

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

# БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ  
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА VIII  
СВЕЗАК 2



**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.

---

---



# БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ  
ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА VIII

СВЕСКА 2.

Д-р ДУШАН ГЛУМАЦ, ДОЦЕНТ.

## ДА ЛИ ЈЕ ХРИСТОВА ПОСЛЕДЊА ВЕЧЕРА БИЛА ПАСХАЛНА?

При обрађивању питања о пасхи и о њеном празновању мора се додирнути и један проблем, који је за сваког хришћанина од интереса и важности, а то је питање, да ли је Христос, непосредно пред својим страдањем, одржао са својим ученицима пасхалну вечеру или није. Важно је то питање само по себи, због датума смрти Хрстове, па и са литургијског становишта. Разлог због којег се још ни данас није дошло до коначног резултата у томе питању, јесте то што изгледа да се јеванђеља у овом питању не слажу.

Код сва четири јеванђелиста, наиме, говори се о томе да је Христос непосредно пред своја страдања одржао заједничку вечеру са својим ученицима, којом је приликом установљена пресв. евхаристија. Но док прва три јеванђелиста т. зв. синоптичари, при томе, целу ту вечеру приказују као пасхални седез, дотле, како се чини, јеванђелист Јован слика ову вечеру као обичну вечеру, одржану уочи 14. нисана.

Ми не можемо овде улазити у расправљање проблема о јеванђељима, о њиховом постанку и старини, а исто тако не мислимо дати ни коначни резултат при решавању горњег питања. Ми ћемо само покушати да из јеванђеоских излагања о последњим данима Христовима, како се налазе код сва четири јеванђелиста, повучемо паралелу са јеврејским начином празновања пасхе, а исто тако и са талмудским одредбама, односно излагањима о томе, да би тако допринели осветљавању тога питања.

Празник пасхе установљен је још у Мојсијевом законодавству, а исто тако одређен је у детаље и сам начин његовог прослављања.<sup>1)</sup> Разуме се да је временом морало долазити до

<sup>1)</sup> Испореди опширније : Д. Глумац: „Пасха“ у Богословљу за 1930-31. Св. 3.



разних, мањих или већих модификација при томе празновању, али се суштина, ипак, сачувала и покрај свих несрећа у историји јеврејскога народа. О томе нам сведоче многобројна места Старога Завета која говоре о пасхи.<sup>1</sup> Према старозаветним прописима главне карактеристике за празновање пасхе јесу ове: 1) пасхално јагње; 2) његово клање и прскање његовом крвљу по довратама односно по стенама великог жртвеника који се налазио у предворју храма; 3) печење његово; 4) заједничко једење од стране једнога друштва, или породице, при чему се јагњету није смела сломити ниједна кост; 5) једење горких трава; 6) једење у ноћи; 7) једење бесквасних хлебова; 8) потпуно уздржавање од свакога посла т. ј. суботњи одмор.

Покрај старозаветних библијских места која нам говоре о пасхи и њеном прослављању, сачуване су нам вести о томе и у неким другим, ванбиблијским изворима. Тако у листовима из Елефантине<sup>2</sup> говори се о празновању празника пасхе и бесквасних хлебова у петој години владања Дарија II. тј. 419—18 г. Хананија, Јеврејин, високи државни чиновник у Египту, пише по налогу Аршама, перзијског намесника у Египту, Једонији, старешини јеврејске колоније у Елефантини, да је изашао указ цара Дарија II. којим се дозвољава празновање пасхе. То је писмо сачувано само у неким одломцима<sup>3</sup>, али се ипак може погодити смисао, и у њему се вели: „и сад овако бројте . . . . од 15 до 21. [нисана, морате јести бесквасне хлебове кроз седам дана]<sup>4</sup>. Будите чисти (?) и пазите. Посао не [смете ради-

<sup>1</sup>) Излаз 12, 11. 21. 27 48 34, 25. Лев. 23, 5. Број 9, 5—6. 9—14, 28, 16—33, 3 Девтерон. 16, 1—6. Ис. Нав. 5, 10—11. II Цар. 23, 21—23. Језек. 45, 21. Дневн. 30, 1—2. 15. 35, 1. 6. 18. Јездр. 6, 19.

<sup>2</sup> На првом катаракту Нила, код града Асуана, постојала је јака египатска тврђава Елефантине или Јев. За време перзијских царева била је у њој јака јеврејска колонија, која је имала и свој храм посвећен Богу „Jhv“. То се види из папируса који су се нашли у рушевинама Елефантине. Колонија мора да је настала пре перзијске власти над Египтом, јер се у папирусима вели да је храм постојао пре доласка Камбизовог у Египат (525), по свој прилици за време Псаметиха II. (594—589). Испореди: E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-kolonie zu Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr.* Leipzig 1911, Bd I. Tafeln. Bd. II. Text.

<sup>3</sup> Sachau o. c. стр. 36. Papyrus 6.

<sup>4</sup> E. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig, 1912 стр. 91.



ти...] [не] пијте, и све у чему је квасац... уђите у своје собе и закључите између дана.<sup>1</sup>

И ако је место јако оштећено, ипак се види да се ту ради о једењу бесквасних хлебова. О пасхалном јагњету нема спомена, али се мора претпоставити да се и о њему говорило, дакле би макар некоје главне пасхалне карактеристике биле ту.

Потпуно детаљно описивање начина празновања пасхе имамо у 19. глави апокрифне књиге Јубилеја, која је настала у време Макавеја, а чији нам је етиопски превод најбоље сачуван, док је оригинал изгубљен.<sup>2</sup> Ту се описује први начин слављења у Египту, тачно према прописима књиге Изласка (12, 3 след.), али се вели, да су већ и у Египту пили вино покрај пасхалног меса (Јубил. 49,6), а затим се говори о доцнијем начину слављења: „своје време четрнаестог дана првога месеца, у време око заласка сунчаног, од трећег дела дана до трећег дела ноћи; јер су два дела дана светлу а трећи ноћи. А клање његово (пасхалног јагњета) не сме бити у свако доба дана, него само у гранично време вечери, и мора се јести у вече до трећег дела ноћи. А шта преостане од свега његовог меса, од трећег дела ноћи па надаље, мора се спалити на ватри. И оно се не сме кувати у води, нити сирово јести, него се мора пажљиво јести печено на ватри. Главу му са утробом и са ногама му, мора се пећи на ватри, а ниједна му се нога не сме сломити, да се не сломи ни једна нога синова Израјљевих... Јер је то празник и прописани дан“... (Јубил. 49, 10. 12—14. Уједно се одређује и празник бесквасних хлебова: заповеди синовима Израјљевим да држе пасхални ред. Као што смо ти заповедили, реци им да у годину за годином њен дан за даном држе, и празник бесквасних хлебова, да седам дана једу бесквасни хлебац, да светкују њен празник и приносе жртву дан за даном, за тих седам дана весеља пред Господом, на жртвенику свога Господа“ (Јубил. 49, 22).

Из наведених места јасно се види да су око 100 године пре Христа, када је настала књига Јубилеја, биле, у главном, потпуно исте најкарактеристичније црте пасхалног празновања, као што се налазе и у библијским изворима.

<sup>1</sup> Sachau о. с. 40.

<sup>2</sup> Испор. Е. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I и II Bd. Tübingen 1900; Neudruck 1921. Стр. 31.



И јеврејски историчар Јосиф Флавије, који је доживео и разорење Јерусалима 70 г. после Христа, опширније говори о начину светковања пасхе. Он вели да се 14. дан месеца Ксантикос-а т. ј. нисана, после млађа, када је сунце у виду јарца, слави празник, који се зове пасха, и да се од жртвене животиње ништа не оставља за следећи дан. Петнаестога (нисана), долази седмодневни празник бесквасних хлебова, за време којег се једу бесквасни хлебови, а на жртву се приносе дневно по два бика, јарац и седам јагањаца. То су спаљенице, којима се додаје јарац као жртва очишћења и за свакодневну храну свештеника. Другог дана празника бесквасних хлебова (то је шеснаести) једе се део нове жетве, од које није нико ништа узимао до тога дана, јер се држало да треба тиме најпре Богу исказати поштовање (*Antiquitates* III, 15, 5).<sup>1</sup> Јосиф, дакле, овде разликује два празника: пасху (14 нисана) и празник бесквасних хлебова, који почиње тек сутрадан т. ј. 15 нисана (исп. и IX 13, 2—3.). Но на другим местима, у својим делима, потпуно идентифицира обадва празника када вели, да је за време борбе Аристовула и Хиркана, када је овај последњи побегао владару арапском Арети и Арета почео опседати Јерусалим, „наступао празник бесквасних хлебова који ми зовемо пасха“ (*Antiqu.* XIV, 2, 1), и да су „свештеници на празник бесквасних хлебова, који ми зовемо пасха, обичавали да отворе врата храма одмах иза поноћи (*Ant.* XVIII 2, 2). За сами празник бесквасних хлебова, који се слави осам дана (*Antiqu.* II, 15, 1), скупљала се огромна маса народа из целе провинције у Јерусалим, и ту су организовали мања братства од по 10 чланова, а каткада и по двадесет, да једу пасхално јагње, јер нико није смео јести сам јагње. (*Bellum iudaic.* VI, 9, 3; за време Цестија из бројано је 256.000 пасхалних јагањаца, што даје око 2,700.000 учесника, ако се рачуна на свако јагње по 10 људи. *Bell.* VI, 9, 3).

И у Талмуду има одредаба које се односе на пасху, чак је и један засебан трактат посвећен томе питању.<sup>2</sup> У њему се детаљно разрађују старозаветни прописи о празновању

<sup>1</sup> Flavius Josephi Opera, recognovit Benedictus Niese Editio minor Vol. I. Antiquitatum Iudaicarum libri I.—V. Berolini 1888. p. 156 (III. 248—251); Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. H. Clementz I. Bd. Berlin 1923.

<sup>2</sup> Испор. Др. Д. Глумац: Талмудски трактат о пасхи, у преводу са јеврејскога и са коментаром, Београд 1933 (Богословље VIII, 1).



пасхе, дакле се узимају у обзир све главне карактеристике празника. Према томе, у Христово време, које је и талмудско, морале су постојати све главне карактеристике, које смо већ навели, при празновању пасхе. Ако је Христова последња вечера, непосредно пред страдањем, заиста пасхална вечера, морају се при њеном описивању у јеванђељима налазити исте карактеристике, које смо нашли као најглавније при прослављању тога празника.

Као што смо већ споменули, прва три јеванђелиста потпуно идентификују ту вечеру са правим пасхалним седером. То се види из следећих речи: „а у први дан бесквасних хлебова, приступише ученици Исусу и рекоше: где хоћеш да ти спремимо да једеш пасху? А он рече: Идите у град до тога и тога и кажите му: Учитељ каже: Време је моје близу, у тебе ћу да учиним пасху с ученицима својим. И ученици учинише како им је заповедио Исус, и спремише пасху. А кад дође вече, леже за трпезу са дванаесторицом. И кад јеђаху, рече: Заиста, кажем вам, један од вас издаће ме. И ожалосћени врло, почеше му редом говорити: Тек нисам ја господе? А он одговори и рече: Који умочи са мном руку у зделу, тај ће ме издати... А кад јеђаху узе Исус хлеб, благослови га, изломи и даде ученицима и рече: Узмите, једите, ово је тело моје. И узе чашу, захвали Богу и даде је њима и рече: Пијте из ње сви... И кад отпојаше песму изиђоше на гору Маслинску“ (Матеј 26, 17, 37, 30).<sup>1</sup> Те речи јасно говоре, да се мисли на пасхалну вечеру, и никако се друкчије не могу разумети. Нарочито када се узму још у обзир речи пре тога: „Знате да ће за два дана бити пасха, и сина човечјег предаће да се разапне“ (Мат. 26, 2).

Скоро потпуно исте речи налазе се и код јеванђелисте Марка, само још са јачим прецизирањем дана: „А беху још два дана до пасхе и до бесквасних хлебова.... И у први дан бесквасних хлебова, кад су клали пасху, рекоше му ученици његови: Куда хоћеш да идемо и да ти спремимо пасху да једеш? И посла двојицу од ученика својих и рече им: Идите у град и сретите вас човек који носи воде у крчагу; идите за њим, и где уђе, кажите господару од те куће: Учитељ пита: Где је дворница моја у којој ћу јести пасху с ученицима својим? И

<sup>1</sup> Јеванђелије по Матеју. С грчког текста га превео протопрезвитер Д-р Димитрије Стефановић, професор Универзитета у Београду, Београд, 1929.



он ће вам показати велику, патосану, готову собу; и онде нам спремите. И ученици отидоше и дођоше у град и нађоше као што им је казао, и спремише пасху. А у вече дође са дванаесторицом. И кад лежаху за трпезом и јеђаху, рече Исус: Заиста, кажем вам, један од вас, који једе са мном, издаће ме. А они се ожалостише и стадоше му редом говорити: Тек не ја? А он им рече: Један од дванаесторице, који умочи са мном у зделу.... И кад јеђаху, узео хлеб, благослови га, изломи и даде им и рече: Узмите; ово је тело моје. И узео чашу, захвали Богу и даде је њима и пише сви из ње.... И кад отпојаше песму, изађоше на гору Маслинску“ (Марк. 14, 1. 12.—20. 22.—24. 26.).

Готово исто тако говори и јеванђелист Лука: „А дође дан бесквасних хлебова, у који је требало клати пасху. И посла Петра и Јована и рече: Идите, спремите нам пасху да једемо. А они му рекоше: Где хоћеш да спремимо? А он им рече: Ето кад уђете у град, сретће вас човек који носи воде у крчагу; идите за њим у кућу у коју он уђе. И домаћину кажите: Учитељ те пита: Где је дворница где ћу јести пасху с ученицима својим? И он ће вам показати велику, патосану собу; онде спремите. А они отидоше и нађоше као што им је рекао, и спремише пасху. И кад дође час, леже за трпезу, и апостоли с њиме. И рече им: Врло сам желео да једем ову пасху с вама пре него што страдам. Јер вам велим: Нећу је више јести док се не сврши у царству Божјем: И узео чашу, захвали Богу и рече: узмите је и разделите међу собом.... И узео хлеб, захвали Богу, изломи га и даде њима и рече: Ово је тело моје које се за вас даје.... А тако и чашу по вечери, и рече: Ова је чаша нови савез мојом крвљу, која се за вас пролива. И изиде и отиде, по обичају, на гору Маслинску; а с њим отидоше и ученици његови“ (Лука 22, 7.—17. 19.—20. 39.).

Из свих тих наведених места јасно се види, и не може бити никакве сумње, да сва тројица мисле на празник пасхе или бесквасних хлебова, и његов обични начин прослављања. Некоји главни елементи и карактеристике, које смо већ пре утврдили, налазе се и у јеванђеоским казивањима. Ту је заједничко једење у ноћи, умакање, појање, само име пасха, па и жудња Христова да још ту пасху прослави заједно са ученицима. И ако нема спомена о пасхалном јагњету, из речи: „где хоћеш да ти спремимо да једеш пасху?“ може се закључити да се ту мислило на куповање пасхалног јагњета, његово клање



и печење. Све би, дакле, говорило за то да је то пасхална вечера. Из скоро буквалног подударања тих вести, може се закључити, да су их јеванђелисти или црпели из једног заједничког извора, или их узимали један од другог, но у тај проблем ми не можемо улазити овде<sup>1</sup>.

Али, покрај тих извештаја, који категорички говоре за то да је Христос заиста одржао пасхалну вечеру, код истих синоптичара наилазимо и на места која не потврђују ту њихову верзију о пасхалној вечери Христовој. Она су у противности са старозаветним законским прописима о празнику пасхе, као и јудејским обичајима доцнијих времена.

Као што је познато, Христос је своју последњу вечеру држао у четвртак. Умро је у петак, преко суботе је лежао у гробу, а васкрсао је у недељу. У томе се слажу сви јеванђелисти.<sup>2</sup> Ако је Христос своју последњу вечеру одржао у четвртак, и та вечера била пасхална, онда је он осуђен, разапет и сахрањен на први дан пасхе, једнога од три највећа празника. То би било у потпуној противности са мојсијевским законодавством и јеврејским обичајима. Први и најважнији услов за светковање сваке суботе и празника, био је: потпуно уздржавање од свакога посла (Лев. 23, 3 след.; Излаз. 16, 23, 20, 8 23, 12. след.; Број 15, 32, 29, 35; Девтероном. 5, 14). Сами синоптичари, изгледа, да противрече себи, када говоре да је сутрадан, дакле на сами празник пасхе, или још 14-нисана, у пасхалној ноћи, држана седница синедриона, највишег управног и судског тела јеврејског, са суђењем Христу. Суди Христу Пилат, па и ту су присутне старешине народне, научењаци и фарисеји. Маса света прати Христа до Голготе, губилишта јерусалимског, нечистог места за сваког Јудејца. Симон Киринајац мора на носити крст Исусов, још два разбојника, безуметно Јудејци, разаципају се с Христом. Јосиф Ариматејац и Никодим, члан синедриона,

<sup>1</sup> О томе у многобројним уводима и коментарима, од којих ћемо споменути само неке новије, у којима се налази и старија литература, нарочито: Kaulen, Einleitung in das Neue Testament; Belser, Sickenberger, Kurzgefasster Einleitung in das N. T. Freiburg 1924, Vogels, Bisping, Zahn, а и Cladder, Unsere Evangelien. I. Reihe, Die Literaturgeschichte der Evangelien (Freiburg, 1919) Heigl, Die vier Evangelien, Freiburg, 1916.; Др. Дим. Стефановић, Четири канонска јеванђеља, Срем. Карловци 1910.

<sup>2</sup> Испоп. Schuster—Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte, Achte, neu bearbeitete Auflage. Zweiter (Schluss) Band, Das Neue Testament, bearbeitet von Dr. J. Schäfer, Freiburg im Breisgau 1926 стр. 381.



скидају мртво тело са крста, помазују га купљеним ароматима, увијају га у плаштаницу, нову, тек купљену, и полагају га у гроб.<sup>1</sup> То су све послови који су се могли радити у један радни дан, и ако су чак у радни дан имали за последицу култску нечистоћу, али на један празник, нарочито пасху, нису се могли никада свршавати. То је изрично било забрањено у Мојсијевом законодавству, као што смо већ видели, а традицијом је то до крајњих граница разрађено и детаљизирано, нарочито у талмудско време.

Празником се имао држати суботњи одмор т. ј. није се смело ништа радити, као и у суботу. А за суботу су у Талмуду тачно набројани послови који се не смеју радити, при чему се разликује 39 („четрдесет мање један“) главних послова („avoth m<sup>e</sup>la'hoth“), а сваки главни има много споредних послова („toladoth“). О томе нам се говори опширно у талмудском трактату „Šabbat“: „Главних послова има четрдесет мање један. Ко сеје, оре, жање, веже снопље, ко врши, ко веје, ко чисти плодове, ко меље, сије, меси, пече, вуну стриже, чешља, преде и тка, ко увуче две основе (за ткање), два конца плете, дели, ко веже чвор, дреши, шије два убода, ко откине (нешто) да ушије, ко ухвати срну, закоље ју и огули, ко је усали и кожу јој учини, очисти и расече ју, ко напише два слова, ко издуби да напише два слова, ко зида и руши, ко ложи (ватру) и угаси, ко чекићем удара и ко из свога подручја носи (нешто) у друго. То су главни послови, четрдесет мање један. (Šab. VII, 2.). То набрајање Мишне наведеног трактата, у Гемари се разрађује још много опширније. R. Šim'on b. Laqiš и R. Johanan расправљали су 3<sup>1</sup>/<sub>2</sub> године, док нису извели 39 споредних послова из сваког појединог главног посла, који се не смеју радити у суботу. (р. Šab. 7, 9 в. 67.), при чему се вели да су „споредни“ послови равни са „главнима“ (р. Šab. 7, 9 в. 53).

На другом месту у Талмуду (Jom tob 5, 2) набрајају се и остали забрањени плодови: „због следећих послова (греша човек у суботу и на празнике), због суботњег одмора: не сме се пењати на дрво, не сме се јахати на животињи, пливати у води, плескати рукама, ударати (рукама) по бедрима нити играти. Због следећих послова човек је (суботом и празником) крив: несме се судити, заручити се са девојком, извршити обред изу-

<sup>1</sup> Матеј 27, 57. след. Марк. 14, 53. след. Лук. 22, 54. след.



вања ципеле (код левиратског брака — *halīṣa*) нити левиратски (деверски) брак. Због тих послова човек је крив, и ако су они (ти послови) засновани на закону. Ништа се не сме посвећивати (храму), нити вршити жртвену процену, огласити нешто проклето, нити одлучивати десетине и уздизања.“ Само у смртној опасности и у изванредним случајевима дозвољени су послови (Јома 8, 6. 83-в 84-в. *Šab.* 18, 3 р. *Šab.* 14, 14. 15. 11—15), при чему се, чак, јављало и питање, да ли се сме ратовати у суботу (Јубил. 50, 12 „нека умре сваки који пости и ратује у суботу“ испор. I. Макав. 2, 32. след., где се цела чета даје радије убити, него да обесвети суботу). Касније се ипак узело да се може бранити (испор. *Antiqu.* 12, 6, 2. 14, 4. 2. I. Мак. 2, 41).

И оне који су у жалости није било дозвољено тешити, нити посећивати болеснике (*Šab.* 12-a.), чак се постављало питање да ли се сме покрај болесника угасити светиљка, ако му смета (*Šab.* 30a b). Што се тиче мртваца, који случај код нашег питања нарочито долази у обзир, одређује се да се у суботу (и празник) може за лешину учинити све што је потребно: намазати је уљем, опрати, само јој се не сме помаћи ни један од удова; може се извући јастук испод мртваца и положити на песак, да се не почне распадати. Сме му се подвезати подбрадак, али не с том наменом, да му се затворе уста, него да му се још више не отворе. У суботу се не сме затворити очи мртвацу. Сме се обесветити субота и због детета старог један дан (да му се спасе живот), али чак и за мртваца Давида, цара Израиљевог, не сме се обесвестити субота. (*Šab.* XXIII. 5. (15a. b.). Но покрај тих најпотребнијих послова око самога мртваца, који се дозвољавају, забрањује се сваки посао што се односи на сахрану т. ј. прављење мртвачког сандука, спремање гроба и т. д. (*Šab.* 23, 4), значи и само сахрањивање. А што је важило за суботу, важило је и за сваки празник: „све, зашто се кажњава суботом због повреде одмора, или због самовољне радње, или због оне која је (иначе) у закону дозвољена, није дозвољено (забрањено је) и на празнике. Нема разлике између празника и суботе, изузевши само због (припремања) јела (чије је припремање дозвољено на празник)“. (*Jom tob.* 5, 2). На први дан свакога празника ни један се Израиљац не сме бавити око лешине, него то морају радити Нејевреји, док на други дан празника смију и сами Израиљци (*Jom tob.* 6a).



У суботу и на празник не сме бити суђења (Jom tob V, 2)<sup>1</sup>. Нарочито се то морало узети у обзир код криминалних случајева где се радило о смртној казни. Осуда на смрт смела се изрећи један дан после завршеног процеса, а никако истога дана, због тога се поступци код таквих престапа нису ни могли водити дан пред суботу или празнике (Sanhedr. IV, 1.). Код сваког се процеса водио записник саслушавања (Sanhedr. 36 b.), а како се сматрало за „главни“ посао, већ ако су се две речи написале, разуме се да се није могло судити у суботу или на празник, ако се није хтео нарушавати суботњи одмор. Због тога је био и император Август издао едикт, да се ни један Јудејац не сме позивати у суд у суботу или у дан пред суботом, од деветога часа.<sup>2</sup>

Ко год познаје и најмање религиозни развој јеврејског народа, зна врло добро, да то нису неке нове ствари, него да су се ти обичаји и прописи кроз векове примали и чували. Зато би било неразумљиво писање синоптичара о догађајима после Христове вечере, ако је та вечера заиста била пасхална вечера. Нарочито, кад се узме у обзир, да су јеванђелисти у почетку радили и писали у једној чисто јудејској средини, која је врло добро познавала све отачке обичаје. Контрадикција би се могла уклонити једино тврдњом, да се у Христово време и на сами при дан пасхе могло радити, судити, сахрањивати итд. Но то се не да ни претпоставити. Остаје, дакле, једино друга тврдња, да ту не може бити говора о првом дану празника пасхе, дакле ни о пасхалној вечери, него да је то обични радни дан, можда непосредно пред пасху.

За то јасно сведоче све чињенице и догађаји који су се одиграли у тај пресудни четвртак и петак. Да то није била пасхална вечера, показује већ то што на Исуса излазе „са мачевима, штаповима и кољем“ (Мат. 26, 47. Марк. 14, 43. Лука 22, 53.). За време пасхалне вечере сваки је Јеврејин морао са својим друштвом јести пасху, која се јела до пола ноћи (Pes. x.)<sup>3</sup>, за које време има да поучава свога сина или

<sup>1</sup> E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3 Auflage II Bd. Leipzig, 1898. Стр. 210.

<sup>2</sup> Josef. Antiquitates XVI, 6, 2, 4.

<sup>3</sup> Д-р Д. Глумач. Талмудски трактат о пасхи, Београд 1933, (Богословље VIII, 1.) стр. 32.



да се весели, а после тога настаје још „arīqomīn“. Сасвим би необично било да првосвештеничке слуге и војници немају празнични одмор, јер је већ наступило пасхално вече, када га морају имати и животиње (Излаз. 20, 10. 23, 12.)<sup>1</sup>, па да, чак, и сами „првосвештеници, храмовни заповедници и старешине“, како каже јеванђелист Лука, излазе те вечери против Исуса. Када би се узело да синоптичари говоре о Христовој пасхалној вечери, попуно би протузаконито било ношење штапова и мачева, када је већ наступио празник, јер је сваки празник и субота почињала увече, па дакле и пасха (Pes. X; Д. Глумац о. с, 29 и 12), а у то се време не сме носити оружје или штапови: „(У суботу) нека се не излази са мачем или са луком, нити са штитом, нити са штапом од дрвећа, нити са коцем“ (Šab. 6, 4). Исто тако и везивање Христово (један од 39 главних послова), ложење ватре у дворишту првосвештеничком (Лука 22, 59), спадају у забрањене послове (испор. Излаз. 35, 3), особито када се узме у обзир талмудска тврдња, да се већ у „предпразднству“ пасхе, 14 нисана до подне, у Јудеји сме радити само до подне, док се у Галилеји не ради чак цео тај дан пред пасху<sup>2</sup>. А да ће се нарушити тај пропис, у самој пасхалној ноћи, или на саму пасху! Потуно немогућа ствар. Зато је немогуће и претпоставити да је те ноћи одржано саслушавање Исусово и седница синедриона (Мат. 26, 57 след. Марк. 14, 53.), ако је то заиста била пасхална ноћ. Ако би се баш и примило мишљење, да је било могуће затварати и саслушавати и у пасхалној ноћи, за оно што се прича о догађајима у петак, не може се наћи никакве потврде, да је тако шта могло бити на сами празник пасхе.

Суботом, као и на празник, Јеврејин није смео имати посла са новцем, нити га се смео дотицати (Šab. XXIV, 1), а ми читамо код јеванђелисте Матеја (27, 3—8) и ове речи: „Тада виде Јуда, издајник његов, да га осудише, и покаја се и врати три-

<sup>1</sup> Д. Глумац, о. с. 12—13; Schürer о. с. 12.

<sup>2</sup> Мишљење Billerbeck—Stracka (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midraš, München 1924. II Bd. стр. 827), да се могло оружје носити, није оправдано. Јер ту се ради о послу тј. ношењу терета као таквом и речи R. Eliezera о украсу, не служе за доказ. Исто и одредбу Талмудског трактата о Пасхи, (V) ако се јагње коље у суботу, да се не смију узимати штапови за вешање јагњаци, него се имају обесити на руке (Д. Глумац о. с. 18.).



десет сребрника првосвештеницима и старешинама и рече: Згреших што издадох крв праву. А они рекоше: Шта се то нас тиче? То је твоја ствар! И баца сребрнике у храм и уклони се и отиде и обеси се. А првосвештеници узеше сребрнике и рекоше: Не ваља их метнути међу храмовни новац, јер су плата за крв. Него се договорише и купише за њих њиву лончареву за гробље странима. Зато се она њива зове крвна њива до данас“. Зар би на сам први дан празника пасхе узимали синедрионисти новац, па чак и куповали њиву?

Суђење Пилатово на сами први дан празника, у присутности првосвештеника и старешина, који су га тужили (Мат. 27, 12. след.), никако није било могуће. Јер самим ступањем у пагански (римски) преториј постајали су (култски) нечистима за цео дан, а уз то је од тога суђења сачуван један детаљ који говори против тога. Обичај је, наиме, био прокураторов да о сваком празнику („*regalim*“) пусти на слободу једнога сужња, кога је народ хтео. А тада баш беше затворен неки гласовити сужањ — Варава. И када је Пилат, при суђењу, упитао кога желе да им пусти, сви су захтевали да пусти Вараву. (Мат. 27, 15. след.). То пуштање на слободу сужња имало је смисла и најјачег ефекта када је сав народ био у свечаном расположењу припремања пасхе, када се клала јагњад и када се одржавала пасхална вечера, јер је то био најсвечанији моменат целог празника. Мора се претпоставити, да је и прокуратор водио рачуна о обичајима јудејским, па им је тај обичај пуштања на слободу испуњавао онда када је био најпогоднији моменат зато, тако да је и пуштени злочинац могао у својој породичној заједници прославити велики празник и јести пасхално јагње.

Да би изразио своју жељу, народ је, сигурно, долазио и до преторија, па је лако могао постати култски нечистим. Због тога се то пуштање вршило или 14. нисана, у очи празника пасхе и пре пасхалне вечере, или још један дан раније т. ј. 13. нисана, јер и трактат о пасхи предвиђа случај обећања да ће неко лице бити пуштено из затвора за празник пасхе.<sup>1</sup>

Пуштање из затвора имало је најјачи ефекат у пасхалном навечерју, да би ослобођени могао славити пасхалну вечеру код своје куће, јер се тој вечери приписивао тајанствено-сакра-

<sup>1</sup> Pes. VIII; Глумац, о. с. 25.



ментални карактер (Јубил. 49, 3 след.)<sup>1</sup>, дакле се мора претпоставити, да је и у нашем случају пуштање Вараве било пре првога дана празника пасхе.

(Свршиће се).

## КРОЗ ЈЕДНУ ЗБИРКУ НОВИЈИХ АКАТА ЦАРИГРАДСКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ О ЊЕНИМ ЕПАРХИЈАМА.

Реч је о богатој и важној збирци „Ἐλαρχιακὰ Ἐκκλησιαστικῶν Κωνσταντινουπόλεως, Собрание Документовъ относящихся къ исторіи епархіи Константинопольской церкви отъ 2-ой половины XV вѣка до настоящаго времени,“ издао познати руски црквени историчар, професор И. И. Соколов, Петроград 1915; 278+XVI стр. 8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Од 120 докумената, махом неиздатих, које она садржи, већина су званичне листине — саборне или не — самих тадањих цариградских патријараха, и то о разним епархиским предметима; напр. о оснивању нових епархија, о подизању епископија и архијепископија на степен митрополија, о уздизању митрополија на виши ранг у службеној ранглисти владичанских столица цариградске цркве, о даровању нових титула митрополитима; о спајању, деоби, повећању или смањењу епархија; о положају патријаршиских егзархија. Сем тога, ту су и неколике ранглисте и спискови епархија зависних од цариградског патријаршиског престола. Од свих тих аката најстарији је од прилике из 1490 г., а најмлађи од марта 1913 г. Од оних који су ту први пут објављени, већина их је (102) преписана из самог патријаршиског архива у Цариграду; а остали са других страна, као напр. из рукописа јерусалимске патријаршиске библиотеке (13) и т. д. Збирка је спремна као додаток 2-гој свесци дела. „Константинопольская церковь въ XIX вѣкѣ“ од истога научника; али је пуштена и засебно под горњим насловом. На крају је регистар особних имена (не баш

<sup>1</sup> G. Beer, Pesachim (Ostern), Text, Übersetzung und Erklärung. Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung mit eingehender geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen, herausgegeben von Prof. D. Dr. G. Beer und Prof. D. O. Holtzmann, Giessen 1912.



најпотпунији), хронолошки списак свих докумената збирке и списак штампарских грешака (доста многобројних).

У горњој збирци докумената има нешто грађе и о епархијама Пећске патријаршије, а и о епархијама Охридске архиепископије; али, дабогме, тек у документима из времена после 1766/7 г. Јер, као што је познато, тек од тадашњег укидања прво Пећске, па онда и Охридске, самосталне цркве, потпале су њихове епархије под цариградску патријаршију. Ево каква је та грађа: у синодским патријаршиским решењима донесеним од тог времена, а објављеним у реченој збирци, наилазимо често потписане, сем грчких митрополита, и поједине митрополите епархија које су некад биле под Пећским патријархом или под Охридским архијепископом; јер су од 1766/7г. па на овамо и ти митрополити узимани у синод цариградске патријаршије. По нека пак од тих синодалних одлука тиче се цела ове или оне епархије која је раније зависила од Пећског патријарха или од Охридског архијепископа. Напослетку, и у ранглистама и списковима епархија цариградске цркве, штампаним у горњој збирци, а састављеним после 1766/7 г., набрајају се, поред осталих, и некадашње епархије Пећског патријарха или Охридског архијепископа. Пошто је код нас збирка професора Соколова остала непозната, а и пошто се она састоји из грчких текстова, тако да се код нас ретко ко може њоме служити; саопштавам овде из ње све што се односи бар на оне од епархија Пећске патријаршије и Охридске архиепископије, које се налазе у саставу данашње српске патријаршије и наше краљевине Југославије. Грађу пак за остале од тих епархија, као и за епископију Пољанску (Дојранску) потчињену митрополији Солунској, остављам на страну, пошто мислим да је то за нас од мањег интереса.

*Документаи бр. VII.* (Стр. 15—16). XVI-ти век. Каталог само оних митрополија цариградске цркве, које су у то доба још имале потчињених својих епископија. (Из Номоканона XVII-ог века у библиотеци Св. Ђорђа Перистереота код Трапезунта). Као што се по себи разуме, у овом каталогу из XVI-ог века још се не набраја ни једна митрополија ни Пећске патријаршије ни Охридске архиепископије. Али се, дабогме, у њему наводи бугарска Трновска митрополија (а и њена прва по реду епископија Червенска, док је за остале остављено празно место).



*Док. Бр. XV.* (Стр. 49—53). Год. 1803, јуни. Синодална сигилија патријарха Калиника V о сједињењу епископије Јеромериске и Парамитиске (Епир) у једну епархију. Међу синодалним митрополитима који су потписани на овој сигилији, налази се — као последњи — митрополит Пелагониски (то јест Битољски) Нектарије („Ο Πελαγονεύας Νεκτάριος“).

*Док. Бр. XVII.* (Стр. 58—60). Год. 1808, јуни, индикт XI. Синодални акт патријарха Григорија V о самосталности патријаршиске егзархије Мецова (у Епиру). Међу синодским митрополитима потписаним на овом акту, видимо — и то као последњег — митрополита Босанског Калиника („Ο Μπόσνας Καλλίνικος“).

*Док. Бр. XXIII.* (Стр. 72—74). Год. 1815. Том патријарха Кирила VI и синода о спајању митрополије Нишке и архијепископије Нишавске (то јест Пиротске) у једну епархију, под митрополитом Нишким Мелетијем. Између осталог, слика и стање ових епархија после слома нашег првог устанка, као и држање цариградске патријаршије и њених тамошњих архијереја у тим приликама. Међу синодалним митрополитима, потписницима овог акта, претпоследњи је митрополит Скопски Антим, а последњи — горепоменути митрополит Босански Калиник („Ο Σκοπίων Ανθίμος. — Ο Μόσνας Καλλίνικος“). Акт у преводу гласи:

„Кирил по милости Божијој архијепископ Константинопоља Новог Рима и васељенски патријарх.

Као год што медицина састављањем простога у сложено често даје болесницима оздрављење и чини опет снажним и природним кретање пређе ослабелих и на ногама несигурних тела, тако и највиша управа на пољу духовне науке, сједињавањем двеју оделитих области и стављањем њиховим под канонску власт једног и истог епископа, често спасава стање православних делова Цркве и прави складним и паметним вођење епархија, примењујући према прилици подесан и згодан лек. Јер, да се предузима све и сва за стваралачки рад и за добру опрему онога што је створено, баш на то и изречна апостолска реч тера и побуђује оне који су се опасали црквеном влашћу и по божанском се мигу примили старања о христо-



именом народу. Оваквим поступком и леком сматрамо за дужност да се послужимо и према ниже означеним двома епархијама, то јест Нишкој и Нишавској, које зависе од нашег светог васељенског престола. Одељене, дакле, будући од увек, оне су се налазиле под канонском влашћу два архијереја, и прва је од њих, као митрополија по достојанству, имала свог властитог митрополита, док је она друга била од увек засебна целина присаједињена светој митрополији Софиској, тако да је њом стално управљао митрополит Софиски; но после је отргнута од ње, па је уздигнута на достојанство архијепископске столице, те је, добивши тај положај архијепископије по-одавна, имала свог властитог архијепископа; а поглавари обеју тих епархија бирани су црковно и постављани канонски у свакој од њих; и тако су оне провеле свака под одвојеном управом све до сад. Али, она прва је због несрећа које је тамо донело наше време, као и због силне навале оних неподношљивих и свима познатих напасника, готово сасвим опустела, те се показала немоћном и за најнужније издржавање свога поглавара; а света архијепископија Нишавска, ма да је за то кадра, и ма да је или мало или ни мало захваћена оним несрећним приликама, ипак је запала у велику незгоду, због прекорног живота и због разузданог и сасвим неприличног владања садашњег њеног архијереја Самуила. Стога, расправљајући о њима синодално и желећи да све то поправимо применом згоднога лека, нашли смо за неопходно да те две епархије ујединимо и да их ставимо под једну и исту власт архијереја који је канонски руководитељ оне прве, то јест свете митрополије Нишке — дакле, под нашега у Светом Духу љубљеног брата и саслужбеника Господина Мелетија — дајући тим на обострану потпору изведеним сједињењем снагу и помоћ оној од њих која је немоћна и која се налази у беди, а с друге стране хотећи да томе нашем сабрату доделимо награду и плату за његове верне и одличне услуге Христовој Великој Цркви и овој царевини, као и за преданост и успех у пословима на које је тамо био одређен, о чему је са задовољством пуним похвала, сазнала висока и моћна царска влада, и што је у очима свију изгледало достојно овакве награде; а све то чинимо у доброј нади да ће он с Божијом помоћу не само словесну паству речених епархија удостојити очинске неге и утехе, него и да ће саме те епархије направити с временом



угледнима и зависти вреднима, по примеру јеванђелског верног и мудрог домаћина. Према томе, пишемо и решавамо саборно са присутнима око нас високопреосвећеним и пречасним архијерејима, нашом у Светом Духу љубљеном браћом и саслужбеницима, да горепоменути Самуило који је у епархији Нишавској наопако архијерејствовао све до сад, остане од ње сасвим удаљен и отуђен, и да никакве уопште нема са њом везе ни односа ни основа за поглаварство и господарење; а она да остане сједињена са светом митрополијом Нишком и припојена њој заједно са свима својим поседима, стварима и завештањима, како покретним тако и непокретним, тако да тамо од сад па у будуће постоји, и да се од свију признаје, само једна једина епархија, која ће стајати по господарством садашњег њеног поглавара, високопреосвећеног митрополита Нишког и Нишавског, пречасног, и егзарха доње Мезије, у Светом Духу љубљеног нашег брата и саслужбеника Господина Мелетија, и којом ће канонски руководити и располагати његово високопреосвештенство тај митрополит. Он је, дакле, властан пасти тамошње словесно стадо, спасилачки га водити путевима јеванђелске благодати, благосиљати га и свештати га, и све архијерејске дужности тамо вршити, које обухвата служба његовог положаја, па и постављање часног сапрестолника, убирајући и примајући неумањено и неокрњено све припадајуће му принадлежности и приходе, како главне тако и споредне. Од своје пак стране, дужни су и сви хришћани — свештеници и световњаци — у самој епархији Нишавској, онако исто као и у епархији Нишкој, од сад па у будуће признавати његово високопреосвештенство као свога правог и законитог архијереја и поглавара, бити му послушни и покоравати му се, и давати му послушно и радо принадлежности које му припадају; а нико му се не сме ни најмање одупирати или противречити му; иначе га чека казна неопростивог проклетства и неразрешивог одлучења од Господа Бога сведржитеља. Ово је решено и утврђено синодски. За доказ и вечну сигурност свега тога издат је и овај наш патријаршиски и синодални том, и, пошто би заведен у свету књигу листина, предан је поменутом високопреосвећеном митрополиту Нишком и Нишавском, пречасном, и егзарху доње Мезије, нашем у Светом Духу љубљеном брату и саслужбенику Господину Мелетију.



Патријарха Константинопољског решење.

Ефески Дионисије. — Ираклиски Мелетије. — Кизички Константије. — Никејски Јоаникије. — Дерконски Григорије. — Паронакиски . . . . . — Скопски Антим. — Босански Калиник.“

Исп. доцније документе Бр. LXXIX од 1846, Бр. LXX од 1847 г. и Бр. LXXIV од 1862 г., у којима се епархије Нишка и Нишавска опет наводе свака за себе, по чему изгледа као да су не много после 1815 г. поново растављене једна од друге.

*Док. Бр. XXIV.* (Стр. 75—76). Год. 1818, фебруар, индикт VI. Синодални акт истог патријарха Кирила VI о подизању епископије Триполице у Пелопонезу, раније патријаршиске егзархије, на степен митрополије, и о присаједињењу к њој епископије Амикла. И овај је акт, заједно с другим митрополитима, члановима синода, потписао напред поменути митрополит Скопски Антим («'Ο Σκολεῖων Ἀνθιμος»), и то као трећи од краја. А као последњи, потписао га је митрополит Дебарски Доситеј («'Ο Δεβρών Δοσίθεος»).

*Док. Бр. XXV.* (Стр. 76—79). Год. 1818, фебруар, индикт VI. Синодална сигилија истог патријарха Кирила VI о присаједињењу егзархије Мецова ка тамошњој грчкој школи. И ту је, на истом месту као и у претходном акту, потписан речени митрополит Скопски Антим («'Ο Σκολεῖων Ἀνθιμος»).

*Док. Бр. XXVIII.* (Стр. 83—85). Год. 1824, мај, индикт XII. Синодална листина патријарха Антима III о унапређењу архиепископије Прикониса за митрополију и о одликовању митрополита Козме и његових наследника титулом „пречасни, и егзарх целе Пропонтиде“. Међу осталим синодалним митрополитима, потписницима ове листине, налазимо — као претпоследњег — митрополита Пелагониског (то јест Битољског) Јосифа («'Ο Πελαγονείας Ἰωσήφ»).

*Док. Бр. XXIX.* (Стр. 85—87). Год. 1824, мај, индикт XII. Посланица истог патријарха Антима III и синода свештенству и народу епархије Прикониса поводом њеног унапређења за митрополију. И ту је, заједно с осталим синодалима, потписан — али као последњи — тај исти митрополит Пелагониски Јосиф («'Ο Πελαγονείας Ἰωσήφ»).



*Док. Бр. XXXI.* (Стр. 89—91). Год. 1828, марта 10-ог. Синодална посланица патријарха Агатангела митрополиту Корчанском Висариону поводом присаједињења архијепископије Погонијанске ка митрополији Корчанској (Епир), под његовом влашћу. Заједно с осталим синодалима, потписан је ту — као последњи — и митрополит Дебарски Григорије («'Ο Δεβρών Γρηγόριος»).

*Док. Бр. XXXII.* (Стр. 91—93). Год. 1828, март, индикт I. Синодално писмо истог патријарха Агатангела свештенству и народу Погонијанске архијепископије поводом њеног сједињења са митрополијом Корчанском. И ту је, као последњи од синодалних митрополита, потписан исти митрополит Дебарски Григорије («'Ο Δεβρών Γρηγόριος»).

*Док. Бр. XLV.* (Стр. 113—114). Год. 1835, мај. Листина патријарха Константија II о повишењу ранга митрополије Преспанско-Лихнидске (то јест Преспе и Охрида) у ранглисти епархија цариградске цркве. У акту се каже да се дугогодишњем митрополиту Преспе и Лихнида, Калинику, због његових врлина, због заслуга му за Цркву и за саму његову епархију, као и због побожности тамошњег народа, повишава ранг тако, да од сад па на даље заузима место одмах после митрополита Мелничког (Македонија); с тим да то важи и за Калиникове наследнике. Акт је готово сасвим равногласан са идућим.

*Док. Бр. XLVI.* (Стр. 114—115). Год. 1835, мај. Листина истог патријарха Константија II о повишењу ранга митрополији Босне и Сарајева, то јест тамошњем митрополиту Венијамину и његовим наследницима, у ранглисти епархија цариградске цркве. Акт у преводу гласи:

„Листина о унапређењу митрополије Босне и Сарајева у ранглисти.

Наша света Црква, додуше, учи да су у погледу на природну силу тајне сви архијереји један другом једнаки, те не би било благочестиво ни рећи ни мислити да је од те божанствене силе једноме дато више, а другоме мање. Међутим, божанствени и свети оци, старајући се о својим наследницима, не само што су им, да ови не би ни због чега постали један другом непријатељи, одредили области, него су им и рангове и степене утврдили. Али, сила тајне је божанска ствар, те увек



остаје истоветна у архијерејима; док су области и рангови људске ствари, те се код њих очитују и у старим и у нашим временима, и то било због тамо настањених хришћана, било због самих тамошњих архијереја, час овакве час онакве промене, као што се за то могу видети многобројни примери и у старим црквеним ранглистама, и у садашњој приручној нам ранглисти владика. Пошто се, дакле, и врховни јерарх свете митрополије Босанске и Сарајевске, наш у Светом Духу љубљени и драги брат и саслужбеник Господин Венијамин — човек не само иначе побожан и украшен архијерејским преимућствима, него и дугогодишњи духовни предводник те епархије — показао да је у вољи не само Христовој Цркви због своје неодступне покорности и вршења свих дужности наспрам ње, него и целој својој, духовно потчињеној му, словесној пастви, којој је многоструко користио, заштићавао је и своју душу за њу давао као јеванђелски пастир; пошто, шта више, и сад кад се бави овде у престоници, не престаје помагати нам, и ревносно записати, у црквеним пословима који нам наиђу; то смо нашли за сходно да тој његовој епархији и митрополији, која се поред осталог, истиче и својим побожним народом, дигнемо ранг испред неких других, а и његово високопреосвештенство да почаствујемо како личи црквеној штедроти; те стога одређујемо да он у будуће има ранг после митрополита Писидиског; чиме не заводимо никакву нову праксу, него само одржавамо стари обичај, као што је то показано напред. Тога ради пишемо и решавамо саборно са присутнима око нас високопреосвећеним и пречасним архијерејима, нашом у Светом Духу љубљеном браћом и саслужбеницима, да речени високопреосвећени митрополит Босне и Сарајева, пречасни, и егзарх целе Далмације, наш у Светом Духу љубљени брат и саслужбеник Господин Венијамин, има од сад па на даље седиште и стајалиште одмах после митрополита Писидиског, и да, кад се случајно налази у престоници, заузима, на црквеним скуповима и заједничким стајањима, место испред осталих митрополита чији је степен нижи од реченога; а и његовим ће наследницима остати да, почевши од његовог преосвештенства, уживају част овог унапређења. За доказ тога је издата и ова наша црквена и извршни листина.

1835, месеца маја

„Патријарха Константинопољског решење“.



*Док. Бр. XLVII.* (Стр. 115—116). Год. 1835, новембар. Синодална листина патријарха Григорија VI, којом се митрополиту Касандре Јакову даје титула „пречасни и егзарх залива Термаичког“ (то јест Солунског). Међу синодалним митрополитима, потписаним на овом акту, претпоследњи је митрополит Херцеговачки Јосиф („Ο Ἐρσεκίου Ἰωσήφ“), а последњи је митрополит Босански Амвросије („Ο Πόσνας Ἀμβρόσιος“).

*Док. Бр. XLVIII.* (стр. 117—118). Год. 1836, август, индикт IX. Синодална листина истог патријарха Григорија VI, којом се митрополији Пелагониској — односно њеном тадашњем митрополиту Герасиму и његовим наследницима — подиже ранг, тако да она од сад долази одмах иза митрополије Прусе (Брусе у Малој Азији). Разлог је с једне стране у томе, што је седиште митрополије Пелагониске, град Битољ, постао многољудан, врло напредан, и политички веома важан, јер је ту столица гувернера Румелиске области; а с друге стране и у томе, што је митрополит Герасим, ма да је тек од скора поглавар те епархије, стекао и за своју епархију и за цариградску цркву великих заслуга, тако да је потпуно заслужио ово унапређење. Акт гласи слично као и Бр. XLVI.

*Док. Бр. XLIX.* (Стр. 118-119). Год. 1838, априла 11-ог Синодална листина истог патријарха Григорија VI, којом се архијепископија острва Коса подиже на степен митрополије, а тамошњем митрополиту Кирилу даје се титула „пречасни и егзарх Кикладских острва“. Последњи међу синодалним митрополитима, потписаним на овом акту, је митрополит Рашкопризренски Герман („Ο Ῥασκοπρεσρένης Γερμανός“).

*Док. Бр. L.* (Стр. 119-120). Год. 1838, април, индикт XI. Синодални том истог патријарха Григорија VI о присаједињењу острва Астипалеје к епископији Лерниској. Међу синодалним митрополитима, потписницима овог акта, налазимо као претпоследњег, митрополита Скопског Гаврила („Ο Σκοπίων Γαβριήλ“), а као последњег, горепоменутог митрополита Рашкопризренског Германа („Ο Ῥασκοπρεσρένης Γερμανός“).

*Док. Бр. LXVI.* (Стр. 139). Год. 1846, август, индикт IV. Синодална листина патријарха Антима VI, којом се ново по-



стављеном митрополиту Струмичком Антиму и његовим наследницима подарује титула пре-часни и егзарх бугарске Македоније“.

*Док. Бр. LXXIX.* (Стр. 142-146). Год. 1846, августа 23-ћег. Каталог митрополија и епископија цариградске цркве и њихових уплата за дуг грчке народне школе у Куручесми (на европској страни Босфора). На челу каталога пише: „Патријарх Константинопољски потврђује“, и затим горњи датум; а на крају су се потписали синодални митрополити, од којих је последњи: Струмички Антим („Ὁ Στρωμνιτζης Ἀνθιμος“) Међу приложницима су и ови, са овим прилозима: гроша 2700 митрополит Пелагониски (Битољски); гроша 4000 митрополит Босански; гроша 2500 митрополит Преспанско-Охридски (пише само „Преспански“); гроша 1500 митрополит Нишки; гроша 3750 митрополит Скопски; гроша 1500 митрополит Зворнички; гроша 1500 митрополит Рашкопризренски; гроша 3000 архијереј Нишавски; гроша 2700 митрополит Струмички; гроша 600 митрополит Дебарски; гроша 2000 митрополит Херцеговачки („Ἐρσεκίου“); гроша 750 митрополит Велешки („Βελισβοῦ“).

*Док. Бр. LXX.* (Стр. 146-147). Год. 1847, април. Каталог митрополија цариградске цркве, подељених на седници патријарха Антима и синода у четири класе према суми патријарховог новчића коју свака од њих плаћа. У I класу спадају поред осталих и Пелагониска (ранг јој је одмах иза Прусе или Брусе), Босанска, Скопска и Струмичка (последња у овој класи). У II су класи, сем разних других, и Преспанско-Охридска (пише само „Преспанска“), Нишка (одмах иза Преспанско-Охридске), Нишавска (одмах иза Нишке). У III класи имамо, поред других, и Рашкопризренску, Велешку, Зворничку, Херцеговачку. А у IV класи, сем разних других, и Дебарску.

*Док. Бр. LXXI.* (Стр. 147-149). Год. 1849, октобар. Синодална листина патријарха Антима VI којом се новонаименованом митрополиту и проедру Дидимотиха Дионисију даје — и то само њему, а не и његовим наследницима — ранг одмах иза митрополита Прусе (Брусе). Од синодалних митрополита,



потписаних на овом акту, претпоследњи је митрополит Рашкопризренски Партеније („Ο Ραβκοπρεδρένης Παρθένιος“).

*Док. Бр. LXXIII.* (Стр. 150—151). Год. 1860, фебруара 25-ог. Посланица патријарха Кирила VII и синода митрополиту Критском Дионисију о одвајању епископије Кисама и Селина од епископије Кидониске. Међу синодалима, потписницима овог акта, видимо, као последњег, митрополита Зворничког Агатангела („Ο Ζβορνικίου Ἀγαθάγγελος“).

*Док. Бр. LXXIV.* (Стр. 151—156). Год. 1862, јануар, индикт V. Званична ранглиста архијерејских престола цариградске цркве, утврђена од патријарха Јоакима и синода. Међу синодалима, потписницима овога каталога, налазимо и: митрополита Струмичког Јеротеја („Ο Στραυμνίτης Ἱεροῦθεος“) и митрополита Зворничког Дионисија („Ο Ζβορνικίου Διονύσιος“). Потписали су се један за другим. У самом каталогу, наводе се између осталих: као 15-ти по рангу (одмах иза митрополита Пруссе или Бруссе), митрополит Пелагониски, пречасни, и егзарх горње Македоније; као 20-и, митрополит Босански, пречасни, и егзарх целе Далмације; као 53-ћи митрополит Скопски, пречасни, и егзарх доње Мезије; као 55-ти, митрополит Рашкопризренски, пречасни, и егзарх горње Мезије; као 57-и, митрополит Херцеговачки (Ἐρσεκίου), пречасни, и егзарх горње Мезије; као 62-ги, митрополит Струмички и Тиверијупољски, пречасни, и егзарх бугарске Македоније; као 63-ћи, митрополит Нишки, пречасни, и егзарх доње Мезије; као 65-ти, Нишавски, и пречасни; као 67-и, митрополит Зворнички, пречасни, и егзарх Далмације; као 69-и, митрополит, Преспанско-Охридски, и пречасни; као 70-и, митрополит Дебарски, и пречасни; као 82-ги, митрополит Велешки, и пречасни.

*Док. Бр. LXXV.* (Стр. 156—157). Год. 1860, новембра 20-ог. Посланица патријарха Јоакима II митрополиту Дебарском Генадију, који је радо одлазио у туђе епархије (напр. у Битољ), а није за то тражио ни допуштење од тамошњих архијереја, да престане с тим одсуство-



вањима, већ да себи подигне у својој епархији сталан владичански двор, па да тамо живи, старајући се о народу своје епархије.

*Док. Бр. LXXVI.* (Стр. 157—159). Год. 1860, новембра 20-ог. Синодална посланица истог патријарха Јоакима II хришћанима Дебарске епархије, да подигну свом митрополиту Генадију владичански двор, како би му омогућили сталан боравак међу њима, а и како би Дебарска епархија престала бити једина, која нема архијерејског двора. Међу синодалима који су потписали овај акт, видимо и митрополита Босанског Игнатија („Ο Πόσνας Ἰγνάτιος“); а, као последњег потписника, митрополита Зворничког Агатангела („Ο Σβορνικίου Ἀγαθάγγελος“).

*Док. Бр. LXXVII.* (Стр. 160—162). Год. 1863, мај, индикт VI. Синодални том истог патријарха Јоакима II о издвајању епархије Веле из састава митрополије Јањинске, с тим да се она од сад зове епископија Веле и Конице, али да буде и даље под митрополитом Јањинским. Међу синодалима који су се ту потписали, видимо и митрополита Рашкопризренског Мелетија („Ο Ρασκοπρεσρένης Μελέτιος“).

*Док. Бр. LXXVIII.* (Стр. 162—166). Год. 1863, мај, индикт VI. Синодални том истог патријарха Јоакима II о укидању митрополије Погонијанске. И ту је, као један од синодала, потписан поменути митрополит Рашкопризренски Мелетије („Ο Ρασκοπρεσρένης Μελέτιος“).

*Док. Бр. LXXIX.* (Стр. 167—168). Год. 1863, мај, индикт VI. Синодална листина истог патријарха Јоакима II о присаједињењу патријаршиске егзархије Трикерске ка митрополији Димитријадској (Тесалија). И ту се, међу потписаним синодалима, опет налази речени митрополит Рашкопризренски Мелетије („Ο Ρασκοπρεσρένης Μελέτιος“).

*Док. Бр. LXXX.* (Стр. 168—170). Год. 1863, маја 25-ог. Синодална посланица истог патријарха Јоакима II хришћанима Трикерским о укидању те патријаршијске егзархије. Међу потписаним синодалима налазимо и ту митрополита Рашкопризренског Мелетија („Ο Ρασκοπρεσρένης Μελέτιος“); а као последњег, митрополита Велешког Антима („Ο Βελισσοῦ Ἀνθίμος“).



*Док. Бр. LXXXI.* (Стр. 170—171). Год. 1862, августа 29-ог. Синодални одговор истог патријарха Јоакима II монасима манастира Сумела, Вазелона и Перистереота у епархији Трапезунтској на њихову жалбу против установљења архијепископије Родопољске. И ту је, заједно с осталим синодалима, потписан — као претпоследњи — митрополит Рашкопризренски Мелетије („Ο Ρασκοπρεσβέρνης Μελέτιος“).

*Док. Бр. LXXXII.* (Стр. 172—174). Год. 1863, мај, индикт VI. Синодална листина истог патријарха Јоакима II о поновном оснивању епископије Лампе на Криту. Опет је и ту потписан, заједно с другим синодалима, митрополит Рашкопризренски Мелетије („Ο Ρασκοпρεσβέρνης Μελέτιος“).

*Док. Бр. LXXXIII.* (Стр. 175—178). Год. 1863, мај, индикт VI. Синодални том истог патријарха Јоакима II о установљењу архијепископије Родопољске. И ту се, међу потписаним синодалима, налази митрополит Рашкопризренски Мелетије („Ο Ρασκοпρεσβέρνης Μελέτιος“).

*Док. Бр. LXXXIV.* (Стр. 178—180). Год. 1863, јун, индикт VI. Синодални акт истог патријарха Јоакима II о присаједињењу патријаршиске егзархије Јеромериске ка епископији Парамитској. Осим других синодалних митрополита, и ту видимо потписаног митрополита Рашкопризренског Мелетија („Ο Ρασκοпρεσβέρνης Μελέτιος“).

*Док. Бр. LXXXV.* (Стр. 180—182). Год. 1863, јун, индикт VI. Синодална листина истог патријарха Јоакима II о присаједињењу патријаршиске егзархије Патмоса к епископији Лерниској. И ту се, уз остале синодале, потписао митрополит Рашкопризренски Мелетије („Ο Ρασκοпρεσβέρνης Μελέτιος“).

*Док. Бр. LXXXVI.* (Стр. 182—183). Год. 1864, фебруар, индикт VII. Синодална листина патријарха Софронија III о присаједињењу патријаршиске егзархије Саракинисте ка митрополији Дринопоља и Делвина (Епир). И ту је, заједно с другим синодалима, потписан митрополит Рашкопризренски Мелетије („Ο Ρασκοпρεσβέρνης Μελέτιος“).

*Док. Бр. LXXXVII.* (Стр. 183—184). Год. 1864, март, индикт VII. Синодална листина истог патријарха Софронија III о присаједињењу патријаршиске егзархије Мурниске к епископији Кидониској на Криту. И овде се, поред осталих синодала,



потписао митрополит Рашкопризренски Мелетије („Ο Ρασκλρεδρένης Μελέτιος“).

*Док. Бр. LXXXVII.* (Стр. 184—185). Год. 1864, март, индикт VII. Синодална листина истог патријарха Софронија III о укидању патријаршиске егзархије Никисијане, Палеохориона и Корамисте, и о њеном присаједињењу к епископији Елефтеропољској (Македонија). Међу синодалима, потписницима ове листине, налази се, као претпоследњи, митрополит Скопски Јоаким („Ο Σκοπείων Ίωακείμ“), а као последњи, митрополит Дебарски Герасим („Ο Δεβρών Γεράσιμος“).

*Док. Бр. LXXXIX.* (Стр. 185—187). Год. 1864, децембар, индикт VIII. Синодална листина истог патријарха Софронија III о укидању патријаршиске егзархије Инопољске и о њеном присаједињењу к епархији Неоцезарејској (Мала Азија). И овде је, са осталим синодалима — али као трећи од краја — потписан митрополит Скопски Јоаким („Ο Σκοπείων Ίωακείμ“), а као претпоследњи, митрополит Дебарски Герасим („Ο Δεβρών Γεράσιμος“).

*Док. Бр. XCV.* (Стр. 199—201). Год. 1907, март, индикт V. Синодални том патријарха Јоакима III о поновном установљавању митрополије Тиролоје и Серентиона (Тракија). Ту се, као трећи од присутних 12 синодалних митрополита, потписао митрополит Пелагониски Јоаким („Ο Πελαγονείας Ίωακείμ“).

*Док. Бр. XCVI.* (Стр. 201—203). Год. 1908, август, индикт VI. Синодални том истог патријарха Јоакима III о оснивању митрополије Кидониске (Мала Азија). Међу потписаним синодалима налазе се ту и поменути митрополит Пелагониски Јоаким, опет као трећи по реду („Ο Πελαγονείας Ίωακείμ“); а као претпоследњи, митрополит Струмички Григорије („Ο Στραμνίτζης Γρηγόριος“).

*Док. Бр. XCIX.* (Стр. 207—209). Год. 1913, март, индикт XI. Синодални том патријарха Германа V о установљењу митрополије Дарданела и Лампсака. Међу синодалима, потписницима овог акта, видимо и митрополита Дебра и Велеса, Партенија („Ο Δεβρών και Βελισσού Παρθένιος“).

*Док. Бр. C.* (Стр. 209—215). Каталог епархија цариградске цркве (XV век). Ни ту, дабогме, као ни у на-



пред поменутом каталогу из XVI века, нема ни једне од епархија ни Пећске патријаршије ни Охридске архиепископије.

*Док. Бр. СХII.* (Стр. 240—244). Год. 1710. Каталог епархија цариградске цркве. Ни овде се, дабогме, још не набраја ни једна од тих епархија.

*Д. Анастасијевић.*

## ПАЈСИЈЕ, АРХИЕПИСКОП ПЕЋСКИ И ПАТРИЈАРХ СРПСКИ КАО ЈЕРАРХ И КЊИЖЕВНИ РАДНИК

О патријарху Пајсију нема ниједне опширније и исцрпније расправе. Иларион Руварац у својој студији „О пећским патријарсима од Макарија до Арсенија III,“ која је штампана у задарској „Истини“, и касније издата као засебан отисак, покушао је да, поред биографских података о Пајсију, да некле податке и о његовом књижевном раду. Руварац није обухватио целокупан Пајсијев рад. Ст. Димитријевић у својој расправи: „Одношаји Пећских патријараха с Русијом у XVII веку“ (Глас Ср. Кр. Ак., VIII, II. раз.) и у Прилозима истој (Споменик Ср. Кр. Ак. XXXVIII, II. раз.) дао је неколико података о Пајсијевом односу са Русијом и подвукао извесне особине његове националне политике. О Пајсијеву Животу Цара Уроша, као о историјском извору, писао је Петар С. Протић у књизи: „Житија српских светаца као извор историјски“. (1897).

Све друго што је о Пајсију речено, строго узевши, речено је узгредно, фрагментарно, заустављајући се само на неколико важнијих догађаја из његовога живота. А он је био човек широкога замаха и велике радљивости, која се згодно скривала под његовом великом побожношћу. Узрок овоме, треба, пре свега, тражити у оскудици стварних података о његовоме животу и раду, који је био велики и обилан. Највише података о њему дају записи, који, сасвим природно, не дају дубљих генетичких објашњења многих питања, која се, тако рећи, сама постављају, када проучавамо Пајсија и његово доба. Они само хладно региструју датум и годину догађаја. И више ништа.



Још је проициљиви Иларијон Руварац предочио тешкоће при изучавању патријарха Пајсија, када је рекао, да је из записа тешко саставити биографију Пајсијеву и дати преглед његовога рада.<sup>1</sup> Још је теже приказати његов рад у свој целини и обимности његовој. Ипак се може, негде директно, а негде индиректно, створити, иако непотпун, извесан преглед његова рада и делатности. Ова наша расправа покушај је, да се да преглед Пајсијева живота и целе његове активности, колико је то могуће по изворима којих има о Пајсију.

## I

О Пајсијевом пореклу немамо много података. Један његов савременик, митрополит Михаило, забележио је, да му се отац звао Димитрије и да је био свештеник.<sup>2</sup> Ни година његова рођења није позната. Она се, бар донекле, може одредити на основу записа о години његове смрти. По сведочанству једнога записа,<sup>3</sup> које је, скоро од свих, примљено као тачно, он је умро 2 октобра 1647. Живот цара Уроша писао је као столетни старац, а то је по општем мишљењу било 1642 године. Према томе, ако је ова белешка тачна, Пајсије се је родио око 1542 године. Родио се је у Јањеву („рожденіемъ из Јанѣва“), као што се вели у Општем Листу<sup>4</sup> и у још једном запису, који га због овога и назива Јањевцом.<sup>5</sup>

Мишљење да је Пајсије био родом из Задра није тачно.<sup>6</sup>

О његовој раној младости и о каснијем, првом, школовању не знамо такође скоро ништа. Претпостављамо, да је, као свештенички син, прво, основно, образовање могао добити код свога оца у Јањеву у коме је у XVI веку, поред католика било и православних. Православни су имали и две своје цркве, посвећене светим Арханђелима Михаилу и Гаврилу и Св. Бо-

Литература: 1. Ил. Руварац, О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III (или од 1557—1690), „Истина“ (г. 1888.) стр. 307.

2. Сравни Љ. Стојановић, Записи и Натписи, I, стр. 330, бр. 1276.

3. Ibid IV, бр. 6833.

4. Гл. Срп. Уч. Др. књ. XXXV, стр. 74.

5. С. Д. Магазин, 1866 стр. 187, ср. Љ. Стојановић, Записи, I, стр. 286, бр. 1030.

6. Летописи Српски за годину 1833, ч. I; Дечански Споменици, стр. 83, ср. Петар С. Протић, Житија српских светаца као извор историјски, Београд, 1897, с. 166.



городици. Забележено је, да је у Јањеву у XVII веку било више православних него католика. Имали су и своју школу чији је учитељ Хаџи. Андрија Лава умро 1672 године.<sup>1</sup> Можда је и у доба Пајсијева детињства постојала таква школа, коју су, доста богати, Јањевци могли одржавати, јер су њихови рудници, мање-више, стално радили. Могао је, по старом обичају, даље своје образовање наставити у Грачаници, седишту новобрдске епархије у чију је област спадало и Јањево.<sup>2</sup> Јер сви који су писали о Пајсију слажу се у томе, да је био редак библиофил, љубитељ црквене књиге о чему сведоче многи записи. На једном месту Пајсија су овако окарактерисали: „То је био тип библиофила у данима крајње неподесним за библиофилију, у она „нужна времена“, како их он назива<sup>3</sup> а неко му је морао, и поред његове природне склоности за то, омити књигу и указати путеве за даље напредовање у томе правцу. Ил. Руварац је мислио, да је Пајсије био ученик патријарха Јована са којим се 1613 године помиње заједно као митрополит новобрдски. Дечански Споменици зову га изрично учеником патријарха Јована.<sup>4</sup> Но патријарх Јован помиње се, као патријарх, тек од 1592 године; тада се први пут срећамо са његовим именом уопште.<sup>5</sup> Пајсије је већ тада могао имати око педесет година, а то је доба у коме је човек већ израђена и формирана личност. Морао је, дакле патријарх Пајсије пре Јована, ако са њим није био од детињства, имати учитеља и проћи школу каква је онда била могућа.

О времену његова монашења, као и то у чему се састојала његова прва служба у цркви, не знамо ништа. Он у историју наше цркве улази као митрополит новобрдски. За годину његова постављања за митрополита новобрдскога узима се обично 1612.<sup>6</sup> Из те године имамо један запис, који је писао сам Пајсије. Себе назива: „... смиренїи Павсеи митрополит

<sup>1</sup> Ср. Ст. Станојевић, Енциклопедија, књ. II, с. 129.

<sup>2</sup> Ср. Гласник Ср. Уч. Др. XXV с. 45.

<sup>3</sup> М. Вељкожић и М. Савковић, Југословенска књижевност, Београд, 1932. с. 236.

<sup>4</sup> Ил. Руварац, Гласник Ср. Уч. Др. XXII с. 210 ср. Miklošić. Monumenta Serbica — 558 и Дечански Споменици, с. 19 (64).

<sup>5</sup> Ст. Димитријевић, Споменица Устоличења (Додатак: Историјат Пећске патријаршије, с. 4 и 20).

<sup>6</sup> Ст. Станојевић, Енциклопедија, књ. III с. 317.



новобрдскии.“<sup>1</sup> Из записа се може закључити, да је он те године постављен за митрополита: „... възведенъ ми бившъ на сей прѣстоль...“<sup>2</sup>

Столица новобрдских митрополита била је у Грачаници. Само Ново Брдо у првој половини XVII века није било много насељено иако су рудници још радили. „У граду Новом Брду била је, под командом диздара, војна посада. Предграђе је имало 200 кућа, од којих 40 католика, 60 православних и 100 турских са нешто јеврејских.“<sup>3</sup> У чему се је састојала Пајсијева црквена делатност од почетка његове управе митрополијом новобрдском до избора за патријарха није познато. Вероватно, да је његов рад и пре и сада био знатан, јер је ускоро затим био изабран за патријарха пећског.

О години његова избора за патријарха има неколико мишљења. У једном запису стоји: „Въ лѣто 7122 (=1614) престави се преосвештени архіепископъ и господинъ мой Іоаннь, обновитель светаго мѣста сего; гробъ же его бысть въ царствующемъ Константинѣ градѣ близъ Іенѣи — капіе, мѣсеца октобрѣа 14.“<sup>4</sup> Овај је запис писао сам патријарх Пајсије, који у истом запису, себе назива „последнеи приставникъ великои церкви, иже нѣсмь достоинъ нарещи ся архіепископомъ Павсеи ѿ любви и усердіа.“<sup>5</sup> Те је године, по Јовану Томићу, патријарх Јован отишао у Цариград народним послом: „тамо је био задржан и по свој прилици од Турака уморен.“<sup>6</sup> Истог је мишљења и Ст. Димитријевић, јер вели да је Јован у Цариграду умро „свакојако насилном смрћу...“ „Тако се њему деси по вољи“, записао је његов наследник Пајсије несмева свакојако, да каже нешто више о смрти овога знаменитога мужа српске цркве.“<sup>7</sup> И Томић је мислио, да је ово једини податак о смрти патријарха Јована.<sup>8</sup> Међутим у Бранковићевом

<sup>1</sup> И. Поповић, Преглед српске књижевности, Београд 1909, с. 58—59, и Ил. Руварац, О пећским патријарсима, с. 44.

<sup>2</sup> *ibid.*

<sup>3</sup> Ст. Станојевић, Енциклопедија, књ. II с. 122.

<sup>4</sup> Љ. Стојановић, Записи I с. 281, бр. 1012 ср. *ibid.* IV с. 106 бр. 6543.

<sup>5</sup> *ibid.*

<sup>6</sup> Јован Н. Томић, Пећки Патријарх Јован, Земун 1903 с. 141.

<sup>7</sup> Ст. Димитријевић, Споменица Устоличења с. 21.

<sup>8</sup> Ј. Н. Томић, цит. дело, с. 142.



Летопису стоји (Архив, III, 29), да је Јован умро 14 октобра 7123; Дечански Споменици и Архив, IX, 89, помињу његову смрт, али, као што је приметио и Иларијон Руварац, нема године.<sup>1</sup> У Пећском Сказанију стоји уз деветнаестог архиепископа (= патријарха): „Јоаннъ Кантулъ I г. 7123 октобар 14 въ Константинъ градъ“.<sup>2</sup> Руварац је мислио, да је ово белешка о Јовановој смрти. И један други запис помиње ову годину, као годину смрти патријарха Јована, додајући само, да је умро 14 октобра у петак.<sup>3</sup> Међутим јеромонах Авериџије записао је у беоцинском панегирику, да је исти написао 1615 „при блаженнейшему архіепископу пекскомъ Кврѣ Іwannъ“. То би, сасвим природно, значило, да је те, 1615 године патријарх Јован био још жив и управљао патријаршијом. И Ил. Руварац колебао се између ове две године, али се је одлучио за 14 октобар 1614. „Година 7123 (1615), вели он, текла је од 1 септембра 1614, до последњег августа 1615, те пошто је и у натпису код код лика Јованова у Пећи, и у Пећском Сказанију, и у Бранковићевом Летопису назначен 14 октобар као дан смрти Јованове, то година 7123 (1615) уз месец октобар даје 1614 годину од Рођења Христова, и према томе ја сам узео, да се патријарх Јован престабио 14 октобра 1614“.<sup>4</sup> На тај начин учимајући у обзир црквену годину која почиње 1 септембра, ако су писци поменуте белешке мислили на њу, могло би се као сигурно узети да је патријарх Јован умро 1614 године. По једном писму сачуваном на талијанском језику патријарх је 1613 одведен у Цариград и тамо је остао дуго, јер није одмах погубљен. У овом случају година Пајсијева ступања на патријаршки престо је 1613, јер је Пајсије и за живота Јованова био његов помоћник и сарадник, зато је вероватно да је Јован пошавши у Цариград оставио њега као свога егзарха.

М. Прелог ослањајући се на једно саопштење г. Ст. Димитријевића напомиње, као могућу годину Јованове смрти 1612.<sup>5</sup> То саопштење г. Димитријевића налази се у Гласу С. К. А. LVIII, (II р.) с. 228. Митрополит вршачки Антоније показао је

<sup>1</sup> И. Руварац, цит. дело, с. 17.

<sup>2</sup> ср. И. Руварац, *ibid.*

<sup>3</sup> Љ. Стојановић, Записи, IV с. 105, бр. 6542.

<sup>4</sup> И. Руварац, цит. дело, с. 17.

<sup>5</sup> Др. М. Прелог, Повијест Босне у доба османлијске владе, Сарајево, I с. 92. (латиницом).



на саслушању у Москви 1 јуна 1622, да га је пре десет година посветио за епископа патријарх пећски Пајсије. Он је том приликом показао своју синђелију, која је датирана под 16 децембра 1611. „Да су преписиоци њени били тачни, види се по томе, што је Антоније на саслушању рекао у јуну 1622, да је посвећен пре дванаест година. Не знамо како би се то само довело у сагласност са досадањим тврђењем, да је Пајсије, као митрополит новобрдски тек после смрти Јованове († 13 октобра 1614) саборно изабран у Грачаници за патријарха“.<sup>1</sup> Препис ове синђелије издао је г. Димитријевић (Споменик С. К. А. XXXVIII, II р. с. 59). Ова је синђелија важна и по томе, што даје важне податке о територијалним границама пећске патријаршије у доба Пајсијево. С обзиром на факт, да и сам Димитријевић узима, као годину смрти патријарха Јована 1614 и вели да је умро свакојако насилном смрћу<sup>2</sup> ми смо ово горе поменули, као врло интересантан и нејасан детаљ, који помиње Пајсија, као патријарха онда, када је можда, био епископ, али не и митрополит новобрдски. Сви наши историчари узимају 1614 годину, за годину смрти патријарха Јована.

Мало пре цитирано мишљење, да је патријарх Јован 1613 одведен у Цариград јесте најновије мишљење г. Димитријевића.

Исте године изабран је саборно у манастиру Грачаници за патријарха пећског тадањи митрополит новобрдски Пајсије Јањевац. Записи, који говоре о његовом избору за патријарха слажу се у години његова избора. Узимају годину смрти патријарха Јована.<sup>3</sup> Један нам запис даје и месец и дан његова избора: Ва лѣто 7123 поставихом патр(и)арха Кврѣ Павсеа м(есеца) в(ктоб)ра 4 дньъ.“<sup>4</sup> Ил. Руварац наводи из Бранковићева Летописа овај податак о Пајсијевом избору: „Tunc ergo collecti seniores magno numero in concilium quippe omnes metropolitae et episcopi et clerus et magnates seu vlasteli et personae nobiles beneque natae non paucae colligentes se in metropoli Grachaniensi eligerunt novobrdensem metropolitam eumque fecerunt archiepiscopum seniorom.“<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ст. Димитријевић, Одношаји, с. 227—228.

<sup>2</sup> Ст. Димитријевић, Споменица, с. 21.

<sup>3</sup> Сравни Љ. Стојановић, Записи, IV, с. 108, бр. 6553; VI, с. 108 бр. 10110 и 10111.

<sup>4</sup> *ibid* VI, с. 108 бр. 10110.

<sup>5</sup> Код Ил. Рувараца, цит. дело с. 20; исп. Љ. Стојановић, Стари Српски родослови и летописи с. 304.



Иако примимо годину Пајсијева избора као тачну, не можемо, без колебања, примити податак записа о дану његова избора. Јован је умро 14 октобра, а избор Пајсијев, како сведочи запис, извршен је 4 октобра исте године, дакле десет дана пре Јованове смрти. То би, ако се податак узме као тачан, био јединствен случај. По канонима васеленске цркве после смрти једног епископа његова катедра се мора попунити у року од три месеца и толико највише сме у редовним приликама трајати удовиштво епископске катедре за коју је сваки епископ венчан (ср. 25 правило IV Вас. сабора). У овоме случају, који је врло интересантан, могуће су само две претпоставке: или су наши виши црквени кругови били изгубили сваки траг о судбини одведеног патријарха, па, под притиском озбиљне ситуације у којој се налазила и црква и народ, пожурили да изаберу патријарха и тиме отклоне то ненормално стање у цркви. Или се нису уопште надали повратку патријарха Јована, који се је, својим везама са хришћанским државама и радом на ослобођењу од Турака, много компромитовао код турске државне власти. У томе случају Пајсијев избор могао је бити непосредно после Јованова одласка у Цариград. Ова би се претпоставка слагала са напред цитираним мишљењем г. Ст. Димитријевића, да је Јован при одласку у Цариград Пајсија поставио за свога егзарха.

Ми, на жалост, не знамо тачно датум поласка Јованова у Цариград, нити знамо колико је времена протекло од његовог одласка до смрти. Ј. Томић наводи, по извештају капетана Јована Ренезија, да је патријарх Јован отишао у Цариград још у лето 1614 године.<sup>1</sup> Тако исто не знамо тачно ко је отправљао патријаршијске дужности до Пајсијева избора.

Но важно је оно што нам саопштавају и записи и летописац, а то је, да је Пајсије саборно изабран и да је изборни сабор сачињавало мноштво митрополита и епископа (*magna numero*) заједно са клиром и да су избору присуствовали „*magnates seu vlasteli et personae nobiles.*“ Из овога би се дало закључити, да је унутарња организација српске цркве, и ако је била у ропству, била добра и чврста. Летописац, који је забележио овај податак зна ко све сачињава патријаршијски

<sup>1</sup> Ј. Н. Томић, Састанак и договор српских главара у Кучима 1614. ради устанка на Турке. Београд, 1901, с. 21, белешка 57



изборни сабор зато му се може и веровати. Што летописац помиње магнате и властелу биће да је мислио на знатније и угледније личности из народа.

Избором Пајсијевим за патријарха почиње епоха његовог конструктивног и активног рада. По записима, који су нам се сачували, ми, делимично, можемо створити преглед његова рада. Он се у записима помиње врло често; више него иједан патријарх наш. Записи обично бележе његов пут, саопштавајући истовремено датум и годину, као и место у коме се налази.

Најраније Пајсијево путовање, које се помиње у записима пада 1620 године. Те је године био у манастиру Жичи и одатле однео књигу „тетроенгиле“ у пећску патријаршијску цркву. У запису, који је он сам писао, забрењује се да се узме „док се по вољи Божјој не обнови горе поменута архиепископија Жича.“ Овде је важно, да Пајсије говори о обновљању Жиче, што значи, да је она тада била запустела. Према белешци ђакона Атанасија<sup>1</sup> прва запустелост Жиче била је у XV веку и тада за сто година беху манастири пусти.“<sup>2</sup> За других сто година прилике су се измениле: једна трећина манастира обновљена, а две трећине су и даље остале порушене. „Второе запустѣніе“ било је при крају XVII века, после 25-годишњег ратовања<sup>3</sup> зато није јасно о коме обновљењу говори Пајсије тим пре, што и г. Петковић мисли, да је у броју обновљених манастира била и Жича.<sup>4</sup> Г. Петковић је прочитао један запис, који је урезан у живопису јужно од источног олтарског прозора. Запис гласи: „Висаріонъ ѿри (= 7110)“ то јест 1602, што би значило да је Жича радила те године. 1631 године Пајсије је опет био у Жичи: „въ лѣто 7139 приход(и)хъ азъ смиренни Павсеи патријарх.“<sup>5</sup> Према реченоме неко обновљење Жиче извршено је између 1620 и 1631 године.

Друго Пајсијево путовање пада 1623 године. Те је године био у манастиру Убошцу, „еже въ Ангеловѣ Тополници.“<sup>6</sup> Судећи по запису он је тамо ишао по запису братије. Можда да расправи какав спор: Паки беше некои братъ оутаия от нас,

<sup>1</sup> Споменик Академије, V, с. 31.

<sup>2</sup> Др. В. Р. Петковић, Манастир Жича, Београд, 1911, с. 19.

<sup>3</sup> Ср. Споменик Академије, V с. 22.

<sup>4</sup> Др. В. Р. Петковић, цит. дело, с. 19.

<sup>5</sup> Љ. Стојановић, Записи, IV с. 134, бр. 6721.

<sup>6</sup> Љ. Стојановић, I, с. 296, бр. 1080.



вели се у запису. Најпре му је нешто било донесено, ваљда нека књига, јер се у почетку записа вели: „По некоих же врѣмен принесена быст мнѣ смѣренному...“, али не каже шта му је донесено. Затим је тамо отишао сам. Тамо је добио обавештење од игумана Лаврентија, јеромонаха Јевтимија, Нестора, Аћима и све браће. Ствар се је, изгледа, тичала једне књиге, као што се да закључити из записа. Ту је књигу сам Пајсије потписао „својом руком“ 1 новембра 1619, а записао је овај запис („а когда сје подписах“) 11 октобра 1623 год. за време игумана Мартирија када је владала велика глад: понеже крѣпка гладь быс въ те дни.

Овде треба приметити две ствари: прво, Пајсије је, судећи по запису, два пута долазио у манастир Убожац, јер се он интересовао много за њ.<sup>1</sup> Књига о којој се говори у овоме запису јесте mineј, који је био приложен манастиру Витовници.<sup>2</sup> Није тачно тврђење у Енциклопедији, да је 1620 био игуман манастира Убошца поменути Мартирије; то се јасно види из цитираног записа. Он је био игуман 1623 године и за време његово обновљена је црква и била готова до свода. 1623 године дао је Пајсије манастиру Убошцу mineј за март. Наредио је да се тамо однесе пећски Родослов, који је припадао Убошцу, па је касније однесен у ћелије Дубокоречке.<sup>3</sup>

Друго, место где се налазио манастир Убожац није још тачно одређено. Мисли се, да се налази „негде у области Новога Брда и Гиљана“.<sup>4</sup> Пајсије је забележио, да се налази „въ Аггеловѣ Тополници,“ а по Речнику Места наше краљевине постоје на територији Старе и Јужне Србије две Тополнице: једна у срезу Поречком близу Јужнога Брода, а друга у срезу Радовишком, близу Радовишта.<sup>5</sup> Изгледа, да Пајсије није мислио ни на једну од ових. Први спомен о Тополници имамо из 1548 године, „када је неки протопоп Лука окувао једно Јеванђеље и приложио га овом манастиру, који се спомиње, као Ваведење

<sup>1</sup> Ст. Стојановић, Енциклопедија, књ. IV с. 942—943.

<sup>2</sup> *ibid.*

<sup>3</sup> Љ. Стојановић, I, с. 357, бр. 1420.

<sup>4</sup> С. Станојевић, Енциклопедија, књ. IV, с. 942—943.

<sup>5</sup> Ср. Р. М. краљевине С. Х. С., II део; Регистар свију места, Београд, с. 418.



Анђелова Тополница.<sup>1</sup> Тако је, не одређујући ближе, помиње и Пајсије.

1625 године Пајсије је такође путовао. Из записа, који говоре о овоме путовању не може се дознати место где је путовао. У запису стоји само ово: „Сѣа лѣствица ѿ манастира Богослѣв ѡмрак(?) нађѡх ѡ Грамждане (?) бѣах и възє и Прохоръ, и други ѡгалтиръ ѡ мѣне. Ако Бог да (дѣ) се обнови, да се паки подадѡ ѡ кога остану по моеи сѣмрѣти. Сѣмѣрениѣ Павсеи архѣепископъ лѣто 7133“.<sup>2</sup> Из записа се види јасно само то, да је Пајсије негде путовао, али где не може се одређено рећи тим пре што реч ѡмрак, можда у опште не означава место, него је употребљена као прилог и значи у вече = у мрак, како се тај израз и сада употребљава код нас, напр. у Херцеговини. Назив Грамждане означава име места, али ми не можемо дознати где се оно налази. У Речнику Места наше краљевине помиње се село Гражданик у срезу шарпланинском, у непосредној близини Призрена,<sup>3</sup> који је најближа државна пошта за ово село. У Речнику нема више ни једног места са сличним називом.

Године 1626 Пајсије је био у Бечкерекy. У запису се не говори ништа о узроку његова путовања, и о његовој мисији тамо. Само стоји: „Богохраними град Бечкерекъ оу лѣто 7134. Павсеи“.<sup>4</sup>

Године 1627 Пајсије је био у Срему: „Пѣтъ ѡ лѣто 7135. Павсеи смерени, Срем“<sup>5</sup> Код Руварца стоји, да се је ово догодило 1630 године.<sup>6</sup> Док у једном другом запису, за који се не може категорички тврдити, да се директно односи на Пајсија стоји: „Земља Срѣм. Лето 7137;“<sup>7</sup> То је 1629 година. Тада је посетио манастир Привину Плаву у Горњем Срему и био у селу Врднику.<sup>8</sup> Узео је из манастира књигу, коју зове „Чатовникъ съ образи“ и то „извода ради.“ По запису судећи „много мљви тода бис(тъ)“ због ове књиге.

<sup>1</sup> С. Станојевић, Енциклопедија, књ. IV. с. 942.

<sup>2</sup> Љ. Стојановић, Записи, IV, с. 126, бр. 6659, ср. *ibid.*, I с. 312, бр. 1169.

<sup>3</sup> Речник Места, II део с. 108.

<sup>4</sup> Љ. Стојановић, Записи, I с. 314. бр. 1180.

<sup>5</sup> *Ibid.* бр. 1186.

<sup>6</sup> Ил. Руварац, О пећским патријарсима, с. 62.

<sup>7</sup> Љ. Стојановић, Записи, I, 318, бр. 1209.

<sup>8</sup> *Ibid.* III. с. 168 бр. 5652.



Књигу је, као што је обично радио, повезао тек 1630 године и послао је натраг у манастир. Запис је написан 13 децембра, ваљда, 1630 године. Завршава га карактеристичном напоменом: многу нѣждѣ имѣх ѿ цар'ствующихъ единомуу Богѣ вѣдомо“, али не каже у чему се састојала та мука. Пајсије је био у Срему и 7 октобра 1632 године.<sup>1</sup> Том приликом посетио је манастир Шишатовац заједно са митрополитом београдско-сремским Авесалоном. Пут је, по сведочанству овога записа, имао карактер ходочашћа, да се поклоне моштима св. Стевана Штиљановића. Један други запис говори детаљније о овој посети. Посета је била у октобру 1632, којом приликом Пајсије „—“ кондакъ манастирски и књигу звятаго Стефана ѿнесе собомъ да препише у цароставникъ пекски.“<sup>2</sup>

Темишвар је Пајсије посетио 1629 године.<sup>3</sup> Запис не даје детаљнијих података ни о времену, ни о мисији његова путовања По једном другом запису Пајсије је исте године био у Ждрелу на Млади,<sup>4</sup> сигурно у манастиру Горњаку.<sup>5</sup> Пајсије се потписао на једној књизи манастира Горњака 29 децембра 1629 године. На основу овога може се закључити, да је Пајсијева посета манастиру Горњаку била после његове посете Темишвару.

30 августа 1631 Пајсије је био у манастиру Воисиловици. Узео је „трѣдѣ покаан“ (?), ваљда, триод посни.<sup>6</sup> У једноме другом запису стоји, да је Пајсије узео типик, и вели се, „си типикъ... ѿписахъ(!) своєю рукою азъ смѣрѣни Павсеи.“<sup>7</sup>

25 августа 1635 године Пајсије је у пратњи црквењака Спиридона, архиђакона Михаила, келарија Никона, попа Василија и још четворице ђакона посетио Дечане. „И тогда, вели митрополит скопски Михаило, сврши киротонию съ четири дѣакона и два свещеника.“<sup>8</sup>

Године 1639 Пајсије је био у манастиру Морачи и лично присуствовао подели имања и уписивању граница. О томе

<sup>1</sup> Ibid., III с. 59, бр. 4986.

<sup>2</sup> Ibid, бр. 4988.

<sup>3</sup> Ibid. I, с. 317, бр. 1208.

<sup>4</sup> Ibid. I, с. 316, бр. 1199.

<sup>5</sup> Ст. Стојановић, Енциклопедија, књ. I с. 755.

<sup>6</sup> Љ. Стојановић, Записи, I, с. 320, бр. 1224.

<sup>7</sup> Ibid. III, с. 168, бр. 5656.

<sup>8</sup> Ibid. I. с. 330, бр. 1276.



запис говори детаљно.<sup>1</sup> По запису забрањује се, под претњом највеће клетве, свако отуђивање манастирског имања, јер „сы священны събвръ завѣща тако быти“. Из записа није јасно, да ли је овај „свещенны събвръ“ имао и какав већи и шири задатак или је само био сабор манастирског братства и личности чија су имања граничила са манастирским.

1641 године Пајсије је био у манастиру Раваници и нашао „слоужбу бден'ну“ св. еванђелиста Луке, која је раније била својина деспота Ђурђа Бранковића, па је, касније, донесена у манастир Раваницу. Пајсије је узео и однео са собом: „взьех ю изъ аманета, те ю пречрѣтах, да се находи и въ насъ сѣа светаа слѣжба“.<sup>2</sup> Хтео је, на крају записа, поменути нешто о моштима св. Луке, али му је реченица, на жалост, остала недовршена.

Пајсијево путовање из 1642 године помиње један доста нервозно писан запис.<sup>3</sup> У запису се помиње Призрен и, као у скоро свим записима, помиње се повезивање књига, али се из записа не види где је путовао. Вели само: „Тогда мы смѣрены приходимо, боуд(и) волна Господниа“. Даје годину и датум путовања: 21 фебруар 1642. Помиње у запису, са доста горчине, „лѣскав'ство калѣд'ерско“. Изгледа да је опет имао неки сукоб због књига“. Књигу („слоужбу светаго Андреа апостола пръвозваннаго“) преписао је, повезао и вратио одакле је узео. Можда је био у манастиру св. Андреје на Тресци.

Такође није јасно где је путовао 1643 године. Из записа се види, да је ишао некуда; нашао једну књигу и поправио је „елико ми мощно бистъ“, па је вратио одакле је узео.<sup>4</sup> 1643 године узео је, опет негде једну књигу, коју је вратио 30 маја 1644.<sup>5</sup> У једном другом запису, изгледа, да је Пајсије 30 августа 1646 био у селу Великом Лукавцу (Лоукавац Велики) и тамо повезао једну књигу.<sup>6</sup> По једном запису исте године Пајсије је 1 октобра пошао у Јерусалим. Запис то бележи кратко: „Въ лѣто 7150 (1646) ходи Патриарх на Јерусалим квр Павсеи;

<sup>1</sup> Ibid., с. 339-340, бр. 1325.

<sup>2</sup> Ibid I, с. 344, бр. 1347.

<sup>3</sup> Ibid I, е. 64, бр. 202.

<sup>4</sup> Ibid I, с. 350, бр. 1379.

<sup>5</sup> Ibid, I, с. 135—136, бр. 442.

<sup>6</sup> Ibid, I, с. 355, бр. 1410.



вртиде месеца вк. ѿ днь, а дође юн. месец ѿ“<sup>1</sup> По једном другом запису, у продужењу цитиранога, из исте године Пајсије је отишао у Јерусалим („на Еросалимъ“) 24 октобра, а вратио се 28 јуна.<sup>2</sup> П, свему је јасно, да ове две белешке о Пајсијеву потичу од два разна лица. Који је од њих био обавештенији, и који је од њих тачније забележио датум Пајсијева одласка и повратка, тешко је због недостатка других података о томе тачно рећи. Тако је исто тешко рећи, шта је Пајсија потстакло, да се одлучи на овакав тежак потхват, какав је претстављао пут у Јерусалим. Пада у очи, да је Пајсијева активност на крају његова живота била живља; бар записи дају више података о томе. Није познато, да ли је Пајсије од јуна 1647 до октобра исте године куда путовао. Ускоро затим он је умро.

О години и дану његове смрти има неколико различитих бележака. У Општем Листу патријаршије пећске вели се, да је Пајсије 2 новембра 1647 (8) настрадао од бивола: оубиенъ бысть на Меспяхъ Боудисавцѣ.<sup>3</sup> Белешка каже, да је Пајсије мало жив донесен у манастир и да је други дан умро: и втори день преставися.<sup>4</sup> Ил. Руварац, оправдано, израз „на Меспяхъ“ објашњава „на мѣстѣ“, а за дан смрти узима 2 новембар 1647 с напоменом, да је Пајсије управљао пећском патријаршијом 33 године.<sup>5</sup> На другом је месту рекао, да је Пајсије „седео на патријаршијском престолу до године 1646, а те је године 2 новембра од бивола смртно рањен умро“.<sup>6</sup> Није јасно, коју је годину Руварац сматрао као тачнију. Др. Р. Грујић, П. Поповић и М. Грбић, као годину Пајсијеве смрти рачунају 1647.<sup>7</sup> Тачан датум Пајсијеве смрти зависи од правилног схватања израза „втори день преставися“. То би, најтачније значило да је Пајсије умро 3 или 4 новембра.

Записи, међутим, сасвим друкчије сведоче о датуму Пајсијеве смрти. По сведочанству митрополита Михаила, који је

<sup>1</sup> *ibid.*, IV, с. 153, бр. 6829.

<sup>2</sup> *ibid.*

<sup>3</sup> Гл. Срп. Уч. Друштва, XXXV (1872), с. 74.

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

<sup>5</sup> Ил. Руварац, О пећским патријарсима (из „Истине“, с. 304)

<sup>6</sup> Гласник Срп. Уч. Др. XXII, с. 210.

<sup>7</sup> ср. Енциклопедија, књ. III, с. 317, и П. Поповић, Преглед Српске Књижевности, Београд, 1909, с. 58 и М. Грбић, Карловачко владичанство, I, Карловац, 1891, с. 219.



са Пајсијем био у Пећи три године као параклисарх, пет година као „полатар“, три године као клисар, и који за себе вели, да је Пајсију верно служио једанаест година (вѣрно бо емѣ послужиъ аї години).<sup>1</sup> Пајсије је умро у недељу 3 октобра 1649 (8). По једном другом запису Пајсије је умро исте године 2 октобра у Пећи у недељу.<sup>2</sup> Љ. Стојановић је разлику у дану између ова два записа објасни овако: „Године 1647, 2 октобар пао је у суботу, а 1648 у понедељак. Ово у недељу има се разумети ноћу између суботе и недеље“.<sup>3</sup> Ово објашњење важи и за сведочанство једног другог записа,<sup>4</sup> који даје једну карактеристичну напомену, да је, наиме, Пајсије умро у 3 часа ноћу и да „тогда бистъ мльва в земли“. Из записа се добија утисак, да је његов писац јако депресиран и ожалошћен. А писац једног другог записа помиње резигнирано, да се представи „Господинъ Срѣблемъ“, јер, после његове смрти, „расхѣщено быс(тъ) събрание его ѿнеко то ... рекомаго проклети чифѣт Ахмеї...“<sup>5</sup> Вели, да су том приликом украдене неке ствари и књиге, које је „мънши вѣ чловецехъ“ јеромонах Јаков откупио и повратио.

Ово је, укратко, приказ живота Пајсијева и онаквог његовога рада какав се да реконструисати по записима и белешкама, које говоре о њему. Његов рад, његово животно дело, било је шире, замашније и плодније, него што га записи приказују. Тај је рад био, углавном, тројак: национално-политички, црквено-просветни и књижевни.

## II.

О национално-политичком раду патријарха Пајсија, да се судити са приличном тачношћу, јер је он, као наследник патријарха Јована, националну политичку оријентацију из основа изменио. Пајсије је, по речима Јована Томића, „ударо путем потпуно супротним према своје претходнику“.<sup>6</sup> Зато га Леваковић карактерише, као „*homo vile et per natura timide*“.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Љ. Стојановић, Записи IV, с. 158, бр. 6853, ср. *ibid.*, бр. 6852 при дну.

<sup>2</sup> *ibid.*, IV, с. 154, бр. 6833.

<sup>3</sup> Љ. Стојановић, *ibid.*, бел. 1.

<sup>4</sup> *ibid.*, бр. 6834.

<sup>5</sup> *ibid.*, IV, с. 155, бр. 6835.

<sup>6</sup> Н. Томић, Састанак и договор, с. 22.

<sup>7</sup> *ibid.*



Шта је било оно битно што је руководило патријарха Пајсија, да се, као што вели С. Станојевић, мане свих „незрелих предузећа последњих деценија“<sup>1</sup> није тешко тачно погодити. Он је, с једне стране, знао, да је наш народ лакше подносио своје ропство док је био политички лојалан према властодршцима. Сем тога православна црква Макаријевом обновом нашла се у знатно бољем положају, него што је била пре. Макарије и његови сарадници извели су организацију српске цркве на етничкој основи, која је одговарала стварним потребама цркве и народа. „То је, све до најновијег доба, једина организација код Срба, која је обухватала готово целокупан народ“.<sup>2</sup> Те привилегије, које су духовно, кроз цркву, цео Српски народ ујединиле, могле су се држати само лојалним односима према држави која их је дала. Има неких знакова, ако се могу узети као тачно забележени историјски подаци, по којима се може закључити, да су се турске званичне власти доста трпељиво односиле према претставницима српске цркве. Маријан Болица у Опису Скадарског санџаката помињући Пећ вели, да је она резиденција „патријарха српског и грчког исповедања“; помиње, да је тада (1614) био патријарх Јован, који управља „с великим сјајем (помпом), окружен и чуван од стране јаничара, које је Порта послала из Цариграда“.<sup>3</sup> Напомиње да патријарх и његова околина живе раскошно.

Ово, истина, може бити тачно, али ће, свакако, бити тачније, с обзиром на Јованов рад, да су ти јаничари били не његова телесна гарда, него претставници државне власти, који сумотрили на његов политички рад. У сваком случају ово сведочи да је углед пећских патријараха код турске власти био знатан и да се са њим морало рачунати. Осим тога, пећски патријарси од Макарија овамо, док се нису политички компромитовали у очима турске државне власти, били су нека врста етнарха, народних кнежева. Они су сами или преко својих извршних органа вршили „у то доба делимице и судску власт, и то не само у духовним стварима, у целој својој области“.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ст. Станојевић, *Историја Српског Народа*, Београд, 1926, с. 270.

<sup>2</sup> *ibid.*, с. 253.

<sup>3</sup> П. Ровинский, *Черногорія въ ея прошломъ и настоящемъ*, С. Петербуръ, 1888, т. I, — Приложенія, с. 810.

<sup>4</sup> Ст. Станојевић, *ibid.*, с. 255.



Они су на тај начин били од велике користи и цркви и народу. Порта је у сваком моменту могла анулирати те, тако корисне, повластице и народ би се нашао у још тежем положају, него што је био. Изгубити те повластице, иако су оне коштале новаца, Пајсије из оправданих разлога није хтео.

Друга околност, која је одредила правац националне политике патријарха Пајсија јесу неуспеси рада на ослобођењу балканских хришћана, који је предузиман са Запада. Као млађи савременик патријарха Јована, који је био посвећен у његов рад, он је до танчина могао познавати акцију западних држава на ослобођењу и њихове побуде. А те побуде нису биле искрене. Млечи су се ангажовали у тој ствари због тога, што су им највише били угрожени трговачки интереси и интегритет територије, коју су држали. Папска курија имала је и овде, као и увек, задње и скривене намере. У овоме случају те су намере биле двојаке: а) тежња да прошири свој конфесионални утицај на Балканском полуострву, и, б) доцније, када се разбуктала реформација у крилу западне цркве и узимала све више маха, „папска је курија радила на организовању акције против Турака још и стога, што се је мислило, да ће рат против Турака скренути пажњу западних народа са међусобне верске борбе на другу страну, и да ће успех у тој борби подићи углед и авторитет католичке цркве“.<sup>1</sup> Замисао о једном крсташком рату противу Турака није се могла остварити, јер су се интереси западних држава, бар оних које су се највише ангажовале у овој акцији, различно и многоструко укрштавали. Сва се та акција и морално компромитовала. Зато каснији рад на ослобођењу Балканских хришћана „нема у себи ничег озбиљног. То је рад авантуриста и продаваоца краљевстава по Балканском полуострву“.<sup>2</sup> Сваки озбиљнији рад на ослобођењу хришћана у Турској престао је још пре смрти патријарха Јована и војводе Грдана.<sup>3</sup>

Та је акција стала много жртава наш народ. На разним странама су избијали устанци, који су „били без међусобне везе, а слабо помагане од Аустрије и Шпаније, па су се или сами угушили или су их Турци угушили“.<sup>4</sup> Покушаји, да се

<sup>1</sup> *ibid.*, с. 252.

<sup>2</sup> Јован Н. Томић, Пењски патријарх Јован, с. 140;

<sup>3</sup> *ibid.*, с. 141.

<sup>4</sup> Др. В. Поповић, Источно питање, Београд, 1928, с. 52;



Пајсије задобије за продужење ових веза нису, и поред настојања појединих виђенијих црквених претставника (владика Висаријон), имали успеха.<sup>1</sup> Пајсије је „разочаран обманама Запада, одбацио његове понуде и активну везу са њиме, него се је вратио политици патријарха Макарија, консолидовању цркве и залечењу народних рана, задобивених у последним устанцима.“<sup>2</sup>

Није јасно каква је била и у чему се је састојала Пајсијева улога у раду на ослобођењу помоћу Запада, јер постоји мишљење, да смрћу патријарха Јована и војводе Грдана, рад на ослобођењу хришћана у Турској помоћу Запада није престао: „Покушаји, да се дигну особито Арбанаси, затим хришћани у Босни и Херцеговини трајали су све онамо до 1646 године.“<sup>3</sup> Прелог, у продужењу, говори о једној широј завери против државе у којој су учествовали завереници из Србије, Босне и Херцеговине, Црне Горе и Албаније. Завереници су имали 11 новембра 1620 године састанак у Београду. „Међу уротницима налази се и нашљедник пећског патријарха Јована, патријарх Пајсије, који уротницима претседа.“<sup>4</sup> Вели да су папе, а нарочито Урбан VIII, помагали акцију против Турака „колико су им њихове силе допуштале.“<sup>5</sup> Податак о овој завери саопштава из Ватиканских архива Д-р К. Хорват<sup>6</sup> по насловом: „*Monumenta historica nova historiam Bosnae et provinciarum vicinarum illustrantia*“. Хорват саопштава на талијанском језику садржај њихова договора и списак потписника. Међу потписима стоји прво ово: „*Sto Pietro: Il Patriarca die Seruia, il quale ha sotto die se 60 fra arcivescouati e vescouati.*“<sup>7</sup> У белешци се налази објашњење Хорватово по коме је овај патријарх био Пијсије.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> ср. код Ј. Томића, Састанак и договор српских главара у Кучима, с. 22.

<sup>2</sup> Ст. Димитријевић, Споменице, с. 21. Ср. Ст. Станојевић, *ibid.*, с. 270.

<sup>3</sup> Др. М. Прелог, Повијест Бонне, I, с. 92.

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

<sup>5</sup> *ibid.*

<sup>6</sup> Гласник Земаљског музеја, за Босну и Херцеговину, година 1909, (јули — Септембар) с. 345—350.

<sup>7</sup> *ibid.*

<sup>8</sup> *ibid.*; Белешка 15, с. 350.



По једном другом сведочанству Пајсије се је ангажовао у истој ствари и 1636 године.<sup>1</sup>

Ил. Руварац саопштавајући из поменутог дела овај последњи податак сумња у његову тачност и вели: „Но колико је патријарх Пајсије у том послу за ослобођење српско народа помоћу наше царевине (Аустрије) збиља учествовао и да ли је он за те босанске фратрове, који су се издавали за делегате и нуномоћнике хришћанских народа у Турској, што знао, тко ће да зна и тко ће да верује тим босанским фратровима, који су се непрестано мотали тамо амо и обијали прагове аустријског двора и аустријских ђенерала, али увек гледали и вребали на прилику да што за се упецају?“<sup>2</sup> Исто мисли о овоме и г. Ст. Димитријевић.<sup>3</sup> И ми мислимо, с обзиром на општи карактер Пајсијева рада, да сви ови подаци нису тачни.

Друга особина Пајсијеве националне политике била је њена словенска, боље русофилска, оријентација. Истина ми смо и пре Пајсија имали пријатељских и културних веза са Русијом. Али крајем XVI и у XVII веку када се, због неуспеха, политички покрет балканских хришћана све више смиравао, везе наших црквених претставника са Русијом постајале су јаче.<sup>4</sup> По мишљењу Ст. Димитријевића за време патријарха Пајсија, учвршћени су стални односи између наше патријаршије и Русије.<sup>5</sup> Мислимо, да је учвршћавање ових веза последица озбиљнијег и боље схваћеног рада на ослобођењу, јер наде које су полагали на политичку и војну помоћ Запада остале су неостварљиве и пусте.

Име патријарха Пајсија помиње се у руским државним хартијама први пут 1622 године. Тада је дошао у Москву, као изасланик патријарха Пајсија, вршачки епископ Аотоније. По мишљењу Димитријевића Антонијев одлазак у Русију имао је и политичку мисију, а није само био обично тражење милостије за пострадале цркве у Србији.<sup>6</sup> И Др Васиљ Поповић мисли, да су молиоци, махом наши угледнији црквени људи, на

<sup>1</sup> Исп. Ф. Мареш, *Mittheilungen des Instituts für oesterreichische Geschichtsforschung*, Bd. III, Heft 2, S. 283.

<sup>2</sup> Ил. Руварац, О пећским патријарсима, (Истина), с. 311.

<sup>3</sup> Ст. Димитријевић, I Одношаји, с. 225—226.

<sup>4</sup> Ст. Станојевић, Енциклопедија, књ. III с. 822;

<sup>5</sup> Ст. Димитријевић, Одношаји, с. 225—226;

<sup>6</sup> *ibid.* 227—228.



саслушавању давали корисна обавештења по приликама и догађај у Турској и у земљама кроз које су пролазили.<sup>1</sup> О карактеру тих политичких мисија, о предлозима које су они чинили руском цару и његовој влади ми не знамо скоро ништа, јер искази такве природе нису бележени у протоколе саслушања. „Записивало се углавном само оно, што се тиче протеривања преко границе и количина дате им милостије.“<sup>2</sup> Искази политичке природе саопштавани су усмено. Ипак, на основу извесних чињеница, да се закључити, да је Антонијева мисија била и политичка тим пре, што је, по мишљењу Дра Р. Грујића, Пајсије неко време водио преговоре са Римом. Када није имао успеха „почео је обраћати већу пажњу на православну Русију.“<sup>3</sup> „Онако сјајном пријему Антонија на двору, вели Димитријевић, свакојак су допринеле добре особине његове и политичка саопштења и разговори са царским доглавницима, па и са самим царем Михаилом Теодоровићем, и ако је од тих његових разговора на хартији стављено само то, како је „просиљ Государь епискпа о спасениѣ.“<sup>4</sup> 7 јуна 1641 године дошао је у Москву митрополит скопски Симеон. За њега се вели, да је „извршио тешњу везу између пећске патријаршије и Русије.“<sup>5</sup> 23 јула 1641 Симеон је предао цару молбу тражећи да цар да „српској саборној цркви“ (пећској) златопечатну повељу с молбом, да повеља гласи на име патријарха Пајсија. „... Пожалуй меня богомольца своего,“ вели митрополит Симеон у својој молби цару, „вели господарь пожаловать дать государеву златопечатную грамоту въ сербскую соборную церковь въ монастырь петцкѣй ѣ, јер вели даље, .... святительствующе въ ней Паисью архіепископу сербскому богомольцу твоему государеву, а твоя царскя милостыня по манастырем исполнилась повсюду, а саборная, Государ, церковь велми страждетъ отъ нечестивыхъ Агарянь.“<sup>6</sup> На ову молбу митрополите Симеона издао је 1

<sup>1</sup> Станојевић, Енциклопедија, књ. III, с. 822;

<sup>2</sup> Ст. Димитријевић, Одношаји, с. 228;

<sup>3</sup> Ст. Станојевић, Енциклопедија, књ. III, с. 270;

<sup>4</sup> Ст. Димитријевић, Грађа за српску историју из руских архива и библиотека (Споменик С. К. А. LIII, с. 277).

<sup>5</sup> Ст. Димитријевић, Одношаји, с. 228—229.

<sup>6</sup> Ст. Димитријевић, Прилози расправи Одношаји пећских патријарха с Русима.“ с. 60, бр. 2.



августа 1641 године Цар Михаило Теодоровић тражену грамату, У уводу повеље цар вели: „... Пожаловали есмя сербскіе земли Вознесенія Господа нашега Јисуса Христа петцкаго монастыря архіепископа Паисѣя.“<sup>1</sup>

На основу ове повеље стигао је у јуну 1643 године у погранични град Путивљ архимандрит патријаршије Кентерион са јеромонахом Јаковом и ћеларом Пахомијем.<sup>2</sup> Кентерион је у својству изасланика патријарха Пајсија, упутио из Путивља, где је био задржан три месеца, 16 септембра 1743 цару молбу. У молби наводи да га је, као свога пуномоћника, послао патријарх Пајсије на основу повеље, коју је митрополит Симеон добио од цара. Вели, даље, да цару носи поклон од патријарха Пајсија: честице мошти св. Јована Златоуста, св. мученика Меркурија, св. Стевана Новог, св. Василија и св. Мученика Кирика, мошти св. царице Јелене, крв св. Ђорђа, и миро св. Данила архиепископа српског. У продужењу вели, да је наш архиепископ стар, има сто година; оставили смо га у Турској земљи у невољи, јер се налази у оковима („сидить въ жѣзахъ“), због данка је пао у велики дуг, а дуг износи 9000 ефимки, а земља је осиромашила због агарјанског насиља, што сте и ви чули.“<sup>3</sup> У продужењу Кентарион преклиње цара за помоћ дубоко скрушеним и сетним тоном човека, који је много препатио и који зраке своје националне зоре не сагледа још, али, ипак, чека, „дондеже коя благая надежда да придеть.“<sup>4</sup>

Тешко је поуздано рећи шта је све тачно у овим наводима архимандрита Кентериона, а шта измишљено ради ефекта молбе упућене цару. У другим, домаћим изворима ми не налазимо сведочанстава, ни алузија чак, о томе, да је Пајсије икада био у оковима. Исто тако по многим сведочанствима, које дају записи не би се могло закључити, да је Пајсије био у тако великој материјалној беди, као што се наводи у молби. Како је цар одговорио на њихову молбу не знамо, јер се после овога губи траг о свим Пајсијевим везама са Русијом. За време Пајсијевих наследника ти су односи били чвршћији и о њима има много више сачуваних података.

<sup>1</sup> *ibid*, бр. 3.

<sup>2</sup> Ст. Димитријевић, Одношаји, с. 230.

<sup>3</sup> Ст. Димитријевић, Прилози, с. 61, бр. 4.

<sup>4</sup> *Ibid*.



Проценивши озбиљно важност историјског момента у коме се, разривен и изнемогао низом неуспелих устанака, налазио наш народ, који је био и економски прилично исцрпљен, Пајсије се је определио за онај начин политике, који је у даном моменту био најразумнији и најпозитивнији. Путујући много кроз народ Пајсије је до тачнина мегао познавати све народне потребе и невоље. Знао је такође, да онај део нашег народа, који се, стицајем историјских околности налазио под влашћу католичких држава, није поштеђењен ни од гоњења, ни од насиља. Ни своју веру, као што ћемо видети даље, православни Срби нису могли несметано исповедати. Пајсије није могао не знати за случајеве повратка нашег живља са аустриске територије поново у Турску,<sup>1</sup> као и то, да наш живаљ, насељен у хришћанским државама, у првом реду у Аустрији, није економски боље стајао, него онај у Турској.<sup>2</sup> Сем овога напредовање у државној служби било је условљено примањем католицизма. „Капетаном или племићем могао је Србин да постане тек ако је прецао у католичку веру.“<sup>3</sup>

С друге стране Пасјије је правилно оценио и политичку и економску снагу савремене Турске јер, стварно, та је снага, иако већ у опадању,<sup>4</sup> била још увек доста јака. Зато је Пајсијева политика компромиса са Турцима била за ондашње прилике потребна и паметна.<sup>5</sup>

Ипак је, не можда са Пајсијевим пристанком, било комешања у народу и побуна против Турске власти, јер, као што лепо вели Ј. Томић, „народ није могао, ни умео прозирати себичне рачуне туђинаца и неких од својих, и занесен идејом ослобођења од некрштеног противника, пристајао је и на позив њихов ступао у акцију“.<sup>6</sup> Такво једно комешање, које се дого-

<sup>1</sup> Ср. Д-р А. Илвић, Из прошлости Срба Жумберчана (Споменик, С. К. А LVIII(II)).

<sup>2</sup> Ср. Д. А. Ивић, Миграције Срба у Хрватску током XVI, VII и XVIII века Суботица, 1923. и Др. А. Ивић, Миграција Срба у Славонију током XVI, XVII и VIII века.

<sup>3</sup> Др. А. Ивић, Миграције Срба у Хрватску, с. 12.

<sup>4</sup> Ср. Споменик С. К. А. XVIII (II) с. 2.

<sup>5</sup> Ср. Ст. Станојевић, Енциклопедија, књ. III, с. 317.

<sup>6</sup> Ј. Н. Томић, О устанку Срба у Банату 1594 године, Београд, 1899, с. 30.



дило у месецу новембру 1639 године између Солуна и Скопља помиње и Хамер.<sup>1</sup> Хамер их, истина, можда из необавештености, назива „albanische Empörer und Strassenräuber von den clementinischen Gebirgen“.<sup>2</sup> Помиње, даље, сличне буне између Јени-Пазара и Вишеграда и на Босанској граници.<sup>3</sup>

(Наставиће се)

*Ђоко Слијејчевић*

## ЛИТУРГИЧКИ МАТЕРИЈАЛ У СТАРИМ СРПСКИМ БИОГРАФИЈАМА XIII ВЕКА.

(Свршетак)

Кад се говори о монаштву, потребно је нешто рећи и о организовању манастира и о животу монаха, у колико то није речено у другим одељцима а нарочито у одељку „Пост и подвиг“. — Кад су светогорци чули да је у Св. Гору дошао Симеун, прото и цело братство светогорско „и чьстныи и игоумени и вса братија и поустыньници придоше на посѣщение него и поклонише колѣнѣ дрогоу дрогоу обლობызахоу се съ слъзали... изтезаемни отъ него житија ихъ и правила чрьньчьскаго“<sup>4</sup> (Стефан, 13). О животу Симеуна и Саве у манастиру св. Богородице, читамо код Стефана ово: „въ светѣи и иночьствоующаа горѣ въ вьсакомъ правилѣ чрьньчьскаго оустава днь и ноць непрѣстающими оусти“, „и исправивьшаа житие свое и жизнь подобно древньимъ светѣимъ правила сего начельникомъ, чрьньцемъ прѣподобньимъ... (17) Радом и примером, Св. Симеуна и Саве раширило се монаштво и подигнути многи манастири по свим крајевима „и манастирије сташе по вьсемоу отьчьствоу прѣподобнааго, моужие и жены, малии и велиции, оубозии и богати, всѣи людие отьчьства светааго

<sup>1</sup> Joseph v. Hammer, Geschichte des osmanischen Reiches, V. B. (1623-1659) Pesth, 1829, S. 271.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> О борављењу њиховом у Ватопеду говори и Доментијан „...и съзрѣвша се оба богоноснаа соупроуга саврьстника свѣтоносньныхъ аньгелъ.“ (I, 52)... он же светѣи свои канонъ съврѣшааше и безмльвьствоуе днь и ношь...“ (ibid. 54.



испълнише светѣиє црѣкви Христови“ (Домен. I, 31). Даље код истога читамо, како су многи велможи, угледајући се на пример св. Симеуна све остављали и ступали у монаштво (52; ср. 153). — Кад је био довршен манастир Хиландар Симеун и Сава су скупили братство „и по обычаю слоужбоу и пѣтїа оуставъ оузаконивша, такоже ѿ Ватопеда навикоста, игоумена же постављша црѣковними пешти се..“ (Теод. 51). Што се тиче организовања калуђерског живота у Студеници о томе се говори код Теодосија, како је Сава био постављен игуманом исте „тако манастирь тѣ приемъ, нарицаеть его звати се лавра светаго Сїмеѡна, начельствоуюштаго же въ неи архї-мандрита быти же и звати се повелѣваеть,..“ (94-5). А кад је Сава пошао из Студенице за Св. Гору, претходно „вса по чиноу въ манастири добрѣ оуправивъ и правило црѣковнаго оустава и житїа иночьскаго оузаконивъ, и тако дрѣжати прѣдавъ,“ и даље поставио им је игумана место себе (ibid. 116). Пошто се вратио с првога пута по светим местима, дошавши у Студеницу „игоумена оубѡ и братию иночьскими къ лоучшїимъ подвиги наставляше,..“ (ibid. 174) А после уређења Студенице одмах путује по народу „въ всѣхъ манастирехъ оуставы и нравы иночьскаго житїа, такоже въ Светѣи Горѣ и въ Палестини и въ Аси видѣвъ, дрѣжати прѣдаше.“ (ibid. 175).

На дан Савина оступања с престола архијерејског, сазвао је Сава сабор у Жичу и призвавши све своје епископе, много им је говорио „ѡ оустроєныхъ и ѡ правилѣхъ законныхъ науучае,.. такоже и къ всѣмъ игоуменѡмъ о манастирехъ таже по оуставоу законноу съблюдати заповѣда.“ (ibid. 180).

Могли би још навести нека места мање важна за овај предмет: На обилажењу св. Саве по Тиваиди и Скитији, дође у Црну Гору „въ неиже скитьскїи образъ имѣють манастириє, и живоуштии въ нихъ светии моужие по два или по три“. (Домен. II, 309)<sup>1</sup> — Калуђер Рус, кога је Растко питао о Св. Гори и о животу њених становника рекао му је „како въ манастирехъ ѡбытно прѣбыванїе и ѡсобно по двѣма или тремъ коупнодоушно и ѡтѣходно оуединенїемъ въ поштенїи мльчаливѣ живоуштихъ,..“ (Теод. 7). — Кад је Сава био у Александрији посетио је пустињаке у Мареоту „ѡвы же вѣс краи

<sup>1</sup>) Слично атонским калуђерима, које је св. Сава обилазио в. код „Пост и подвиг“.



Лібіе мльчаніемь аггелскымь и молитвами и поштеніемь съвршахоу житіе.“ (Теод. 180).

Називе и епитете, поред оних који су наведени, за монахе сретамо ове: „црньць, мнихъ, инокъ, моужъ, поустыньници (али само за оне који живе у пустињи), земльнии аньгель и небесьнии чловѣкъ, богозарьнии монахъ, богоразоумьные чрньце, богонѡсни же и прѣподобни ѡтци богобязнивы“ итд. Њихово братство зове се „ликъ“ или „съборъ“.

### СМРТ, ОПЕЛО И ПОГРЕБ.

Иако без исцрпнијег описивања опела (оно што би за наш предмет било важно), ипак биографи описујући смрт, опело и погреб св. Симеуна и Саве као главних лица а Стефана као споредније личности, дали су нама прилично материјала за литургичку област.

Пошто су за смрт овде везани неки литургички елементи то ћемо прво говорити о прописима приликом смрти, везаним за смрт биографских личности.

Св. Симеун је, како каже његов биограф, св. Сава, пред смрт послао Саву „по ѡтца доуховнаго и по всє чѣстьные старце Светые Горы...“ А кад су дошли („множьство чрѣгьць-іако благовоньхъ цвѣтъць цвѣтецихъ... И пришѣд'шоу же кь нємоу мирь и благословеніе пріемше дрѣг ѿ друга...“) није им дао да га напусте „дондеже тѣло мое светыми и чѣствыми вашими пѣсьнами опѣвше и погребете.“ Од седмога до десетого дана Симеун није окусио хлеба ни воде, само редовно, сваки дан „причещаше се светыхъ и прѣчистыхъ таинь, тѣла и крѣве Господа Бога и спаса нашего Ісоуса Христа.“ (168) По Теодосију Симеун је монахе отпустио у ћелије и пошто је сам остао, устао је, свѣтлымь и светымь аггелскымь ѡбразомь оукрасив се...“ и иза тога се причестио; а затим пошто га је ватра обузела, Сава „за всю ношь всь ѡгалтырь надь нимь изглаголавь...“ А кад је освануо дан Сава га понесе у црквени притвор и ту је лежао на рогозини (57-8). По Доментијану присутни су узвикнули св. Симеуну „помени ны прѣподобньнии отъче нашъ, въ блаженыи покои твои.“ (I, 103). Видећи да је крај његовог живота, Симеун је наредио Сави: „Чедо мое, принеси ми прѣсветоую Богородицоу, таково бо имамь ѡбѣтованіе, іако да прѣд' нею испоущау доухъ мой“ (Сава, 170; ср.



Стефан, 18; Домен. I, 76). Теодосије о приношењу иконе ништа не говори, само каже да је Симеун пред смрт весело гледао „къ прѣчистому образу христовоу и къ прѣчистои его матери...“ (58), што се односи на иконе у цркви.

Као што је познато, постоји обичај у православној цркви да се монаси приликом смрти стављају на рогозину; па о томе се говори и приликом смрти св. Симеуна, код свих биографа. Сава прича како му је Симеун наредио: „възложи на ме расоу, еже естъ погребенїа моего и оустрой ме съвршено образомъ светымъ, како и въ гробѣ ми възлещи. И простри рогозину на земли и положи ме на неи и положи камико подь главою мою...“ (170; Стефан, 18). Доментијан напомиње да је ово учинио св. Симеун „по образву ис прѣва прѣвеликааго съсѣлениа его положи его на рогозиници.. и сънесе и въ прапратоу црковъноюу“ (I 76; II 173; Теод. 58).

Израз за престављење је „оуспе о Господѣ“ (код Саве) и „сладуѣ а Господи оуспе“ (код Теодосија). После престављања св. Симеуна вршили су опело, и оно се по биографима састајало у појању псалема и песама. Дакле биографи немају другога назива за опело. Ево како Сава излаже о опелу свога оца. Кад се свршила јутрења скупило се много црнца „без числа“ и тада су почели „обычные пѣсни пѣти окрѣсть прѣподобнаго тѣла.“<sup>1</sup> Дошли су многи народи, каже да му „съ великою почѣстїю ѿдати пѣнїе, пѣвше прѣво Грѣци, по томъ Иверїе, тоже Роуси, по Роусѣхъ Блѣгаре, по томъ пакы мы егово стадо съвъкоупменоѣ. (Овде се налали један податак, који говори да је онда у св. Гори служио свак на своме језику). После литургије и пошто су свршене све уобичајене службе „цѣловавше въси прѣподобное тѣло“ и положили су га у гроб, који је сам назначио. После сахране скупило се много калуѣра, и Сава их није отпустио „до .ѡ. го дње, на въсакъ днь твореще емоу светоую слоужбоу“ (170—71). Стефан и Доментијан су много краћи т. ј. код њих се само каже како су сахранили мошти после уобичајених песама<sup>2</sup>; док код Теодосија имамо

<sup>1</sup> Пре тога су га понели и поставили „срѣдѣ цркве иакоже обичаи естъ...“, како каже Сава; а по осталим биографија Симеуна су понели у црквену паперту пре него је издахнуо.

<sup>2</sup> О погребним песмама види још код одељка „Црквено појање и песме.“



ствар лепше изложено. Тамо се прича како су, после смрти „свеште многи вьсьжегше, съ чьстными же кандилы<sup>1</sup> чьстное и светое тѣло прѣподобнаго оца съ подобными надѣгробными пѣснями... почьтше...“ (59). — Да напоменемо још Симеуново поновно сахрањивање у Студеници, извршено такође с песама и псалмима и најпосле „светоую же и божьствноюу слоужбоу иже о покои его оцъслоуживше...“<sup>2</sup> (Теод. 84; Домен. II 194-5).

Смрт, сахрана Стефанова је у биографијама такође описана, али без веће подробности. Сахрана је извршена уз присуство архиепископа, епископа и свештеника с песама и псалмима (Теод. 165; Домен. II, 260).

Смрт и погреб св. Саве описали су оба његова биографа. По Доментијану после смрти св. Саве његови ученици (сигурно пратиоци, који су с њим обилазили св. места) „ськоутавше светые мошти его, съ великою чьстию мольбьные пѣсни поюште о покои светааго... оуправише и къ провождению гробьному...“. Погреб је извршен уз суделовање патријарха Јоакима, епископа, попова, ђаконa и игумана (ibid. II, 332—3). Теодосије као и приликом погребa Симеунова помиње да су запаљене за време опела многе свеће. Даље да је опело извршено „въ припратѣ црковнѣмъ“. Гроб су поврх камена покрили „царскимъ багромъ... свѣштники же и златокованья кандила над гробомъ въ чьсть светаго іако просвѣштати гробъ его поставивъ“. (302—3).

На свечан начин је извршен пренос мошти св. Саве из Трнова у Србију, како нам причају биографи. Владислав је пошао у Трново с великом пратњом и молио цара да му дозволи да пренесе мошти Савине у Србију, и посла неколико устезања, цар дозволи, и тада су пошли у манастир Четрдесет Мученика, где је Сава био погребен „и сѣтворише молитвоу къ светымъ и надѣ гробомъ прѣосвештенааго...“. Цар издаје наређење једнима да служе св. литургију, други отварају гроб, а трећи да поју за покој преосвештенога „а ови носила и понавѣ да готоветь, на нихъже положеноу быти прѣосвештеному...“ и пошто су отворили гроб нашли су га „по истинѣ

<sup>1</sup> Податак да су се при погребу палиле свеће и кандила.

<sup>2</sup> За упокојену литургију.



света плътию и доухомъ... въ прѣсѣтлѣи ризы облыкоше и, и понавама чѣстными обываше.." и т. д. (Домен. II, 343; Теод. 207—8).<sup>1</sup>

## ПО МЕНИ

Помени у биографијама везани су за прилоге црквама и манастирима од стране биографских лица. Сигурно да под поменима ваља разумети помињање приложника у цркви на богослужењу. Некада се изрично наглашава да се имена приложника записују у цркви, што у овом случају можемо сматрати не сликање, него уписивање имена међу ктиторима и приложницима. Сава описујући Симеуново давање злата манастирима у Милеји и по целој Св. Гори, каже да је ово чинио „напоменуо себѣ и вѣсѣмоу наслѣдию его“ (165). Доментијан говори како је Симеун, дајући прилоге црквама „по Светѣи Горѣ постави свои помень, теже и до дньсь тєсть“ (53—4): А у Кареји кад су Симеун и Сава учинили прилог „вписана быеша въ помень съ првьимъ хтиторомъ великимъ царемъ Михаиломъ“ (I, 55; II, 158). Исто и у Иверском манастиру и у манастиру св. Атанасија (Домен. I, 56—7; II, 159; Теод. 43. Он каже да „написоуюште се въ книги животные“).<sup>2</sup>

За св. Саву Доментијан пише да је по свим светогорским црквама оставио свој помен „теже и до дньсь тєсть“ (ibid. 155). — У Цариграду, у манастиру Јевергетисе Сава „оустави помень родителемъ своимъ и себѣ до ськоньчины вѣка“ (Домен. II, 180). Исто чини и у Солуну, у манастиру Филокалу (ibid. 226—7). На путовању по св. местима, Сава дарива цркве и манастире и свуда оставља помен себи, својим родитељима и Стефану, и то: у цркви витлејемској (Домен. II, 266), у Витанији (ibid. 270), у пустињи где је Христос провео четрдесетодневни пост (ibid. 270), у лаври св. Саве (ibid. 273; Теод. 175), у Александрији (Домен. II, 308). При другом повратку на исток, по Теодосију, Сава је у манастиру на Синају такође „написао“ себе, своје родитеље и свога брата (194). Приликом првога враћања с истока Сава је окупио све „чѣстные свештенные моуже, и съ

<sup>1</sup> О преносу мошти св. Симеуна, св. Саве и Стефана Првовенчаного било је још речи кад смо говорили о моштима.

<sup>2</sup> Т. ј. дѣптиси, књиже живих и умрлих.



ними ѿ памети брата своего... светоую и божѣствоую слоужбоу съвршивь“. (Теод. 175).

Као што видимо старање наших биографских лица о душама умрлих било је велико. Вера у моћ црвених молитава за покој и спас душа била је чврста. Отуда св. Сава, сваком приликом, где је год учинио прилог, уписује себе и друге да се дотична црква моли за њих.

## ПОСТАВЉАЊЕ И КРУНИСАЊЕ ВЛАДАРА

Чин постављања владара на престо, према биографијама назива се венчање. Подробније како се овај чин вршио, из биографија не можемо знати, али по томе што се говори да га је вршио епископ (осим једног места), значи да је већ у XIII в. постављање на престо, код нас вршено црквеним благословом. Прва и главна личност о чијем крунисању односно венчању говори, јесте Стефан Првовенчани. По Савином Симеуну, постављање Стефаново за жупана свршио је сам Симеун. Привео га је пред присутне и рекао им: „Сего имѣите ѿ мене мѣсто.. и сего посаждаю на прѣстолѣ... И самъ вѣнчавъ его и благословив..“. За Вукана се међугим не каже да га је венчао, него само благословио за кнеза Зете. (157). Стефан у своме Симеуну не помиње венчање, само каже да му је предао престо „съ вѣсакымъ благословениемъ...“. (12). Исто тако и Доментијан у Симеуну и Сави, само говори о постављању на престо и благосиљању и ништа више (I, 41; II, 151—2). — Теодосије нам много више говори о постављању Стефанову за жупана, и пошто је ово место најпотпуније, што се овога предмета тиче, то ћемо га навести у потпуности: Немања је позвао свога сина Стефана, и заједно с њим и с епископом Калиником и с другим благородницима пође у цркву св. апостола Петра и Павла, и тамо „слоужбѣ же и молитвѣ бывши самодрѣжць ѿтць и съ светымъ епископомъ чѣстнымъ на главоу крѣстомъ и ѿбою роукоу възложеніемъ Стефанъ благословляет се жоупанъ великыи..., и ѿтѣ Бога животъ емоу просеште и глаголюште: многолѣтно боуде и боудеть“. (38—9).

Стефаново крунисање краљевском круном излажу нам оба Савина биографа. По Доментијану Сава и Стефан су послали Методија у Рим к папи, да му пошаље „благословенни вѣнць,



тако да вѣнчаєть брата своєго на кралєвѣство“. Папа давши венац дао је и одобрење „да благословєнь боудєть Богомъ и вѣнчанъ“. Кад је Методије дошао из Рима, Сава је сазвао у Жичу велики сабор „сѣтвори по обычаю обьноштьное стоаине... и въ врѣме богоподобно сѣтворивъ светоую литоургию, и по великомъ исходѣ светые литоургииє, приемъ светые вѣнѣць въ великомъ светилишти, и вѣнча... и помаза его доухомъ светымъ на кралєвѣство“. (II, 145—8). Теодосије је пређутао, Савино потраживање дозволе и круне из Рима;<sup>1</sup> иначе се његово причање мало разликује од Доментијановог. По њему, приликом крунисања био је празник „Христа Спаса“. Не помиње велики вход као време крунисања, него само „въ врѣме, егда освештати подобно...“, Сава уводи Стефана „въ светые жрѣтвникъ въ светаа светыхъ..... чьстноюу главою его вѣнчавъ, и мвромъ того помазавъ...“. Док се овај акт вршио присутни су говорили: „боудєть и боудєть“. (143).

О венчавању на престо Радослава и Владислава немамо што нарочито рећи. Све је исказано у једној реченици „вѣнча тего на кралєвѣство“ (в. о Радославу Домен. II, 261 и Теод. 161 и 176 о Владиславу).

## М И Р О

Од неколико биографских чуда, највише пада у очи чудо точење мира из раке — моштију св. Симеуна, о коме говоре, осим св. Саве сватри биографа XIII века. Изгледа мало чудновато да св. Сава не наведе ништа односно чуда с миром, кад је он по осталим биографима главни посредник код Бога за изазивање мира.<sup>2</sup> Стефан само говори о точењу мира у Студеници, пошто је св. Симеун био тамо пренесен; док Доментијан и Теодосије о миру причају надуго. Код њих налазимо у потанкости описане догађаје точења мира у Св. Гори, па после тога у Србији.

Шта биографи разумеју под овим миром може се увидети по његовој употреби, о којој они говоре. Наиме, да су се за време точења и иначе од сачуваног мира из раке Св. Симеуна, помазивали сви присутни. Јасно је дакле да се овде не

<sup>1</sup> Теодосије се као што смо видели, више него иједан биограф, приказује као непријатељ католицизма, које је по њему јерес.

<sup>2</sup> У служби св. Симеуну од св. Саве о точењу мира срећемо доста података н. пр. један из стихира на Господи воззвахъ „истачає ти рака миро благодѣты...“.



мисли на миро које се употгебљава при миропомазању новокршеног, јер се миропомазање као што знамо, осим неких случајева под које се не могу подвести биографска миропомазања, не понавља. Остаје нам једино да помазивање миром из мошти св. Симеуна, разумемо као помазивање „јелејем“, које се и данас у православним црквама помазују верни на великим празницима. Ово нам потврђује и израз „оумастити“; а и то што се говори да су се с њим помазивали многи болесници ради оздрављења.

Епитети за миро су ови: „светое муро“ миро чудноје и благооуханноје неизреченноје и прѣславноје муро, миро благооуханиа“ (најчешћи назив), „благодѣтныѣ воды“.

На дан празновања помена св. Симеуна у Хиландару, како нам описују оба Савина биографа Сава је целе ноћи провео у бдењу. Ујутру за време јутрењег славословија (по Доментијану кад се завршила јутрења и агрипинија), десило се чудо — точење мира из гроба св. Симеуна. Миро је точило не само из „соухыхъ кости“, него „и идеже бѣ светыи написанъ на стѣлпе... отъ ногоу светааго образа прѣподобнааго написанааго на стѣнѣ... и молитвами прѣподобнааго оумастивше се миромъ... тѣлицѣ же обрѣтоше се больни и нечистыѣ доухы имоуште, прикосновениемъ гроба светааго и помазаниемъ мира светааго вѣси цѣли быше“ (Домен I, 86; II, 187-9). Теодосије каже да монаси видећи чудо с миром „оутрѣна пѣна оставльше, страхомъ и слъзами звахоу: господи помилуи.“ Кад су о чуду обавестили св. Саву и позвали га унутра, овај пошто је целивао гроб, „таче пръвѣ прото светыимъ и благооуханныимъ муромъ крѣста образомъ вѣса своа оумашташе знаменаеть чловѣства...“ и даље се говори о помазивању болесних (72).

Од источеног мира Сава је напунио једну „стъклѣницу“ и послао је заједно с писмом, у коме је описао чудо, Стефану. Овим миром „оумастив“ се прво сам Стефан, помазао је после све присутне (Домен. I, 92-3; Теод 75).

Пошто су мошти св. Симеуна пренесене у Србију, точење мира и тамо се догађа. На молитву Савину за време служења св. литургије, проточило је миро, и том приликом је извршено помазивање свих присутних а нарочито болесних, који су се на тај начин исцељивали „не тѣкмо бо једино отъчество светааго цѣльбы приемиаше, нѣ и отъ вѣстока до



запада... приходештеи цѣлениа възимаахоу молитвами прѣподобнааго..." (Домен. I, 110; II, 197). Згодније је овај акт описан код Теодосија. Док је Сава служио литургију појавило се точење мира, Стефан уплашен вапијао је: „Господи помилоуи“ док су присутни плакали „плачемомъ плачь подвизахоу“<sup>1</sup>. Кад је Сава свршио литургију, дошао је до гроба Симеунова „и сего муромъ-благооухаюшта благооуханни аромати омирѣвъ“, затим је отпевао песму „ѡ памети“ Симеуновој „...и тако вѣса свога чловѣства муромъ помазоуетъ ѡ свештае се“, доле помазује Стефана, све који су с њим дошли из св. Горе и све присутне. Присутни су узимали миро за освећење домова и оних који нису дошли ту; затим су се помазивали многи болесници (88-9).

Из Србије Сава се враћа поново у Св. Гору и од времена његовог одласка, миро је престало точити из раке Симеунове. Стефан ради тога пише Сави и моли га да дође и учини да мошти поново проточе миром. Сава пошаље попа Иларију, састави му молитву коју ће тамо прочитати и научи га како ће се молити. Кад је Иларије све извршио и окадио гроб (по Теодосију), појавило се точење мира, као и најпре (Домен. I, 115; II, 217; Теод. 123).<sup>2</sup>

Живећи у Студеници као архиепископ, Сава је молитвама и кађењем гроба неколико пута изазивао миро (Домен. II, 229; Теод. 138—9).

Осим помазивања миром из мошти св. Симеуна Теодосије на једном месту прича, да је Сава, кад је дошао у Солун ради црквених послова, ушао је у цркву св. Димитрија „свети муроточивыи гробъ его любѣзно цѣловавъ, и светыимъ его муромъ помазав се..." (77).

## ПОСТ И ПОДВИГ

Јасно је да у нашим старим биографијама где се описују животи, већином људи који су припадали монашким редовима, морало се нарочито указати на пост и подвиг као главну и карактерну особину монаштва. Зато дакле биограф кад год хоће да похвали личности о којима пише, истиче у њиховом животу

<sup>1</sup> За време точења су купили миро „въ чѣстныи златые и сребрныи съсоуды събыраемо бываеъ“ (ibid. 88-9).

<sup>2</sup> Теодосије говори нам да су и овом приликом скупљали миро и да је Стефан по Иларију послао Сави стакленицу мира (125).



стално мољење, пост и подвиг. — Дакле биографи XIII века на више места помињу пост. Време поста немамо одређено, само код два посљедња биографа, који говорећи о Савином дељењу топлог хљеба светогорским монасима, кажу да су тада били „светии велииции пости .м. нии дньъ соуботьный“ (Домен. I, 135; Теод. 28). Кад су га том приликом ухватили разбојници, Сава им је рекао: „сице бѡ тєсть ѡбичаи ѡтьчьскы“ (т. ј. дељење хљеба). Одмах иза тога имамо податак о каквоји јела за време поста. Разбојници су пошли за Савом да се увере је ли он ученик оца Макарија и пошто га нађу тамо „молитвоу же и благословєніє испросше ѡть старца“. Старац их је, каже се даље, угостио „ѡвоштїа варєна и съ ними маслини и хлѣбы прѣдълживь . . . сьматраахоу же и хоудость ризы власѣнныи и босотоу ногоу его по жестокомоу каменїю . . .“ (Теод. 30; Домен. II, 193),

Издавајући пост и подвиг по личностима Симеуну и Сави видећемо, колика је била њихова ревност у вршењу поста и подвига и уопште свих дужности што се траже од монаха. Не сме се сумњати да писци у овоме претерују, кад се зна да је наше угледне личности из владарских домова вукла у калуђерство жеља за што већим духовним усавршавањем. Сава назива Симеуна „пощєнію наставника“ (160). и даље „Кто можеть исповѣдати сєго блаженаго подвигы и троуды?“ (164) „ . . . имѣ (у манастиру у Милеји) подвигы и исправленїа доуховна неизглаголанна, их же не възможеть изглаголати оумь чловѣчь“. (165). А за себе каже да се угледао „на подвигы и житїа сєго прѣблаженнаго ѡтьца . . .“ (174). У писму Стефанову посланом Симеуну по Методију, каже да је сам Христос сведок „прѣмногымь подвигомь твоимь, и светага црѣкви прѣсветыѣ богородиє . . .“ (Домен. 65). Даље Доментијан каже за Симеуна, како „истьнивїшааго тѣло постомь и светымїи молитвами“ (85; сравни и место које се такође односи на Симеуна, приликом његовог празновања 186). Још код Теодосија налазимо како је Сава писао Симеуну да дође у св. Гору пошто „въ поустыни смѣренїа иночьскаго житїа постничьскымїи вѣнци оукрасиши се“ (35), и затим описујући његове посљедње дане каже ово: „въ мѣроу сьвршенїа а достигь иже вьсѣмь Бога любештимь желанно, . . . и въ поустыни сь постникь . . .“ итд. (54—5).

Много више је речено о ревновању св. Саве у калуђерству, код оба његова биографа. Још као дечак Растко се вежбао



у посту и молитви и „љубљаше пост“ како каже Теодосије. У Доментијановом Симеуну говори се узгредно и о Савином животу у Св. Гори „постомъ и бѣдѣниемъ и молитвами светыими небесъныи дары приемъшемоу, . . .“ (46). А о његовом животу у Студеници као игумана где је Сава вршио велике подвиге за Христа „и истававшемоу тѣло постомъ и светыими молитвами . . . и вѣсегда о тамъ прилежно подвизаюштоу се темоу неоусъпно . . . и въ молитвахъ светыхъ прилежно подвизаете се, . . .“ (104—5).<sup>1</sup> У Сави је још више истакнут карактер Савиног испосништва и молитвености, (па и у младим годинама, стр. 121). Ево како је описан његов живот у монаштву „такo въ светыхъ молитвахъ прѣбывааше прѣподобиемъ и правдою . . . и по вѣсе дѣни мнозѣми трoуды дроуче тѣло свое, вѣсегда соухъ хлѣбъ гады, и того по малоу, и въ мѣроу воду пие, и выноу жадае, вина и масла по малоу вѣкоушае . . .“ и даље се говори о непрестаном мољењу, „и инѣми мнозѣми различныими трoуды распинааше тѣло свое . . .“ (129)<sup>2</sup> „бoсѣма ногама ходе непрѣстанно по поустыняхъ и по пештерахъ . . .“ (134) „. . . вѣсакаго лишивъ се плѣтѣскааго покоа . . .“ (175) „на прѣбольшоу добродѣтель подвиже се, (пошто му се јавио у сну Симеун) вѣсприетъ вѣше силы подвигъ, поштению, бѣдѣниа . . .“ и т. д. (179, в, Теод. 68). Ради тих великих подвига „болѣзнь темоу вѣсели се въ ложеснахъ срьдѣчныхихъ; за великоиe бо темоу въздрѣжаніе исыхаюшти темоу оутробѣ, болѣзнь въ нь вѣсълши се и не остави тего до коньца . . . толикъ подвигъ доуховъный въ плѣти имоушта, и тольми приближъша се къ Богу постомъ и светыими молитвами . . .“ (182; в. и 192).

Теодосије у уводу, или боље рећи предговору свога дела, сматра за потребно напоменути пре свега да је узео да опише живот „вѣсеблаженнаго Савы . . . иже въ Светѣи Горѣ Адона постывшаго се, . . .“ (2). Сава је вршио труде не само за себе него и за Симеуна, и овај се чудио „мнозѣствомъ клананіа падаюштегo оуды сына своего . . . оусоугоублаше юноша трoуды и поштеніа за се и за старьца . . .“ Сава каже Симеуну: „азъ

<sup>1</sup> Теодосије такође говори о подвигу и посту у Студеници, и додаје „не разшири чрѣва іако безсловесна . . . поштениемъ и ноштными стоани оумрыштвлаше плѣть . . .“ (96).

<sup>2</sup> Мало детаљније о овоме говори и Теодосије (26).



твое поштеніе и стоаніе и клананіе, азъ твои подвигъ,..“ (44—5).<sup>1</sup> После првог његовог (Савина) доласка у Србију, неко време је остао као игуман Студенице и тамо „болшаа моученіа и подвизи светаго приемахоу,.. колѣноклангана и стоаніа ноштна..“ и напред описује да и када је седио за трпезом, само је видно јео. (115—116). И најпосле пост Савин се помиње приликом борављења на Синају, где је целу четрдесетницу „въ монасыри поштеніемъ съ братіею проводивъ..“ (193).

Светогорски калуџери, колико о њима мимогредно говоре биографи, показују велику ревност у испуњењу монашких обета. Кад је Сава ишао на обилажење Св. Горе, тамо је видео у подножју Атона „множество постештих се, ихже съ горы съшдѣ жесточаишее житіе изслѣдивъ, и поустынное и немежное житіе видѣвъ.. аште и нѣсть полза аггелы соуштете плѣти ради звати се, нѣ по истинѣ чловѣци божіи бѣхоу..“, износи се даље њихово сиротовање без игде ичега „имоуште небо црковь... шоушомъ дрѣвнымъ и птичими гласы оглашаеми... овы хлѣба мало и рѣтко приемахоу, овы оть плодѣ дрѣвеныхъ и оть растуштихъ биліи дивыхъ...“ (Теод. 23—4). И после, кад се Сава вратио изјавио је жељу игуману да би волио живети код оних монаха, али му игуман није дао, рекавши му „неподобно не оутврѣдившоу нгоу на корѣни прѣвагао степени обитаю житіа по слоушаніемъ врѣха мльчаніа и единства касати се,.. (ibid. 25). Они којима је Сава делио хлѣб, живели су такође у великом уздржавању „тридньевно и петодньевно и всенедѣлно и тако кто по силѣ съврѣшахоу поштеніе“. (Теод. 28).<sup>2</sup>

Оволика ревност у посту и подвигу вршила се по одређеном канону. За св. Саву се на једном месту каже „онъ же светыи свои іемоу каномъ саврѣшааше.. (Домен. II, 155); затим на другом месту описујући његове Савине велике подвиге, пост и свеноћна бдења у сихастарији (у Кареји), коју је откупио од светогорских калуџера „и великѣ канонѣ оуставивъ себѣ, и велико прѣбѣ тоу прѣдрѣжавъ и, и тако оустави тѣ канонѣ тоу хотештому жити, по томоужде правилоу повелѣвъ тѣмъ-

<sup>1</sup> О њиховом заједничком животу читамо „и добрѣ правешта житіе своје, подобно дрѣвнымъ светымъ начьльникомъ правила чрвьчьскаго..“ (Домен. I, 70; Теод. 44).

<sup>2</sup> Под овим монасима треба разумети великосхимнике — пустињаке, јер се с реџу пустињаци сретамо на неколико места у биографијама.



жде образомъ дрѣжати пѣтиа дъневъната и ношътнаа...“<sup>1)</sup> и Доментијан сам за себе каже да је тај канон држао у истој ћелији за време краља Уроша („въ тоижде келии тожде канонъ прѣдрѣжештоу нѣкоюмоу чрънцоу игеромонахоу Доменътианоу“ в. Демон. II, 171—2).

## ПРАЗНИЦИ

Подаци у биографијама о празницима су доста опширни. Тамо имамо не само помена о празновању појединих годишњих празника, него и о канонизирању св. Симеуна. Овде ћемо изложити места где се помиње празновање појединих празника у години, а после ћемо се зауставити на материјалу, који говори о установљењу празника св. Симеуну.

Кад је Методије, послан од Симеуна и Саве, донио крст од часног дрвета и предао Стефану, каже се да „сконъчавъше слоужбоу чъстнаго и животвореца крста, и праздънованъа и створии въсь дънь ть.“ (Стефан, 16; Домен. I, 68) — Одређујући време кад су Стефана напали угарски краљ каже „бѣше бо врѣме по праздъникъ господа Бога нашего, иже по пасцѣ славнаго и свѣтлаго въскрѣсениа“ (Стеф. 21). — За време борављења Расткова у Ср. Гори првих дана, Доментијан напомињући један моменат из Расткова живота тамо „и сълучи се дънь праздъникъ недѣлвныи; въ дънь же соуботъныи въ навечерие недѣлие сътвори велико веселие.“ (II. 122). Затим ускоро иза тога „сълучи се праздъникъ благовѣштениа прѣсветые Богородице ватопедьскые; и званъ бысть игоуменонъ и въсьми братиами ватопедоскыми на праздъникъ по обычаю светогорьскомоу.“ (Домен. II, 127; Теод. 22). Дакле овде се говори о црквеној слави, јер је манастир Ватопед повећан Благовестима. — После Савиног посвећења за архиепископа истога дана, патријарх је наградио све који су с њим служили митрополите, епископе, попове и ђаконе; то је исто учинио и цар и „сътвори праздъникъ въ ть дънь въ име нарекъ новоосвештенааго архиепископа кирь Савы.“ (Домен. II, 219). О празновању, односно установљавању празника св. Сави, немамо података осим само што Доментијан и Теодосије кажу на по једном месту, да Владислав приликом преноса Савиних моштију великѣ же трѣжствомъ празникъ . . . светаго сътворивъ, . . .“ (Теод. 216;

<sup>1)</sup> То је т. з. Карејски Типик (в. Ђоровић, пом дело стр. IV—VIII).



Домен, II, 344). Празник се још помиње кад је св. Сава установио веру православну, каже се да су се многи скупили „въ дньъ праздника, и въсеноштѣноге славословіе съвршено бысть по чести праздника, и въса заоутрѣна по чиноу съвршена быше . . .“ (Домен, II, 234); затим кад се св. Сава вратио с истока и дошао у Трново помиње се празник Богојављења „приспѣвъшоу же прѣсвѣтломоу празднику просвѣштениа господьны . . .“ када је Свети служио вечерњу а патријарх Јоаким јутрењу (Домен, II, 329; Теод. 199).

Доста материјала биографи дају кад говоре о проглашењу Симеуна за свеца, и што је главно по овом материјалу имамо у потпуности описан акт канонизирања. Пошто је прошло „врѣмени малоу“ до дана престављања Симеунова, скупили су се „въса чеда светааго на творение праздника прѣставления светааго, . . .“ свршили су свеноћно стајање „и заоутрѣнага славословіа въса совршена быше по чиноу . . .“ (Домен, I, 104; II, 195; Теод. 84—5; Стефан 20). Доментијан прича, да су се сви светогорци били скупили „на память оуспениа прѣподобнааго“ с протом на челу, и пошто су свршена богослужења јутрења славославља, потекло је миро и присутни „прославише бога, и написаше него въ редѣ светыхъ великихъ и прѣподобныхъ отьць, паче и чоудотворьца, и поклонише се темоу иако и всѣмъ светымъ . . .“, свршили су литургију и створили празник „и приложише него къ светому Симеону богоприемьцоу, иако праздновати има въ единъ дньъ обьште праздньство. И богословише богоноснааго отьца нашего кирь Савоу, написати темоу каноны и стихере и чоудотворениа него. онъ светый написавъ . . .“. Празник је трајао три дана. (Домен, I, 89—90; II, 190, 195, 200). Теодосије не каже да је Сава писао каноне и стихире — службу св. Симеуну, него само да су Саву благословили „житѣ прѣподобнаго писанѣмъ пометно оставити и съ светыми празновати“. (73).<sup>1</sup>

## ЛИТУРГИЧКИ ТЕКСТОВИ

Под овим се разумеју поједини мимогредни изрази у биографијама, а у којима се огледа утицај богослужења или су пак потпуно отуда узети. Таква се места сретају на крају мо-

<sup>1</sup>) Стафан на крају биографије одређује када се празник св. Симеуна прославља „ферваиа въ. г. дньъ“ (30).



литве, беседе или иначе. Н. пр. кад је Немања, на дан оступања с престола држао беседу пожелео је свима мир. „Миръ ва бѣди ѿ Господа Бога и спаса нашего Исоуса Христа“, а завршио је с „благодѣтъ Господа нашего Исоуса Христа и любви бога и оътца и причестые светаго доуха боуди съ всѣми вами. Амин“. (Сава, 159). Истим возгласом Сава је завршио писмо Стефану кад му је као епископ писао из Солуна (Домен. II, 227). Затим поуку одржану епископима у Жичи (ibid. 295). „нъ славити се единосоуцьнѣи и неразѣльнѣи и животворещеи троици, оътоу и сыноу и светому доухоу, всегда и нынѣ и присно и вѣкы вѣковъ. амин“ (Стефан, 8) [из прогласа приликомъ истреблења богумила]. — „славити и пѣти и поклонати се светому и вельлѣпному имени твоему, оътоу сыноу и светому доухоу и нынѣ и присно и вѣвѣки“ (Дѣмен. I, 128) [крај молитве коју је Сава изговорио на празник Благовештења, у св. Гори]. — „іако томоу подобаетъ вьсака слава и чѣсть и поклонаніе оътоу и сыноу и светому доухоу, и нынѣ и присно.“ (ibid) [крај Савине беседе одржане у Студеници после точења мира]. — „емоуже и подобаетъ вьсака слава, хвала же и величїе, чѣсть и поклонанїе коупно съ оъцемъ и вьсесветыимъ доухомъ и нынѣ...“ [крај Теодосијеве биографије]. „кирие телеисон“ или „кирь телеисо“, узвикнули су прво светогорски калуђери, за време чуда с миром (Домен. I, 86), а други пут су то исто узвикнули присутни у Студеници, такође за време точења мира (ibid. 288).

У вези с овим били би и епитети, које биографи употребљавају за поједина лица на пр. Сава се назива: „монахъ“ „прѣподобьни“, „оъць“, „светыи“, „богоразумьни“, „прѣосвештении“, „сънастольниъ“ „кирь“ и др. Богородица се на једном месту овако карактерише, прѣсветаіа богородица ширьшиа земліе и пространѣишиа небесъ,“ (Домен. II, 138).

*Вл. Влаховић.*



## МАЊИ ПРИЛОЗИ

### СЛУЧАЈ ПРОМЕНЕ ИМЕНА ПРИ ХИРОТОНИСАЊУ ЕПИСКОПА

У канонским и литургиским прописима Православне цркве нема нигде никаквог наређења: да се приликом постављања за епископа-архијереја, као ни за свештеника-јереја, има промену име лицу које се хиротонише у који било од тих црквених јерархиских чинова. И једном и другом остајало је и даље њихово раније крштено име. Преименовања вршена су, а врше се и данас, само приликом прелаза световњака у монашки чин — приликом пострига у малу схимну и приликом прелаза монаха малосхимника у велику схимну, као смивол њихова одрицања од света и свега што их сећа на живот у свету.

На основу тога и први хришћански епископи, који су постајали од световних свештеника, док монаси нису успели да за себе освоје тај високи црквено-јерархиски положај, носили су често и чиста народна имена. Тај обичај остао је код нас у пракси најдуже у Босанској цркви, која је у XII веку и у првој половини XIII века била подвлаштена римокатоличком архиепископу у Дубровнику, а затим се потпуно еманциповала и од западне и од источне црквене јерархије. Познато нам је, наиме, из историских докумената XII и XIII века, да су тадашњи босански епископи, — које је посвећивао дубровачки архиепископ и коме су они обвезани били да долазе у Дубровник бар једанпут сваке године, — носили искључиво чиста народна словенска имена: Владислав (1141 год.), Радогост (око 1197 г.), Братослав, Драгохна (1209) и Владимир (до 1233 год.).

Међутим, један недавно пронађени натпис на поклопцу саркофага првог доњополошког епископа Јоаникија, из доба Српског царства, у рушевинама цркве Св. Атанасија више села и манастира Лешка, недалеко од Тетова, даје нам основа за



претпоставку: да је у Српској цркви средњег века био обичај — да се приликом постављања првог епископа на новоосновану епархију промене дотадашње име лицу које се поставља на тај положај, иако је то лице већ одавно носило монашко име и било јеромонах; дакле, чињена је промена имена, као и при прелазу из мале у велику схимну.

Случај је у овом: — Приликом проглашења пећког архиепископа Јанићија за патријарха, на државном сабору у Скопљу 1346 год., дотадашње епископије у Српском царству подигнуте су на степен митрополија и поједини митрополити добили су по једног викарног епископа, да би се новоустановљена Српска патријаршија што више саобразила са управним системом, који је тада владао у Источним патријаршијама, а нарочито у Цариградској патријаршији. За сваког викарног епископа основана је нова епархија на територију дотичне митрополије. Тако је у границама Скопске митрополије основана Злетовска епархија са седиштем у манастиру Леснову, југозападно од Кратова; а у Призренској митрополији образова је нова епархија за Доњи Полог са седиштем у чувеном тетовском манастиру Св. Богородице.

На обе те нове епископије постављени су ускоро први епископи. За злетовску — Арсеније, а за доњополошку — Јоаникије. Овај Јоаникије саградио је себи, још као јеромонах, поменуту цркву — гробницу код старог полошког града Лешка и посветио је св. Атанасију. На свом каменом саркофагу у тој цркви епископ Јоаникије дао је исклесати кратак историјат постанка те црквике, оснивања Доњополошке епархије, како је он постављен за првог епископа те нове епархије и како му је том приликом због тога што раније није било епископије у Пологу, промењено његово раније монашко име Антоније у ново епископско Јоаникије. — У натпису се, наимае, између осталог каже:

...въ то царство (Душаново) благословише Антонија на епискупство Долниѣ му Пологу, прво-настална по изволению Божию, и прѣтворнише име ѣмѣ Иѡаникиѣ понеже неѣ било прегѣ епискуп Полозк...

*Рад. М. Грујић*



## ЈЕДНА СЛИКА ИЗ ЖИВОТА БЕОГРАДСКОГ СВЕШТЕНСТВА 1721 ГОД.

Београдски митрополит Мојсије Петровић (1713—1726—1730) био је ванредно уредан и савестан човек, па је и од свога свештенства захтевао највећу савесност у извршавању пастирских дужности. Али, у почетку аустриске окупације у северној Србији (1718—1739 год.), налазила су се у Београду четири свештеника, који своју службу нису увек савесно вршили; а позивани на ред бацали су кривицу један на другог и међусобно се оговарали — „оглаголавали“. Да би их уразумио и присилио на савесно вршење поверених им парохијских дужности, митрополит их је позвао и наредио им да напишу и потпишу једну заједничку изјаву, у којој признају „да своју дужнују службу благоговенно и благопокорно“ неопслужују и да „народу потребнаја (правила) православно восточнога благочестија“ само „ленеште се“ обављају; сем тога „и ка цркви светеј на уреченоје време пенија“ не притичу.

Свештеници су 24 августа 1721 год. написали и потписали такву изјаву и љубећи „сапоги“ митрополитове молили га за „милост“, обвезујући се на десет тачака којима се тачно одређује телесна казна или новчана глоба за сваки поједини њихов преступ, како у погледу обављања богослужења у цркви, тако и у односима њихова живота и рада ван цркве. По стилизацији обвезе изгледа као да су сами свештеници предложили митрополиту висину казне за све предвиђене случајеве. Они, наиме, кажу у својој обвези: — „и ове исте пункте полагамо, кои би се у ком нашао, сам за него да би каштигје носио, освим остале братии турбацие; то је воља и прозба наша от вашего преосвештенствија“ или „под ову се каштигу подлажемо вољом нашом“.

Казне су овако распоређене: а) За недолажење или нетачно стизање на поједина богослужења у цркву.

Ко од свештеника не дође или закасни („кои се не би на које уречено време десио“) у цркву на полуночницу имао је да прими шест батина (штапа) или три форинта; за јутрењу — 12 штапа или 6 фор.; за часове или литургију — 24 штапа или 12 фор. и за вечерњу — 12 штапа или 6 фор. А ако би који од свештеника дошао пијан у цркву



на који било богослужбени чин обвезао се је да ће претрпети 39 штапа или платити 12 фор.

Сва та глоба ишла је у корист митрополитове кујне — „на куињу митрополитску“.

б) За погрешке ван цркве.

Ако би који београдски свештеник отишао куд било из Београда, без знања и благослова митрополитова двора или протопопе („пр’ваго нам иереја“) имао је да претрпи 24 штапа или да плати 6 фор. глобе; за сваку ружну или увредљиву реч („за празно слово или неподобнују реч“), којом један-другог нападну или где било пред народом изговоре, трезвени или пијани, имаће да приме 24 батине или да положи 12 фор. глобе, за случај да кога било од београдских свештеника позову да причести тешког болесника или крсти младенца на самрти, а он одбије и пошаље људе коме другом свештенику, одређена је иста казна; ако домаћи свештеникови затаје свештеника у кући, у случају да га ко било затражи за духовну потребу, подлежао је истој казни; иста казна стизала је свештеника и онда, ако би он био негде у вароши код „когга христијанина“ — парохијанца, и ту га потраже ради духовних потреба, а тај га „газда“ у чијој је кући затаји; па је у том случају и домаћин плаћао глобу од 12 фор. — „на варошку кућу“.

Најзад, сваки свештеник који би без благослова (добијеног од митрополита или проте) звонио или без звоњења обавио богослужење („чатио“), имао је да претрпи 12 батина или да плати 6 форинти.

Обвеза се завршује овом изјавом:

„На све сие више реченне и нам обештане пункте пред вашим преосвештенством, без милости на се отмаштение просимо, јако би кои от нас у ком виновен нашао (се); при коего и остаемо најнижшии раби и служители вашего преосвештенствија, ниже рукописним своим знамением положени и печатом именитим потврждени.

Дато у Белиграду месеца августа 24 — 1721 — рока“.

А поред у црквеном воску ударених својих печата потписали су се: Сава Рајковић, Велимир Ивановић, Јован Јанковић и Ђирил Марковић; прва двојица и последњи називају



се „јереј“, а трећи се пише „поп“; испред сваког имена стоји „ја“, а иза презимена „подлажем се горњему писму“.

Печати су прве тројице осмоугаони, величине пола динара, имају у средини путир и на њему дискос са звездицом и крстом на њој; у четири угла су иницијали имена и презимена, звања (иереи) и места службе (Београд). — На четвртном печату (Ћирила Марковића), који је исте величине али овалног облика, налази се војнички грб са овалним штитом на коме је точак, а више имена десна рука са буздованом; то је, по свој прилици, ранији породични грб Марковићев или је, можда, и он сам раније био у војној служби на Крајини и употребљавао тај грб.

*Рад. М. Грујић*



## ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

*La Confession Orthodoxe de Pierre Mogila, métropolitite de Kiev (1633 — 1646), approuvée par les patriarches grecs, au XVII siècle. Texte latin inédit, publié avec introduction et notes critiques par Antoine Malvy et Marcel Viller de la Companie de Jésus. Paris. 1928. p.p. CXXXI + 223. v. 8.*

Римски папин институт за проучавање истока, почев од 1923. г., штампа месечник под насловом: „*Orientalia Christiana*“. Сваку књигу овога органа посвећује он, по могућности, једном факту или појави у религиозном животу блиског истока старог и новог доба. Досад је штампано преко 20 томова, у којима је објављено око 70 мање више опширних расправа.

39-та књига X-г тома *Orientalia Christiana* посвећена је једном догматском споменику, који заузима важно место у реду изворâ догматике источне православне цркве. Мислимо на кијевско православно исповедање из XVII-г века.

Најближи повод за појаву расправе, коју ћемо овде размотрити, био је до сада неиздати латински текст СО, како ћемо даље и ми, по примеру аутора књиге, свуда означавати овај споменик (СО = *Confessio Orthodoxe*), који се чува у париској националној библиотеци под бр. 1265. Рукопис овог текста предао је 1671 г. француском амбасадору при отоманској порти, Нуантељу, турски тумач, грк Н. Панагиотис. Наунтељ га је од своје стране доставио краљу Лују XIV. по чијој је заповести рукопис 1674 г. био предат краљевској библиотеци. Иако није могуће категорички тврдити заједно са Н. Панагиотисом, да је париски латински текст СО *πρωτότυπον*, који је по кијевским научницима претстављен од стране митрополита Петра Могиле



Јашком сабору 1642 г., ипак је сасвим вероватна претпоставка, да је он био један од најстаријих преписа са овога оригинала.

Овај историско-књижевни догматски споменик и јесте предмет расправе, коју ћемо сада критички прегледати.

Књига се састоји из предговора, увода и текста СО са примедбама.

У кратком предговору (р. р. V.—VI.) говори се о постанку идеје издања споменика, приликама његовог штампања, подели рада између два аутора, при чему је р. Malvu радио на тексту СО и на већини примедба, које га прате, а р. Viller саставио увод и допунске примедбе ка тексту СО.

Увод (р. р. IX.—CXXXI) се дели на девет малих поглавља са следећим садржајем:

У првој глави (р. р. IX—XVII) говори се о аутору СО, у другој (р. р. XVII—XLII) о почетку и постанку СО, у трећој (р. р. XLIII—LVIII) прича се историја СО у вези са питањима о аутору, редакцијама и штампаним издањима његовим, у четвртој (р. р. LIX—LXIV) говори се о важности и ауторитету СО са гледишта протестантске науке, православне цркве и православног богословља, у петој (р. р. LXV—LXXX) о односу СО према латинском богословљу уопште и посебно према делу de Claude: *La Perpetuite de la Foi de l'Eglise catholique sur l'Eucharistie...* ed. Migne 4 fol. Paris 1841., у шестој (р. р. LXXXI—XC) описује се париски рукопис СО бр. 1265., у седмој (р. р. XCI—CV) даје се анализа латинских извора СО, у осмој (р. р. CVI—CXIII) упоређује се латински текст париског рукописа бр. 1265 са грчким текстом СО, и у деветој (р. р. CXIV—CXXIX) упоређује се СО и т. зв. „Мали катихизис“ м. Петра Могиле изд. 1646 г. поглавито са стране њихове садржине, при чему се детаљно приказује оно што је у овом последњем изостало из пуног текста СО.

Увод се завршава кратким примедбама (р. р. CXXX—CXXXI) о техничкој страни издања латинског текста рукописа париске националне библиотеке бр. 1265.

Највећи део друге насловне књиге заузима сâм латински текст СО (р. р. 1—124) попраћен троструким подредним примедбама: у првом реду су покушаји успостављања или исправака (*rétablissement*) појединих места у тексту и упоређења са грчким текстом, у другом — цитати из Св. писма па-



тристички и канонски, у трећем — раскрића или разјашњења цитата.

Мањи део исте половине књиге заузимају допунске (сomplémentaires) примедбе (р. р. 125—176). Оне имају различит карактер по својој садржини и деле се на 19 засебних малих одељака. У њима се или наводи аутентички текст догматско-канонских споменика, који се спомињу у СО (н. пр. текст никејско-цариградског симбола вере у гл. А. р. р. 125—127), или констатује пуна сагласност (le parfait accord) између учења СО и Томе Аквинског о невином стању првих људи (гл. В. р. р. 126—127), или разјашњује учење СО о силаску Св. Духа путем историјских исправа (гл. С. р. р. 127—128), или упоређује наука СО о Св. Духу са науком папе Лава III о Filiogoe (гл. D. р. р. 128—129), или тумачи наука СО о цркви (у гл. E., која се од своје стране дели на 5 мањих одељака, р. р. 120—135) и т. д.

На крају књиге дају се 7 таблица, које садрже скуп цитата из Св. писма у СО, позиве на саборска канонска правила, цитате из патристике, списак аутора који се спомињу у уводу и примедбама, па онда индекси — историјски и материјални — азбучни и аналитички.

Као што се може видети из овога краткога описа садржине књиге, она претставља солидан научни рад. Она је састављена на основу врло пажљивог студирања опширне литературе о СО. Овај последњи је проучен са свију могућих страна: околности његовог постанка, повода његовог писања и постепене обраде, циља, извора и ауторитета, односа према другим аналогним радовима и, напослетку, са стране текста латинског рукописа, који се чува у париској националној библиотеци бр. 1265. Осим тога у књизи су пажљиво проучена и споредна питања, која стоје у вези са историјом и садржином СО. За све ово је скупљена и озбиљно простудирана опширна и разноврсна литература. У својим мишљењима и закључцима по овим питањима аутори су показали приличну опрезност, кад и кад проницљивост и велику удубљеност у предмет своје расправе.

Истина захтева, да упоредо са горе споменутиим позитивним особинама књиге прикажемо и негативне њене стране.

Пре свега морамо рећи да је сасвим недоказано у науци категоричко мишљење писца о аутору СО. „La Co“, вели се у



књизи, „est l'ocure de Moghila“ (р. XLIII, III, 24.). Међутим нема никаквих историјских сведочанстава да је м. Петар Могила аутор СО. Сам он нигде не говори о томе иако је било више повода за то, и то повода веома озбиљних. Он је лично предао СО кијевском сабору 1640. г., и учествовао у дискусији по неким тезама СО. Ово Могилино учешће не одаје ничим да је СО било његово дело (l'ocure). Мало доцније, наимае 1642. г., предали су СО Јашком сабору нарочити изасланици м. Петра Могиле. Ни овом приликом а ни у дуготрајној и свестраној дискусији о СО на овом последњем сабору нема никаквог спомена о ауторству м. Петра Могиле.

Ни сарадници Петра Могиле нарочито они у кијевској лаврској штампарији, ништа не говоре о томе да је аутор СО-а. Петар Могила, иако они у својим предговорима, поговорима и посвећењима књига, које су се штампале у кијевској печерској штампарији, говоре о књижевним радовима м. Петра Могиле, и то не само о онима, који су штампани за време његовог живота, него кад и кад чак и о онима, који су много касније остварени од стране других, али је м. Петар Могила мање више учествовао у њима, н. пр. о исправљању Библије, издању житија светих, тумачењу литургије и др. (види потанко о томе у нашој књизи под насловом: „Типографія Кієво-нечерскої Лаври. Историческій очеркъ [1606.—1616.—1916. г.г.]“ Кієвъ. 1918. г. т. I. стр. 177,—178; 228. и 270.—272.). Истина, могуће је претпоставити, да је м. Петар Могила за време свога живота, било из скромности било из којих других нама непознатих разлога прећутао да је он аутор СО-а па је и од других тражио да о томе не говоре. После његове смрти ови разлози су отпали, али ми ни после његове смрти не налазимо ни једнога сведочанства о томе да је м. Петар Могила аутор СО-а. Интересантно је, што чак односно таквог анонимног рада, као што је био *Λίδος*, чији се аутор на почетној страни његовој и под посвећењем једнога његовог примерка М. Бржозовскоие зове „покорный отецъ Евсеѣй Пиминъ“, постоји у књижевности мишљење, да се под именом „побожног пастира“ (= Евсевија Пимина) крије м. Петар Могила (види *ibid.* стр. 303.). Међутим за тако изванредно важан споменик за православну богословску књижевност и чак за сву православну источну цркву, као што је СО, нема никаквог сведочанства, да је његовим аутором био м. Петар Могила. Очигледно је, да је СО било ко-



лективним радом свега кијевског ученог друштва, које је створио м. Петар Могила и његови претходници. Слично књижевним радовима, као што су били „Λίδος“, или „Τερατοβύρισμα“, или „Εξεγερσις“, СО је било мисао м. Петра Могиле, али је доцније било створено и „отполировано (= обрађено) у кијевском могилином колегиуму — атенеуму“ (види: *ibid.* стр. 288. упор. стр. 296 ff. упор. стр. 303 ff.). Према томе аутори нису у праву, кад својој књизи, коју разгледамо, дају наслов овај: „La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, métropolitaine de Kiev (1633.—1646.)...“ Мало касније ћемо видети, да у овом наслову има и других погрешака.

У корист наше претпоставке о СО, као колективном раду говоре и општи теоретски разлози. СО претставља сасвим изузетан рад вероучитељног, катехизичког карактера. Оно је од свога аутора осим изванредних личних способности и нарочито опширних енциклопедичких знања, тражило још и специјалног ситног, напорног и уморног дуготрајног рада у виду скупљања огромног материјала, разликовање исправа, систематизације, чисто стилистичке обраде и т. д. Али за све ово није м. Петар Могила имао ни времена ни физичке могућности. Није много вероватна претпоставка писаца, да је СО могло бити готово већ 1630 г. (р. XLIV.). Сетимо се само, да је м. Петар Могила тек 1627. г. био изабран за архимандрита кијевског печерског манастира. Он је онда био још лаик, младић својих 28-29 година. За архимандрита је био постављен тек почетком 1628. г., а 1629 и 1630. г. г. је јако заузет различитим бригаама и неодложним пословима око печерског манастира и уопште православља у Пољској, при чему је он морао подуже отсутствовати из своје обитељи (види: *ibid.* стр. 174. ff.). Јасно је, да м. Петар Могила апсолутно није могао да ради на СО.

Међутим ми лако можемо погодити, зашто је за писце књиге коју расматрамо, била потребна категорична тврдња, да је баш м. Петар Могила био творац СО-а. Они одлучно стоје на гледишту да је м. Петар Могила био убеђени присталица и бранилац идеје о унији. Пољски краљ Сигисмунд III. зато је је бајаги и дао м. Петру Могелу печерску архимандрију, што „his promiserit unionem“ (р. XII.). И као кијевски митрополит, Петар Могила, по речима аутора увода, „иако се баш није озбиљно бринуо за унију са Римом, показивао је ипак бар из-



весну жељу да буде ова унија“ (р. XV. ff.). Баш као такав занесени присталица идеје о унији и могао је м. Петар Могила, да састави СО, који је бајаги, прожет латинским духом.

Али је ово сасвим неправилно схватање личности м. Петра Могиле. Он је био и сувише убеђени и непоколебљиво верни син источне православне цркве, да би се код њега могло појавити унионистичко расположење. Треба се само упознати са аутентичним делима м. Петра Могиле — било оригиналним, у облику црквених беседа, посвећења и предговора ка разним књигама, које су се штампале за време његовог живота у кијевској печерској штампарији, било једноставним издањима и компилацијама (види: *ibid.* стр. 190.—191., 193.—200., 228.—229., 241., 244., 248., 259., 287.—307.), — да бисмо разумели сву психолошку немогућност такве претпоставке о м. Петру Могили.

С друге стране, није се сачувало ниједно фактично сведочанство, нити који други прави доказ у корист унионистичког расположења м. Петра Могиле. Истина, многи су савременици и говорили и писали о жељи разних људи, да м. Петра Могилу како тако привуку на страну уније. Чак и сâм папа Урбан VIII. писао је и другим лицима а и самоме м. Петру Могили о својој жељи да њега види у унији са Римом. Све ово, нама већ одавно познато, само понављају писци књиге коју расматрамо (р.р. XVI—XVIII.). Али ни ови људи, нити ико други није досада пронашао ни најмањи траг стварне унионистичке политике м. Петра Могиле.

Истина, скоро после штампања књиге о СО коју ми расматрамо, објављен је такав траг, како се то чини неким лицима. Имамо у виду у Прагу 1929. г. издату књигу професора Е. Шмурло под насловом: „Le Saint-Siege et l' Orient Orthodoxe Russe 1609.—1654.“ У њој је штампана опширна преписка разних лица, па и м. Петра Могиле са Римом о унији. Из ове кореспонденције види се, да је м. Петар Могила 1644. г., дакле две године пред своју смрт, бајаги слао у Рим свој извештај („записку“) о условима уније са Римом и о мерама за њено остварење. Ова књижевна новина дала је повода да се у јануарској свесци 1932. г. украиноског литературног органа униатског митрополита Андреје Шептичког „Мета“ штампа чланак професора грчко-униатске богословске академије у Лавову М. Чубатог под насловом: „Між двома світами“ (између два света), Аутор овога чланка победнички саопштава „urbi et orbi“,



да се чак и такав стуб неједињених источних хришћана, као што је м. Петар Могила, „приближавао погледима Смотричког (прим. познатог у почетку православног па онда унијатског архиепископа) и изгледа да њему само ондашњи неодговорни елементи у Украини нису допустили да уједини Русију са Римом т. ј. православне са униатима“ (види: Воскресное Чтеніе. Варшава. 1932. г. № 9. стр. 117.).

Али „откриће“ професора Е. Шмурло-а кад се с њим поближе упознамо, показује да је радост М. Чубатог и његових једномишљеника прерана и чак сасвим неоснована. Прво, професор Е. Шмурло није у библиотеци ватиканске пропаганде вере пронашао аутентичан извештај. („записку“) м. Петра Могиле, већ само талијанско препричавање његове садржине, које је саставио секретар пропаганде Фр. Инг. Према томе овде се само собом намеће питање, да ли је збиља Ватикану био достављен аутентични извештај м. Петра Могиле, и, ако је заиста тако било, у каквим је сварним приликама постао овај извештај. Друго, не удубљавајући се сад у истраживање ових питања и шта више допуштајући могућност доставе гореспоменутог извештаја Риму од стране м. Петра Могиле или од неког другог лица морамо казати, да он, судећи по томе, како његову садржину излаже професор Е. Шмурло у својој књизи, никако не сведочи о унионистичким расположењу м. Петра Могиле т. ј. у томе смислу, у каквом га разумеју писци књиге коју приказујемо.

У извештају се постављају и решавају три главна питања, и то: 1) о битним разликама између источне и западне хришћанске цркве; 2) о условима њиховог уједињења, и 3) о мерама, које треба предузети ради остварења овог последњег (види: Cit. op. p.p. 112.—114.) По овој тачки, извештај, при општем благом односу ка догматским особинама источне и западне цркве, закључно до римокатоличке доктрине о Filioque, битну разлику међу њима види баш у папском примату, где не налази никакве могућности за измирење путем ма којих узајамних попуштања. У другом случају, као једини *modus sједињења* источне и западне-римске цркве признаје се сједињење или унија у смислу сагласности, савеза, а никако не сливања, стапања, закључно до преобраћања православних у римокатолике. Другим речима: „l'union е поп l'union, са признањем права црквеном поглавару православних руских хришћана у



Пољској на пуну аутокефалију, т. ј. на патријаршију. Напослетку, у трећој тачки, набраја се низ мера, које би се имале предузети ради уједињења руских хришћана у Пољској — православних и унијата (види: Воскрсеное Чтение. Варшава. 1932. г. № 17 стр. 244.).

Као што видимо, м. Петар Могила би чак и у томе случају, кад бисмо признали „откриће“ професора Е. Шмурло за историјску стварност, остао до краја свога живота непоколебливо убеђени православни јерарх. То је, дабогме, ван сваке сумње, да је он узимао извесно учешће у преговорима о унији са Римом и још пре тога са руским унијатима у Пољској. Али није он ни могао, да не узме учешћа у тим преговорима, јер су га томе вукли не само Ватикан и различити његови претставници и емисари, већ га је наговарао и сâм ондашњи пољски краљ Владислав IV., са којим се м. Петар Могила налазио у интимним и поверљивим односима. Измирење руских дизунијата и унијата у Пољској претстављало је врло важну државну потребу. Бригама за то измирење било је испуњено све царовање Владислава IV. Професор Е. Шмурло у својој цитованој књизи износи о томе више нових података, које је он пронашао у ватиканским архивама и који знатно попуњавају и разјашњавају оно, што је нама било пре познато. (види: cit. op. XIII. p. p. 97. ff.). Између осталог одатле дознајемо да се онда у ватиканским и пољским католичким круговима озбиљно дискутовало питање о кијевској патријаршији, са којом је било везано име м. Петра Могиле, али без његовог знања. Нема сумње да се под утицајем гласова о сличним дискусијама и пројектима и у руском православном друштву стварало и ширило подозрење према м. Петру Могили. Нарочито је ватреним и непромишљеним присталицом оваквог расположења, чак и страсним његовим пропагатором у средини православних Руса био Исајија Копински, несрећни претходник м. Петра Могиле коме је он, и против своје воље, морао уступити своје место на кијевској митрополитској катедри. И само је за жаљење, што су писци толико озбиљног рада, каквим се приказује књига коју расматрамо, неопрезно постали свесни или несвесни следбеници од истинске науке одавно већ одбаченог мишљења о м. Петру Могили, као претставнику унионистичке идеје.

Аутори књиге, коју расматрамо, одлучно стоје на гледишту да је СО, написано тобоже под упливом латинског богословља



и прожето скроз католичким духом, било уперено против протестанства у опште, а особито против калвинизма. „La Confession orthodoxe“, кажу они, „a été provoquée par les troubles qu'a causés dans l'Orient grécoslave le calvinisme professé par le patriarche de Constantinople Cyrille Lucar ou Lucaris“ (р. XVIII.). Готово сву потоњу садржину друге главе увода (р.р. XVIII.-XL.), чини причање познатог случаја са Кирилом Лукарисом, који је више пута био цариградски патријарх. Кирил Лукарис се овде претставља као занесени присталица и фанатични пропагатор калвинизма на православном истоку....

Ми нећемо да се упуштамо у ову ствар, јер би нас то одвело и сувише далеко од нашег правог циља. Ми ћемо се задовољити само следећим кратким примедбама, и то: 1) аутори књиге, коју расматрамо, сасвим вештачки доводе постанак и садржину СО у неку изванредну и генетичку везу са случајем п. Кирила Лукариса. 2) Само питање, да ли је п. Кирил Лукарис заиста био занесен калвинским идејама, веома је спорно. И, напоследку, 3) — и то је најглавније — није ово питање, које је било сасвим јасно ондашњим руским православним хришћанима у Пољској, имало никакве стварне, а још мање неке изузетне везе са појавом СО, нити је играло у томе какву год улогу. Ствар је у томе, да чак и они од православних историчара и богослова, који допуштају могућност озбиљне занесености п. Кирила Лукариса калвинским идејама, не виде никакве генетичке везе између СО и документа, који је познат под именом „женевског исповедања вере“, који припада, или је можда само подметнут п. Кирилу Лукарису. Тако н. пр. букурешки професор Ј. Михалческу, који се чак и сада (види његов чланак у *Studii Theologice* № 1 од 1932 ап. р. р. 3—16. под насловом: „Les idées calvinistes du Patriarche Cyrille Lucaris“) држи мишљења, да је п. Кирил Лукарис могао бити аутор споменутог женевског исповедања вере, тврди категорички, да СО „war sowohl gegen den Protestantismus als auch gegen den Römischkatholizismus gerichtet, sogar mehr gegen den Römisch-Katholizismus... Mehr von dem Römisch-Katholizismus als von dem Protestantismus hatte und hat gr.-or. Kirche zu fürchten“ (види његове *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen*. Leipzig. 1904 s. 25).



Али је стварни историјски терен, на коме се појавило СО у XVII в., био много шири, него само борба са хетеродоксним конфесијама, које су шириле своју верску пропаганду на православном истоку у XVI—XVII в. в., иако је, наравно, и то имало свога значаја. Православни руски становници Пољске налазили су се онда у нарочито тешком, готово безизлажном положају односно веронауке. Они нису имали тачног изложења истините православне вере — ни штампаног, а ни писаног. Покушаји спремања свога православног катихизиса, који су се предузимали у другој (случај са Лаврентијем Зизанијем) и трећој (случај Мелетија Амотричког) деценији XVII в., остали су без икаквог успеха. А нису православни руски становници Пољске могли очекивати помоћ ни споља, јер је и у московској Русији и на грчком истоку наука онда стојала, ако не ниже, али не ни више него код њих. Услед тога православна руска паства кијевске митрополије није познавала своју веру. Ово је давало повода римокатолицима, а и протестантима, да исмевају православне не само у усменим беседама са њима, већ и у књигама. С друге стране, на темељу оваквог мрачног и жалосног стања веронауке и уопште просвете у средини православних, лако се и слободно ширила пропаганда, како римокатоличка, тако и протестантска. У циљу баш такве пропаганде штампали су римокатолици и протестанти кад и кад нарочито састављене књиге и брошуре, у којима се грубо кварила православна веронаука и које су се онда шириле међу православним хришћанима под лажним именима разних лица. Све је ово више и боље него ико други разумео и знао м. Петар Могила. Ето зашто је он намислио да састави то мање-више пуно изложење православне веронауке. Овај рад, као што видимо, врло компликовани, одговорни и тешки, поверио је он учитељском колегијуму од њега реформисане кијевске братске богословске школе, као што је он то радио и у другим сличним случајевима. А сâм је он само руководио општим радом, бирао раденике, свима средствима их потстицао, помажући их материјално и морално. А кад је рад био завршен, предузео је све неопходне мере за то, да би текст овако састављеног СО био пажљиво и свестрано прегледан, претресан и поправљен, или допуњен, где је то било потребно, пре свега у самој школи, па онда и на саборима — кијевским 1640 г., где је он и сâм живо учествовао у дискусијама о СО, и јашком 1642 г., куда је послао три своја науч-



ника-богослова са латинским текстом СО. После смрти м. Петра Могиле СО је са одобрењем свију источних патријараха штампан прво на грчком, па затим на латинском, румунском и, напослетку, словенском језику, као ауторитетни израз општег догматског самосазнања источне православне цркве (види по-танкости о томе у нашој књизи: „Императорская Киевская ду-ховная Академия въ ея трехвѣковой жизни и дѣятельности 1615—1915 г.г. Историческая записка Киевъ. 1915 г. стр. 113 f. f. упор. цитов. нашу „Исторію Кіево-печерской типографіи т. 1 стр. 252—256).

Већ из досад реченог може се јасно видети, да је СО мисао м. Петра Могиле, а, затим, самостално и критички са-стављен од његових кијевских сарадника, и, напослетку, саборно прегледан, поправљен и допуњен. Међутим су писци књиге, коју расматрамо, мишљења, да СО претставља резултат римокато-личког утицаја на м. Петра Могилу. „Nous pouvons affirmer“, кажу они, „sans crainte de nous tromper, que le plan, la matière, et pour une partie qu’il est difficile de déterminer, les expressions mêmes de la СО lui sont venues de l’Occident“ (р. XCIV).

Али ова се тврдња може примити само са великим огра-начењима и примедбама. Несумњиво је, да су састављачи СО имали у својим рукама латинске обрасце веронауке. Других образаца нису они ни могли имати, и поред све њихове жеље и бриге, да их пронађу. На грчком истоку, у московској Русији и код православних Руса у Пољској није их било. Протестант-ским обрасцима нису се могли користити, због страха да не падну у велике погрешке. Зато су им на расположењу биле једино латинске књиге, и то, пре свега, катихизиси. Ови су били добро познати како м. Петру Могили, тако и оним ње-говим сарадницима, који су имали западно-европско школско образовање. Овим катихизисима служили су се несумњиво и састављачи СО-а.

Они су из латинских богословских књига узимали само оно што је сачињавало општу својину хришћанског богословља, без икакве конфесионалне разлике, или оно што се потпуно сла-гало са учењем и традицијом источне православне цркве. Н. пр. састављачи СО поделили су православну веронауку на три дела: о вери, нади и љубави. Сами писци књиге, коју расматрамо, признају да за ово дељење веронауке хришћанска богословска наука дугује блаженом Августину, аутору „Enchiridion’a de



fide, spe et caritate“. Па шта има овде специално латинског, католичког? (*le plan est catholique... p. 221*). Била би несумњива неправда, када би римокатолички богослови почели да мерењу православној богословској науци за све оне истине, тумачења и доказе, која она црпи из радова блаженог Августина. Овај последњи у својој науци, сагласној са божанским откровењем — писаним и неписаним, те и са симолом васељенске Христове цркве, толико припада римокатолицима, колико и православним. Ко би н. пр. од православних богослова могао замесити римокатоличким то, што се они служе делима светих Василија Великог, Григорија Назијанзина, Јована Златоуста, Јована Дамаскина и т. д.?

То исто треба казати и за материалну садржину СО, која би била, по мишљењу аутора књиге коју разматрамо, из латинских извора. Колико су аутори ове књиге пристрасни у приказивању трагова латинског утицаја на СО, најречитије може посведочити о томе следећи пример.

На стр. СIII-ој увода читамо следеће упоређење паралелних места у СО и у великом катихизису П. Канизја под насловом „*Summa doctrinae christianae*“.

Dès la deuxième question de la CO, on sent que Moghila est sous

CO I. 2.

„Guarenam christianus primo credere, postea bene agere aut vivere debeat?

„R. Propterea quia sine fide est impossibile placere Deo, sicut docet sanctus Paulus; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est inquiringibus se renu-merator sit...“

Canisius, Summa...

De fide et symbolo III.

„Quid primum traditur in doctrina christiana?

Fides, ianua illa nostrae salutis, sine qua Deum invenire et invocare, Deo servire et placere nullus in hac vita potest.

Credere enim oportet accedentem ad Deum inquit apostolus.

Јасно је, да се овде позајмљеним — идејно и материално — може сматрати само текст из посланице св. ап. Павла Евр. XI, 6. Али у том смислу морају се признати плагиатским радовима сви доцнији катихизиси у односу према ранијим — и то не само православни, већ и римокатолички... Сасвим би нешто



друго било, ако би се у СО пронашла нека неоспорно латинска доктрина. Али тога у њему нема. Напротив, као што је већ речено горе, СО је био уперен против римокатоличанства исто онолико колико и против протестанства, а можда и више. Сами н. пр. писци, књиге коју оцењујемо, признају, да СО стоји на гледишту „negation de la primauté de l'Eglise romaine“ (р. 129 ff.). Значајан је у овом случају ванредно коректни, такорећи дипломатски начин којим састављачи СО спроводе овај свој негативни принцип односа према римокатоличкој цркви. СО никако не говори о примату римског папе, али га потпуно одбацује када тврди апсолутно несумњиву истину, велећи дословно следеће: „Ecclesia igitur Hierosolymitana est Mater omnium Ecclesiarum et prima (quamvis reges postea dederint primitias Veteri et Novae Romae propter imperii sedem, juxta canonem tertium concilii secundi oecumenici Constantino-politani), quia evangelli propagatio ab illa exordium sumpsit in omnes fines terrae; et propterea facta est catholica, cum sit ab omnibus gentibus quoad doctrinam fidei recepta“ (р. р. 48—49).

Сви они, који добро познају историју јужно-руске богословске књижевности XVI—XVII в.в., одлично знају да приматство и католичанство јерусалимске цркве сачињава њену начелну идеју, коју су јужноруски полемисти противстављали латинској пропаганди о примату и католичанству римске цркве. Сасвим је разумљив у овом случају од нас приказани дипломатски и коректни тон СО. М. Петар Могилa и његови сарадници на СО увек су били овакви у својим односима према римокатоличкој цркви. Они су рачунали са њеним значајним положајем у пољској држави, па и са тиме, што су њој припадали краљ, чланови владе и чак неки од пређашњих православних руских племићских родова, који су се према православу понашали толерантно и свакако коректно, а последњи чак и благонаклоно.

Други, изразитији пример сличног односа м. Петра Могиле и његових сарадника према римокатоличкој цркви претстављају речи СО о латинској доктрини Filioque. И овде, као што смо то видели у науци о примату и католичанству јерусалимске (а не римске) цркве, СО одлучно побија Filioque баш сведочанствима, које узима, може се рећи, из недара саме римокатоличке цркве. Ево шта се, наиме, вели о овоме у одговору на 71-во питање првог дела СО: „Sufficiat itaque nunc, si quidem



ipse Christus docuit et Ecclesia Orientalis Orthodoxocatholica credit; et in secunda synodo generali confessa est, et confirmavit Symbolum sine additione a Filio, ut ipsom symbolum testatur; et contra illos qui addiderunt et a Filio, protestabatur Ecclesia, non solum Ecclesia Orientalis Orthodoxocatholica, verum etiam et Ecclesia Occidentalis Romana. Quod contestantur duae tabulae argenteae, in quarum una idiomate graeco, in altera latino, examinatum erat symbolum fidei sine additione hujus particulae: Et a Filio. Quae positae erant in ecclesia Divi Petri et Pauli mandato Leonis Tertii“ (p. p. 42.—43.).

С обзиром на овакав јасан одношaj CO према римокатоличкој доктрини о Filioque, нама су сасвим неразумљиве речи аутора „Notes complémentaires“, да тобоже „le texte de la CO (l. 71) où il est dit que „le Saint-Esprit procède du Père seul, en tant que celui-ci est la source et le principe de la divinité“ peut s'interpréter dans un sens parfaitement catholique (може бити протумачено у смислу савршено католичком?)... C'est exactement la doctrine de saint Jean Damascène“ (p. p. 127—128). По себи се разуме, да 71-ви одговор CO претставља тачно учење св. Јована Дамаскина. Али ово последње учење, као и на њему засновани текст у 71-ом одговору првог дела CO, сасвим искључују латинску доктрину о Filioque. Шта може бити јасније и категоричније од следећих аутентичних речи овога одговора: „Сâм Христос учи и источна православна васељенска црква верује, те је на другом васељенском сабору исповедила и потврдила символ без додатка: а Filio, како и сâм символ сведочи“?

Што се тиче примедбе истога аутора „Notes complémentaires“, да бајаги сведочанство о двама сребрним таблама папе Лава трећег са грчко-латинским текстом символа вере без Filioque претставља само „l'insertion dans les annales de Baronius“, она, по нашем мишљењу, нема битног значаја за наше питање, чак и ако бисмо се сложили са тврдњом аутора књиге, да је овај уметак био јединим латинским извором за састављаче CO и да је цела традиција о двама сребрним таблицама папе Лава трећег скроз легендарна. Али пак остаје савршено несумњиви позитивни факат, да су м. Петар Могила и његови сарадници по састављању CO били одлучни противници латинске доктрине о Filioque, што је за нас и важно.



У осталом нека су места у тексту СО несумњиво позајмљена из латинских извора. Такав је н. пр. у првом реду СО одељак о црквеним заповестима (р.р. 50.—55.). Али и ову претпоставку можемо допустити са извесном оградом, коју су морали признати чак и аутори књиге, кад су рекли: „La СО a un enseignement des commandements de l'Église que Moghila semble avoir emprunté, au moins en partie, à l'Église latine“ (р. 136.). Састављачи СО су очигледно пронађену у латинским изворима грађу пажљиво и озбиљно прерађивали према потребама своје православне цркве и у сагласности са њеним учењем, што такође признају на више места и аутори књиге коју приказујемо (р.р. 51, 4. 5; 52, 1. 2. и др.).

Као што видимо по свему, састављачи СО били су свесни и непоколебљиво убеђени синови источне православне цркве. Али су се истодобно понашали и према латинској култури са пуним уважањем. Заслужује пажње у овом погледу факат, да су они написали и поднели јашком сабору 1642. г. СО не на грчком и не на славенском, него баш на латинском језику (р. LI.). И затим мало доцније, кад је м. Петар Могила зажеleo да отштампа у кијевској печерској типографији т. зв. „Мали Катихизис“, који претставља само скраћење СО, он га је штампао прво на пољском и тек затим на јужно-руском језику (види потаконсти о томе у нашој цит. Историји Кієво-печерској типографији стр. 253.—256.).

Овакво, већ на први поглед јасно претпостављање латинског, а чак и пољског језика, грчком, славенском и руском језику, никако не значи да су м. Петар Могила и његови сарадници на СО били до заслепљења занесени латинском културом као што су неки склони да мисле. Напротив, овде су одлучну улогу играли сасвим други, чисто реални и практични интереси Грчки је језик био врло слабо познат у средини православних Руса, становника пољске државе. Али није то главно. У 30-им и 40-им годинама XVII. в. сматрали су руски православни хришћани Пољске за праве и „беле вроне“ лица, слична кнезу С. С. Свјатополку Четвертинском, кога је кијевско-печерски архимандрит Захарија Копистенски 1623. г. хвалио, приписујући му као неку „необичну врлину“ баш то, што је он волео и славио рођени славенски дијалект и, разумевајући његову силу, радо је и читао књиге — писане или штампане на о-



вом језику, те је и многе друге потстицао на читање и уживање у њима (види о томе *ibid.* стр. 125.—126.). Ова чињеница је и учинила, да су ондашњи Руси и сувише слабо знали своју очинску веру и нису разумевали богословске истине и термине које смо мало пре споменули. Међутим, таквим се приликама користили противници православља, који су почели да штампају књиге на пољском језику са лажним и сасвим исквареним излагањем православне веронауке, чиме су у средину православних хришћана јужне Русије уносили велику пометњу. На кијевском црквеном сабору 1640. г., коме је, као што знамо, изнесен и СО на преглед и оцену, Игуман Исајија Трофимовић Козловски обраћао се присутнима, између осталог, оваквим речима: „Свети изабрани богоносни саборе! У нашој цркви употребљавају се славенске књиге, које нису добро разумевали многи од руских свештеника, због чега су противници православља и јеретици почели да штампају дела на пољском језику, који се лако разумевао, те ова дела приписују разним лицима и лажно их издају за православне књиге, иако у њима има више важних заблуда и погрешака. Међутим, ко је овакве књиге примио и читао, и сам им је веровао, а и друге је учио да њима верују. Због тога је више хришћана отпало од наше цркве и пало у јерес услед чега је она потиштена, побеђена и понижена“ (види *ibid.* страна 281, прим. 321.).

Ево чим се објашњава што су се састављачи СО, на челу са м. Петром Могилом, користили латинским изворима и језиком. Сам је м. Петар Могила био убеђен да је за православне руске становнике Пољске неопходно потребно знање латинског језика и латинске науке. Зато се он, одмах после реформе бивше грчко-словенске братске кијевске школе у латино-пољски колегиум, много старао за то, да овај последњи буде у свему потпуно раван вишим латино-пољским школама, а посебно пољским римокатоличким академијама. Аутори књиге, коју приказујемо, погрешно тврде, да је м. Петар Могила, користећи се благонаклоношћу краља Владислава, за кијевски богословски колегијум, који је он реформисао, добио иста права, која су уживале виленска и краковска академија (р. XIV). Ствар је стајала сасвим обратнo. Краљевском привилегијом, која се овде има у виду, наиме од 14-III-1633 г., само су потврђене оне руске школе, које су онда имали православни у Пољској. А



кад је м. Петар Могила заиста почео да, на своју личну одговорност, проширује програм науке у кијевском братском колегијуму, краљ Владислав је одмах 1634 г., на захтев противника православља у Пољској, нарочитим својим декретом забранио м. Петру Могили, да отвара латинске школе у Кијеву и на другим местима. Онда је м. Петар Могила покушао, да литерарним путем оправда своју делатност на отварању латинских школа за православне Русе, позивајући се на јуридика права и на њихове животне потребе. Баш у овом циљу штампано је 1635 г.; на латинском језику, у кијевској печерској штампарији дело Силвестра Косова, под насловом: „Εξεγερσις“, где су се на један леп начин доказивала права и преке потребе руског народа у Пољској, да има своје латинске школе (види потанкости и томе у цитов. нашој Историји Кијево-печерској типографији т. I стр. 287—289 и Приложенија к њему стр. фѣе = 525). Али је као одговор на овај покушај дошао универзал, којим се је допуштало, да се у кијевском братском колегијуму предају науке „не даље од диалектике и логики“: „graece et latine docere non unitos permittimus, ita tamen, ut humaniora non ultra dialecticam et logicam doceant,“ (види потанкости о томе у цитов. нашој Исторической Запискѣ о Кијевској духовној Академији стр. 95-96).

Овом истом идеологијом руководили су се и састављачи СО, на челу са м. Петром Могилом, кад су се при његовом писању служили латинским изворима и писали га латински, а после, у скраћеном обиму, штампали пољски. Ову своју идеологију они су најбоље изразили у своме одговору на приговоре познатог верског издајника (из православља је прешао прво у унију, па онда у римокатоличанство), Касиана Саковића, да у кијевском братском колегијуму треба ђаке учити само грчком и славенском, а не и латинском, јер Руси неће да буду римокатолици. „За Русе“, читамо у овом одговору, штампаном у познатом полемичком делу под насловом: „Λίδος“, „корисно је, да уче грчки и славенски језик због вере, али за политичке циљеве то није довољно. За ове последње је Русима потребно да знају латински и пољски језик. У пољској држави је латински језик, тобоже, природни, те се њим људи служе не само у цркви, већ и пред краљем, у сенату, па и у посланичкој кући (= скупштини), у судовима, трибуналу и уопште у политичким стварима. Ономе, који пита за чланове вере латински и пољски,



са латинским уметцима и цитатима, треба и одговарати не славенски и грчки, већ на оном језику, на коме је постављено питање. Дакле, и због овога је потребно Русима да науче латински. Осим тога, на славенском језику има мало богословских дела, а политичких никако нема; на грчком језику је тешко књиге добити, и сувише су скупе. Међутим је најлакше добити латинске књиге. Дакле, и због овога је корисно учити латински. Напослетку, Русији се увек замерало, како се у њој ничему не учи, па су због тога Руси толико прости, необразовани и невешти да даду рачуна о ономе у шта верују. Сада, пак, кад су Руси почели да уче, ти (т.ј. Касиан Саковић) тражиш, да они уче само грчки и славенски. Не, Русима је потребно, да упоредо са грчким, славенским и пољским знају и латински због тога, да постану образовани и да не буду прости како у друштвеним пословима, тако и у разговорима о правилима вере. Боље је свакако разговарати, како о друштвеним пословима, тако и о богословским питањима, са ученим, него са простим људима“ (види нашу цитов. Историческую Записку о Кіевской духовной Академіи стр. 114.—115. упор. нашу цитов. Историю Кіево-печерской типографіи т. I. стр. 303—307., такође Приложенія къ нему стр. фѣз — фѣи = 527—528.).

Сетимо се овде, да су последње речи које смо навели, писане и штампане 1644 г., тј. две године пре смрти м. Петра Могиле. Из тога се види, да су он и његови сарадници, по састављању СО, остали до краја истрајни и непоколебљиво православни богослови, иако су одавали дужно поштовање и латинској богословској науци, чијим су се плодовима опрезно, свесно, паметно и критички користили. По њиховом уверењу, ово је било апсолутно неопходно за руске православне хришћане пољске државе у току извесног времена. Али су они са задовољством предвиђали самосталност и независност руске богословске науке од латинских образаца. Један од мало доцнијих њихових заступника на богословском пољу, черниговски архиепископ Лазар Барановић (1650—1690. г.), на кога понекад гледају као на једнога од убеђених присталица латино-пољске културе и њеног ширења у средини православних Руса, у једном од својих приватних писама, са свом отвореношћу о



стварним односима образованих руских људи његовог доба према овој култури, вели буквално следеће: „Ја видим да Русија напредује. Ја мислим о Русима, да ће доћи време, када они неће требати туђе помоћи, и чак ће је презирати“ (види цитив. нашу Историческую Записку о Киевской духовной Академији стр. 118).

На крају смо дужни да исправимо веће погрешке, које су се, можда случајно, поткрале у књизи коју приказујемо.

1. М. Петар Могила хиротонисан је у архијерски чин у лето 1633 године, у братској богородичној цркви у Лавову, од епископа овога града, Јеремије Тисаровског, који је онда био једини у очима пољске владе правоверни православни епископ у Пољској, уз асистенцију влашког епископа, а не пимског, луцког и холмског епископа, како веле аутори (р. XIII). По себи се разуме, Петар Могила није могао добити хиротонију од јерусалимског патријарха Теофана (*ibid.*), који је посетио Русију, па онда Пољску, 1619—1620 г., кад је Петар Могила био још млад ђак, или, можда, војник.

2. М. Петар Могила је умро не 22. XII, као што мисле аутори књиге (р. XVII), него 31. XII. 1646 г., тачније речено: дубоко у ноћи на 1. I. 1647 г.

3. Никејско-цариградски символ вере, састављен крајем IV века, није могао бити подељен на 12 чланова по примеру апостолског символа вере (р. 126), јер је овај последњи постао у VI-ом веку, а можда чак и доцније.

4. Позиви аутора књиге, коју оцењујемо, на велико поштовање православних богослова према т. зв. Атанасијевом символу (р. 140.: „*Les plus grands théologiens orthodoxes present fort l'Athanasianum...*“), који у себи садржи уметак „*Filioque*“, што бајаги доказује да је и савремена православна богословска наука расположена према латинској доктрини о *Filioque*, служе само као најречитији докази за крајњу тенденциозност књиге коју приказујемо. Сви православни (па и протестантски) богослови једнодушно негирају аутентичност символа т. зв. *Quicumque* у томе облику у коме се он сачувао, и цене га само у толико уколико он помаже пунијем и дубљем разумевању догматске науке о Пресветој Троици. Ево н. пр. аутентичних речи епископа Силвестра Малеванског, кога писци



књиге само узгред спомињу на стр. 141, али га не цитирају. „Није могуће“, каже он, „да не споменемо још једном веома старо исповедање вере, које је познато под именом символа св. Атанасија Великог, које је уживало особито поштовање, поглавито у западној хришћанској цркви. У њему се, можемо рећи, са класичном јасношћу и тачношћу износи наука о разлици и једнобитности трију лица у Богу, те о начину сједињења божанске и човечанске природе у лицу Господа Исуса Христа. Али оно не припада ни св. Атанасију Великому, ни његовом веку. Без обзира на одсуство стварних сведочанстава о његовој аутентичности, већ сама његова садржина, која је уперена против несторијанског и евтихијанског лажног учења, говори за то, да он није могао постати пре V-га века“ (види његов Опытъ православнаго догматическаго богословія [съ историческимъ изложениемъ догматовъ]. Т. I Изд. третје. Кіевъ. 1892 г. стр. 63. упор. т. II стр. 452—458).

*Пр. Т. Тишов*

Одговор Г. D-гу Ј. Обершком. Г. D-г Ј. Обершки објавио је у Bogoslovskoj Smotri за 1933. бр. 1. год. XXI. стр. 94. једну рецензију, или томе слично, на моју књигу „Социјални положај жене код старих Јевреја“. Разуме се да објективна стручна критика врло много помаже науци, када се пише са потребним познавањем предмета, стручном спремом и стварним примедбама, а у првом се реду захтева да се и само дело, о коме се говори, добро упозна. Но мој рецензент, изгледа, да се слабо руководи тима принципима. Јер је јако чудновата и карактеристична ствар, да се један јавни радник који претендује на научност, па чак хоће да даје и своју сведоџбу о научној висини једнога дела, лађа посла за који није позван, нити се у њему спремао, т.ј. да оцењује једну књигу која је врло далеко од његове струке и научне специјалности. Јер заиста изненађује, када се погледа у Bogoslovsku Smotru, о каквим све књигама и научним правцима г. Обершки не даје своју оцену и свој суд. Ту је оцена књиге г. Чедо Марјановића: Историја српске цркве (XX, бр. 1.); Драмеа: Дух доминиканског реда (XX, бр. 2), а одмах затим —



Heffler-a: Методика религијске наставе и одгоја (XX, бр. 3), Jelenića: Правописна расправа између Кошћака и Чеваповића (XIX, 2). Чланци: Католички покрет и ћирило-методска идеја (XIV, 542), Света Гора Атос (XV, 495), Монашки живот и научни рад на Атосу (XVI, 313), — да се на концу заврши са рецензијом једног дела из Старозаветне Археологије. Прави „galimatijaš“ што би рекао Dr. Zimmermann, али уједно и сведочанство о научној вредности и висини свих тих „оцена“.

Због тога и пусто фразирање, да се у моме делу не говори о сваком поједином питању доста исцрпљиво, нити да не савладава доста опсежну стручну литературу о том предмету, не погађа циља. Јер од све те „опсежне“ литературе, рецензент зна да спомене само — Zschokke-a *Biblische Frauen*, која је књига објављена равно пре пола века (1882), док је за то време старозаветна наука коракнула гигантским кораком напред. Моја би погрешка била да нисам употребио неко новије дело (и покрај свих данашњих материјалних тешкоћа), али овако ни најмање. Нарочито још када се узме у обзир да сам ја употребио Zschokke-ово: *Das Weib im Alten Testament* (1885), које се односило на моју тему. Г. рецензент ми замера да избегавам римокатоличку литературу, што никако не стоји, јер сам баш највише цитирао и употребио Döllera, за којег ће можда и г. рецензент, и ако му то није струка, знати да је римокатолички научењак у Бечу. Па и тај Döllер (римокатолик), и те како употребљава протестантску „рационалистичку“ литературу, а не говори о сваком поједином питању доста исцрпљиво, него само набацује главне проблеме, као што сам и ја учинио. Иначе би из сваког појединог питања могла настати велика монографија, а то ми није била сврха.

С друге стране морам утврдити да си г. рецензент није дао доста труда, да моје дело добро упозна. То се види из његове тврдње да се у мојим „изводима запажа неријетко уплив протестантског рационализма“. Научни је узус да се онда, за доказ тога, наведу некоја места из самога дела, иначе је то само хватање из ваздуха, и да се уједно настоје побити. Ко год прочита моје дело, видеће да ја износим разне рационалистичке теорије о изнесеним питањима, — али да их уједно и побијам или настојим, барем, побити — само то не види, или неће да види, мој г. рецензент. Зато му



је скроз неоснована тврдња да ја не могу „да се децизивно решим би ли пристао уз мишљење да је код Израелаца постојало продавање жена за удају или не“. Јер ако ја на стр. 5 побијам мишљење да је Јаков служио због тога да заслужи своје жене, или случај Давидов (1. Сам. 18,25) или Осијин (Ос. 3,1) сваки објективан критичар разумеће да ја ту устајем против теорије куповања. То отворено говоре и моје речи: „не може, дакле, имати доказну снагу теорија која се заснива на несигурном темељу. Али против те теорије „куповања“ говори већ та чињеница, што се „мохар“ није давао родитељима... него самој невести, која је уз то, често, доносила још и већи мираз него што је био „мохар“ (стр. 5); „затим: сви ти наведени примери не могу доказати да се жена код Јевреја куповала... Мохар је био младожењин дар невести“ (стр. 6.). Ја мислим да ту сваки лајик може видети да устајем против те теорије, у колико се односи на Библију. О томе би се, можда и г. рецензент боље уверио, да је загледао у „Богословље“ 1927 стр. 86, на које се позивам у 2. примедби.

Потпуно се извраћа смисао мојих речи, када се вели да постављам тврдњу „да за мушкарца не постоји забрана прељуба“ а одмах затим да цитирам Девтероном, 22,22. Лев. 20, 10, па и на тај начин сам себи контрадицирам, ако не горе. Ја то у опште не тврдим, него је то конструкција г. рецензента, јер на стр. 16. код мене стоји овако: „док у закону нема никаквих одредаба којима би се захтевало да мушкарац буде веран својој жени, дотле се за прељубу са женине стране, предвиђа смртна казна“. Говори се, даке, о ожењеном мушкарцу, који не мора бити веран својој жени, ја то и сада категорички тврдим. Безбројни су примери у Библији који нам о томе говоре. Док су саме законите жене давале својим мужевима наложнице т. ј. наводиле их да им буду неверни односно да изврше прељубу (Сара даје Авраму Агару, Лија и Рахиља дају Јакову своје ропкиње, Давидов и Соломонов однос са многобројном иночама и т. д.), што значи, да не постоји забрана за ожењеног човека, да се не сме упуштати у односе са другим женама. Постоји, само, забрана дирања у туђи посед т. ј. у удану жену или верену девојку, али на пр. при односу са обичном женом одн. ропкињом (исп. Лев. 19, 20. 22), не кажњава се човек због тога што није био веран својој жени,



него због тога што је повредио посед ближњег и учинио срамоту у Израиљу, а то је сасвим нешто друго.

Укратко, да је г. рецензент боље прочитао књигу, sine ira et studio, могао би се уверити, да она може врло добро доћи и римокатоличком богослову при побијању разних рационалистичких теорија, да није баш тако потребан „опрез“. Г. рецензент би добро урадио да се држи поља на коме мисли да је код куће и да се баца оружјем коме је вичан.

*Д-р Д. Глумац*

---

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:

- Да ли је Христова последња вечера била пасхална?* . . . . . Др. Д. Глумац
- Кроз једну збирку новијих акаша цариградске патријаршије о њеним епархијама.* . . . . Д. Анастасијевић
- Пајсије, архиепископ пећски и патријарх српски као јерарх и књижевни радник* . . . . . Ђоко Слијепчевић
- Литургички материјал у старим српским биографијама XIII века* . . . . . Вл. Влаховић

### Мањи прилози:

- Случај промене имена при хиротонисању епископа* . . . . . Рад. М. Грујић
- Једна слика из живоша београдског свештенства 1721 године* . . . . . Рад. М. Грујић

### Оцене и прикази:

- Antoine Malvy et Marcel Viller, *La Confession Orthodoxe de Pierre Mogila, métropolitte de Kiev (1633 - 1646)* . . . . . Т. Титов
- Одговор Г. D-ри Ј. Обершком* . . . . . Др. Д. Глумац
-