diacono col 517 D. — 520 A; уреди epist. lib. III. CCLIV. Col. 516 B.

³ Epist. lib. III, CCCXX col. 537 CD.

⁴ Види F. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita, 1915 s. 65—68.

писмима нарочито истиче Божански фактор у делу спасења,¹ а у другим — човечји² — слободу воље, без чијег учешћа није могућ почетак и развиће новог благодатног живота. За доказ правилности наших закључака ми ћемо навести кратко Нилово писмо адресовано децемвиру Леониду, које смо изабрали из великога броја писама сличне садржине.³ У том писму јасно је изражен његов поглед на узајамни однос благодати и слободне воље. Нил вели: „Нико не може прићи к Мени, каже Спаситељ наш Христос, ако му не буде дано озго (Јов. 6,65), зато што вера у Христа није мала, безначајна ствар. За ово (прилажење) не опходна је сарадња озго, јер истински веровати својство је храбре душе; али да би и таква душа могла да поверује, потребно јој је умиљење, које само Бог може да дарује (τοῦ Θεοῦ κατανύξεως). Само и сарадња озго тражи нашу сагласност, слободно присвајање.“ (καὶ ἡ ἀνωθεν δὲ φύσιν δεῖται τῆς ἡμῶν προσήκειας)⁴.

На тај начин св. Нил види у делу спасења блиски и неразводни узајамни однос божанских и човечијих сила, или, што је свеједно, синергизам Божанске благодати и људске слободе. Утицај помоћи „озго“ не угушују човечје силе и његове индивидуалне способности, него је сам тај благодатни утицај условљен човековим потчињењем Божанској сили. По Ниловом учењу у делу спасења човек се не јавља само као објект утицаја Божанске благодати. Он се јавља и као субјект, који мора сам слободно да узима удела у своме спасењу⁵ осваја-

¹ Види, напр. Epist. lib. II Amblicho Curatori CLXXIX col. 292 D; epist. lib. I, CCXIII col. 161 B; epist. lib. I Genethlio CXXXII col. 140 A.

² Напр., epist. lib. II Gaudentio diacono CLIX col. 276 C; epist. lib. III, CCXXVIII col. 489 A.

³ Види Epist. lib. III, CCLXXVII col. 521 AB; epist. lib. I, CXLVI col. 144 AB; epist. lib. II, CCCXXV col. 360 B; epist. lib. III, XXXIII col. 389 D; epist. lib. I, CXXXIX col. 141 A; epist. lib. II, CCCXXVI col. 360 C; epist. lib. IV, XXVII col. 561 D; epist. lib. III, CCLXXII col. 520 AB.

⁴ Epist. lib. II, CCXXVIII col. 317 CD; реч *προσέκειται* или *ἀίρεσις* у аскетској литератури означава један од главних момената у религиозно-моралном животу човека, наиме, — способност свеснога решења или избора из различитих тежњи. Види С. Заринъ, Аскетизмъ по прав.-христ. учению т. I. СПб. 1907 г. стр. 79—85 прим. 71.

⁵ „De volunt. paupert.“ cap IX col. 980 D.

јући царство небесно честитим понашањем (τὸ χρηστὸν ἦθος) добрим делима (ἡ ἀγαθὴ πράξις) и тврдом вером (ἡ βεβαία πίστις),¹ „уподобљавајући се у свему Богу“.² Ма да је „ово уподобљавање могуће, као заповест Онаго који познаје свачију моћ“,³ ипак човек, „везан телом за земљу“,⁴ мора побеђивати у себи привезаност земљи и земаљским пристрастностима, које су препреке достигнућу „почасти горњега звања.“⁵

Нарочиту пажњу Нил придаје одрицању од привезаности земаљским пролазним добрима, као што су богатство, слава, земаљска мудрост и телесна задовољства. Однос Нила према материјалним добрима логички проистиче из његовог општег погледа на земаљски живот, као на време припреме за живот вечни. У сравњењу са овим земаљски живот са свима радостима и жалостима само је „сањиво привиђење“,⁶ један миг, који се губи у бесконачности оноземаљскога живота. Земаљски је живот — „време снисхођења и праштања“... „време борбе и подвига“, а оноземаљски живот је — „време неподмитљивога, праведнога суда“, време награђивања за добра или рђава дела“, „време награде за рад“. Онај, који одржи победу овде на земљи, добиће венац тамо у вечности, где је подвиг већ довршен, и где је престало исправљање погрешака.“⁷ Из овог погледа на земаљски живот, као на време духовног усавршавања проистиче Нилов однос према богатству. Материјална добра, као и сви земаљски односи, морају бити у рукама човековим само просто оруђе или сретство, које нам помаже у делу личнога духовнога усавршавања. А ако се наше срце приљуби богатству, онда ово поступно задобија власт над нама, и идеална духовна блага после тога потпуно се заборављају. У овом случају љубав према земаљским добрима постаје у суштини својој исто што и идолслужење са претпостављањем мамоне Богу (Мат. б. 24). „Сматрам за крајње неразумну ствар“, пише Нил, „оставити бригу о небесном и вечном, и бавити се тим,

¹ Epist. lib. II CCXCI col. 345 A.

² „De volunt. paupert.“ cap. XLIV col. 1024 B.

³ ibid. col. 1024 C.

⁴ ibid. cap. XLIII col. 1021 C.

⁵ ibid.

⁶ Peristeria, Sectio IV cap. 14 col. 841 C.

⁷ ibid. Sectio IV, cap. 15 col. 845 AB.

да би на земљи изнурио себе старањем о земаљском и измишљао хиљаде начина за задобијање времене и неразумне користи“ (τῆ προσκαίρφ καὶ ἀνοήτῳ κέρδει).¹ „Претерана (ὕπερ τὴν χρεῖαν) брига о телесном“, каже он на другом месту, „стварно је заблуда... јер је крај (таквих) дела бесплодност и сав труд није нимало користан за будући живот. Потребно је да сваки, који ради, има користи од свог сопственог труда, да има сталну и непрекидну насладу на небу“.²

У делима св. Нила сусрећемо засебна места, која — како изгледа — говоре о неопходности потпунога презрења према свему ономе, што је везано са животом на земљи. Али из других места је јасно, да ово презрење и пренебрегавање треба схватити у смислу религиозно-моралнога уздизања и власти духовне личности хришћанина над чулним, материјалним. Другим речима треба их схватити у смислу слободнога, господарског владања над чулним животом. Навешћемо неколико цитата, који илуструју Нилов поглед на материјална добра. Тако, убеђујући монахе да чувају завет сиромаштва, он пише: „Због чега ми ону ствар, коју су нас учили да пребрегавамо, (καταφροεῖν) сматрамо великом, и привезани смо новцу и имању и, на тај начин, поделили ум (τὸν νοῦν) на многе и бескорисне бриге? Ове бриге одвраћају нас од марљивога старања о најнеопходнијем, и одвлаче у дубоку пропаст оне, који се поводе за животним сјајем и насладом“.³ У другом писму Нил каже: „Речено је: где је твоје благо, тамо ће бити и срце твоје“ (Мат. 6,21). Јер какви су послови и чему су они управљени, такав је, несумњиво, и начин мисли, такве су успомене, а тога правца држи се и ум. Зато треба обратити нарочиту пажњу на небеско богатство, које се не може украсти“.⁴ „Ништа нас не чини толико расположним“, пише Нил у писму пресвитеру Евриклу, „као учење истините философије, да треба презирати (ὕπεροραῖν) све видљиво и тежити вечним добрима (αἰώνια ἀγαθά) и ништа људско не признавати поузданим (βέβαιον): ни здравље, ни телесну снагу, ни чулно задовољство, ни богатства, ни имања ни почести, ни насладе, нити ишта

¹ Epist. lib. II, LV col. 224 C; упореди „de mon. exercitat“ cap. LXVII col. 801 A.

² „de volunt. paupertate“ cap. XXXVII col. 1013 B.

³ Види „de monastica exercitatione“ cap. XI col. 732 A.

⁴ Epist. lib. I CXXXIV col. 140 B.

слично овоме“.¹ На основу наведених цитата св. Нилу могла би се приписати песимистичка мисао о неопходности најпотпунијег одрицања свега онога, што је везано са земљом. Но овакав закључак био би неправилан, јер стајао би у противуречности са општим благим духом Нилова учења. Одрицање материјалних добара од стране Нила и његово презирање свега, што је земаљско, треба схватити у смислу о суде ненормалнога односа људског према материјалним добрима. Ту се материјална добра јављају сама за себе као циљ живота, те се задовољење виших тежњи човечјег духа ставља на последње место и замагљује се прави смисао нашег живота. Ако се пак богатство, и уопште материјална добра, јављају као сретство за изражај милосрђа и љубави према ближњему, и на тај начин, помажу човека да се уздиже на лествици духовнога усавршавања, онда тако коришћење богатством Нил потпуно одобрава. Тако нпр. у писму добротвору монаха, трибуну Сосипатру, Нил се односи са љубављу и благодарношћу. „Руководећи се божанским знањем (γνώσει)“, пише он, „ти се стараш, најплеменитији, (πανάριστε) и радиш све саобразно овоме знању, следујући његовим правилима и законима. Зато и све своје богочувано богатство (θεοφύλακτον πλοῦτον) раздајеш монасима, према којима показујеш велику љубав... Поступајући тако ући ћеш у царство небесно несумњиво заједно са монасима, као њихов добри сапутник и слуга“.² Гледајући на материјална добра само као на сретство за доживљавање састрадања и љубави према ближњем, Нил често призива људе на добротворство, јер само у њему богатство добија свој прави смисао и право значење. Тако, ослањајући се на текст св. Писма: „Господу позаима ко поклања сиромасу“ (Прич. 19,17), Нил каже, да сваки човек треба да раздаје своје богатство „да би га умножено нашао тамо (на небу)“... И даље: „Све што није дато на добротворства стварно је узалудно и бескорисно, и не прати нас после смрти... Но сваки од нас треба да однесе све ономо, где се сами пресељавамо, да бисмо ргдо ишли када будемо позвани, знајући да смо скупили тамо велику резерву нетрулежног богатства“.³ Прави је хришћанин,

¹ Epist. lib. III CXXII col. 440 CD.

² Epist. lib. II CLVII col. 273 CD.

³ „Peristeria“, Sectio IV, cap. 17. col. 849 A.

по Ниловом учењу, изнад свих случајности, које су нераздвојно спојене са господарењем над материјалним добрима. Његова морална самодисциплина, везана са радошћу у Господу (Филип. 4,4), не нарушава се ни изобиљем, ни недостатком или лишењем земаљских добара. „Хришћанин се одликује“, пише Нил знаменитом чиновнику Стратиону, од неверника тиме, што има друкчија расуђивања о стварима. Незнабожац гледа на небо, посматра га и диви му се, зато што небо сматра за Бога... Гледа на земљу, воде и њима се клања... Ми, пак, не расуђујемо тако. Гледајући на небо ми се дивимо Ономе, који га је створио, јер знамо да небо није Бог, него само дело Божје... Гледамо на твар и она нас упућује ка Творцу свих твари. Незнабожац види богатство и запањен је од чуда, а ја с висине гледам на богатство и смејем се над њим... Незнабожац гледа на беду и ропће, а ја гледам на сиромаштво — скачем и радујем се, јер врлину сматрам правим богатством“¹.

Заједно са осудом пристрасности према материјалним добрима Нил предупређује читаоца и од „мреже“ (παγίδα)² људске славе, која праведни живот лишава правога хришћанскога смисла и изопачује основни морални циљ људскога усавршавања. „А знај, најплеменитији — пише Нил комиту Ириму, који је тежио да заузме високу катедру епарха, — знај, да је мала, ништавна, кратка и ни по чему није боља од пролећних цветова ова смешна и ружна слава, коју теби дају људи“.³ У другом писму Нил с нежном љубављу поучава свога ученика, да се не преда земаљским забавама. Између осталог, он га предупређује и од тежње за земаљском славом. „Гледај сине“, каже он, „да тражећи славе од људи, не останеш без славе Божје“.⁴ „Не продај дела руку твојих за славу људску и не дај будуће славе за похвалу, која ништа не вреди. Слава људска је у праху (εις χόβν); и сила се њена гаси на земљи, а слава врлине је вечна“.⁵ „Слава је, по Ниловом мишљењу, „слепа, јер се често у животу прослављају људи, „који ни својим делима, ни својим речима нису никоме

¹ Epist. lib. I CCXXIX col. 165 D — 168 A.

² „de volunt. paupert.“ cap. XI col. 984 C.

³ Epist. libr. I. CCCXIX col. 197 B.

⁴ Discipulo suo. Epist. lib. IV, 1 col. 544 BC.

⁵ „de octo spiritibus malit.“ cap. XVI col. 1161 B.

донели никаква добра“.¹ Одвраћајући људе од ове „слепе“ славе Нил се односи ипак, благонаклоно према тежњи младића, који се посвећују монашком животу, „да заслужи благонаклоност мудрих људи“ (ἀνδράπολις συνετοῖς), али и ова благонаклоност, коју Нил назива „највећом од свих похвала“, само је сретство помоћу кога би „себе привикли, да траже похвале једино од Бога“.²

У својој осуди људске тежње за стицањем богатства и људске славе Нил оштро укорава и оне, који се предају разним земаљским задовољствима. „Тешко теби, најнесрећнији човече“, пише он Приону, „што за мало и пролазно задовољство зарађујеш себи вечни пламен“.³ Земаљска задовољства, по Ниловом мишљењу, расејавају мисао човекову и, захватајући његово осећање, ум и вољу, лишавају душу њеног неопходног мира за духовни живот. „Није утеха души“, пише он на другоме месту,⁴ „да се проводи време по позориштима и коњским тркалиштима. Напротив, то је страшна штета. А ако хоћеш да нађеш стварни душевни мир, пожури онда у цркву или тамо, где се подвизавају монаси. Ту ћеш наћи много утехе и велико олакшање болесном срцу“. Да би се уверили у корист бављења у цркви с једне, и у штетност земаљских забава с друге стране, Нил саветује свакоме, да сравни своја унутарња преживљавања: „Испитуј себе“, каже он, „како се осећаш излазећи из цркве и из манастира, а како после позоришта или коњских трка. Упореди један и други дан, па ћеш јасно сазнати користи добивене бављењем у цркви и манастиру и штете добивене од циркуса и позоришта.“

Излажући поглед св. Нила на људски живот и његово учење о вредности земаљских односа, морамо се зауставити на једној врло упадљивој црти у његовом погледу на свет. То је његов негативни однос према световној науци и мудрости овога века. Ова карактеристична црта св. Нила, као и сав правац његових мисли, а такође и његова дубока вера, условљени су његовим општим аскетским расположењем. Он је свом душом био предан високом учењу хришћанског откри-

¹ Epist. lib. I CXLIII col. 141 C.

² Epist. lib. III CCCIII col. 533 C.

³ Epist. lib. II. CLIV col. 277 D.

⁴ Epist. lib. II. CCXC Constantino comiti col. 344 D — 345 A.

већа и у њему, у његовом примању и усвајању, гледао је ону небеску мудрост, која треба да украшава људску мисао. Свуда, и у својим трактатима и у писмима, он се јавља као човек, за кога су једина премудрост вера у Исуса Христа, св. Писмо и црква. У сравању са овом најсјајнија незнабожачка ученост чинила му се ништавном, која не заслужује никакве пажње од стране хришћана. Због тога Нил оштро осуђује људе, а нарочито хришћане, „који су се попели на високу гору Христове филозофије,¹ а продужују да се загревају јелинском мудрошћу и да се баве стихотворством, састављајући „сухопарне речи“. Такав занос неких хришћана сматрао је св. Нил као увреду светлости и висине богооткривеног учења и због тога, са својственом му искреношћу, примећује: „Није ништа толико пустије и за земљу везаније као световна мудрост, иако она по својој бестидности покушава да лебди у висини.“² Исто осећање негодовања испољава Нил и у писму схоластику Никотиху, кога кори због тога, што, иако је примио хришћанство, ипак није одустао од „јелинскога безумља“ (τῆς τῶν Ἑλλήνων φρενοβλαβείας) и што увек у својим беседама наводи мишљења јелинских философа, а своје „свештенике куди због њихове простоте, не гледајући на њихов добродетелни и славни живот. „Но ако продремо у просте црквене речи својих свештеника“, каже Нил, „и њих испунимо, лако можемо добити непорочан начин мисли (ἀρεμπτον ἔχειν τὸ φρόνημα). Напротив, бавећи се јелинским наукама, људи се предају нечистоти и раскалашности.“³

Сав предат светој хришћанској премудрости св. Нил сматра да осим ње не треба тражити никакве друге ни за себе ни за друге, и зато не само да не саветује да се бавимо световном науком него, напротив, енергично одвраћа од сличних занимања, призивајући хришћане, да своје силе усредсреде на активној врлини. „Какве ћеш користи имати,“ пише он философу Афродисију, „ако се не стараш о активној врлини (τῆς πρακτικῆς ἀρετῆς), већ се занимаш, како се теби чини, умном филозофијом (λογικὴν φιλοσοφίαν) и хвалиш се, да знаш меру

¹ «τῶ ὄρει τῆς κατὰ Χριστὸν ὑψηλῆς φιλοσοφίας» — epist. lib. II. XLIX col. 220 BC.

² Epist. lib. II Alexandro monacho ex grammatico XLIX col. 220 A. — Οὐδὲν γὰρ ἀληθῶς ὑπάρχει κοιλότερον τῆς κοσμικῆς σοφίας, οὐδὲ χθαμαλότερον τε, καὶ χαμαιπετέστερον, κ' ἂν ἔξ ἀναισχυρίας ἰπτάσθαι δεῖθεν ὑψηλὰ ἐπαγγέλλεται.

³ Epist. lib. III. VIII col. 369 D.

сунца, кретање звезда, величину неба, па се, шта више, често усуђујеш и „богословствовати“ и тежиш да доспеш тамо, где је недоступна истина и где су истраживања опасна, — а сам живиш горе од свиња, које се ваљају у блату.“¹ У другом писму Нил осуђује оне, који се баве незнабожачком реториком и теже да се лепо изражавају, заборављајући аскетску страну хришћанске активности. „Ко се не брине о моралним делима, подражавајући Христу, него тежи да се лепо изражава, тај је сличан човеку, који претпоставља да једе камени хлеб, којим се, сигурно, неће наситити, него ће пре поломити зубе“.²

Једном монаху, који је био пре ретор, а који је и после примања монашког чина продужио да се бави грчком мудрошћу и скупљао грчке световне књиге, Нил пише: „Због чега ти и после одрицања од света тако марљиво скупљаш то ђубре, ту прашину, ту прљаву гомилу јелинских књига, које не само да нису корисне, него су штетне“.³ Тај учени правац у хришћанству, који је тежио да нађе везу и хармонију између грчке философије и хришћанства био је стран аскетском расположењу св. Нила.⁴ За аскетске подвиге, чији је циљ морално уздизање до уподобљавања Христу, грчка философија, по Ниловом мишљењу, не може ништа дати. Она је не само бескорисна, него чак и штетна. Штетна је зато, што је прожета незнабожачким духом, духом идолопоклонства. „Како се ти не стидиш“, каже Нил у писму Елевтерију, „називати уздржљивима и мудрима Диогена, Питагору, Платона, који су дошли до таквог бесплодног мудровања (τῆς ματαιοφροσύνης), да су се клањали и непокретним и мртвим идолима“. (ἀκινήτοις καὶ ἀψύχοις εἰδώλοις προσκυνῆσαι).⁵ Али негативан однос св. Нила према незнабожачкој мудрости не даје нам права да му приписујемо уски опскурантизам. Напротив, ми смо убеђени да би св. Нил, кад би живео у наше време, у које нам озбиљна књижевност и свака права наука дају много ду-

¹ Epist. lib. II. CCLXIV col. 333 D — 336 A.

² Epist. lib. IV Colorbasio LII col. 416 D.

³ Epist. lib. II Comasio ex rhetore monacho LXXIII col. 232 D — 233 A.

⁴ Такав је правац, као што је познато, произашао углавном из чувене александријске школе, која је под утицајем и руководством Пантена, Климента и Оригена створила хришћанску философију.

⁵ Epist. lib. III. XVI col. 377 BC; упореди epist. lib. I. CLXII col. 148 CD; epist. lib. III. XXIV col. 381 CD.

ховних елемената и веза са хришћанством, — онда он, сигурно, не би оспоравао вредност научног богатства. Но световна мудрост, коју је Нил осудио, била је не з н а б о ж а ч к а мудрост. Од ње је долазио на побожног хришћанина осећање непријатељства и лажи, које су ишчезавале пред светлошћу богооткривене истине. Силу и топлоту Божанске благодати, која просвећује, св. Нил је задобио својим аскетским подвизима и осећао је ову не посредно, на основу личног искуства. Он је духовно обитавао у живој и неугасивој светлости Божанске истине и зато није осећао потребу за јелинском философијом, за slabим одблесцима њене хладне светлости.

(Наставиће се)

Викентије Фрадински

ЛИТУРГИЧКИ МАТЕРИЈАЛ У СТАРИМ СРПСКИМ БИОГРАФИЈАМА XIII ВЕКА.

(Наставак)

КРСНИ ЗНАК

Знаменовање часним крстом поменуто је само код Доментијана и Теодосија, и то у неким изванредним случајевима. Прво се место односи на Немању, кад је ишао против непријатеља „и знамениемъ крстьнымъ вѣроуживъ се...“ (Домен. I, 18). На другом месту говор је о Сави кад се молио Христу да га упуту у Св. Гору и после молитве „знамениемъ њего светымъ, крстьнымъ оружиемъ, оукрѣпитъ се...“ (Домен I, 26). Кад је Сава био код Стреза стоји да „тѣмъ толико њеже образујушта крстьно знамение...“ (Домен. II, 207). Код Теодосија налазимо једно место, да је св. Сава кад је нашао Стефана већ мртва „крста образомъ по нагоу сие написавъ“ (163; ср. Домен. II, 301). Кад су на лађу којом је путовао св. Сава напали валови, овај је на противне ветрове и валове учинио „крста образъ.. простираше роуки и сим сапрѣшташе“ (184). Парамонар цркве четрдесет мученика у Софији кад је видио здрава инока Неофита „знамениемъ же крстнымъ оукрѣпив се...“ (Теод. 212).

БЛАГОСЛОВ

Пошто су сигурно старе српске биографије, бар донекле, улазиле у богослужбене књиге, које су се читале приликом празновања биографских лица, то оне имају и сам почетак позивање на благослов. Четири од узетих биографија почињу са „отъче благослови“ или обратно „благослови отъе“ а само Стефанова „владыко благослови“. Биће да је ово било удешено од писаца биографија за оне, који су биографије при свечаностима читали. Чатац је прво тражио благослов од настојатеља и онда читао поједине делове.¹ Но благослов се помиње још на много места у свим биографијама и све оне тако рећи кипке благословима. Благослов црквени додељује виши нижему, јер као што смо навели, прота светогорски желео је да се Сава рукоположи у свештенички чин да га после може благословити. (Теод. 79). Уз благослов се на неким местима помиње — узима и молитва. Кад је Сава хтео да иде у лавру св. Атанасија „молитвоу възетъ отъ игоумена.“ (Теод. 31). — Кад је Сава на путовању по истоку дошао у Скитију и Црну Гору средли су га тамошњи монаси, и он „молитвоу же отъ нихъ и благословеніе пріемъ,..“ (Теод. 189). Исто чини при обилажењу пустињака у Египту (ibid. 191-2).²

Означујући странице за спореднија места овде ћемо се само задржати на нека интересантнија. Кад је дошао Симеун у Св. Гору, дошли су к њему „вси светии и прѣподобѣнии, малии же и велиции чрънци Светыіе Горы отъ малыхъ и великыхъ монастыреи, отъ горъ и поустынь и пештеръ и пропастии земельныхъ съ.. протомъ.. на благословеніе..... отъць же нашъ светыи Симеон благословенъ бысть Богомъ и всѣми светыми.“ (Домен; I, 53, II, 154). Симеун и Сава кад су се одлучили да иду на поклоњење светогорским манастирима „благословена бывъша игоуменомъ...“ (ibid. I, 55, II, 158). „И благослови любимааго сына своіего киръ Савоу и вьсь съборъ светыхъ чръньць“, (ibid. I, 78; II, 173). Ово је благослов пред смрт. Кад су Светогорци чули за долазак св. Саве из Никеје где је посвећен за

¹ Да су се биографије читале у манастирима сведочи донекле то што су преписиване од стране калуђера у најтежим данима, заједно с другим црквеним књигама. (в. Л. Мирковић, *op. cit.*)

² О узимању молитве као благослова види код одељка „молитве и мољење“ у овом раду.

епископа, предусрели су га сви „да благословени боудоуť отъ него, нь тькъмо же благословени нь и освештени... и вьси телици прихождаахоу и благословляахоу се оу него“ (Домен. II, 222—3). Сава је као архиепископ одмах посетио светогорске манастире и свуда је монасима додељивао благослов (Домен. II, 232—3, 273, 277, 278, 280); и одатле долази у Србију и од свих страна су к њему дошли, како каже биограф „на благословение... и благословени бише и поучени прѣосвештеньимъ...“ (ibid, II, 281). Такође говори се и о благосиљању од стране св. Саве пред његову смрт „расписавъ благословение вьсѣмъ чедомъ своимъ, и благословивъ вьса чеда своја и сьродьники своје...“ (ibid, II, 329). Кад је св. Сава посвећен за архиепископа цар и сви његови људи „роукою ново свештеннаго архіепископа благословити се сьриштоуш се“. (Теод. 129).

Још о благослову на овим местима: Сава, 160, 163, 164, 169, 170, 172; Стефан, 12, 15, 16; Доментијан II, 135, 160, 277, 278, 280, 325, 329; Теодосије, 9, 21, 31, 42, 56, 141, 157, 166, 174, 189, 191—2, 194—5, 199 итд.

ПОЛОЖАЈ НА МОЛИТВИ

Под овим се разуме стање човеково, његове душе и тела, приликом мољења или пак неког већег религиозног осећања. Кад већ знамо с коликом побожношћу је био проткан живот лица описаним у биографијама, онда нам је јасно да су се религиозни осећаји изражавали на начин достојан величине Божје и светитељске. Дакле побожност се изражавала поклоном, падањем на кољена, подизањем реку, сузама и др.

а) Поклон. Сваки час у биографијама се сретамо с местима, која говоре о поклону. Да не би нас сувише далеко одвело навођење свих места, ми ћемо се зауставити на главнијим а на остала упутити означањем страница, као што смо учинили код благослова.

Доментијан у своме Симеуну пише како су се св. Симеун и Сава при обилажењу цркава по Св. Гори, где год су дошли, поклонили цркви „и поклонити се вьсѣмъ светымъ цркъвама“. Прво су дошли у Кареју у цркву св. Борородице „поклониста се прѣсветѣи Богородици... и топлими слъзами облиаста светоую црковь...“ (55). Исто чине и у Иверској цркви „тѣмъжде образомъ поклоньша се... и гробоу светааго поклоньша се...“ (56). — Кад је Сава био позван у Ватопед

на празник „и поклони се светѣи Богородици,“ (Домен. II, 127). После тога Сава је био у лаври св. Атанасија „поклони се гробу светааго, и цѣловавъ светоую црковь и игоумена и вѣсоу братию“ (Домен. II, 138, ср. кад то чине Сава и Симеун заједно Теод. 42—3). Као што се види уз поклањање црквама често се помиње и целивање. Враћајући се из Константинова града тамо је св. Сава ишао односно тражења Хиландара, при повратку у Хиландар „цѣловавъ светоую црковь“ (Домен. II, 161). Други пут кад је као новоосвећени архиепископ наишао преко Св. Горе каже се да „цѣловавъ вѣсе светые цркви и чѣстнааго отьца прота Светые Горы...“ (Домен. II, 225). Под целивањем црква треба разумети целив св. престола и св. икона којима је црква посвећена што и данас свештена лица, кад уђу у олтар врше. — У беседи Савиној о јеретицама читамо овакво место: „покланаеть се дрѣвоу чѣстнааго крѣста, и светымъ сѣсоудомъ чѣстнымъ и божѣствомъ црквиамъ и мѣстомъ светымъ покланаеть се чѣстному образу прѣсветые Богородице и вѣсечѣстныхъ божиихъ оугодникъ образомъ...“ (Демон. II, 237—8; ср. Теод. 149—50).

Још о поклону црквама, гробовима светитељским и другим светињама помиње се на овим местима: Доментијан, I, 55, 56; Домен. II, 127, 158, 159, 225, 226, 228, 237—8, 280, 281, 302, 325; Теодосије, 13, 22, 24—5, 32, 42—3, 135 итд. Посећујући св. Сава цркве и светиње по истоку, биографи, нарочито Доментијан увек наглашавају да је, где је год дошао учинио поклон „и тоу поклонивъ се чѣстно“, или „и тоу поклонивъ се по достојанию“, или само „тоу поклонивъ се“. Овакви изрази се сретају приликом сваке посете Савине неке светоме месту.

б) Подизање руку. Сава говори за свога оца да претходно, пре молитве, у којој даје благослов наследницима својим „въздѣвъ роуцѣ начеть“ (168). Доментијан говори такође о Симеуновом подизању руку „прѣподобнѣи и светѣи роуцѣ свои въздѣвъ къ вышнемуу...“ (I, 79; II, 174), али он не наводи молитву, него само овај акт подизање руку узима као скрушеност и покајање Симеуново пред смрт. Стефан помињући случај када су на Немању напала браћа, каже: „онъ же въздвигъ очи и роуцѣ свои на небо вопиаше къ владыцѣ своему изъ глоубини срьдѣчныне и къ страсотрѣпцоу Христовоу Георгию...“ (5 Домен. I, 8). Даље по Доментијану говори се о Немањиним подизању руку кад је чуо да се

Ратско налази у животу (I, 27—8); — затим у Сави „вздвигы прѣподобнѣи роуцѣ свои на высотоу небесъноюу моле се.“ (II, 211). Ове се речи односе на св. Саву приликом исцељења ослабљенога у Жичи. Кад је Сава чуо о смрти свога брата Стефана, молио се уздигнутим рукама „и горѣ въздѣвъ роуцѣ свои къ вышънемуу.“ (Домен. II, 258, в. још о подизању руку приликом мољења 281 и 300 када је чинио молитву ради буре на мору). Имамо и код Теодосија података о подизању руку. Кад је Сава уручио Симеуну поздрав од цара Алексија и казао му о дозволи за обновљење Хиландара „прѣподобнѣи роуцѣ свои къ Богуоу благодарѣ въздѣвъ“ (48). За време привиђења Симеуна св. Сави у сну, овај одмах с рогозине устане „и свѣтло къ вышънемуу високоу роуцѣ въздвижеть...“ (63, и даље 111, 154, 148). Према свему овоме може се закључити да је молитвеност у XIII в. често била пропраћена дизањем руку к небу.

в) Падање на колена. „Азъ же падъ ницъ на прѣчътноую ногу его,“¹ пише Сава да је сам учинио пред Симеуном, кад га је овај благословио са смртног одра (167). Стефан пише о себи, да је добивши писмо од Симеуна, у коме га овај позива да помогне обновљењу Хиландара „вставъ съ прѣстола својега падъ ницъ на земљу,“ (14; ср. Домен. I, 62). „...и поклони господеву колѣнѣи свои доушевьнѣи и тѣлеснѣи, сътвори молитвоу...“, каже се за св. Саву кад се одлучио на постриг (Домен. II, 126). Кад је св. Сава пошао на обновљење манастира Хиландара „прѣклонивъ же колѣнѣи свои доушевьнѣи и тѣлеснѣи, и сътвори молитвоу...“ (Домен. II, 164; види још о преклоњењу колена 163, 272). — Из Ватопеда, по Теодосију, св. Сава је пошао на обилажење Св. Горе, и кад је дошао на Атон „колѣнакланание же и обношто стоаніе и многы молитвы отъ гльбости срьдца къ Богуоу прѣдлагаеть...“ (22—3).

г) Стојање. Стојање се помиње, како приликом богослужења, тако исто и за време обичног мољења. Кад је Сава известио Симеуна да је старац дозволио да обнове манастир, Симеун „едва сыномъ подѣтъ въздвиже се, и симъ тако жъзломъ

¹ Падање на ногу оному од кога се тражи благослов или опроштај налазимо још на једном месту, а то је кад су разбојници срели Саву с хљебовима које је делио светогорским калуђерима „палоше тѣмоу на ногу и благословениа прошахоу...“ (Домен. II, 136). Али како је овај поклон, падање другоме на ногу вршен не можемо рећи?

подъпираемъ на молитвѣ ставъ .“ (Теод. 49). О стајању на бого-служењу између многих места, да наведемо једно: послан од св. Саве јеромонах Иларије долази у студеницу и тада Стефан с игуманима и иноцима „всеноштно въ цркви стојати оутврждает се,“ и даље каже како се старац дивео његовом толиком стојању (Теод. 21).

д) Врло често је молитва пропраћена са сузама напр. „многыє слъзы пролиавъ и молитвоу оумноживъ .“ (Домен. I, 28) Немања кад је чуо да је Растко у животу. Проливање суза помиње се приликом целивања и клањања гробу св. Симеуна (Теод. 74, 116). — Кад је Сава стигао у Јерусалим, ушао је у цркву св. Васкрсења „многымъ же излитѣмъ слъзъ, и очесы и тѣлесемъ къ животворештомуу гробуу владыкы своего Христа прилагае се, и сего роукама ѡбъемле, любъзно ѡблбизавъ, на светѣи же и чѣстнѣи Голгоѡѣ и въ всеи великои цркви слъзно ѡблбизавъ и поклонивъ се благодари Бога,“ (Теод. 166—7). Исто је извршио приликом његовог другог доласка тамо (ibid. 186).

Израз велике скрушености и побожности приликом мољења као да се вршио и на други начин. Пошто су светогорци установили празник св. Симеуну, Сава се, по Теодосију, преко ноћ затворио у цркви и тамо вршио мољење и подвиг „падаеть на землю, припадаеть къ Богоу, пръсы бѣеть нештедно, ѡгънныиоу слъзъ изливае . . .“ (73). Приликом доношења моштију св. Симеуна из Св. Горе у Србију, каже се за Стефана да „самоую тоу чѣстноюу свою главою въ прѣсть земљноюу подькланаше . . .“ (Теод. 83). — Пошто се инок Неофит исцелио крај гроба св. Саве „къ гробуу же светаго главою бѣе, и оумилае се, . . .“ (Теод. 211).

ОСВЕТЉЕЊЕ И КАЂЕЊЕ

У величањима св. Симеуна и св. Саве, Доментијан каже за њих „въжегъша свѣтильника свога не воштана тькъмо гедина, нь и сами просвѣштъше се разоумомъ словесе божиа . . .“ (170). Овде се као што видимо у првој реченици мисли на воштане свеће. Иако се кандила помињу приликом извесних процесија, ипак немамо толико директних навода о њихову паљењу. — Парамонар, који је нашао у цркви исцѣљеног инока Неофита, ишао је да запали кандила „и абѣе къ оутрѣни парамонарь цркве светыхъ .м. моученикъ въжешти кандила въ црковъ вьниде“.

(Теод. 212), што сведочи да су се кандила палила пре богослужења. Већ цитирано место такође по Теодосију, да је цар бугарски наредио да се „свѣштники же и златокованнаа кандила въ чѣсть светаго положити“ (209—10), показује да су била намењена да висе изнад гроба где су паљена; јер одмах иза овога стоји „и светы гробъ его просвѣштати...“.

Кадионице се помињу, као што смо видели на неколико места у биографијама,¹ али тамјан свега на једном месту то место долази узгредно код Доментијана, који набрајајући велика дела св. Симеуна на јачању праве вере, каже: „и на всакомъ мѣстѣ тиміанъ Богоу въздохъ осветы“.² (I, 31).

МЕТАНИСАЊЕ

Кад су св. Симеун и Сава кренули да иду на обилажење манастира по Св. Гори јавили су се игуману „и сѣвориста метание“. (Домен. I, 55). Даље кад је Сава молио игумана за дозволу да може поћи цркву „и сѣвори метание“ (ibid. I, 59, II, 163). За време празника Благовештења у Св. Гори св. Сава „сѣвори метание игоуменоу и всѣмъ братіамъ...“ (ibid. II, 128). Приликом посете Савине лаври св. Атанасија „творе метание, игоумень и вса братіа...“ (ibid. II, 137).

БОГОСЛУЖБЕНИ ЧИНОВИ

Од врста црквених, богослужења у биографијама срећамо ова: „оутрѣне“, слоужбоу „мольбоу обнѣщѣною“, „лутоургию“, „дѣневниѣ же и нощныѣ слоужьбы“, „бѣдѣниѣ нощноіѣ“, „всенощѣноіѣ стоіание“, „оутрѣною слоужьбоу“, „славословіѣ оутрѣнааго богословіа“ или „пѣниа“ (овај епитет се употребљава и за вечерњу), „агрипинию“ или „агрифинию“, „обычѣнаа славословіа“, бѣдѣниѣ всенощѣноіѣ“, „вечерѣною слоужьбоу“ и „светыѣ страсти“.

Прво место где се говори о богослужењу је код св. Саве. Тамо се говори да монаси који су били око одра св. Симеуна „отидоше къ келіѣ слоужьбы творити... бывшѣ же врѣмени оутрѣне и зачѣншоу пѣтію црѣковѣному“ (170) (т. ј. одмах пред смрт Симеунову). Код Доментијана читамо: „тогда же

¹ Види код одељка „Утвари“ у овом раду.

² За назив тамјана употребљава се и реч „аромат“.

приспѣ врѣме къ славословію божѣствомъ и оутрѣнимъ пѣснемъ. Богохвалному же киръ Савѣ вѣсоу ношѣ неоу-
сыпно бѣдѣние приемшоу...“ даље каже како је Сава оставио
једнога брата монаха да послужи Симеуну, а он је пошао у
„сѣборъ братише на славословите оутрѣнааго богословіа“ (I, 76;
II, 173). — Кад су браћа напала Немању, Стефан пише, како
је Немања изашао у сусрет непријатељској војсци и стигао
близу града Звечана. Ту је изабрао једног јереја и послао га
у цркву св. Ђорђа, која се ту близу налазила „мољбоу ѿбно-
щноую творити, паки же и лутоурѣгию и вѣсоу слоужѣбоу
нощноую по реду...“ (6). После вршења службе јереју се,
кад је заспао, јавио св. Ђорђе. (Јереј се овде још зове презви-
тер). За Немању се даље каже, како је после победе вршио
„дњевније же и нощныје слоужѣбы“. Доментијан прича о истом
догађају, само он каже да је Немања послао, не једнога него
више свештеника и ови „по повелѣнию господина“ (тј. Немање)
сѣтворише вѣсеношѣноје стојание и оутрѣнюю слоужѣбоу, и
по томъ светоую и божѣствомъ литоурѣгию; по молитвѣ же
мало прѣклонѣшимъ се“. (18).

За св. Симеуна и Саву се каже да су у Св. Гори прово-
дили „въ пѣнихъ и въ бѣдѣнихъ и въ мољбахъ чѣстѣныхъ дњѣ
и ношѣ“ (Стеф. 13).

Кад је Стефан добио крст од часног дрвета, послан од
Симеуна по Методију „сѣконѣчавъ слоужѣбоу пришѣствиа
светааго и чѣстѣнааго и живо творештааго крѣста“ (Домен. I, 68).

За време помена св. Симеуну, пре него што се појавило
миро из његове раке „богословію вечерѣниемоу сѣврѣшеноу
бывѣшоу...“, даље се каже како је св. Сава дао кључе од цркве
проту а овај „ипарѣху“¹ своме, и онда Сава иде на пирг где
целе ноћи остаје у молитви с браћом манастирском „и при-
спѣвѣшоу врѣмени агрипини²... и начете пѣти агрипинию по
чиноу и оутрѣню...“ (Домен. I 86-7; II, 187; ср. Теод. 70-1).

Већ поменути поп Иларије као Савин изасланик кад је
приспео у Студеницу „сѣтвори обычѣнаа славословіа и
ѿбношѣноје стојание и оутрѣнимъ пѣснемъ сѣврѣшеномъ
бывѣшимъ.. ѿслоуживъ светоую и божѣствомъ литоурѣгию...“
(Домен. I, 115; II, 216.) Теодосије говори о истом догађају и

¹ Ваљда ће бити црквењак.

² Грчка реч од «αγριπνεις» бдети. Овде значи бденије.

додаје да је Иларије после свршене службе „въ всеи свештенства одежди отъ светаа светыхъ кадило ваниами аромата... пришьдъ къ чьстномуу гробу..“ (122).

На много места као вршилац богослужења помиње се св. Сава. За време борављења код византиског цара Теодора Ласкара „слоужешта ямоу по подобию светыхъ,..“ желеае (цар) како бы причестьникъ былъ светыни него“. (Домен. II, 217); а када се вратио из Никеје у Св. Гору као архиепископ „по светыхъ же цркъвамъ ходе светые слоужьби совршате, и освештае въ нихъ попы и диаконы, доиде же и до лавры светааго Атанасиа, и тоу светоую слоужьбою сьтвори, и освети и тоу попы и диаконы..“ (Домен. II, 223; 225). Из Св. Горе Сава је дошао у Студеницу „бывшоу дњи недѣльномуу, и сьтворивъ бѣдѣние въсеноштьное по обычаю о сьпасьномъ въскрьсении... и бывшоу дньеви въ врѣме подобное, сьтвори же божьствьноюу литургию,..“ (ibid II, 229; 242¹). — На путовању Савину по истоку, где је год дошао служио је литургију и наплашава се на једном месту стоји, како св. Сава и патријарх ерусалимски „многашти слоужаста за једино светоую литоурьгию оу гроба животворештааго сьличьна светымъ одѣаниемъ“. (тј. хоће биограф да напомене како су имали сличне одежде за време богослужења Домен. II, 266); даље Сава је вршио литургије у Витлејему (ibid II, 266); на Сиону, у Иверском манастиру где је подигао палате на спомен себи и родитељима (ibid. 267); у подгорју Сиона (ibid. 268); у Гетсиманији (ibid. 269); у руском манастиру св. Михаила (ibid. 272); у Богородичиној цркви у Назарету (ibid. 275). А кад вратио у Србију, у Жичи „въсѣ часы дньевньые и ноштьные спѣе и прѣспѣвае въ бѣдѣнихъ ноштьныхъ, въ исправленихъ божьствьныхъ,“ (ibid. 285). Затим биограф говори о његовом другом путовању по светим местима; и прву посету учинивши патријарху јерусалимском настанио се у своае мана-

¹ Овде се (на страни 242), говори о богослужењу св. Саве у Жичи, када је изговорио проповед о обновљењу праве вере и проклетству јеретика. Беседа је изговорена „по начетии светые литоурьгии и въ врѣме апостольскааго прочтениа по извѣштении светааго јевангелиа.“ (Домен, II 234). По Теодосију проповед је Сава држао пре литургије а по прочитању јеванђеља говорио је символ вере (144). О проповедима св. Саве има један добар рад пок. Добросава Ковачевића, Свети Сава као проповедник српске прав. цркве. Зато смо у овом раду обуставили да о томе више говоримо. Иначе је то област омитике.

стиру св. Јована Богослова „и възираюштоу темоу на светые страсти“ (305) Из Египта камо је Сава дошао на другом путовању, султан даје њему пратњу до Горе Синајске, и када је дошао у цркву подигнуту на месту где је Мојсије видио купину која гори а не сагорева „идеже и до дньсь игереи боси слоужетъ светоую литоурьгию¹... самъ прѣосвештєнии на мѣстѣ томъ слоуживъ прѣдъ Господьмъ светоую литоурьгию тѣмъжде образомъ.“ (ibid. 313, ср. Теод. 192-3).

Теодосије карактеришући младост Савину каже како је „въ цркви по вьсе слоужбы не лѣнит се стоати“ (5). Даље по Теодосију односно богослужења да поменемо ово: на годишњи помен св. Симеуна, Сава је украсио цркву „всачькимъ благолѣпїемъ и гробъ прѣподобнаго свѣтло оутворивъ, и бывшоу навечерїю пометна џалмскаа оузаконенїа...“ и даље овде налазимо потврду да се богослужење вршило на српском језику, али одвојено за Србе „азъ оубо отьче по своему тєзыкоу съ своими братїами вьсхождоу оутрѣнаа славословїа на пїргоу свѣршити;...“ рекао је Сава светогорском проти. Ове речи нама сведоче, да иако је Хиландар био српски манастир, да се у њему није још вршило богослужење на српском језику, јер да је икада пре вршено свакако би и овом приликом кад је био празник св. Симеуна српског светитеља и ктитора овог манастира (70-1)². — За време точења мира у Студеници док је св. Сава вршио литургију, настала је велика узбуђеност и плач код присутних, тако да св. Сава, мноым бо оумиленїемъ вьноутрѣ светаго жртьвника и сам оутѣшнїаше се... немошти емоу по добнѣ възгласити людемъ.“ (87). — Сава је за време игуменованїа у Студеници „црквамаъ по чиноу славословїемъ и пѣнїемъ оуставлїаше прѣдаанїа вса гаже вь светѣи горѣ навиче... (ibid. 96), А кад се вратио са свога првог путовања дошавши у Студеницу, светоую же божѣствноюу по сихъ слоужбоу свѣршивъ и светыхъ и боїазньныхъ Христовѣхъ таинъ приемникъ бывъ...“ (ibid. 173). — Приметити је да Теодосије много мање него Доментијан говори о посећивању Савину појединих цркава по Палестини, па разуме се и о вршењу богослужења тамо. Осим наведеног места богослужења на Синајској Гори, говори се још

¹ Због речи које је казао Бог Мојсију (II Мојс. гл. 3. ст. 5).

² Истина код Саве имамо доказа да су опело над Симеуном вршили и Срби (види код опело).

да је Сава, кад је утуда дошао у Јерусалим, пошто се одморио „светоую и божьствноюу слоужбоу въ прѣсвѣтлѣмь въскрєсенїа цркви и оу живѣноснаго Христова гроба съвршыивь, помоли се ѿ цркви и ѿ себѣ же и ѿ царихъ и ѿ всѣхъ людехъ господна...“ (ibid. 194; Домен 315 види и 323. 324 о богослужењу).

Као што се види, оба Савина биографа приказују Саву, не само као великог молитвеника, него као врло ревностног службеника црквеног богослужења „цвѣтоуштоу добрыми дѣлы и подвигы изредьными, обычьныте слоужьбы николиже не забываете, ни прѣстае о неї“. (Домен. II, 181); а на другом месту исти биограф каже за њега и Стефана „и о всемь добрѣ спѣваахоу въ слоужьбахъ божьствьныхъ и бѣ прѣснехъ доуховьныхъ славословеште...“ (201)¹.

На крају да наведемо још један пример, који се односи на наш предмет. После исцељења инока Неофита присутни су прославили Бога за чудеса Светога „и отпѣваше оутьна славословиа“ (Домен. II, 341).

СВ. ТАЈНЕ

Материјал о св. Тајнама је доста оскудан у овим биографијама. Највише се говори о крштењу, али разуме се, више мимогредно без дубљег улажења у ствар, што би нас овом приликом интересовало. Али ми више од наших биографа не можемо тражити, јер су они писали само животе својих јунака, а што нама у томе описивању искрсне по који елеменат за наш предмет, имамо им благодарити. Баш због тога што је материјал који нас интересује код биографа испадао мимогредно има за нас већу вредност, те му се може тврдити истинитост. — Осим крштења помиње се још исповест, причешће и брак.

Најинтересантије је питање о крштењу Немајину т. ј. оно што два његова биографа — Сава и Стефан износе о његовом крштењу. Први, Сава каже како је Немања примио у Зети „с(ве)тоє кр(ъ)щенїе“, а кад је отуда прешао у Србију да је поново од епископа цркве св. Апостола примио молитву „и мирѿмь его помаза, и дроуго кръщенїе прїем'шоу емоу“ (173). И даље каже како је чудно ово било да он прими два крштења. Стефан

¹ Последње богослужење св. Сава вршио је у Трнову на празник Богојављења, кад је свршио и велико освећење воде (Теодосије 196—200; ср. Домен. II.)

исто тако говори о два крштења, само он подвлачи да је прво било извршено „латинскимъ иересомъ изволениемъ же божиемъ сподоби се и латинскоје приети крщение.“ А кад се његов отац вратио у Србију „и паки сподоби се вѣторогѣ крщениге приети ѿтѣ роуки светителя и архиерѣѣа посрѣдѣ срѣпскыѣ землѣ...“ (2) Стефан дакле не помиње миропомазане него изрично говори о другом крштењу. Али сигурно да овде и један и други биограф имају у обзир миропомазане; јер је миропомазане дозвољено и обавезно у нашој цркви за човека који из неке друге хришћанске конфесије прелази у православну веру. За онога који прелази из неке хришћанске конфесије, која правилно учи о тајни крштења као што је латинска апсолутно крштење се не сме понављати.¹ Зато сигурно овде биографи узимају у обзир миропомазане, које није било извршено над Немањом у Рибници. Како су јеретици и латини примани у православну веру налазимо тачно изложено код Теодосија. Пошто ово место има велики значај за наш предмет јер се из њега види детаљно како се поступало према онима, који су хтели прећи у православље, зато га наводимо у целини. После крунисања Стефана, Сава је у беседи изобличио јерес „миръ же и благословеніе всѣмъ давъ“ отпустио их је домовима „исповѣдавшихъ же ересь съ собою оу црѣвке оудрѣжавъ, и ѿсобѣ ихъ испытнѣе испытавъ, и соуштихъ не крщениихъ съ прѣжде проклинаніемъ ересы, юже имѣхоу, ѿглашенныѣ дѣни въ съблюденіе чистотѣ заповѣдавъ имъ хранити, и тако крстити се имъ повелѣваше соуштіихъ же крщениихъ въ латинсѣѣи ересы такожде съ прѣжде проклетіемъ злыѣ ихъ ересы, и ѿбразъ вѣры исповѣдавшимъ и муроу светому молитвоу прочѣсти, и тако тѣмъ светымъ муромъ сихъ по всѣхъ чювствѣхъ помазати, и вѣрныхъ съ нами имати сице светии и всѣмъ епископомъ заповѣда ѿ таковыхъ къ нѣмоу приходештихъ творити“ (Теод. 151). Дакле Теодосије нам јасно представља како се поступио у превођењу јеретика у православље: прво су држали оглашене дане у чистоти и онда су крштавани. А који су били у латинској јереси, нису су се поново крштавали него су прво проклели своју јерес, изгова-

¹ в. опширније Д-р Л. Мирковић, Православна литургија III. Београд 1926 стр. 18—19.

рали су символ вере, онда је читана молитва мира и помази-вали су се тим миром по свим деловима тела.¹

О крштењу св. Саве говори Доментијан, да родитељи његови, богодарованог сина „кръстивъша въ име Отьца и Сына и Светаго Доуха, и име нарековаста ѿмоу Растько, ..“ (II, 120). Теодосије пише како Немања и Ана своју децу „просвѣтише божьствнымъ крштеніемъ ..“ (3), а кад им се роди најмлађи син „породише и водою и доухомъ, божьствнымъ крштеніемъ просвѣтивше и, и нарекоше име емоу Растько .. вѣдаше и оучити се светымъ книгамъ, ..“ (4—5).

Наилазимо даље на места где се мимогредно говори о крштењу. У похвали Симеуновој читамо „и оупѣль светаго крштеніа съны своје прѣпоуштаетъ къ вѣчнѣи жизни, сынове же твои причестьници бывають .. (Стефан 38 и даље 39). У беседи Савиној против јеретика, проглашујући истиниту веру стоји изрично овако: „се же гестъ оубо права вѣра божіа теже кръстити се въ име Отьца и Сына и Светаго Доуха ..“ (Домен. II, 239). За св. Саву кад је дошао на Јордан, Доментијан каже „тоу оумывъ се въ светомъ Иорьданѣ“ а иза тога додаје како се уподобио „благодѣтелю своему, и кръстивъ се въ немъ, ..“ (270—1). По Теодосију Сава је боравећи у Жичи као архиепископ проповедао крштење „крштеніе проповѣдаше покааніемъ въ ѿтпоуштеніе грѣховъ, ..“ (96).

О причешћивању болесника имамо прво да наведемо за Стефана Првовенчаног где стоји да „небесьномуу бисероу прѣчистѣи крѣви и тѣлоу Христовоу причестивъ него, ..“ (Домен. II, 259). Сава се пак сам пред смрт причестио „къ полоуноштію же въскрсе-ніа дње недѣли ѿсвитаюшти прѣчистныхъ и светыхъ и живѿтворештихъ Христовѣхъ таинъ светии причестив се, ..“ (Теод. 201). Св. Симеун је такође пред смрт примио причест

¹ Интересантно је напоменути прелазак у православље угарског краља за време чуда св. Саве с ледом. Изнесено је да пошто је краљ исповедно грехе св. Сави, овај му поставља питање: „ѿтрицаеши ли се ересы? ѿн же: ѿтрицаю се, јакоже ти наоучиши ме“. Научен од Светога, каже се даље, одрекао се „ересы и јуже вѣроу латинскоую дрѣжаше“ и свих јереси које је проклела света, саборна и апостолска црква и свети сабори, и примио је православну веру. Затим је Сава заједно с њим три пут изговорно „образъ... вѣры... и таковыхъ оузаконена вьса Niemъ светии съвршивъ, и въ сего православна вѣроу ѿбновивъ прѣсветаго гѣла и чьстныє крѣве Господа Бога и Спаса...“ (Теод. 158). Дало би се сумњати да се под „оузаконена“ разуме и миропомазање.

„не вѣкоуси хлѣба ни воды, тѣчїю на вѣсакъ днь причещаше се светыхъ и прѣчистыхъ таинь, тѣла и крѣве Господа..“ (Сава, 158; ср. Теод. 58).

Драгоцене податке имамо код оба биографу о ондашњем браку, као и о раду св. Саве да исправи и уздигне брак у српском народу на степен тајне. После изговорене беседе против јеретика и њиховог обраћања, ево како Теодосије описује рад св. Саве у овом правцу: „посилает же іеѣзархе многы, взыскаюште иже іако поганыкы кромѣ благословенїа и молитвы жены поемшихъ, и сихъ вѣнчавати повелѣваеть, аште же въ старости и дѣти таковыи имоуште боудоуть и сихъ подѣ окриль матере приети, и съ ними вѣнчати се“. (151) — Доментијан описујући исти моменат каже да је Сава изабрао „богорозумьныге моуже, и постави іе протопопы; и тѣхъ пакы пославь въ вѣсе страны отьчѣства своіего недостаткы исплньнати; іелици бо бѣхоу се женили чловѣци прочии по закону, нь не вѣнчани бѣхоу, іако овьце не имоуште пастыра бѣхоу съметени; повелѣ же посыланымъ сиче вѣнчати родѣ чловѣчскыи, сабирати въ цркъвовъ вѣсе, старьце же и срѣдовѣчныге и младые моуже и жены, и вѣсе дѣти, іелици бѣхоу рождени оть нихъ безъ благословенїа законьнааго, свкоупивыше ихъ подѣ окриль родителю своіего, и тако вѣнчаваахоу ихъ по іединомуу ксгождо ихъ, іако да боудоуть вѣси благословени въ име Господьне.“ (II, 243-4). Бесумње да је у ово време било много дивљих бракова у српском народу, и Сава уводи црквени брак издајући налог свештеништву како има поступати према онима, „који су као поганици узели жене без благослова и молитве“. Ако су пак ови у старости, па буду и деце имали то су ова узета под окриље материно и под материним окриљем на венчању била како каже Теодосије; док по Доментијану деца су из дивљих бракова скупљена под окриље родитељско и приступала венчању¹.

Исповест се помиње, осим случаја с угарским краљем, још на два места. У беседи св. Саве против јеретика, наложио је свима исповест и присугни „исповѣдаюште грѣхы своге плачуште се съ слъзами прѣдъ нимь..“ (Домен II, 239) што треба сматрати као јавну исповест. — Патријарх александриски и св. Сава су се исповедали један другоме, за време борављења

¹ ср. Тихомир Р. Ђорђевић, Наш народни живот, књига трећа Београд 1931, стр. 142-3.

Савина у Александрији „и сама исповѣдавши се другъ другу“ (Домен. II, 308). Као што је познато архијереји се сами исповедају један другоме.

С претпоставком да се једно место односи на помазивање болесног — јелеосвећење, ми ћемо га овде навести иако нам не може бити дозвољено да тврдимо тачно да је тајна јелеосвећења том приликом свршена. Реч је о ослабљеном у Жичи, кога је нашао св. Сава у пољу, ставио га у своју мантију и с ученицима донео у цркву „и прѣдъ Христовомъ иконою поставлаеть, иже врачъ доушамъ и тѣломъ...“ Ту је св. Сава остао с њим у цркви целе ноћи и „всеноштнымъ стогањемъ на землю.“ и даље се говори како га је својим сузама „иако нѣкимъ врачевскимъ помазаніемъ..“ помазао. (Теод, 98-9). А када су чули о подизању ослабљенога, многи болесни су долазили к њему „онъ же на кождо ихъ възлагае роуцѣ молитвоу исцѣлаше миромъ светымъ ѿ светыхъ его моштеи (св. Симеуна) помазовааше,..“ (ibid. 100-1).

Побратимство. Јасан доказ налазимо код Теодосија да је у нашој средњевековној цркви вршено побратимство као црквени — богослужбени чин¹. Побратимство је вршено између Стефана Првовенчаног и Стреза. Стрез је после смрти Каложована био гоњен и он се склони код Стефана. Бојећи се да га Стефан не изда, тражио је од њега да му положи заклетву и даље „светымъ еуаггеліемъ² неподобнаго того брата себѣ сподоблаеть,..“ (105). За Стреза кад је напустио Стефана и постао његов непријатељ, Теодосије каже да „еуаггелское братотвореніе прѣобидѣвъ“ (107).

ОСВЕЋЕЊЕ ВОДЕ

О освећењу воде од стране св. Саве говори се код оба његова биографа. Прво место код Доментијана односи се на Савино освећење воде ради оздрављења његовог брата Сте-

¹ П. Срећковић је у „Гласнику српског ученог друштва“ књ. 63., стр. 273—287, изложио два стара наша рукописа под насловом „Чинъ братотворенію“, али без дубљег проучавања.

² У нашем народу каже се за побратиме, да су се побратимили „на крст и на књигу“, или „на крст и јеванђелије“, разуме се само у оном случају кад је побратимство црквом благословено за разлику од обичног побратимства, којег такође има у нашем народу.

фана. Прво је Сава свршио молитву па затим „кръстомъ чъстными освещъ водоу, и тоу свештенною водоу помазавъ и, и помоливъ се о здравии и о съпасении его, и здрава и сътвори“. (II, 228). Код Теодосија је исти случај овако описан: „кръсть оубо чъстныи и светыи ѿмывъ, и тоу свештенною водоу и теплоу молитвою брата напааетъ... роуцѣ же свои светѣи на чъстноюу его главою възлагае,..“ (137). — Велико освећење, иако га биограф тако не назива, помиње Теодосије, говорећи о доласку св. Саве у Трново. Тада се десио празник Богојављења, па пошто је свети вршио богојављенску вечерњу „пришѣдъ же на светоую коупѣль, еже геть кърстилница, и прочиташе надъ водоу молитвы ѿсвещенїа, и вѣнегда кърстаѿобразно благославляти емоу водоу, раздѣляше се вода въ коупѣлы, и пакы състааше се... светїи же просвѣштенїемъ крыштенїа Христова и кропленїемъ светые воды цара и вѣсе соуштее осветивъ и и просвѣтивъ,..“ (199—200).

МОНАШТВО

У времену када су постале наше старе биографије, код нас је монашки живот био јако развијен. Владари су остављали свој престо, великаши своје високе положаје а богаташи своја богаства и ишли су у манастире, да великом аскезом задобију вечни живот, прибављајући чистоћу души својој. Наша средње-вековна историја је пуна таквих примера, великог одушевљења за што већим постизањем духовног савршенства путем одрицања себе, од свега пролазног, земаљског. Та љубав је одушевила и најсјајнију личност наше историје, св. Саву, да као младић и владарски син напусти родитељску кућу и пође у манастир.

Зато што биографи, будуће сами монаси описују житоте и дела људи, који су припадали калуђерском друштву, по себи се разуме да је материјал о монаштву у њима обилан и ми ћемо га овом приликом изложити.

Прво долази по реду да говоримо о монаштву св. Симеуна. св. Сава пише одмах у почетку свога Симеуна како је Немања, одмах по женидби Стефановој тежио „како би полочиль раиское оно и неизреченное жилище,.. како би мощно емоу въспрїети ангельскы и апостольскы ѿбраз.“ (153). Кад се одлучио на тај корак „изыде ѿ владичьствїа си и дѣтиѣ сво-

ихъ и подроужѣа си богодан' наго прѣваго вѣнца съ бо не бысть причестьнъ вторамоу бракоу¹, общ'ника сътвори себе неизреченнаго и чьстнаго, и свето-аггелъскаго и апостольскаго образа, малаго и великаго, и наречено име емѣ бысть господиъ Симеонъ.“ Истовремено је примила постриг и његова супруга Ана. Симеун је пошао као монах у Студеницу где је провео две године и умножио старо Христово „и вѣжделѣ вышшии степень доуховны възыти.“ (161). На крају биографије где се укратко излаже живот св. Симеона говори се као што је речено, о два крштења па и о два калуђерска лика „и пакы прѣем'шоу емоу светы аггелъскы образъ и тоу двое благословенїе приеть, малы образъ и велики“ (173 в. даље 174 где се наводи да је поживео у анђелском образу три године). Као што се види овде се говори о два монашка образа, малом и великом, у којима је Симеун провео после пострига.

О овом питању дао је исцрпну расправу г. Павле Поповић, у својој студији „О хронологији у делима св. Саве“. Г. Поповић је, како сам каже сишао са свог терена у чисту теологију, и употребивши богату литургичку литературу, успео је да у потпуности расветли питање Симеунова монаштва, и утврди да је Симеун примио велику схилу.² Ову тврдњу потврђују речи у Доментијановом Симеуну „повѣждь намъ, отъче светыи, како на ревность аньгелскоу въсь прѣложи се?“ (33).

Стефан о постригу Немањину износи како је наредио епископу Калинику „пристоупи и скончаи прошение мое. и приеть отъ роукы его аггелъскыи и апостольскыи образъ... и нарече се чръньчъскымъ именовъ сумеонъ“ и пошао у Студеницу и тамо „оудварате се съ чьстными чръньци въ правилѣ и заповѣди светыхъ и богоносныхъ отъцьъ...“ (12).

Код Доментијана имамо поменут и акт пострига, наиме после Симеунове поуке, рекао је епископу Калинику „...пристоупи и съкончачи Господемъ повелѣноје тебѣ и много желаное. Светитель же въспѣ божьствьноюу пѣснь, и пристоупи съ ножици Господьнїе повелѣнїе испльнїае“ (I, 43; II, 152—3).

¹ С каквим циљем овде Сава наглашава да Симеун није био другобрачник не можемо рећи. Да ли да истакне већу праведност и чистоту свога оца; или пак нешто у вези са ступањем у монаштво?

² Глас српске краљ. академије. СХII. стр. 55 и даље; ср. Др. Л. Мирковић, Православна литургија III. стр. 161.

Одатле иде у Студеницу и после неколико времена пише св. Сави, поред осталог и ово: „нѣ равнѣю благодѣтию съ вѣсѣми светѣлыми оукраси ме светѣлимъ аньгельскимъ образомъ...“ (ibid. 46). Заједно са Симеуном ступила је калуђерство и његова супруга Ана, од истога Калиника „тъгыжде приеть светѣи аньгельскѣи образъ, и наречена бысть прѣподобна мати наша Анастасија“ (Домен. I, 45; II, 152; Сава 160—1).

Теодосије прича да је калуђерство Немањино и Анино извршено у Студеници. Тамо стоји како су ови пошли у Студеницу „и тоу прѣдъ светѣими светаго дверми олтара поклонив се, обѣти свое господевѣ въздаеть слоужбѣ же и молитвѣ бывши, роукою тогожде епископа Калиника аггелскимъ образомъ крѣстоносно оукрашает се, . . .“ а за Ану „аггелскѣи образъ и иночскѣи приемши, . . .“ Симеун је ту остао и с инокима „постныи канонъ свършаше. . .“ (39—40).

Мање података имамо о Савину монаштву, односно ступању у монашки чин. Сам Сава у своме Симеуну не говори о томе ништа, само помиње на једном месту, како га је Симеун оставио „въ малѣ нѣкоемъ образѣ. . .“ (171). Г. Поповић хоће овим местом да докаже, како је Сава примио само мали анђелски образ;¹ а Башић² држи да реч „образ“ ваља разумети у смислу броја, јер се овде Сава жали на малу задругу, из које му је пошао и неки пречасни муж Методије, те га обузима страх од пустиње и разбојника.

По материјалу што нама о монаштву св. Саве дају два његова биографа, приказаћемо на овом месту његов постриг. Растко кад је стигао у св. Гору уселио се у руски манастир св. Пантелејмона (Домен. I, 27). А кад је мало доцније стигла за Растком потера, ушла је у манастир на вечерњи и ту од дугога богослужења сви заспу. Растко, док су они спавали, призове једнога од својих слугу, обуче га у своје одело и заповеди му да стоји на његовом месту до свршетка службе. Он је затим ушао у олтар „тоу пожрѣ жрѣтвоу Господевѣ своемуу. . . и закла се Господевѣ своему, и остриже власы главы својете, и облѣче се въ мнишьскѣе ризы. . .“ Кад су посланици нагонили калуђере да им добаве Растка, који се за ово време био склонио на пирг, „. . . и показа имъ (потери) главоу своју остриженоу,

¹ Пом. дело, стр. 66.

² М. Башић, Старе српске биографије, стр. 22.

и на себѣ ризи чръньчьскыи, и пода имь власы своје . . .“ (Домен. II, 126). Постриг је извршио Теостириктон ватопетски игуман „ . . . и постриже и въ име Отьца и Сына и Светааго Дауха и обљче и въ аньгельскыи образ и нарече име ѿмоу Сава монахъ . . .“ (ibid. 128). Теодосије препричава исту ствар, али као што је у опште случај код овога биографа, да ствар препричава с више детаља па тако је дакле и овде. Растко је молио игумана казавши му своју намеру, „с вечера пѣснемь оутрѣнимь начети се . . .“ и тада су сви заједно с потером ушли у цркву на богослужење „пѣнио же продљженоу бѣвшоу, и чѣтєнію пакы на мнозѣ прочитаемоу по заповѣди . . .“ Продужење богослужења је нарочито учињено да се заморе потериоци и заспу. Кад се у томе успело Растко се поклонио пред светим олтаром, где је дао обет Господу, узео благослов од игумана, и с једним старцем „почѣтена саномь свештенства“ изашао је на пирг где је свршен постриг (15—17).

О монаштву Стефана Првовенчаног говоре такође оба биографа. Први каже да кад је Сава затекао Стефана у животу „светыима роукама своима облѣче и въ великыи аньгельскыи образъ . . . наречєнь бѣсть имь Симонь монахъ . . .“ (Домен. II 259—60). По Теодосију, Стефан видећи да ће умрети, молио је Саву у писму „да га уведе у достојанство светог ањелског и иночког образа.“ Кад је Сава стигао нашао је писмо Стефаново и видео жељу његову, али је Стефан већ био умро. Сава га молитвом поново оживљава „по семь же светымь и аггелскимь и великымь иночьства образомь светыи архіепископъ того оукрасивь . . . И тако иночьскаа, въ нихже бѣ новодѣань . . .“ (164)¹.

Још нам остаје да наведемо место код Теодосија (код Доментијана нема), где се говори о монаштву краља Радослава кога је после свађе с братом Владиславом и његовог прогонства, Сава замонашио „аггелскимь и иночьскимь образомь . . . оукрасивь, въ Радослава име Іоаннь монахъ того именовавь“².

(Свршиће се)

Вл. Влаховић

¹ Стефан је као и Симеун примио велику схиму (в. П. Поповић, пом. дело, стр. 62.).

² У калуђерству је данас обичај да се приликом пострига, да монаху друго име, али с почетним словом његова ранијега имена. Овога се обичаја тада није држало, што се види приликом пострига Расткова и краља Радослава.

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Прот. Др. Д. Јакшић. Поводом енциклике папе Пија XI. о васељенском сабору Ефеском. Посвећује се 1500-годишњица III васељенског сабора, Ср. Карловци. 1932 стр. 37.⁸. (Прештампано из патријарашког Гласника бр. бр. 9. 11. и 12. 1932. г.).

1931. г. навршила се 1500-годишњица III. весељенског сабора. Овај последњи је 431. у Ефесу утврдио, формулисао и објавио дорват весељенске Христове цркве о личности Христа Спаситеља и Пресвете Богородице. Цели православни хришћански исток прославио је овај значајни јубилеј на различити али чисто црквени начин: свечаним службама, јавним говорима, штампаним чланцима и т. сл. Римокатоличка црква је такође бележила овај јубилеј, али на свој засебни и за њу карактеристични начин. Папа Пије XI поводом овога јубилеја објавио је своју енциклику „de aecumenica Ephesiāna synodo quindecim ante saeculis ecelebrata“. Најбитнију идеју ове енциклике сачињава аргументација мисли о томе, да су тобоже папски примат и папска непогрешивост били признати на томе сабору, дакле већ почетком V. века.

Аутор брошуре, као прави стручњак, потпуно научно, документално и у сваком погледу оправдано и убедљиво, и ако и веома скромно, опрезно и коректно, побија ову папску тенденцију, као сасвим нетачну.

Пве свега дубоком анализом аутентичних дела св. Кирила александријског, који је био најважнији фактор III васељенског ефеског сабора, писац јасно и силно доказује, да није Кирило александријски никад био присталица идеје примата ап. Петра у средини апостолској нити „примата римског епископа у васељенској цркви. Још је у овом погледу свестранија, документалнија и јача пишчева карактеристика самог рада ефеског васељенског сабора. Нарочито он истиче, да није аутентична баш она

изјава папског делегата на васељенском ефеском сабору презвитера Филипа о примату еп. Петра и његових наследника, која сачињава најглавнији аргуменат папске енциклике, Ова изјава савршено противречи и самој себи и општем стању ствари. Збиља сâм презвитер Филип признаје, да је за чврстоћу папске осуде Несторија и његове заблуде био потребан сабор источних и западних епископа. С друге стране, кад би ондашњем римском папи Целестину био признат јуридикчки примат у васељенској цркви и непогрешивост у учењу вере, он би решавао сва верска питања без одлучне помоћи сабора. Међутим док сигурно знамо, да томе противуречи историја хришћанске цркве не само на истоку, већ и на западу. Јасно је, да није таква изјава, о којој прича папа Пије XI. у својој енциклици, ни могла да буде на ефеском васељенском сабору дата.

У вези са тиме писац наводи више јаких разлога и јасних документалних доказа у корист мисли, да није и пре и у времену ефеског васељенског сабора папа римски био посматран на хришћанском истоку за непогрешивог учитеља вере. Па — што је још важније и убедљивије — папа римски уопште и папа Целестин посебно није био признат за таквог ни на хришћанском западу. О томе нарочито јасно и ауторитетно сведочи нитко мањи, него сâм Августин, епископ ипонски, тај збиља велики учитељ западне хришћанске цркве, који је и лично био позват на ефески васељенски сабор, али га тај позив није затекао у животу. И сâм блажени Августин у својим делима и сабори африканске цркве у његово доба одлучно су устајали против прекомерних претензија римских епископа, који су себи допуштали, да у својству, истина не правих црквених поглавара већ неких виших судија, примају апелације на решења сабора африканске цркве. Зато се сасвим узалуд папа Пије XI. жали у својој енциклици, што није блажени Августин могао да присуствује на ефеском васељенском сабору.

Чак и из овога врло кратког прегледа може се лако видети, да се новоиздата брошура Дра Д. Јакшића чита са великим интересом. Зато њу и препоручујемо најтоплије свима правим љубитељима озбиљне научне савремене богословске књижевности.

Пр. Т. Тимов

Paul Mihailovici. Legături culturale bisericești, dintre români și ruși în secolul XV—XX. Schiță istorică. Chișinău. 1932 г. стр. 78^s.

Млади вредни бесарабски научник разликује четири епохе у историји културно-црквених односа између Руса и Румуна, односно Молдо-влаха.

Прва од њих обухвата XV и XVI. в. в., када се нарочито испољавају с једне стране односи између московског митрополита Геронтија (1473.—1489. г. г.) и романског епископа Василија, а с друге стране рад јашког црквеног сабора 1595. г., у коме су учествовали и заједнички радили јужно-руски и влашки епископи против уније православне источне цркве са Римом (стр. 8—17.)

У другој епохи, која пада на XVII. в., централним моментом јавља се личност и рад Петра Могиле, који је пореклом био молдовски војводић, па је после у својству кијевског митрополита (1632. — 1646, г. г.) пружао свестрану и силну помоћ својој домовини, између осталог и културно-просветну (стр. 17.—32.). XVIII. век био је трећом епохом, када су се многи Румуни свештеног и цивилног сталежа (н. пр. Кантемири Д. и А. и др.) пресељавали у Русију, где су имали мањи или већи уплив на црвени и литерарни живот и рад своје друге отаџбине, која, поставши онда моћном и великом царевином, начела је да даје одбрану православној цркви у Румунској, нарочито у Трансилванији, где је православље било јако пригњечено, па када се под утицајем познатог аскете Пасија Величковског, који долази и стално настањује се у Молдавској, овде ствара и јако развија аскетски и калуђерски рад, који се затим у XIX. веку знатно испољава у животу руске и румунске цркве (стр. 32.—43).

Последњу четврту епоху сачињава XIX век, када упоредо са наставком културно-просветног рада у Русији различитих исељеника из Румунске (н. А. Стурдзе и др.) важним средиштем културно-просветних односа између Русије и Румунске постају руске духовне академије, нарочито најстарија од њив — кијевска, која је брзо и богато процвела на темељу реформе, изведене иницијативом и заслугом горе споменутог Петра Могиле, поставши чак истинском матером свих руских школа, и у којој сада свршавају своје више богословско обра-

зовање такви истакнути и чувени раденици модерне Румунске на културно-црквеном и просветном пољу, као што су били романски епископ Мелхиседек, браћа Скрибани у др., чији списак (непуни) аутор износи на стр. 68.—69.

Расправа је састављена на основу врло пажљивог и озбиљног проучавања опширне литературе, поглавито руске, која се односи на постављено питање. Писцу особиту част чини то, што он коначним резултатима пређашњих истраживања додаје и свој малени, али лепо прилог изучавању интересантног питања. На стр. 58.—67. он штампа три од њега пронађена оригинална документа из XV., XVII. и XVIII. в. в, који fino илуструју његово иначе складно и лепо историјско излагање и поткрепљују закључке, којима је он дошао.

У опште се са сигурношћу може казати, да је писац са пуним достојанством отпочео свој научно-историјски књижевни рад. А тек што од њега објављена друга брошура под насловом: — „*Un an de studii in orient*“ (година научног рада на истоку. Јаши 1932. г.) даје пуно уверење, да ће аутор свој рад наставити са истим успехом, са којим га је он отпочео.

Пр. Т. Тишов.

Јогъ Рамачарака. Жизнь Исуса Христа въ оккультномъ освѣщеніи. Мистическое Христианство. Книгоиздательство Н. Гудкова. Рига (Латвіа). 1932 г. стр. 176.⁸.

Ова скроз неозбиљна, фантастична и по хришћанство веома штетна књига претставља *suí generis* тип модерног богословског писања. Писац њен хоће, да хришћанство, односно личност Господа Исуса Христа мистифицира, као што су пре тежили за тим, да га митологишу (Штраус, Баур и др.), или рационалишу (Ренан и ост.), или еволуционишу (Кејм и др.).

Задатак књиге је бајаги у томе, да у проучавању и познавању хришћанства, односно личности Исуса Христа помири науку са богословљем (стр. 23.). У основ овога помирења писац налаже окултно предање. Он схвата ово окултно предање као неку мешавину, направљену од незнабожачке (мисирске, вавилонске, индијске, кинеске) мистике, јеврејске кабале, старохришћанске апокрифне књижевности, гностичке литературе и ост.

хришћанских легенди, или јереси, или уопште заблуда. Таквом извору наравно одговара и личност Исуса Христа у окултном осветљењу.

Исус Христос је, по аутентичним речима писца, био телесни син, рођени у браку Јосифа и Марије (стр. 28 — 35). Али није Исус био тело, него дух. Дух је његов постао непосредно од неограниченог Духа, дух од духа, дух, који није прошао дугачки пут реинкарнација и поновних рођења. Другим речима: Исус Христос је био оваплоћени Бог (стр. 40.). У своме земаљском житоту и раду Исус Христос је био само окултиста или учитељ окултизма. Првобитно своје васпитање добио је он од различитих претставника старих окултних ордена, братстава и организација, почев од „источних мудраца“ (Мт. II, 1.). Њихови су изасланици Исуса Христа посећивали још у Назарету у доба најранијих година његовог живота (стр. 43—44.). Они су га и сасвим узели под своје руководство после тога, кад је он у 12.-тој години свога живота толико сјајно приказао своје окултно знање у Јерусалимском храму (Лук. II, 40—52). Они су га у току потоњих 17—18. година његовог живота водили по различитим земљама и странама: Мисиру, Ивђији, Персији и Кини, где је он попуњавао своје првобитно окултно образовање. А кад је он напунио 30 година живота, он се вратио у јудејску земљу, боравио неко време у средини јесеја — окултиста, од чијег је чувеног претставника Јована он примио јавно крштење, издржао у току више дана (стр. 60) душевну борбу у пустињи, те је затим ступио у јавни рад.

Његова т. зв. „чудеса“ била су у ствари само резултат употребе неких нормалних природних сила и закона, непознатих обичним људима, али сасвим познатих „високо развијеним окултистама свију страна“ (стр. 72.). Тако н. пр. у Кани Галилејској он је, а користећи се силом своје воље, брзо скупио у једно место све елементе вина, који се крили у води судова те их је материјализовао: то је и било све чудо“ (стр. 66.). Тако исто и исцељење сина капернаумског царског дворског чиновника (Јов. IV, 46—54.) било је само „једноставна употреба таквих природних сила помоћу духовног усредсређења“ (стр. 78.). Исцељење губавог (Мт. VIII, 2—4; Мрк. I, 40.—45. и Лук. V, 12.—14.) описује се у књизи овако: „Исус је своје руке држао на телу губавог, пуштајући животну снагу „пране“

из свога организма у тело губавог, као што н. пр. пренапуњена боца пушта из себе струју и пуни електрични апарат“ (стр. 81). Чудо васкрсења сина наинске удовице (Лук. VII, 11—16) претставља се у књизи овако: „гледајући у лице умрлог, учитељ је почео да напреза сву силу своје воље. Видело се, да се он моћним напрезањем стара да савлада више силе. Ученици, који су од Њега били посвећени у окултна знања, схватили су његову намеру те се поплашили, јер су знали, да није он само умрлом предавао своју животну снагу, да би у њему пробудио „прану“, него је он изводио један од највећих и најтежих окултних подвига — дозивање душе умрлог младића из астралног плана виших настањеника и њеног астралног тела те њиховог поновног усељења у телесни покров, поново од њега напуњени животном енергијом и снагом. Другим речима: они су знали, да је он силним напором своје воље давао обратни ток процесу смрти“ (стр. 88). Изобличавање фарисеја Симона због његових тајних грешних мисли (Лук. VII, 39) писац објашњава на тај начин, што је „учитељ помоћу окултне телепатије његове мисли тачно погодио“ (стр. 90). Чудо умирења усталасаног мора од Исуса Христа (Мт. VIII, 23—27; Марк. IV, 36—41 и Лук. VII, 22—25.) јавља се код писца у оваквом облику: „Исус устаде и, служећи се окултном влашћу, ветру је заповедио да се утиша и таласима да се умире“ (стр. 92). А ево како окултиста описује васкрсење Лазара (Јов. XI, 10—49): „неколико минута је стајао Исус непомично, одавши се размишљању и јаком духовном самоусхићењу. Очи су његове примиле особити израз, те се по сваком мишићу видело, да је он напрезао све своје силе. Затим је јаким напором воље пробудивши све њему потчињене силе он гласно са влашћу повикао: „Лазаре, Лазаре, изиђи напоље!“ Људи су се згранули од ужаса, чувши овај позив, обраћени ка мртвом телу, које је почело да се распада, али је Исус наставио: „Лазаре, Лазаре, теби заповедам: излази!“... (стр. 102). Напослетку, највеће чудо, Христово васкрсење, писац претставља овако: „Окултисте су увек мислили и учили, да се Исус Христос поново јавио у астралном телу, а не у одбаченој телесној одећи“ (стр. 110), т. ј. другим речима: да није никаквог васкрсење ни било.

Мислимо, да је наведенех од нас примера довољно, да себи саставимо јасни и тачни појам о књизи, коју приказујемо. Књига је кроз лажна. Лажан је пре свега њен темељ, т. ј.

т. зв. окултна традиција. Па није ова традиција управо и окултна. Окултисте немају никакво право да њу себи присвајају. Она је у ствари од њих позајмљена са стране, поглавито из разноврсних апокрифа и погрешних мишљења, које је васељенска Христова црква одбацила и осудила. Лажна је и слика Господа Исуса Христа, направљена на основу овог сасвим погрешног извора. Лажна је она чак и са окултног гледишта. Наравно да и за окултисте морају да буду обавезни опште човечански закони и норме логике. Зато ако је Исус Христос „оваплоћени Бог“, син Божји, духовно, а не телесно рођени од Бога, једнобитни по суштини Своме Оцу (стр. 127), онда зашто је њему била потребна нарочита окултна спрема, путовање по разним земљама и странама, проучавање свих окултних друштава и организација? (стр. 50.—51.). С друге стране ако је Исус Христос истинити Бог, непорочни свемогући Дух, „одвојени од Оца само етерним размаком духовног бића“ (стр. 128.), зашто су њему били потребни сви ти „напори“ „устезања“ и муке за време извршења чудеса, о којима толико опширно прича писац у својој књизи?

У научном погледу књига је испод сваке критике. Највиши ауторитет за писца претстављају такве сасвим популарне и ненаучне књиге, као што су н. пр. „Нова интернационална енциклопедија“ (стр. 7. 11. 17. и др.), „Нова теологија“ Р. Ј. Кемпбеља (стр. 31. 34. 41. и др.), „Тајне магије“ окултисте Елифаса Леви (стр. 142 и др.), на које се он најчешће позива у својим разлагањима и аргументацији.

Понашање писца према нашим канонским јеванђељима је сасвим антинаучно и скроз нелогично. Он се користи овим јеванђељима наравно као једним ординарним извором „окултне традиције“, сличним осталим незнабожачким, јеврејским и хришћанским „легендама“ али у исто време себи допушта безразложно и неоправдано отступање од њиховог аутентичног текста, кат-кад и кварење његово, као што се то лако може видети и из горе од нас наведених примера.

У оквиру историје и догматике хришћанске аутор се јавља савршеном незналицом. На стр. 125. он пише н. пр. дословно следеће: „никејски символ вере је био састављен и примљен од никејског сабора 325. г. п. Р. Х. У оригиналу се он завршавао речима: „верујем у Духа Светога“. Остало

је допуњено од цариградског сабора 381. г. после р. Хр., осим речи: „и Сина“, које су унесене у текст символа од толедског сабора 389. г. п. р. Хр. Никејски символ се такође зове никејско-цариградски. Текст је његов овај“.... (подвучење речи нама припада).

Овде има више важних погрешака. Означимо најбитније. На првом васељенском сабору није у ствари био састављен символ вере, већ је била донесена догматска одлука поводом јереси аријевске, слична донекле потоњим догматским одлукама IV-г и VI-г васељенског сабора. Други васељенски цариградски сабор није једноставно наставио и допунио текст вере никејских отаца; напротив он је редактирао и преуредио овај текст, засновани, како се то сада зна, на основу текста символа вере кесаријске цркве, послуживши се за тај свој рад текстом символа вере кападакијске цркве. Није тачна пишчева исправа о толедском сабору бајаги 389. Стварно је тек у другој половини VI-г века, на III-м толедском сабору (589 г.), када су Вестготи са краљем својим Рекардом прешли из аријевства у православље, учесници тога сабора унели су у никејско-цариградски символ, после речи: „credimus et in spiritum sanctum dominum et vivificantem ex patre“ и речи: „et Filio“ (procedentem). Али и тада се Filioque још није разумевао у овом смислу, како га данас схвата римска црква. Напослетку је и идентификација назива никејски и никејско-цариградски символ вере у најмању руку груби неспоразум, под чијом сугестијом се налази и аутор (упор. стр. 125 и 127.).

Писац књиге сасвим не зна и не разуме хришћанске патристичке литературе. У осталом он и сам признаје, да се служио у овом случају цитатама, које му је пружила г-ђа Ани Безант, позната претставница теософије и садашња председница свесветског теософског друштва (стр. 155.)

Ево је само једног примера грубе погрешности патристичких цитата, које наводи писац у својој књизи. На стр. 147. он пише буквално следеће: „Јустин мартир такође говори о поновном прелазу наше душе у земаљско тело, али, имајући у виду Јована Крститеља, који је заборавио, да је био Илија, претпоставља, да није нама дато, да се сетимо наших пређашњих доживљаја на земљи у току поновног боравка на земљи, где себе осећамо туђим и страним,

у даљини од наше небеске куће, у неприродној за нас клими“. Али то је груби неспоразум. Ствар је у томе, да Јустин, филозоф и мученик, у своме напису под насловом: „Разговор са Трифоном Јудејцем“, претстављајући себе у својству незнабожачког филозофа-платоника, који тек још тражи истину, збиља допушта „затварање људских душа у тела неких животиња, као у тамницу, зарад казне“. Али старац, који са њим беседи, као претставник истинитог хришћанства, каже по овоме питању буквално следеће: «οὐτε οὖν ὁρασι τὸν Θεὸν αἱ ψυχαὶ οὐτε μεταμενοῦσιν εἰς ἕτερα σώματα. ἴδουσαν γὰρ ἄν ὅτι καθάσσονται οὕτως; καὶ ἐφοβοῦντο ἄν καὶ τὸ τῦχον ἐταρατεῖν ὕστερον, т. ј. душе (људске) не виде Бога, не прелазе у друга тела, јер би оне знале, да се на такав начин казне, те би се бојале, да чине после и најмањи грех» (Migne. Patrologia. Ser. gr. t. VI. col. 485.—486.)... Књига је препуна оваквим погрешкама и неспоразумима... Како изгледа, аутор хоће и настоји, да под покровом правих хришћанских речи и термина шири и пропагира у хришћанској средини антихришћанске лажне идеје...

Пр. Т. Тишов.

Нравственото учение на Исуса Христа. Отъ проф. Ј. Ст. Пашевъ. Соѳиа. Придворна печатница. 1932. Стр. 104⁸ цена 50 лева.

Књига се састоји од предговора, шест глава и закључка.

У предговору (стр. 3—10.) аутор даје кратку општу карактеристику моралне науке Господа Исуса Христа, одређујући истовремено и план свога рада. Христова наука, по његовим регима, јесте универзална и толико узвишена, да никад не може изгубити свој историјски значај. С друге стране она сачињава неисцрпни извор благодетних средстава за препород и спас људи. Као баш таква, она је дубоко и неразделиво везана за личност Господа Исуса Христа.

Зато писац, не претендујући на савршену пуноћу истраживања толико дубоког предмета, поставља себи скромнију задаћу. Он наиме хоће, да, после приказа извора моралне науке Господа Исуса Христа, опише његову личност, одреди основе морала уопште, индивидуалног и друштвеног морала и утврди

стварни однос моралне Христове науке према савременом културном животу човечанства.

У првој глави (стр. 10.—21.), посвећеној прегледу извора моралне науке Господа Исуса Христа и њихове историјске аутентичности, аутор прича о јеванђелистима, као јединим несумњивим сведоцима Христове моралне науке и о томе, у колико су се чисто и неповређено сачувала њихова писана дела. Осим теоретских разлога, истинитост и аутентичност моралне Христове науке, записане од јеванђелиста, доказује се и живом црквеном традицијом, која иде непрекидно од почетка хришћанства до нашег доба.

Друга глава (стр. 21.—40.) посвећује се карактеристици личности Господа Исуса Христа, као моралног учитеља. Он је јединствена личност („чудо историје“), која се не даје и не може ни ским другим упоредити, јер је истинити Син Божји, друго лице пресв. Троице, који се оваплотио и постао истинити човек ради извршења Свога искупителног подвига. Један од важнијих момената овога подвига претстаља баш његова морална наука, која одликујући се својом сасвим изузетном узвишеношћу, сведочи о надприродном његовом пореклу, па истовремено задовољава свима моралним идеалима и захтевима целокупног човечанства, свих индивидуума и друштава за сва времена.

У трећој глави (стр. 40.—55.) приказују се општи темељи хришћанског морала. Кореном овог морала јавља се наука о Богу, свету и човеку. А изванредна личност самога Учитеља, који у себи уједињује божанску и човачанску природу, небо и земљу, хришћанском моралу саопштава изузетну реалност, активност и животворност.

У четвртој глави (стр. 55.—83.) дискутује се о темељима индивидуалног морала по Христовој науци. Христос посматра човека, као биће, које се састоји од духа и тела. А у колико душа превасходи тело, у толико и Христос у своме моралном учењу обраћа највећу пажњу на човечију душу, у којој главни значај имају тваралачки разум, слободна воља и срце, које дубоко засеже у сав човечији живот. Будући да је у таквом смислу предмет Христове науке и љубави, човек је истовремено живи носилац царства Божјег, у колико он остварује закон Божји.

У петој глави (стр. 83—115.) писац расправља о моралним темељима друштвеног живота по Христовој науци. Христос не одваја човека од других људи, већ га увек посматра, као самосталну и слободну личност, која живи и ради у породици и друштву. Зато љубав и самопожртвовање у односу према другим људима Он признаје као основ и подлогу сваког породичног и друштвеног човечијег живота.

Глава шеста (стр. 115.—135.) прикезује прави однос хришћанског моралног учења према културном животу садашњег друштва, како га замишља аутор. Начелну идеју ове дубоко интересантне и најоригиналније главе сачињава мисао о томе, да и ако нису у времену земаљског живота Господа Исуса Христа постајала социјална питања садашњице, због чега њах Христос и не студира и не решава у своме моралном учењу; али пак ово последње, као апсолутно, универзално и вечно у својој суштини, може и мора да служи основном базом за решавање т. зв. „проклетих питања“, којима се креће савремена цивилизација. Аутор од своје стране даје неколико лепих примера решавања ових питања поглавито на основу јеванђелских прича Господа Исуса Христа.

Изложени на француском језику закључак (стр. 135 до 139) садржи у себи кратки резиме главних мисли целе расправе.

Аутор ове књиге није неки новајлија у бугарској богословској књижевности о хришћанском моралу. Њему припадају 1.) чланак под насловом: „Социалниятъ въпросъ на нравственото учение на Исуса Христа“ (Годишњак на Богослов. Факултетъ т. V. 1928, год.) и 2.) књига: „Идеята за спасението и нейната нравствена страна“, која је раније била наштампана у истом Годиш. на Богосл. Факултетъ књ. VIII 1931 г.

Расправа, коју сада прегледамо, несумњиво сведочи о темељној ерудицији писца. Последњи приказује нарочито опширно познанство са руском морално-богословском литературом. За жаљење је пак у овом случају, што је он не спомиње у броју својих помоћних средстава, те је несумњиво да се и није служио таквим монументалним радовима о хришћанском моралу, као што су н. пр. „Православно-хришћанское учение о нравственности. Изъ лекцій по нравственному богословию, читанньихъ студентамъ с.-петербургской духовной Академіи бывшимъ ея

ректоромъ и профессоромъ, нынѣ протопресвитеромъ Ј. Л. Янышевымъ. 2-е издание. С. П. Б. 1906. г. стр. XII + 462 в. 8, па нарочито многобројни морално-богословски радови епископа Теофана Говорова — „Затворника“, такође б. ректора и професора исте академије, н. пр. 1) Начертаніе христіанскаго науоученія въ Д. ч. ч. изд. 2-е. Москва. 1895. г.; 2) Путь ко спасенію (краткій очеркъ аскетике). Третья часть споменутог Начертанія изд. 9-е. Москва. 1908. г. стр. 346 + II. 8.; 3) Что есть духовная жизнь и какъ на нее настроиться? Письма. изд. 5-е. Москва. 1904. г. стр. 280 + VIII. 8.; 4) Письма о христіанской жизни въ 4. частяхъ С. П. Б. 1880. г. стр. 363 + II. 8.; 5) Письма о духовной жизни, Изд. 4-е. Москва. 1903. г. стр. 254. + II. 8. и др. У књизи прот. Ј. Јанишева би за нашег писца били особито од велике користи његови начелни погледи на хришћански морал у опште. па такође §§ 49.—51., где се карактерише земаљски живот Господа Исуса Христа, као идеални пример човечијег морала са формалне и материјалне стране (стр. 301.—328.) и др.

Мишљења пак епископа Теофана заслужују нарочите пажње свакн православног моралисте због тога, што се он обично посматра као најбољи заступник баш православно-хришћанске идеологије, особито у области аскетике, коју оправдано много цени и наш писац (стр. 129. ff.). За нас је несумњиво, да би упознавање са радовима Теофана Затворника, особито са његовим веома многобројним писмима, у којима се он најчешће бави решавањем различних моралних питања из сфере индивидуалног друштвеног живота, много проширило и удубило и патристичку моралну тачку гледишта његову, која сад изгледа сасвим слаба и оскудна (види: стр. 12. прим. 2), нарочито упоредо са неоспорно озбиљним и пажљивим искоришћавањем јеванђељског темеља хришћанског морала. Јеванђелија су писцу пружила могућност, да живо, лепо и разноврсно илуструје своје разлоге и наводе примерима из области Христовог моралног учења. За жаљење је овде само то, што није наш писац, како изгледа по свему, свесно хтео, да у историјској перспективи протумачи Христову причу о неправедном управитељу (Лук. XVI, 1—12), која сада даје највише повода за приговоре, уперене против чистог и узвишеног карактера хришћанског морала.

Срећну особину књиге сачињава између осталога чињевица, да се писац њен у својим моралним мишљењима и за-

кључцима рачуна и са негативним теоријама не само старих претставника незнабожачког и хришћанског рационализма (Епикура, Д. Штрауса, Е. Ренана, А. Дрекса, Харнака и др.), већ и најновијих закључно до савремених огорчених противника и непријатеља хришћанства, као што су н. пр. Кропоткин, Лењин, — писац је, како изгледа, марљиво простудирао радове овог последњег, особито: Материјализмъ и емпирио-критицизмъ, Совѣты на работѣ, Задачи союза молодежи, Марксизмъ и возстаніе) и др. вођа садашњег комунизма. Зато и његова књига не даје утисак шетње по староме гробљу, или празне борбе са ветрењачама, које су већ одавна престале да машу крилима, од чега пати — треба то признати отворено — већина богословских расправа садашњице.

Са особитим интересом чита се последња глава књиге, где писац расправља питање о важности и значају хришћанске моралне идеологаје са тачке гледишта захтева и тежња савремене цивилизације (стр. 115.—135.). Овде аутор изводи веома интересантни покушај расветљења таквих актуелних питања нашег доба, као што су н. пр. однос између капитала и рада, послодаваца и радника, радног дана и наднице, питање станбено, породично, васпитања деце, беспослице, машинске технике и ручног рада, јевтиног рада, конкуренције пијачних цена и т. д., и т. д. и то све са гледишта принципа хришћанског морала. Премда нису у доба земаљског живота Господа Исуса Христа постојала сва ова питања у свој својој изричности и пуноћи, али нама Христова наука даје стални, непроменљиви и сигурни основ за њихово решење. Тако н. п. у својој причи о радницима, који су радили у винограду неједнако време и без обзира на то примили од послодавца подједнаку плату (Мт. XX, 1.—16. упор. књ. стр. 119.—120.), Исус Христос, по речима писца, испољава морални принцип, који уноси сасвим особито гледиште на процену економских односа, који се не дају да се праведно реше са гледишта чисто материјалне и јуридикке правде. Благі домаћин слободно изнад уговорених услова плаћа кратки рад посленика, који су без своје кривице остали незапослени у току целог дана, платом, која је за њихову дневну храну потребна.

У другој својој причи о злим радницима у винограднику (Мт. XXI, 33—41; Мрк. XII, 1—9 и Лук. XX, 9—16) Исус Христос даје на знање, како треба да се решава питање о преко-

мерним и неправедним захтевима радника, који хоће силом да се дочепају послодавчевог имања, место да поштено и скромно живе од праведно зарађене паре. И аутор има пуно право, кад овим поводом примећује: „колико је сјајна слика, која најбоље илуструје демагошке лозинке савремених вођа комуниста: „фабрике и заводи су за раднике! Земља је онима, који њу раде! А још кажу, да је хришћанство преживело.

У опште темељ моралног учења Господа Исуса Христа сачињава признање слободе претставницима капитала, који су морално дужни да себе ограничавају признањем слободе за раднике, који имају право, да уживају у радостима живота, поштеном раду и да живе у сагласности са захтевима хигијене, просвете, породичне среће и т. сл. Са ове стране је хришћанству сасвим противан комунистички, односно бољшевички поглед на свет. Засновани на принципу насилног ропства и разорног рада (стр. 122 ff.) овај последњи неминовно води ка понижењу моралног нивоа, увреди човечијег достојанства и пуном уништењу слободне човечје личности.

Стварна слабост тваралачког и у опште активног деловања хришћанства у свету проузрокује се не моралним начелима његовим, него површним и непуним усвајањем ових начела од стране људи. По христовој науци, у хришћанском друштву не мора бити гладних, босих, и т. сл. Ако пак њих има у средини хришћана, то значи, да није ово друштво истински хришћанско, да не живи у њему Христос, да не влада у њему Христов морал (стр. 127.—128).

На основу свега до сад од нас реченог можемо констатовати, да од нас прегледана књига, по својим унутрашњим и спољашњим особинама (стилу и т. д.) представља важни и корисни прилог православној богословској науци.

Пр. Т. Тишов.

Др. Стјепан Цимерман: Д у ш е в н и ж и в о т.

Југословенска Академија издавши у својој колекцији „Знанствених дјела за опћу наобразбу“ ову књигу академика Др. Стј. Цимермана допринела је нашој културној изградњи значајан прилог. Већ сама чињеница да добивамо у овим нашим временима прву изваншколску психологију догађај је који треба подвући, а кад је та психологија написана од озбиљног

и савесног стручњака који је са много спреме и труда на њој дуго радио, онда треба похвалити саму одлуку Академије, да то дело у овим тешким временима изда.

Књига је писана на леп, разумљив и интересантан начин, па ће свакоме ко не познаје психологије моћи послужити као изванредан приручник у коме се јасно откривају ти, човеку најближи, а лајику често непознати и неразумљиви путеви дужевног живота.

Стручњаку и познаваоцу психологије пашће одмах у очи посве оригинална подела саме грађе ове психологије. Књига је подељена у два главна дела. У првом делу се говори о психичким „доживљајима и њиховом свесном јединству“, а у другом тек „о научном упознавању душевног живота или психологије.“

У првом нас делу аутор управо белестристичком лакоћом, индуктивним путем уводи постепено у цео лабиринт психичких процеса, у поједине доживљаје знања, „чувствовања“ и хтења. Водећи нас степеницама „осјетилног“, „предоцбеног“ и мисаоног знања и анализирајући поједине ове доживљаје и њихове саставне делове непрестано наглашава и показује повезаност и структурираност доживљајности свих тих доживљаја. Насупрот старијој, тзв. атомистичкој психологији у духу које су написани скоро сви наши школски уџбеници а и одређени поглед већине наших „стручњака“, аутор је имао у виду изванредне резултате експерименталних школа, вирцбуршке и берлинске, и у виду њихову тумачио комплексе психичког доживљавања. Иако ни једна ни друга од споменутих психолошких школа није до данас дала једног уџбеника, јер је још увек проблем да ли би се ове, на једном подручју психичког доживљавања утврђене чињенице, могле као перфектне проширити на цело подручје психичког доживљавања. Наш је аутор ове, до данас утврђене резултате, уочио и подвукао и тако је ова, иначе популарна психологија добила и актуелно научно обељежје овим покушајем спајања двају начина гледања.

Разлажући опажајно знање аутор на лак и управо неприметан начин упознаје читаоца с генезом опажања и његовом предметношћу. Интенционалност психичког доживљавања је разложена лепо и јасно, а уз анализу опажаја као комплексног психичког доживљаја, у његове саставне делове — осете, наглашавана је непрестано структурираност и доживљајно јединство „зорног“ опажања.

У разлагању секундарног степена знања, т. зв. „предоцбеног“ схваћања обухваћени су једнако јасно закони асоцијације, као и пре неколико деценија још неистражене тенденције „предоцбеног“ понављања као итерација, персеверација и т. д. „Предоцбени“ типови, сећање и фантазија, њихова генеза и законитости образложени су јасно (на примерима) и лепо.

Приказујући и објашњавајући настанак, значење и употребу појмова штета је што аутор уз теорије апстракције и Вунтову теорију репрезентације није узео у обзир и нека друга истраживања на пр. Cassirer-а, Höpignwald-а и других који настоје одредити појам као „правило“ према коме се у разним конкретним случајевима мења према потребама садржаја, а по томе и опсег појма.

По тим би разлагањима наине постали јаснији они разлози апстракције, дистинкције и изолације; а и следеће поглавље о суђењу добило би додуше мало лабавије одређен, али, по нашем мишљењу, стварније окарактерисан однос суда и појма. Аутор је мишљења да је појам примарнији од суда. Неки ученици вирцбуршке школе су настојали експериментално показати како је суђење примарније од поимања, што је додуше и аутор делимично уважао напред у књизи код осета, али није овде до краја извео.

Питање је свакако како би се та, делимично још проблематична питања, унела у једну популарну психологију.

Говорећи о доживљају појма штета што аутор није, као код доживљаја суда, оделио временски и индивидуално детерминиран доживљај појма од његова објективног смисла односно значења.

Код одређивања суда и дистинкције његових саставних елемената аутор је имао у виду једнако резултате вирцбуршке школе, као и извођења R. Höpignwald-а до данас аутора једне од најопсежнијих психологија мишљења!

Лепо су и објективно приказана разна мишљења о постанку, вредности и значењу суда. Исто тако јасно и сажето обрађена су питања интелигенције и т. д.

У другом отсеку првога дела обрађује аутор сажето на неких десетак страница доживљаје осећавања. Аутор је подвукао значење интензитета осећања.

У квалитативној подели узео је у обзир само „опреку, угоде и неугоде“. Неразумљиво је зашто баш он, као наш најбољи

познавалац Вунтове психологије, није бар у примедби споменуо Вунтових шест чувствених квалитета. Ауторова подела чувства на „осјетилна“ и духовна са њиховим разним карактеристикама је више неко интелектуалистичко одређивање него доживљајно категоризирање.

Иначе је генеза чувства, одређивање ђуди, афекта и чувственог расположења врло јасна и лепо приказана. Исто тако и карактеристика разних темперамената; а напосе је опет наглашено на супрот нужној психологијској анализи и засебном посматрању „спознајних“ и чувствених елемената — јединство њихова доживљавања.

У исто тако малом опсегу обрађен је и вољни живот човеков. Лакоћа, пластичност и интересантност достиже у овом поглављу кулминацију. Разлику између хотимичних и нехотимичних покрета, тежње, нагони, склоности, „вагнућа“, интерес, страсти и афекти, приказани су одлично. Проблем слободне воље као и физиолошке, интелектуалистичке и емоционалне теорије воље растумачене су објективно тачно и разумљиво. Штета само што није — због интересантности питања — нешто већи простор и жива аргументација посвећена овим теоријама.

Методички раздвојени различити доживљаји свести обрађени су коначно у синтетичном виду код свесно доживљајнога „јаства“.

Опширно и јасно расправљена су два разна проблема психологије; свест и пажња у четвртом отсеку првог дела. Исто је тако овде опширно образложен и проблем самосвести, као и развој душевног живота до личности. Врло су интересантна разлагања о карактеру и генију. Други део књиге говори о научном упознавању душевног живота или психологије.

Ту се напре уз мноштво укусно израђених слика (све израђене у институту проф. Зарника) износи и тумачи анатомија и физиологија „живчевља“ и појединих чулних органа. Опширно су обрађени уз то „осјетни доживљаји“.

У отсеку „о емпиријској психологији“ аутор ванредном лакоћом говори о предмету, задатку и методама психологије, тако да читалац и неопажено улази у иначе тешка знанствена питања. Приказујући методе и путеве експерименталне и физиолошке психологије и критикујућу ову другу, аутор нас осваја својим миром и јасним аргументима.

У делу који носи наслов филозофијска психологија, аутор износи разне научне теорије о души. Његово становиште јасно избија између осталих, али тиме није речено да су друга мање објективно приказана.

Општи отсек о повести психолошке науке са њеним савременим струјањима, објективан је, јасан и исцрпан.

У задњем се отсеку коначно говори о вези психологије са научним погледом на свет.

Књизи је додан психолошки речник који ће изванредно послужити не само неупућенима као помагач у лектури, него и стручњацима у изградњи наше још слабо обрађене филозофске терминологије.

Коначно да резимирано и поновимо оно, што смо и на почетку рекли. Ова књига је значајна и видљива карика у нашем културном прогресу. Она има своје одређено и високо место у научној литератури, јер има у виду два у данашњим психолошким струјама опречна пола. Она је један пекушај измирења и решења „кризе“ у којој се данашња психолошка наука налази. — Научно актуелна, а практички од преке потребе, она испуњује једну велику празнину у нашој националној култури.

Б. Л.

УРЕДНИК
Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ

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

За штампарију „Привредник“ Кнез Михаилова улица 3. — Телефон 21-450.
Живојин Д. Благојевић, Кондина 10. Београд.

САДРЖАЈ

Чланци и расправе:

- Талмудски шпрашаш о пасхи (Pesahim)* Др. Д. Глумац
Религија Спинозина, (поводом тристогодишњице од рођења Спинозиног) Др. Б. Лорени
Морално-аскешско учење св. Нила Синајског Викентије Фрадински
Литургички материјал у старим српским биографијама XIII века Вл. Влаховић

Оцене и прикази:

- Прот. Д-р Д. Јакшић. *Поводом енциклике папе Пија XI* Т. Титов
Paul Mihailovici. *Legaturi culturale bisericesti* Т. Титов
Јогъ Рамачарака. *Жизнь Иисуса Христа въ окульшномъ освѣщени.* Т. Титов
Проф. Ј. Ст. Пашевъ. *Нравственото учение на Исуса Христа,* Т. Титов
Др. Стјепан Цимерман. *Душевни живош* Др. Б. Лорени
-