

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА VIII
СВЕЗАК 3



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 3.

Д-р ДУШАН ГЛУМАЦ, ДОЦЕНТ.

ДА ЛИ ЈЕ ХРИСТОВА ПОСЛЕДЊА ВЕЧЕРА БИЛА ПАСХАЛНА?

(Наставак)¹

Чланови Синедриона, када би кога осудили на смрт, према талмудским прописима, нису смели ништа јести на дан погубљења осуђенога (Моед. qatan 14 b). Тај је обичај био безусловно освештан старином и није заведен тек у време после Христа. Раби Акиба настоји га само протумачити зашто постоји, при чему се позива на речи књиге Левитске 19, 26., да се не сме ништа јести са крвљу. Како се тога дана пролевала крв осуђеникова, која је тако рећи била на њиховим душама, (исп. Јов. 27, 25: „крв његова на нас и на децу нашу“), нису смели ништа да једу. Тај је обичај морао бити безусловно одржан и при разапињању Христовом, јер је Христа био осудио на смрт и Синедрион (Матеј 26, 66. 27, 1. Марк. 14, 64. исп. Јов. 19, 7. и Мат. 20, 18). Ако је тачно казивање синоптичара, да је Христос разапет на први дан пасхе, 15 нисана, изилази, да су чланови синедриона морали постити, т.ј. нису ништа смели јести, на први дан празника, што је опет немогуће и претпоставити. На први дан празника пасхе, наиме, безусловно се морала јести пасхална празнична жртва, „hagiga“, а осуђивањем Христовим то би било онемогућено синедрионистима. Пост је, уз то, знак кајања и жалости, а на празник и у суботу законом је забрањена свака жалост, и изрично је наређено весеље (Девт. 16, 11. 13.), особито баш на пасху.

Још би неразумљивији био поступак синедриониста и народних старешина, да за време самога извршења смртне пресуде стоје код крста и да му се чак ругају (Мат. 27, 41. Марк. 15, 31. Лук. 23, 35), на сами први дан празника пасхе! Нарочито када се узме у обзир да је Голгота била опште стратиште

¹ Види „Богословље“ год. VIII. св. 2.

јерусалимско (и са Исусом разапињу још двојицу разбојника! Мат. 27, 36. Марк. 15, 17, Лука 13, 31.), где су се, сигурно, погубљени злочинци одмах и покапали, па је за сваког Јудејца то било веома нечисто место.

По приповедању и самих синоптичара, путем за Голготу, био је присиљен неки Симон Киринејац, који се враћао из поља, да понесе крст Исусу који је већ био изнемогао под теретом крста (Матеј 27, 32. Марк. 15, 21. Лук. 23, 26.). Израз: „који је ишао из поља“ (ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ) највероватније говори за то да се ту мисли на пољски посао тј. да се Симон враћао из поља где је радио, па негде при уласку у сам град да је срео гомилу са Исусом, због чега јеванђелисти и прецизирају одакле се враћао. Да је сусрет био у самоме граду та би примедба била без смисла, нити би се могло знати откуда који пролазник иде¹, једино изузимајући случај да је Симон носио и неки пољопривредни алат.

Додуше израз: „из поља“ (ἀπ' ἀγροῦ), може се протумачити и на други начин, наиме, шетњом у поље. Као што је познато, суботом и празником дозвољено је било сваком Јудејцу да учини највише 2000 корачаја од места свога становања. То је тако звани „суботњи пут“,² па би се могло узети да га је и Симон начинио, ако је заиста био први дан празника пасхе. То мишљење заступа и Strack у своме коментару³. Израз ἐλθεῖν ἀπ' ἀγροῦ потпуно да одговара јеврејскоме односно талмудском изразу „bô' min hassadé“ и увек да означава повратак из поља, али се то „поље“ никако не може идентифицирати са појмом „пољски посао“ (Feldarbeit). При томе и наводи и један пример из талмудског трактата Beša (Jom tob) 18 b, где се предвиђа случај да се неки човек у суботу или празник поврати из поља сав блатан и упрљан. И у саму суботу, дакле, да се може неко повратити из поља сав упрљан, али зато ипак да неће нико ни претпоставити да се он враћа са посла из поља, јер је субота. Даље се чак наводе и примери

¹ Испор. Theodor Zahn: Kommentar zum Neuen Testament. Das Evangelium des Lucas, 3 Aufl. Leipzig, Erlangen 1920, стр. 695.

² Испор. Д. Глумац: Pesahim, Мишна талудског трактата о Пасхи, Београд 1933, стр. 11, прим. 3

³ Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midraš von H. Strack und P. Billerbeck. II. Bd. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, München 1924, стр. 828.

из Талмуда да није баш сваки посао у пољу био забрањен и на сами празник, при чему се наводе ова места: Веџа 4, 1.: „(На празник) сме се донети (из поља) дрва, са гомиле дрва која је већ скупљена (и одређена за гориво). Дрво се не доноси (на празник) у конопцу нити у корпи или у мрежи, али га се сме донети у омоту (марами) и на прсима. Раби Шим'он б. Ел'азар је рекао: Школа Шамајева и школа Хилелова нису се разилазиле у мишљењу гледе скупљених дрва на једном месту, да се од њих може односити (дрво на празник) и гледе дрва што су по пољима лежала расута, да се од њих не сме односити; а ради чега су се разилазили у мишљењу? Ради дрва што су била у пољу скупљена на једно место и ради дрва што су била расута на једном месту. Школа Шамајева је говорила: с тога се места не сме односити“. — И Веџа 3, 3: „ако неко закоље у пољу живинче, које се разболело да крепа, то нека се не носи кући [месо] на великој или малој мотци, него у руци, по комадима“.

Према тима талмудским местима, држи се да се не може одржати мишљење, да би и враћање Симона из поља, био неки критериј код синоптичара, да то није био 15 нисан тј. први дан пасхе, јер се ту може узети да они мисле на суботњи пут. Када би се чак заиста и узело то мишљење као тачно, да је тога дана Симон долазио са шетње, односно са суботњег пута, дакле, да је то заиста био први дан пасхе, онда се јавља још једна већа тешкоћа, односно кршење законских прописа и свих обичаја, оним што се догодило при уласку Симоновом у град.

Као што смо већ видели, наиме, суботом и празником је било забрањено ношење свакога терета као и сваки посао. Горе наведени талмудски прописи, који говоре о ношењу дрва, томе не противрече. За празник је било дозвољено спремање јела, дакле и све оно што је било с тим у вези, па и ношење односно доношење дрва, ако је узмањкало. Но та су дрва морала бити већ пре скупљена, јер је то већ био посао, него их се само могло узети са гомиле, са наменом да се кува јело.

Ако се Симон враћао са празничног пута и ако је био први дан празника пасхе, како су се усудили други да га присиле, да понесе Исусу крст, који је морао бити прилично тежак, када је Исус неколико пута под њим падао? То је наиме било ношење терета, дакле један од 49 забрањених главних

послова, јер је суботом и празником било забрањено ношење свакога терета. (Испореди сукоб Фарисеја са исцелењим тридесет и осам година раслабљеним, који је носио у суботу своју постељу, као и са Исусом због осталих дела у суботу. (Јов. 5, 9, след. 9, 9. Мат. 12, 1—14, Марк. 2, 23—3, 6.). Још код пророка Јеремије налази се одредба: „Овако вели Господ: чувајте се да не носите бремена у суботу и не уносите на врата јерусалимска, и не износите бремена из кућа својих у суботу и никакога посла не радите, него светите суботу“ (17, 21—22.), и то је још детаљније разрађено и у талмудском трактату Šabbat.¹ А што важи за суботу важи и за празник; ако је Фарисејима било велико обесвећење суботе што је излечени болесник носио своје лежиште што му је потребно за живот, како је тек обесвећење празника било ношење крста на саму пасху, и при томе тај терет не носи само Исус, него присиљавају и другога да га носи. То је немогуће и претпоставити, а још мање се може примити као тачно.

Тиме отпада и претпоставка да су јеванђелисти могли закључити, да се Симон враћао из поља, јер је можда носио пољопривредни алат, јер је и то било забрањено на празник. То све, дакле, одлучно говори против тога да је дан смрти Христове могао бити први дан празника пасхе.

Јеванђелисти Марко (15, 42) и Лука (23, 54 исп. и Матеј 27, 62) зову дан смрти Исусове *παρασκευή* т.ј. спремање (за суботу), при чему чак Марко и додаје тумачење самога назива, са речима: ὁ ἕβραϊσμός τοῦ σαββάτου (Марк. 15, 42). Име то потпуно одговара јеврејском изразу „’erev“ односно ’erev hasšabbat (арамејски ’arubthā’ šabthā’) = навечерје (претпразнство) суботе. Обичај је најме код Јевреја да се већ дан пред суботом или празником, означује као спремање за њихово празновање, јер је у вече тога дана већ наступао празник. Због тога се увек покрај речи „’erev“ = вече (навечерје) метало и име празника који је долазио, за суботу на пр. „šabbat“, за пасху „pesah“ и т. д. Често се догађало да неки празник падне у суботу, и у томе се случају није метало обадва назива (и суботе и празника), него само један, при чему је зависило и од важности празника. Ако је дан смрти Христове, како изгледа по синоптичарима,

¹ Испор. Beer, Der Mischnatraktat „Šabbat“ ins Deutsche übersetzt (Tübingen 1908) 78—81.

био први дан пасхе, и уједно петак, сасвим је необично и чудновато, да јеванђелисти не називају сами тај дан по празнику, где им је то, као Јеврејима било безуветно важније и ближе, него га означају само као петак *παρασκευῆ* односно *πρόσβατον*. Усред необично свечаног и важног прослављања празника пасхе, јеванђелисти заборављају — не спомињу да је пасха, где је то за датирање много ближе сваком Јеврејину, него им изгледа важније спомињање петка. А пасха је празник који је по својој величини и важности потискивао чак и суботу, па су се неки послови, иначе забрањени за суботу, вршили и у саму суботу, ако је пасха падала у њен дан. (Pesahim III, 8. V, 9). Примери из талмудских места које наводи Strack-Billerbeck (о. с. 8 2 9.) никако не потврђују тврдњу, да се дан баш није морао назвати по празнику, него да је управо јако zgodно што је означен као петак (о. с. 8 30). У наведеним талмудским местима Besa 2, 1, Jom tov 2, 5. 2, 2. Besa 16 b. 2, 64. 15 b. говори се опћенито (правнички) о случају ако неки празник падне у петак или у суботу, и разуме се да се ту не може говорити или спомињати име празника или „навечерје“ са тачном његовом ознаком, јер је то само казуистичко предвиђање евентуалног таковог случаја. Али у нашем питању, ради се о једном конкретном случају т. ј. празник пасхе је ту, или барем треба да је, и ни један Јеврејин никада не ће у томе случају назвати тај дан, ако приповеда о догађајима тога дана, као петак или навечерје суботе, него увек и само са именом тога празника т. ј. пасха.

Да се сачува тврдња да је Исус заиста осуђен и рапапет на саму пасху, настоји се побити мишљење, да се на празник није могло судити, при чему се спомиње једно талмудско тумачење да је суђење на празник забрањено једино због писања (Besa 37a 7, Jom tov 4, 4), као и да се у „изванредним приликама“ знало и отступати од закона, и да се судило односно кажњавало и на сами празник или у суботу, (Sanhedr. 46a. Menahot 99a, Joma 85b.)¹ Но у случају Исусовом нису никакве „изванредне прилике“.

Ту није било никакве опасности да ће Он побећи, или да је ухваћен на самоме делу да крши закон или да нешто ради против њега, па да се одмах и кажњава, због примера другима,

¹ Strack — Billerbeck. о. с. 820.

као што се то говори у случајевима наведених талмудских места. Напротив, Исус је свуда јавно проповедао и чинио своја чудеса пред свима, као што то и Он сам вели (Мат 26, 55.), па га ипак нису *in flagranti* ухватили и осудили, (исп. Јов. 7, 25. 26.), него су чекали управо велики празник пасхе, да га онда на врат на нос ухвате и осуде! Зашто наједаред та велика журба да се обесвести и сами празник, када није било никакве опасности да ће Исус побећи, па се могло дакле причекати и док прође сами празник. Нарочито када и сами одлучују: „не о празнику, да се не би народ побунио“ (Мат. 26, 5.). Дакле, у Исусовом случају нити је била потребна а ни могућа повреда празника.

Тако, и мишљење да је на први дан пасхе могао Јосиф да купи платно за плаштаницу, како хоће Strack-Billerbeck (о. с. 833), не може се сматрати као тачно, нити може опстати. У талмудском трактату Веџа 3, 7. 8. предвиђа се, додуше, нека куповина на празник (у главном живежних намирница за јело тога дана), али то се не може применити и за случај Исусов, где треба да се ради о празнику пасхе. За празник пасхе, наиме, у талмудском трактату за пасху (Pesahim IV, 6.), изрично се набрајају и наводе трговине које могу бити отворене, као и предмети који се могу куповати, не на сами празник, него на навечерје пасхе, док су остале радње, према томе, морале бити затворене већ и на навечерје пасхе т. ј. дан пред пасху. На саму су пасху, онда, морале бити безуветно затворене све радње. У остале се празнике, можда могло куповати животне намирнице, али на пасху никако. Чак и када се радило о мртвацу, није било изузетка, као што се то јасно види из трактата Šabbat (23, 5.) где се дозвољавају у суботу и на празник најнужнији послови око мртваца (мазање, прање, полагање на влажни песак да се не почне распадати), али прављење сандука и т. д. мора се оставити за сутрадан.

И за излазак Христов са, наводно, пасхалне вечере у башту гетсиманску, настоји се наћи тумачење и оправдање у талмудским местима, јер да тобоже није обавезно да се мора и преноћити на истоме месту на којем се једе пасха (Strack о. с. 832). При чему се наводе речи Pesahim 8, 11—17, где се говори о разлици између пасхе у Египту (Излаз. 12, след.) и пасхе каснијих времена, па се вели: „за египатску пасху каже се: и нека нико

од вас не излази из врата своје куће до ујутру (Излаз. 12, 22.), што се не односи на пасху каснијих времена. Код пасхе у Египту морало се преноћити на месту, где се јело, док се код пасхе каснијих времена сме јести на једноме месту, а преноћити на другоме.“ Још се наводе и речи Pesahim 95b, раби Јехуде: „како то да за време друге пасхе (т. ј. месец дана после прве, 14. ијара) није обавезно да се преноћи у Јерусалиму, док је обавезно да се преноћи код оне код које се једе (бесквасно, т.ј. 14. нисана).“ Но управо из последњих речи р. Јуде види се да се морало ноћити 14. нисана увече на месту на коме се јела пасхална вечера. Нарочито још када се узму у обзир прописи законски и талмудског трактата о пасхи (Pes. X. 4.), где се одређује да отац или старешина мора поучавати своје дете и забављати се са члановима своје породице, говорећи о свима великим делима Јахвеовим, и да иза вечере седера има још да се одржи апикомин. Крај масе света која се била слегла у Јерусалим на празник, Исус је био присиљен да ноћи онде где је одржао вечеру, јер није имао ни потребе да иде даље. А ако је то заиста била пасхална вечера, онда је морао одржати цео пасхални седер, према законским прописима и обичају који је био утврђен, због чега је седер увек морао бити прилично дуг. И у Исусовом случају нема ни спомена о заноћавању, него о излажењу са вечере у врт! А немогуће је и претпоставити да су старешине прекинуле чак и свој пасхални седер, само због тога да ухвате Христа, и дошли у врт са слугама и четом, када су га могли мирне душе затворити и после празника.

Из свега тога изилази да није тачан ни коначни закључак Strack-Billerbecka (о. с. 834), да се приповедање синоптичара о пасхалној вечери Христовој и о његовом страдању и смрти на саму пасху, може помирити са јеврејским схваћањем и обичајима, и да је због тога било и могуће на сами први дан празника пасхе. Напротив, због горе изложених разлога јасно се види, да је управо потпуно неприхватљива и страна јеврејским прописима, схваћањима и обичајима, и сама мисао да се тако шта могло догодити на први пасхални дан. Због тога је и потпуно искључено примање или признавање синоптичарског приповедања о тима догађајима као потпуно тачног, јер се ти догађаји нису могли одиграти у ноћи навечерја пасхе или на саму пасху. На први дан празника пасхе није могао бити Исус разапет ни сахрањен, као што није могао ни бити затворен и

осуђен у синедриону за време пасхалне вечере, онда, када је већ наступио сами велики празник.¹ На празник се није могло сахрањивати, како тврди Strack (о. с. 833), позивајући се на законску одредбу да не сме преноћити тело злочинца обешенога на дрво (Девтерономиј 21, 23). Јер осуда на смрт, као и само извршење смртне казне било је у рукама римске власти (Јован, 18, 31.), као што је и само разапињање на крст била чисто римска смртна казна,² значи да је сигурно и само сахрањивање било опет у рукама власти, због чега и Јосиф моли Пилата да му преда тело Исусово. Телеса су, можда иначе остајала на крсту и по више дана (испор. Јован. 19, 31.), нарочито када се узме у обзир да злочинци нису одмах умирали на крсту, него је то могло трајати прилично дуго. Зависило је и од конструкције обешенога.

И само приповедање синоптичара о тој тобожној пасхалној вечери, показује додуше неке детаље из којих би се могло закључити да се ту ради о пасхалној вечери, али ти детаљи, ипак, нису толико прецизни и карактеристични, да се на основу њих може повући једини тачни закључак да се ту ради о пасхалној вечери. Тако на пр. лежање за вечером (Мат. 26, 20. Марк. 14, 18. Лук. 24, 30) је додуше одређено за пасху (Pesah. X, 1.), али оно долази и код осталих гозба, према грчком и римском обичају, покрај седења. (Berakh. VI, 6. 46,b).³

И умакање у зделу („tibbel“ . Мат. 26, 23 Марк. 14, 20) није никакав специјални пасхални обичај, јер се оно практиковало и при другим јелима. О томе сведоче речи трактата о пасхи: „у свима осталим ноћима умачемо једаред, а у пасхалној ноћи двапута“ (Pes. X, 4.).

При сваком јелу говорио се благослов („berakha“) над хлебом (а и вином, ако га је било), после чега се ломио, а не само при пасхалној вечери.⁴ При томе израз ארτος не може служити за доказ да се можда не ради и о пасхалном (беквасном хлебу), и ако би природнији био израз אצורים, што

¹ Испореди и талмудску одредбу да се 14. нисана несме ниједан посао започињати, па макар се могао и завршити 14. нисана (Pesah. IV. 5). А затварање и суђење падају под појам „посао“.

² Strack-Billerbeck, Kommentar. Bd I. (München 1922) стр. 96.

³ Beer, Pesachin (Giessen 1912) стр. 96.

⁴ Beer, о. с. 96.

одговара јеврејском „massa“. И Девтероном. 16, 3 употребљава се израз „lehem 'opî“, за бесквасни хлебац, а и при јављању Христовом Луки и Клеопи у Емаусу, Христос λαβὼν τὸν ἄρτον, εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς (Лук. 24, 30). А тај ἄρτος безуветно је био бесквасни хлеб, јер се то догодило одмах иза првога дана пасхе, дакле у једном од оних седам дана, за које се време имао јести бесквасни хлебац.

И вино се пило при јелу, не само на пасху него и код других јела. И увек при почетку јела изговарао се благослов („berakha“) благодарности Богу над вином. (Вег. VI, 5.; Веер. 97). Врло често се идентифицира чаша којом је установљена пресв. евхаристија, са трећим врчем, од четири обична врча вина при пасхалној вечери (Веер. о. с. 97.), јер се узима у обзир израз ποτήριον τῆς εὐλογίας код апостола Павла (I. Кор. 10, 16). Вино се благосиљало пре благослова хлеба, и тако приказује јеванђелист Лука (Лук. 22, 19.), док код Марка (14, 22) и Матеја (26, 96.) Исус најпре благосиља хлебац а тек затим вино. Док би се дакле, код Луке могло помишљати само на први врч вина т.ј. на почетак вечере, дотле се код друге двојице може мислити само на врчеве за време вечере, а како се благослов увек изговарао, јасно је да се у тим јеванђелским вестима не може наћи доказ, да се ту ради о пасхалној вечери, када нема других доказа. Против тога да је то пасхална вечера говори и заједнички врч који Исус пружа ученицима при вечери (Марк. 14, 23. Мат. 26, 27. Лук. 22, 17). При пасхалној вечери обичај је на име да сваки члан друштва („habuta“) има своју чашу а никада да је само једна заједничка, (Pes. X, 1.), док је заједнички врч био уобичајен код симпосиона Грка и Римљана (Веер. о, с. 97.).

За пасху би могло говорити то, што на крају јела Исус и ученици поју (ὕμνησαντες; Марк. 14, 26. Мат. 26, 30.), па изгледа да се то односи на рецитовање т. зв. халела (Псалам 113—118) за време пасхалне вечере. Али израз ὑμνεῖν не одговара према смислу појању псалама, јер у Септуагинти за превод глагола „hillel“, не употребљава се израз ὑμνεῖν него αἰνεῖν¹, дакле би морао стајати и у јеванђељима. Ὑμνεῖν одговара јеврејском „zimmer“ (исп. LXX. Ис. 12, 5. I. Дневн. 16, 9.)

¹ Hatch-Redpath, Concordance to the Septuagint sub αἰνεσις, αἶνος; Веер. о. с. 99.

и означава уопште певање сваке песме или благодарности (исп. Сирах. 49, 1.), према томе, из тога се изрази не може добити сигуран доказ да се ту заиста ради о појању халела.

Најкарактеристичније је при целом казивању синоптичара да ништа не спомињу о пасхалном јагњету, или о неком поређењу Христовом себе са пасхалним јагњетом, и ако иначе говоре у детаље о благосиљању хлеба и вина. А већ и код најстаријег предања види се у пасхалном јагњету нека претспрема за крсну смрт Христову (I. Кор. 5, 7; Веер. о. с. 100), зато би управо било чудновато, ако је заиста било јагње пред њима, да Христос не повлачи никакву паралелу између себе и јагњета.

На први поглед, дакле, из казивања синоптичара, изгледа као да се ту заиста ради о пасхалној вечери Христовој, али, при дужем испитивању тих вести, губе јасноћу, и из њих се не може дефинитивно закључити, да се ту заиста ради о прослављању пасхе (Веер. о. с. 100.).

(Свршиће се)

ИСУС ХРИСТОС И ЊЕГОВИ НАЈБЛИЖИ.

Исус Христос родио се, по казивању еванђелиста Матеја (2, 1) и Луке (2, 4 и д.), у Витлејему јудејском, а одрастао је у Назарету, малом и незнатном градићу јужне Галилеје. Ту су живели његови родитељи, Јосиф и Марија (Лук. 2, 39). Као Месија, Исус се, по пророштву Ис. 7, 14, имао родити од девојке, и зато Јосиф није могао бити Исусов природни отац. Но, с друге стране, Месија је имао бити потомак Давидов, и зато је анђео Господњи позвао Јосифа, човека из дома Давидова, да узме и у своју кућу доведе своју заручницу Марију, која је већ била зачела од Духа светог и коју је Јосиф, не знајући како је зачела, хтео да отпусти, да би се тако Исус роди као Јосифов легални син и важио и сам као потомак Давидов. Јосиф се сматрао за оца Исусова (Лук. 2, 48; 4, 22. Мат. 13, 55. Јов. 1, 45; 6, 42), али да је он био само легални а не и природни отац Исусов, види се, поред осталог, и из речи еванђелиста Луке 3, 23: „И он, Исус, имао је, кад је почео, око тридесет година, и био је, као што се мислило, син Јосифов. Из

Св. Писма знамо за Јосифа да је био из племена Давидова (Мат. 1, 16. Лук. 3, 23), да је био дрводеља (Мат. 13, 55) и човек „праведан“ (Мат. 1, 19). Живео је по закону и вољи Божјој. Последњи пут спомиње се Јосиф као жив приликом причања о одласку св. породице у Јерусалим о празнику пасхе, кад је Исусу било 12 година (Лук. 2, 41 и д.). Кад је Исус отпочео свој јавни рад, Јосиф се не спомиње више међу живим члановима Исусове породице (Мар. 6, 3); он је свакако умро у времену између Исусове 12. и 30. године.

Марија, мати Исусова, била је, по предању, кћи Јоакима и Ане. По некима, била је она, као и њена рођака Јелисавета (Лук. 1, 5. 36), свештеничког рода, но, судећи по Римљ. 1, 3, била је и Марија, као и њен жуж Јосиф, из дома Давидова, па је Исус не само по закону него и по крви био потомак Давидов. С Јелисаветом је Марија могла бити у сродству по матери.

Поред родитеља, Јосифа и Марије, спомиње Св. Писмо још и браћу и сестре Исусове. Назарећани питају за Исуса: „Није ли ово дрводељин син? Не зове ли се мати његова Марија и браћа његова Јаков, Јосиф, Симон и Јуда? И сестре његове нису ли све код нас? (Мат. 13, 55. 56. ср. Мар. 6, 3. Лук. 8, 19. Јов. 2, 12; 7, 3. 5. Дел. 1, 14. 1 Кор. 9, 5.). Имена сестара Исусових не знамо, зна их само легенда, а, судећи по речи „све“ (πᾶσαι), било их је више од две.

Питање је овде, јесу ли ова браћа и сестре Исусове његова рођена браћа и сестре, т. ј. деца Јосифова и Маријина, или нису.

На ово питање одговарају тумачи различито. Већина данашњих протестантских тумача, па и они који иначе признају чудесно зачеће и рођење Исусово, мишљења су, да је Јосиф, после рођења Исусова, живео обичним брачним животом са својом женом Маријом и да су плод тога брачног живота били: четири сина и неколико кћери. У потврду овога свога мишљења позивају се прво на то што еванђелист Лука (2, 7) Исуса назива првенцем („τὸν πρωτότοκον“) Маријиним. Не значи ли ово — питају ови тумачи — да је Марија, после Исуса, имала још деце? Да је еванђелист хтео да отклони помисао да је Марија после рођења Исусова још рађала, он би, по мишљењу ивих тумача, и овде, као у 7, 12, употребио израз μονογενής = јединац, а не πρωτότοκος = првенац. Нигде се, кажу ови тумачи, не види, да је еванђелистима стало

било до тога да утврде да је Марија остала девојка. Напротив, у Новом Завету говори се о браћи Исусовој без икаква спотицања и без икакве примедбе, па смо приморани да мислимо на рођену браћу Исусову.

Друго место у Новоме Завету које би сведочило да је Јосиф после рођења Исусова „познао“ своју жену Марију, било би Мат. 1, 25. Истина, и тумачи који Мат. 1, 25 овако и у овом смислу тумаче, признају, да $\xi\omega\varsigma$ οὐδὲν само по себи не би морало то значити (ср. н. пр. Мат. 16, 28), али, кад се пре тога, у 1, 16. 19. 20. 24, Јосиф назива мужем Маријиним, а Марија женом Јосифовом, онда, кажу ови тумачи, тврдња да се Јосиф до рођења Исусова уздржавао од своје жене Марије, садржи и другу, т. ј. да је доцније, после рођења Исусова, живео са својом женом Маријом обичним брачним животом. У овако важној ствари, додају ови тумачи, свакако би се еванђелист Матеј јасније изразио, а кад то не чини, значи да је $\xi\omega\varsigma$ οὐδὲν узео у обичном смислу.

Противно овоме, тврде православни и римокатолички тумачи, да браћа Исусова која се спомињу у Св. Писму, нису била његова рођена браћа, т. ј. нису била деца Маријина. Да Марија није имала више деце осим Исуса, доказују ови тумачи тиме што је Исус с крста своју матер поверио апостолу Јовану (ср. Јов. 19, 26. 27). Он то не би учинио да је Марија, поред њега, имала још деце.¹ Из одговора Маријина анђелу: „Како ће то бити кад ја не знам за човека?“ (Лук. 1, 34) изводе православни и римокатолички тумачи, да је Марија, у споразуму са својим вереником и будућим мужем, чврсто одлучила била да остане девојка и као будућа жена Јосифова. Само је у том случају природно и разумљиво њено питање. Није, дакле, Марија могла

¹ Протестант Zahn примећује, да је Исус своју матер поверио апостолу Јовану не зато што браћа његова нису била деца Маријина, него што је Исус држао да ће мати његова, нарочито у данима првога бола, правога старатеља наћи не у браћи његовој, која су до краја остала неверна, него у ученику кога је он као пријатеља љубио. (Forschungen z. Gesch. d. ntl. Kanons u. d. altk. Lit. VI. 1900. стр. 337). Није сасвим немогуће да би Исус своју матер поверио апостолу Јовану и у том случају да су браћа његова била деца Маријина, али је много природније и вероватније, да је Исус своју матер поверио бризи свога апостола-љубимца зато што је она, после њега, остала без рођене деце. Тешко да би Марија оставила своју рођену децу, с којом је догле под једним кровом живела, и прешла у кућу Јованову само зато што та њена деца и браћа Исусова нису била уз Исуса.

имати деце осим Исуса, па браћа Исусова која се спомињу у Св. Писму, нису његова рођена браћа, нису деца Маријина, него су, по свој прилици, деца Јосифова из његова првога брака (Prot-evang., Клим. Алекс., Ориген, Епифаније и др.). Против овога не говори озбиљно питање: где су ова деца могла бити док су Јосиф и Марија били у Витлејему и у Египту. Већина римокатоличких тумача држи се мишљења Јеронимова: да су браћа Исусова деца Марије Клопине, сестре матере Исусове (Јов. 19, 25). Но браћа Исусова, као што се види јасно из Св. Писма, чине једну породицу с Маријом, матером Исусовом, и са Исусом.

Да видимо сад како су се ова браћа Исусова и мати Исусова држали према Исусу и његову раду и како се Исус држао према њима.

У Јов. 7, 5 читамо: „Јер ни браћа његова не вероваху у њега“ т.ј. ни Исусова браћа нису веровала да је Исус Месија. У броју Назарећана због чијег неверовања Исус у Назарету, у својој постојбини, није учинио много чудеса, била су, дакле, и браћа његова. Показале су се као истините речи: „Нема пророка без части осим у постојбини својој и у дому своме“ (Мат. 13, 57). Еванђелист Марко (3, 20. 21) прича чак, како су једном приликом, кад се око Исуса сабрао толики народ да он ни јести није могао, „његови“ т.ј. Исусови дошли по њега да га ухвате и одведу кући, „јер говораху: Није при себи“. Ако под „његовима“ (οἱ παρ' αὐτοῦ) разумемо браћу Исусову, а она се могу разумети, онда је јасно, да браћа Исусова у Исусу нису гледала никакво нарочито биће и нису схватила и разумела његов рад. Ни необични догађаји пре и после рођења Исусова, ако су браћа Исусова чула за ове догађаје, па ни многа чудеса Исусова нису била кадра да увере браћу Исусову да је Исус Месија. Док су други, који су били много даље од Исуса, веровали у њега као Месију, браћа Исусова остала су неверна. Мало чудновато и непојмљиво. Али они су Месију сасвим друкчије замишљали, а Отац небески није их удостојио унутрашњег откривења да је Исус Месија, Син Божји (ср. Мат. 16, 16. 17). Међу личностима које су стајале код крста Исусова, не спомињу се браћа Исусова (Јов. 19, 25—27). Тек победа Исусова над гробом и смрћу, његов славни ускрс скрао је неверовање његове браће и, после ускрса Христовог, видимо браћу његову међу вернима (Дел. 1, 14). У 1 Кор. 15, 7 истиче апостол Павле да се ускрсли Исус јавио и своме брату Јакову, и то је, свакако,

изазвало преокрет у души овога. Сасвим је невероватно мишљење римокатоличких тумача, да нису сва браћа Исусова била неверна, него да су двојица од њих чак били у апостолском колегиуму. У Јов. 7, 5 не прави се никакав изузетак, а и из Дел. 1, 13—14 јасно је, да ниједан од браће Исусове није био у броју дванаесторице.

Слично браћи Исусовој, кажу многи модерни тумачи Библије, држала се према Исусу и мати његова. И она је мислила да Исус није при себи и дошла је да га ухвати и одведе кући (Мар. 3, 21. 31). Због тога се Исус и ње одрекао (Мар. 3, 34—35). Хришћански уметници радо сликају матер Исусову поред крста Исусова, али она није била међу женама које су се усудиле да дођу и, ма издалека, посматрају трагедију свога Учитеља (Мат. 27, 55—56. Мар. 15, 40—41. Лук. 23, 49). У Новоме Завету се нигде не спомиње да се ускрсли Исус јавио својој матери.

Имају ли ово тумачи право?

Под „његовима“ у Мар. 3, 21 не мора се, а и не треба разумети и матер Исусову. Као што примећује и протестант Zahn, мати не би рекла за сина да није при себи, а и одлуку да Исуса силом ухвате и одведу кући, могла су донети само браћа Исусова, као људи, а не и мати његова, као жена. У Мар. 3. 34-35 не одриче се Исус своје матере, него само истиче ко су његови прави рођаци. Међу тим рођацима била је свакако и мати његова. Еванђелист Јован 7, 5 каже само за браћу Исусову, да нису веровала у Исуса. Да се Исус није одрекао своје матере, сведочи најбоље то што се за њу старао и на крсту. Упада, истина, у очи, да синоптичари не спомињу матер Исусову међу женама које су издалека гледале последње патње Исусове, али еванђелист Јован, допуњујући синоптичаре, међу женама које су стајале код крста Исусова, спомиње на првом месту матер Исусову (Јов. 19, 25). А ко би и могао веровати да је Марија, мати, па и да није веровала у свога сина, могла да не буде поред крста његова?! Тачно је да се у Новоме Завету нигде не спомиње да се ускрсли Исус јавио својој матери, али то још не значи да се Исус после свога ускрса заиста није јавио својој матери. Шта је било природније него да се ускрсли син, који се и на крсту старао за своју матер, прво јави, утеши и обрадује своју матер?! У Дел. 1, 14 спомиње

се и Марија, мати Исусова, међу првим хришћанима. Мати која је свога сина зачала и родила на чудесан начин, није могла и није никад изгубила веру у њега. Св. Писмо не даје нам повода да друкчије мислимо и судимо, и необичне догађаје пре и после рођења Исусова прогласимо за легенду.

Д. Стефановић.

РЕЛИГИЈА У СВЕТЛОСТИ САВРЕМЕНЕ НАУКЕ

Наука и атеизам. — Шта је наука? — Јели наука противна религији? — Природни закони и наприродно створење света. — Новија истраживања о најстаријој религији. — Зашто се шири атеизам?¹

I

Питање односа науке и религије није ново. Напротив, то је у ствари врло старо питање, само оно није увек расправљано отворено и под тим именима. А пошто је то тема веома широка и обилна, неисцрпна, она је схватана с разних страна,

¹ Ова расправа постала је из два предавања од којих је прво, под именом „наука и религија“, одржано у Хришћанској Заједници Младих Људи, 21. марта о.г., а друго, мало измењено и проширено, под горњим именом (Религија у светлости савремене науке), 10. априла о.г., у сали II београдске мушке гимназије. — Не могу да овом приликом не скренем пажњу — без икаквог коментара — на једну чињеницу, а то је да на тим предавањима међу слушаоцима није било свештеника, иако су оба предавања била објављена преко новина. Што се тиче другог предавања, оно је, под горњим насловом, објављено преко новина заједно са горе изложеним прегледом садржаја, а одржано је у понедељак, у 7 час. у вече, у користи удружења студената богословског факултета београдског универзитета. Улазнице су биле 2 и 3 дина. Код толиких београдских свештеника дошао је, усред предавања, један свештеник. А то је био и једини свештеник, јер морам изузети једног свог колегу и пријатеља који је био присутан, пре свега, ради мене лично. Морам само још додати да ме је та чињеница највише побудила да садржину предавања припремим за штампу и објавим, јер се надам да ћу на тај начин бар међу читалачком публиком имати свештеника. А надам се исто тако и верујем да ће међу читаоцима опет бити и несвештеника који су сачињавали и слушалачку публику и без којих моја предавања не би ни могла бити одржана.

с разних становишта, и давани су различни одговори. Пре свега, разуме се, одговори морају бити различни према томе како се схвата наука с једне и религија с друге стране. Али ми ћемо овде узети у обзир, пре свега, крајности, као што је на првом месту скептицизам. А ту морамо поменути да је поред оних скептика, који су сумњали у могућност сазнања истине у опште, у науку као и у религију, било других који су сумњали у науку, али не, можда баш зато не и у религију (као нпр. Паскал). Кроз читав средњи век, као што је познато, наука одн. философија била је потчињена теологији одн. религији. Данас се тај однос схвата готово по правилу супротно, ако се уопште поставља неумесно питање о потчињености једне другој. Као и све друго, сматра се да је и религија потчињена науци. То тврде и они, управо на првом месту они којима није јасно ни шта је наука ни шта је религија.

Кад је говор о односу науке и религије данас је већина склона да пре сваког размишљања о тим односима стане одмах на страну науке занемарујући потпуно религију. Наука, знање, сазнање изнад свега. Наука је изнад свега па и изнад религије. Наука има да даје рачуна о свему па и о религији. Уосталом, још стари Грци чинили су покушаје да објасне религију. А до данас је знатно нарастао број различитих теорија о постанку религије. Многобројни су покушаји да се и религија објасни самим разумом, самом науком. Заборавља се да се религија односи на све, а да се све не може научно објаснити. И заборавља се, пре свега, да је и наука заснована на веровању.

Још Контова позитивистичка философија тврдила је да религија претставља ранији, нижи, а наука виши и највиши ступањ сазнања. Данас је све већи број оних који мисле да је религија застарела, преживела. Религија је, веле, ствар осећања, дакле чисто унутрашња, субјективна, приватна ствар појединог човека. Она нема никаквог објективног значења, јер нема никакве одређене теоријске, научне подлоге, о којој би се људи могли споразумевати. Представе, које поједини људи имају о Богу, различне су. Да Бог постоји, може бити само чисто субјективно уверење. У најбољем случају позитивистичка философија, у облику прагматизма, допушта да је религија потребна ствар, да је то једна оправдана, корисна заблуда.

Али, питајмо се: по ком праву се о религији говори као о заблуди, о илузији, чак као о лажи? Да ли се заборавља да

је, за оне који верују, Бог, пре свега, први узрок ствари, творац света и чувар реда у свету? Не! На то се од прилике одговара: Бог као први узрок, као узрок света, само је једна застарела, чисто философска (метафизичка) творевина без икаквог научног оправдања. Свет је вечан, материја је вечна, као и њено кретање (одн. сила) и ту нема места првом узроку. Појам првог узрока уопште је бесмислен, јер о узроцима има смисла говорити само у искуству, у вези са емпириским условима. Свет, природа је све. Ништа не може постојати изван или изнад света. Никакве објективне реалности нема појам Безусловнога, Апсолутнога (на супрот свему условљеноме и релативноме), појам Вечнога и Бескрајнога (на супрот свему условљеноме и ограниченоме).

Према свему овоме изгледало би као да наука искључује појам Бога, као да је не само немогућно научним путемима доћи до Бога већ као да су сви научни путеви за религију затворени или као да сви ти путеви воде у безверје, у безбожништво (атеизам). Према томе би дакле изгледало да је атеизам заснован и оправдан теоријски, научно. Међутим, то није истина. Јер ако сама наука не може човека довести до Бога она га и не одвраћа од Бога. Нема те науке и философије која би могла доказати да Бог не постоји. Чисто теоријски атеизам, атеизам на чисто научној основи је немогућан. То се не може довољно нагласити на супрот Хекелу и осталим материјалистима који тобож у име науке доказују да нема Бога. Чисто теоријских, одн. философских разлога да Бог постоји има у најгорем случају исто толико и исто толико јаким као и супротних. Како је говорио један о највећих мислилаца, Кант, ми морамо о свету мислити као да произлази из Бога иако се објективна реалност Божја чисто научним путем не може ни доказати ни спорити.

Откуда онда атеизам, морамо се питати, кад на њ не нагоне никакви теоријски, научни разлози? Одговор је јасан: он потиче из „практичних“ разлога, т.ј. из осећања и воље, а не из самог разума. Наука дакле није разлог безверју. То се мора нагласити. Увек је било људи који не верују. О њима говори и Св. Писмо¹. Само у наше доба, на жалост, после Светског рата, све је већи број оних који не верују иако им наука не смета да верују; не верују из других, а не из науч-

¹ Рече безумник у срцу својем: нема Бога (пс. 14).

них разлога. То морамо поново нагласити. На том питању уосталом, задржаћемо се мало више доцније, на крају ове расправе.

II.

Кад је у питању однос науке и религије многим се чини да је ту у питању само религија, као нешто неодређено, док им се сама наука чини нешто потпуно одређено. Наука, каже се, решава све проблеме, па и проблем религије. Уистини, међутим, и сама наука је један проблем. Шта је наука? Наука је знање, систематско, по извесним принципима уређено знање (за разлику од обичног, безначајног, ненаучног знања). Али шта је знање? Право знање је готово, поуздано сазнање. А шта је сазнање? Сазнање је мишљење које одговара стварности. Али шта је стварност ван мишљења? То не знамо. Ми можемо само веровати у ту стварност, можемо и морамо веровати да она постоји и да јој наше мисли одговарају, дакле да је можемо сазнати. Али то не можемо доказати. То остаје веровање.

Наука је заснована на том веровању. Све научне истине су хипотетичне, јер су засноване на једном веровању, на веровању у законитост, једноликост, једнакост појава. То је веровање да ће свет сутра бити у главном исто што је и данас, да ће бити потчињен оним истим законима који данас за њ важе. Основни закон, на који наука своди своје законе, каузални закон, само је једна хипотеза, најопштија претпоставка научног сазнања, али само претпоставка, хипотеза. Каузални закон заснован је на вери у један општи, стални поредак у свету, а та вера је и сувише блиска религиозном уверењу и поверењу у тај поредак.

Основне математичке истине (аксиоме), по великом математичару Поенкареу, само су конвенционалне дефиниције, један производ људског духа. Математичке истине су засноване, према томе, на једном систему произвољних знакова, а на те истине труди се у првом реду природна наука да сведе своје истине. И закони природне науке су производ људског духа. Закони, формулисани науком, не могу се сматрати као закони саме природе, вели један философ који је прво био природњак, хемичар (Meuseron). Неки природњаци наглашавали су с правом да ни лабораторијске чињенице нису чињенице саме природе. Физичке теорије су чисто аналитичке, симболичке конструкције

(Duhem). Физичари данас конструишу једну чисто теоријску слику света која није слика стварног света већ само њен симбол, замена. А велики проблем је за науку да одреди колико та вештачка физичка слика одговара стварном свету.

У осталом, те помоћне научне слике се мењају и често се дешава да данас наука руши што је јуче градила, и обратно, — све у име једне, вечне истине којој на крају крајева тежи. То је потребно нагласити нарочито многим од оних који су далеко од науке те зато имају о науци погрешно мишљење и по правилу прецењују моћ научног сазнања. Не знају да ни у науци није све јасно као дан, није све строго рационално и логички нужно, аподиктично. А нарочито је значајно кад то наглашују и сами научењаци и ако би било неоправдано ради тога сумњати у науку или чак говорити о банкротству науке, као што се каткад чинило. У сваком случају има нешто изнад науке или пре науке, а то је веровање на коме је наука заснована. То научно веровање додуше није потпуно исто што и религијско веровање, али му је, као што смо видели, врло блиско. У сваком случају то веровање, које је темељ науке, није ни знање, бар не разумно сазнање, већ је у неку руку више од тога: непосредно, инстинктивно сазнање, као што је сазнање нашег бола и нашег задовољства. То морамо нарочито нагласити ради оних који мисле да се природна наука не слаже с религијом, да је управо противна религији. У истини, међутим данас се појам науке чини много шири и зато много ближи религији него раније.

Онима који признају само науку и верују у сталан, неограничен напредак науке, чини се да ће наука једног дана, ма кад, моћи оно што не може данас, да ће моћи све објаснити, дакле да ће објаснити и потпуно заменити и религију. То је заиста, могло би се рећи, крајњи, највиши циљ и идеал: да човек не само верује него да зна, да зна све, да буде свезнајући. Кад би постојала савршена наука, потпуно сазнање свега, дакле кад би човек био свезнајући, као Бог, онда религији места не би било места. А неки верују у то, како се чини, јер изрично веле да за науку нема нерешљивих загонетки.¹⁾ С правом је речено да је то тврђење о неограниченој моћи, о све-

¹⁾ Исп. моју расправу Природне науке и надприродно створење света (Богословље, 1931, св. 4, стр. 308).

моћи науке само једно философско, метафизичко тврђење. Јер на темељу саме науке и у њеним границама такво тврђење није могућно. То је само једно веровање, један нов облик веровања. То веровање у саму науку у ствари је веровање у човека будућности стављеног на место Бога.¹

Наука као завршена и савршена, потпуна целина не да се у опште замислити. Научно сазнање је апстрактно, уопштено, упрошћено. Научно објашњење састоји се (по Meyerson-у) у идентификовању, т.ј. у свођењу на идентично. Међутим, кад би се све svelo на исто, т.ј. кад би све разлике ишчезле, уништио би се и сам предмет науке, а то је сама стварност. Крајњи циљ науке у неку руку је дакле апсурдан, бесмислен. Али та привидна бесмисленост губи сваки значај, кад се има у виду да у свету има безгранично много ирационалнога или надрационалнога, надразумнога, што се никад неће моћи свести на рационално, објаснити разумом, науком. Наука оставља несравњиво више места ономе што је недокучно разуму и научном сазнању не само данас него уопште. Зато ће, поред науке, ма колико она напредовала, увек бити места за религију. Јер ако нам напредак науке може открити још много и много непознатих ствари, оно што је најважније остаје за сва времена ван домашаја науке. А то су управо проблеми религије, то су последња питања на која никад никаква људска наука не може дати одговора.

III

Па по ком праву се онда, морамо се питати, материјализам, материјалистичка философија као општи поглед на свет, позива на науку? Сама природна наука, вели један немачки физиолог (Kisch), не може дати подлогу за један јасан, јединствен поглед на свет. Природњак је, вели, позван да баш у и м е н а у к е р у ш и м а т е р и ј а л и с т и ч к о с х в а т а њ е с в е т а . А то ће учинити ако у научном, стручном знању одвоји оно што је доказана истина од онога што је само теоријска могућност. Материјалистичко схватање позива се на науку као тобожња научна истина и популарише, као утврђену научну

¹ Појам науке, знања, обухвата целину знања, све знањс, — свезнање. Потпуно, свестрано сазнање и најпростије ствари претпостављало би сазнање свега, знање о свему, свезнање.

истину, оно што је само једна радна хипотеза природне науке.¹⁾ Како би, у осталом, природна наука и могла заступати дефинитиван материјализам када је и сама материја за њу проблем? Шта је материја у суштини? То не знамо, као што не знамо ни шта је сила. Данас се чак говори о идеализму и у физици. Материја није више чврста супстанца као мерљива количина. Материја је, вели један знаменити физичар (Weyl), „агенс који по својој суштини лежи с оне стране простора и времена. Последњи елеменат је „динамичка тачка из које избија сила као нека моћ с оног света“.

Најегзактнија природна наука, физика, преживљује данас озбиљну кризу коју је изазвала теорија релативности и још више теорија кванта. Основни закон природне науке, каузални закон, доведен је у питање у т.зв. микрофизици, физици атомских процеса. Кванта („атоми енергије“) представљају дефинитивну објективну границу строге каузалности. Т.зв. индетерминисти, који споре строгу каузалност у природи, данас су међу физичарима чак у већини, како констатује велики физичар Planck. Предсказивање, засновано на каузалности, у природној науци је могућно, али никад с апсолутном, математички тачном извесношћу. Увек остаје и остајаће нека неизвесност, т.ј. извесно неслагање између теорије (математичког прорачуна) и стварности, ма колико се средства научног истраживања усавршила.

Од тога свакако не треба правити велику употребу и злоупотребу, очекивати некакве директне последице у корист религије. То не. Али је врло значајно и мора се нарочито истаћи да се баш са стране саме егзактне природне науке данас доводи у питање строга каузалност у природи, без које се та иста природна наука до јуче није могла ни замислити. Данас има и међу физичарима, као што их је од увек било међу биолозима, таквих којима се строго механичко објашњење природе чини немогућно. Спровођење строго каузалног начина посматрања није искључено ни са становишта модерне физике, вели Planck, али се његова нужност не да доказати. Каузални закон није ни тачан ни погрешан; он је само принцип научног истраживања, најдрагоценији путоказ који показује правац научног

¹⁾ Исп. В. Kisch, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, 1931, р. 22 и г. — Исто тако и Б. Милојевић вели да је „механизам“ само радна хипотеза (Путеви и циљеви биологије, С. К. Гласник 1933, бр. 8, р. 619 и д.).

истраживања.¹ Тај велики физичар, можда највећи међу живим физичарима, не налази да су наука и религија у супротности већ да је религија допуна науке. Зашто? Зато што наука није потпуна, није целина која може задовољити целог човека, дати му одговора на највиша, најважнија, последња питања, као што су питања: откуда све ово што се зове свет и нашто све то? Највећи физичар данашњице не налази да је религија преживела, као што то није налазио ни највећи физичар прошлости, Њутн, који је преко природне науке дошао до Бога и, као што је познато, био веома побожан човек. А Planck нарочито истиче да неће бити само случај што су баш највећи мислиоци били дубоко религиозни људи.²

Сама наука не може нам бити вођ у животу. Човек не живи науком већ религијом. Зашто? Зато што је наука само један део, једна људска активност поред других, а религија је све, религија је живот. Човек тежи за целином коју му наука не може дати. Могло би се помислити да научна философија може заменити религију у колико она повезује све научно знање у један систем, једну целину и јединство које сама наука не даје. На сваки начин философија поставља најопштије хипотезе којима покушава одговорити на последња питања и дати једну општу слику света као целине. Али, питање је, да ли философија може превазићи науку? И, ако може, у колико она може дати више него наука? Одговор може бити само ово: философија превазилази науку у колико задире у уметност и религију. Речено је шта више да је философија (метафизика) „религија продуховљена уметношћу и науком“.³ А то је разумљиво јер философија, метафизика, хоће да сазна све, т. ј. суштину или порекло свега, а то неминовно води појму Бога.

Философија, као ни наука, не може непобитно доказати да има Бога и зато је недовољна. Међутим, никад никаква наука и философија не може доказати ни да Бога нема. То се не може довољно нагласити. А то је појмљиво. Бог се не може сазнати самим разумом, самом науком. Самом науком не може се доћи до Бога. Међутим, наука одн. философија може дока-

¹ M. Planck, Der Kausalbegriff in der Physik, 1932, p. 26.

² Исп. моју расправу Духовна криза нашег доба (Богословље, 1932, св. 1, стр. 49).

³ W. Sauer, Philosophie der Zukunft 1926, p. 140.

живати, теоријски оправдавати, образложавати постојање једног највишег, бескрајног духа чија је неограничена духовна моћ нужна претпоставка за објашњење света. Праве религије не би могло бити, кад би то теоријско оправдање било немогућно, одн. кад би се могло доказати да нема Бога.

IV

Има различитих научно-философских путева којима се може доћи до Бога. Бог је како вели биолог и философ Driesch нужна претпоставка, услов природе. Driesch је дошао до Бога, као и многи други, проучавајући жива бића, јер је живот за науку тајанствена, нерешљива загонетка. Али то није једини пут који из науке води у религију иако је можда најчешће употребљаван. Други пут је ако се одбаци логички бесмислена, противречна идеја вечности т.ј. идеја времена без садржине или идеја времена без почетка и без краја. Тако неки изводе егзистенцију Божију из идеје једног почетка и краја времена, као и идеје ограниченог простора, створеног од Бога. А на супрот онима, који своје материјалистичко схватање заснивају тобож на природној науци, интересантно је чути природњаке, и то физичаре, који баш у име своје науке говоре о надприродном створењу света. Тако чини један немачки физичар (F. Auerbach) полазећи од закона о одржању енергије и принципа ентропије (првог и другог става термодинамике).

По закону о одржању енергије различни облици енергије могу се претварати једни у друге, али се енергија не може ни смањивати, односно уништавати, ни повећавати, т. ј. изнова стварати. Количина енергије у васиони је увек иста, вечно непроменљива количина, бар, како вели поменути физиолог Kisch, при искључењу других утицаја осим познатих нам природних закона. Међутим, топлотна енергија показује једну особеност. Она прелази сама од себе с топлијег тела на хладније. Али не и обратно. То је иреверзибилан процес. А то значи: првобитно стање не може се повратити, успоставити само од себе. Топлота не може сама од себе прећи с хладнијег тела на топлије (с вишег топлотног нивоа или потенцијала на нижи). Топлота се дакле губи, управо растура (пошто се ништа не губи), изједначује, док не буде код свих тела једнака. Природа тежи топлотној равнотежи, изједначењу топлотних разлика. А пошто се при сваком процесу у природи ствара, одн. растура топлота,

то значи да се ниједан природни процес не може повратити у првобитно стање, успоставити сам од себе. То растурање или т. зв. деградирање енергије изражено је у појму ентропије. Појам ентропије изражава тенденцију, која постоји у природи, да се енергија способна за акцију све више претвара у енергију која сама од себе није више способна за акцију. Ентропија расте, све је већа и тежи максимуму. Сами од себе могу се у природи збивати само они процеси, при којима се ентропија повећава. Кад ентропија дође до максимума, не може се више ништа збивати само од себе. А пошто је количина енергије у свету увек иста, то је крај процеса ентропије, по Клаузијусу и Томсону, топлотно мртвило, топлотна смрт света. То је стање у коме би постојала само („млака“) топлотна енергија, стање потпуне изједначености у коме би сва енергија у васиони постала неспособна да сама од себе пређе у акцију.

Али кад се говори о крају светског збивања, мора се говорити и о његовом почетку. Кад се као крај замишља топлотна смрт света, апсолутан мир, шта се мора замислити као његов почетак? На то је дао одговор поменути физичар Ауербах¹⁾.

Све већу ентропију упоређује Ауербах са током (идејем, одвијањем), а концентрацију растурене енергије — ектропију — са навијањем једног сата. Ентрописка тенденција разумљива је, по њему, само ако је у њеном почетку стојала неизмерна количина ектропије на расположењу. „Ова максимална вредност енергичне делатности подудара се, по Ауербаху, са појмом створења, т. ј. са навијањем васељенског сата који од тада ради“. Са становишта доследног природњачког размишљања намеће се питање: шта је било повод за настајање и за престајање тог прастања најсконцентрисаније енергије, то значи, другим речима, за почетак растурања енергије? Или, још простије: шта је било пре почетка дејствовања принципа ентропије? Како Ауербах закључује, прастању најсконцентрисаније енергије морао је претходити један акт стварања, који га је створио, било да се тај акт стварања састојао у концентрацији претходно растурене енергије, хаоса, или чак у стварању енергије уопште и у исто време у

¹⁾ Пошто немамо при руци Ауербахов спис изложићемо његове мисли према наведеном делу физиолога Kisch-а. Исп. поменути моју расправу Природне науке и надприродно створење света (у Богословљу VI, 1931, св.4, стр. 309 и д.)

стварању закона одржања и принципа ентропије. А поменути физиолог (Kisch), који то износи, истиче нарочито да, кад се искључи безсадржајни појам вечности, баш природни закони нужно воде претпоставци надприродног створења света, нагоњећи на претпоставку једног почетног стања чије се настајање помоћу схватљивих нам закона природног збивања не да ни замислити баш због природног закона ентропије.

До сличних резултата долазимо, вели Kisch даље, ако на супрот сваком природно-научном искуству, претпоставимо да је оно прастање најсконцентрисаније енергије трајало произвољно (ма колико) дуго, јер је принцип ентропије почео дејствовати тек у једном одређеном тренутку. А ни то почињање дејствовања једног принципа који влада материјом, а који пре тога не би био у дејству, не може се учинити схватљивим никаквим образложењем природне науке. Тако, иако занемаримо питање о пореклу енергије, морали бисмо акт стварања видети у тренутку кад почиње важити принцип ентропије¹⁾.

Хоћемо ли сматрати да је егзистенција Божја доказана поменутиим аргументима на темељу природне науке? То не. Одавно је речено да није оправдано примењивати појам ентропије на појам света²⁾. Појам света није одређен појам. Свет као целина нама није дат већ, како је Кант говорио, задат; он је проблем. О примени појма ентропије на појам света имало би смисла говорити једино ако би се могло доказати да је свет

¹⁾ Ib. стр. 311.

²⁾ Исп. В. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, 1930, р. 238. Чак и кад би се, вели, са теоријом релативитета, претпоставила просторна крајност света (коју је Е. v. Hartmann погрешно изводио из важења принципа ентропије) у питању би била брзина процеса. Зато се принцип ентропије не може сматрати као сигуран темељ једног доказа за временску крајност света. У осталом, реални смисао ентропије је једно још врло спорно питање (ib. 244). — Додуше ни из закона о одржању енергије не следује нужно вечност света одн. немогућност његовог почетка и краја у времену. Замислимо, вели, једно клатно које се клати без трења и отпора. По закону о одржању енергије могло се клатно клатити од почетка света и може се клатити „до страшног суда“. Али то не смета да је у истини клатно у једном сасвим одређеном тренутку времена фабриковано и обешено и стављено у покрет и да га физичар, који је то учинио, у пркос свему одржању његове механичке енергије може опет скинути и довести у стање мира (ib. р. 234). — Schnippenkötter-ову књигу Der entropologische Gottesbeweis („историја једне апологетске заблуде“ 1920) коју Bavink помиње, нисам имао при руци.

крајан, а не бескрајан, да је количина материје у простору одређена, одн. да је количина енергије у свету једна крајња, ограничена количина. У новијој природној науци, астрономији и физици, говори се додуше и о крајности света. И то је врло значајно за религију. Најзад, нама није ни могућно замислити стварну, „завршену“, „актуалну бескрајност“ света (*totum simul*). Додуше нама није лако замислити ни крајност света пошто нам целина света, како би Кант рекао, није дата и не може никад бити дата. Али најважније је то што вероватно никад неће бити могућна једна таква теорија о крајности света која би за увек искључивала супротне теорије и у физици остала дефинитивна као једино могућна. Међутим, морамо поновити да је горе изложено доказивање надприродног створења света врло значајно, пре свега, с обзиром на оне који, као Хекел, доказују супротно. Оно у најмању руку показује да је немогућно и управо непоштено тврдити у име тобожње природне науке да Бог не постоји¹⁾.

Религија није наука. Она далеко превазилази саму науку. Зато никакви резултати науке, ни најсмелије научне претпоставке не задиру у суштину религије и не могу довести у питање предмет религије. А то се тврдило за Коперника и Дарвина. Речено је да су они задали смртоносне ударце религиозном схватању. Али за то тврђење криви су можда највише баш сами претставници цркве који су због Коперниковог учења спалили философа Ђ. Бруна (1600 г.). Јер тиме су морали само повећати број непријатеља цркве. Место да призна једно ново научно схватање и да му се по потреби прилагоди, црква је својим grubим мешањем у научне ствари, за које није била позвана, изазвала непријатељске нападе не само на цркву него и на религију уопште.

Зар је човек морао постати безбожник зато што је мало боље познао свет у коме живи? Не! Зато је најбољи доказ

¹⁾ Познато је, у осталом, да је и Њутн мислио да ће овај свет (наш сунчани систем) најзад доћи до стања потпуне непокретности, па је зато по њему нужно претпоставити да Бог после надприродним путем успоставља свет. Међутим, Кант је био противан том Њутновом закључку имајући у виду безмерност природе и њено непрекидно стварање „у другим небеским пределима“. — Исп. I. Kants Werke (E. Cassirer) Bd II 1922, p. 116 и поменуту моју расправу Природне науке и надприродно створење света (стр. 311 и д.)

дубоко религиозни Њутн који је, баш на темељу Коперниковог система и настављајући га, отишао најдаље у познавању природе, па ипак остао религиозан, потврђујући познате Беконове речи: да мало науке одн. философије може човека одвести атеизму, али да га дубље знање враћа опет религији.

V

Што смо рекли за Коперникову теорију, можемо рећи и за Дарвинову теорију, у толико пре што она научно није ни из далека доказана као Коперникова, а данас више ни међу биолозима не ужива она поверење које је раније уживала. Kisch, физиолог, назива ту теорију митом, зато што поузданих научних доказа за њу нема и он чак додаје да мит о пореклу врста није вероватнији него мит о надприродном створењу света. Догма једно, догма друго.¹

Међутим, ми ни овде не мислимо да религија због тога треба да чека неке директне или индиректне потврде од биолошке науке. То јој није ни потребно. Можемо чак претпоставити — иако се то нама не чини ни најмање вероватно — да се Дарвинова теорија једног дана углавном потврди и докаже да је човек постао постепено од најнижих бића. Да ли би онда човек морао неминовно постати безбожан? Не, као што то није постао ни услед кретања земље око сунца, управо услед Коперникове теорије о том кретању, која, иако се њена тачност сматра и мора сматрати потпуно доказаном, остаје теорија, додуше највероватнија научна теорија, али ипак само теорија која логички не искључује далеко мање вероватну, супротну, Птолемејеву теорију. Дакле као што кретање земље око сунца не мења човеков однос према религији, одн. према Богу, тако га не би морао изменити ни његов постанак од најпростијих бића. Јер није толико важно питање шта је био човек, колико питање шта је сад и шта још може бити. Уосталом, што је најважније, и под претпоставком постепеног развића мора се мислити да је човек, потенцијално, у клици, постојао већ у оним најранијим живим бићима. А зар онда та најпростија, прва жива бића, која и данас претстављају највећу тајну за науку, не постају још веће чудо? Зар нам то не намеће веру у Бога, показујући изванплански план у развићу света? У сваком случају

¹ Ib. p. 309.

то не би било мање чудо него надприродно створење. И што год буде више напредовао, човек ће бити у толико веће чудо и у толико мање објашњив научно, из саме природе. Што год буде савршенији, човек ће се у толико више моћи и морати објашњавати само из Најсавршенијега, из Бога, а не из следе, механичке природне нужности.

Свет је према научном схватању постао из растурене енергије, из хаоса. Био је хаос. Зашто то није и остао? Зашто је постао једна уређена целина, космос, свет, у коме има неког реда, неког смисла и циља? И откуда целисходност, разумни ред у свету? Разумни ред у свету може бити само дело једног разума. То се на првом месту мора рећи за човека који је у највишој мери претставник разумног реда у свету. А, у осталом, ни постанак најпростијег живог бића не може се објаснити природним путем, на темељу познатих нам природних сила.

Међутим, ако се Дарвинова теорија данас не усваја у потпуности ни од самих биолога, идеја еволуције уопште освојила је потпуно научни терен не само у биологији већ и у друштвеним и у културним наукама. По правилу се сматра да се све појаве људске културе развијају од нижих, простијих, ка вишим, сложенијим облицима. То важи, каже се, и за религију. Ни религија не чини у том погледу никакав изузетак. Као и за све друге производе културе и за религију се тврди да се развијала од нижих, најнижих, до виших и највиших облика, од атеизма и фетишизма, преко политеизма, ка монотеизму. Монотеизам, вера у једног Бога представља према томе последњи ступањ у дугом развићу религије.

Једнобоштво је последњи ступањ религије просто зато што је то највиши облик религије. Тако се најпре мислило и морало мислити у духу теорије еволуције. А „сва мишљења о најстаријој религији човечанства“, вели г. Тих. Ђорђевић, „била су под утицајем еволуционистичких схватања“.¹ „Признати монотеизам у ма ком облику међу примитивним народима било би у оно време исто што и напустити доктрину о еволуцији; то пак изгледало је немогуће“.² Међутим, најновија етнолошка истраживања утврдила су да је такав „примитивни монотеизам“ не

1) Исп. Тих. Р. Ђорђевић, Најстарија религија (Библиотека Коларчевог народног универзитета књ. 4), стр. 17.

2) Исто дело, стр. 19.

само нешто могућно него да је факат који, како вели г. Ђорђевић, „већ нико озбиљно не одриче“. Данас се, наиме, сматра да идеја о једном Врховном Бићу „стоји на почетку сваке религије“, јер се на ту идеју наилази и код најпримитивнијих народа. Веровање у једног Бога, у врховно биће, „није најмлађе у религији“; оно је на против „везано за етнолошки најстарије народе“.¹ У свима религијама најпримитивнијих народа наилази се на веровање у једно Врховно Биће. А то Врховно Биће примитивних религија је „прави монотеистички Бог“. То је случај са Врховним Бићем пигмејских народа који се сматрају за најпримитивније на земљи па су према томе и најстарији“.²

Врховном Бићу, код свију примитивних народа, приписује се, прво, вечност, затим, свезнање, па доброта, добротинство и моралност и, најзад, свемоћ и стваралачка моћ, створење света и човека.³ То је Врховно Биће, „велики Бог најстарије и прве религије“.⁴

Овде морамо скренути пажњу на то да су нека примитивна племена раније сматрана чак као племена без религије.⁵ По Џон Лабоку, Дарвиновом ученику, „прво је било једно стање потпуног одсуства религије међу људима, то јест атеизам; за њим је дошао фетишизам“. „Међутим критичније посматрање ствари показало је“ како вели г. Ђорђевић, „да потпуни атеизам нигде не постоји“.⁶

Данас је код свих примитивних племена утврђено веровање у једно Врховно Биће. Исто тако је утврђено да сви примитивни народи, без изузетка, верују у други свет, „а већина верује и у казну и награду на оном свету“.⁷ То су у главне најновија мишљења у науци о најстаријој религији човечанства“.⁸

Најзад, што се тиче питања „како је могла у прачовеку понићи идеја о Врховном Бићу“, г. Ђорђевић вели: „На то питање још се не може одговорити позитивно и са научном

¹ Стр. 38.

² Стр. 29.

³ Стр. 31 и д.

⁴ Стр. 39.

⁵ Ист. G. Runze, *Katech d. Religionsphilosophie*, 1901, p. 289.

⁶ Тих. Ђорђевић, наведено дело, стр. 8 и даље.

⁷ О. с. стр. 33.

⁸ Стр. 39.

тачношћу“. И он додаје: „Али ако се на то питање не може одговорити ништа позитивно, а оно се може са сигурношћу рећи нешто негативно, а то је да идеја о Врховном Бићу најстарије религије није могла понићи из оних елемената на којима су старије теорије о почетку религије заснивале своја тврђења“. Јер данашња етнологска наука тврди да се „потпуно развијени облици ових елемената (мађије и обожавање духова) јављају тек у доцнијим културама“.¹

На завршетку своје студије г. Ђорђевић вели: „Величина верских реформатора лежи баш у томе што су враћали грешни и заблудели свет првом и најстаријем религиозном појму човечанства, правоме, природном, оригиналном, великом и моралном Богу првога човека на земљи“. А то је врло значајно кад тврди један етнолог а не теолог. Јер то нас неминовно потсећа на мишљења теолога који су, као н.пр. О. Pfeleiderer, кога и г. Ђорђевић помиње, увек тврдили да је монотеизам најстарији облик религије. Али јасна свест, коју је први човек имао о Богу, постепено је, под разним утицајима, замрачена и Врховно Биће је у неку руку деградирано. Међутим, како вели г. Ђорђевић, „његова светла фигура, ма колико мрачена, пребрегавана и прогањана, вечито се пробијала кроз људску свест од искони па до данас“.² Зато је одавно с правом речено да поред еволуције треба обратити пажњу и на многу струку изрођавање, назадовање и изопачавање које, како вели Runze, у главном карактерише ток историје религије.³

VI

Кад и природне, као и историске науке, данас не самонису противне религији, него су, као што се из овде изложенога могло видети, пре повољне по њу, онда нам се намеће питање: зашто се атеизам данас све више шири? А да се шири, то је чињеница која се не да спорити. Многима се као једина

¹ Стр. 39.

² Стр. 39. Интересантно је напоменути да је још Кант тврдио да код свих народа, и кроз многобоштво, просијавају искре монотеизма. Исп. J. Kants Werke (Cassirer). Bd. III 1923, p. 409. У том су Канту, у осталом, претходили енглески деисти, док је Јум, на супрот деистима, мислио да је првобитни облик религије политеизам који тек постепено прелази у савршенији облик, у монотеизам.

³ G. Runze; о. с.; p. 62.

некористољубива религија чини атеизам или, ако не директно атеизам, а оно пантеизам који се сматра као солидарност са целином, са космосом. А атеизмом бисмо могли сматрати, као што с правом чини Стјепан Цимерман, и практични индиферентизам, т. ј. „дезинтересирање за проблем о Богу.¹ У сваком случају атеизам, у овом или оном облику, захвата све шире кругове.

Американски универзитетски професор, J. Davis, учинио је једну анкету и објавио изјаве једног повећег броја (31) радничких вођа, већином (17) из англо-саксонских земаља, о односу радника према цркви и религији. Према већини од тих изјава радници су противни црквама, али не и религији, одн. предмету религије, Богу. Нарочито се замера црквама што су морално потпомагале светски рат и пребацује се свештеницима што су за време рата проповедали мржњу. Цркви се дакле пребацује противречност између онога што проповеда и онога што чини. Хришћанска црква се сматра као једна класна институција која је потпуно одвојена од живота радника и неће да зна за радикалне промене којима радништво тежи. Место да у привредној делатности истиче опште, социјалне интересе, црква чак потпомаже егоистичку тековину и повлађује богате против сиромашних.² Зато се сматра да једино атеизам одговара револуционарној доктрини. Тврди се да наука може потпуно заменити религију објашњавајући постанак света и човека природним путем. Уосталом, веле, вечност простора, времена и материје уништава управо и саму идеју створења света.

Материјалистичка филозофија бољшевизма замењује религију вером у моћ, у свемоћ науке и будућност човека на земљи. Религија је, веле, опијум народа. Она је заснована на лажи и мистицизму, на култу иреалнога. Апсурдно је рећи да човек може слободно мислити да има или да нема Бога. Јер Бога нема.³ То се тврди, као што је тврдио Хекел у име тобожње

¹ Исп. Dr. Stjepan Zimmermann, *Filozofija Kršćanstva* (Ljetopis Jugoslovenske Akademije znanosti i umjetnosti, sv. 43, 1929/30, стр. 180).

² Дело проф. Davis-a (*Labour speak for itself on Religion*, 1929) нисам имао при руци већ за њ знам из часописа *Demain? Bulletin Mensuel d'Information non-politique concernant: Les mouvements Religieux, L'Athéisme International, L'Antireligion en U. R. S. S.*, „Les Forces Nouvelles“ 1933, № 10—11, p. 7 и д., 16.

³ *Ib.* p. 14.

природне науке. Једина филозофија бољшевизма је материјализам, једина религија атеизам. Али бољшевичка филозофија је идеологија једне социјалне класе, управо једне политичке партије која свима средствима врши антирелигиозну, атеистичку пропаганду. Партијска дисциплина, пре свега, не допушта слободну мисао и критику те нове вере без Бога, вере у самог човека. Она захтева да се без критике прими као утврђена истина да Бога нема и да се одбаци свако религијско учење. Љубити своје непријатеље значи, веле, љубити кулаке и велике власнике, погнути се под јармом кулака и капиталиста. А да би пропаганда била успешнија, почиње се са децом. Стварају се и постоје већ и организације деце безбожника.

Међутим, било је и посредничких покушаја, на име, да се идеологија комунизма идентификује с идеологијом хришћанства. Дужност правог хришћанина према тим посредницима била би да помаже пролетаријат у борби за његову праведну ствар без обзира на његову атеистичку идеологију. А то је врло карактеристично за хаос који влада у данашњем друштву. Из тога хаоса једини спас је враћање Богу.

И кад би чисто научна, теориска вероватноћа за атеизам била исто као и за теизам, на страни теизма остаје нешто што му даје и сувише преваге. То је т.зв. морални доказ за биће Божје који су постављали највиши људски умови, као Платон, Кант и др. Кад не би било Бога, пошто би на крају крајева без икаква трага ишчезло добро као и зло — јер свет на нашој земљи мора имати краја — то би било свеједно да ли је човек био најбољи или најгори. А то заиста није лако замислити.

Да ли је нама данас теже да верујемо, да будемо хришћани, него нашим претцима? Свакако. Само не због науке. У тешкој борби за опстанак и у општој животној трци, где сваки ставља самог себе изнад свих и изнад свега, ми немамо времена да мислимо о Богу.¹ А уз то још долази поменута антирелигиозна пропаганда која је захватила већ многе милионе људи, жена, па чак и деце. Ако се и најпобожнијем човеку сваки дан говори и доказује да нема Бога, он ће се, најзад, уморити доказујући супротно и доћи ће у опасност да подлегне. Али и обратно. Ако и најбезбожнији човек има при-

¹ Исп. поменуту расправу Духовна криза нашег доба (Богословље 1932, бр. 1, стр. 51).

лике да сваки дан слуша о Богу, може, најзад, постати религиозан. То показује колико је значајан задатак цркве. Али то није само задатак цркве већ и свих нематеријалиста и идеалиста. Вера у Бога, у највиши идеал, је вера у бескрајне могућности, у божанске циљеве човекове, као и његово божанско порекло. Зато је вера у Бога дужност сваког човека и зато је дужност свакога који искрено верује да своју веру шири око себе. Тај задатак није лак. Треба отворено и смело прићи противницима, познати их свестрано и признати им да су у праву, онда кад су у праву. Атеистичка пропаганда је све жешћа. Борба је тешка. На чијој ће страни бити победа?

Атеизам се шири. Али реакција мора наступити. По многим знацима она се већ јавља. И изван црквених кругова све енергичније се тражи спаса из тешке духовне кризе која је главни узрок и економске кризе.¹ Хоће ли вера у Бога победити потпуно и дефинитивно? Не! Сви људи не могу бити побожни. Увек је било и биће безбожника. То је појмљиво. Мрак је неопходан да би се могла разликовати светлост. Шта би значила вера у Бога кад би безверје било немогуће? Културни прогрес, чини се, и није могућан друкчије него у супротностима. Што су веће супротности, које се боре, у толико је већи прогрес који их отклања и измирује. Из данашње духовне кризе, из борбе с моћним противником, религија мора изићи

¹ А привредна криза, која је питање живота и опстанка човековог погоршава опет духовну кризу. Гладни људи не мисле на душу и на Бога већ на тело и на хлеб. Само док једни гладују други имају и сувише. Те и сличне мисли изложили смо у поменутој расправи Духовна криза нашег доба (Богословље 1932, с. 42, 54). Ту смо говорили о моралној и религиозној кризи, о поколебаној, изгубљеној вери. Јер људи су изгубили веру у Највишега. Хришћани су изгубили веру у моћ свог највишег идеала, у његову реалност. Спас из данашње опасне кризе може људима донети једино враћање Богу. Зато су данас потребне вође с искреном и дубоком вером која би снажно зрачила и показивала људима пут којим се могу препородити. То је нарочито потребно нашем младом народу који је можда у тежој кризи него други зато што је у сувише наглom прелазу из једног скоро патријархалног стања ка новим облицима живота изгубио старе вредности не заменивши их новим. А шта су, уосталом те нове вредности, нови идеали? Не лута ли данас човечанство и није ли у кризи управо зато што на место највишег, вечног идеала, хоће да стави нове, пролазне? Јер какав може бити највиши идеал човека који не верује у Бога већ верује — и на становишту саме науке мора веровати — да ће на крају крајева, ма колико трајало, све — и добро и зло — бити ништа,

ојачана, пречишћена и продубљена. А да је садашње критично стање пролазно и да ће вера победити безверје, биће јасно сваком ко је увидео шта је и шта може сама људска наука, ограничени људски разум.

Религија је више него наука управо зато што је не сачињавају само интелектуални, рационални елементи већ и много моћнији ирационални, емоционални, мистички елементи. Религија није научно сазнање, сазнање самим разумом већ непосредно, интуитивно, инстинктивно сазнање свом душом и свим срцем, свим бићем човековим. Зато и они који Бога не признају свесно, разумом, — а самим разумом то доиста и није могућно — одају то признање врло често несвесно, инстинктивно срцем и осећањем, у своме понашању, нарочито у невољи, кад се потпуно свесно или полусвесно обраћају некој вишој сили, кад се чујно или нечујно моле тајанственоме Највишем.

Тога ће увек бити ма колико наука напредовала, мораће бити, јер свет иначе не би могао постојати. Свет, људско друштво би пропало, кад би се несумњиво доказало и кад би било апсолутно извесно да Бога нема. Зар би и вера у науку, у будућност човекову без тога била могућна? Како се може веровати у будућност човекову, у његово крајње добро, без вере у највише добро, у Бога? Нама се чак чини да и у дубини душе сваког атеисте постоји увек, скривена, као последња могућност, последња утеха и спас, вера у Највишега. Зато атеизам ни код једног човека није и не може бити дефинитиван и апсолутан, већ се обично јавља у различним облицима пантеизма т. ј. обожавања природе и човека.

Др. Борислав Лоренц

МОРАЛНО-АСКЕТСКО УЧЕЊЕ

СВ. НИЛА СИНАЈСКОГ

(Наставак)

В. ПРЕПРЕКЕ НА ПУТУ КА ДОСТИГНУЋУ КРАЈЊЕГ ЦИЉА.

Религиозно-морално развиће човека и његово уподобљавање Богу претставља с једне стране дубоки унутрашњи процес, а с друге сложену и непрекидну борбу у вези са савлађивањем различних препрека. О овим препрекама св. Нил

говори детаљно, и показује дубоко познавање најскривенијих страна људске психе. По Ниловом учењу препреке, које стоје на путу људског обожења и узвишења ка царству небеском, могу бити субјективне и објективне. Ово зависи од тога, где се налази њихов извор, да ли се он заснива на слабој и исквареној психофизичкој природи људској, или долази споља, као утицај туђе и непријатељске, демонске силе на човека.¹ Препреке субјективне природе су људски греси, а објективне — различна лукавства ђавола и његових слугу, који су се једном за увек определили за зло и теже, да на сваки начин спрече остварење људског спасења,² изазивајући у људима моралне аномалије.

АМАРТИОЛОГИЈА СВ. НИЛА.

У претходној глави, посвећеној учењу св. Нила о човеку, ми смо се већ упознали са његовим погледом на суштину, природу и карактер греха. Излажући поглед св. Нила на последице греха првих људи, ми смо такође додирнули и његово учење о „страстима“ тј. о таквом стању душе, у коме растројство и изопачени правац људске психе налази свој најјачи и најбитнији израз. Страст, јављајући се као болест воље раг excellence, утиче и на друге душевне силе и способности људске. Под утицајем страсти, која као да постаје другом природом људском, изопачују се и добијају једнострану, лажну правац не само воља него и интелектуалне и емоционалне силе, чиме се нарушава хармонија целог психо-физичког живота човекова. Ето због чега страсти, као душевне болести (τὰ νοσήματα τῆς ψυχῆς),³ привлаче нарочиту пажњу св. Нила.

Ми смо већ видели у прегледу његовог књижевног рада, да су детаљној анализи страсти и излагању средстава и начина

¹ У свом трактату „De oratione“ св. Нил каже, да човек мора савлађивати две врсте препрека: страсти и демоне (види „De oratione“ с. 135, col. 1196 В). Али ипак мора се признати, да се та подела препрека, иако се заснива на учењу самог Нила, одликује неком извештаченошћу и да се може посматрати само теоретски. По аскетском учењу уопште, а св. Нила посебно, субјективне и објективне препреке у животу тесно су проткане међу собом, и на пракси их је тешко оделити. (Види tractatus ad Eulogium, cap. XIV col. 1109 D — 1112 а).

² Види „De oratione“ с. 46. col. 1176 D.

³ Epist. lib. II, LXVII Eleutherio monacho col. 229 D.

борбе са њима посвећене специјалне расправе и огроман број његових писама.¹ Непрегледност најразноврснијих страсти, које унутра раздиру човека, св. Нил дели у две групе: телесне (*σωματικά*) и душевне (*ψυχικά*). „Телесне страсти (прождрљивост и блуд),“ каже св. Нил, „воде свој почетак од природних потреба тела, а душевне страсти рађају се из душевних потреба.“² Но ово ипак не значи да св. Нил схвата телесне страсти као искључиво физиолошке процесе. Напротив, разлога има да се св. Нилу припише мишљење које деле и други аскети, да је веза између физиолошких и психичких елемената у телесним страстима толико тесна, да је тешко између њих успоставити границу. Тако нпр., у трактату *ad Eulogium*, анализирајући страст блуда, св. Нил каже: „Знај да се две оделите врсте блуда здружују уједно, блуд телесни и блуд духовни.“³ Зато средиште тежине телесних страсти, као и страсти специјално душевних, лежи такође у души. Телесне страсти и њихове специфичке особине, по учењу св. Нила, не могу бити објашњене само природним функцијама људског организма. Јер ове су за њих само повод или исходна тачка, а у даљем процесу њиховог развића најважнији значај припада души. Због тога телесне страсти, не као физиолошке појаве већ као психички пад, подлеже моралном урачунавању и у зависности су од тога, колико се душа „сједињује са саблажњивом претставом у њој.“⁴ Другим речима, уколико страсти припадају сфери психичког живота.

Додирајући процес или начин на који се зачета страст развија у души и остварује на делу, св. Нил каже: „Хаотична тежња осећања производи обично страсну помисао и срамну жељу, жеља-насладу и још одобрење, а за њим долази учињени

¹ Види „Богословље“ 1931 г. св. 4 и 1932 г. св. 1.

² Види *tractatus ad Eulogium* с. XXIII col. 1124 BC; упореди *epist. lib. II, LXIX col. 232 B*.

³ *Tract. ad Eulogium* с. XIX col. 1117 B; „*Νοεὶ δὲ μοι, πορνείας εἶναι δύο ἐν διαίρεσει ἐξυγαμένως, τὴν τοῦ σώματος, καὶ τὴν τοῦ πνεύματος;*“ упореди *ep. lib. II, CXLII col. 265 A*, где Нил предупређује од унутрашњег блуда (*τὴν ἐνδον μοιχίαν*).

⁴ *Tractatus ad Eulogium* с. XIX col. 1117 B.: *ἐκτοπῶματι κλάνης ἢ ψυχῆ σου συγγίветαι* *

грех на делу.¹ На тај начин у развићу и јачању страсти још у зачетку узимају учешћа све стране душе: разум, осећање и воља, при чему делатност разума заузима фундаментално место у овом процесу. Помрачење и слабост разума јављају се као неопходан услов, као полазна тачка или почетак страсти и као њен завршетак. Због овога св. Нил и саму страст назива „злом помишљу“ (ὁ πονηρός λογισμός),² уносећи у појам λογισμός моралну ознаку и садржај позајмљен од „својства“ (ἡ ποιότης), које одговара дотичној страсти.³ Свака страст постаје, по Ниловом учењу, човековим господарем кроз помисао. Зато узрок робовања некој страсти треба тражити у удаљавању од „чистих природних помисли“ (κατὰ φύσιν λαμπρῶν λογισμῶν).⁴ Свестан неопходности борбе са „злим помислима,“ св. Нил своди непрегледност разних страсних помисли на осам најопаснијих греховних страсти или страсних расположења, која ометају човека на путу његовог моралног усавршавања. Своју осмоструку схему св. Нил, као и Евагрије и Касијан, почиње излагањем најгрубљих, најнижих, а истовремено конкретних порока, прелазећи постепено на карактеристику финијих, који се тешко запажају, пошто захтевају дубље самоиспитивање.

Прво место порока, у Ниловој схеми, заузима прождрљивост (γαστριμαργία, gula),⁵ која је „почетак страсти“ (ἀρχὴ παθῶν)⁶ зато што „рађа сластољубље и многе друге пороке. Из прождрљивости изничу друге страсти као гране (βλαστήματα) из стабла. Среброљубље, гњев, туга и други пороци плод су и издanci прождрљивости.“⁷ Али од свих њих

¹ „De monachorum praestantia c. 3 col. 1064 C.: „οὕτως αἰσθήσεως ἄτακτος ὄρμῃ ποιεῖν εἴωθε λογισμὸν ἐρπαθῆ, ἐπιθυμίαν αἰσχροῦ, αὐτὴ τέρψιν, καὶ πάλιν συναίθεσιν, ἧς ὁπαδὸς ἢ κατ' ἐνέργειαν ἁμαρτία ἐστίν.“

² Epist. lib. III CCLIX col. 513, где наилазимо на израз: „οἱ πονηροὶ καὶ φιλάμαρτοι λογισμοί.“ упореди „De volunt. pauperf. c. XXIV col. 1000 C; cap. paraen. p. 114 col. 1260 C и трактат περὶ διαφορῶν πονηρῶν λογισμῶν — col. 1199 D — 1233 A.

³ De monast. exercit. c. LXXV col. 809 A.

⁴ Epist. lib. II, CXCIX col. 304 D.

⁵ Реч γαστριμαργία је састављена, произашла је од γαστήρ — стомак, орган храњења и μάργος — бесан, обузет неуздржљивом појудом. Отуда γαστριμαργία у буквалном смислу значи помага стомака, а у преносном — неуздржљивост у храни и пићу, угађање стомаку.

⁶ de octo spiritibus malit. cap. I col. 1145 A.

⁷ de monast. exercit. cap. LV col. 788 C.

„прождрљивости је најсродније сладострасно узбуђење (ή τῶν ἀφροδισίων κίνησις). И сама природа, желећи да покаже њихову сродност, одредила је место за полне органе испод трбуха, означавајући овом близином њихову тесну међусобну везу. Јер, ако ослаби ова страст (тј. блуд), она слаби због малаксалости трбуха, који се налази изнад њених органа, а ако ојача и почне беснити, то јој се одозго (од трбуха) даје снага. Но прождрљивост није само хранитељка (τροφός) и одгојитељка (τιθηνός) ове страсти. Прождрљивост убија у човеку свако добро, јер чим она овлада и достигне врхунац своје моћи, одмах пропадају и нестају добра својства као уздржљивост, девичанство, храброст, трпљење и остале врлине.“¹

По Ниловом учењу као карактеристична психичка одлика човека, који је обузет страшћу прождрљивости, служи тежња за уживањем.² „За лакоме људе (λίχνοις),“ каже он, „није довољна само разноликост у укусу и мирису спремљених јела, већ је потребна и разноврсна боја која треба да раздражи њихову жудњу за храном, да би се још пре почетка једења њихов поглед наслађивао жутим, белим и др. бојама. Да би се опет наслађивало и чуло мириса, треба додавати храни што пријатније мирисе, а да би јестиво било пријатно и грлу, морају се помешати ствари разних својстава, — слатко и папрено треба помешати са горким и сланим. Исто тако не треба лишавати насладе ни чуло вида. За то се разво посуђе, обојено живописним шарамма припрема за јело. Све ово чини се због тога, да би стомак поверовао чулима, као искусним судијама, који умеју да добро оцењују оно што осећају.“³ Према томе страст прождрљивости одликује се не толико спољашњим особинама, колико унутрашњим, психичким моментом или тежњом за уживањем, која се истиче на прво место и која лако овлада целом душом човековом. У овом случају човек свесно и слободно изврће неодољиву и природну потребу исхране тела, и преобраћа је у повод и извор самонаслађивања. Да човек не

¹ de monast. exercitat. cap. LVIII col. 792 A. Мисао о тесној вези прождрљивости са блудом изражена је концизније на другом месту: „Мисао прождрљивости има за завршетак помисао блуда“ — ὁ τῆς γαστριμαργίας λογισμὸς τέλος ἔχει τὸ τῆς πορνείας — de mon. exercit. cap. XL col. 769 B.

² Ово наслађивање Нил назива „задовољењем грла“ — τὸν λιπὸν ἡδονῆς («de monast. exercitatione» cap. 58 col 792 B.)

³ Narrat. III col. 616 BC.

би пао под утицај ове штетне страсти, јер „кад надвлада телесно, — све пада у сан: и ум, и душа, и срце,“¹ св. Нил препоручује као опште правило, „да се не губи много времена угађању телу, него да се чистим умом и трезвено служи Богу, не оптерећујући помисао товљењем тела и мирисом јела, не ласкајући сластољубљу стомака (ἡδονῆν γαστρὸς)“.² Што се тиче пак телесне исхране, то св. Нил, иако је учио да човек треба само једанпут дневно да узима храну и то биљну,³ ипак врсте хране сматра као субјективну ствар. Јер храна, по његовом мишљењу, треба да одговара индивидуалним особинама сваке личности. Тако нпр, у писму епископу Филону, који је тражио упуство односно монашке хране, св. Нил пише: „Као што је телесни склоп људски различан, и једни су болесни а други здрави, исто тако потребно је одредити и различну храну, прилагођавајући се потребама дотичне личности. Здравима треба давати за храну најпростије поврће; слабијима, ради њихове утехе, финије вртарско поврће, а крајње изнемоглим и малаксалим, ради ојачања њихове снаге, треба давати у умереној количини и месо“.⁴ По Ниловом учењу храну треба примати сваки дан у умереној количини и „не до ситости.“⁵ „Није грешно“, пише он монаху Харитону, „сваки дан у одређени час примати умерену храну. Али када се понизиш до телесних потреба, треба што пре поново да обратиш мисао к небу, не узносећи са њом ниједну од земаљских брига.“⁶ У својој телесној исхрани човек треба да избегава пресићеност, пошто „препуњен стомак вуче мисао човека доле, земљи, и чини га сањивим за време молитве“.⁷ И као што се у задрљаном огледалу не могу изразити црте лица, које се пред њим налази, исто тако и мисаона сила, затупљена преситошћу, не прима у себе Божје знање, јер ум не може да се узнесе горе, да би примио мио мирис сазрцања Божјег.“⁸ Осуђујући прождрљи-

¹ „de monast. exercit.“ cap. XVI col. 740 A.

² Narrat. III col. 616 A.

³ „de malignis cogitationibus“ cap. XXV col. 1229 C.

⁴ Ep. lib. II, CLX col. 276 CD.

⁵ de malig. cogitat. cap. XXV col. 1229 C.

⁶ Epist. lib. II, LIX, col. 225 C.

⁷ de octo spirit. mal. cap I, col. 1145 B.

⁸ ibid. cap. 2 col. 1145 C.

вост као једну од најопаснијих страсти, Нил јој ставља на- супрот уздржавање (ἐγκράτεια), које је „почетак активног жи- вота, као што је цвет почетак плода“.¹ Хришћанин, по Ниловом учењу, мора се старати о уздржљивом начину живота, који се карактерише тиме, што при искоришћавању ових или оних предмета, постоји мера и граница, постоји стварна потреба за предметом, а не само тежња ка уживању. Тако нпр, у писму епископу Епифанију, св. Нил пише: „да би наше тело било спокојно и да се не би распаљивало ни једном страшћу, које произилазе од пресићености, треба се старати о уздржљивом начину живота (προνοητέον ἐγκρατεστέρας διαγωγῆς). Као меру и правило при узимању хране треба завести не наслађивање, већ стварну потребу. А ако се са потребом често удружи и наслада, зато што оскудица уме све да учини пријатним, онда потребу не треба одбацити због насладе, која може доћи. . . Напротив, извлачећи из свега оно што је корисно, треба пре- зирати само осећање насладе и искористивши потребно славити Бога“.² На тај начин, при нормалном задовољавању телесних потреба, елеменат чулне насладе показује се, по Ниловом учењу, у своје правом изгледу и правом значају, — као про- пратни, другостепени и зависни елеменат, док се при страсти прождрљивости наслада и задовољство јављају као циљ сами по себи, ради кога се и употребљава храна. У овом слу- чају оцртава се потпуно изопачење нормалног поретка, јер осећање насладе добија доминантну важност, која му не припада и, одликујући се интензивном силом вишег степена, нарушава самосавлађивање човека. Као средство у борби са прождрљи- вошћу Нил препоручује уздржљивост, умереност и стално вла- дање телом. Ово се достиже постом и бдењем. „Као што се коњ, зауздан уздом, покорава вољи човековој, тако се и тело- укрожено постом и молитвом, не отима из руку мисли, које су га укротиле, и не рже под утицајем страсних пожуда“.³

У тесној вези са прождрљивошћу стоји и друга телесна страст, блуд (πορνεία, luxuria), која у Ниловој схеми грехова заузима друго место. Ова страст, више него и једна друга, нарушава за хришћански живот неопходну чистоту и,

¹ ibid. cap. I col. 1145 A.

² Epist. lib. IV, LVI col. 576 B.

³ „De octo spirit. mal.“ cap. 3 col. 1148 C.

по Ниловом учењу, директна је последица прождрљивости. „Ко напуни стомак и обећава да ће бити целомудрен, тај је“, вели Нил, „сличан човеку, који тврди, да ће зауставити силу пламена, који је захватио сламу. Као што није могуће задржати разбуктани пламен, који се шири по слами, исто тако није могуће спречити тежњу ка раскалашности, која се распаљује преситошћу“.¹ Зато, „онај, који се преда сластољубљу (ήδονή βρωμάτων), брзо бива савладан и везан сладострашћем (τὸ φλογαστρίω πάθει), јер побеђен у малом, мора подлећи и већем“.²

Предупређујући монахе од ове опасне страсти, Нил им стално препоручује, да избегавају женско друштво. „Поглед на жену — каже он — сличан је отровној стрели, која рањави душу и убризгава у њу отров“.³ Да би себе сачували од ових стрела, монаси треба да избегавају честе сусрете и познанства са женама. „Ако хоћеш да будеш целомудрен“, каже Нил, „избегавај састанке са женама и не допуштај им, да се било када теби поверавају, јер оне те испочетка уважавају, а касније бестидно наводе на све. При првом сусрету оне упиру поглед доле, говоре кротко, са осећањем проливају сузе, пристојно су одевене, тужно уздишу, запиткују о чистоти и пажљиво слушају. Кад их видиш други пут, њихов поглед је мало уздигнутији, а трећи пут оне гледају, безобразно осмехујући се, па чак, шта више, и громко се смеју. Најпосле долазе накићене и заузимају такав став, који јасно наговештава страст: подижу обрве, не остављају на миру трепавице, разголићују врат, целим телом испољавају нежност, говоре ласкаве речи, које маме на страст и самим изговором теже да саблазне слух, док свим силама не обухвате душу. И то је за тебе мамац, који те вешто сплетеном замком одвлачи у смрт и вуче у погибао. Чувај се, да те не наведу на саблазан ни скромним речима, јер је у њима сакривен смртоносни зверски отров“.⁴

За савлађивање страсти блуда Нил препоручује пре свега умереност у храни, а одмах затим усамљеност, која је одлично средство за уклањање спољашњих узрока саблазни и страсних покуда. „Целомудрена душа“ (ψυχὴ σώφρονος), вели св. Нил,

¹ *ibid.* cap. V col. 1149 C.

² *Narrationes* III, col. 621 B.

³ „de octo spiritibus malitiae“ cap. IV, col. 1148 D.

⁴ *ibid.* col. 1149 AB.

„тежи за усамљеношћу у пустињи, као што и лађа за време буре жури пристаништу“.¹ Колико је живот у обичним социјалним условима опасан за душу, и колико даје хране разноврсним саблазнима и блудним искушењима, — види се из писма силенцијарију Никарету, где Нил, између осталог каже: „кога кроз уши и очи очарава и наслађава срамна жудња, — тај је, хтео или не, већ потпуни прељубочинац“ (ἀπρωτισμένος μοιχός).² Али отклањање спољашњих услова још не обезбеђује потпун успех у борби са овом страшћу, јер „пожуда“ (ἐπιθυμία)³ се може распалити и мислима. Зато Нил и даје монасима савет, да се не предају „сећању на жене“ (γυναικὸς μνήμη),⁴ и „да у мислима не говоре дуго са замишљеном женском (μορφῇ γυναικός), јер непрестане претставе о женама кваре целомудрене навике“.⁵ Но сви напори човека, у многострукој борби са блудном страшћу, могу достићи пуну победу само при благодатној Божјој помоћи. Зато св. Нил, у многим својим писмима, позива ученике да у својој борби са блудом смерно прибегну молитви, „која је сигурно средство од страсти уопште“.⁶ „Молитвом к Богу“, пише он црквеном едикту Јулијану, „човек се може избавити од блудних очију (πορνικούς ὀφθαλμούς), и на тај начин не видети више нечистог сластољубља, и од Господње благодати може примити нове очи којима ће, најзад, видети лепоту миомирисног и светог целомудрија“.⁷ Монаху Аецију пак, који је често патио од искушења блудних мисли, св. Нил каже између осталог: „Пожури и прибегни чврстом стубу смирења, и, наоружавши се бдењем, дугим молитвама и певањем псалама, сагледаћеш сопственим очима пропаст непријатеља“.⁸ Другог монаха опет, који је већ био ослабио у борби са блудним искушењима, св. Нил храбри овим речима: „Не треба да слабимо у борби, јер имамо великог заштитника Св. Духа, чијом сарад-

¹ „de octo spiritibus malitiae“, cap. V, col. 1149 c.

² Ep. lib. II, CCLXXXIV, col. 341 B.

³ de octo spirit. malitiae, cap. VI, col. 1152 B.

⁴ ibid. col. 1152 A.

⁵ ibid.

⁶ „De oratione“ cap. VIII, col. 1169 A.

⁷ Epist. lib. II, CCXLII, col. 325 B.

⁸ Epist. lib. II, LVIII col. 225 BC.

њом лако можемо угасити све ђаволске ватрене стреле срамних пожуда и сећања“.¹

Са телесним пороцима најближу и непосредну везу има душевна страст — среброљубље (φιλαργυρία, avaritia), која у Ниловој схеми заузима треће место. Ова се страст састоји у напрегнутој, незаситној тежњи за добијањем новца, имања и уопште спољних материјалних добара. Услед свог грубог материјалног објекта среброљубље се јавља као нека веза при прелазу од простих телесних страсти ка чисто душевним. Карактеристична особина страсти среброљубља је њена незаситљивост, која се не задовољава никаквим успехом у постигнућу материјалних блага, него се све више раздражује и распаљује. „Као што се море“, каже св. Нил, „не препуњава, примајући у себе мноштво река, тако се и пожуда среброљупца не задовољава сабраним богатством. Удвоји ли га једном, он жели да га поново удвоји, и не престаје да тежи овоме, док смрт не прекрати његов узалудни труд“.²

Ова неутољива жеђ за сакупљањем спољашњих добара не проистиче из стварних потреба човекових, јер, по Ниловом мишљењу, за природну човечју потребу довољно је свакодневно узимати хлеб и воду „и то не до ситости“.³ Све остале телесне тежње туђе су човечјој природи. Према томе средиште среброљубља је у лажном схватању правога и апсолутног добра и у ненормалном, изопаченом односу према материјалном богатству, коме се приписује виша самостална вредност. Човек, под притиском страсти среброљубља, полаже сву своју наду на богатство и гледа у њему и смисао, и циљ свога живота. Суштина страсти среброљубља састоји се у потчињавању човечје душе, нарочито његове воље, материјалним добрима, која су за душу, у њеној тежњи „за достигнућем горњег звања“, „земаљски окови“ (γῆϊνῳ δεσμῶ).⁴ У својим писмима Нил одлучно устаје противу ове, за душу веома штетне страсти, и отворено и оштро осуђује људе, који су наклоњени среброљубљу. Тако нпр., у писму једном знатном чиновнику Ликургу, он пише: „Ко ти се неће насмејати? Ко те неће укорити због

¹ Epist. lib. I, CCXXII, Therino monacho, col. 164 CD.

² De octo spirit. malitiae c. VIII, col. 1153 A.

³ ibid.

⁴ „de octo spirit. malitiae“ cap. VII col. 1152 C.

твог безграничног среброљубља? Ко се неће ругати твојој безумљу с којим, не знајући за меру, скупљаш новац и сматраш се господарем онога, што са смрћу не можеш никако понети собом“.¹ Богатим људима пак Нил предочава одговорност, коју они носе због неправилног искоришћавања богатства датог им од Бога. „Коме скупљаш злато и не знаш за меру?“, пита он богаташа Лавса.... „Знај, да уколико је већа твоја ризница, утолико те очекује веће и страшније вечно мучење“.²

Нарочиту пажњу Нил поклања оним монасима, који се, под разним изговорима, предају користољубивим мислима и бригама, иако су дали завет сиромаштва... Јасним сравнењима и антитезама он указује на сујету и штету њихових материјалних брига и на велику корист сиромаштва. „Богат монах“, каже он, „сличан је претовареној лађи, коју лако потопе морски валови за време буре“.³ Он је везан земаљским бригама и старањем, као што је пас везан ланцем... Ако му дође смрт, он са жалашћу и болом напушта земљу. Испушта душу, а очи не одваја од оног, што има... Раставља се са телом, али се не растаје са имањем“.⁴ Напротив, „монах који не жуди за имањем, сличан је путнику, који са собом ништа не носи, а на сваком месту налази себи уточиште. Он је као орао, који се уздиже у вис и само се онда спушта, кад га принуди потреба“. Такав монах је „изнад сваког искушења. Он се смеје свему материјалном, уздиже се високо, и удаљавајући се од земаљског, живи небесним животом.... На самртном часу он се радосно пресељава одавде, зато што су му лака крила и што никаквим земаљским бригама није везао своју душу“.⁵ За борбу са среброљубивим мислима Нил препоручује читање св. Писма и непрестане молитве“.⁶

Четврто место у схеми грехова заузима г њ е в (ὄργη, irascundia),⁷ који је, по Ниловим речима, „безумна страст“. „Он

¹ Ep. lib. II, CXLVII. col. 268 BC.

² Ep. lib. II, CLIII col. 272 D.

³ de octo spiritibus malitiae, cap. VII, col. 1152 C.

⁴ ibid. col. 1152 C.

⁵ ibid. col. 1152 C.

⁶ ibid. cap. VIII col. 1153 B.

⁷ Осим „ὄργη“ Нил за означавање ове страсти употребљава и други термин, „θυμός“. Разлика између ових термина је у томе, што θυμός озна-

лако може да помути разум и оних људи, који владају знањем (γνώσιν) и да учини човечју душу дивљом, присиљавајући је, да се клони сваког општења са људима“.¹ По Ниловом учењу страст гњева је нарочито сродна среброљубљу и донекле је његова последица. Јер људи који теже за богаћењем, наилазећи на препреке ка остварењу тих својих егоистичких циљева, губе обично своју душевну самодисциплину и предају се гњеву. „Среброљупци“, каже Нил, „морају се неминовно гњевити против лица, која им сметају да остваре своје материјалне циљеве“.² Гњевно стање не ограничава се само на тежњи за уклањањем препрека, на које се наилази на путу, већ је праћено и непријатељским односом према људима. То је душевно стање, везано са неодоливом жудњом, да се освети своме непријатељу. „Гњев је“, вели св. Нил, „жеђ са осветом“.³ Ова карактеристична психолошка особина гњева, која се одликује неиздржљивом упорношћу, нарушава душевну хармонију и уноси неред у психички живот.⁴ Под утицајем гњева човечји се ум помрачи и ослаби толико, да губи своју моћ расуђивања, постаје груб⁵ и лишава се правог знања. „Гњевливе мисли“, пише св. Нил, помрачују ум, као што облак помрачава сунце.⁶

У религиозно-моралном односу страст гњева сведочи недостатак љубави како према Богу, тако и према људима, а такође и отсуство трпљења⁷ и кротости,⁸ које су праве хришћанске врлине. Природно је да човек, обузет пламеном гњева, не може како треба вршити хришћански подвиг. Зато је „молитва гњевом раздраженог човека мрско кађење пред Богом, његово певање псалама је за уво непријатни звук, а његов дар — црвљива жртва“.⁹ Саветујући да се уздржавамо од ове, за

чава гњев у почетном стадију развија, док οργή означава гњев, који се већ развио: θυμός је унутрашњи покрет душе, а οργή — пројављивање и испољавање његово.

¹ de octo spirit. malitiae cap. IX col. 1153 C.

² de monast. exercit. cap. LV col. 788 C.

³ de octo spirit. malitiae, cap. XI, col. 1156 C.

⁴ de octo vitilis c. VI, col. 1453 A.

⁵ de octo spirit. malit. c. IX col. 1153 C.

⁶ ibid.

⁷ de octo spirit. malitiae cap. IX col. 1153 D.

⁸ ibid. cap. X. col. 1153 D.

⁹ ibid. col. 1156 A.

душу штетне страсти, Нил се ослања на речи Христа Спаситеља (Мт. 5, 22) и каже: „Није корисно гњевити се уопште, како без разлога, тако ни са оправданим разлогом, јер је то с правом забранио Господ“.¹ Да бисмо одржали потпуну победу над гњевом, Нил учи, да је неопходно потребно развијати у себи и јачати дуготрпљење и кротост. Истичући пак преимућство дуготрпљења над гњевом, Нил савијује јасно оне утиске, које разљућени и трпељиви човек чине на околинину. „Код разљућеног и гњевног“, каже Нил, „очи су мутне, закрвављене и сведоче о узбуђеном срцу, а лице трпељивог човека је спокојно, очи пријатне и гледају право.... Монах, који дуго трпи, сличан је извору, који пружа свима пријатно пиће“.²

Пето место у Ниловој схеми грехова заузима жалост (Λύπη, tristitia). Ова страст је слабљење психичке енергије, реакција против страсних стања, која за своју основу имају власт чулног егоизма или привезаност материјалним добрима. Одавде проистиче веза жалости са другим страстима, јер је она њихова последица. „Жалост“, каже Нил, „веже узицама онога, кога страсти победе“,³ јер је „она последица неуспеха у телесним пожудама, а пожуде прате сваку страст. Ко је победио пожуду, тај је победио страст, а ко је победио страст, њиме неће овладати жалост. Не жалости се уздржљиви, што нису успела јела, ни целомудрени што није остварио неразумну раскалашност, ни кротки што се није могао осветити, ни смирени што је лишен људске почести, ни онај, који воли сиромаштво, што је претрпео штету. Они су одлучно одбацили од себе пожуду за свим овим, и као што онога који је одевен у оклоп не пробија стрела, тако и ове бестрасне не рањави жалост.“⁴ Но најтешњу везу има жалост са гњевом, у коме страсна пожуда достиже најјачи степен, и после чега долази неизбежна психичка реакција, која слаби душевне силе. „Жалост је“, каже Нил, „утученост душе (κατάρφρα ψυχῆς). Она настаје због гњевних мисли“, јер „неуспех у освети рађа жалост“.⁵

¹ Epist. lib. II Olympio quaestori CCCV. col. 349 C.

² de octo spirit. malitiae cap. IX col. 1153 D.

³ de octo spirit. malitiae cap. XI col. 1156 D.

⁴ ibid. col. 1156 D — 1157 A.

⁵ ibid. col. 1156 C.

Карактеристична особина ове страсти је у томе, што она „слаби проницљиви ум“¹ и „одузима осећање од душе“.² Зато „човек који се предаје жалости, не зна за духовну радост.“³ Он није у стању „да узнесе чисту молитву“.⁴ Као што „окови везују ноге и сметају кретању, тако исто и жалост омета умни подвиг“.⁵ Она, слабећи и везујући активну човечју силу, паралише његове психичке способности и постаје због тога препрека свему добром“.⁶ Од ове световне „горке жалости“ (πικράν λύπην)⁷ по Ниловом учењу треба разликовати „жалост за Богом“ (λύπη κατὰ Θεόν).⁸ Световна жалост је „болест душе и тела“,⁹ која сведочи о безграничној љубави човека према овом свету, о његовим склоностима за егоистичким задовољствима, а „жалост за Богом“ је незадовољство својим моралним стањем, које, због греховности, смета достигнућу високог циља — општења са Богом. На тај начин разлика између ових двају облика λύπη (жалости) је огромна. Световна жалост одликује се мрачном меланхолијом, која слаби духовно-моралне силе човекове, а „жалост за Богом“, имајући за свој основ Бога, вуче човека ка моралном узвишењу, пробуђује у њему и развија живу активност и потстиче га на хришћански подвиг свестраног усавршавања и уподобљавања Богу. „Жалост за Богом“, вели Нил, „ојачава душу сузама“,¹⁰ и „чисти човеково срце, које је огрезло у гресима“.¹¹ Да би се ослободио од зле жалости, човек мора, по Ниловом мишљењу, тежити за бестрашћем“ (ἀπάθεια)¹² јер „ко господари страстима, он самим тим побеђује и жалост.“¹³ Природно је по Ниловом учењу, да у овој

¹ *ibid.* cap. XII col. 1157 C.

² *ibid.* col. 1157 C.

³ *ibid.* cap. XI col. 1156 C.

⁴ *ibid.*

⁵ *ibid.*

⁶ *ibid.*

⁷ tract. ad Eulogium c. VII col. 1104 A.

⁸ de octo spirit. malitiae, cap. XII col. 1157 B.

⁹ tract. ad Eulogium c. VII col. 1104 A.

¹⁰ tract. ad Eulogium cap. VII col. 1101 D — 1104 A.

¹¹ de octo spirit. malitiae cap. XII col. 1157 B.

¹² *ibid.* col. 1157 A.

¹³ *ibid.* col. 1157 AB.

тешкој борби човек полаже сву своју наду на благодатну помоћ, и да је због тога неопходно потребно искрено молитвено покајање. „Искушење несносне жалости“, пише Нил, „може се уништити обилним сузама, благим надама и љубављу према сладчајшем Спаситељу Христу“.¹

Када слабљење психичких сила, које се појављује при жалости, узима јачу и интензивнију форму, тада човечју душу обузима ново страсно стање, познато под именом ἀκηδία (acedia, „клонуlost духа“, цркв.-словен. „уныніе“). Ова страст стоји у Ниловој схеми на шестом месту. Ми је можемо окарактерисати као потпуно опадање и слабљење целог душевног живота, јер утученост, која приводи човека неактивности у духовно-моралном односу, загосподари целом човечјом душом. „Клонуlost духа“, каже Нил, „јесте млитавост душе (ἀτονία ψυχῆς)“,² која достиже такав степен, да се душа лишава јачине и трезвености и постаје неспособна за живу активност. Природно је, да друге страсти при таквим условима, због слабости разума и неодлучности воље, не наилазе ни на какав отпор. Оне лако узнемиравају душу, као што, без нарочитих тешкоћа „лаки ветрић повија слабу трску“.³ Карактеристичне особине човека, код кога је завладала клонуlost духа, јесу променљивост жеља, равнодушност према целој околини и љеност. „Клонуlost духа“, вели Нил, „изгони монаха из његовог дома“,⁴ али он нигде не налази себи мира. Не задовољавајући се средином, која га окружује, он „смишља примамљиву слику лутања“....⁵ Али „као што биљка, која се преноси с једног места на друго, не доноси плода, тако и монах луталица не доноси плода врлине“....⁶ Ништа га не задовољава. Монах, који је клонуо духом, не налази мира ни у сопственој ћелији.⁷ „Његове су очи стално уперене на врата, а мисли маштају о посетиоцима. Зашкрипе ли врата, он скаче; чује ли се глас — он гледа у прозор и не одмиче се од њега, док се не укочи седећи.

¹ Epist. lib. II, LIII col. 224 B.

² de octo spirit. malitiae, cap. XIII col. 1157 C.

³ ibid. 1157 D.

⁴ ibid.

⁵ ibid.

⁶ ibid. col. 1160 A.

⁷ ibid.

Читајући, он често зева и дрема, трља лице, протеже руке и, отргнувши очи са књиге, пажљиво гледа у зид; затим се поново враћа књизи, чита мало, преврће листове; љубопитљив је да види крај речи, броји странице, листове и напослетку, затворивши књигу, метне је под главу и заспи slabим сном, јер му глад узбуђује душу и присиљава га да мисли о себи“.¹ Такав је монах „лењ и у молитви“, и неспособан „да марљиво испуни дело Божје“.²

Против клонулости духа постоје и средства. По мишљењу св. Нила „клонуlost духа лечи постојаност и испуњавање сваког посла пажњом и страхом Божјим“. „У сваком послу“, саветује Нил, „одреди себи меру и не прекидај посао пре него што довршиш оно, што си одредио. Уз то моли се још и Богу разумно и силно и клонуlost духа побећи ће од тебе“.³

На седмом месту код Нила стоји префињена и тешко уочљива страст „славољубље“ (*κενοδοξία*, *vana gloria*), која за религиозно-морални живот претставља огромне опасности, јер ниче и развија се у човечјој души поред добродетељног живота, тј. онда, кад човек води успешну борбу са телесним и грубљим душевним страстима. „Славољубље је“, вели Нил, неразумна страст и лако се увлачи у свако добродетељно дело“.⁴ На тај начин успех у подвижничком животу и достигнуће неких врлина јављају се, по Ниловом учењу, за постанак славољубља као неки обавезни услов, и оштро одвајају ову страст од других порока. Док се друге страсти, као што смо већ видели, налазе међу собом у директној генетичкој зависности, и док развиће и јачање једне страсти изазива и даје храну другој, — страст славољубља „расте с врлинама и не оставља их, док их не ослаби“.⁵ Другим речима, она ниче и развија се после победе над другим страстима, а нарочито после успеха у борби с телесним пороцима. Славољубље, имајући у својој основи тежњу за егоистичким задовољењем личног самољубља, разара и уништава унутрашњу вредност људске врлине и омета, да се пред Богом добије венац истините праведности. „Славољубиви

¹ *ibid.* cap. XIV col. 1160 AB.

² *ibid.* col. 1160 BC.

³ *ibid.* col. 1160 C.

⁴ *De octo spirit. malitiae* cap. XV, col. 1160 C.

⁵ *ibid.* col. 1160 D.

човек“, каже св. Нил, „претвара свој добродетељни живот у ништа. Он своја дела не чини због Бога, који јавно награђује за тајно учињена дела, него жели да оно, што је учинио, покаже људима, који му не могу дати никакву награду. Људи могу дати само похвале, и тиме лишити човека велике и вечне почести. Јер онај, који прима на себе било какав труд с циљем, да би му се дивили људи, ничим се не разликује од позоришног глумца, који се задовољава добивеном платом. Зато и славољубиви човек, примајући похвалу од људи, нема права да тражи награде од Бога“.¹ Чинећи добра дела ради „добијања славе људске“ (πρὸς θήραν δόξης ἀνθρωπίνης),² природно је да човек обраћа сву своју пажњу на спољашњу страну врлине, због чега се унутрашњи, душевни садржај, под утицајем егоистичког самозадовољства, постепено разара и запушта. „Славољубље“, пише Нил, „доводи човечју душу до голотиње и пустши, расипа све плодове, које је човек дуго и са великом муком и трудом сабирао. Тако човек губи и бдење, и пост, и милостињу, и лежање на голој земљи и друга подвижничка дела због мрског славољубља“.³ Запустелост душе услед славољубља толико је велика, да већ побеђене грубље страсти, не наилазећи на отпор, поново загосподаре душом човековом. „Човек“, каже св. Нил, „кога је победила људска таштина, не може бити у миру ни са самим собом, ни са ближњим, зато што брзо пада у тугу, раздражљивост, гњев, беснило, пометњу, жалост и срамоту“.⁴ Осуђујући славољубље, св. Нил обраћа нарочиту пажњу на борбу са њим. „Више од свега“, пише он једном свом ученику, „бори се са славољубљем“.⁵ Да би предупредили развиће и јачање славољубивих тежњи у души, св. Нил указује на средства и начине борбе. Пошто се славољубиве помисли обично рађају у души од сазнања својих успеха у моралном усавршавању, Св. Нил саветује, угледајући се на ап. Павла, да не сматрамо никада да смо достигли циљ, него, заборављајући што је остраг, да тежимо вишем циљу, почастии горњег звања“ (Фил. 2, 13—14). „Ко гледа на оно“, каже Нил, „што је учи-

¹ De volunt. paupertate c. LXV, col. 1057 B.

² Peristeria, Sectio III cap. I col. 811 D.

³ Epist. lib. III, CCXXXI col. 492 B.

⁴ ibid. col. 492 BC.

⁵ epist. lib. IV, III col. 552 B.

њено, тај се обично погорди до безумља. А ко гледа на оно, што му остаје да још учини, тај неопходно постаје смирен и кротак, и налази најјачу побуду за смирење у неизвесности, да ли ће он достићи оно, за чим тежи... Ум управљен ка горњем и смирен старањем о ономе, што сачињава предмет његове ревности, неће имати времена да мисли о својим успесима¹. Осим тога, Нил саветује да се избегавају и спољашњи узроци славољубља, и због тога стално захтева од својих ученика, да своја добра дела чине у тајности.²

Осмо и последње место у Ниловој схеми страсти заузима гордост (*ὕπερηδανία*, *superbia*), која је тесно везана са славољубљем, јер „појава славољубља наговештава гордост, као што севање муње претходи удару грома“.³ Развијање и јачање самољубивих тежњи доводи човека до стања гордости, где се самоузношење и егоизам појављују у јачем и неприкривеном облику. Човек, заслепљен неуздржљивом тежњом за земаљском славом и људским почастима, испољава у славољубљу недостатак љубави према Богу, и заборавља славу Божју. У гордости пак избија пренебрегавање Божанске славе и свега што нас окружава, и то доводи човека до богоотступништва. Услед тога надмоћност гордости у човечијој души руши саму основу религиозно-моралног живота и искључује могућност правилних односа како према Богу, тако и према људима. „Гордост“, вели Нил, „уздиже мисли до надмености, учи пренебрегавању људи и гледа са презрењем на сваког једноплеменика, као на нешто ништавно. Она доводи човечју мисао до безумља, не признаје Божји Промисао и старање Најсавршенијег, и сматра да све милости, којима се она користи, долазе као последица њених личних заслуга. Гордост неће да види Божје садејство у ономе, што ради и у чему успева, јер сматра себе довољно јаком за свако добро дело. Будући потпуно немоћном, она мисли, по својој самоуверености, да ће њене силе доспети за све“.⁴

Поносит човек сматра своју сопствену личност центром целокупне васионе, а све остало за њега је само средство за лично самоуздизање. Зато у његовом односу према људима

¹ Peristería, Sectio XI cap. XIV col. 924 AB.

² de octo spirit. malitiae cap. XVI col. 1161 A.

³ de octo spiritibus malitiae, cap. XVII, col. 1161 C.

⁴ de volunt. paupertate, cap. LIX, col. 1048 D.

нема места „ни слози, ни јединству мисли, ни узајамној љубави, него место свих ових чисто хришћанских начела, која „изнад свега цене и љубе Дух Божји,“ у души гордељивца царује злоба, „завист и горка мржња“.¹ Због тога није ни чудно, што друге страсти у гордошћу изопаченој човечјој души налазе савсим повољан терен за своје развијање. „Људи“, пише св. Нил, „који су се предали гордости, лишавају се благодатне помочи и пониру или у блуд, или у крађу, или у убиство, или у неко друго недозвољено дело. Гордост је највећи грех. Због ње је проналазач свега злог — ђаво — бачен с неба на земљу“.² Насупрот гордости св. Нил истиче смирење као праву хришћанску врлину, која пење човека на небо и припрема га анђелском лику³ (μετὰ ἀγγέλων χορεύειν παρασκευάζει). Да би се достигло смирење, потребан је, по Ниловом мишљењу, пажљив однос према свему, што улази у круг нашег свакидашњег живота. У писму схоластику Алкивијаду, који је тражио да му се покаже начин борбе са гордошћу, св. Нил каже: „Ако ти је мило да избегнеш ову пуну и Богу противну гордост и да достигнеш смиреност и да имаш овај блажени дар, онда се ревностно вежбај у свему што потпомаже овај циљ. Јер душа се уподобљава обично ономе, чиме је занета, и ономе што увек ради; она то и отискује на себи, примајући одговарајући облик. Зато и спољашност, и одећа, и ход, и седење, и храна, и постеља — једном речју све у теби, да буде умерено. Исто тако и реч, и телесни покрет, и разговор са ближњим да бива у скромности, а не у надмености. Буди добар и кротак пред братом, незлобив пред противницима, човекољубив и састрадалник према сиромасима, спреман умирити и утешити болесне, посетити сваког човека, када је он у страдањима, у напорима, у невољама, — не презирати никога уопште, у разговору бити пријатан, у одговорима искрен, свакоме да желиш добра и да будеш свима приступачан“.⁴ Нема сумње, да овај подвиг, који води човека ка потпуној победи над гордошћу, није лако остварити у животу. Људске моћи нису довољне за то. Због тога св. Нил захтева од својих ученика, да не буду лени, да не клону духом

¹ Epist. lib. I CXLVI. col. 144 A.

² Epist. lib. I. CCCXXVI col. 200 CD.

³ de octo spirit. malitiae, cap. XVIII, col. 1164 A.

⁴ Epist. lib. III, CXXXIV col. 445 ABC.

но да стално траже помоћ у име Христово“.¹ Јер „ако срдечно са страхом и побожно управљамо погледе своје Владици, то ће Он, без сумње, љубављу бити сваком на руци, а онда човеком неће моћи завладати ни сатана, ни страст, ни беда, нити икакав грех“.²

(Наставиће се)

Викенџије Фрадински

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

(Свршетак)

III.

Када се детаљније проуче интерконфесионални односи у Турској и суседним јој земљама, какви су били у Пајсијево доба, добија се потпунија слика Пајсијева рада уопште, а специјално његова чисто црквено-просветног рада. И прозрe се тада непосредно у смисао и значај његових, онако честих, канонских путовања. И цела његова личност, светачки блага и примамљива оцртава се јасније и ми поред „многогрешног Пајсија“, који је сав у чезнућу за оним светом, откривамо и другог Пајсија — активног и трудољубивог радника и вредног архипастира, који у себи, у целој својој личности, врло хармонично сједињавао ове две тако различите особине.

Има података на основу којих се може закључити, да је крајем XVI и у XVII веку католичка црква у Турској уживала нарочите повластице и слободе. Предлог помиње, да је још Мехмед, освајач Босне, дао босанским фрањевцима чувену Ах-д-на-м у 1464, „по којој даје на знање свим племенитим и неплеменитим, да је носиоцима ове повеље наклоњен“, и заповиједа, да нитко њима и њиховим црквама не смије узроковати какове запријеке, те они могу бити у његовим покрајинама без страха“.³ Када је, много касније, Франсоа I, француски краљ,

¹ Epist. lib. III, CCLXXIII, col. 520 B.

² Epist. lib. III, CCLXXII, col. 520 A.

³ Др. М. Прелог, Повијест Босне, I, с. 50.

да би створио политичку равнотежу у Европи, склопио савез са Турском и тиме постао заштитник католика у Турској царевини, почела је на Истоку јачати католичка прозелитска акција.¹ На основу уговора о пријатељству са Турском Франсоа I затражи од Порте „не само слободу вероисповести за католике већ да се уступи хришћанима нека џамија у Јерусалиму, која је некада била црква“.² Ускоро се у Цариграду настане језуити, које млетачка република није трпела на своме земљишту.³ Њихов рад у Цариграду почиње од 1682 године, док је пре њих од свих католичких монашких редова на Балканском полуострву било највише фрањеваца.⁴ Језуити су били под неносредном заштитом француских посланика. Де Брев, француски посланик у Цариграду, заштићавајући хришћане гледао је увек да „испослуже какву повластицу за католичанство“.⁵ Цинкајзен наводи такође, да је у почетку XVII века било је језуита у Цариграду.⁶ Јорга наводи, по главној статистици, да је за време Мурата било у Цариграду доста католичких цркава и велики број верника.⁷ Наводи, такође, да је било доста језуита.⁸ И на Архипелагу их је такође било доста. 1626 приспео је на Наксос и Хиос латински патријарх.⁹ У Пери је била њихова црква а поред ње су одмах отворили школу.¹⁰ Помоћу школа мислили су домаћи подмладак провести у унију, а преко њих, касније, и цео православни Исток у чему су, делимично, и имали успеха.

Њихов рад у Цариграду састојао се поред прозелитизма и у шпијунажи час за шпанске, час за папске интересе мешајући се и у све интриге, којих је у Цариграду било много.¹¹

¹ Ј. Томић, Опис два путовања преко Балканског полуострва фр. посл. де Хе-а (Споменик С. К. А., XXXVII, (II)) с. 51;

² *ibid*;

³ Ср. *ibid*, 53;

⁴ *ibid*, с. 66 (Бел. под 12);

⁵ *ibid*, с. 54;

⁶ Johann Wilhelm Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, IV Theil, Gotha, 1856, S. 36.

⁷ N. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha, 1911, IV B. S. 19.

⁸ *ibid*;

⁹ *ibid*;

¹⁰ ср. Zinkeisen, *ibid*, S. 362—363;

¹¹ *ibid*, S. 363.

Нарочито су интригирали око православних патријараха цариградских, претстављајући их у очима државне власти, као бунтовнике и непријатеље државног status quo-а. Сва многоукрштена и разнострука њихова активност најјасније се раскрива у њиховој борби против патријарха Кирила Лукариса.

По српским земљама језуити су се највише ширили из Дубровника, који је од 1605 године служио за језуитску станицу, те су од тога времена за језуитске мисионаре врбовали наш живаљ у Дубровнику и Далмацији.¹ И раније је у Србији било католичких цркава. По једном мишљењу било их је и у Београду крајем XV и почетком XVI века. 1521 године имали су Дубровчани у заједници са Босанцима једну цркву у Београду. Пастирске потребе католичких верника подмиривали су босански фрањевци, који су зависили од Конгрегације за пропаганду.² Касније, 1628, заузимањем дубровачких поклисара у Цариграду, Порта пристане да се протерају босански фрањевци. Њих су тамо, ваљда из политичких разлога, заменили дубровачки фрањевци. 1630 године подигли су босански фрањевци у једној београдској кући олтар. Борба између дубровачких и босанских фрањеваца наставила се и даље. „Од године 1631—1643 вуче се распра као првена нит и не даје мира ни Пропаганди ни Републици. Године 1643 дође најпосле до мира“.³ У доба Пајсијево у његовом родном месту било је католика; било их је и у другим местима.⁴ У Скопљу су имали своју надбискупију и од 1656 свога надбискупа. Први скопски надбискуп био је Андреја Богрдани, који је пре тога био бискуп у Охриду.⁵ Њега је папа у „конзисторији од 6-III-1656 поставио за надбискупа и поверио му управу над свима празним бискупским местима у српском краљевству“.⁶ Један од каснијих његових наследника, четврти по реду, Петар Карагић, био је родом из Новог Брда; родио

¹ Ibid.

² Д-р Лујо Кнез Војновић: Дубровник и Османско Царство, I, Београд 1898, с. 111.

³ Ibid. с. 111—112.

⁴ Ст. Станојевић, Енциклопедија, књ. II, с. 129—130.

⁵ Д-р Милан Премороу: Католички надбискупи у Скопљу (по ватиканским изворима) (Гласник Скопског Научног Друштва, књ. I, св. 2, 1926, с. 329.)

⁶ Ibid.

се 1648.¹ Други наследник Карагићев, Иван Крститељ Николић, био је родом из Ђаковице,² а његов посредни наследник Матија Масерски родио се у Јањеву.³ Из овога се види, да је и у Пајсијево доба, као и пре и после њега, католичка прозелитска акција у Србији и у чисто српским земљама била организована и јака. У последњој четврти XVII века владика Рүфим Бољевић обратио је у православље племе Куче, који су још тада били католици.⁴

Др. Ј. Шимрак у своме делу: „Црквена унија у Северној Далмацији у XVII вијеку (латиницом), тврди, да су три пећска патријарха Јован, Пајсије и Гаврило били не само идејне присталице уније са Римом, него су је стварно и спровели у свом подручју. У сумариуму свога дела вели дословно, да они „*mittentibus Romanis ad sedem Apostolicam delegatos cum litteris, in quibus non solum auxilia contra Turcas petunt, sed etiam se uniri cum Romanis Pontificibus desiderant, quos successores B. Petri Apostoli, magistros universae ecclesiae et vicarios Christi in terra appellant*“.⁵

О Пајсију Шимрак говори подуже. Вели, да је био у тесним везама са римским папама. То закључује на основи посланица „српског црквеног националног сабора“, како он сам назива сабор, који је одржан 1 фебруара 1648 у манастиру Морачи, како сведоче католички извори. Тада је папа послао Пајсију, као одговор на неко његово, нама непознато, писмо „епископску круну и друге драгоцене црквене предмете“.⁶ Конгрегација за Пропаганду и пре је о Пајсију водила бригу. На своме 265 састанку, одржаном 2 априла 1640 године по наводу Шимракову, закључила је, да се Пајсију пошаље као изасланик свете Столице Далматинац Франциско Де Леонардис, који је пре тога радио као апостолски мисионар у Паштровићима. На седници од 23 априла 1640 године придодат му је, ваљда као помоћник, калуђер Висарион са Цетиња. На 267 састанку

¹ *ibid* с. 331.

² *ibid*, с. 332.

³ *ibid* с. 333.

⁴ Ср. П. Ровински, цит. дело, с. 474.

⁵ Др. Јанко Шимрак, Црквена унија у Сјеверној Далмацији у XVII вијеку, Шибеник, 1929 с. 8. (латиницом).

⁶ *ibid*, с. 9—10;

од 25 јуна 1640 године Конгрегација је одредила да Леонардис и Висарион оду код Пајсија у Пећ и предају му књигу „О опћим саборима, коју је недавно дао штампати у ватиканској тискарници папа Павао VI.“¹ Стављено им је још у дужност, да ту књигу упореде са књигом сабора, која се употребљава у Србији на „илирском“ језику, да забележе разлике и ове, као погрешне, исправе према књизи сабора, коју носе са собом и о томе начине белешке.² Из Пећи где су дошли да књигу сабора, коју су са собом донели предају Пајсију извештавају Конгрегацију, да се Пајсије колеба „у питању бесквасног хлеба и изласка Св. Духа“. На своме састанку, одржаном 16 јуна 1645. Конгрегација је закључила, да Леонардис поучи Пајсија и његове монахе и да им помоћу „аката опћег сабора у Флоренцији“, која са собом носи докаже, да су на погрешном путу. Исто тако треба да протумачи Пајсију нека места из Св. Писма, која је он у свом писму папи навео.³ Шимрак, даље, доводи у везу са Пајсијем и „унији“ Епифанија Стефановића, који сам себе назвао митрополитом Далматинским, јер је, вели, Епифаније био под влашћу Пајсијевом и о својим намерама да прими унију лично саопштио Пајсију. „Патријара је не само одобрио тај његов наум него је и сам употребио ту прилику, да пошаље папи писмо преко Епифанија, када га није могао послати из страха пред Турцима изравно из Пећи“.⁴ По Шимраку је свако обраћање наших црквених личности за политичку помоћ или папи или западним државама имало унионистичке циљеве и тицало се „великога хришћанскога препорода на словенском југу“.⁵

У оваквом резонувању Шимраковом има и сувише много субјективно конфесионалног, па према томе и погрешног. У нашим домаћим црквеним изворима не налазимо ни помену о некој унији за време патријарха Пајсија, нити о његовим симпатијама према папи и Западу уопште. За све наше јерархе, који су се залагали за народно ослобођење испод турског ropства било чијом помоћу, важило је, у односу према католичкој

¹ *ibid*;

² *ibid*;

³ *ibid*;

⁴ *ibid*, с. 14—15 (код писца курзив.);

⁵ *ibid*, с. 7—8;

прозелитској акцији, као животно правило оно што је патријарх Јован писао Савојском херцогу Карлу Емануилу. Такође молим ваше величанство, пише патријарх Јован, да учини један привилегиј сврх закона и православне вере наше с клетвом, сврх четири јеванђеља и на часном крсту, потписано руком твојом господском, и такође од твојих синова принца, да буду увек за велику веру. Зашто у наше стране никако нећемо ни језуита, ни никога другога, који би пук хришћански обраћао на закон римски, зашто отле би могло бити великог скандала међу народ.¹ Нема озбиљних и, по своме пореклу, несумњивих података о неком пријатељском односу Пајсијевом према католицизму уопште. Све оно што Ширак наводи о односу Пајсијеву са Епифанијем Стефановићем, а преко њега са папом, он је узео из Фарлатијева дела *Illyricum Sacrum*. Ни код иједног другог писца нема ни спомена о овоме догађају.² Милаш наводи озбљне разлоге за сумњу у историчност митрополита Северне Далмације Епифанија. „Није ли можда, вели Милаш био тај Епифаније какав прости свештеник, који је преверио, и који се прозвао архиепископом Далмације можда стога, што су му обећали били, прије него што ће превјерити да ће га архиепископом учинити, ако се односни нацрти превјере изврше.“³

По мишљењу Р. Грујића морачки сабор о коме говори Ширак држан је 1 фебруара 1648 године за време патријарха Гаврила, ради преговора с папом. Са тога је са сабора послат будимски митрополит Пајсије у Рим, да преговара са папом, али су Турци сазнали за то, ухватили га и убили.⁴ Грујић вели, да је и Пајсије неко време водио преговоре са Римом али је то било пре његове русофилске оријентације.⁵ Свакако под утицајем учесталих прозелитских насртаја из Рима, Пајсије је држао један сабор својих епископа на коме су претресане понуде Рима. Ни сабор, ни Пајсије, као његов претседник, није се изјаснио за унију него је напротив „писмено известио папу о главним сметњама, које по уверењу српских православних

¹ J. H. Томић, Пећски патријарх Јован, с. 118.

² Др. Никодим Милаш, Православна Далмација, Нови Сад, 1901, с. 193.

³ *ibid.* с. 197.

⁴ Ст. Станојевић, Енциклопедија, књ. III с. 656.

⁵ *ibid.* књ. III, с. 376.

епскопа стоје на путу томе сједињењу“.¹ А то није пристанак на унију са папом, него, напротив, образложено одбијање папског предлога о унији. Нама није познато да се у пећској патријаршији одржавали црквени национални сабори, јер је таквим саборима немогуће сматрати политичке договоре црквених и народних првака, што се код нас практиковало. И писац лепо написане књижице Римо-Католичка Пропаганда, оправдано тврди, да је Пајсије са великом енергијом водио борбу против римокатоличке пропаганде у границама његове патријаршије.²

А за време Пајсијеве управе пећском патријаршијом католичка прозелитска акција постала је активнија, него што је била пре. 22 јуна 1622 године основао је папа Григорије XV булом *Incrutabili divinae providentiae* специалну конгрегацију, која је имала чисто прозелитске задатке (*Congregatio de propaganda Fide*).³ Неколико година доцније, 1 августа 1627, основао је папа Урбан VIII булом *Immortalis Dei* нову колегију за пропаганду (*Collegium Urbanum de propaganda Fide*).⁴ По Урбановој замисли ова конгрегација је „морала имати свенародни карактер, наиме одгајати мисионаре свију народности.“⁵

Последице такве акције јако су се осетиле у земљама у којима је било православног елемента, а политички су биле подложене или управи или утицају католичких држава, као на пр. наш живаљ у црногорском и далматинском приморју и као, касније, наши пресељеници у Хрватској и Славонији, који су, у црквено-верском погледу, зависили од пећских патријарха који су, по речима М. Грбића, „јако мрсили језуитска нита преко својих егзарха“.⁶

Могло би се, спољашње судећи, на основу извесних података код Милаша⁷ и по неким подацима у Српско-Далматинском Магазину, закључити, да је однос млетачке државне власти

¹ *ibid.* књ. III, с. 317.

² Римокатоличка Пропаганда, Никшић, 1932, с. 14.

³ Др. Н. Милаш, Пропаганда, њезин постанак и данашња уредба, Београд, 1889, с. 50.

⁴ *ibid.* с. 57.

⁵ *ibid.*

⁶ М. Грбић, Карловачко Владичанство, I, с. 218.

⁷ Др. Н. Милаш, Списи о Историји Православне Цркве у Далматинско Истарском владичанству од XV до XIX века.

према православним био објективан и правичан. 9 јуна 1694 млетачка влада забрањује генералном католичком визитатору Алвизеу Моћенигу, да „мора нетронутима оставити православне обичаје и да не сме дирати у православне цркве, као ни у црквена добра, братства, болнице и остале заводе с побожним циљевима“.¹ 11 маја 1641 млетачка је влада издала дукал о потпуној слободи православне цркве у Далмацији.² По једном поступку млетачке владе од 3 маја 1644 изгледа, да је њена наклоност према православнима била и сувише велика. Под цитираним датумом млетачка влада наређује Ai Reformatori dello studio di Padova, да позову свештеника кармелита Стефана Алоџију, који је саставио и штампао неко богословско дело, у којем има непристојних и увредљивих израза противу православних Грка, који су под заштитом Републике, да тога фратра озбиљно опомену ради тога његова издања, да мора исто издање уништити и да мора одмах селити из државе“.³ Једанпут, 3 априла 1596, на тужбу архиепископа филаделфиског Гаврила Севера и церишког Максима Моргуно, да је један католички проповедник у једној проповеди увредио православне назвавши их лутеранима, млетачка је влада присилила поменутог проповедника те је „5 априла исте године у поменутој цркви јавно опозвао све што је изрекао противу православне вјере“.⁴ Има још података, да је млетачка влада заштићавала православне противу католичког прозелитизма. 11 маја 1641 Сенат Републике издао је Шибеничанима декрет, који је потврђен 17 јула 1694, по коме се нико „под никоим изговором не би усудио пречити Грке (православне) у овоме вѣроисповедноме предмету... да им е сасвим слободно свое религиозне обичае без забране извршавати, звона на свое звонике стављати, и свое мртваце мирно сарањивати. Тко би их узнемирио или им у томе ма коју досаду чинио, биће кажњен глобом 800 дуката и робијом на бродовима, или другоячје по нашој волњи“.⁵

Мислимо, да се не може сумњати у аутентичност ових података, али верујемо, да се оправдано може посумњати у то

¹ *ibid.* с. 45.

² *ibid.* с. 46. и 47.

³ *ibid.* с. 47.

⁴ *ibid.* с. 44.

⁵ Српско-Далматински Магацин (1867) с. 134—135.

да су ови декрети уопште реализовати и у живот приведени. Није, свакако, Г. Петрановић, саопштавајући ове документе у Српско-Далматинском Магацину, неосновано рекао, да су „проведитори пак с њима и влада, коју заступаху, едно говорили и по свету разносили, а друго радили свагда, када се тицало да се православни поданици задовоље у праведном исканю њиовом“.¹ Ово Петрановићево тврђење поткрепљује се читавим низом података. 1713 године упутили су православни Шибеничани молбу капетану и кнезу шибеничком, да их заштити од насртаја католичког свештеника Ловра Мишића Бабића. Овај је долазио са другим свештеницима и отпочињао католичко богослужење истовремено када је православни свештеник вршио литургају.² Ловро Мишић Бабић само је опоменут. Године 1729 православна црквена општина тужи се Сенату против мешања католичких епископа у њихове чисто верско-црквене ствари. „Епископ је, веле они у тужби, хтео прошлих дана злоупотребити своју област, и против свију закона о ба њ и и олтар грчки.“³

Из године 1672 имамо један декрет о протеривању српских свештеника из села Богдашића и Ковача. „Съ прегоркимъ душе чувствованемъ и тугомъ, вели Леонард Венериј управник Котора и издавач овога декрета, дознали смо, да се по мало србски свештеници и то „шизматички“ усељавају међу сељаке поменутих села, да се са њима друже и хватају пријатељство.“⁴ Издавач декрета се боји њихових пријатељских веза, јер из њих „велика опасност и грдна штета закону католичком грози“.⁵ Наређује даље, да све Србе шизматике под стражом протерају преко границе. По једном другом декрету, који је издао Петар Валерије, генерални гувернер Далмације и Албаније, морали су католички свештеници обучавати православне свештенике и калуђере.⁶ Ово обучавање православних свештеника мотивише тиме, што су се „смрадне и и опасне погрешке увукле у закон грчки због незнања свеш-

¹ *ibid.* Белешка на с. 142.

² Ср. код *ibid.* с. 136—137.

³ *ibid.* с. 138.

⁴ Ср. Српско-Далматински Магацин (1849) с. 171—172.

⁵ *ibid.*

⁶ *ibid.* с. 173—174.

теника и калуђера тога закона“.¹ Истим декретом Валерије, „по заповести Сената“, одређује Луку Болицу, каноника саборне цркве, да обучава православне свештенике у „обредима наших предака“ у заједници са другим, који се налазе у околини и дијаземи которској. „Немой пропустити, завршава Валерије свој декрет, ако бы кадъ потреба била, кнезу или управитељу града прибећи, да ти помоћ даду, да ни једном свештенику или калуђеру грчкога закона не допусти се унапредъ у градъ доћи, збогъ чіе глупости и развратности могао бы законъ католичанскій какву штету имати“.²

Нил Попов наводи податке с краја XVI века из којих се јасно види како се и колико више католичко свештенство мешало у црквено-верске послове православних Срба. Наводи, да православном ђакону нису дозвољавали, да прими свештенички чин „док не потпише обавезе, које га потчињавају римској цркви“.³ Има неколико врло интересантних података о начину поступања католичког свештенства према православним. Ови су подаци врло карактеристични и развејавају у прах Шимракову хипотезу о неком словенском хришћанском ренесансу на нашем Југу, који се почео остваривати за време патријарха Пајсија и његовога наследника Гаврила. Попов вели, да се је католичко свештенство на све могуће начине старало, да обвлада правослиним црквама „заводећи из почетка у њима своје старе олтаре за глухе мисе, прелазећи, затим, на учешће у општим процесијама и на поучавање народа и, на послетку, чинећи канонску посету православним црквама преко својих епископа, који су захтевали да православно свештенство исповеда пред њима символ вере према римокатоличкој формули“.⁴ Тај специјални образац исповедања написао је папа Климент VIII.

Ми имамо неколико података о таквим визитацијама. Они потичу из прве половине XVII века и, по речима Н. Попова, „дају доста драгоцених сведочанстава о стању православних у которском округу“.⁵ О таквим канонским посетама католичких бискупа православним црквама водили су се нарочити днев-

¹ *ibid.*

² *ibid.*

³ Нилъ Поповъ, Православная Церковь въ Далмаци, с. 258.

⁴ *ibid.* с. 266—267.

⁵ *ibid.* 58.

ници. У једном таквом дневнику, који је припадао бискупу Ангелу Баронију, стоји да је он 14 новембра 1605 године посетио православну цркву у селу Кртолама код Котора. Том је црквом управљао православни свештеник Стефан Бошко из Грбља. Њему је наређено да прочита пред бискупом символ вере по обрасцу папе Климента VIII. Он је то учинио 3 фебруара 1606 пред бискупом у Котору у присуству которског војводе Викентија, свештеника Николе Палме и секретара Лаврентија Де Доминис.¹ 16 новембра 1605 године исти бискуп посетио је цркву св. Петке у селу Љуштицама и направио у њој католички олтар.² Оваквих примера има доста.³

Оваквим прозелитским радом, који је не само толериран него и помаган од државне власти, католичко свештенство, у служби Конгрегације за пропаганду, спремало је постепено терен за покатоличавање православног живља. Већ 1649 године хвали се у Риму которски епископ Викентије Буча, „да му је пошло за руком, да покатоличи много Грбљана“.⁴ Они су до жељеног циља долазили само помоћу насиља.⁵ И П. Ровински, говорећи о методама католичких мисионара међу Црногорцима, вели, да су они „наилазећи у народу на отпор постизали свој циљ путем насиља, која су сматрала дозвољеним *ad maiorem gloriam Romae*. Пре него што су Турци завладали Баром и Улцињом, Млечани су свагде отимали од православних цркве, па су их или рушили, да би на истим местима подигли своје, или су их просто преобраћали у своје присиљавајући и парохијане, да се одрекну православља“.⁶

Није српски живаљ био у бољем положају ни у крајевима Хрватске и Славоније где се је, бежећи од Турака, насељавао у току XVI и XVII века. Они су у новонасељеним крајевима имали да издрже двојаку борбу, борбу са хрваским стаљима, на чијој су се земљи настањивали и, „борбу са католичком црквом, која их је гонила, да признају римског папу

¹ *ibid.*

² Ср. *ibid.* с. 266–267.

³ *ibid.* с. 296.

⁴ *ibid.*

⁵ Ср. Н. Милаш, Православна Далмација, с. 189.

⁶ П. Ровинский цит. дело, с. 492.

за свога врховног црквеног господара“.¹ Иако су Срби дошли са већ готовом црквеном организацијом, коју су одмах учвршћавали, ипак нису могли издржати неравну борбу са боље организованим католичким клиром,² који је био јако агресиван и ако су Срби прелазили под условом, да се несметано моћи исповедати православну веру.³ Непосредно пре Пајсија почео се црквени живот тамошњих Срба сређивати и боље организовати: 1602 подигнут је манастир Гомирје, 1609 манастир Марча, а око 1636 манастир Лепавина, који су касније, постали центри црквеног живота православних Срба.⁴ 28 јуна 1609 године постави архијерејски сабор на челу са пећским патријархом Јованом за епископа православних Срба, настањених на територији Аустро-Угарске, Симеона Вретању са седиштем у манастиру Марчи.⁵ Патријарх Јован је назвао ново образовану епархију вретањска,⁶ а она је позната иначе као марчанска.⁷ Она је основана за све православне Србе по западним странама у Хрватској, Славонији, Крањској, Штајерској и Западној Угарској у колико су те земље потпадале под власт аустријских царева“.⁸

Оснивањем марчанске епископије настао је отворен сукоб између православних и католика, јер је земљиште на коме је подигнут манастир Марча било својина католичког загребачког бискупа. Он је 11 фебруара 1618 одредио границу манастира Марче.⁹ Резултат тога сукоба било је Вретањино примање уније.¹⁰ О Вретањину православљу тешко се може нешто дефинитивно решити. На једноме се месту са њ вели да „муж святаго житїя и исполнѣ духовнихъ дарованїй бысть, чего ради ѿ всѣх наивяще почиташеся“.¹¹ Грбић вели, да је он у не-

¹ Др. А. Ивић, Миграције Срба у Славонију, с. 8;

² *ibid*;

³ Ср. Ст. Станојевић, Енциклопедија, књ. II, с. 698;

⁴ *ibid*;

⁵ Др. А. Ивић, *ibid*, с. 26;

⁶ Ст. Станојевић, *ibid* с. 698;

⁷ Др. А. Ивић, Марчанска епископија (Братство, XVII, с. 156—165);

⁸ Ст. Станојевић, *ibid*;

⁹ Ср. Др. А. Ивић, Миграције Срба у Славонију, с. 27;

¹⁰ М. Грбић, цит. дело с. 198—199;

¹¹ Прилог за Историју Православне Цркве у негдашњем Вараждинском генералату, саопштио Ј. Вукчевић.

вољи и искушењима пристао на унију.¹ „Народ ни онако није знао за његове скокове, и за његове изјаве по Загребу и по Риму. Народ је знао, да га је завладичио српски патријарх, па је то народу било доста, да верује у његово православље, кад се и онако није ништа мијењало, ни у вери ни у обредима“.² И Р. Грујић мисли, да су неки марчански епископи само формално признавали папу за црквеног поглавицу, али су сви примали посвећење од пећских патријараха и „стално одржавали најтешније везе са њима и нису ништа мењали ни у веровању ни у православним обичајима“.³ Трећег марчанског владику Максима хиротонисао је у Пећи сâм Пајсије, и ако му је приликом именовања 8 маја 1630 цар Фердинанд II наложио да иде у Рим и да затражи од папе Урбана VIII посвету за епископа.⁴ Тек за време П. Зорића прекинута је веза између Пећи и марчанске епископује.

Да се оправдано може сумњати у Вретајино униоистичко убеђење види се и по тужби, коју је загребачки католички бискуп Ергели поднео комисији, која се састала да решава о српском питању и радила од јула до септембра 1635 године. Бискуп је поднео тужбу против српског марчанског епископа и његових калуђера и свештеника, који крсте католичку децу и венчавају католичке младенце по православном обреду. Оптужују их још, да приморавају католике, који живе међу Србима, да се служе старим календаром. „И у овоме питању изађе комисија бискупу на сусрет и закључи, да замоли цара, нека српском епископу строго забрани овакве ексцесе.“⁵ Мислимо, да оваквих тужби неби могло бити, да су марчански епископи били предани унији.

И Ивић мисли, да је католичка Аустрија нерадо гледала у својим земљама на православне свештенике, али су их из политичких обзира, да не би огорчили досељенике, морали трпети. И Грбић наводи неколико примера из којих се види, да су Аустрији интереси католицизма били увек пред очима. Године

¹ М. Грбић, цит. дело, с. 199;

² *ibid*, с. 202;

³ Ст. Станојевић, Енциклопедија, књ. II. с. 698;

⁴ Код М. Грбића, цит. дело, с. 205 и Др. А. Ивића, Марчанска епископија, с. 160;

⁵ Др. А. Ивић, Миграције Срба у Славонију, с. 66;

1638 молио је рмањски игуман Василије цара Фердинанда, да му допусти да са својим калуђерима подигне манастир у Хрватском приморју, где је већ било насељено доста нашег живља, али није добио дозволу.¹ 1642 године ђенерал Вук Франкопан одвраћа царз, да нашим калуђерима не допусти подизање манастира.² Гроф Тржачки, одговарајући 15 децембра 1642 на питање цара Фердинанда, да ли треба удовољити молби рмањских калуђера, мисли, „да не треба дозволити подизање манастира ни боравак калуђера на граници, јер православни попови и калуђери више зла наносе него добра... кад би нестало и досадањих српских попова и калуђера са границе.... онда би се Срби, а особито млађи свет међу Србима, из оскудице својих попова, преклонили католичкој вери.“³

За време Пајсијејеве управе пећском патријаршијом, 1625-године, пада покушај унијаћења Срба Жумберчана. Идеју за то унијаћење дао је љубљански бискуп Тома Хрен. „Он се постара, вели Ивић, да и римску курију ангажује против шизматичких Срба те је бечки папски нунције захтевао од аустријске владе, да протера Србе свештеника из Жумберка.“⁴ На пропагирању уније међу Србима у Жумберку нарочито је радио жумберачки капетан барон Ернст Парадајзер, „али га нико није хтео послушати“. Ради бољег успеха уније предлаже љубљански бискуп Хрен, и ректор загребачке језуитске колегије Петар Љибић Ратном Савету, да се у Загребу оснује један Семинар на трошак доњо-аустријских земаља и да се у њ примају сиромашна српска деца из Жумберка, да се ту одгоје и „поуче католичкој вери и церемонијама.“ Задатак им је био, да по свршетку Семинара „своје сународнике изведу из заблуде и приведу у крило католичке вере.“⁵ Овај предлог примио је градачки Ратни Савет. Има случајева, да су пограничне аустријске власти враћале натраг у Турску српске свештенике и калуђере проглашујући их за турске шпијуне и непоуздане људе⁶

¹ М. Грбић, цит. дело, с. 172—173.

² *ibid.*

³ Др. А. Ивић, Мигр. Срба и Хрв. с. 125.

⁴ Др. А. Ивић, Марнанска епископија, с.

⁵ Др. А. Ивић, Из Прошлости Срба Жимберчана (Спом. Срп. К. А. LVIII (II), с. 29.

⁶ ср. код Ивића, Марч. еп. с. 160.

За време Пајсијево у земљама, које су биле непосредно под његовом управом, по католичким изворима, имамо два покушаја уније: први је покушај превера цетињског митрополита Мардарија позната под именом Мардаријева унија. Други се покушај тиче „преваре“ митрополита херцеговачког Василија Јовановића, светитеља Острошког.

Податке о Мардаријевој унији саопштио је Е. Ферменцин,¹ а они се налазе у Фарлатијевом делу „Illyricum sacrum“ (VII. 128—129). Само питање о томе, да ли се је стварно одиграло све ово што нам саопштавају податци из архиве Конгрегације за пропаганду врло је интересантно и важно, јер баца велику светлост, како на обим и методе католичке прозелитске акције на територији пећске патријаршије у доба Пајсијево, тако, бар делимично, и на морално стање нашег вишег клира у доба Пајсијево.

Творац ове уније и човек, који се, по изворима, највише залагао за њено остварење, са наше православне стране, јесте Мардарије, који себе у једној посланици назива „Mardarius partium Macedoniae, Sregore et Cetinje episcopus.“² П. Ровински помињући Мардаријеву унију са Римом, назива га Мардарије Корнетски,³ јер је био родом из села Корнета у Љешанској нахији.⁴ Података о његовом пореклу и раду, сем једне белешке у Цетињском Летопису под 1659 годином која помиње неког владику Мардарија, нема ни у једном православног извору. Једни га стављају између 1638 и 1659.⁵ А у Речнику Места наше Краљевине помиње се и данас село Корнет, у Доњо-Љешанској општини, срез Подгорички, у Зетској бановини.⁶ П. Ровински не сумња у тачност података, који говоре о Мардаријевој унији. Ни Бакић, ни И. Руварац не сумњају у то, да је Мардарије постојао као епископ.⁷

По подацима о Мардаријевој унији Мардарије је послао у Рим папи и Конгрегацији једно мање изасланство, поклицаре,

¹ Starine, XXV, s. 167—169.

² *ibid*, с. 167;

³ П. Ровинский, цит. дело, с. 496, ср. код Башића у Журналу Мин. Нар. Просв. август 1878, с. 269 и Римокатоличка Пропаганда с. 17;

⁴ П. Ровинский, *ibid*;

⁵ Римокатоличка Пропаганда с. 16;

⁶ Речник Места, II део, с. 211;

⁷ Ср. код Бакића, код *ibid* и И. Руварца, Montenegro, с. 65;

како их он назива, „Задати дужни послухъ светои скупщини општене цркве римске, материю (Sic!) всего хришћанства...“¹ У продужењу назива папу „наше сунце, наш отац и мати“ и вели, да им шаље своје исповедање православне вере молећи да му се пошаље Марин Болица, јер ће он „много користњъ бити за службу Божию“, као и Фрањо Болица.² Писмо је писано у Маинама 2 октобра 1640 године. Истога дана, исте године, са истог места послао је једно писмо нећаку папи Урбана VIII, Антонију Барбарину. У писму Мардарије назива Рим „свети избрани Сињњ“ и вели, да је послао своје изасланике, да се сједине са папом и да се њему поклоне, те преко Барбарина, захваљује свима што су их лепо примили.

Сачувано је једно Мардаријево писмо папи Урбано VIII из 1640 године без ознаке дана и месеца када је писано. Писано је латинскиј језиком. У њему се вели, да је Мардарије лично желео доћи у Рим, да папу увери о својој заједници са светом Столицом. (*Quanto ferveam desiderio Romam adeundi, et per me ipsum testificandi meam cum ista sancta sede conjunctionem*).³ На ово писмо одговорио је 12 маја 1640 папа Урбан VIII Мардарију. Он је усхићен његовом изјавом покорности због које га хвали и препоручује му, да приволи за унију свога патријарха. „Мислим, вели се у одговору, да ти то неће бити тешко, јер код њега можеш врло много својим угледом и ауторитетом.“ (*Praesertim vero cupimus, ut Patriarcham tuum ad apostolicam unitatem revocare contendas.... Quod haud difficile tibi futurum esse arbitratur, cum apud illum gratia et auctoritate plurimum valeas.*)⁴

Ово су сви подаци, који нам дају католички извори о Мардаријевој унији. Да ли је до остварења ове уније дошло и колики су били њени размери у народу тешко је рећи, тим пре, што писма у којима се говори о Мардаријевим везама са папом не садрже никаквих страних података о њему. То су само изрази дивљења и с једне и с друге стране, а стварних података нема. Још је Милаш посумњао у аутентичност Мардаријеве посланице папи, која је писана на латинском језику. Милаш је баш

¹ Starine, *ibid.*, s. 167;

² *Sr. ibid.* s. 95—96.

³ Код Н. Милаша, Св. Василија Острошки (Листине) с. 92.

⁴ *ibid.* с. 96.

ову околност, да је посланица писана латинским језиком, нарочито подвлачио и вели, да га је овај факт доводио у искушење, да посумња да ли ју је Мардарије и прочитао.¹ Мардаријеве посланице које су саопштене у Стариinama (XXV) чине утисак, и по језику и по стилу, и по синтактичкој конструкцији, веома невешто састављених писама, која очито потсећају на фалсификате, који су, и по мишљењу Д-ра А. Ивића, у оно доба били обична појава. Нарочито је лако и безопасно било фалсификовати писмо једног српског владике у Турској и поднети га римском папи.² И самовољно титулисање Мардаријево појачава сумњу у аутентичност ових писама, јер Мардарије никако није могао бити епископ Македоније, како он себе назива, ако се није ослањао на један стари обичај, који Цетиње, па и Скадар, меће у македонске стране.

С друге стране врло је могуће, да је Мардарије запливао католичким прозелитским водама и да је међу својом околином радио на придобијању присталица и ширењу уније. Ни Бакић, ни Грујић, не сумњају у то, само Мардаријев покушај свде на праву меру одређујући му незнатан значај.³ Мардарије је био само сретство и оружје у рукама католичких мисионара од којих су неки, као Леонардис на пр., били врло префињени и агилни, којим се лакше утицало на Пајсија, кога су, као што и сам Шимрак признаје, просто бомбардовали својим понудама и изасланствима.⁴ И Худал мисли, да покушај уније са Мардаријем није донео никаквих стварних резултата. Он само подвлачи, да је за време Мардаријеве управе цетињском митрополијом идеја о унији поново оживела при чему је, по Худалу, Мардаријева намера била, да добије новчану помоћ од папе противу Турака.⁵ Ово Худалово мишљење слаже се и са мишљењем А. Ивића по коме никад „Срби у Турској нису озбиљно и искрено мислили, да се поунијате, него су хтели,

¹ Ср. Н. Милаш, Св. Василије Острошки, Дубровник, 1913, с. 29.

² Римокатоличка Пропаганда, с. 44.

³ Др. Р. Грујић, Православна Српска Црква, Београд, 1920, с. 99.

⁴ Ср. *ibid.* с. 99—100.

⁵ Sr. Dr. Alois Hudal, Die Serbische Orthodoxe Nationalkirche, Graz u. Leipzig, 1922, S. 35: „Wie aus dem Briefe Mardarius ersichtlich ist, handelte es sich vor allem um eine finanzielle Unter—Stützung Montenegros gegen die Türken“.

да привидним пристајањем уз Рим извуку материјалне користи и евентуално искористе политичку моћ католичке цркве за своје ослобођење испод турског јарма.¹ И на основу једног записа могло би се тврдити, да Мардаријев покушај није имао успеха, јер се већ 1643 године помиње, као митрополит зетски (=цетињски) Пајсије,² што би значило, да је Мардарија његово пактирање са католицима, што је и у очима простог народа значило велики преступ,³ коштало катедре.

Католички подаци о провери св. Василија Острошког проста су прозелитска фама.⁴

Задржавајући се подуже на овим важним моментима из наше црквене историје хтели смо, да бар делимично, дамо стварну слику стања какво је оно било за време Пајсијеве управе српском црквом. И да, онда, на основу тога, поставимо питање, да ли је могуће са историски тачним подацима говорити о некој генералној унији за време Пајсијево извршеној са његовим пристанком и благословом? Шта је све радио Патријарх Пајсије, да онемогући или сузбије овакву католичку акцију тешко је детаљније речи, јер о томе имамо сувише мало података. Он, који није тражио никаквих ни политичких ни црквених веза са западом⁵, није могао бити пријатељ католичког прозелитизма. Такође није, по своме радљивоме и ревносноме пастирствовању, могао мирно гледати такву акцију. Пада у очи да се у неколико записа тужи на мучна и тешка времена, што се, свакако, неће односити само на његов тежак политички положај, него на целокупну, мучну и тешку ситуацију у којој се је он налазио.

Пајсијева канонска путовања могла би се довести у везу са његовим радом на овом пољу. Он је, као што смо раније рекли, много путовао. Трећи марчански епископ Максим, приликом своје хиротоније у Пећи, позвао је Пајсија, да посети православне Србе у Хрватској и Славонији. У фебруару 1631 године патријарх је Пајсије био на славонској граници.⁶ О

¹ Римокатоличка пропаганда, с. 53.

² Љ. Стојановић, Записи, I, с. 349, бр. 1374.

³ Ср. Ровински, цит. дело, с. 497.

⁴ Ср. Н. Милаш, Св. Василије Острошки.

⁵ Др. А. Ивић, Марчанска Епископија, с. 160.

⁶ Ср. *ibid* и Ивић, Миграције Срба у Слав. с. 46.

овој Пајсијевој посети сачувао се податак у бечком Ратном Архиву у протоколу под насловом „Windica“ под датумом април 1631 бр. 7.¹ Тамо се вели, да је на славонску границу приспео „der Patriarch auss Albania und Macedonia“. Ово се, без сумње, односи на Пајсија, који је тамо дошао у пратњи архиепископа софијског и влашког Јефтимија Цариграђанина.² На другом месту Ивић вели, да ова белешка, која помиње Јефтимија не тврди, да су они дошли заједно, али по њој изгледа, да су и патријарх и Јефтимије недавно прispели на границу.³

Не зна се тачно, да ли је Пајсије посетио Хрватску и Славонију, али изгледа, да није, јер се о њему даље не зна ништа, док се о раду Јефтимијевом зна доста.⁴ Његова улога међу тамошњим Србима била је двојака: политичка и верска због чега је и назван духовним старешином тамошњих Срба.⁵ Пајсије га је оставио међу Србима, да им буде на услузи.⁶ И по Грбићу Јефтимије је одвраћао народ од уније.⁷ 1640 године долазио је тамо као Пајсијев егзарх владика Хаџи Епифаније.⁸ О боравку ових егзарха међу тамошњим Србима не зна се много, можда због тога, што се они нису дуже задржавали на појединим местима. „Ти би егзархи добивали дозволе од царских ђенерала, те би онда обилазали све парохије, цркве и манастире и остајали би овуда неђе на дуље, а неђе на краће вријеме.“⁹

* * *

О просветно-куртурном раду патријарха Пајсија може се рећи прилично доста. Записи, који говоре о њему и његовим путовањима кипте подацима о његовом великом библиофилству толико, да се човеку, док их студира, намеће мисао, као да је циљ свих Пајсијевих путовања био да проналази и пове-

¹ Ово код Ивића, Марчанска Епископија, с. 160, бел. под 10.

² Ibid.

³ Др. А. Ивић, Миграције Срба у Слав. с. 46.

⁴ Ср. idid., с. 46—54;

⁵ Ibid. с. 54;

⁶ Ср. Др. А. Ивић, Марчанска Епископија, с. 160;

⁷ М. Грбић, цит. дело, с. 219;

⁸ Ibid.;

⁹ Ibid. с. 218;

зује књиге. Згодно ји речено за њега, да се је „тудио да повеже прекидане нити српске средњевоковне културе“.¹ У овоме прикупљању и изналажењу књига он је био неуморан. Године 1619 он је за дуг купио једну књигу од Макарија Кратовског.² Други један запис из исте године помиње, да Пајсију припада једна књига.³ На скоро свим својим путовањима Пајсије је прикупљао старе прквене књиге, увезивао их и, касније, враћао манастирима из којих их је узео. О томе његовом раду у записима се каже ово: Године 1620 Пајсије је био у Жичу и однео четворојеванђеље у Пећ.⁴ 1623 години био је у манастиру Убошцу. О његову бављењу тамо говорили смо напред. 5 јануара 1624 године нашао је четворојеванђеље у шашковачкој ћелији; однео га у манастир Грачаницу и повезао. Исте године је купио једну књигу за ѣ. њ. ас. (ваљда аспри!); књигу пописао својом руком и дао је да се окује и позлати и приложио је за „свои вечни поменъ“ пећској цркви.⁵ 1625 године нашао је један псалтир.⁶ 1627 године узео је из манастира Привине Главе књигу „Чатовник съ образи“ и то „извода ради“. Повезао је тек 1630 године.⁷ Године 1621 узео је „трѡѡдъ покаанъ“ из манастира Виосиловице.⁸ Један запис од 18 фебруара 1633 вели, да је Пајсије нешто преписао: сие начръта смерени Паисей лѣто 7141.⁹ 1641 године нашао је у манастиру Раваници „сложбѡ бден'нѡ“ светог евангелиста Луке, која је, раније, била својина десрота Ђурђа Бранковића.¹⁰ 1 августа 1642 године повезао је једну књигу у Пећи.¹¹ 30 августа исте године повезао је једну књигу „своею рукою любви ради имех въсветомѡ мученикѡ Стефанѡ Оурошѡ третіему.“¹²

¹ М. Вељковић и М. Савковић, цит. дело, с. 236.

² Љ. Стојановић, Записи, I, сс. 295, бр. 1075;

³ Ibid. с. 296, бр. 1096;

⁴ Љ. Стојановић, Записи, IV, с. 114, бр. 6595;

⁵ Љ. Стојановић, Записи, IV с. 124, бр. 6652;

⁶ Ibid. с. 126, бр. 6659;

⁷ Ibid. с. 30, бр. 6151 (=5522);

⁸ Ibid, с. 320, бр. 1224;

⁹ Ibid, с. 325, бр. 1246;

¹⁰ Ibid, III, с. 168, бр. 5656 и I, с. 344, бр. 1347;

¹¹ Ibid, I, с. 346, бр. 1359.

¹² Ibid, IV, с. 125, бр. 5655 (=1359);

Исте је године преписао службу св. апостола Андреје Првозваног: възѣхую у прѣдѣржаніе и прѣчъртах своєю рукою.¹ 1643 године нашао је „троеаггеліе въ Неи... те и възех его“. Дао га је ђакону Станоју, да га помиње када буде свештеник.² Исте године нашао је једну књигу „порушеноу и никим нѣ брѣгомоу“; узео и поправио колико је било могуће.³ Љ. Станојевић у регистру под „Пајсије“ вели, да је ово било у манастиру Сарандапорском.⁴ 30 маја 1644 године помиње се, да је нашао једну књигу.⁵ 1646 био је у Великом Лукавцу и повезао једну књигу.⁶ Г. В. Петковић мисли, да су око 1640 године многе књиге писане у манастиру Раваници.⁷

Мотиви из којих је Пајсије са оволиким пожртвовањем и трудом прикупао и поправљаи црквене књиге нису тачно познати. Нама се чини, да за Пајсија, печат чије је снажне и активне личности изразито утиснут у његовој епохи, само чисто библиофилске, у основи својој аристократске, побуде неће бити главни узрок због кога је он сређивао и прикупао црквене књиге. У прилог овакве претпоставке говори и факт, да он узете књиге није стално задржавао код себе, него их је преписивао и враћао натраг. Године 1626, а по Ј. Томићу 1627,⁸ основана је *Tyrographia polyglotta sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, којој је био главни задатак „штампање књига ћирилским словима, које ће се растурати по Босни, Србији, Бугарској, Влашкој, Молдавској и Русији за пропаганду међу православнима.“⁹ То је, истовремено, и реакција на руски утицај, којим је она, дајући нашим манастирима и црквама богослужбене књиге и одежде, вршила своју верску и политичку пропаганду.¹⁰ Патријарх Пајсије није могао не знати за ову

¹ Ibid, I, с. 64, бр. 202 и ibid, с. 350, бр. 1379;

² Ibid, IV, 150, бр. 6809;

³ Ibid, с. 350, бр. 1379;

⁴ Ibid, III, с. 398;

⁵ Ibid, I, с. 350, бр. 1380;

⁶ Ibid, с. 355, бр. 1410;

⁷ Ст. Станојевић, Енциклопедија, књ. III, с. 621.

⁸ Ј. Н. Томић, Кад је и с којим смером основана словенска штампарија Димитрија Теодосија у Млетцима? (Глас С. К. А. СХХХIII (II) Београд, 1924, с. 48.

⁹ ibid.

¹⁰ Ср. код ibid. с. 471.

акцију Пропаганде, тим пре, што су и њега лично посећивали католички мисионари, који су се у Турској често сусретали. Сем тога оскудица у богослужбеним књигама осећала се код нас знатно. И С. Станојевић вели, да је рад наших манастирских штампарија, које су бар донекле, подмиривале црквене потребе, почео нагло опадати у XVII веку.¹ Није ли можда, Пајсијева акција на прикупљању књига и рад на њиховој оправци и умножавању имао за циљ сузбијање ширења књига, које је Пропаганда убацивала за своје унионистичке циљеве?

На овакву претпоставку упућује нас и факт, да је и по подацима, које нам дају записи, преписивачки рад наших калуђера за време Пајсије био доста жив. Знамо, да је још 1615 године у Морачком манастиру написан „божъствънии законикъ“,² а 1619 године, по запису инока Ананије, написан је један минеј у манастиру Враћевшници.³ И даље, хронолошким редом, спомиње се скоро из године у годину то преписивање богослужбених књига. Године 1620 написао је Аксентије у Јањеву „законикъ“;⁴ 1628 године „списа се и поновн брен' нима рукама“ Захарије Возушчана једна књига,⁵ а 1630 године у манастиру Пиви написана је једна књига „глаголемы прор(о)къ(?) декембры“.⁶ Године 1633 писан је у Хопову један минеј;⁷ 1635 године написао је служабник у манастиру Милешеву јеримонах Захарије.⁸ Године 1636 написао је неки Киријак књигу „поученіе евангелско“, које назива светом и божанском књигом,⁹ а 1639 написан је у манастиру Милешеву „вхтви петогласънии.“¹⁰

Није се само на овоме ограничила активност Пајсијевог епохе, иако је и ово преписивање књига било, свакако распрострањеније. Ми смо навели само оне случајеве, који су забеле-

¹ Ст. Станојевић, Историја Срба, с. 270.

² Љ. Стојановић, Записи, I, с. 286, бр. 1030.

³ *ibid.* с. 292, бр. 1053.

⁴ *ibid.* с. 297, бр. 1081.

⁵ *ibid.* с. 3, бр. 1192.

⁶ *ibid.* с. 318, бр. 1210.

⁷ *ibid.* с. 322, бр. 1234.

⁸ *ibid.* с. 328, бр. 1264.

⁹ *ibid.* с. 330, бр. 1278.

¹⁰ *ibid.* с. 337, бр. 1312.

лежени у записима, који помињу да је дотична књига писана за време Пајсијеве управе пећском патријаршијом. А тога преписивања, знаног и не знаног, по нашим манастирима било је после пропасти штампарија много.

Пајсије је доста радио и на обнављању порушених цркава и манастира, а нарочито оних, који су били, у националном и верском погледу знатнији. А то није био ни мало лак посао у „времена нужна и тешка“, јер „тогда же великоу насилію сѣцѣ ѿ агарѣнскихъ чедѣ на кристијански рѣд и на црѣквѣ и монастирѣ же иже сѣтъ въ пустинах и въ мирѣ“, како један савременик карактерише Пајсијеву епоху¹. И сѣм Пајсије, у једном запис из 1634 године, који говори о прекривању трпезарије у Пећи вели, да је прекрио „у великој нужди“.² Судаћи по материјалним издацима, које је Пајсије, прекривајући цркву у Пећи и Грачаници, морао имати, прилике, бар материјалне, у којима се он налазио нису биле баш тако тешке. Нарочито је много радио патријарх Пајсије на рестаурацији цркве у Пећи³ настављајући рад патријарха Јована.⁴ Ти су радови почели 1620 године, када је обновио цркву св. Димитрија и покрио оловним кровом целу цркву Патријаршије, као што тврди и В. Петковић.⁵ Године 1634 обнављао је извештали живопис и трпезарију. У запису, који говори о овом обнављању вели се, да је то Пајсије радио, „сѣ всем братством“.⁶ Исте је године оловом прекрио Грачаницу.⁷

За време Пајсијеве управе пећском патријаршијом нарочито се много оправило цркава и црквених живописа. И овде скоро из године у годину, могу се навести примери за то. Године 1619 оправљен је живопис („пописа се“) у манастиру Завали, за „време херцеговачког митрополита Симеона“.⁸ Године 1620 „створи се... кивот“ у манастиру Ораховици.⁹ Из

¹ *ibid.* с. 288, бр. 1039.

² *ibid.* IV, с. 138, бр. 6748 (1260).

³ Ст. Станојевић, Енциклопедија књ. III. с. 362.

⁴ Љ. Стојановић, Записи, IV, с. 106, бр. 6545 и 6546.

⁵ Ст. Станојевић, Енциклопедија, књ. III. с. 362, ср. Љ. Стојановић, Записи, I, с. 298, бр. 1085.

⁶ Љ. Стојановић, Записи IV, с. 138, бр. 6747 (1259).

⁷ *ibid.* бр. 1086.

⁸ *ibid.* I, с. 294, бр. 1069.

⁹ *ibid.* I, с. 298, бр. 1087.

1622 године има више података о поправкама цркава и црквених утвари. Те је године направљен крст у манастиру код Плеваља¹ и живописана црква Пустинја код Ребеља у ваљевској области.² Године 1622 обновљена је и живописана трпезарија у манастиру Хилендару.³ Рад око трпезарије завршен је 16 новембра, живопис је радио зограф Георгије Митрофановић.⁴ Године 1624 поправљен је живопис у црквици Климентица у Мостањима код Требиња. Средства за оправку живописа дао је Радоје Михаљевић, а живописао је „изѡграф Василіѣ“.⁵ И касније, а нарочито из година 1630, 1632, 1634, 1639, 1643 и 1645 године има доста сличних података.⁶

Принцип саборности, који је и у доба наше највеће националне и црквене моћи код нас практикован, био је и за Пајсијеве управе пећском патријаршијом, колико је то, у ондашњим приликама, било могуће, спровођен. И он је сам, као што смо поменули раније, изабран са б о р н о у Грачаници. И он је, као и други наши патријарси, имао уза се стални синод чији су се чланови мењали периодично; то је „клиросъ свѣтые и великиѣ церкви“, како га Пајсије назива.

О саборном начину Пајсијеве управе црквом имамо директних сведочанстава у синђелијама, које је он давао појединим изабраним епископима. Тако је 1611 (година, као што смо навели није још објашњена) „с соборомъ всѣмъ“,⁷ а у присуству рудничкога митрополита Арсенија, митрополита Силвестра и „не мало чѣрнецъ і властель и при насъ бывшу клиросу свѣтыи великиѣ цркви с нѣшимъ упрошениемъ судомъ бжѣственнымъ и искушениемъ црковнымъ“,⁸ изабран са вршачког (брѣшачкы) епископа јеромонах Антонија. Друга једна синђелија писана 18. јула 1635. у Пећи, за хилендарскога проигумана

¹ *ibid.* I, с, 303. с. 1117.

² *ibid.* Ср. Ст. Станојевић, Енциклопедија, књ. III, с. 606—607.

³ Љ. Стојановић, Записи, с. 301, бр. 1106.

⁴ *ibid.*

⁵ *ibid.* I, с. 308, бр. 1146.

⁶ *ibid.* I, с. 319, бр. 1213; с. 324, бр. 1243, *ibid.* бр. 1244; III с. 229, бр. 5976; *ibid.* I, 339, бр. 1324; *ibid.* с. 349, бр. 1374 и *ibid.* с. 353, бр. 1397.

⁷ Споменик С. К. А. XXXVII, с. 59 бр. 1.

⁸ *ibid.*

Мардарија сведочи исто.¹ У синђелији се вели: „И тогда прииде проигуманъ Мардаріе с соборнымъ писаніемъ от святыя Горы Аѳонской монастыря Хилендаря“.² Ово саборно писмо, које се помиње у синђелији, било је потребно као доказ, да хилендарско братство пристаје, да се Мардарије посвети за епископа. А, можда је, Хилендару био потребан епископ због доста честих одлажења Хилендараца у Русију за милостињу по даровним граматама, при чему је свакако и свештенички чин молиоца играо важну улогу.

И избор и посвећење Мардаријево извршено је саборно, јер се у синђелији, коју му је дао Пајсије вели, да су у избору и посвећењу учествовали и захумски владика хаџи Симеон, новобрдски Силвестер, хвостански (у тексту ђосталскій = хвостански) Виктор, скопско-нагорички („нагорычный“) Михаило и полошки Никанор и, као и горе, много калуђера и властеле и клирос свете велике цркве. А све ово, како вели сам Пајсије „с нашимъ вопрошениемъ... судомъ божественнымъ и искушѣніемъ церковнымъ“.

На исти начин изабран је, после смрти епископа вретанскога Гаврила, и 2 априла 1647 год. хиротенисан за епископа вретанскога и ровишкога, хоповски монах Михаило. Поред Пајсија изборни су сабор сачињавали митрополит новобрдски Јефимије, епископ врањански Јосиф, „епископъ волотронскій киръ Викторъ“, бањски егзарх Филип и „Ларіонъ бискупскій“.³ И овде, као и горе, у избору су учествовали „не мало иноковъ и властель“ и клирос свете и велике цркве. Сâм Пајсије вели, да га је рукоположио уз асистенцију поменутих архијереја: по духу жъ святому братъ и сослужительника нашего смиренія съ вышереченными архиерѣи рукоположихъ его“.⁴

И тако, у ово мучно и тешко време у коме је дух нашег народа, гоњен великим и злим историским удесима, почео да клоне, није било бесплодно и бескрвно, као што га многи приказују. Било је, још увек, отсјаја великих из темељца народног. Још се надало и стварало за будућност.

¹ Ст. Димитријевић, Грађа за српску историју из руских архива и библиотека (Споменик С. К. А. LIII, стр. 120.

² *ibid.*

³ *ibid.* с. 202.

⁴ *ibid.*

IV

Пајсије је нарочито помињат као последњи црквени биограф, последњи писац у низу наших старих агиобиографа. По томе је он помињан и у нашим старим историјам књижевностима. Пајсије је написао Живот Цара Уроша и Службу Цару Урошу.

1. Живот Цара Уроша. О мотивима Пајсијеве књижевне делатности наши историчари не говоре ниша. Речено је на једном месту, да је Пајсије хтео, да целим својим, а нарочито књижевним радом, утпостави везу између старе српске културе и његовог мучног и тудног доба. То донекле, може бити тачно, јер би се слаглао и са оним што сам Пајсије, мало библијским тоном, наводи у почетку житија, који се почетак налази и у једном запису.¹ И Ил. Руварац је слично мислио. „Шта је патријарха Пајсија, сувременика босанског бискупа Томка Мрњавића побудило да службу св. Урошу састави и житије ово спише, о томе нам сам он казује у Житију где и изворе наводи.“² П. Срећковић вели, да је Пајсије написао Житије „на понуду и предлог духовног збора пећске патријаршије“.³ Сам Пајсије, у уводу Житија вели, да је циљ његова писања „...да не забвенію предами елико постигнути могохомъ божією помощію и светаго“.⁴

Оригиналног рукописа овога дела немамо.⁵ Руварчево издање у Гласнику преписано је са великореметског рукописа од године 1642, дакле исте године када је писано. Допуњено је касније из другог јазачког преписа од годне 1748, када је по-

¹ Љ. Стојановић, Записи, II, с. 424, бр. 4310; Гласник Срп. Уч. Др. XXII, с. 211.

² О овоме Томку Мрњавићу, који је написао на латинском језику Живот Св. Саве (Vita S. Sabae), издан у Риму 1630 год., и који је своје порекло доводио од Немањића, као и о његовом раду на ширењу католицизма писали су: Н. Милаш, Православна Далмација, с. 282—285; Армин Павић, (Рад Југословенске академије, XXXIII, с. 58—117; Иван Кукуљевић (Архив, књ. IX, с. 242—247); Фердо Шишић (Вјесник Средњошколских професора) и Др. К. Хорват (Гласник Земаљског музеја за Босну и Херц., јули—септембар, 1909, с. 350—354.

³ Гласник С. У. Д. LXIV, с. 292—293.

⁴ Гласник С. У. Д. XXII, с. 213.

⁵ Гласник С. У. Д., LXIV, с. 292—293;

новљен препис.¹ Житије Цара Уроша није издано онако како је било у рукописима. Ил. Руварац вели: „Преписујући житије ово изоставио сам познате нам летописне белешке, које са животом цара Уроша у никаквој свези не стоје, а иначе сам по могућству веран био.“² Руварац је избацио т. зв. Пајсијев Родослов, који је штампан у 150-ој књизи Летописа Матице Српске ст. 77, а 1927 године издао га је Љ. Стојановић у збирци „Стари Српски Родослови и Летописи.“

Пун наслов Пајсијева дела „Живот Цара Уроша“ гласи: „Житіе и живњъ и повѣсть въ кратцѣ благочѣстиваго и превисокаго и приснопоминаемаго и храбраго цара Стѣфана и сина его Уроша младога цара, и ѡ житіи его, и како и коєю смъртѣтїю прѣиде сего свѣта суѣтнаго, и колико пожитъ и въ кое врѣме и где сконча.“³ То је уједно, и главна тема целог дела.

Одмах затим, после краћег и по тону библиског увода, са снѣбивањем и скромношћу, које су својствене човеку, који себе назива многогрешним и недостојним, прелази на детаљнију разраду своје теме. И увек се, некако светачки благо, извињава што се подухватио посла, за који му недостаје снаге. Али није могао вели, одолети и одупрети се категоричком захтеву младога цара, који му се јављао у сну и захтевао, да му напише житије („и іако нѣкогда іави ми се въ санъ и единою и дващи: почто ме, рече, забвенію предасте“).⁴ После напомене о пореклу Срба, које порекло изводи од Ликинија и Констанције сестре цара Константина Великог,⁵ прелази на причање о цару Душану. Говори о Душановој побени на Велбужду и о његовом освајању Византије и вели, да је Душан освојио „и сами царствующи градъ и въ ніемъ почѣсти и дары ирїемъ и радость и оучрѣжденіе с веселїем“.⁶ Затим говори о Душановима освајањима у Јадранском Приморју и каже, да је освојио градове-

¹ Ср. *ibid.* и код И Руварца (Гл. С. У. Д. XXII, с. 216).

² *ibid.* с. 213.

³ *ibid.* с. 213.

⁴ *ibid.* с. 214—215.

⁵ Љ. Стојановић, Стари српски родослови и летописи, Београд, 1927 с. 1—39.

⁶ Глас. С. У. Д., XXII, с. 216.

и „Чпаню и Мнѣткъ“¹ и Дубровник. Даје кратку белешку о Душановој смрти: умро 24 децембра после 24 године владе.²

Тек сада прелази на цара Уроша. О његовом рођењу и раном детињству не говори ништа. И, можда ради везе, прича одмах како Душан оставља свога „малодоумнаго“ сина, који је још „юнь възрастомъ“, а државни скиптар предаје Вукашину и заклетвом га обавезује на верност младоме Урошу („не насилыти сина его“), док овај не одрасте и буде способен, да прими државни скиптар у своје руке. Писац завршава овај договор између Душана и Вукашина болним криком роба, који дубоко интимно осећа трагедију историског удеса своје нације, која је изненадном смрћу Душановом бачена у вртлог међусобног сатирања и пропасти. И подвлачи тоном пуним патоса несрећу, коју је значила Душанова смрт за његов народ и царевину. У неколико сажетих лирских редака, као у каквој похвалној песми, подвлачи се општи значај Душанов и његово, дубоко хришћанско, старање о бедним и несрећним: „... и благочѣстивѣи царь Стефан ѿрѣшается сего сѣтнаго свѣта. Увы сръбскои семли тогда и плачю непрестаномѣ и жалость и тоуга и рыданію неоутѣшимоу. ѿ велика надеждо и заступниче сръбскои: ѡ сиримъ оутѣшителю, алчюцимъ питателю, въ бранѣхъ побѣдителю, оувы намъ сръбска велика похвало; плачите горы и лужна мѣста вса и вса окрстна страна дньсь разлоучаемъ се и ктомѣ его видети не имам“.³

Сада прелази на однос између Вукашина и Уроша. Каже да је Вукашин „многим лѣтом“ управљао, а Уроша растао и развијао се, да „толикъ бѣ въ разумѣ јако дивити се всемъ“.⁴ Даље, у складу библиског мотива о Ровоаму, наставља да се је Урош држао савета млађих, а одбацивао савете старијих. Када је одрастао затражио је престо. Вукашин није дао. Изродио се сукоб. Писац вели, да „искони добра ненавидеи дѣвољь въздвиже рать“ међу Вукашином и Урошем. Створиле су се две партије: старији и млађи, Вукашинове и Урошеве присталице. Спор се није могао решити. Сазван је државни сабор у Призрену, у

¹ По Руварчевој примедби ово су острва близу Дубровника: Шипањ, тал. Guippe и Млет, ср. *ibid* с. 216, бел. под 1.

² *ibid* с. 216.

³ *ibid*, с. 217;

⁴ *ibid*, с. 218.

манастиру Св. Арханђела на Бистрици. Сабор је био многољудан: събороу събравшу се немалоу и архіепископоу квр Данилу“.¹ Већина сабора била је на страни Урошевој. Тражили су, да Вукашин уступи престо Урошу и да престане с насиљем.² Пајсије напомиње, да је тада било много метежа и буна. Урошева странка са патријархом на челу била је немоћна, да одузме власт од Вукашина. Вукашин се још више осили. Земље на југу разделе на три дела: један део узме себи, други да Угљеши, а трећи Гојку („Гоика деспота в Трапезонтоу сирѣч Трновоу“).³ Царица Јелена и Урош не боре се за власт, него се повлаче и посвећују своју активност подизању манастира: подижу једну цркву у Скопској Црној Гори, коју је још Душан започео, а једну у Скопљу.⁴

Сада му долази на ред убиство Урошево. Вукашина је, као и горе, ђаво подстрекао да убије Уроша који је невин: „и тамо конаць житію приемлетъ, оубивают его ничимъ повина“.⁵ И, опет, даје замаха своме осећању и израза својој горчини: „О, неправде, о зависти, о неситости Вукашинове! Која се рука може дигнути, како неусахну? Како ли земља отрпе, како ли сунце не помрча? Како ли може отрпети? Којим срцем, којом мишљу, којом савешћу?“⁶ Даје подадак о месту где је убијен Урош. Оно се налази ниже Неродимља и зове се Соудимниа. Дубоко у ноћ тело Урошево је однесено у манастир Успења Св. Богородице, који се налази „въ поткрилію града Петрича“, више Неродимља које је своје име добило од краља Дечанског.⁷ Напомиње, да је Дечански оклеветан код Душана, много трпео од њега, „као што пише у његовом житију“.⁸ Све ово са Урошем извршено је тајно: никоју о сем вѣдушу тисмо ѿнѣмъ злоденцамъ иобытелному настоятелю съ клисиархом.⁹ Сахрањен

¹ *ibid.*

² *ibid.*

³ *ibid.*

⁴ *ibid.*, с. 219.

⁵ *ibid.*

⁶ *ibid.*, с. 219—220.

⁷ *ibid.*

⁸ *ibid.*

⁹ *ibid.*

је у гробници у цркви. Гроб му је покривен каменом плочом. Опело извршено ноћу. По Пајсију Урош је убијен 2. децембра.

Одмах затим успоређујући Вукашина са Јудом и помињући библиски мотив о смрти Авељовој прича како је царица Јелена тражила Уроша. Долази најпре Вукашину и пита га где је Урош и шта је било са њим.¹ Он јој предочава могућност, да је, због своје склоности за аскетизам, могао, као и Растко, отићи у Свету Гору. Она га тражи и тамо, али га не може да пронађе. Напослетку, после дугог и мучног тражења, дознала је од старешине манастира Успења Св. Богородице, да је ту сахрањен. Он јој показује и открива гроб. Настају врло дирљиви моменти. Бол ожалошћене мајке толико је велики, да „вѣ малѣ живота себе не лиши“.² Све се ово одиграва у тајности, јер се није смело објавити због Вукашина.³

Затим опет прелази на Вукашина. Прича о маричкој битци. Вукашин је изгубио битку, зато што се сувише уздао у своју силу, а „не оупова на Бога сѣтворшаго“,⁴ као што је радио Душан пре битке са Мађарима. Даје падатак о месту битке и о броју војске, коју је имао Вукашин. Битка је била код Черномена близу Адријанопоља. Даље прича оно што и сви наши летописци и у поразу Вукашинову види Божју казну: гневѣ Господњѣ на них нападе и страхованіе и беганіа.⁵ Све то „због неправедног убиства . . . и би невиђено чудо: толико наоружаних војника и сви изненада бише разбијени „Божіемъ попущеніемъ“ и многи погибоше у реци.⁶ А Вукашинов гроб није пронађен ни до данас: „Воукашинѣ же бысть позорище окаано вѣ калѣ и рыбама и птицама сѣнѣдѣ и ни гроб ему знаетсе: погыбе памѣтъ его сѣ шоумом; правѣдњѣ соудѣ Божіи“.⁷

Даје једну notiцу о Лазару. Он је постављен за кнеза: посилаютѣ вѣ Босноу за њ.⁸ Ово је интересно. Лазар је

¹ *ibid.*, с. 221.

² *ibid.*, с. 222.

³ *ibid.*

⁴ *ibid.*, с. 223.

⁵ *ibid.*, с. 224—225;

⁶ *ibid.*, с. 225;

⁷ *ibid.*, с. 225—226;

⁸ *ibid.*, с. 227.

изабран за кнеза као сродник Немањића. Ожењен је био Милицом „ѿ Вљкановех сьрдникъ.“¹

Сада опет прелази на Уроша. Каже да је био „въ тимени земльной“ 211 година, јер је после његове смрти манастир запустио и изгубио се о томе сваки траг. Напослетку долази неки пастир за кога нико није знао откуда је и чији је син и сродник. Сам за себе је рекао, да је с Овчег Поља. Долази у Шанковце близу манастира „плаче рыдае и моле се прити и съ помощи емоу“, да откопају и очисте цркву.² Сакупили су се људи и помогли откопавање манастира и нашли мошти цара Уроша. Испочетка нису веровали. Касније су долазили на поклоњење са свих страна. Са дозволом новобрдског митрополита Василија, који је и сам дошао да се поклони царевим моштима, обнављају храм многим прилозима од којих је највећи био некога Јована Живковића из Јањева. За митрополита Василија вели, да је био „моужь добродѣтеленъ и чьстьнь и кротости испольнь“.³

Говори о спаљивању мошти св. Саве и о узроцима спаљивања. Даје датум, годину и место спаљивања: 27 априла 1595 на Врачару. Наставља: „и потолѣ раты быше великіе и нестроеніа и до дньсь“.⁴ Помиње многе елементарне непогоде, које су се збиле тога дана: велики ветрови, незапамћен град и камење велико.

На крају Житија додаје податке о писању службе. И завршава: „Молю же ви и оубѣждаю вас отци и братіѡ и чеда, аще что боудеть погрешно, любо въ коеи стихири или въ коеи врсти или въ коемь слову, исправлюите а не кльните Господа ради, понеже не писа Духъ Светныи и мужь светъ но рука грѣшна и духъ оуниль...“⁵

Пишући своје дело живот цара Уроша, Пајсије је имао изворе, које сам наводи и класификује. „Једино, вели он, изѡбрѣтох въ лѣтопису срьбскому, а друго въ родословѣ, и въ хрисовулу пекскому, еже јест и до дньсь въ пекскои цркви, а ина слышавъ ѿ свѣтопочившихъ архи-

¹ ibid.

² ibid. c. 228.

³ ibid. c. 229.

⁴ ibid. c. 231.

⁵ ibid. c. 232.

епископъ преже насѣ бывшихъ“.¹ Критиком Пајсијевих извора опширније се позабавио П. Срећковић у својој расправи о цару Урошу.² Он је мислио, да је Пајсије узео из летописа податке за поглавље: ѿкѣдѣ прозябоше Србълы“, податке о цару Душану и Урошу узео је из Данилова Родослова. Пећски хрисовуљ није сачуван ни у препису, ни у оригиналу, па не знамо какав је био његов садржај. Ипак је Срећковић тврдио, да је Пајсије податке о призренском сабору, о рату са Вукашином, и о Урошевој смрти узео из пећске хрисовуље, која је за њега „истинити и званични акт, о коме не може бити сумње“.³ Све оно што код Пајсија није тачно он је, по Срећковићу, узео из доцнијих погрешних извора, а такав је и летописац.⁴ Пајсије се још служио студеничким, копривничким и карловачким родословима. П. Срећковић наводи упоредна места из поменутих родослова⁵ Др. Н. Радојчић претпоставља могућност, да је Пајсије знао за Орбинија, јер је његово дело издато 1601 године. „Ја сам себи често стављао питање, да ли је патријарх Пајсије знао за талијанског Орбинија? На њ ме је упућивало много шта у његовом животу цара Уроша“.⁶ А и Ватрослав Јагић мисли такође, да се је Пајсије пишући дело Живот цара Уроша, „користио летописима и родословом (или хронографом или Даниловим делом)“.⁷ По једном другом мишљењу ово Пајсијево дело написано је „са познавањем скоро целокупне наше средњевијековне књижевности... У самоме делу осећају се јаке стилске реминисценције из Цамблака и познавање Константина Филозофа... Пајсије се је нарочито служио Цамблаком.“⁸ Ово се да закључити из текста Житија. Говорећи о Стевану Дечанском вели, „яко же и въ житію его пишеть.“⁹

Шафарик наводећи једно место из Пајсијева Радослава где се вели, да је Св. Сава постављен за архиепископа у Ца-

¹ *ibid.* с. 214—215.

² Ср. Гласник С. У. Д. LXIV, с. 293.

³ *ibid.* с. 297—298.

⁴ *ibid.* с. 293.

⁵ *ibid.* с. 294—298.

⁶ Др. Никола Радојчић: О Тронушком Родослову, Београд, 1931, с. 36.

⁷ Историја Литературы у Южныхъ Славянъ (Лекціи читанныя проф. Ватрославомъ Јагичемъ въ 1832—33 учебномъ году, стр. 127.)

⁸ М. Вељковић и М. Савковић, цит. дело, с. 236—237.

⁹ Ср. Гласник, XXII, с. 220.

риграду од стране патријарха „Мануила“, за време цара Андроника Комнена, закључио је, да Пајсије или није познавао или није искористио старе домаће изворе, па га зато и назива „скроз некритичним (dirchaus unkritisch)“.¹ И Ил. Руварац није податке, које је Пајсије о животу цара Уроша изнео, сматрао поузданим историјским изворима. Он на једном месту вели, да се, „Пајсијевим жалосно скрпљеним Животом Цара Уроша не може трезвен историчар, као извором служити“.² В. Качановски сматра, нама се чини делимично без основа, ово житије за важан споменик историски. (Ср. Славян. Сборник, 1876, т. III, с. 190 и даље.) Једини Гиљфердинг назива изворе, које је Пајсије употребио „добрим изворима“ (хорошими источниками).³

Пајсије се за своје дело користио и текстовима Св. Писма, наводећи их, да боље и убедљивије поткрепи своју аргументацију. Текстовете Св. Писма употребљава нарочито онда, када жели да окарактерише поједине личности и њихове поступке, којима придаје већу важност. Пајсије има девет навода из Св. Писма и то: један из Јаковљеве восланице (I, 17): за један не помиње одакле је узет: „не бо может, рече Христос, истина славу ѿ чловѣка прїемлюще“, ако ово није алузија на текст код Јована II, 41 и 44, цитиран у Житију на стр. 214 (17). Даље наводи из I Кор. 2,23; I Мој. 4,9; Књига о Јову I, 21; Псалми, 145,3; 7,16; Матеј. V, 14; Јован X, 16.⁴

Када се строго критички претресу сви Пајсијеви подаци, како из опште, тако и из наше националне историје, наћиће се много чега легендарног, историски нетачног и, врло често, преувеличаног. Тако су напр. нетачни подаци о пореклу Срба, о добијању црквене самосталности, о Лазареву бављењу у Босни, о смрти цара Уроша. Нетачна је и сасвим произвољна, у колико је Пајсијева лично, карактеристика Вукашинове личности и његових државничких концепција. Нетачно помиње име српског патријарха, који је био на призренском сабору, ако то,

¹ P. J. Šafarik, Geschichte der Südslavische Literatur (V Serbische Literatur) Prag, 1865, S 246

² Ил. Руварац, О Кнезу Лазару, Нови Сад, 1888. с. 22-23;

³ Ср. Гласник, XXII. с. 212.

⁴ Ст. Станојевић и Др. Д. Глумац, Свето Писмо у нашим старим споменицима, Београд, 1932, с. 468-471.

као што је то и Ил. Руварац мислио, није каснији уметак,¹ јер у то време није могао бити ниједан Данило на патријаршиском престолу. Скоро сав однос између Уроша Вукашина, како је приказан код Пајсија, измишљен је. То је плод народне маште а не Пајсијеве лично. Податке о томе, да је Вукашин убио Уроша, као што то наводи и П. С. Протић, Пајсије је могао наћи у нашим старим летописима, а нарочито у копривничком или крушедолском, који је штампан са редакције из 1453 године, али је написан много раније. То исто могао је наћи и код Орбинија (1601) и у Аналима Лукаревића (1605), па и код Данила, односно код његових настављача, где је речено, да се је Урош преставио, а одмах иза тога се додаје како „царство же его прѣтъ единою чествъ кнезь Лазар, другоую же чествъ Вьлкашинь, и же на кралѣвство дръзноувъ.“ (Даничић, Животи, стр. 381.) Јиречек вели, да је цар Урош именовао Вукашина деспотим.² Касније „поред цара, јавља се у један мах, као краљ Вукашин. Није познато како је ствар изведена“.³

Што се тиче подизања манастира о којима се говори код Пајсија В. Марковић вели, да за „последњег Неманићског владара, цара Уроша (1355—1371), савремени извори не наводе, да је подигао иједан манастир, чак ни себи за гробницу“.⁴ Само Карловачки Родослов за који веле, да је постао у другој четвртини XV века, тврди да је Урош подигао цркву Рођења Богородице у Скопљу.⁵ По В. Марковићу одавде⁶ је ово тврђење прешло и у Бранковићеву Хронику и код Пајсија.⁶

И за дан (датум) смрти Урошеве, 2. децембар 1371, који наводи Пајсије, Ил. Руварац каже, да није тачан, јер у другим изворима стоји друкчије. На Никодимовом типику од 1319 (Гласник XI, 193) забележио је, касније, неко да је Урош умро 2. децембра. У Романову типику од 1331 г. записано је на два места, да је Урош умро 3. децембра. Пећски Летопис за датум

¹ Гласник, XII, стр. 218.

² К. Јиречек, Историја Срба, I, Београд, 1022, с. 313.

³ *ibid.*, с. 319.

⁴ В. Марковић, Православно Монаштво и Манастири у Средњевековној Србији, Сремски Карловци, 1920, с. 116.

⁵ Гласник, LIII, с. 39.

⁶ В. Марковић, *ibid.*, с. 116.

Урошеве смрти узима 4. децембар 1731 (Споменик III, с. 95), а један познији Летопис (Споменик III, с. 139) 5. децембар. По Сеченичком Летопису дан Урошеве смрти је четвртак. По Ил. Руварцу већ је Љуба Ковачевић мислио да летописац тај сам побија вредност својој сведоци, јер је 2. децембар у 1371 години, пао у уторак, а не у четвртак, а четвртак је те године био 4. децембра.¹ И Јиречек је мислио, да је Урош умро 4. децембра 1331, два месеца после маричко битке.² Сва три Србљака за датум Урошеве смрти узимају 2. децембар.

Ил. Руварац се у својим Прилошцима агиолошким³ позабавио питањем: кога је датума умро Урош. Пајсијев навод, како га потврђује један доста стар запис („Мѵсеца дек ѿ прѣстави се царь Оурош“),⁴ по Руварцу побија сам себе јер истовремено наводи, да га је убио 2. децембра Вукашин. А ово није било могуће, јер је Вукашин 25 септембра погинуо на Марици. Овоме Руварац додаје, да се све „до те 1462 године (када је „скупа са житијем цара Уроша“ састављена и служба), није у српској земљи знало за свеца, цара Уроша, нити се у српским црквама појала служба св. мученику цару Урошу, те је поменути патријарх српски Пајсије морао под своју старост састављати најприје тропар и кондик, а после и целу службу новојављеном мученику.⁵ Он је саопштења свих, горе поменутих, података одбацио и као тачан податак о Урошевој смрти узео онај, који је забележен на Уставу о помену светих ктитора манастира Хилендара, а који је написан 13. новембра 1382, само једанаест година после Урошеве смрти. „И у том је Уставу назначено, да се цар Урош преставио 3-ћег, а не 2-ог или 4-ог децембра.“⁶ — Ово тврђење поткрепљује се и још и податком једног записа: „Мѵсеца дек (ембра). ѿ прѣстави се Оурошъ царь в'тори сынъ прѣваго цара Стевана.“⁷

Ипак има код Пајсија нешто тачно. Он на пр. тачно помиње, да су постојале две партије за и против Вукашина.⁸

¹ Ил. Руварац, Прилошки агиолошки (Српски Сион, 1898, с. 423).

² К. Јиречек, Историја Срба, I, с. 327.

³ Ил. Руварац, *ibid*, с. 423—425.

⁴ Љ. Стојановић, Записи, III, с. 71, бр. 5022, Ср. Гласник, XI, с. 193.

⁵ Ил. Руварац, *ibid* — с. 423.

⁶ *ibid*, с. 423—424.

⁷ Љ. Стојановић, Записи, III, 68, бр. 5005, ср. Шемат. Б.-К. 1883, 73.

⁸ Ср. код К. Јиречек, *ibid*. с. 320.

Наводи тачно место маричке битке: западно од Хадријанопоља града у шумовитом пределу Черномена.¹ Даје доста података о спаљивању тела св. Саве и др.

Говорећи о томе како Бог „прослави его (= Душана) вживотѣ и по смрѣти оукрашеніємъ мошти его...“, вели да је његово тело као мошти народ разнео на све стране.² Када су откопане рушевине св. Арханђела код Призрена ово се показало као тачно, јер је Душанов гроб нађен празан. „Врло је вероватно, вели Др. Р. Грујић, да им је тада приписивана чудотворна моћ; и народ, а нарочито потомци старе властеле, у доба оних тешких невоља после пада под турску власт, отимали су се, можда, као о амајлије, о делове костију великога цара“.³

Чини се, да патријарх Пајсије, пишући живот цара Уроша, није био критички везан за изворе, нити је многа историска факта знао проценити објективно. Он, као и сви наши стари историци, није био критичан историк научник, него нека врста национално тендециозног писца, који, нарочито касније пред заокругљеном народном традицијом, одмиче све више од историске истине. Јер „једно је стајало у писаним књигама, а друго је сав народ говорио. Тако је прво народна традиција извитоперила перо преписивача српских историских дела, када су је они почели уносити у своје преписе или, још чешће, изводе. Први је тако поступио Пајсије“.⁴ Са његовим делом Живот Цара Уроша отварају се широм врата народној традицији. Он је врло вешто, стилски и топло, комбиновано писане изворе са народном традицијом и дао једну прилично пуну целину, тако да је С. Новаковић с правом рекао за ово Пајсијево дело: „Из њега се може боље видети, шта се у првој половини XVII века проповедало, него колико се знало о старини српској. Стога у овоме Житију добар део тонова нагиње ка народној традицији, која се у њему чудновато меша

¹ *ibid.* с. 324.

² Пајсије: „...повѣдають, иже въ Призрени главы нека честь и оу Грачаницы две три чести, а ино единъ Господъ вѣсть. Аще и некаа слишхомъ о немъ, ни многи соудбы Божіе подаеть комоуждо по прошенію, вже ѿ всего срдца любѣщих его“ (Гласник, XXII, 218).

³ Гласник Скопског Научног Друштва, 1926, књ. I, с. 488.

⁴ Др. Н. Радојчић, цит. дело, с. 71;

са старим начином писања Житија, којем је очевидно писац тежио.¹

Ово дело, које обрађује најтрагичнији исечак из наше средњевековне историје, писано је под јаким упливом неке фаталности без дубљих психолошких и генетичких истраживања многобројних и разноврсних узрока нашег националног слома. Он, писац овога дела, подвукао је на неколико места топло и убедљиво, шта је на пример Душанова смрт значила за нашу националну судбину, али увек са две линије само, са два узрока да све, сва акција потиче од Бога и ђавола. А тако је, углавном, мислио и народ чију је традицију он примио.

2. Служба Цару Урошу. Друго Пајсијево дело Служба св. Цару Урошу, или како је сâм Пајсије назвао: „Память иже во святыхъ, блаженнаго, младаго царя, Оуроша и мученика,“ налази се у београдском издању Србљака од године 1861, које се, као што се каже у самом почетку овог издања, ничим не разликује од римничког (1761) и московског (1765) издања. Римнички Србљак издан је трудом арадског владике Синесија Живановића са рукописа (или његова преписа), који је 1714 г. преписао раковачки јеромонах Максим по наређењу свога игумана Теофана. Максимова рукописа данас нема. (Ил. Руварац, Прилошци агиолошки, Срп. Сион, 1898, с. 559 и 570). Ил. Руварац држи, да је Пајсијева служба Урошу штампана у Србљаку,² а П. Поповић вели, да није још издата.³

О години када је писана служба цару Урошу не може се рећи ништа поуздано. По Ил. Руварцу године 1584 објавио се свети цар Урош и пошто није имао ни житија ни службе Пајсије му напише и једно и друго.⁴ Руварац не помиње, које је године то било. Међутим сам Пајсије на крају Житија вели, да је „по нѣкоих мимошѣдших врѣмень“, пошто му се јављао у сну цар Урош, написао му тропар и кондак („изложих емоу тропарак, и кондак“).⁵ Касније када је он дошао да се поклони Урошевим моштима, Урош му се опет јавио и поновио своје

¹ Ст. Новаковић, Примери Књижевности и Језика, с. 229;

² Ср. Гласник XXII, с. 213;

³ П. Поповић, Преглед Срп. Књижевности.

⁴ Ср. Ил. Руварац, О Пећским Патријарс. (Истина) с. 307—308.

⁵ Гласник XXII, с. 231.

раније питање: зашто сте ме заборавили? По ономе што Пајсије прича даље и по контексту на крају Житија, могло би се закључити, да је Пајсије најпре написао поменути тропар и кондак, а после другог Урошева јављања, написао остали, главни део службе. Овако су ово место схватили и Љ. Ковачевић¹ и Ил. Руварац и Петар С. Протић с напоменом, да се служба светитељу могла вршити само са тропаром и кондаком.² Продужујући причање после другог јављања Пајсије вели: „...и дивих се на многъ часъ что имамъ сътворити о семъ азъ невѣжда недоумѣю се, ѿкоудоу начети“.³ После, Божјом помоћу, како он вели, почео је најпре стихире мале вечерње и „вса ина по редоу“.⁴ Канон, који је написао назива „канонъ смѣшанъ“, јер се састоји из канона Св. Богородици, пророку, и светоме и „вса поредоу, јакоже подобно исть славословію быти и бденноу слоужбу сѣставихом...“⁵ У београдском србљаку пред почетком канона стоји натпис: „Канонъ Богородицы со Ирмосомъ на ѣ святаго Уроша на иѣ канонъ мученика.“⁶ Не знамо, који је то био канон пророку, ако није пророку Авакуму, чија се успомена празнује тога дана. Ипак, година писања, или бар година када је служба дефинитивно редигована остаје непозната. Шафарик вели, да је служба написана 1642, када и Житије.⁷ И у званичном извештају о фрушкогорским манастирима из 1772 године стоји, да је служба писана заједно са Житијем 1642 године. Књигу у којој се налази Пајсијева служба цару Урошу заједно са житијем пренео је заједно са Урошевим моштима монах Христифор из Неродимља у манастир Јазак, одакле је, допела у Велику Ремету.⁸ П. С. Протић у цитираном делу тврди да су се Служба и живот Уроша јавили 1641 године.

¹ Љ. Ковачевић, И по трећи пут: Вукашин није убио цара Уроша, Београд, 1886. с. 5.

² Ил. Руварац, Г. Панта Срећковић и Шареник у скопској нахији, Београд, 1887, с. 10, ср. Петар С. Протић, Житије српских светаца као извор историјски, с. 173.

³ Гласник, XXII, с. 233.

⁴ *ibid.*

⁵ *ibid.*

⁶ Србљак, лист, оѣ.

⁷ Р. Ј. Šafarik, цит. дело, с. 246.

⁸ Ср. код Ил. Руварца, О пећским патр. (Истина), с. 307—308.

Што се тиче садржаја службе он је скоро исти, као и у свим службама светитељима-мученицима. Нарочито се подвлачи неколико момената из живота Урошева: његова, још у младим годинама, велика склоност за подвиг, за светитељски живот у овоме свету. Истиче се његова велика чистота ума и срца и он се назива „сербское оукрашение“. Даље се подвлачи његова велика дарежљивост према црквама и манастирима. Његов живот, његова управа као цара приказује се са видљивим симпатијама. Писац искоришћава сваку прилику, да подвуче, да је Урошев животни пут био трновит и да је он, „царскакѡ корене плодъ сладокѡ“, а у ствари последњи кржљави изданак из једног великог и бујног стабла, жртва незаситљиве сујете и славољубља Вукашинова. Зато Вукашина назива ратоборним и за-видљивим.¹ Велича се велика Урошева духовна храброст и истиче његова духовна вредност за српску цркву, коју назива „коначнѣ запустѣвшая“.² Отуда је његова физичка, мученичка, смрт неки духовни резервоар за његов народ: вѣ дары бо тебѣ (цркви) царѣ Оурошѣ приносятся.³ Приписује му се дар чудотворства.⁴ Иначе у многим стихирама, као напр. у стихири, која се пева на јутрењу после полијелеја, налазе се исти мотиви, местимице и речи, као у животу Урошеву.

Нарочиту песничку вредност има канон, који је писан по типу мученичких канона уобичајених у богослужењу. Сви они моменти из живота светитељева, поменути у другим стихирима, овде се нарочито истичу. Каном је писан са акростихом (краје-гранесијем): Паісиі недостойнный пою тя блаженне Оуроше“. У њ је Пајсије унео сву ширину своје песничке душе, која је била велика и свом лирском таленту дао дубоког замаха. Сваки стих канона је лепо израђена и заокругљена мисао. За сваки се стих, као и у стихирима, узимају поједини, често измишљени, догађаји из Урошева живота и кроз то се, са дубоким молитвеним поштовањем, изражава дивљење према величини Урошевој. На једноме се месту вели: „Ко може описати твоје врлине и твоју доброту? Задивио си све, који прилазе гробу где су

¹ Србљак, Лист, ов.;

² *ibid.*

³ *ibid.*

⁴ *ibid.*

твоје мошти, превазилазећи разумом многе“.¹ У томе дивљењу написана је цела служба, а нарочито канон. У икосу се вели: „Кто достоинъ оустнѣ ѿверсти, или языкъ двинути, и похвалити, хвалимаго Богомъ, ѡбаче въ толико время въ тимѣннїи земномъ пребывъ ѿ Христа Спаса вѣнецъ прїялъ естъ: и дарованми исцѣленїи обогатився, исцѣленїя даръ прїятъ, и честенъ страдалецъ показася, принося моленїе благодѣтелю, и прїемъ славу съ небесе, и вѣнецъ доброты, и молится ѡ творящихъ любовїю память егѡ“.²

Пајсију је стало нарочито до тога, да подвуче не само физичку, него и духовну везу Урошеву са његовим прецима. На једном месту он скрушено моли светитеља: воспрїани оубѡ, силою прародителъ твоихъ; и испроси ѿ Господа помошь и заступленїе“.³ На другом месту вели, да се Урош у светителству треба да уподоби св. Сави и блаженом Симеону, и не само њима, него и „инымъ сродствомъ добрѣ пожившымъ“.⁴ И тако даље кроз целу службу, подвлачи се и различито истиче оно, што је горе тако јасно речено.

И поред тога што је сва наша стара књиживност била по преимућству црквена није се код нас обраћала пажња на чисто књижевну, песничку, вредност црквених служби написаних појединим нашим светитељима. Зато и Пајсије, као књижевник, заузима незнатно место. Помиње се само као настављач, последњи у низу њих неколико, плодног биографског рада наших старих агиобиографа. По много нечему у овој служби нама се чини, да је Пајсијев књижевни таленат добио нарочитог израза и песничког замах у појединим стихирама. Та његова књижевна вештина уочљива је и у композицији живота цара Уроша, које се, поред овога, одликује лепим стилем и сочним изразима. „У овој биографији причање иде живо и садржи где где лепих и наивних описа“.⁵

У издањима Србљака има, ипак, неких незнатних разлика. Тако после икоса у римничкоме и московскоме Србљаку стоји:

¹ *ibid*, пѣснь д, трећи стих.

² *ibid*, лист од.

³ *ibid*, лист од, други стих седме песме.

⁴ *ibid*, лист од.

⁵ П. Поповић, цит. дело, с. 58—59.

„Мица декемрїа, во в., день: Память бѣженнагѣ и приснопоминаемагѣ младагѣ црѣ Оуроша“ (рим. л. рѣ^а, а москов. пѣ^б). После долазе неки стихови и онда, испред синаксара, ова напомена: „Во ѣ. день. сегѣ свѣта преїде (ibid.) Овога свега нема у београдском Србљаку. Иза овога долази синаксар, много краћи у ова два издања, него у београдском. И причање је код првих сажетије, реченица садржајнија, него у синаксару београдског Србљака. У синаксару прва два издања стоји, да је Душан још за живота крунисао Уроша за цара: ѣвѣнчаютъ его на црѣтво при животѣ оца своего, црѣкою дїадимю ѣблагаютъ его...“

Не може се, док немамо рукопис Пајсијеве службе, тврдити, да ли је синаксар прва два издања онакав како га је Пајсије написао или није.

При сравању текста Пајсијеве Службе Урошу по римничком, московском и београдском србљаку нашли смо, да је текст службе у свима исти. Има малих разлика, али оне нису нигде битне и не мењају смисао текста. Те су разлике, у главном, у овоме: копулу и римнички Србљак, врло често пише заједно са наредном речи (пр. „ижалость“, Рим. лист рѣ^а); римнички, понекад, неколико речи пише заједно: ѣнековрѣмѣ (Рим. л. рѣ^а), док се у московскоме и у београдскоме ово пише одвојено: ѣ не ко врѣмѣ. (Моск. л. пѣ^а).

Римнички текст Србљака најчешће саставља ове речи: „заны“ (= М. и Б. „за ны); непрезрї (= М. и Б. не презрї); римнички, скоро увек, ставља предлог ѣ са падежним обликом заменице: ѣсемъ, ѣнасъ; или: ѣнасъ, тѣбо, тѣже, ракаже, ѣта, ѣпоѣмъ, ѣнѣже, ѣдатими, ѣдаторжествѣтѣже, и т. д. што је у московском и београдском Србљаку писано растављено, како је и правилније.

Понегде се разликује интерпункција. Римнички, на једном месту, пише овако: „На стїховнѣ, Стїхир, гласъ ѣ (л. рѣ^б), а московски и београдски правилније: „На Стїховнѣ стїхирѣ; гласъ, ѣ. (л. пѣ^а). Једанпут римнички и московски Србљак имају правилнију интерпункцију, него београдски: први употребљавају упитник (;), као што треба, а београдски (:): твою обитель вскѣю забылъ еси; (л. л. р. рѣ^а, М, пѣ^а, беогр. ѣ^а).

Знак њ (-') не употребљавају доследно. Некада се у римничкоме знак з замењује са ' : С' вѣ'роу, а у московском и београдском већином се употребљава ж. Понекад се обадва знака испуштају и предлог се пише заједно са именицом: с-вѣроу-л. рд^а - римнички; а негде, опет имамо и овакав случај: у московском: впадохъ (л. па^а), а римнички: в' падо'х њ (с. рѣ^а);

Московски једанпут употребљава есмь, (л. па^а), а римнички есмь (л. рѣ^а). Римнички употребљава з, а московски и београдски З.

Московски употребљава „и ѿчашнїемъ,“ (а римнички „и ѿ чашнїемъ.“ Овде је разлика и у смислу. Такође у римничком: „непослѣдохъ ювленїемъ“ (л. рѣ^а), а московски и београдски „На-напослѣдок ювлїемъ (м. л. пѣ^а, беогр. л. ѿг^б).

Римнички пише оѣроше (властито име) мало (л. рѣ^а), а московски и београдски Оѣроше (м. л. пѣ^а) велико.

У римничкоме акростих канона Урошу гласи: „Паѣси недостойннїй, пою тѣ бжлїнне оѣрошъ (л. рѣ^а), а у московском и београдскоме вокатив је оѣроше (м. л. пѣ^б б. л. ѿг^а). Први облик долази у римничком само једанпут.

У римничком Србљаку негација не скоро увек се пише заједно са глаголом.

Ово су главније разлике, које је требало забележити,

На основу два записа¹ могло би се тврдити, да је Пајсије у октобру 1631 године преписао („нѣчрѣтано бысть“) Житије св. Стевана Штиљановића, или, како стоји у другом запису, Пајсије „своерѣчно написа повесть ва кратце“ истога светитеља, а кондак манастирски и књигу истога светитеља однео је собом у Пећ, да их препише у Царственик пећски.

На основу овога другога записа могло би се, донекле, претпоставити, да је Пајсије написао ово Житије, али М. Костић с правом, сумња у то и вели, да ово Житије није Пајсијев оригинални састав, него само „допуњена варијација непознатог мо-наха.“² И по Ил. Руварцу „Слово повѣстное о житїи и обрѣ-

¹ Љ. Стојановић, Записи, II, с. 59, бр. 4987 и 4988.

² М. Костић, Стеван Штиљановић (историско-хагиографска студија) (Глас С. К. А. СХ II). Београд, 1923 с. 78—79.

тећи светог и праведног кнеза Стефана“ није писао Пајсије-него неки монах.¹

Пајсије је само преписао Житије. Кратак извод из Пајсијевог преписа овога Житија сачуван је у неколико каснијих преписа, „Колико нам је познато, вели М. Костић, постоје такви црквено-словенски написани текстови у манастиру Шишатовцу, у православној цркви у Шиклошу и у библиотеци фрањевачког манастира у Будиму, одатле су ти текстови ушли у литературу и од појединих преписивача су даље мењани“.² Овај тако звани Пајсијев текст штампао је „без битних промена“ Н. Исаковић у Бачкој Вили за 1864 годину; штампан је и међу формулисаним захтевима Срба-карловчана са седнице од 2 (14) априла 1848 године у Летопису Матице Српске (књ. 83, 124) и са незнатним изменама у београдском Србљаку од године 1861.³

Ђоко Слијејчевић.

¹ Л. М. С. књ. 117, (1874. св. 2, с. 109).

² М. Костић, *ibid* с. 80.

³ ср. *ibid* с. 81, и Л. М. С. *ibid* с. 109.

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Ст. М. Димитријевић, Свети Сава у народном веровању и предању. Београд, 1926. Стр. 136. — Једновремено (тако да су писци могли један другог цитирати) објављене су, у години 1926—1927, две изврсне књиге о Светом Сави као митској личности: једно је „Свети Сава у народном предању“, од Г. Владимира Ђоровића (в. мој реферат у С. К. Гласнику НС 20, 1927, 299 идд), друго је књига Г. Димитријевића, о којој је овде реч. Док се Г. Ђоровић највише задржао на народним предањима (мотивима и легендама) о Светом Сави, дотле је Г. Димитријевића нарочито занимао култ Светога Саве. Г. Димитријевић је, на основу богатог материјала, који је скупио лично, већином по источним и јужним крајевима нашега народа, и на основу исто тако богате литературе, желео да утврди континуитет у култу Светог Саве, да традиције о њему стави на историску основу, и да легендарног светитеља колико може више приближи историској личности Саве Неманића. Ми још нисмо у могућности да, у случају Светог Саве, повучемо јасну и сигурну границу између легенде и историје; али несумњиво је да је Г. Димитријевић, и својим схватањима, и обилатим новим материјалом, и стављањем целог проблема на широку научну основу, довео тај проблем ближе решењу. И иначе, књига је пуна драгоценог религиско-историског материјала. Овде ћемо скренути пажњу на неке појединости. — На стр. 82 и дд. има занимљивих података о примитивним животињским празницима, о времену њиховог трајања, о сезони у којој су прослављани, и о жртвама које су том приликом приношене. Нарочито је занимљива „мешовита жртва“ у стоци, о којој се говори на стр. 85 и д. Мешо-

вита жртва у плодовима позната је врло добро свима индоевропским народима; она припада култу предака и за њу се може наћи колико се хоће примера, и код нас и код других народа, упор. мој чланак о панспермији, Годишњица Н. Чуп. 41, 1932, 168 и дд. Мешовита жртва у стоци, међутим, колико је мени познато, спомиње се само на овом месту. — Исто су тако занимљиви податци о жртвеном ритуалу, на стр. 85 и дд: када се, о Светом Мрати, коље црни петао, чврсто му се стеже кљуном, „да не би крекао“. То је врло леп пример за старински жртвени пропис да жртва, у тренутку када је доводе на клање, не сме бити рђаво расположена и на тај начин одрећи свој пристанак. Исто су овако Ифигенији, кћери Агамемновој, када је доведена пред жртвеник, за везана уста, да се не би чула каква кобна реч; упор. Aesch., Agam 236 и д. Упор. и Salomon Reinach, Cultes, mythes et religions 4, 124, и Срп. Етн. Зборн. 31, 1924, 33 и д. — На стр. 84 и дд. имамо неколико примера за сасвим примитивну жртву веригама. Вериге су и код нас, као и код других народа (в. о томе Emil Goldmann, Der Andelang, Breslau, 1912, стр. 33 и дд) биле свети предмет; можда олицетворење митског претка, и примери које Г. Димитријевић наводи драгоцена су документа за познавање њиховог култа и у опште наше старе религије.

В. Чајк.

Зборник за етнографију и фолклор Јужне Србије и суседних области. Књига I. Уредник Војислав С. Радовановић, Скопље, 1931. VI и 231. — У зналачки уређеној и укусно опремљеној серији, коју је почело издавати Скопско Научно Друштво, обрађена је довољна пажња и на податке о нашој старој религији. Нека су овде споменути чланци „Средачка жупа“, од Митра Влаховића (стр. 27—52), и „Обичаји приликом рођења код православних Срба у Скопљу“, од Стојне К. Ристић (стр. 53—64). Чињеница да у „Средачкој жупи“ свака кућа има две славе, једну у пролеће, а другу у јесен или у зиму“ (стр. 45) врло лепо утврђује теорију да је слава празник из области култа предака, јер познато је (упор. н.пр. М. Murko, Das Grab als Tisch, и Шрадеров Reallexikon

der indogermanischen Altertumskunde, чланак Ahnenkultus) да су код свих индоевропских народа пролеће и зима главне сезоне за празнике предака. Не мање интересантна је чињеница да се слављење „светога“ обавља „поглавито на вече уочи славе“ (ibidem) — такође један доказ за првобитни хтонични карактер празника; овде само ваља приметити да славски обред није „пренет“ на вече (како се у чланку каже), него је одмах у почетку био везан за вече (упор. значај „навечерја“ и по осталим крајевима нашег народа). На „светога“ „певају се народне песме о српским јунацима и историским личностима и гуди се уз гусле“ (ibidem). Овај податак (који нам је, уосталом, познат и из других крајева нашега народа) може нам послужити као један од доказа да је епско песништво првобитно било laudes maiorum, κλέα ἀνδρῶν, дакле један део култа предака. — Највећи део прве књиге зборника заузела је збирка „Маријовци у песми, причи и шали“, од Војислава С. Радовановића (стр. 65—192). Остављајући да о овој изврсној збирци говоримо другом приликом, напомињемо само толико да је она по разноврсности грађе и по њеној научној вредности једна од најбољих коју наша фолклорна књижевност има.

В. Чајк.

Никола Вулић, Неколико питања из античке прошлости. Београд, 1933. Глас С. К. Академије 155. Стр. 86.— У девет краћих и дужих студија додирнуо је одлични познавалац историје наше земље у старом веку, професор Никола Вулић, разна нерешена питања из области старе географије, етнографије, епиграфије, политичке и књижевне историје. Нарочити значај за нас имају четврти и шести чланак. У четвртном чланку, који се зове „Јеврејски натпис из Stobi“ дао је Г. Вулић коментар уз „Полихармов“ натпис, нађен 1931 у Стобима. Они ма изванредно велику вредност за унутрашњу историју јеврејских општина у томе делу Балканског полуострва; утолико више што је у тим општинама, као што је познато, и апостол Павле потражио ослонац за ширење хришћанства. Чињеница да се у једном релативно

удаљеном месту какво је Стоби, налази овако организована, богата и очевидно многобројна јеврејска општина, речит је доказ колико је била моћна и успешна, чак и у данима прогона, религија Господња. Шести чланак, Iustiniana Prima, има, као што се може очекивати, нарочитог интереса за наше црквене историчаре. Питање где Јустинијану Приму треба локализовати изгледа да ће најзад бити дефинитивно решено узјамним напорима наших историчара и археолога.

В. Чајк.



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 Хриштова последња вечера била пасхална?* Др. Д. Глумац
- Исус Христос и његови најближи* Д. Стефановић
- Религија у свешлости савремене науке* Др. Борислав Лоренц
- Морално-аскешско учење св. Нила Синајског* . . Викентије Фрадински
- Пајсије, архиепископ пећски и патријарх српски, као јерарх и књижевни радник* Ђоко Слијепчевић

Оцене и прикази:

- Ст. Димитријевић, *Свешти Сава у народном веровању и предању* В. Чајк.
- Зборник за етнографију и фолклор Јужне Србије и суседних области. Књига I.* В. Чајк.
- Никола Вулић, *Неколико пишања из аншичке прошлости* В. Чајк.
-