

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА VIII
СВЕЗАК 4



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 4.

Д-р ДУШАН ГЛУМАЦ, ПРОФЕСОР

ДА ЛИ ЈЕ ХРИСТОВА ПОСЛЕДЊА ВЕЧЕРА БИЛА ПАСХАЛНА?

(Свршетак)¹

Још је једна необично важна чињеница, која говори против излагања прве тројице јеванђелиста — синоптичара о последњој Христовој вечери са ученицима, као да је то био пасхални седер. То је четврти јеванђелист Јован. Јер у целом његовом приповедању о последњим данима Христовог земаљског живота, нарочита се важност полаже на то да се нагласи, да се ти страшни догађаји нису догодили на сами први дан празника пасхе, односно у навечерје тога дана, него непосредно пред тај празник, али ипак пре њега.

Већ само излагање Јованово о заједничкој вечери са ученицима не слаже се са синоптичарима, што се тиче навођења самога дана, у који се догодила. Док синоптичари тврде да је та вечера била у дан када се спремало пасхално јагње т. ј. 14 нисана, дотле јеванђелист Јован наглашава само, да је пред празник пасхе (πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα), била нека вечера, (δειπνοῦ γενομένου), да је том приликом опрао Исус ноге својим ученицима и пружио залогај Јуди искариотскоме (Јов. 13, 1.26). Види се да јеванђелист Јован никако не држи да је то пасхална вечера, јер му иначе ништа не би сметало да то свакако и нагласи, када већ и иначе на неколико места, непосредно после тога, спомиње пасху. Као Јеврејин он је безуветно знао када се мора држати пасхална вечера, и да је то био тако важан празнични догађај, да се по њему морао означавати и дан, па би му било најприродније да и он прецизира дан те вечере са самим празником. Али, пошто га не прецизира, значи да вечера, по њему, није ни одржана 14 нисана. То се нарочито јасно види и из његове примедбе у 28 стиху 13 главе при

¹ Види „Богословље“ год. VIII. св. 3.

описивању сцене са вечере, када Исус објављује ученицима да ће га један од њих издати, па затим када примећује Јуди: „шта чиниш, чини брзо“ ученици да тумаче те речи у томе смислу, да Јуда има да набави све што је потребно за прослављање пасхалне вечере, „будући да у Јуде беше каса“. Из те чињенице може се сасвим тачно закључити, да и сам дан пасхалне вечере није могао бити далеко, т. ј. да је већ морао наступати у дан непосредно после тих речи, али да се опет никако не може идентифицирати са даном у који се пасхална вечера држала т. ј. 14 нисаном, јер се за ту пасхалну вечеру, по мишљењу апостола, морало још све набавити. Због тога многи научници узимају да је вечера, о којој говори јеванђелист Јован, морала бити дан пре 14 т. ј. 13 нисана у вече или чак 12 нисана. Јер у те се дане могло куповати и набављати све што је било потребно за празник, као и 14 нисана. Да је то било пасхално вече, морао би Јуда куповати 14 нисана у вече, што је немогуће претпоставити, јер се у то време већ морало јести пасхално јагње и није се могло ништа куповати (Испор. Delitzsch Franz код Riehm. *Biblisches Handwörterbuch* 1884. 1143).

Приговори Strack-Billerbecka (о. с. 842) против те тврдње, са позивањем на поједина талмудска места, да није било забрањено продавање и куповање на празнике, немају доказне снаге. Јер ако се предвиђају у Талмуду случајеви да се у нестацији животних намирница оне могу куповати и на празнике (дакле нема изрично забране куповања и продавања), дотле за сами празник пасхе имамо директну забрану за то, у Талмудском трактату о Пасхи. У њему се, наиме, већ за 14 нисан (односно и 13 у вече), тачно набраја шта се сме куповати тога дана, при чему се дозвољава само ограничен број најпотребнијих предмета (Pesah IV.) Разуме се, да је онда 14 нисана на вече, када је већ наступио празник пасхе, било све потпуно забрањено, нити се могло шта куповати, дакле ни апостоли не би могли помислити да треба Јуда нешто да купи. Због тога још више изненађује тврђење неких научника да се и код јеванђелисте Јована говори о 14 нисану увече, јер је Јуда могао око 8 сати увече изићи, па су ученици могли мислити да има још доста времена да покупује што треба, и раздели сиромасима милостињу (Strack. о. с. 843).

Познато је, наиме, да је за прослављање пасхалне вечере најпотребнији и главни предмет било пасхално јагње, које се

морало купити, јер га тек Исус није могао носити са собом из Витаније. Јагње је, према Талмудским одредбама морало бити безуветно заклано и спремљено већ по подне 14. нисана, од три сата по подне (Pes. V, 1. Josef. Bellum, VI, 9, 3.), јер чим би пао мрак морало се јести (Pesal. X, 1.). У осам сати навече, у месецу априлу што одговара јеврејском нисану, већ је велики мрак, и тада би било апсолутно немогуће купити јагње, однети га у храм да се закоље, однети га кући и испећи на време, јер то ипак захтева мало више времена. Нарочито и због тога, што је било одређено време када се има јагњад клати, а цела пасхална вечера т. ј. једење јагњета морало се свршити до пола ноћи, пошто после пола ноћи није већ нико смео окусити ни залогаја од пасхалног јагњета (Pes. X, 9.)¹.

Управо то, дакле, јасно доказује да та вечера, коју спомиње јеванђелист Јован, није могла бити 14. нисана у вече. Против тога ништа не говори примедба да не би била потребна никаква журба, да је вечера била 13 нисана, и да онда не би могли ученици тумачити речи Исусове у смислу да Јуда треба да све спреми што брже за празник, односно пасхалну вечеру (Strack. о. с. 843).

Ученици, наима, нису морали мислити да Исус својим речима жели да Јуда одмах иде да купује потребне ствари још те вечери, и да баш сместа због тога напусти вечеру, него да му само још једном напомиње за сутрашњи дан, да не заборава да покупује потребне ствари. Ако се узме као тачно мишљење Stracka да се и код јеванђелисте Јована ради о 14. нисану и о пасхалној вечери, због које је Јуда изашао да све спреми за њу, онда се мора узети да је Исус те вечери одржао са својим ученицима две вечере. Јер Јован изрично вели да је Исус пред вечеру опрао свима ученицима ноге, а за време вечере рекао Јуди наведене речи, и пружио му залогај, тек после тога излази Јуда, тобоже да спреми пасхално јагње. А то је апсурдно и помислити, јер 14. нисана, све до почетка пасхалне вечере, није се смело апсолутно ништа ни да окуси од јела (Pesah. X, 1). Зато је било немогуће одржавање ма каке гозбе (δειπνον), непосредно пред пасхалном вечером, тога дана.

¹ Д. Глумац. Pesahim. 32.

Но на другим местима свога јеванђеља, апостол Јован много прецизније говори о дану смрти Исусове, одакле онда није тежак ни закључак за саму вечеру, да ли је била пасхална или није. Већ при описивању сцене суђења Исусу пред Пилатом, јеванђелист Јован напомиње: „тада поведоше Исуса од Кајафе у преториј. А беше рано ујутру. И они не уђоше у преториј, да се не би опоганили, него да би могли јести пасху“ (ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα; Јов. 28, 38). Јести пасху (φαγεῖν τὸ πάσχα) је израз, који се употребљава само за то да се означи једење пасхалног јагњета у ноћи 14. нисана (исп. Мат. 26, 17; Марк. 14, 12, 14; Лук. 11, 15), као што и изрази „припремити пасху“ (ἐτοίμαζεῖν τὸ πάσχα Мат. 26, 19; Марк. 14, 16; Лук. 22, 8), „клати пасху“ (θύειν τὸ πάσχα Марк. 14, 12; Лука 22, 6. I. Коринћ 5, 7), са изразом πάσχα означавају пасхално јагње. Због тога, мишљење да израз πάσχα може означавати и празничну пасхалну жртву („hagiga“) (Strack-Billerbeck о. с. 838), не може бити оправдано и тачно. У Поновљеним законима 16, 2 след., II. Дневн. 35, 7—9. (III. Јездре 1, 8) употребљен је додуше израз πάσχα у смислу „празнична жртва“, пошто се ту говори о говедима, која се никако нису употребљавала за пасхалну вечеру односно као пасхално јагње. Али у тим наведеним местима то је јасно прецизирано и наглашено, као што се то види из смисла, самога текста, док се иначе са изразом πάσχα означава само пасхално јагње, а никако празнична жртва.

Да се у цитираном месту апостола Јована не мисли на пасхално јагње, хтело се закључити и изрече „да се не опогане“ (Јов. 18, 28.). Нечистоћа, тобоже, што би наступила уласком у пагански преториј, не би запречила члановима синедриона и осталима, да не једу пасхално јагње, јер је она (нечистоћа), наводно, трајала само до у вече, када се купањем уклањала. После купања, могла би се, дакле, мирне душе јести пасха, док би то било управо немогуће за празничну пасхалну жртву („hagiga“), која се јела 15. нисана (на први дан пасхе) преко целог дана. Када би се неко опоганио преко дана, не би могао јести ту празничну жртву све до на вече. Због тога да је јеванђелист Јован, под изразом φαγεῖν τὸ πάσχα, свакако мислио на једење празничне пасхалне жртве, а не на пасхално јагње, када синедрионисти не желе да се погане¹.

¹ Strack — Billerbeck о. с. 839. Schuster — Holzammer, Handbuch zur biblischen Geschichte II. Bd., Freiburg in Breisgau 1926 стр. 382,

Нејудејски дом, заиста, држао се нечистим местом које погани човека. То се јасно види и из Талмудских речи: „станови нејудејаца (у земљи Израиљаца) нечисти су, јер они у њима покапају своју недоношчад и побачаје“ (Oholoth 18, 7). Зато је потпуно тачна примедба Strack-Billerbecka (о. с. 839) да се из израза ἵνα μὴ μιανθῶσιν никакo не може закључивати да ли се ту ради о једењу пасхалног јагњета или пасхалне празничне жртве. Опогавање у паганском преторију, наиме, имало је као последицу култску нечистоту за седам дана (нечистота мртваца у кући), а не само за један дан, и за то цело време нити би се смело јести пасхално јагње нити пасхална жртва, него би се морало одложити празновање пасхе за цео месец дана, када би се славила такозвана друга пасха. Због свега тога одлучујући значај припада речи φαγεῖν τὸ πάσχα (Strack-Ibid).

Када се узме у обзир да је четврто јеванђеље писано не само за Јудејце него и за хришћане из паганства, који су нешто знали о пасхалном јагњету, док о пасхалној хагиги тешко да су што поближе знали, па још када се узме у обзир да нема никакoг важног разлога да се израз πάσχα не схвати у обичном смислу, него у неком другом, то је онда без сваке сумње једини тачни закључак, да φαγεῖν τὸ πάσχα означава једење пасхалног јагњета, које се имало извршити 14. нисана. Према мишљењу четвртог јеванђелисте тај дан је био дан смрти Исусове (Strack-Billerbeck о. с. 839—840).

Још је изразитије место при описивању завршне сцене Пилатовог суђења, када Пилат седи на судачкој столици и довикује народу: „ево цар ваш“, при чему јеванђелист прецизира: „а беше дан у очи пасхе око шестогa часа“ (ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη; Јов. 19, 14.), као и при сахрани Исусовој, када вели: „а како беше петак, да не би тела остала на крсту у суботу, јер беше велики дан она субота, Јудејци замолише Пилата да им се пребију голени и да се скину“. (Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα μὴ μείνη ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκεῖνου τοῦ σαββάτου, ἠρώτησαν τὸν Πειλάτον ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν: Јов. 19, 31.). На овом последњем месту спомиње се само петак — παρασκευὴ (или боље: „навечерје“), док се ипак не прецизира које навечерје. Јер није се код Јевреја означавао са изразом παρασκευὴ (код нас нез-

годно: „петак“) само дан пред суботом, него уопште и сваки дан пред ма којим већим празником, при чему се увек и метало име празника или суботе, због бољег прецизирања. Грчком *παρασκευῆ* одговара јеврејско „егев“ и тако је било „егев šabbat“ (навечерје суботе), „егев pesah“ (навечерје пасхе) и т. д. Када јеванђелист означава тај дан само са *παρασκευῆ*, то не мора значити да је ту баш мислио на наш петак, дан уочи суботе, него и на навечерје којег празника. О томе најбољи доказ пружа прво место (19, 14), где изрично вели *παρασκευῆ τοῦ πάσχα*, навечерје (претспрема) за пасху = „егев pesah“ т. ј. дан пред празником пасхе, који се рачунао од 13. нисана на вече па до 14. нисана у вече, када је већ наступала сама пасха. Јасно је, да је под наведеним изразом јеванђелист Јован могао мислити само на 14. нисан, т. ј. дан када се спремамо пасхално јагње, у очи празника пасхе. Тога дана да је Исус умро; а да не остану телеса на крсту и преко самог великог празника, Јудеји моле Пилата да даде убрзати смрт Исусу и разбојницима, да их се може сахранити још пре почетка саме пасхе. Због тога се и сахрањује одмах, код места мучења, у никодимовом гробу (Јов. 19, 42).

Из свих наведених места јеванђелисте Јована, потпуно се јасно види, да је Исус разапет на дан пред празник пасхе т. ј. 14. нисана, у петак, и да према томе није могао одржати ни пасхалну вечеру, коју су Јудејци славили тек оно вече, на дан његове смрти. Насупрот синонтичарима, по чијем излагању изгледа, као да је тај петак пао на први дан пасхе, т. ј. 15. нисана, а то је опет потпуно немогућа ствар, када се познају јудејски законски прописи и обичаји.

По целом излагању јеванђелисте Јована јасно се види, да он настоји да покаже да је Исус пасхално јагње, да се на њему испуњава прототип пасхалне жртве, као и свих осталих старозаветних жртава (Јов. 1, 20. 10, 27. 1. Јов. 2, 2. 3, 4. 4, 10.). То нарочито показују речи његове: „Јер се ово догоди да се збуди писмо: Кост његова да се не преломи“ (Јов. 19, 36.). Та законска одредба, наиме, односи се на клање и једење пасхалног јагњета (Излазак 12, 46; Бројеви 9, 12), и чим је јеванђелист преноси на Христа, значи да у њем гледа право пасхално јагње. Исус је за Јована права пасха. А да је Исус умро 15. нисана, на први дан пасхе, никако се не би могао сматрати пасхалним јагњетом, односно његова смрт пасхалном жртвом,

јер је већ 14. нисана јагње било заклано и поједено, дакле 15. већ му није било ни трага. Зато Strack (о. с. 840) сасвим тачно примећује, да је немогуће узети, како неки хоће, да јеванђелист Јован мисли на 15. нисан, као на дан смрти Исусове, а да га уједно држи и пасхалним јагњетом. На тврдњу, наиме, да се при томе испуњавању није гледало на дан и час, него на ствар, сасвим исправно примећује, да је тадашње јудејство, при типском тумачењу, баш нарочиту важност полагало на вањску страну ствари. Оно је нарочито гледало да ли се баш тачно подударају дани и часови при испуњавању прототипа. „Ниједнога Јудејца, а и ниједнога хришћанина из јудејства, не би Јован уистину могао осведочити да је Исус право пасхално јагње, да им није могао речи да је Исус умро 14. нисана. Пасхално јагње и 14. нисан, за јудејско мишљење, припадали су тако нераздвајно заједно, да би пасхално јагње заклано 15. нисана било противречност самоме себи. Апостол би одузео својим речима сву доказну снагу, у очима својих јудејских савременика, да је проповедао о распетом као о пасхалном јагњету, а уједно да је навео 15. нисан као дан његове смрти“. (Strack-Billerbeck о. с. 840). Управо то излагање о Исусу као о пасхалном јагњету, најаче доказује да је Исус, по јеванђелисти Јовану, могао бити распет само дан прије пасхе, то јест 14. нисана.

А у прилог томе да је Исус заиста распет 14 нисана, говори још један јаки сведок, један од најачих ревнитеља Христових, — апостол Павле. У првој посланици Коринћанима 11 глава 23—25 стих, апостол Павле, наиме, излаже како је дошло до установљења пресв. евхаристије, и устаје против оних који се недостојно причешћују. При томе вели: „Господ Исус ону ноћ у коју беше предан, узео хлеб и захваливши преломи и рече: узмите, једите, ово је тело моје, које се за вас ломи; ово чините мени за спомен. Тако и чашу, по вечери, говорећи: ова је чаша нови завет у мојој крви; ово чините, кадгод пијете, мени за спомен“. Ту се, дакле, излаже оно, што је апостол Павле од првог почетка свога рада знао о постанку евхаристије. И то је написано (забележено) најкасније 20 година после самих догађаја.¹

¹ Heitmüller: Abendmahl у „Religion in Geschichte und Gegenwart“ 1909, I. стр. 19—52; исп. K. Goetz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1904. A. Schweitzer, Das Abendmahl I. Tübingen 1901.

Ако је заиста била пасхална ноћ, када је установљена пресв. евхаристија, зашто апостол Павле једноставно не вели „у пасхалној ноћи“, када би му то било много природније да рекне, и као Јудејцу и Фарисеју, а и због бољег датирања и прецизирања дана њеног установљења. А он просто вели: „ону ноћ“. Ипак је „Та ноћ“ била тако велика и карактеристична, да је морала безуветно остати у сећању свакоме који ју је преживео. Нарочито Јудејцу, ако је још била пасхална, да би и нехотице, сасвим механички, морао да спомене и празник тога дана. Поготову би то учинио Павле, када већ пре тога назива Исуса пасхалним јагњетом: „јер и пасха наша закла се за нас, Христос“ (I. Коринћ. 5, 7). Пасха, односно пасхално јагње могло је бити заклано само 14 нисана, у дав пред празник пасхе. Ако је и за апостола Павла Христос јагње заклано за пасху, значи да је по његовом мишљењу та смрт могла бити само онда када су се клала пасхална јагњад, дакле 14 нисана. У тим стварима је апостол Павле био боље верзиран него ма који други ученик Христов! Он то показује и речима: „очистите дакле стари квасац“ (I. Коринћ. 5, 7), јер ту мисли на прописани обичај, да се све квасно уклони из куће пред празник пасхе (Излаз, 12, 15. Pesah I, 1.).¹

Павле је, дакле, био потпуно уверен да Христос није одржао пасхалну вечеру, него обичну вечеру, а да је разапет 14 нисана и умро у час када се клала пасхална јагњад, јер као Јеврејин и Фарисеј не може ни да помисли да је на пасху разапет. Како те његове речи нису написане у великом временском размаку после самих догађаја, и када се узме у обзир велика ревност његова за Христа, мора се узети да је и о тим стварима био врло добро информисан, и да је Христос заиста и разапет 14. нисана.²

Па и само јудејско предање, сачувано у Талмуду, и ако иначе показује сасвим мањкаво познавање Христа, због чега ни не може служити као каки историјски извор, ипак при питању дана смрти Исусове, слаже се потпуно са гледиштем Јовановим и апостола Павла. Ако се уопште ту мисли на Христа а не на другог Исуса, јер се спомињу и имена уче-

¹ Испор. Д-р. Д. Глумац, Pesahim стр. 4, прим. 1.

² Изненађује због тога мишљење да апостол Павле следи синоптичарско предање о дану смрти Христове т. ј. 15. нисана (Strack. о. с. 840)

ника тога Исуса, при чему би једино могао бити Матеј споменут. Sanhedrin 43 а вели се наиме: „у навечерје пасхе („bêerev hapeseh“ = παρασκευῆ τοῦ πάσχα) обесили су Исуса („Ješu“). Телал је ишао пред њим 40 дана (и објављивао): „овај мора да буде каменован, јер је врачао, заводио и Израиљ отпадио (од Бога). Свако ко зна како оправдање за њега, нека дође и нека га објави. Али не нађе се оправдање за њега, и тако га обесише у дан пред пасху. Р. Ума рече: зар ти мнслиш да су за њега тражили оправдање? Он је био заводник и Господ је (за такога) рекао „немој му се смилovati нити му кривицу таји“ Девтерономиј 13, 8). Али са Исусом је било друго; он је био врло близу (паганској) власти“. Исто тако и Sanhedrin 67 а: „и тако се с њиме поступило (пошто су га сведоци прислушкивали), као и са Бен Стадом у Лиди и обесили су га на навечерје пасхе“ (дан пред пасхом). Ипак је јако карактеристично Талмудско предање, да је Исус баш разапет на 14. нисана, и сигурно ту мора бити неког историјског основа.

По свему до сада изложеном, очигледна је контрадикција између казивања прва три синоптичара и казивања јеванђелисте Јована и апостола Павла, о дану смрти Христове, односно и о његовој тајној вечери. Откуда та контрадикција, када сви приповедају о истом догађају, који су и сами преживели?

Некоји научници избегавају цео проблем и једноставно га ни не спомињу, него се држе или излагања синоптичара или јев. Јована¹ док други настоје да уклоне ту контрадикцију на тај начин, што је проглашавају привидном, и што настоје да на некоји начин сагласе казивање синоптичара и јеванђелисте Јована.

Полазећи са становишта да је синоптичарско излагање тачно т. ј. да је Христос одржао пасхалну вечеру са својим ученицима 14 нисана, веле да је и вечера о којој приповеда Јован морала бити одржана у четвртак 14 нисана, пошто је у петак, 15 нисана, био Христос разапет. Та је вечера онда, и по Јовану, морала бити пасхална.² Но како смо видели да по целом излагању Јовановом никако не може бити говора о првом дану пасхе, као о дану смрти Христове, јасно је да се и

¹ На пр. Д. Богдашевский: Тайная вечера Господа нашего Иисуса Христа (Труды киевской Духовной Академии 1906, октобар стр. 1—28.), у опште не спомиње Јованово приповедање.

² Исп. Strack — Billerbeck о. с. 842.

у питању вечере не могу изједначити оба излагања. Напротив, по целом казивању Јовановом, петак у који је разапет био Христос, за њега је дан спреме за пасху, док је за синоптичаре, већ, први дан празника. Сви се, дакле, слажу у томе да је Христос умро у петак, али при томе стављају различне датуме.

Решење се покушало и на тај начин, да се израз јеванђ. Јована (18, 28) „јести пасху“ не односи на пасхално јагње 14 нисана на вече, него на једење пасхалне празничне жртве 15. нисана.¹ Но као што смо већ видели, тај израз употребљава се само за ознаку пасхалног јагњета, а никако за празничну жртву — хагигу.

Покушало се и на тај начин, што се тврдило да је сам Христос антиципирао пасхалну вечеру на 13 нисан, јер је знао да неће доживети јудејску пасхалну вечеру 14 нисана. Због тога да је одржао праву пасхалну вечеру један дан раније од осталих, т. ј. 13. нисана.² Нарочито детаљно, са великим познавањем равинске литературе, пристаје уз то мишљење D. Schwolson.³ Он тврди да је израз τῆ δὲ πρώτῃ τῶν ἄζύμων (Мат. 26, 17. исп. Марк. 14, 12) погрешно преведен са арамејског. Према арамејском „bejoma q^eme derasha“ може се ту мислити на дан пре дана пасхе т. ј. на 13 нисан, затим на дан пред празник пасхе т. ј. 14. нисан, али исто тако и на први дан самога празника пасхе. Арамејски оригинал да је мислио на прво. Клање пасхалних јагањаца имало се вршити, као што је познато, увече 14. нисана. Али у случају да је 14 нисан пао у суботу или у петак, наводно, да се није смело клати у те дане, и због тога да су се јагањци имали заклати 13. нисана. А многи из народа, опет, због тога што су јагањци поклани као пасхални, јели су их још истога (13.) дана на вече, према речима Излаз. 12, 8, да се једе у тој ноћи (када се покољу), док је други део народа, присталице садукејске, одлагао једење до 14. нисана на вече, према Излаз. 12, 6. Исус да је пристао

¹ Schuster Holzammer. Handbuch der biblischen Geschichte II. Bd. Freiburg, 926, стр. 383; Roth, Die Zeit des letzten Abendmahles, Freiburg 1874 стр. 46.

² Strack, Pesahim, Leipzig 1912, стр. 10.

³ Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes 2. Aufl Leipzig. 1908. Иск. и А. Schweitzer, Geschichte Leben Jesu Forschung 4: Tübing, 1926, стр. 620.

уз прве, и због тога су синоптичари са пуним правом изложили то као пасхалну вечеру и ако се извршила 13. нисана, али да је уједно тачно и приповедање Јованово (18, 28), да старешине неће да улазе у преторију, да се не оскврну но да узмогну јести пасху, јер су они, свакако, пристали са садукејским слављењем пасхе т. ј. 14. нисана.

Ми немамо нигде доказа да се због празновања суботе морало померати празновање пасхе односно клање пасхалних јагањаца. Напротив, као што се у саму суботу смеле клати и приносити жртве, још у увећаном броју, јасно је да се и пасхална јагњад смела клати истога дана т. ј. у петак односно у суботу. Нарочито када се узме у обзир да је то клање почињало већ око подне, како потврђује Филон Александријски (*De septenario* 18). Талмудски трактат о пасхи (V, 8), уз то, сасвим јасно говори о томе да се могло клати јагање и у петак као и у суботу, а и ту је, безуветно, изражено прастаро гледиште, да пасха потискује и суботу.

Исто тако немамо доказа да је постојало двоструко празновање пасхе: садукејско и фарисејско, него се увек славило у један дан. Када се узме у обзир и клима јерусалимска, да заклано јагње никако не би могло стајати два дана а да се не почне кварити, јасно је да Schwolson-ово мишљење није тачно. Због тога не може бити оправдано ни становиште Stracka — Billerbecka (о. с. 847), који пристајући уз Schwolson-а, наводи за доказ обичај Боетосејаца, једне посебне групе у садукејској странци, из чије је средине потекло од 24. пре Хр. до 65. после Хр. око 6 великих свештеника.¹ Та секта је тврдила да треба приносити први сноп жетве (*omer*) у први дан који падне иза суботе после празника пасхе, т. ј. у прву недељу после пасхе,² тако да је и празник педесетнице увек падао у недељу, док су фарисеји захтевали да се приноси сутрадан после првога дана пасхе т. ј. 16. нисана. Обе секте позивале су се на Левитск. 23, 11. при чему су први узимали реч „sabbat“ у буквалном смислу т. ј. субота, док су други схватили у смислу првога дана празника пасхе. Та садукејска секта, по Strack-у, била је врло борбена и настојала је, често, силом или лукавством да натура своје мишљење и празновање. Због тога да

¹ Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* IV. Aufl. Leipzig 1898, II. 270.

² Strack — Billerbeck; о. с. 847.

су, можда, и празновање пасхе настојали да потуре у близину које суботе, односно недеље, да се на тај начин принесе први сноп (’омег) у недељу.

Ако се на пр. видело да ће први дан пасхе пасти у петак 15 нисана, требало је само на време помаћи почетак нисана за један дан, па би се место 15. у петак добио 14, а у суботу би пао 15 т. ј. први дан пасхе. Таки да је случај био у години смрти Исусове, и да је календарска комисија синедриона, у споразуму са садужејима, удесила први нисан тако да је 15., први дан пасхе, пао у суботу место у петак. Но како се на то побунила противничка, фарисејска странка, дозволише садужеји, који су били на власти, другој странци да слави пасху по свом рачунању т. ј. да 14. нисан, по фарисејском, буде четвртак а 15 да падне у петак. Како је Исус знао да му је близу задњи моменат, одабрао је фарисејски дан прослављања т. ј. четвртак, по фарисејском рачунању 14. нисана. Због тога да синоптичари имају потпуно право када означавају тај дан као јудејску пасху, јер је већина народа славила заједно са фарисејима. Али и Јован има, опет, право када означава петак као 14. нисан, када вели за синедрионисте да се нису хтели оскврнути, јер су они, сигурно, већином били садужеји. Што Јован прима то званично садужејско бројање, има свога разлога у томе што Јован хоће да престави Христа као право пасхално јагње, које је заклано за пасху, дакле 14. нисана. По таком тумачењу отпао би и приговор да се на први дан пасхе није могла извршити смртна пресуда и остало, јер за садужеје то није ни био празник, а фарисеји који су били у синдериону могли су своју савест да умире с тим, да је садужејеки календар званични и да се по њем има рачунати при суђењу. (Strack — Billerbeck о. с. 851—853). То мишљење је заступао и Jechiel Lichtenstein у свом јеврејском коментару за Матејево јеванђеље (Leipzig 1913 стр. 133.). Слично мишљење заступа и Joseph Scheid¹ само он говори о галилејском начину рачунања и празновања и јудејском у ужем смислу, при чему се ради о тумачењу речи „егев“ — вече у мојсијевом закону. Галилејци да су већ на почетку 14 нисана т. ј. у вече 13-14 јели пасхално јагње, док су јудејци а нарочито синедрионисти јели 14-15 увече. Исус да се придружио галилејском тумачењу.

¹ Der Monatstag des Abendmahles und Todes unseres Herrn Jesus Christus, Regensburg 1905 стр. 88 след.

И ако су та тумачења веома духовита, и на први поглед као да решавају цео проблем, када се детаљније испитају види се да не могу опстати. Цело јудејско предање, наиме, помиње само једно празновање пасхе 14. нисана увече. Када се узме у обзир одредба о послу, у талмудском триктату о пасхи (VI, 1.), где се нарочито одређује да се увек има прилагодити средини у коју се дође, због заједнице, да не наступи никака поцепаност у такој ситуацији, т. ј. да цео Израил (у једном месту) једнако поступа, колико се више управо тај принцип морао употребити код самога дана пасхе! Специјално дозвољавање једнима да славе пасху у један дан, а остали у други дан, никак се не слаже са традицијом и праксом јудејског народа. Који би се свештеник нашао да коље пасхалну јагњад у два дана, када се јагње морало клати у одређено време и дан, баш са специјалном наменом да буде пасхално? Преваре са рачунањем првога дана месеца нисана не би могле, уз то, доћи тек на почетку самога нисана, већ много раније, јер су се и фарисеји исто тако врло добро разумевали у календар. И тај покушај Strack — Billerbeck-а да уклони неслагање међу јеванђелистима, нема доказне моћи¹.

Још вреди споменути један покушај да се уклони неслагање јеванђелиста а то је тз. теорија померања или одлагања. По тој теорији 15. нисан пао је у петак. Али Синедрион, из нама непознатих разлога, или због тога да измакне празновању два узастопна велика празника (пасха и субота), померио је слављење пасхе на суботу (зато Јов. 19, 31. „велика је била та субота“). Синедрионисти су у тај дан јели пасху, али Исус са својим ученицима јео је 14. нисана т. ј. у четвртак у вече. Због чега, тобоже, и јев. Марко нарочито истиче: „кад се клала пасха“ (14, 12), као и Лука: „када је требало клати пасху (22, 7), да тим нагласе да је било пасхално време.²

Истина је, да се каткада померало светковање којег празника због великих разлога, тако се спомиње на пр. да је празновање дана жалости 9 Ава помакнуто са суботе на следећи дан (Таап. 12 а, Егуб. 41 а), али то је било због тога што у суботу није дозвољен пост и жалост. Но померање због тога

¹ Против Lichten stein-ове хипотезе, а тиме и Strack-Billerbecka — исп. Dalman, Die Worte Jesu I. 38 и Jesus — Jeschua стр. 80.

² Schuster — Holzammer, о. с. II. 385.

да не буду два велика нерадна празника један за другим, није никако познато. Напротив, Јевреји још и данас не раде по 2 дана на почетку и на крају великог празника.¹ А ако је Синедрион померио слављење празника, и сви примили ту одредбу, зар би сам Исус могао клати пасхално јагње у други дан? А из излагања синоптичара јасно се види да и сви остали славе. И то тумачење, дакле, не може задовољити.

Синоптичарско приповедање је и сувише јасно, и из њега се види да они стоје на становишту да је Христос одржао пасхалну вечеру заједно са осталим Јудејцима и да је, према томе, разапет на сами први дан празника пасхе. Како смо ми из напред изложеног видели, да се то никако не може помирити са јеврејским прописима и обичајима, јасно је да то излагање не може бити историски тачно. Историјска се тачност може наћи једино у излагању јеванђелисте Јована који, сасвим према јудејским прописима, говори да је Исус разапет дан пре празника пасхе. Контрадикција између једних и другог не може се уклонити. Синоптичари су помешали Исусову последњу вечеру с ученицима, са пасхалним седером, сигурно због тога, што је пасха била непосредно дан после тога, а сигурно су и настојали да покажу како је Исус до свога последњег часа извршавао све јудејске прописе, док у ствари говоре о две различне ствари, о вечери Исусовој где је установљена пресв. евхаристија и о пасхалном седеру. То се још можда види из двоструког ἐσθίοντων (Марк. 14, 18, 22, и Мат. 26, 21, 26).²

Што се, дакле, тиче саме вечере, Јованово је излагање веродостојније, и по њему Христос није одржао задњу пасхалну вечеру, а тако је држао и апостол Павле и то је историјски тачно.

БИЛО И КЛЕПАЛО У ЕГИПАТСКИМ И ПАЛЕСТИНСКИМ МАНАСТИРИМА СТАРЕ ЦРКВЕ

Проф. Ст. Станојевић у својој расправи „Била, клепала и звона код нас“³ наводи да су било и клепало у средњовековној Србији уведени под утицајем Византије, где су били у

¹ Th. Schärf. Das Gottesdienstliche Jahr der Juden Leipzig 1902 стр. 26, 49.

² Исп. Beer, Pesachim; Giessen 1912 стр. 104.

³ Глас. Срп. Кр. Академије CLIII други разред 77 (1933) 41—50.

употреби још од старих времена.¹ Сматрам да неће бити без интереса, ако, као прилог и допуну цитираном месту у расправи проф. Станојевића, изложим почетке употребе била и клепала у египатским и палестинским манастирима старе цркве, где су ови инструменти поникли и одакле су се у току времена раширила по хришћанском Истоку.

О клепалу имамо у изворима за историју старе цркве само случајних података, и то у врло ограниченом броју, а ови податци сачувани су нам у житијима монаха. Малена грађа не даје нам могућности, да створимо себи потпуну и подробну слику о постанку и развоју употребе овог инструмента при богослужењима.

Употреба посебног инструмента за давање знака за богослужбене и молитвене скупове монаха спомиње се први пут код египатских манастира, који су припадали организацији св. Пахомија Великог. Према трећем (*cumque audierit vocem tubae ad collectam vocantis*), петом (*sin autem nocte signum insonuerit*) и деветом (*quando ad collectam tubae clangor increpauerit*) правилу св. Пахомија Вел. даван је знак за почетак скупа трубом (*tuba*).

О употреби пак била и клепала као посебног знака за почетак богослужбених и молитвених скупова² код египатских монаха налазимо први спомен код западног црквеног писца Касијана у делу из *Inst. coen. IV 12³*, где описује како се пред почетак скупова ударало билом на главна манастирска врата и на поједине ћелије (*Inter considentes intra cubilia sua et operi ac meditationi studium pariter impendentes, cum sonitum pulsantis*

¹ Оп. cit. стр. 42.

² Св. Василије Велики у својим монашким правилима *reg. fus. 37 Migne, P. gr. 31, 1012/3* и 1016 спомиње већ седам *horae canonicae*, које су касније биле у богослужбеној пракси неточних манастира, наиме *ὄρθρος, horaе III., VI., IX.,* вече, почетак ноћи и поноћ. Према Калиникову житију св. Хипатија из друге половине V. века св. Хипатије *ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ὑπὲρ μίαν ἡσθίην, ἐγκλείων ἑαυτὸν καὶ ψάλλον καὶ εὐχόμενος ὄρθρινά, τρίτην, ἕκτην, ἐνάτην, λυχνικά, πρωθῆβνια, μεσονύκτια* (edd. Semin. Philol. Bon. Sodales p. 54). Ср. и *Theodori encom. in s. Theodosium οὕτω μὲν οὖν ἐν ταύταις ὁ ἱερός ψαλμωδίας ἐπιτελεῖται κανὼν ἐπτάκις τῆς ἡμέρας* (ed. Usener p. 45). О симболичком значењу ових *horae canonicae* ср. св. Атанасија Вел. спис *De virginitate capp. 12, 16—17, 20* (ed. H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche. Tübingen 1933, стр. 545.*

³ Migne, *Patr. lat. t. 49.*

ostium ac universorum cellas percutientis audierint: ad orationem cos scilicet seu ad opus aliquod invitantis, certatim e cubilibus suis unusquisque prorumpit). Ср. и оп. cit. II 17 Migne, Patr. lat. 49, 108—110 и нарочито III 2 Migne, Patr. lat. 49, 115 (Apud illos [sc. Aegyptios] etenim hac officia, quae Domino solve per distinctiones horarum et temporis intervalla cum admonitione compulsoris adigimur).

У Палестини, где су се у непосредној околини Јерусалима концем IV. и почетком V. века налазиле у извесним растојањима појединачне, изоловане ћелије монаха, позивани су монаси на богослужења ударањем чекића на врата свих монашких ћелија (Palladii Hist. Laus. c. 43: Πληρώσας [sc. Ἀδόλιος] οὖν τὸν συνήθη καιρὸν τῷ ἐξυπνιαστικῷ σφυρίῳ τὰς πάντων ἔκρουε κέλλας, συνάγων αὐτοὺς εἰς τοὺς εὐκτηρίους οἴκους.¹ Паладије не наводи да ли је чекић био сачињен од метала или св. Василије Вел. reg. brev. 43 Migne Patr. gr. 31, 1109 говори о односу монаха према εἰς προσευχὴν ἐξυπνίζοντι, пред brev. 44 нормира казне за монахе, који се не одазову позиву ἐξυπνίζων - а.

Међутим у Палестини су ускоро прешли на нешто други начин давања знака за почетак богослужења, који је аналоган начину у данашњим грчким и нашим манастирима. Као инструмент служи сада т. зв. клепало, једна до 2 метра дугачка, око 1/3 метра широка и 4—5 см дебела, од тврдог дрвета сачињена даска, која виси, причвршћена на оба краја за уже, у спољашњем нартексу манастирског храма или у манастирском ходнику у непосредној близини улаза у храм. О ову даску удара се пред почетак богослужења дрвеним чекићем. Даска и чекић су саставни делови клепала. Поред дрвеног клепала постојало је, може бити, и гвоздено клепало, које се у неким нашим манастирима и данас још употребљује поред дрвеног. Клепало је свакако морало бити доста уздигнуто, тако да се могло далеко чути. Ово се може закључити из места у Theodori encomion in s. Theodosium (ed. Usener p. 86): Теодосије κρούειν τὸ ζύλον. ἐκέλευε τῷ τὴν πνευματικὴν αὐτῆν ἐπιτετραμένῳ λειτουργίαν τοῦ δὲ τάχιον γεναιμένου ἐκπλήττεται μὲν ἐπὶ τῇ τῆς ὥρας ἀωρίᾳ ἢ ὑπ' αὐτὸν θεόπνευστος ποιῆνῃ) и из Cyrill Skythop. vita s. Cyriaci (AA. SS. Sept. t. VIII p. 151: οὐκ ἐπλήρουν κρούων εἰς τὸ ζύλον τοῦ κρούσματος τῆς λαύρας τῆς νυκτερινῆς ψαλμωδίας

¹ Ed. Lucot p. 296.

μέχρις οὗ ἐστιχολόγουν ὄλον τὸν ἄνωρον τ. j. толико је дуго ударао у клепало, док није изговорио 118 псалам).

Клепало је играло значајну улогу у унутрашњем манастирском животу. Није ни најмање чудновато што је клепало с обзиром на свој значај давало повода за стихотворења и алегоричка тумачења. Од песама ове врете најлепша је песма св. Теодора Студита εἰς ἀφυπνιστάς.¹ Према опису у овој песми св. Теодор Студит имао је пред очима поступак, који је био комбинован из поступка описаног код Паладија и данас уобичајеног, код Касијана већ приказаног поступка: најпре се даје клепалом знак за све монахе, а после овог знака ἀφυπνισταί одлазе до сваке ћелије и сваког скривитог кутка, да посебно сазову на молитву и оне монахе који можда нису чули заједнички позив. Вероватно се једноставни поступак клепала није показао као ефикасан у ман. Студиону, који је био врло великих димензија и обухватао већи број удаљених ћелија и радионица, где се није могао чути глас клепала. Овај комбиновани систем био је изнимаки примећиван је само у манастирима који су по комплексу зграда и обиму привредног рада били слични манастиру Студиону. Једноставни поступак био је у X веку у пракси у ман. св. Павла на брду Латросу, као што показује једно место у *vita s. Pauli iunioris* (ed. Delehaye, Anal. Boll. 11 [1898] 98: προστάττει δὲ πρὸ τῆς ὥρας τὸ τῶν μοναχῶν ἀφροίσμων κρουσθῆναι ζύλον.

Клепало је поникло из стварних потреба унутрашњег манастирског живота и његов постанак стоји несумњиво у тесној вези са развитком богослужбеног поретка у манастирима. Клепало је имало и има сврху да позива монахе на богослужбене и молитвене скупове. Ова сврха јасно је и одређено изражена у *Theodori encomion in s. Theodosium* (ed. Usener p. 86/7: κρούειν τὸ ζύλον ἐκέλευε τῷ τῆν. πνευματικὴν ταύτην ἐπιτετραμμένῳ λειτουργίαν· τοῦ δὲ τάχιον γεναμένου ἐκπλήττεται μὲν ἐπὶ τῆ τῆς ὥρας ἁωρία ἢ ὑπ' αὐτὸν θεόπευστος ποιῆμνη, ἐν τῆ τοῦ θεοῦ δὲ ὄρωσ συναδρόιζεται ἐκκλησία καὶ τὰς εἰς πρεπούσας πνευματικῶς χορεύει δοξολογίας) и у *vita s. Pauli iunioris* (ed. Delehaye Anal. Boll. 11 p. 28: μέχρις οὗ καὶ τὸ ζύλον σήμαίνει τὴν τῶν μοναχῶν ἀφροισιν. Према сврси добио је и инструмент

¹ Migne, P. gr. 89, 1785., Ср. А. П. Доброклонский, Преп. Θεοδωρῷ, ἰσπὼφδникῷ и игумень студийский. Одесса 1913, стр. 556.

одговарајуће атрибуте: ἔξυπνιαστικόν уз σφύριον код Паладија и ἄθροίσμων уз ζύλον у vita s. Pauli iunioris. Из сачуваних података не види се, да ли су ударања клепапа била диференцирана према врсти богослужења, на које је позивано, и да ли се у клепапо ударало и за време трајања богослужења приликом важнијих богослужбених момената.

Клепање није вршио, како то мисли Usener¹, канонарх, него нарочити монах дотичног манастира, коме је била поверена ова специјална функција, као што се може јасно видети из Theodori encomion in s. Theodosium (ed. Usener p. 86: св. Теодосије κρούειν τὸ ζύλον ἐκέλευε τῷ τῆν πνευματικὴν ταύτην ἐπιτετραμμένῃ λειτουργίᾳ) и из епиграма св. Теодора Студита који је упућен нарочитим манастирским функционарима ἀφυπνισταί. Извори не садрже никакве вести о томе, да је монах, који је имао функцију клепања, пре почетка клепања тражио за овај акт дозволу и благослов било од манастирског настојатеља било од канонарха.² Напротив из два места,³ који изрично говоре о том, да је настојатељ манастира дао налог за клепање на молитвени састанак изван типиком одређеног круга богослужења може се закључити, да је за ову дужност одређени монах из своје иницијативе и по дужности, без икаква претходног налога отпочињао редовна клепања у часове прописане манастирским уставом.

Гледе терминологије ваља истаћи да је најстарији познати грчки назив за горњи инструмент σφύριον (Palladii Hist. Laus.), што значи чекић. Међутим овај назив није могао да се одржи него је убрзо био, свакако у вези са променом поступка, потиснут од термина ζύλον, који је био опште примљен (ср. Theodori encomion in s. Theodosium, Cyrilli Skythop. vita s. Cyriaci, епиграм св. Теодора Студита и vita s. Pauli iunioris). Термин је неки пут ближе опредељен: τὸ ζύλον τοῦ κρούσματος (Cyrilli Skythop vita s. Cyriaci) и ἄθροίσμων ζύλον (vita s. Pauli iunioris). За радњу клепања имамо изразе: κρούειν без објекта и с објектом (κρούειν τῷ ἔξυπνιαστικῷ σφύριῳ, κρούειν τὸ

¹ H. Usener, Der hl. Theodosios. Leipzig 1890 стр. 154.

² У делокруг канонарха (κανονάρχης) спадало је старање о тачном одржавању богослужења и о уредном полагању монаха на иста. Ср. Usener op. cit. стр. 154.

³ Theodori encomion in s. Theodosium ed. Usener p. 86 и vita s. Pauli iunioris ed. Delehaye Anal. Boll. 11 p. 98.

ξύλον, κροῦειν εἰς τὸ ξύλον τοῦ κρούσματος, τὸ τῶν μοναχῶν ἀδροσίσιμον κροῦειν ξύλον), κρούσμα ποιῆσαι и σαλπίζειν τὸ ξύλον.

Клепању, које има богослужбено-технички карактер и значај, придаје се први пут симболичко значење у Theodori episcopion in s. Theodosium (ed Usener p. 87: οὕτως εἰς τὸν τῶν ἀοράτων πόλεμον τοὺς τοῦ χριστοῦ στρατιώτας ἢ ἱερά τοῦ ξύλου προσκαλεῖται ἡχη). Према Kumbacher-у¹ у грчким теолошким рукописима често се налазе алегоријска тумачења клепања. У овим се рукописима клепало упоређује са σάλπιγξ тјс деутέρας παρουσαζ; клепало (σήμαντρον) αἰνίττεται τὰς ἀγγέλων σάλπιγγας, којима ἔе анђели ἐξυπνίσειи πάντα τὰ ἔθνη и сήμαντρον αἰνίττεται τὰς τῶν ἀγγέλων σάλπιγγας καὶ διεγείρει τοὺς ἀγωνιστὰς: πρὸς πόλεμον τῶν ἀοράτων ἐχθρῶν.

Ф. Гранић

МОРАЛНО-АСКЕТСКО УЧЕЊЕ

СВ. НИЛА СИНАЈСКОГ

(Наставак)

ДЕМОНОЛОГИЈА СВ. НИЛА

„Благо човеку који претрпи напаст; јер кад буде кушан примиће венац живота“....

(Јак. 1,12)

На путу ка достигнућу „венца живота, који је Господ обећао онима који га љубе“,² човек је дужан савладати поред субјективних препрека (страсти), и објективне преграде. Он је дужан сузбити напасти и сплетке ђавола и „духова пакости испод неба“ (Ефес. VI, 12),³ који сву своју злу вољу устремљују само на то, да би скренули људе са узвишеног живота и да би их упутили пропасти. О демонским кушањима и њиховој саблажњивој делатности св. Нил говори много и потанко,⁴

¹ Studien zu den Legenden des hl. Theodosios. Sitz. — Ber. der p. hilol. und II. der K. bayrr. Akad. der Wiss. 1892 H. II. p. 359/60.

² Јак. I. 12.

³ De volunt. paupertate, cap. LX, col. 1049 A.

⁴ Учење о демонима Нил углавном излаже у својим делима De malignis cogitationibus и Tractatus ad Eulogium. Осим тога св. Нил посвећује велики број својих писама посебним демонским питањима.

јер у њима види једну од највећих и најјачих препрека за духовно усавршавање. По његовом учењу најглавнији проузроковач разноврсних кушања, на путу моралног усавршавања, јесте ђаво и њему потчињени демони. Парафразирајући речи ап. Павла (Еф. VI, 12), св. Нил назива ђавола „светодршцем“ (κοσμοκράτωρ),¹ „ненавидником добра“ (μισόκαλος)² и „творцем сваког зла“ (ὁ πάσης κακίας δημιουργός).³ И, као што је у почетку ђаво, из мржње према Богу и из зависти на блаженство првих људи, завео људе; као што их је навео на грех и погибао, тако и сада ђаво, са својим потчињеним духовима, стално ратује противу људи, чинећи препреке њиховом спасењу и задобијању небесних блага. „Сви свети“, вели Нил, „трпе од ђавола напасти. Нема човека, који је намеран да учини или је већ учинио какву угодност Богу, а да није дошао у сукоб са ђаволом“.⁴ Немогуће је „вежбати се у врлини, а не огорчити узрочника свакога зла“ (ἀρχέκακον); није могуће „угађати Богу, а не изазвати завист змије која, природно, мрзи оне, који напредују у части, с које је она сама спала, услед своје гордости“.⁵ Дотичући се узрока, који ђавола побуђују на борбу с врлином, св. Нил вели: „Пошто је ђаво са малим бројем осуђен на вечне муке, он би желео да повуче са собом све људе или бар многе од њих..... Сваки поборник пак правде и врлине улази у заједницу са Спаситељем Христом, а њега оставља самог“. „И може бити“, продужује св. Нил, „да тај нечасник (παράκατος) мисли наћи поштеду и за себе, ако цео род људски буде подвргнут вечним мукама.“⁶ У сваком случају ђаво сматра да ће за њега бити утеха, ако буде кажњен заједно с многима. По његовом мишљењу мучење се олакшава, ако многи имају учешћа у њему. Али и у овоме, као и у свему, непријатељ се вара. Јер какву корист има онај који страда, ако то његово страдање дели са њим још велики број патника, од којих сваки трпи своју властиту и бескрајну патњу? Али, можда непријатељ жели про-

¹ Epist. lib. IX, XI, Liriano, col. 556 A.

² Peristeria, Sectio X, cap. II, col. 888 D.

³ Epist. lib. II, CCCV Olympio Quaestori, col. 349 c. На другом месту (Ep. lib. III, CCCIX, col. 533 D.) св. Нил назива ђавола сатаном.

⁴ Peristeria, Sectio X, cap. II col. 889 AB. Упореди Epist. lib. III, XLII. Eugenio principi col. 408 A.

⁵ Ibid. col. 889 A.

⁶ Ibid. col. 889 B.

паст многих, само да умножи страдање, иако он сам не би имао од тога никакве користи. Јер мржњи је својствено да противницима жели патње и прелаз из њиховог славног стања у нечасно.¹ За остварење својих подмуклих замисли људски непријатељ користи се услугама „многобројних невидљивих“² злих духова — демона, који су веома лукави, злобни и јаки. Демони ретко иступају противу људи с отвореном мржњом. У већини случајева они „примамљују људи нечим лепим“³, утичући на њих ласкањем и обманом. У борби с људима они се служе разноврсним оружјем, поглавито пак оним, које делује на наше страсти и чула.⁴ Демони врше своју мисију у искушавању људи, и у томе као да сваки од њих има свој делокруг рада. Св. Нил каже, да „демони, ради кушања и штете људима, извршују различите сатанске службе, и то понаособ сваки своју. Но дешава се, да један исти демон врши и многа зла дела. Као што је могуће човеку да буде и земљорадник, и дрводеља, и казанија, и кожар, и лончар, и живописац, исто тако је могуће и једном истом демону да буди раздражљивост, блуд, славољубље, завист и друге пороке. Познато је, да је један те исти пагубни и човекомрски непријатељ предлагао по човечанству кушаноме Христу и прождрљивост, и славољубље, и среброљубље“.⁵ Према томе делатност демона, иако је опредељена по специјалностима и упућена на њихове области, може ипак заједничким циљем, да се спречи приближење човека к Богу, здружити ове и учинити, да они често узајамно помажу један другога. О тој солидарној демонској делатности св. Нил говори у писму ђакону Теодосију. Иако физички сасвим изнемогао услед дугог страдања од тешке болести, ђакон Теодосије није ипак био слободан од непрестаних напада „бестидног звера сладострашћа“. Распаљене стреле непријатеља принудиле су га, да се обрати за духовни савет св. Нилу, који је био веома вешт у духовној борби, и који сам о себи каже, „да је хиљаду пута трпео напад и уједање демонско“.⁶ У своме одговору Теодосију, св. Нил, између осталог, пише: „Знамо од многих побожних и ис-

¹ Ibid. col. 889 BC.

² De vol. paupertate c. LIX col. 1048 B.

³ Ep. lib. II, LXII Athanasio monacho, col. 228 D.

⁴ De vol. paupertate c. LIX col. 1048 B.

⁵ Epist. lib. I, CCXCIV Joanni monacho col. 189 C.

⁶ Epist. lib. III, CII, col. 432 D. — 433 A.

кусних мужева да демонима, вођима задовољстава (τοῖς στρατηγοῖς τῶν ἡδονῶν), радо помажу и указују своје услуге други демони, којима је ђаво доделио туге и болести (τὰς λύπας καὶ τὰς ἀδυνασίας), и обратно, с демонима који нас бацају у тугу и болест, заједно дејствује демон задовољстава, да би надвладао човека и да би од њега отуђио склоност благодарности к Богу, трпљења и великодушности... Но ти, убедивши се сам у овоме, не престај никада призивати молитвом Бога, који те је створио и који увек о теби помишља¹.

Сва многобројна демонска кушања, о којима говори св. Нил, могу се поделити на две групе: 1) На спољна т. ј. на таква, која делују на наша спољна чула, вид, слух итд., и 2). На унутрашња кушања, када демонска сила помоћу „злих помисли“ (πονηροὶ λογισμοί) напада човека непосредно; кад утиче на његово унутрашње психичко стање.

О спољним кушањима св. Нил говори потанко у свом писму монасима Лаврентију, Фаусту и Епинику, који су писмом тражили од њега савет противу страха демонских насртаја. „Ништа се не плашите“, одговара им св. Нил, „не страхујте ни од претњи, ни од ужаса лукавих демона, ни од гласова, ни од потреса куће, ни од муња, ни од хиљаду варница, ни од уједа змија, ни од камила, нити од изненадних ноћних напада варвара, нити од ларме, нити од лупања, нити од звиждања, нити од страховања, нити од потсмеха, нити од играња, нити од других сплетки нечастних и нечистих духова. Понављам, ни најмање се не бојте и не страхујте. Свему овоме и још већем злу био сам излаган и то више пута. Познато је такође, да су све страхоте преживљавали и други пре нас. И због тога нека не малакше, нека се не плаши и нека не губи јачину срце ваше..... Све ово пак није ништа, и сматраће се за ништа. Снажите се, будите моћни у Господу, јачајте, напрежите силе, будите трезвени, приводите у дело веру, трпљење, молитву, псалме, клечање, бдење, лежање на голој земљи, читање, кротост, тишину, мир, смиреност, крсно знамење и видећете, да ће душмани нестати као дим“².

Цитирано писмо св. Нила има за нас нарочити интерес. У научно-богословској литератури јавила су се различита ње-

¹ Ep. lib. III, XLVIII, col. 408 C.

² Epist. lib. III, XCVIII, Laurentio, Fausto et Epinico monachis, col. 429 C.

това тумачења у вези с питањем, како се односио св. Нил према демонским кушањима; да ли је делио опште признато и распрострањено монашко мишљење о њиховом стварном постојању, или их је сматрао само као просту илузију, као последицу искључиво болесне душевне напетости. S. Schiwietz, имајући наклоност према либералној богословској струји, покушао је да у овом питању о реалности света злих духова припише св. Нилу свој негативни став. Изузетни услови аскетског живота, жарка клима, сувишна ограничења у храни и пићу, као и непрестана будност место неопходног сна, — све је ово, по његовом мишљењу, имало за последицу силно узбуђење нерава, које је код аскета проузроковало „обману чула“, „илузију“, и „фикс идеје“. Из овога се опет да закључити, да демонски напади нису ништа друго до проста фантазија. Овакво мишљење о демонским кушањима Др. S. Schiwietz приписује и св. Нилу. Аргументе за своју претпоставку он налази у цитираном писму, у коме сам Нил о демонским сплеткама каже, „све је то ништа и сматраће се за ништа“.¹ Али оваква аргументација Schiwietz-а није оправдана. Она је изазвала одговор F. Degenhart-а,² који примећује да св. Нил изразом својим *οὐδὲν γὰρ εἶσι καὶ οὐδὲν λογισθῆσονται* не пориче реалност кушања, него да жели тиме да покаже само њихово ништавно значење у сравњењу са јачином оружја, којим се монах служи у борби са њима. Да је св. Нил сматрао заиста реалним спољни утицај демона на физичку природу човека, још јасније се види из његовог већег писма монаху Киринију, где између осталог, пише: „Има таквих демона, који улазе у тело човечје, смањују сву снагу организма, уносе немоћ и слабљење готово у све делове и онда, кад нема никакве болести и немоћи“.³ Ово место може послужити као најбољи аргуменат против мишљења S. Schiwietz-а, јер овде сâм св. Нил сасвим јасно износи мисао, да је спољни утицај демона реална појава и да је чак могућа код потпуно здравих индивидуа.

Спољна демонска кушања управљена су на то, да би спречила сједињење с Богом, да би одвукла човека од унутрашње

¹ Види Dr. Stephan Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* Bd. II, Mainz 1913 s. 41—42.

² Види Fr. Degenhart, *Der hl. Nilus Sinaita*, Münster i. W. 1915 s. 153.

³ ... καὶ τοὶ μηδὲν παρόντος νοσήματος ἢ ἀρρώστιας Ep. lib. II. CXL col. 260 B. и epist. lib. III, XXIII, col. 396 B.

молитвене сређености и „средством тела узбудила све страсти“ и да би тиме „ставила човеку препоне у његовом успешном путовању и пресељењу к Богу“.¹ На тај начин спољна демонска кушања служе ђаволу као помоћно средство у борби с „унутрашњим“ човеком. Овој борби и различитим унутрашњим, демонским кушањима, која непосредно делују на душу човека, св. Нил придаје нарочиту пажњу. По његовом учењу неопходно је, да човечја душа на своме путу ка достигнућу „почасти горњег звања“ (Филип. III, 14), на свима степенима духовног узвишавања, одоли свемогућим демонским препонама. Неки „лукави дуси“, вели он, „ставши на пут, чине саблазни, одводећи од истине; други распростиру мреже, као за птице у ваздуху, старајући се да заробе охолошћу оне, који су се у неколико узвисили над земаљским оковима; други пак „дуси злобе испод неба“ (Еф. VI, 12), као што вели о њима ап. Павле, покушавају да обухвате мрежом гордости чак и оне, чије је пребивалиште на небесима (Филип. III, 20). Распаљивањем оне исте страсти, због које је безумни ђаво још у самом почетку збачен на земљу, старају се они да смакну с врха оне људе, који су се попели на висину живота. А колико је таквих духова, који с њима воде борбу, улазе у бој, надмећу се, воде свемогуће врсте сукоба, боре се, трче заједно с тркачима, али не да би заједно с њима дошли до почасти горњег звања, већ да би их спречавали у њиховом узвишавању и како каже ап. Павле, толико их је много, да је тешко и немогуће све побројати. И они, који се с њима боре, немају слободног времена и не могу мислити на друго што, јер свако уклањање од ове борбе повлачи за собом пораз, а за непријатеље победу“.² Од многих демонских „злих помисли“, помоћу којих „творац зла“ (ὁ τῆς κακίας γεννητής)³ настоји да засеје, развије и учврсти грех у души човечјој, св. Нил спомиње и описује оне, који воде нарочито огорчену борбу с монасима. Да се задржимо на карактеристикама најглавнијих од њих.

1. Постоји демон, чија је делатност управљена на то, да одврати монаха од живота у туђини (ξενιτεία). Живот у туђини

¹ De oratione, cap. XLVI, col. 1176 D.

² De volunt. paupert. cap. LIX col. 1048 D—1049 A и cap. LX col. 1049 AB.

Tractatus ad Eulogium cap. II col. 1096 C.

по учењу св. Нила, јавља се као „први свети подвиг“, нарочито тада, кад човек, руковођен само жарком вером у Бога оставља све: родбину, другове, имање, и иде у туђину с тврдом одлучношћу, „да посвети себе подвигу трпљења“. Ако је овакав човек сталан у својој одлуци, то изабрани животни пут неће закаснити да однесе његову душу на високи ступањ врлине и да на позлаћеним крилима брзо одлети на само небо. Али „непријатељ душе“ настоји, да подсече крила оваквом животу, натурајући монаху злу мисао о напуштеном завичају. Ове напасте непријатеља особито су јаке, кад је „тело подвижника изнурено болешћу, а душа жалашћу“. У таквим случајевима непријатељ „као ноћни гавран ($\delta \nu κ τ ι κ \acute{o} ρ α ξ$), налеће на подвижника са мрачним помислима“ ($τ \eta ν τ \acute{o} ν λ ο γ ι σ μ \acute{o} ν ν \acute{o} κ τ α$), да напредовање у врлини не зависи од „места“, већ од „начина живота“. Према томе и код куће, у заједници и присуству рођака, могуће је заслужити награду за узвишени живот, „јер многи и не остављају завичај достигли су врхунац врлине“. Сем тога зли демон натура такође и мисао, да у кругу рођака има средстава против телесне болести и да се због тога не морају трпети физичке муке и страдања, каквима је изложен живот у туђини. Најпоследње непријатељ описује монаху радости и веселја, која би обузела рођаке при његовом повратку кући. Јер његов одлазак у туђину довео је све његове пријатеље до неутешне туге.

Против оваквих лукавих и злих помисли, које изазивају „унутрашњу буру“ у души подвижника, св. Нил препоручује поуздана средства, а то су: тврда вера, трпљење и непрестана благодарност Богу¹.

2. Монах је приморан такође да води одлучну борбу са преварама д у х а б л у д а. Овај демон особито напада на оне монахе, који су унеколико већ стекли бестрашће у телесним пожудама ($τ ο υ \epsilon \pi \iota \nu \rho \eta \tau \iota κ ο υ \mu \acute{e} ρ ο υ ς κ τ \eta \sigma \eta τ α \iota \acute{a} \pi \acute{\alpha} \theta \epsilon \iota \alpha \nu$). Лукави дух, својим помислима, предочава подвижнику слике „људи и жена, који играју“ ($\acute{a} \nu \delta ρ α ς κ α \iota \gamma \upsilon \nu \alpha \iota κ \acute{a} ς π α \lambda λ ο \nu τ α ς$), и на тај начин принуђује монаха да буде посматрач срамних слика. Али ово демонско кушање, како вели св. Нил, није трајно, јер „усрдна молитва“, у вези с постом, бдењем и духовним размишљањем, гони га као „суви облак“.²

¹ Ad Eulogium cap. II col. 1096 BCD — 1097 A.

² De malignis cogitationibus cap. XXII, col. 1217 CD.

3. У саблажавању монаха јавља се у свој вештини својој и демон среброљубља, чије деловање св. Нил описује речима пуним ироније. Овај демон, под маском добрих дела милосрђа и помоћи онима, који су у нужди, убеђује монаха да се ода среброљубивим мислима. „Демон среброљубља“, вели св. Нил, „показује се као добротвор сиромаша, радо излази у сусрет странцима, упућује монаха на службу другима, који су у беди, посећује тамницу, ослобађа продате робове“. За остварење ових дела демон среброљубља улива монаху мисао о неопходности познанства „с богатим женама“ и уопште с људима, у којих су „пуне кесе“ (βαλάντιον ἀδρόν). Све ове лукаве помисли он управља подвижнику у виду лепих предлога да би саблазнио душу његову. Јер, послушавши демонски савет, монах се постепено предаје среброљубивим мислима, а помажући сиромаше на туђ рачун, почиње неприметно да приписује ова добра дела себи, и на тај начин пада у славољубље.¹

4. Слично демону блуда делује на подвижника и демон гњева. Он изазива у њему различна узбудљива привиђења. Монаху се јавља привиђење, као да неки од његових рођака или ближњих трпи увреду и понижења од недостојних људи“. Природно је, да ове мисаоне слике лако могу да наруше душевни мир и срећеност подвижника. Оне буде у души његовој раздражљивост, и принуђује га да против привидних непријатеља помисли или каже нешто рђаво.“ Али аскета, по мишљењу св. Нила, на овакву врсту авети „не мора да обраћа пажњу“. У мислима својим он се не сме заустављати на њима, да не би изгубио моћ ка „чистој молитви“. Јер раздражен човек за време молитве сличан је „главњи која се дими“ (δαλός κακίζόμενος).²

5. По учењу св. Нила делатност свих демона управљена је на то, да у човеку узбуди наклоност ка задовољствима. Једино демон туге чини изузетак од тога. Он једини „ремети мисао о задовољствима“ и „суши сваку насладу“. Када овај демон „умерено напада“, он као да помаже јачању монашких принципа. Демон туге убеђује људе, да се не одају ономе, што је земаљско, и да избегавају свако задовољство. Ако је пак његов напад „скопчан са великом жестином“, онда се у души човека јавља очајање. Монах, који је подвргнут кушањима ова-

¹ De malignis cogitationibus, cap. XXII col. 1224 D — 1225 AB.

² De malignis cogitationibus cap. XVI col. 1220 A.

кве врсте, почиње да мисли на самоубиство или тежи да побегне негде далеко од места свога пребивања. Овај демон, по мишљењу св. Нила, мучио је и праведнога Јова, и својим злим мислима принудио га да каже: „Да је било могуће, ја бих се сам убио или бих замолио кога другог да то учини“. Али „овај мучитељ људи — дух туге“ даје монасима, „који су јачи од њега“, само потстрек за врлину, јер у души њиховој изазива жеђ покајања. У овом случају демон туге јавља се, по речима св. Нила, као „посредник ка светом покајању“ (πρόξενον μετανοίας ἀγαθῆς)¹.

6. Од свих злих духова најшире поље делатности има демон славољубља. По речима св. Нил, он „јесте разнолик и собом обухвата готово целу васељену. Он отвара врата свима демонима и јавља се као лукав издајник у предаји осигураног града“ (τις πρῶτος πονηρὸς ἀγαθῆς πόλεως). Ова зла помисао враћа раније већ побеђене демоне, и они, преко ње, понова добијају приступ у души. Она чини, да је у правом смислу „потоње горе од првог“ (Лука XI, 26), и доноси велику штету монасима у њиховом духовном усавршавању. Демон славољубља понижује ум испосника, пуни га мноштвом мисли и брига и лишава „чисте молитве“, која је једино средство за „исцељење свих душевних рана“. Из њега се рађа и зла мисао гордости, услед које су бачена с неба на земљу“ печат савршенства и венац доброте“ (Језек. 28, 12).

У борби противу овога св. Нил препоручује свакоме да буде пажљив према себи и да избегава славољубиве мисли. „Бежи“, саветује он, „од ове зле помисли; не заустављај се на њој дуго“. Једино оружје противу овог демона, по учењу св. Нила, је „усиљена молитва“. Осим тога он саветује монасима „да не говоре, и не раде оно, што би имало за циљ проклету славу“.²

7. Учвршћивањем демона славољубља у души монаха припрема се и нехотично терен демону „безосећајности“ (τοῦ τῆς ψυχῆν ἀνασθητεῖν ποιοῦντος), чије је дејство и штетно и разорно. Оно је утолико погубно, да код св. Нила изазива бојазан чак и да много говори о њему. Кад овај демон гони душу, онда „страх Божји и побожност напушта човека, јер душа ње-

¹ De malignis cogitationibus cap. XIII col. 1213 D — 1216 AB.

² De malignis cogitationibus cap. XV, col. 1216 D — 1217 A.

гова већ не признаје ни грех, ни безакоња. Страшни суд и вечне муке за њу нису ништа друго до само „празне речи“. Монах, који страда од овог демона, иако верује у Бога, не признаје његове заповести. Он је у неком слепилу. Кад му се говори о св. Писму, он као да не чује и да се не слаже чак ни с мишљењем људи. Он, као да не појима стид, ради све по своме нахођењу, слично „свињи која, заклопивши очи, пробија се кроз ограду“. Али демон „безосећајности“ бежи, кад види туђи бол, јер се душа облагорођује састрадањем према ближњем, и на тај начин нестаје у њој „слепоћа“, коју је изазвао овај демон. Да би сачувао своју душу од гоњења овог страшног демона, Господ тражи похађање болесних и сужњих. Подвижник пак, који живи у пустињи, лишен је ове могућности, и зато је борба с демоном „безосећајности“ за њега необично тешка. Ако „пустиник“, вели св. Нил, „буде изложен напасти овог демона и не пода се тузи и блудним мислима, то он треба да припише своју невиност и трпљење само утицају божанске благодатне помоћи.¹

8. Да би удаљио монаха од „истинитог богопознања и врлине“ непријатељ човечији користи се и услугама демона, кога св. Нил назива „скитницом“ (κλίτικός). Овај демон напада монаха обично ујутру и улива му мисли, које га преносе „из града у град, из куће у кућу, из села у село“. Он присиљава своју жртву да у себи изазове слике различитих виђења са познаницима, с којима ступа у мисаоне разговоре. На тај начин монах се постепено удаљује од унутрашње молитвене концентрисаности и заборавља свој монашки завет. Да се до овога не би дошло монах је дужан, како каже св. Нил, да врши смотру над радом демона скитнице, да запажа чиме он почиње и на чему се задржава. Ова самоконтрола потребна је стога што он не игра узалуд велико коло, већ с намером да разстроји душевно стање монаха и да га преда у власт демона блуда, гњева и туге. Изражујући утицај „лутајућег“ демона св. Нил говори и о томе, како да се сазна његово лукавство и да се потпуно обелодани његов план. Монах, по савету св. Нила, кад осети утицај овог демона у себи, не треба одмах да га открива, јер се лукави непријатељ боји, и удаљује се чим се убеди, да је његово присуство откривено. Ради коначне победе над њим

¹ De malignis cogitationibus cap. XI—XII col. 1212 D — 1213 C.

треба му дозволити да продужи започету ствар и у току 1—2 дана ништа не предузимати, да би се потпуно сазнала његова лукава замисао, а затим, изобличивши га речима и посрамивши, принудити на бекство. После победе над овим демоном човек осећа неку физичку изнемоглост, која је праћена јаким сном, затварањем очних капака, осећањем тежине на леђима и сталним прозевањем. „Али све ово“, вели св. Нил, „ускрађује Свети Дух након усрдне молитве“.¹

Карактеришући рад посебних демона и излажући многобројне и различите начине ђаволског кушања, који човека могу довести до најдубљег зла и духовног пада, св. Нил не оставља своје ученике без утехе. Напротив, он подржава и учвршћује њихове духовне силе, говорећи о неопходности и дубоком значају како телесних тако и духовних кушања. Тако на пример, у писму архимандриту Павлу, који је, очевидно, био притиснут животним невољама, он пише: „Немој желети да кратке дане овог јадног живота проводиш без буре и без жалости. Јер живи без жалости, бити весело и сасвим поштеђен од горчине — није својствено нама, који се подвизавамо на попришту против демона, него оним људима, који не мисле и не брину се о вечном животу. Сви пак, који хоће побожно да живе, дужни су да са великим болом окусе хлеб знања (τὸν τῆς γνῶσεως ἄρτον) и да пију разумну воду (τὸ ὕδωρ τὸ λογικόν), трпећи дан и ноћ рањавања душе и тела оштрином кушања“.² Исту мисао о вези побожног живота с различитим кушањима налазимо у писму ђакону Теодоту. Овде св. Нил поткрепљује своју мисао позивањем на ап. Павла: „Не треба се чудити ономе, пише он, што се збива у животу. Невоље су нераздвојене од бодрих људи. Због тога и апостол, видећи буру опасности и бојећи се да се не би који од ученика помео, рекао је у својој посланици: „Ја сам вам послао Тимотеја да се нико не поколеба у овим невољама, јер сами знате да смо на то и одређени (I Сол. III, 3). Другим речима, наш је живот такав, да трпимо хиљаду зала... Као што се роба износи у излог да би се продала и купила, тако је и апостолски живот „изложен“ (εἰς τὸ ὄνο κείτω), да би се подвргнуо клевети, да страда, да нема никаквог одмора. Они пак, који се трезне, не само да не трпе штету, већ налазе ве-

¹ De mal. cogitationibus cap. VIII и IX col. 1209 C — 1212 ABC.

² Epist. lib. III, LXVI и LXVII, col. 420 C.

лики добитак“.¹ Бог, по учењу св. Нила, допушта демонима да кушају људе, да би злу демонску вољу искористио ради остварења премудрих и благих циљева. Без борбе са искушењем тежња ка добру не би имала високи морални значај. Свака сила, како физичка тако и духовна, у борби са супротном силом, јаче се узбуђује, напреже и утврђује. Сам морални живот има значење ако прелази препоне и искушења. Ову мисао св. Нил често пута наглашава: „Срце“, вели он, „које се не бори, лишав се могућности да покаже врлину, зато и реч врлина — ἀρετή има значај делатности. Она долази од речи ἀριστεία, што значи јунаштво“.² „Искушења су неопходна мужанској души, пише он на другом месту, јер је она крепе слично томе, као што је неопходна храна за здраво тело“.³

Али по учењу св. Нила разноврсна кушања, која се сусрећу у животу, помажу не само развијању и учвршћењу врлине, већ се јављају и као средство, које доводи човека до кајања у његовим гресима и до моралне поправке. „На оне људе“, пише св. Нил, „који неће да покају у својим гресима Господ шаље тугу и телесна страдања, да би се поправили“ (εις διόρθωσιν ἔλθωσι)⁴.

У другом писму, помоћу једног дивног упоређења, св. Нил изражава мисао, да демонска кушања принуђују човека да сазна своју немоћ, своје ништавило, и да затражи помоћ у Бога. „Лукави демон“, каже он, „који те мучи, самим тим побуђује те, да се трезниш, да прибегаваш Богу и да га молиш за помоћ и заштиту. Јер, чим ко види да му се приближује непријатељ, он бежи од њега и сједињује се с оним, који има снагу да му помогне. Слично овоме раде и мала деца. Ако угледају штогод страшно, она се бацају у наручје своје мајке, и ухватавши се за њену хаљину, држе се чврсто за њу, а кад их ништа не узнемирује, она не прилазе мајци, ма их и мазила. Чак и не обраћају пажњу на њено позивање и на њено ста-

¹ Epist. lib. III, XXVI, col. 383 BC.

² Tractatus ad Eulogium cap. III, col. 1097 B. Сличну мисао исказује св. Нил на другом месту: „Подноси муке“, саветује он, „јер у њима се зачиње и цвета врлина као на бодљикама руже“. Capita paraenetica c. 92. col. 1257 A.

³ De octo spiritibus malitiae cap. XIII col. 1157 D.

⁴ Epist. lib. III, CCLV col. 509 C.

раће да их примами. Она се играју даље па не обраћају пажњу ни на спремљену трпезу. Под овом милосрдном мајком знај, да се скрива Божји Промисао¹. Саветујући својим ученицима, да пред демонским кушањима не клону духом, св. Нил их храбри мишљу, да трпељиво и бодро савлађују демонске сметње, јер ће им то донети благодатну помоћ св. Духа још на земљи, а у вечном животу припремиће им, као награду за подвиге, венац славе. Монаху Дамјану св. Нил пише: Чувај се, „да непријатељи својим кушањима не ослабе твоју ревност, јер само од многих невоља оплеће се теби венац. И, како каже Апостол, да се сила Христова у слабости показује (II Коринћ 12, 9), тако и у најтежим приликама обично цвета благодат св. Духа“.²

(Наставиће се)

Викентије Фрадински

Е П И К Л Е З А

У ПРВИМ ХРИШЋАНСКИМ ЛИТУРГИЈАМА.

„Наше је учење сагласно са евхаристијом и евхаристија потврђује учење“.
(Св. Иринеј Лион. *Advers. Haeres.* IV, 18, 5)

У питању историјског развика епиклезе св. Духа нарочите тешкоће стварају се око најстаријих облика те молитве, њеног положаја и значења у првој хришћанској литургији. Питање се комплицира малим бројем сведочанства о епиклези у литератури тога доба и недостатком чисто литургичких споменика у првим вековима хришћанства. Ово буни западну науку и, како данашња римска миса нема молитве епиклезе, на западу траже и стварају доказе за то да ни у најстарије време није било те молитве, односно да је молитва епиклезе доцнији изум источног, грчког хришћанства. Осим тога, пошто је западна схоластика унела у своју мистериологију учење о т. зв. „консекраторној формули“ (тайносовершителъная формула. *Konse-*

¹ Ep. lib. I, CCXXVII Sisinnio Spathario col. 165 C.

² Epist. lib. III, CLIV col. 457 B.

crationswörter, words of consecration), т. ј. о¹тачно прецизираним речима за које се веже и у којима се концентрише сва тајансвена и благодатна моћ свештенорадње¹, схоластичко богословље верује да је и првохришћанска литургија имала такву своју формулу и то баш у Спаситељевим речима (Примите, ядите.. Пите отъ нея вси..). Из тога се изводи још један закључак, наиме (пошто епиклезе тобож није било у апостолско време), да, кад се она први пут појавила у литургији, а и дуго време после тога, она није имала консекраторног значења. То значење чак и у источним литургијама остало је, тобож, у речима Спаситеља и тек много доцније (од прилике почев од Јована Дамаскина, ако не од Симеона Солунског) почело је источно, грчко богословље учити о епиклези као најважнијој, консекраторној молитви.

Али тиме се питање још више комплицирало.. Наиме не може се никако и ничим објаснити, како, откуда, под каквим утицајем, из каквих разлога, и са каквом сврхом се појавила први пут молитва призивања, ако је није било све до тада или ако она није имала смисао молитве освећења дарова? Не може се допустити да је та молитва ушла или уметнута у литургију без довољно разлога. Треба, дакле, наћи неки други одговор на ово питање, треба покушати доказати апостолско порекло призивања св. Духа у литургији.

Сви познатији најстарији манускрипти литургија садрже молитву епиклезе, али сâми они нису старији од IV века (Church orders, С. А. VIII) или можда најдаље од III века (како неки датирају „папирус Дејр-Бализех). Сведочанстава патристичке литературе и на Истоку и на Западу, почевши од IV века па на овамо, може се наћи довољно. Св. Кирило Јерусалимски², Василије Велики³ Јефрем Сирски⁴, дају нам прве и особито важне доказе о постојању те молитве у старо доба док после њих врло велики број св. отаца на више места сведочи о томе да је епиклеза битно потребна молитва евхаристичког канона у литургијама свију група. Ми остављамо на страну преглед и проучавање свију ових сведочанстава. Томе би се

¹ Merk. Der Konsecrationstext der römischen Messe. Rottenburg a. N. 1915. S. 145.

² Mystag. III, 3; V. 7. и сем тога Mystag. I, 7; II, 3; V, 5, 7, 8.

³ De Spirito Sancto, cap. 27.

⁴ Слово о свештен; Сл. о свет. хришћ. тајн. Тумачења на пр. Језик cap. 10.

могла посветити једна нарочита расправа. За историју епиклезе важно је решити питање о њој у времену пре III-IV века, о првобитним облицима те молитве и о пореклу њеном. А то значи да треба тражити сведочанства ранијих отаца и учитеља цркве и покушати наћи трагове те молитве у II веку, непосредно у послеапостолском времену. У првоме реду истичу се овде имена Јустина Филозофа и Иринеја Лионског.

Треба унапред рећи да се не може ништа ново измислити или пронаћи поред онога што је историјска наука већ рекла. Ништа се не може додати ономе што су нам дала последња археолошка открића у овој области („Веронски фрагмент“, „Тестамент Господа Исуса Христа“, „Папирус Дејр-Бализех“) и многобројни списи канонско дисциплинске садржине, познати под општим именом црквених уредаба (Church orders, Kirchenordnungen) и различитих рецензија Дидахи и Дидаскалије. Сведочанства њихова говоре сама за себе. Ништа се, такође, не може додати ненадмашној, безпрекорно критичкој обради тих извора од стране Функа, Харнака, Ахелиса, Брајтмана и П. Дрекса. Али и ако су ова њихова испитивања изванредно савесна и скрупулозно критична, она, ипак, остају до крајности уска. Тежња за беспристрасном, објективном научном истином често смета стварању шире историјске концепције, смета да се иза текстуалне критике види сама истина. Често се тај текстуални критицизам доводи до формализма своје врсте, претвара се у неку идололатрију критицизма. Али и поред свега свога научног објективизма западна наука није слободна ни од конфесионалних схватања. Она и на апостолску литургију и на епиклезу, као и на читав низ других питања прахришћанске старине, гледа својим очима, било тридентинско-схоластичким, било протестантским, али у једнакој мери погледом уским и кратковидим.

Питање које нас овде интересује, гспр. епиклеза у II — III в., не може се при испитивању вештачки издвојити из општег историјског контекста и проучавати без везе са целокупном проблематиком тадашњег хришћанства. Овим хоћемо да кажемо да проучавање порекла и развијања епиклезе није само екскурс у историју хришћанског евхаристичког богослужења; да ово питање није само литургичке садржине. Постојање те молитве у евхаристичком канону није само ствар обреда, него оно има и свој дубљи основ. Било је и има у хриш-

ћинској литургици молитва и свештенорадња, које су под утицајем историјских околности веома лако мењале свој облик, место и садржину, или чак одједном и сасвим нестајале, не изазивајући никаквих нарочитих промена или последица у другим областима религијског живота.

Епиклеза, пак, није обредна ситница; она даје православној, источној литургици, неки нарочити, специфични карактер и заузима централно место у православној евхаристологији, јер стоји у тесној вези и са другим питањима наше догматике. Другим речима, хоћемо да истакнемо, као наш основни принцип, од којег полазимо, да је питање епиклезе пре свега питање догматског карактера и оно се не сме скинути са догматске основе. Међутим то се често пута заборавља и у западној научној литератури (а по угледу на њу и код нас) — молитва призивања Св. Духа у литургији третира се као најобичније питање црквене археологије, без икакве везе са историјом догме.

Религијски процес сам по себи јесте хармонично јединство трију саставних елемената његових — догме, моралног закона и симбола или култа (литургије), који одговарају душевним особинама човековим — уму, вољи и осећању. Религијски живот јесте манифестација свију ових душевних особина у процесу наше тежње ка Богу. Ово јединство духовног живота најјаче се осећа у хришћанству, као религији богооткривеној. Догматиком је скроз прожета и архитектоника и сама садржина нашег богослужења. Али то се најбоље и савршено види у евхаристичком животу. Евхаристија је средишњи, животни нерв хришћанства и догмат о евхаристији јесте средишњи, животни догмат православне мистериологије. У њему се реалност општења са Богом највише осећа и сазнаје. Трансцендентно у религији — у њој постаје иманентним. Постоји унутарња веза између садржине самог догмата и његовог литургичког ваплоћења и та је веза не само дијалектичке него и онтолошке природе. Шта је евхаристија у хришћанском сазнању? — Богослужбена символизација, манифестовање извесних хришћанских метафизичких истина, — наиме догмата о Св. Троици, догмата о створењу света, о промислу Божјем о њему, о ваплоћењу Божјег Логоса, искупљењу, освећењу вештаствених евхаристичких дарова и кроз њих освећење верних и сједињење

са самим мистичким телом Христовим. Богослужбено сазнање (литургичко богословље) врло осетљиво реагира на ове догматичке моменте и на ову или ону концепцију тих момената. Промене у догматском мишљењу (удаљавање од истинитог, црквеног учења) проузрокују и промене у садржини евхаристичких молитава. Као пример за ово могу послужити литургије оних религијских заједница, које су се током историјског процеса од цркве одвојиле, наиме литургије несторијевске, монофизитске, римска миса, аријевске интерполације у „апостолским литургијама“ и т. д.

Према томе и сами акт освећења евхаристичких елемената, његова форма и догматска основа, везане су нераздвојено са евхаристологијом тога доба. Како, на који начин, каквим молитвама су се освећивали дарови, зависи од тога како је Црква веровала и учила о освећујућој сили Божјој. Ми нарочито наглашавамо, да питање консекраторне молитве није само питање обредног, литургичко археолошког карактера. Али ако и сада, као у најстарије време хришћанства, ово питање тангира дубоко религијско сазнање, треба нарочито нагласити да не може и није могло бити безразличног погледа на садржину ове централне молитве. Чак ни слобода духа, која се много више и јаче осећала у прве векове, није могла толерирати индиферентност према смислу консекраторног дела литургије. И нити харизматички карактер апостолских агапа, нити неограниченост временом и формом њихових молитава, о чему сведоче списи ранијег хришћанства¹ не противорече оној унутарњој целосној хармонији догме и симбола.

Заиста у то време служебник још није стешњавао дух молитвеног стваралаштва за време саме литургије. Писане „рубрике“ и типик још нису спутали слободу хришћанског надахнућа. Патос пророковања и чудесни дар глосолалије трепери у првим хришћанским палестинским храмовима и ниским и мрачним криптама римских катакомба, тамо, где се често пута „евхаристичка крв мешала заједно са крвљу самих побијених хришћана“, где се сама божанска, бескрвна Жртва вршила понекад на прсима мученика. Тек у IV и V в. канонске нормe ограничавају и регламентису састављање и употребу нових ехва-

¹ Јустин Филоз. I. апол. 13, 1; 65, 3; 67, 5; Дидахи, 10; С. А. II, 26, 6.

ристичких молитава.¹ Али све до тога доба молили су се колико су год могли и знали² и оним речима које су се чудесно откривале „пророцима“. И зато се баш у овој харизматичкој слободи, прожетој небеским надахнућем, чувало јединство и унутарња веза симбола и догми, што је те молитве откривао и шапутао сâм Дух Параклит, који је и кроз пророке говорио и на саборима хришћанских учитеља и отаца учио и заповедао. Није постојала опасност да се свештеник-пророк у патосу својег молитвеног стваралачког надахнућа, руковођен св. Духом, удаљи од православне традиције. Исте мисли зраче и испуњавају све евхаристичке молитве тога доба и исти је догматски основ свима њима. Врло је важно да се од првих дана хришћанства евхаристија сматрала као жртва која има карактер молитвеног сећања на стварање света, промишљање о њему, ваплоћење Логоса и искупљење. То потврђују и св. Јустин Филозоф³, и литургија Св. VIII⁴, Тестаменат Господа Исуса Христа⁵, *Constitutio ecclesiae aegyptiacae*, I (XXXI), 14—20⁶, и Евхологиј Серапиона Тмуитског⁷. Као што је, у своје време, приметио Катанскиј чак је и свети Игњатије Богоносац учио о евхаристији као о служби ваплоћења, тако да се и евхаристичко тело Христово признаје истоветним са телом, које је Спаситељ примио на се при ваплоћењу. (Смирн., гл. 7.; Римљ., гл. 7; Ефесц., гл. 20; Филаделф., гл. 4.)⁸. Ово се све односи на догматску садржину евхаристичке молитве. Она се дакле у главnome не мења од првих дана апостолских до данас. Али треба још обратити пажњу на догматски основ евхаристичке молитве, нарочито на консекрациони део њен. Важно је, заиста, оно на чему почива апостолско и светоотачко учење о освећењу дарова, о Сили, која врши тајну, која све освећује (ἡ δυνάμις τελεωτική). Схоластика је

¹ Ипонског саб. 393 г. пр. 21. (Манзи, III. 922;) поновљено од стране III. Картагин. саб. 397 г. (Hefele, II, 54.); такође у кодексу канона афричке цркве, пр. 103. (Манзи, 807) односно XI картаг. сабора 407 године пр. 9. (Hefele, II, 101.)

² Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 807.

³ Dialog. cum Trifon, с. 70; 41.

⁴ Funk, I, 508; LEW., 20.

⁵ Rahmani. Testamentum... р. 41—43.

⁶ Funk, II, 99—100.

⁷ Brightman The Sacramentary of Serapion. in J. of. Th. St. 1899. oct. 105; Funk II, 174.

⁸ Катанскиј Догматич. учење о семицерк. таинств. С.П.Б. 1877. стр. 73; 84

заборавила сведочанство св. Василија Великог и не радо се њега сећа. У њему је, заиста, и сувише оштар укор западу, који је од светоотачке традиције отступио. Битно је не само то, да се у књизи „О Св. Духу“ гл. 27. јасно говори и сведочи о апостолском пореклу епиклезе: „...Догмате и проповеди, које су у цркви сачуване једне примамо из написане науке а друге смо примили тајно из повереног нам апостолског предања... Речи призивања (ἐκκλησίας) у време претварања хљеба евхаристије и путира благословења, који нам је од светих оставио написано? Нити се ми задовољавамо само оним речима, које нам апостол или еванђеље спомиње, него друге још говоримо и пре и после, јер имају велику силу за тајну, а примиле смо њих из ненаписане науке.“...¹ Битно је још и друго, наиме учење св. Василија о Св. Духу као о свеосвећујућој Сили, којом се врши обожење људи, успостављање њихово у рај, ступање у Небеско Царство, којом се добија пуноћа благословења у овоме и у будућем веку. Он је у благодатним даровима, Он је почетак освећења. Св. Духу тежи све што осећа потребу за освећењем. Нема дара који би силазио ка тварима без Св. Духа. (De Spiritu Sancto. cap. 16; Advers. Eunom., III књига)². У истој смислу учи и свети Григорије Богослов (Orat., 41.)³ и сви оци цркве и сабори у потоња времена. Све молитве Богу о освећењу, како дарова на литургији, тако и сваком другом приликом, призивале су Св. Духа и од Њега се очекивала пуноћа благословења и благодатних дарова. И Црква је то сачувала кроз векове. Према томе се види да по учењу патристичком призивање св. Духа на евхаристичке елементе има свој основ у учењу о св. Духу као освећујућој сили. Основ је, дакле, епиклези у црквеној пневматологији. То се већ јасно осећало у IV веку. Али такви ауторитети за литургију и за историју евхаристичког богослужења као што су св. Василије Велики (а за њим и псевдо-Прокло)⁴ позивају се у том погледу на времена старохришћанска и још веће ауторитете — апостолске. То послапостолско доба у историји евхаристичког

¹ M. P. G. t. XXXII, col. 188; о истом сведочи и (pseudo) — Прокло. M. P. g. t. LXV, col. 850.

² M. P, g. t. XXXII. col. 108; 132; 135; 172; t. XXIX col. 665.

³ M. P. g. t. XXXVI. col. 441.

⁴ M. P. g. t. LXV. col. 849—850.

богослужења и догматског сазнања интересоваће и нас, те стога прелазимо сада времену св. Јустина Филозофа и Иринеја Лионског.

* * *

Сведочанства св. мученика Јустина Филозофа о освећењу евхаристичких дарова прилично су кратка и непотпуна и зато се и мисли обично да је литургија, коју он познаје и описује доста примитивна. Заиста из његових речи не може се одмах извести један јаснији преглед евхаристичке молитве о којој он говори и то оставља једно широко поље за нагађања и све могуће хипотезе у питању које нас овде специјално занима. О литургији говори Јустин у главном у 65—67 гл. своје I апологије. Ту се наиме описују два типа литургије: у 65—66 гл. т. зв. Taufliturgie т. ј. она, која је долазила одмах по крштењу катихуменаи на коју је новопросвећени долазио тек први пут да се причести светим тајнама. У 67 гл. даје се слика једне обичне литургије у недељни дан (ἡλίου λεγομένη ἡμέρα — дан сунца). У овој последњој о консекационој молитви се не говори ништа, али и у оној првој (66,2-3) изрази су прилично нејасни. Ево шта се односи непосредно на ту молитву: „...ми непримамо ово као обичан хлеб или обично пиће; него као Христос Спаситељ наш, оваплотивши се Словом Божјим (διὰ λόγου θεοῦ σαρκολοιθεῖς) имађаше тело и крв ради нашег спасења, те тако исто ова храна, над којом је извршено благодарење (евхаристија — τὴν εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν) молитвом Слова његова (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ)... јесте, као што смо научени, тело и крв оваплоћеног Исуса. Јер апостоли у својим списима, који се зову јеванђеља, предадоше што је њима било наређено: Исус, узевши хлеб и благодаривши рече "...¹ — и даље Јустин наводи речи Спаситељеве о установљењу евхаристије.

Дакле, и ако се овде говори о некој консекраторној молитви онда је то „молитва слова Његова“ (εὐχή λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ). Каква је то молитва, каква је њена садржина — ово је питање за историју литургије II века врло важно.

На различите начине покушавано је да се одговори на ово питање. Једни, и то махом латински писци, сматрају да под овом

¹ Цитирамо по издању G. Krüger. Die Apologien Justins des Märtyrers. Tübingen. 1915. S. 57.

молитвом треба разумети речи Спаситељеве (Einsetzungswörte), што би, разуме се, ишло у прилог римске традиције¹. Други опет мисле да овде Јустин не говори само о Спаситељевим речима, него о томе да се консекраторна моћ налази у целокупној евхаристичкој молитви, у евхаристичком канону². Трећи на пример, виде у Јустиновој молитви Слова — молитву Господњу „Оче наш“³, а има, најзад, и таквих, који мисле да је то молитва призивања Св. Духа.⁴ У наведеним речима код самог Јустина нема ништа из чега би се могао извести неки прецизнији појам о консекраторној молитви његове литургије. Посљедње од наведених мишљења, наиме да Јустин спомиње епиклезу св. Духа заступа и одлучно брани Ватерих. Он се бори против римокатоличке традиције освећења дарова само и једино Спаситељевим речима, и тражи свуда у патристичкој књижевности трагова молитве епиклезе. Чак и у овом случају, код Јустина Филозофа, где се ово не може тако лако наћи, Ватерих изводи неке закључке да би поткрепио своје мишљење, али то изгледа мало основано. У речима „молитва Логоса“ он би хтео да види епиклезу св. Духа, јер, вели он, Јустин не разликује увек појмове Дух и Логос, те би и овде требало место Логос разумети Дух. Да видимо у колико је то оправдано и, уопште, да ли је потребно толико комплицирати ствар? Можда би се могло наћи неко друго решење?

Ватерих, дакле, вели да Јустин назива Св. Духа (као и Сина) Логосом и чак „прворођеним“⁵ и позива се на I аполог. гл. 33, 6 (у вези са гл. 32, 8, 10; 13, 3; 46, 5). Исто мишљење налазимо и код Раушена, ма да он као правоверни католик не

¹ T. Harnack. Der christliche Gemeindesgottesdienst, 273. Marković. O Evkaristiji. 181—182. Schermann. Frühchristliche Liturgien. Paderb. 1915. S. 430. Merk, op. cit. 87—88. Schick, Historisch-Liturg. Abhand. 70 Rauschen-Alfaner. Patrologie. Freib. 'B 1931. S. 78. Schwane. Dogmengeschichte, I, 456.

² Катанскій. Догматическое учение о семи церков. таинств СПб. 1877 стр. 82, прим.; Bardenhewer. I, 259. прим. 3. R. Seeberg. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Leipsig. 1920. I, 354, прим. 2. Gerhard Rauschen „Eucharistie und Bussacrament in der ersten 6 Jahrhunderten der Kirche“. Freiburg i/B. 1910. S. 121.

³ Wordsworth. The Holy Communion. Oxford. 1891. p. 62., Bunzen. Hippolytus.. III, 181; 375.

⁴ Tfoulkes. Primitive. Consecration, 54; Watterich. Das Konsecrationsmoment... 41—47.

⁵ Watterich — op. cit. 41—43.

чини то са истом намером као и Ватерих:... „(Justin) versteht unter dem Heiligen Geiste „den Logos“...¹. Али из Јустинових речи то се не да извести. Заиста (гл. 33,6) говорећи о ваплоћењу Сина Божијег он вели: „Под именом Духа и Силе (Лк. I, 36) од Бога не треба ништа друго разумети до Слово, Које је и прворођено у Бога“... Као што видимо не зове се овде Дух прворођеним, већ Логос, како то и следује из грчког текста — τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστὶ... — придев мушког рода πρωτότοκος односи се на λόγον (муш. р.) а не на πνεῦμα (сред. рода.) Сем тога, подразумевајући под πνεῦμα Слово, не мисли Јустин овде о Духу као Ипостаси Св. Троице, него о духовној природи Слова као Бога, јер и Бог је Дух. Јустин говори овде дакле о духовној супстанцији, а не о Трећем Лицу св. Тројице. Само два пута користи се Јустин изразом „дух“ — πνεῦμα — без икаквих ближих ознака, — и то овде (гл. 33, 6) у значењу духовне супстанције Слова и још у гл. 60, 7, где он противоставља Дух — Слову: „...јер он даје друго место Слову Божјем... а треће место Духу“. Иначе то се види из целокупног контекста списа Јустинових. Тако на пример:

1) Јустин јасно учи о Св. Троици, разликујући Ипостаси Њене по имену: (гл. 13, 3)... — »ми знамо да је Он (т. ј. Исус Христос) Син самог Истинитог Бога и стављамо Га на друго место, а Духа пророчког на треће.“ (упореди са гл. 66, 3; 60, 7 или 61, 3, где говори о крштењу у име „Бога Оца и Владике свега, и Спаситеља нашег Исуса Христа, и Духа Светог“). И још разликује изрично ипостасног Духа Божјег од Слова (гл. 32, 8).

2) Јустин изрично назива Слово првородним (Сином) Божјим — ὃ ἐστὶ πρῶτον γέννημα τοῦ Θεοῦ (гл. 21, 1; упореди са 22, 2).

3) Најзад Јустин толико одлучно и на више места назива Трећу Ипостас Свете Троице Духом да се не може сумњати у јасност његове тринитарне терминологије. Он Га на-

¹ Rauschen-Altaner, Patrologie. S. 77; упореди Катанскиј, оп. с. 81, прим.

зива и Духом пророчким и овако најчешће¹ и Светим Духом пророчким² и просто Светим Духом³ и Духом Божјим.⁴

На основу свега реченога немогуће је сложити се са Ватерихом у томе да Јустин не разликује појмове Дух и Слово да би место εὐχή λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ — требало разумети и епиклезу Светог Духа. Али ипак тиме се још ништа не губи и то не значи да се у Јустиновој литургији освећење дарова вршило је д и н о Спаситељевим речима, као што мисли већина римокатоличких богослова.

Да би се нашао одговор на питање које нас интересује потребно је по могућству реконструисати Јустинову литургију и у њој наћи место и облик консекраторне молитве. Ово није лако, јер у списима његовим нема текста молитава; о њима се тек у општим цртама говори. Нас би стога задовољила више или мање приближна шема те литургије.

У списима Јустиновим види се још она велика стваралачка слобода у евхаристичким молитвама, којом се одликовало послеапостолско време. О харизматичком карактеру молитава нарочито главних у евхаристичком канону говори сам писац (I Apol. с. 13,1): „славимо (Створитеља Димиурга) колико можемо — ὅση δύναμις — словом молитве и благодарења у свему што приносимо“, и на другом месту каже (с. 67,6.) да старешина — ὁ προεστώς — изговара молитве и благодарења — εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας — колико му је могуће — ὅση δύναμις ἂν τῆς, и опет на трећем месту (с. 65,3.) спомиње подробну евхаристичку молитву (εὐχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. Види се такође да и читање пророчких и апостолских списа није још тачно регламентирано (с. 67,3.).

Све ово подсећа на литургичку традицију ранијих хришћанских споменика као што су Διαχί (с. 10) „пророцима пак допустите да благодаре (εὐχαριστεῖν) колико хоће (ὅσα θέλουσιν) и VII књига апостолских конституција.⁵

За научну обраду Јустинове литургије врло је много урадио гисенски професор Паул Дреус. Његови покушаји рекон-

¹ I Apo I. 6, 2; 13, 3; 31, 1; 33, 2 5; 35, 3; 38, 1; 39, 1; 40, 1, 5; 41, 1; 42, 1; 44, 11; 47, 1; 48, 4; 51, 1; 53, 4; 59, 8; 60, 8; 63, 2, 12.

² 41, 1; 53, 6.

³ 61, 3, 13; 65, 3; 67, 2.

⁴ 32, 8; 60, 6; 64, 4.

⁵ С. А., VII,26,6. — Funk, Didascalia, I,414—415.

струкције те литургије од особитог су интереса и значаја. Паралелним проучавањем литургије Јустина Филозофа и оне из VIII књ. апостолских конституција (С. А. VIII.) он је доказао да су се те две литургије развиле из исте групе евхаристичких молитава, да је, другим речима, Јустинова литургија припадала типу клементинске анафоре.¹ То се види не само из тога што и једна и друга садржи основне моменте литургије оглашених и верних, као што је читање апостолских списа, целив мира, принос дарова, него и да су многобројни изрази у делима Јустина Филозофа позајмљени из евхаристичких молитава SAVIII било буквално, било у перифрази, али скоро увек са очигледном паралелизмом. По оним цитатима из литургије SAVIII које Јустин наводи може се без нарочитих тешкоћа успоставити план његове литургије.

Тако, на пример, преанафорални део његове литургије садржи после читања апостолских списа (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων) и пророчких такође и говор епископа². Катихумени не присуствују код њега за време литургије верних³. Јустин познаје изразе SAVIII из молитава о очишћењу од злих духова и демона⁴, што даје могућност да се претпостави да су се и енергумени удаљавали из богослужбених скупова после прочитаних ектенија и молитава за њих. Све то одговара реду молитава и свештенорадња литургије из SAVIII.⁵ Јустинове⁶ „заједничке молитве — κοινὰς εὐχὰς — како за себе тако и за просвећеног и за све друге“ јесу као што мисли Дреус⁷ оне подробне ектеније за верне, новопросвећене и за сваку душу хришћанску којима почиње литургија верних у SAVIII.⁸ Јустин помиње и целив мира⁹. Зна се да се овај апостолски обичај сачувао скоро без изузетака у свима старохришћанским ли-

¹ D r e w s. Untersuchungen über die sogenannte Clement. Liturgie im C.A.VIII. S., 69;71;73.

² I. Apolog. c. 67,3—4.

³ ibid. c. 65,1; 66,1.

⁴ Dialog. cum. Trif. c. 30.

⁵ LEW. 3—7,2; F u n k. 1,476—482.

⁶ I Apol. 65,1.

⁷ D r e w s op. c. 67—69.

⁸ LEW, 912; F u n k., 1,488—492.

⁹ I Apol. 65,2.

тургијама. О њему говоре и CAVIII¹, и CAII, 57,17² и канони Иполита, III; XIX 14³ т. зв. *Constitut. ecclesiae aegyptiacae* I (XXXI), 8⁴, „Тестаменат Господа Исуса Христа,“ мученичка акта св. Перпетује и још многи споменици и списи ранијег хришћанства. Само у сионској цркви постојао је у старо време обичај, као што се види из једног литургичког списка IX—X в. из патријаршијске јерусалимске библиотеке, да на дан Вел. Четвртка на литургији није било целива мира у вези са тужном успоменом тога дана — пољупцем Јуде издајника⁵. Исто тако по речима Тергулијана (*De oratione*, XIX) није било целива мира у посне дане и то нарочито у последње дане ускршног поста, у дане Пасхе, т. ј. „пасхе страдања“, (Петак и субота).⁶

Јустин Филозоф спомиње приношење хлеба и вина као нарочити литургички акт⁷. По чину апостолске, „клементинске“ литургије следује затим сама евхаристичка молитва, *resp.* евхаристички канон како би се то данас рекло. Изрази Јустинови о „свечаним свештенорадњама и песмама захвалности“ и подробним (ἐπι πολύ; ὅση σύναρις αὐτῶ) молитвама евхаристије⁸ на први поглед изгледа не дају никакво објашњење и садржина тих молитава остаје непознатом. Али при подробнијем проучавању дела Јустинових види се да су му многи изрази евхаристичке молитве клементинске литургије CAVIII врло добро познати. Паралелизам се може лако уочити и у главнијем делу литургије, што је за нас од особитог интереса. Заиста, евхаристичка молитва обраћена је Истинитом Богу, Јединоме, благоме, нерођеном Богу⁹, неоскудноме¹⁰. Сви су ови изрази позајмљени из литургије CAVIII, 12, 6.¹¹ Та иста молитва

¹ LEW, 13; Funk., 1,476.

² Funk., 1,165.

³ Riedel. *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*. Leipzig, 1900. s. 202;213.

⁴ Funk., II,99.

⁵ А. Дмитріевскій. Богослуженіе страстной и пасхальной седмицы во св. Иерусалимѣ IX—X в. Казань. 1894, стр. 103; 341. Тај литургички споменик из X века сем Дмитріјевског издао је још познати палеограф Пападопуло-Керамевс у Петрограду 1894 г. 'Αναλέκτα... τ. β'

⁶ M. P. L. t. I. col. 1176—1179.

⁷ 1 Apol. 65, 3; 67, 5; сравни LEW 13—14; Funk. I, 494—496.

⁸ 1 Apol. 13, 3; 65, 3; 67, 5.

⁹ 1 Apol. 14, 1; Dial. с. 5. — ὁ Θεὸς ἀναρχος.

¹⁰ 1 Apol. 13, 1; Dial. с. 23.

¹¹ LEW, 14; Funk. I. 496.

говори о Богу, Који је кроз Свог Јединородног Сина, Бога Логоса, Премудрост, Анђела Великог Савета и т. д. створио све: — цео козмос, природу, сва створења и најзад човека¹, и изрази ове молитве Јустин Филозоф одлично познаје и наводи на више места и често пута². Наводи такођер и историју Икономије Божије о људском роду са успоменом на исте библијске примере и факта као и клементинска литургија³. Али то да Јустин Филозоф разуме евхаристију као жртву, која се приноси за успомену ваплоћења и страдања⁴ од нарочитог је значења за евхаристологију његову, везујући њу и са мислима претходних хришћанских мислилаца (апостолских мужева) и са догматским системима потоњих отаца и учитеља цркве и налази своју животну, практичну примену у свима хришћанским евхаристичким молитвама. Изрази Јустинови у овоме делу молитве опет су аналогични оним из литургије СAVIII.⁵

Мисија Сина Божјег на земљи описује се и код Јустина и у евхаристичкој молитви апостолских установа; спомиње се чудотворна делатност Христова, многобројна исцелења, знамења⁶. Затим се на више места и подробно говори о страдању од Јевреја и Пилата, о распећу, смрти, васкрсењу и вазнесењу⁷. Говорећи језиком савремене литургичке терминологије Јустин зна за молитву анамнезе⁸. Уз то се у његовој евхаристичкој молитви наводе речи Христове — *τοῦτο ποιῆτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου. τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου... τὸ αἷμά μου* — речи, које су у све литургије ушле као историјска основа тајне евхаристије.

Ово савесно, објективно испитивање текста Јустинових дела упоредо са текстом клементинске литургије велика је заслуга Дрекса. Благодарeћи њему у историји старохришћанског евхаристичког богослужења многе су се ствари и нејасна питања расветлила и у првом реду питање порекла и извора

¹ LEW, 15—16; Funk I. 496—500.

² I Apol. 23, 2; 63, 5; 14; 15; 33, 6; 46, 2; II apol. 6, 3; Dial. 41; 76.

³ Dial. с. 19; сравни LEW 17—18; Funk I, 502—504.

⁴ Dial. с. 70; 41.

⁵ I Apol. 23, 2; 32, 10; 46, 2; Dial. с. 85; 100; 105. сравни LEW. 19; Funk I, 500.

⁶ I Apol. 31. сравни LEW. 19; Funk, I. 506.

⁷ Dial. 67; 118; I apol. 63, 10; 63; 41. сравни LEW. 20; Funk I, 508.

⁸ Dial. 41 и 117.

клементинске литургије и њој сличних. Какви се, дакле, закључци могу извести из оваквог упоређења текста? Како би изгледала та шема Јустинове анафоре после њене реконструкције?

Кад би се оваква, ма и приближно реконструисана шема евхаристичке молитве, дала превести на језик наше савремене научно-литургичке терминологије, значило би да Јустин познаје као и литургија САVIII све главне делове литургије верних и то:

- 1) заједничке молитве.
- 2) целив мира.
- 3) приношење дарова. (што се после поделило у антиохијско-византијским литургијама у два посебна чина — проскомидију, као припремни део пред литургијом катихумена и велики вход у почетку литургије верних).
- 4) сами евхаристички канон, који се сада дели на посебне тајне молитве, одвојене једна од друге певањем хора и возгласима свештеника, док су у то време састављали једну једину нераздвојну целину — евхаристичку молитву. Ови данашњи делови те молитве налазе се и код Јустина и у САVIII:

а) молитва $\alpha\zeta\iota\omicron\nu\ \omega\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\nu$ (према западној терминологији *praefatio*) која садржи прослављење Божијег величанства и моћи, створења света и свега у њему, човека и промисла о њему и после пада.

б) молитва *sanctus*-а или *trishagion*-а која следује одмах иза серафимске песме $\alpha\gamma\iota\omicron\varsigma,\ \alpha\gamma\iota\omicron\varsigma,\ \alpha\gamma\iota\omicron\varsigma,\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \sigma\alpha\beta\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$. (и ако Јустин изрично ове речи не наводи, ипак по контексту оне несумњиво морају бити¹). Ова молитва даље садржи прослављање искупитељног подвига Сина Божјег и прелази затим у,

в) молитву *anamnesis*-а, у којој се садржи поново молитвена успомена Христовог ваплоћења, страдања и смрти, васкресења и вазнесења.

Али литургија САVIII садржи и још нешто. Са анамнизом не завршава се ред мисли и молитава у евхаристичком канону. Анамниза је само прелаз од Христових речи или од молитве *sanctus* ка призивању св. Духа., које се у клементинској литургији чита овако: (САVIII, 12, 38-39.):

¹ Drews op. c. 82,

„Сећајући се дакле његових страдања, смрти и васкресења из мртвих и вазнесења на небеса...

... ми Теби приносимо Цару и Богу по Његовом наређењу овај хлеб и ову чашу, благодарећи Те кроз њега за то што си нас Ти удостојио да стојимо пред Тобом.....

... и молимо да милостиво погледаш на ове дарове...

... и да пошаљеш на ову жртву Светога Духа Твога, Који је сведок страдања Господа Исуса како би он учинио хлеб овај телом Христа Твога и ову чашу крвљу Христа Твога.....“¹.

Како стоји код св. Јустина Филозофа? Да ли је било молитве епиклезе у његовој анафори? — Изрично он је нигде не спомиње, али сме ли се, само на основу тога, извести закључак да он њу није ни познавао или ићи и даље, т. ј. да у средини II века још уопште није било те молитве? Формални критичизам и буквално разумевање текста тако баш и мисле, Скоро сви западни научњаци решавају ово питање негативно. Једино Ватерих, као што смо видели, признаје код Јустина епиклезу. То исто допушта и Тајер². Дреус после свију својих упоређења и проучавања текста, констатовавши очигледну сличност обе две литургије (Јустинове и СAVIII) у свима моментима и признавши да оне припадају истоме типу, ипак устручава се да одговори позитивно на питање епиклезе. Он само допушта могућност њеног постојања у литургији II века³.

Шта би се на то могло рећи?

Не треба пре свега губити из вида да, док се у VIII књизи апостолских установа налази потпун текст литургије, Јустин Филозоф у својим делима говори о евхаристији само узгред и врло кратко, управо у толико колико му је било потребно ради његових апологетских циљева да би одбранио хришћанско друштво и његове евхаристичке скупове од неоснованих инсинуација и оптужаба, које су биле противу хришћана подигнуте. О реконструисању текста његове литургије не да се говорити; говорило се само о једној шеми.

Када би се са друге стране шематички приказала литургија СAVIII, када би се њен опширни текст смањило на онолико

¹ Funk I, 510.

² Tyrer. The Eucharistic Epiiclesis, p. 18.

³ Drews. op. c. 74; 91.

кратких реченица и израза као што то чини Јустин Филозоф, слика би била од прилике иста. Стварно, би ли се могла целокупна литургија клементинска приказати у неколико речи? Шта би била тада садржина њене евхаристичке молитве? Зар није молитва благодарности Богу Оцу свега за сва добротинства Његова и Његовог Сина и Светог Духа? Зар није прослављење и хвалење Оца и Сина и Светог Духа? Такве бар изразе ми налазимо у евхаристичком канону литургије Сави: — (12, 9.) καὶ τὸν χορὸν τῶν ἀστέρων... καταγράφας εἰς αἶνον τῆς σῆς μεγαλοπρεπείας (12, 27.)... ὑπὲρ πάντων σοὶ ἡ δόξα δέσποτα παντοκράτορ...¹ И не само у клементинској литургији; овакви изрази могу се наћи и у евхаристичком канону других литургија старог доба. Тако на пример еухологиј Серапиона Тмуитског садржи: ἄξιον... ἐστὶ... αἰνεῖν, ὑμνεῖν, δοξολογεῖν...²; литургија св. апостола Јакова: — ἄξιόν ἐστι, σὲ αἰνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ προσκυνεῖν, σὲ δοξολογεῖν...³; литургија апост. Марка: ἄξιόν ἐστι... σὲ αἰνεῖν, σὲ ὑμνεῖν... σοὶ ἀνθομολογεῖσθαι...⁴ Овим дакле речима почиње евхаристички канон ових и још многих других литургија. Богу Оцу приноси се у молитви „praefatio“ слава и хвала за све што је Он учинио роду људском, и даље за тим у молитвама „sanctus“ и „анамneze“ говори се о дејству Сина Божијег, док се у епиклези моли за силазак Светог Духа. Све су евхаристичке молитве, гесп. делови једне евхаристичке молитве (или евхаристичког канона) обраћени Богу Оцу, само што се у првом велича Отац, док се у осталим деловима те молитве говори о Сину и Духу. Ово је изгледа једна стара литургијска традиција, доцније санкционисана каноничким нормама. (сан. 21 III картагинског сабора.)

Сасвим исто налазимо и код Јустина Филозофа (I Apol. 65, 3): „... и тај (епископ) износи хвалу и славу (αἶνον καὶ δόξαν) Оцу свега именом (διὰ τοῦ ὀνόματος) Сина и Светог Духа и врши подробно благодарење (εὐχαριστίαν) за то што нас је Он тога удостојио...“ Литургије старог доба знају још и нарочити благослов епископа (гесп. свештеника) речима II

¹ LEW, 15; 18; Funk, I, 498; 504.

² Brightman, The Sacramentary, of Serapion. — Journ. Th. St 1899 oct. p. 104.

³ LEW, 50.

⁴ *ibid.*, 125.

Коринћ. XIII, 13 именом Свете Тројице — Оца, Сина и Светог Духа. На први поглед чини се да Јустин говори овде о том благослову народу (*ἀβλαστός*, „Salutation“) који је са различним модификацијама заједнички скоро свима литургијама: CAVIII, 12 4¹, у канонима Иполита III; XIX, 15², у „Constit. eccles. aedyptic.“ I (XXXI) 11³ у литургији ап. Јакова⁴, литургији ап. Марка⁵, у Саидским канонима црквеним⁵, у литургији сиријских јаковита⁷ и мн. др. Али не! Благослов се овде код Јустина никако и не спомиње, него овде је јасно речено о узношењу „хвале и славе Оцу свега кроз имена Сина и Светог Духа“. А то и јесте садржина целокупне анафоралне молитве (евхаристичког канона са свима његовим садашњим тајним молитвама).

Заиста:

молитве: praefatio — sanctus — anamnesis — epiclesis
молитвено преживљавање створења, искуплења, освећења
хвала и слава Богу Оцу кроз имена Сина и Светог Духа.

На овај начин ред догматских мисли у канону завршен је, цело последовање молитава крунисано је епиклезом. Тако захтева унутарња диалектика евхаристије, такав је онтолошки смисао односа Бога према свету. Кад би се замислила прарихришћанска, послеапостолска литургија без епиклезе, значило би оставити је без догматског смисла, раскинути ланац мисли у којој, одвојити је од њеног пневматолошког основа.

* * *

Мало се на Западу може наћи заштитника апостолског порекла епиклезе као првобитне форме консекраторне молитве у литургији.⁸ Распрострањеније је мишљење да и ако епиклезе није било у старохришћанско време, она се ипак прилично рано појавила (откуда? из каквих разлога? под чијим утицајем?), тако

¹ *ibid.*, 14; Funk I, 496.

² Riedel, *op. cit.* 202; 213.

³ Funk, II, 99.

⁴ LEW, 49.

⁵ *ibid.*, 125.

⁶ *ibid.*, 461; 463.

⁷ *ibid.*, 85.

⁸ Watterich, *op. cit.* Tyrer, *op. cit.* 19—25; 70—71; W. C. Bishop. The primitive forme of consecration. C. Q. R. № 132. July 1908 p. 395. F. E. Warren. The liturgy and ritual of the antenicene Church, 109.

да је већ у IV веку она на Истоку једна свеопшта литургијска појава, једна праксом и учењем црквеним санкционисана форма освећења.¹ Има најзад и таквих научњака који признају и тај сада очигледни факт, да је и римска миса у најстарија времена имала молитву епиклезе, па потом ју је изгубила.²

Неоспоран је, дакле, факт да је у IV веку епиклеза постојала. Св. Василије Велики — у „књизи о Св. Духу“ (375) — говори о њеном апостолском пореклу, што упорно неће да призна западна наука. У Палестини средином IV века (347—348) у својим „катихезама“ св. Кирило Јерусалимски даје нам сасвим јасно формулисано учење о тој молитви. Тако (Myst. III, 3) — „евхаристички хлеб после призивања (μετὰ τὴν ἐπίκλησιν) Св.

¹ Cabrol — L'epiclesse, — in Dict. Arch. & Lit. 1922. V, 142—184. Drews op. cit. Merk, op. cit. 104; D. Stone. Eucharistic doctrine & the canon of the roman mass. C. Q. R. № 133. 1908. 36; G. P. Wetter, Uppsala. Altchristlichen Liturgien. Das christliche Mysterium, Göttingen, 1921. S. 59; Srawley. The early history of the liturgie. Cambridge. 1913. A. J. Maclean. The ancient Church orders. Cambridge 1910. Принц Макс Саксонски — Pensées sur la question de l'Union des Eglises. Roma et Oriente. 1910, XI.

² Funk. Über den Kanon der römischer Messe — In Kirchengesch. Abhandlungen III, 86. Watterich. op. cit. 120. Drews. Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe. Tübingen. 1902; Thalhofer. Handbuch der katholischen Liturgie. Freits. i/Br. 1912. S. 45. Ето например шта налазимо код признатих западних стручњака литургијчара: Одо Касел вели: „Die echte Epiklese aber gehört zum eigensten Besitz und zum Kern altchristlicher Liturgie...“ Ја, Ром scheint aus Protest gegen die orientalische Ueberschätzung der Epiklese selbst die alte Epiklese mehr oder weniger vollständig getilgt zu haben. Jedoch blieb der ganze Kanon mit seinem Nennen der Trinität eine Epiklese im alten Sinne“ Одо Касел, О. S. B. („Zur Epiklese“ in Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster in Westf. 1923. S. 102.). Тако исто и у једном другом чланку он вели: „Dass die römische Liturgie eine Epiklese im alten Sinne kannte, ist von vornherein wahrscheinlich...“ („Neue Beiträge zur Epiklesenfrage“ in Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1924, S. 175.). Герхард Раушен и ако мисли да се епиклеза у литургији појавила тек доцније: „Ursprünglich ist allerdings die Epiklese nicht, sie ist später in die Liturgie eingedrungen“, он ипак вели (што је за нас од битне важности): Im V Jahrhundert war die Epiklese auch im Abendland allgemein. Sie fand sich sowohl in der gallikanischen und mozarabischen, als auch in den ambrosianischen und römischer Liturgie“. (Eucharistie und Buss sakrament in den ersten 6 Jashundertern der Kirche. Freiburg i/B. 1910. 112.). Према томé у току пет векова десиле би се све ове промене: у првобитној литургији није било сасвим епиклезе, затим би се та молитва одједном појавила и опет тако исто спонтано ишчезла. Из којих разлога? Под чимим утицајум? На основу чега?

Духа није више обичан хлеб већ тело Христово¹. Затим (Myst, V, 7) — „ми молимо човекољубивог Бога да ниспошље Св. Духа на дарове како би он учинио хлеб — телом Христовим, вино пак крвљу Христовом“². „Свети Дух додирује освећује и претвара (μεταβέβληται)“. „Свети дарови примају Св. Духа“³. По литургијским изразима и терминологији св. Кирила Јерусалимског може се реконструисати доста потпуно читава литургија са прилично развијеним каноном палестинског типа⁴. У исто време у Сирији — свети Јефрем⁵ и у Египту — свети Петар Александријски⁶ и Теофило⁷ сведоче јасно о епиклези као познатој евхаристичкој молитви. Тако је исто познаје и црква нумидијска у Африци, према речима св. Оптата Милевског⁸. Од Мале Азије, дакле, до Картагине епиклеза је била у средини IV века општепризната и широко распрострањена молитва.

Али не само тада! И раније се могу наћи трагови те молитве у појединим помесним црквама. Тако у 256 г., т. ј. више од сто година пре сведочанства св. Василија Великог, Фирмилијан епископ у Кесарији Кападокијској пише св. мучнику Кипријану о некој жени-јеретику, лажној пророчици, која се пре 20 [година, т. ј. око 235 г. појавила и која је имитирала свештеника, како врши тајну евхаристије. Он каже да „се она често усуђивала тако да ради, подражавајући благослову хлеба и освећењу евхаристије призивањем“⁹. Ово претпоставља свакако, да је обичај освећења епиклезом у првој половини III века био одавно санкционисан богослужбеном праксом факт, када се о њему тако просто и без нарочитих објашњења говори. А и сам Кипријан Картагински говори о

¹ М. Р. г. т. XXXIII, col. 1089.

² ibidem, col. 1113.

³ ibidem col. 1124,

⁴ LEW, 464—470.

⁵ Творен. свл Ефрема Сирина. изд. М. Д. Акад. 1849. т. III. 131; т. VIII, 16.

⁶ код Теодорита Кирског. Цркв. Истор. IV, 19. М. Р. г. т. LXXXII col. 1169.

⁷ код блаж. Јеронима: писмо: 96. М. Р. L. т. XXII, col. 801.

⁸ М. Р. L. т. XI, col. 1064—1065.

⁹ М. Р. L, т. III, col 1213.

„законитом освећењу“ жртве Господње¹ и о томе да „приношење не може бити освећено тамо где нема Светог Духа“². Зна се да је Оригену такође позната епиклеза³, а то значи да је она постојала у александријској цркви и у првој половини III века. Сведочанства св. Иринеја Лионског допуњују наш преглед.

Иринеј говори о епиклези. Али раније се мислило да је главни доказ томе у т. зв. „фрагментима Пфафа“, т. ј. у извесним грчким одломцима из дела Иринејевих, које је тибингенски проф. Пфаф 1715 г. пронашао у рукописима Туринске библиотеке. У једном од њих (други по реду, а код Миња т. зв. фрагмент XXXVIII) стоји: „...ми призивамо св. Духа да би он учинио ову жртву: хлеб — телом Христовим и чашу — крвљу Христовом“⁴. Али доцније благодарећи савесним и објективним испитивањима Харнака⁵ доказало се да је посреди доста груби фалсификат самог Пфафа и за сада изгледа може се сматрати да је питање порекла и вредности ових одломака дефинитивно расветљено⁶. Али и поред тога у Иринеја има и других сведочанстава о евхаристичкој молитви. Тако (Adv. Haer. I. V. c. II, 3) — „Чаша растворена и спремљен хлеб примају Слово Божје и постају евхаристијом тела и крви Христа...“ И лоза посађена у земљу приноси у своје време плод и пшенично зрно бачено у земљу и иструлело и умножено диже се духом Божјим који све садржи, а ово потом примајући Слово Божје постаје евхаристијом, која је тело и крв Христова“⁷. Затим (I. IV, c.

¹ M. P. L. t. IV, col. 383/401.

² M. P. L. t. IV, col. 404. — Мерк (op. c. 90-91) сматра да св. Кипријан спроводи неку нову идеју, Овим речима о немогућности освећења без Св. Духа, Кипријан бајаги говори о законити рукоположеном свештенику, у коме Мерк хтео би да види заменика Христова аналого римском учењу о „minister Sacramenti“.

³ κατά κέχσου, VIII, 33; Comment in Corint, VII, 5; Rauscheu-Altauer, op. c. 129.

⁴ M. p, g. t. VII, col. 1253. Упореди примедбе А. Штирена у његовом издању дела Иринејевих. Lipsiae 1853. том. I, p. 854—887.

⁵ Harnack. Die p,afische Irinausfragmente. — Text & Untersuch. 20,3,1900. стр. 1—69.

⁶ Funk. — Kirchengesch. Abhandl. & Untersusch. (1899) I, 198—208; Bardenhewer, I, 418—420. Rauschen-Altaner, 108; С. Федченковъ. Св. Иринеј Лионскій. Серг. Посад. 1917. стр. 542—550.

⁷ M. P. G. t. VII, col. 1125.

XV,5 „Ми приносимо Њему оно што је Његово (ἀὐτῷ τὰ ἴδια)... Хлеб од земље, после призивања (ἐκκλῆσιν) Бога над њим, није више обичан хлеб, већ евхаристија“...¹. Најзад спомиње неког јеретика Марка, гностика Валентинове секте, (I, I, с. XIII,2), који је тобож приносећи евхаристију дуго изговарао речи призивања.² И ако Иринеј говори о освећењу дарова само узгред,³ али ипак он зна за епиклезу. То признају и Тајрер, и Ватерих и Зеберг⁴ мада овај последњи као и Катански заступа мишљење о т. зв. „логос-епиклези“, држећи да Иринеј не разликује појмове Логос и Дух. Томе противуречи савршено коректна и јасна тринитарна терминологија Иринејева.

Све ово значи да је већ у првој половини III века епиклеза била распрострањена у свима црквама од Мале Азије кроз Палестину, Египат, Нумидију све до „Лугдунума“ у Галији. Благодарeћи томе лакше се већ даје успоставити веза између св. Кирила Јерусалимског и Василија Великог с једне стране и муч. Јустина Филозофа с друге. Она апостолска традиција о којој говори велики кападокијски архијереј заиста се може постепено пропатити од њега назад па све до почетка III века или, можда, чак и још раније до половине II века, ка послеапостолском времену.

* * *

На западу се неће поверовати сведочанству св. Василија Великог о апостолском пореклу епиклезе зато, што у прво време (све до половине IV века) у литератури патристичкој о тој се молитви говорило мање, краће и не толико јасно. Наведене и споменуте речи св. отаца и учитеља III века и почетка IV и ако се признају на западу као пуноважне, али се њима ипак не поклања толика пажња, као рецимо „катихезама“ св. Кирила Јерусалимског. У овим последњим критичка наука види првипут⁵ јасно изражено учење о епиклези као консекраторној молитви, док она ранија готово заборавља и занемарује. Изгледало би да у догматици и литургици тек у по-

¹ *ibidem.* col. 1028.

² M. P. G. VII. col. 579.

³ Bardenhewer, I. 429.

⁴ Seeberg. Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 462. Катанскиј, *op. cit.* 113.

⁵ Cabrol, L'épîclèse — in Dict. A. C. L, col. 143; Мерк, *op. cit.* с. 105.

ловини IV века сазрело сазнање о тој молитви као неопходно нужној; после неке „еволуције догме“ у епиклезу беше уведен консекраторни момент, којега, бајаги, све до тога у њој није било и који се, по мишљењу латина, налазио у Спаситељевим речима. Другим речима латинска је теза да она епиклеза, о којој говоре хришћански писци пре Кирила Јерусалимског, (и можда чак и после њега), није садржавала молитву Богу о силаску св Духа на дарове ради њиховог освећења, већ само о даровању вернима извесних благодатних дарова.

У вези са овим интересантна су следећа два питања? 1) Зашто се тако мало и нејасно о епиклези говори у прво време све до III—IV века? и 2) Да ли се могла одједном појавити у литургичком (и догматском) сазнању епиклеза ако је није до тога било и који је разлог да се она тако могла појавити?

I. — Неоспорно је да у то време питање епиклезе није било у толико акутно у низу догматских проблема.

Старе хришћанске литургије имале су епиклезе (какав је био њихов облик и обим то је већ специјално питање), противно томе нико није учио и црквено сазнање бавило се основнијим, главнијим догматичким проблемима — тринитарним. Шта више, пажња је била махом управљена у правцу одбране од спољашњих — незнабожачких и јудаистичких филозофа, а не од унутарњих — јеретика. Богословље је живело и развијало се више у апологетском свом периоду него у догматском.

Али ово никако не значи да се у то време још није сазнавала догматска важност освећујућег дејства Светог Духа у евхаристији. Тако исто и то да у II и III веку није било проглашено догматски-формулисано учење о једносушности Ипостаси Свете Троице никако не значи, да Црква тада још није знала за тај догмат. Из тога што је израз ὁμοούσιος био непознат рецимо Јустину Филозофу и Иринеју и што га нема чак ни у самом Светом писму не излази да ови св. Оци или сами апостоли нису знали за једносушност Оца и Сина. Такође и ако је тек халкидонски сабор „следећи св. оцима“ свечано исповедао да су се две природе сјединиле у Богочовеку $\text{ἀσυγχύτως, ἄτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως}$, то још не значи да је Црква тек од 451 г. сазнала за тај догмат и да су били монофизити сви они који нису за ту симболичку формулу пре тога знали. Исто имамо и у погледу молитве призивања Св. Духа. Ако списи апостолских мужева и апологета, говорећи о евхаристији

ништа не кажу о епиклези из тога још не излази да у II веку није било те молитве и да су литургије које се у тим делима спомињу, освећивале дарове помоћу латинске консекраторне формуле, т. ј. само и једино Спаситељевим речима: „примите, једите... пијте од ње сви...“ и да су свети Игњатије Богосац и Јустин Филозоф видели у свештенику тридентинског *minister sacramenti*, као „заменика Христовог“. Не спомиње се та молитва прво, дакле, стога што је било важнијих догматских питања и у области учења о тајнама уопште и о самој евхаристији. Али видели смо да у погледу садржине тог учења ништа се није променило. Евхаристија по самој садржини и значењу своје исто је и за св. Јустина Филозофа и за св. Кирила Јерусалимског и за Златоуста и за сва остала времена.

Не говори се о епиклези јасно и подробно до средине IV в. још и из разлога што то није допуштала позната *disciplina arcaica*. Све док је Црква била гоњена од римских царева, све док је постојала по хришћанско друштво опасност од незнабожаца и јудаиста, док је трајао институт катихумена са његовом строгом канонском дисциплином — хришћани нерадо откриваху профаном свету тајне свог учења. Утицај „*disciplinae arcaeae*“ може се лако запазити у делима многих ранијих хришћанских учитеља. Ван сумње је да је томе утицају био подложен не само Јустин Филозоф¹ него чак и св. Кирило Јерусалимски. Првих његових 18 катихеза обраћених ка катихуменима садрже градиво општијег карактера и лакше за разумевање по садржини од оних последњих пет „тајноводних“, мистагогичних. Тек у овим последњим открива се оно што „*disciplina arcaeae*“ није допуштала открити катихуменима. Говорећи на пример о Св. Духу (XVI и XVII катих.) он расправља пневматолошка питања само у општим цртама док о дејству Светог Духа у тајнама и нарочито о епиклези, т. ј. она есотерична питања, која се могу објаснити већ просвећенима, крштеним хришћанима он расправља тек у последњим „тајним“ поукама. Тако и он сам каже (*Cathech.* XVI, 26): „...и на Тебе ће када се крстиш сићи благодат; али на који начин ја не кажем, јер још није време.“²

¹ Schwane. Dogmengeschichte., I, 445; Scheeben. Histoire des dogmes I, 649; Merk. op. c. 89.

² M. P. g. t. XXXIII, col. 956.

Факт да, обративши се хришћанству, Јустин није примио никакав јерархички чин могао би, можда, донекле и да објасни резервисаност његову у причању о хришћанским евхаристичким скуповима и њиховом тајанственом догматском учењу. Пошто, дакле, није био сâм свештено лице он је могао тобож и да не зна за епиклезу. Али и осим њега има већи број хришћанских епископа и презвитера, који ту молитву не спомињу јасно и изрично и ако су за њу знали врло добро. Чим би се то могло објаснити?

Може се наћи још једно објашњење томе што сви писци II—IV века које смо споменули, и ако знају за неку молитву епиклезе (или еклезе) св. Духа, скоро ништа не говоре о садржини тог призивања. Објаснити се то може свакако харизматичким карактером целокупног богослужења и непосредним надахнућем евхаристичке молитве. Сâм Јустин објашњава то говорећи да епископ изговара евхаристичке молитве колико му је могуће — ὁσὴ δύναντις αὐτῶ. По себи се разуме да се не дају фиксирати и забележити оне харизматичке молитве, чије су се речи и изрази рађали у срцу пророка — теурга у патосу молитвеног стваралаштва. Слободни дах Утешитеља — Духа, неосетљив чулима и рационалистички несхватљив, у стихијном молитвеним заносу ових првих хришћана упаљује у душама њиховим огњене речи молитве — одјек и одсјај небеске, божанске стварности. И сутрадан исти небески Огањ у новом молитвеном трепету обнавља исто сионско чудо. И слободни дух у теургичкој екстази говори поново и у новим симболима и речима, у неким новим одсјајима небеске нестворене лепоте моли се, узноси се, призива Божански Огањ да падне и да се дотакне предложених вештаствених дарова на овој трпези. У новим симболима говори о непроменљивим истинама, новим речима зове увек истог Духа-Осветитеља, Голуба-Параклита. Нису се ови симболи могли запленили у слаби и несавршени језик људски. Много што шта можда и од најглавнијег у тим молитвама шапутало се у неисказаним речима ἄρρητα ῥήματα (II Кор., XII, 4.). Ове молитве увек са истим смислом, циљем и расположењем нису имале у прво време исту, текстуално једнаку садржину. Форма њихова, дужина, спољашност, као и хармоничност и музикалност (на што се толико пазило доцније а пази се и сада) — су биле ствари другог реда, савим незнатне и небитне. Ако је и било писаних молитава, њи-

хови су изрази и речи имали више карактер неких регулативних примера без икакве принудне снаге, којима се следовало само у толико колико је то захтевала централна њихова мисао.

Исто харизматично расположење зрачи и кроз „Дидахи“ (сар. 9 и 10). И тамо се пророчка молитва још није ограничавала ни временом нити формом (τοῖς δὲ προφῆταις ἐπιτρέπεται εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν). Оне речи евхаристичке молитве које се у спису наводе јесу само као неки образац, коме се могло слободно следовати у главном али које никако нису биле обавезне. Ван сваке је сумње да су те молитве забележене само делимично: фиксиране су само понеке њихове мисли. То се види из тога да се и Спаситељеве речи не наводе у „Дидахи“. Не стоје те речи ни у САVII — (VII књизи апост. установа) за коју је Дидахи извор и основ¹, ма да у САVII евхаристичка молитва (сар. 26 и 26) изгледа у мало опширнијој рецензији но у Дидахи².

Не може се ни говорити о каквој потпуној евхаристичкој молитви. Нити у овом случају, нити пак говорећи о литургији у недељни дан (сар. 14; упореди са Јустиновом I Апо I. с. 66, 3; САII, 59, 3 САVII, 30, 1). — Дидахи не наводе потпуног чина литургије. Не може се додуше тачно ни одговорити на питање шта су ове две евхаристичке молитве из гл. 9 и 10. Ово нису само молитве при причешћивању (kommunions gebete) или за време агапа, као што се то раније мислило. Можда су то нарочите молитве сличне доцнијим западним — praefationes (Воск) Можда су то опет молитве за време неких домаћих, у ужем кругу, приватних евхаристичких скупова — inofficielle Herrnmahl (Drews). Било како му драго, али неоспорна је евхаристичка садржина ових молитава и њихово харизматичко настројење. Врхунац молитвеног патоса јасно се осећа у посљедњим речима, којима се завршава молитва Дидахи: „... Осана Богу Давидовом. Ко је свет, нека приступи. Ко није, нека се каје. Мараната. Амин.“³

У том апостолском „Мараната“ (I Кор. XVI, 22) неки виде чак и „првообраз епиклезе“;⁴ други пак просто веровање у

¹ Rauschen-Altaner, 30; Funk I, XVIII; Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur... Leipsig. 1898. 21; 98.

² Funk, I, 410–414.

³ Дидахи, гл. 10; Апост. Устан. VII, 26, 4.

⁴ Н. Арсенъевъ. О литургиј и таинствъ евхаристіи. Парижъ стр. 23.

долазак (παρουσία) и очекивање Самог Господа у тајни евхаристије¹. Тешко је по оним, свакако фрагментарно очуваним, молитвама Дидахи ишта дефинитивно рећи о целокупној евхаристичкој молитви. Али важно је друго, наиме да се и у њој и у оној из САVII садрже већ речи. „Сети се Госпoде цркве твоје (Свете) да се она сачува од сваког зла“. — рече које су ушле у потоње евхаристичке каноне, из којих су се као из основне ћелице развиле доцније молитве за цркву, епископе, живе, мртве, за целу васељену («ходатайственные молитвы») prayer of intercession). Свакако да су се ове молитве најпре формирале и добиле одређенији облик и као такве ушле у све старохришћанске литургије.² Разлика је само у томе, какво место заузимају оне у евхаристичком канону. Ако ће у доцнијим александријским литургијама оне стајати непосредно пред Спаситељевим речима, онда у палестинској, и византијској њихово ће место бити одмах иза епиклезе.

У овом екстатичком карактеру богослужбених скупова у Дидахи и код Јустина Филозофа, у сачуваној слободи молитвеног стваралаштва, изгледа, требало би тражити објашњење томе зашто се садржина старохришћанског евхаристичког канона уопште и молитве призивања Светог Духа понаособ не наводи текстуално као што је то случај у патристичким списима и литургијским споменицима IV и доцнијих векова, када се већ на хришћанским олтарима постепено био угасио харизматички огањ и написане речи службеника замениле богонадахнуте усклике хришћанских пророка.

Држећи да Јустин Филозоф познаје у саставу своје евхаристичке молитве поред свију њених главних делова — praefatio, sanctus, анамнезе, такођер и епиклезу Св. Духа као завршну молитву канона, ми, ипак, не би могли одговорити на питање какав је био облик и обим тог призивања. Можда је оно у срцу и устима литургисајућег пророка у моменту највећег духовног просветљења налазило свој израз у неком кратком у-

¹ Seeberg, I, 166; G. p. Wetter. op. c. 12; Ed. v. d. Goltz. Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen Kirche. — Leipzig 1905, 26.

² А. Петровскій. Апостольскія литургиј восточной церкви. СПб. 1897 стр. 105; 146; 251.

скилику слично оном „марана-та“¹ из Дидахи. Можда се, пак, сасвим супротно призивало дуго, у великим молитвама пуним символичких израза, китњастих фраза, песнички лепих речи, као што су на пример доцније епиклезе Савија, ап. Марка, св. Василија Великог и т. д.) Ово се не може решити на основу само онога што имамо из II и III в. Уосталом то није ни важно. Апостолско и светоотачко мишљење никада није везало благодатну моћ тајнодејстава за које одређене речи и изразе. У противном случају то би значило негирати целокупно харизматичко стваралаштво и избрисати из историје хришћанског богослужења најлепше стране његове. Друкчије је код католика са њиховим тачно одређеним консекраторним формулама, чија се благодатна сила и моћ, бајаги, садржи у самим изразима, у реду речи, граматичким формама и синтаксичким обрtima²).

II. — Би ли се могла епиклеза одједном појавити у евхаристији првих векова да је није пре тога било? Одговорити на ово питање значи, или сложити се са омиљеном латинском тезом или доказати њену неоснованост. А та би теза у главном била, да св. Кирило Јерусалимски први сведочи о епиклези као молитви освећења дарова, или друкчије — молитва призивања Св. Духа, која се пре половине IV века спомиња код хришћанских писаца (Петар Александријски, Иринеј, Фирмилијан, Ориген и др.) није имала консекраторног значења него је била молитва једино о ниспошиљању вернима благодатних дарова св. Духа (опроштај грехова, очишћење и освећење душе, једињење свију хришћана и т. д.) Према томе значило би, да су се у централном делу литургије у II — IV веку десиле промене од искључиве важности т. ј. 1) да у почетку опште никаквих призивања није било, 2) затим одједном на крају II или у почетку III века појављују се молитве епиклезе или еклезе (Иринеј,

¹) и то: *marana ta* — *ἐρχομαι κύριε*, а не *maran ata* — Господ је (вех) дошао — (Drews. *Apostellehre. Didache. in. Handbuch zu den neutestamentlichen Apokriphen*, edit. Hennicke. Tübingen, 1914. 272; упореди са Seeberg, op. c. I, 166.

²) види о томе, у више пута цитираној, монографији Мерка, колика се пажња поклања у латинском сазнању речима и текстуалној форми евхаристичке молитве, нарочито пак речима Спаситеља: *Nos est enim corpus meum etc...*, које у устима латинског *minister sacramenti* примају донекле карактер једне мађијске формуле, јер је сила у њима, а не у благодатној моћи Осветитеља Духа.

Фирмилијан, Ориген) али само као молитве о силаску Св. Духа на верне и 3) најзад, тек од половине IV века, ове епиклезе добијају смисао и значење молитава о освећењу дарова. Све до тога освећење би се вршило речима Христовим као у данашњој латинској миси.

Већина латинских литургичара оснивају ово своје мишљење о постепеној еволуцији молитве призивања Св. Духа на томе, што поменути оци II—III века, говорећи о призивању, не кажу да се оно врши ради претворења дарова, као што то налазимо код св. Кирила Јерусалимског. Такво се мишљење поткрепљује још и примерима т. зв. непотпуних призивања („implicit invocation“) у неким споменицима старијег доба, и то у египатским и етиопским црквеним уредбама (Kirchenordnungen) у којима се садржи молитва о силаску Св. Дуза „на приношење Цркве да би се сјединили укупно они који се од њега причешћују“.¹ Али ваља имати у виду пре свега, да се Дух Свети призива на приношење Цркве, т. ј. на хлеб и вино. Какав је циљ тога призивања ако није освећење? Молитва о освећењу верних стоји у њој ипак на другом месту. Сем тога познате су још и друге рецензије ове молитве у списима сродним са овим црквеним уредбама и блиским по времену, који сви садрже класичне и потпуне епиклезе („explicit invocation“) ради освећења и претварања евхаристичких дарова². Призивање Светог Духа ради освећења Дарова садржи и т. зв. папирус „Дејр-Бализех“.

Шта би, управо, значило када би било оправдано латинско гледиште?

То не би значило само развијање текста неке споредне молитве која нема битног догматског значења. То би, у исто време, значило знатну промену у вероучењу Цркве, т. ј. да у старохришћанској Цркви није било сазнања о Светом Духу као Осветитељу, него да се ово сазнање појавило после и то не зна се када, као ни то, шта је било узрок оваквој промени. Другим речима то значи да је у оно време већ постојало латинско учење о свештенику као „minister sacramenti“, т. ј. заменику Христовом, који у моменту тајнодејства када изговара рече „Hoc est eum

¹ Horner. The Statues of apostles, 140; Funk. II, 100; Schermann Die allgemeine Kirchenordnungen des II. Jahrhundert. Paderborn 1914. s. 45.

² CAVIII — Funk I, 508—510; Саидски канони — LEW, 462; етиопски статути — Maclean. The ancient Church Orders. p. 43.

corpis meum...“ Ђизговара их Ђкао да је сáм Христос ; њему није потребно призивање божанске благодати, пошто Христа потпуно у том моменту претставља и на тај начин освећује тим речима дарове. То би значило, дакле, да су апостоли и св. оци мислили у духу томизма и говорили речима Тридентине.

Немогуће је просто замислити да је таква једна еволуција у догматским схватањима уопште могла имати место. Пренети консекраторно значење са једне молитве на другу, са речи Христових на молитву призивања Св. Духа није ствар само обреда. Христове се речи у евхаристичкој молитви рецитују у историјској перспективи јер оне садрже само успомену на извесни библијски догађај, о освећењу у њима се ништа не говори, док се у епиклазама нарочито призива Св. Дух, да би Он извршио освећење. Кад би се усвојила западна теза значило би констатовати промену догматског схватања св. отаца на централни моменат евхаристије. Ако се свети Дух не призива у литургији то значи његово благодатно садејство није потребно свештенику т. ј. да у догматици постоји једно нарочито учење супротно ономе о коме говоре св. Василије Велики, Кирил, Златоуст, Дамаскин и др. оци цркве. Заиста у средини IV века већ постоји јасно формулисано учење о Св. Духу као осветитељу док ни у II ни у III веку тога учења, према католичком мишљењу, још није било. Када се та промена извршила? Какав би се могао наћи узрок у историји догме, књижевности, богослужења, који би имао толики утицај на схватања и веровања, на оно што преставља централни, животни нерв хришћанства? На ово питање не могу одговорити ни сами заштитници те тезе. Уосталом они никад и не постављају питање овако. За њих епиклеза, њено порекло, развијање, нестајање у латинској мисли — јесу само питања археолошке природе, незнатне епизоде у историји богослужења без икакве дубље догматске подлоге у себи.

Али ако се питање епиклезе посматра са догматског гледишта, као манифестација учења о Св. Духу као Осветитељу, онда је природно потражити сличне молитве не само у литургијама него и у другим случајевима када се вршило освештење ма било чега. И заиста у историји богослужења III—IV в. може се наћи доста молитава у којима се призива благодат Св. Духа ради освештења.

Тако например при посвећењу епископа. У канонима Иполита (с. III.) молитва садржи: „...schaue auf... mit deiner Kraft und jenem mächtigen Geiste, den du den heiligen Aposteln verliehen hast...¹; у „Constitut. ecclesiae aegyptiac.“ I (XXXI) сви се моле „о силаску Св. Духа на новог епископа“ и да се на њега излије сила „владачког духа“ (spiritus principalis)²; о истоме се моли и у Epitome constitution apostolorum, VIII³; у „Додатку арапској Дидаскалији“ (capita additicia, cap. XXXVI) ова се већ молитва знатно проширила и о изливању благодати Св. Духа на новог епископа говори се много подробније, али главна мисао остаје иста: „da ei spiritum tuum sanctum quem dedisti ceteris apostolis“ и „effunde super eum prudentiam electam sanctitatis tuae“...⁴.

При посвећењу ђакона такође налазимо: у канонима Иполита (с. 5.) „O Gott... wir flehen dich an, dass du deinen heiligen Geist ausgiessest über deinen Knecht...“⁵; „Дидаскалија“ (II, 32, 3) каже да Господ кроз епископа даје Светог Духа при посвећењу (ἐν τῇ χειροτονίᾳ) а то исто налазимо и у Constitutiones Apostolorum II, 32, 3.⁶; о давању Светог Духа при полагању руку понавља исти спис и у II, 42, 2.⁷; призива се благодат Св. Духа при хиротонији ђакона у „Constitut. eccles. aegyptiac.“ „III (XXXIII)⁸ и у Epitome constit. apostol. VIII.⁹)

У опште при посвећењу клирика призива се Св. Дух. Такво призивање садржи молитва хиротоније (εὐχὴ χειροτονίας) ђакониса и ипођакона¹⁰. При крштењу катихумена. У канонима Иполита (с. XIX, 13.) чита се нарочита молитва при стављању руку на новокрштене: „Wir preisen dich, Herr, Gott... dass du deinen heiligen Geist über sie ausgiessest...“¹¹; у истој молитви у Constitut. eccles. aegyptiac. XVI (XIXI) садржи се слична мисао; исповеда се вера у Св. Духа -- bonum ac vivificantem,

¹ Riedel, op. c. 202.

² Funk, II, 98.

³ ibidem, 79.

⁴ ibidem, 128.

⁵ Riedel, 203.

⁶ Funk, I, 114—115.

⁷ ibidem, 130—131.

⁸ ibidem, II, 104.

⁹ ibidem, 80.

¹⁰ Funk, II, 81.

¹¹ Riedel, 211. упореди са Тетуријана „De baptiōnis,“ cap. 8.

qui omnia purificat...¹); у Constit. Apostolorum. III, 17, 1 — у крштењу даје се помазање уљем место Духа Светог.²

Сем тога Дидаскалија VI, 12, 2 — (перифраз Мат. XXIII 19.) јасно наглашава: „stulta et caeca. quid est majus, panis aut spiritus sanctus, qui sanctificat panem...“ — Свети Дух, који освећује хлеб³.

Потврда свему томе може се наћи на више места и у Серапионом евхологију. Свети Дух се у молитвама (I, 4; II, 2; XIII, 6; и при освећењу воде и уља) призива⁴. У молитви благосиљања народа (χειροθεσία λαϊκῶν) вели се изрично εὐλογηθεῖν ὁ λαὸς οὗτος εὐλογίᾳ πνεύματος⁵. Само у евхаристичкој молитви Серапион Тмуитски допушта оригиналан изузетак и не призива Св. Духа већ Логоса, Сина Божијег на дарове да они постану тело и крв Његови. Изузетак овај изгледа могао би се објаснити противоаријевским настројењем и жељом да се нагласи Божанственост Сина⁶. Али ако се у Серапионом евхологиону и јавља Логос као Освећујућа сила, онда је то само у евхаристичкој молитви, где се он призива да претвори дарове. Ово не стоји додуше у складу са опште-црквеном традицијом и уноси нешто необично, али ипак не сме се на основу само тога сумњати у правилност схватања Серапионових о Св. Духу као Осветитељу.

Молитва освећења уља у Constit. Apostol. VII, 42, 2 — стоји такође у складу са утврђеним обичајима и ако у њој свештеник призива „нерођеног Бога, Оца Христовог... да освети уље именом Господа Исуса“⁷. Апостолски израз (Дел. ап. VIII, 15.) „именом Господа Исуса“ никако се не противи традиционој форми освећења, док сами факт призивања више благодатне Силе апсолутно искључује мисао о „заменику Христовом“ у свештенорадњи. Тако исто налазимо и код Тертулијана у спису „De baptismo“, cap. IV: „Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis con-

¹ Funk, II, 110—111.

² Funk, I, 211.

³ ibidem, 370.

⁴ Funk, II, 158; 160; 172; 180 186.

⁵ ibidem, 164.

⁶ О томе види мој чланак „Епиклеза у александр. литургијама“, Богословље 1932. св. 4.

⁷ Funk, I, 448.

sequuntur invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de coelis, et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sacrificandi combibunt“.

Наведени примери многобројних молитава призивања Св.: Духа у различитим случајевима живота цркве показује да је црква у III-IV в. као и данас признавала неопходно нужним благодатно учешће Св. Духа у свештенорадњама, т. ј. да је Св. Дух извор освећења, да се Њим добије пуноћа благословља, да се тамо где нема Св. Духа не може освећење извршити. Такво догматско гледиште црква је и у литургијском богословљу и у делима св. отаца доста јасно изражавала. Из „Дидаскалије“, „Апостолских установа“, „Канона Иполита“ и т. сл. не може се никако друго учење извести. У историјској прошлости хришћанства од III—IV в. па на овамо не може се наћи друго гледиште на освећење евхаристичких дарова, но оно које је црква увек заступала. У историји старог хришћанства нема ништа што би ишло у прилог схоластичкој тези.

Из свега досад реченог могли би се о епиклези у евхаристичким молитвама пре IV в. извести следећи закључци и то:

1) епиклеза је неспорно у то време постојала; о њеном апостолском пореклу сведоче св. Василије велики у књизи „О Светом Духу“ и (псевдо) — Прокло у „Слову о предању божанске литургије“; молитву епиклезе знају и о њој говоре више хришћанских писаца из III в.

2) литургија о којој говори Јустин Филозоф у својим апологијама и у „Разговору с Трифуном“ јесте литургија из VIII књиге „Апостолских установа“ у којој епиклеза постоји и завршава низ догматских мисли, које се у канону евхаристије садрже; и ако Јустин изрично не спомиње ништа о молитви призивања Св. Духа ради освећења и претворења дарова, ипак је ова молитва у његовој литургији постојала. Али и ако старохришћанска литургија зна за епиклезу као битну, неопходно потребну за освећење Дарова молитву, сама епиклеза тиме никако не добија карактер неке мађијске формуле. Дарови се освећују не речима епиклезе из уста свештеника-теурга, него благодатном силом Светог Духа. Епиклеза има важности само у општем контексту евхаристичког канона, чинећи са њим једну неразводјну целину.

3) епиклеза у ехаристичкој молитви није само једна литургичко-археолошка појава: она оваплоћава у богослужењу догматско учење цркве о Св. Духу као осветитељу; то се учење практички изражава и примењује не само у ехаристичкој епиклези, него и у многобројним случајевима освећења и посвећења. Трагова томе има у ранијим списима хришћанске књижевности.

4) ако је црква увек сматрала за неопходно благодатно садејство освећујуће Силе Св. Духа у ехаристији, не може се говорити о томе да се данашње значење ове молитве (освећење ехаристичких дарова) појавило у њој тек доцније, да она није имала тај смисао и у прво време; у противном случају ми би морали признати еволуцију самог догмата о Св. Духу Осветитељу, о чему нема никаквих трагова у историји.

5) из проучавања најстаријих литургичких и канонских споменика и дела св. отаца не може се никако извести и образложити учење схоластичког богословља о свештенику — заменику Христовом и о тако званој „формули освећења“ (тајно-совершитељна формула).

Свакако заштитници латинског гледишта не могу никако да одговоре на питање која се само собом јавља ако се стане на то гледиште, наиме: шта је утицало на појаву епиклезе као освећујуће молитво ако је пре тога није било? када се та промена извршила? како би се могло помирити њихово учење о освећењу са светоотачким веровањем у Св. Духа као Осветитеља? Сведочанства историје ни у ком случају не иду у прилог овим латинским тезама. Шта више, објективна историјска истина је констатовала да је некад и латинска мисао имала молитву епиклезе, да су и западни богослови до извесног времена учили о освећењу ехаристичких дарова молитвеним призивањем Св. Духа, да се учење о „формули освећења“ и о свештенику — заменику Христовом појавило много доцније, да се схоластички погледи на те ствари никако не слажу и не могу се помирити са светоотачким учењем. Али све су то питања која захтевају специјално проучавање и која излазе из скромног оквира ове кратке расправе.

Архимандрит Киријан.

ЈЕРОМОНАХ ЈОВАН МАКСИМОВИЋ.

РЕДОВНО ИЛИ ПРАЗНИЧНО ЗАЧАЛО

Сваког дана читају се на литургији Апостол и Јеванђеље. У многим местима где нема сваког дана литургије, али се редовно служи јутрења, постоји леп обичај да се читају на крају јутрење они одељци Апостола и Јеванђеља, који би се имали прочитати на литургији оног дана. Ради читања у цркви, Апостол и Јеванђеље подељени су на зачала: јеванђеље Матеја на 116, Марка на 71, Луке на 114, Јована на 67, а цео Апостол, почевши од Дела Апостолских па до посланице Јеврејима закључно, подељен је на 335 зачала. Зачалом се зове одељак који већином чини једну целину по садржини и чита се цео на једној служби. Има случајева када, ради бољег разумевања прочитаног одељка, треба прочитати уједно и један део другог зачала или више зачала заједно; обратно има случајева, када се чита само један део зачала. Али углавном ипак се може сматрати да за сваку службу треба читати по једно цело зачало. Не сме се читати на служби које било зачало Апостола или Јеванђеља. Као што су за сваки дан одређене молитве, које треба читати и појати на богослужењу, тако постоји и распоред за читање Светог Писма. Свештеник и чтец имају да нађу она зачала Јеванђеља и Апостола, која је Црква одредила за дотични дан. Ово правило добро знају сви, који служе у цркви; али више пута, и поред старања да буду тачни, ипак падају у забуну или погрешку. Ствар је у томе, што постоје два распореда за читање Новог Завета преко целе године. У једном распореду зачала су распоређена по седмичним данима. Почевши од Ускрса, за сваки дан седмице одређено је зачало Апостола и зачало Јеванђеља. То су тако звана редовна (редовне) зачала, распоред читања „по стубовима“, назвата тако, јер личе на стубове, састављене од речи и слова. Зачала у овом распореду иду већином редом, само појединачна зачала су изостављена из свог реда и одређена за суботне, недељне или празничне дане. По овом распореду од Ускрса до Педесетнице закључно читају се Јеванђеље по Јовану и Дела Апостолска, од понедеоника — другог дана Духова — почиње читање Јеванђеља по Матеју и посланице ап. Павла, почев од посланице Римљанима. За Јеванђеље по Матеју одређено је 17 седмица (које се код Грка називају „Матејеве седмице“), али

у ствари само у првих 11 „Матејевих седмица“ чита се Јеванђеље по Матеју, док се у 6 последњих ово Јеванђеље чита суботом и недељом, у остале дане чита се Јеванђеље по Марку. Од понедеоника, сутрадан после 17 недеље (после Педесетнице), т. ј. 17 „Матејеве недеље“, почиње читање Јеванђеља по Луци. Као и Јеванђеље по Матеју, Јеванђеље по Луци у току 12 „Лукиних седмица“ чита се кроз целу седмицу, а после, у току 5 седмица, које се, као и првих 12, називају „Лукине седмице“, ово се Јеванђеље чита суботом и недељом, а у остале дане наставља се читање Јеванђеља по Марку, прекинуто са почетком читања Лукиног Јеванђеља. Са 32 седмицом после Педесетнице (15 Лукином) свршава се рачунање седмица од прошле Педесетнице. У 32 недељу после Педесетнице чита се Јеванђеље о Закхеју, а за идућу недељу (16 Лукину) одређено је Јеванђеље о митару и фарисеју, које треба да се прочита тачно 10 седмица (70 дана) пре Ускрса. Зато, ако после свршетка 32 седмице после Педесетнице, остаје више времена до идућег Ускрса, треба израчунати вишак времена и читати још једном већ прочитана зачала последњих недеља, тако да би, при поновном њиховом читању, недеља о митару и фарисеју дошла на ред тачно 70 дана пре Ускрса. Ово поновно читање већ прочитаних зачала назива се „одступком“. У недељне дане двеју последњих седмица пред почетак Великог поста чита се Јеванђеље по Матеју о Страшном Суду и о посту. За време саме свете четрдесетнице пуна литургија се врши само суботом и недељом (изузетно још и на Благовести); тада се, осим прве недеље Великог поста, на литургији чита Јеванђеље по Марку, због чега се овај период времена сматра за „седмице Маркове“. У Великој недељи се чита из свију Јеванђеља о последњим данима Христовог живота на земљи. Окружне посланице св. ап. Павла читају се до 25 недеље после Педесетнице (8-е Лукине); после ње, у току три седмице, читају се Павлове посланице Тимотеју и Титу (осим субота и недеља, када се читају непрочитани одељци из његових већ читаних — догматских — посланица). Од 28-е недеље после Педесетнице (11-е Лукине) читају се одељци посланице ап. Павла Јеврејима; а почев од среде 31-е седмице (15-е Лукине) читају се саборне посланице. Читање последње саборне посланице, Јудине, пада на последњу седмицу пред почетак Великог поста („белу седмицу“). За време Великог поста, изузев

Велику седмицу, читају се опет одељци посланице Јеврејима, а у последње дане Велике недеље — нарочито изабрана зачала. На тај начин, са изузетком малог броја зачала, цело Јеванђеље и апостолске посланице распоређене су за читање по недељама и данима. То је први распоред.

Други распоред за читање Јеванђеља и Апостола удешен је према непокретним црквеним успоменама преко године. Одређена су зачала не само за велике и средње, него и за многе мале празнике. На крају Јеванђеља и Апостола налазе се „месецослови“, и поред многих датума означено је које је зачало одређено за тај дан. У овом распореду зачала не иду редом, него су одређена према успомени која се слави оног дана. Црква светкује многе догађаје, о којима се говори у Јеванђељу, и природно је да се у оне дане чита о њима. Има и других празника, о којима се директно не говори ни у Јеванђељу ни у Апостолу, али у њима је приказан њихов унутрашњи смисао или значај. Тако н.пр. тамо се говори о особинама доброг пастира и свештенослужитеља, о награди мученицима, о одрицању од овог света. Зато, ако се на дане светаца не може одредити зачало у којем би се он спомињао, може се читати место где се говори о његовим врлинама, да би он био приказан симболички. Овим се правилом и руководило при одређивању зачала за празничне дане: ако се могло, одређивало се зачало у којем се говори о самом празнику или свецу директно, а ако није, барем симболички. У почетку била су одређена нарочита читања само за велике празнике или дане кад се спомињу догађаји о којима се говори у Светом Писму. Али доцније било је прибележено, која зачала Јеванђеља и Апостола одговарају мањим светковинама, тако да сада скоро за сваки датум постоје одређена „празнична“ зачала Јеванђеља и Апостола.

На тај се начин дошло до два распореда за читање Апостола и Јеванђеља: један према данима седмице, „по стубовима“, други према датумима месеца, „по празницима“. Којега се од њих треба држати? Да ли треба читати она зачала, која долазе на ред „по стубовима“ или одређена по датуму? У црквама и манастирима, где се жели строго придржавати типика, обично се придржавају и једног и другог у исти мах, тако да се скоро сваког дана тамо читају по два, а понекад и по три зачала из Јеванђеља и Апостола; и на тај начин оно што је требало бити изузетак, тамо се претворило скоро у правило, а

читање само једног одељка постало је скоро редак случај. Већина ипак узима по једно зачало Јеванђеља и Апостола. У многим местима влада мишљење да треба читати Јеванђеље и Апостол, одређене за тај дан према датуму и свецу, и тек онда, ако за овај датум они нису одређени, треба тражити по стубовима према седмицама и данима седмице. У другим местима узимају Апостол према свецу, а Јеванђеље према седмичном дану, позивајући се „на праксу“. Али погрешно је и једно и друго. Већ је показано, да „стубови“ т. ј. „редовна“ зачала распоређена су тако да, држећи се овог реда, у току године има да се прочита скоро цело Јеванђеље и цео Апостол, осим малог броја зачала, која се читају само на непокретне празнике или приликом нарочитог свештенодејства. Баш се то имало у виду при састављању распореда за читање Новог Завета. Толико се строго пазило на то да „редовна“ зачала буду прочитана, да постоји чак и правило да, ако се „радвоке“ зачало не може прочитати у свој дан због великог празника, на коме се чита само празнично зачало, онда ово „радвоке“ мора се прочитати уочи свог дана¹, заједно са зачалом тог дана, као његов продужетак, („под зачало“ т. ј. без подизања гласа при његовом почетку). У дане мањих празника „радвоке“ треба да се прочита заједно са празничним зачалом, било као засебно зачало, било као „под зачало“, ако због двеју успомена, које се славе, има два празнична зачала; у последњем случају „радвоке“ има да се чита „под зачало“ са првим од њих.² У сваком случају „редовна“ зачала Јеванђеља и Апостола имају да се прочитају у цркви. Ако се чита једно зачало, обавезно је да се чита „радвоке“, осим ако се деси празник због којег се народ нарочито скупља у цркву, а када је и цела служба посвећена том празнику. Јер када би се узимало само „празнично“ зачало, по датуму, не би био постигнут циљ да се цео Нови Завет прочита у цркви преко године, него нека би се зачала стално понављала а друга не би се уопште читала. Празнична зачала већином симболички приказују духовне особине светаца, и зато су једна иста зачала одређена за више светаца, који су се подвизавали на сличан начин. Неколико зачала Јеванђеља и Апостола одређена су за читање на дане мученика, неколико за дане великих јерарха, неколико за дане апостола или преподобних. Пошто су

¹ Види Типикон 1 септембра.

² Маркова глава 1 септембра.

много дани у години посвећени свецима, који припадају овим редовима небеске цркве, то зачала, одређена за њихове дане, понављају се више пута. Тако, ако би се увек узимала „празнична“ зачала, у току године зачало 24 по Луци „Во время оно ста Исусъ на мѣстѣ равнѣ“ имало би се прочитати барем 19 пута; зачало 36 по Јовану „Рече Господь Изъ есмь дверь“ има да се чита 15 пута; зачало 43 по Матеју „Еса мнѣ предана сътъ Оцемъ Шимъ“, 11 зачало по Матеју „Вы есте свѣтъ мѣра“ и 106 зачало по Луци „Внемлите ѿ чловѣкъ: Возложатъ во на вы рѣки скола“ по 13 пута; 52 зачало по Јовану „Заповѣды новѣ“ барем 11 пута; има и других зачала Јеванђеља која би требало прочитати по неколико пута, ако би се она уопште читала према годишњим успоменама. Тако исто и нека зачала Апостола читала би се више пута, ако би се придржавало „празничног“ распореда. Например, зачало 213 (у посланици Галатима) „Братіе, плодъ дѣховный естъ“ могло би се прочитати преко године 26 пута, зачало 233 (Ефесцима) „Братіе, Возмогите о Господѣ“ 20 пута; зачало 318 (Јеврејима) „Братіе, таковъ намъ подобаше архіерей“ око 17 пута; такође више пута имала би се прочитати зачала 334, 335, 240, 131, 292 и нека друга. Читање ових зачала, везано са изостављењем редовних зачала дотичних дана, потпуно онемогућава и приближно остварење циља да се цео Нови Завет барем у главном прочита у црквама, где се он чита сваког дана. Доста је избројати само колико се пута имају прочитати наведена зачала за рачун редовних, па да се види, колико ће редовних зачала бити изостављено, а има још и много других која би се читала по неколико пута. Јасно је да скоро свакидашње читање „празничних“ зачала не одговара намени и намери са којом се и пришло састављењу распореда читања Јеванђеља и Апостола. То је изражено у истом типикону, у коме су и празнична зачала наведена. У глави 58 стоји: „Зри подоваетъ вѣдати и сіе: пакъ держитъ церковь вселенская, ни на блаженнахъ, ни на литѣргіахъ чести апостола и евангеліе по вса дни свѣтлыхъ, точію радвое, рекше столпъ чрезъ все годище, иже сътъ на радѣ и свѣтлыхъ избранныхъ, конхъ естъ писано апостола и евангеліе. И еже чести на всак день свѣтаго апостола и евангеліе, сіе ѿ своего неразсма, а не по церковномѣ оуставѣ. Ище же кто хошетъ творити литѣргію когвалнбо свѣтаго, или мѣченика, или свѣтителѣ, или преподобнаго, или апостола, или пророка, или мѣченицъ: чти обще евангеліе, свѣтъхъ подобно свѣтаго, егже творѣши слѣже, такожде и апостола“.

Из наведених речи потпуно је јасно да читати сваки дан Јеванђеље и Апостол „према свецу“ је рад „неразумија“ и не одговара духу црквеног устава. Овде је тачно изражено да сваки дан треба читати редовно зачало „по ступу“, и да празнична зачала треба читати само на дане „изабраних“ светаца. Може се десити да у неком месту изузетно празнују свеца, коме није одређено нарочито зачало Јеванђеља, нити Апостола: у том случају треба читати зачало Јеванђеља и Апостола, које је уопште одређено за свеца оног реда, коме дотични светац припада. На пример, ако се на неком месту нарочито слави извесни мученик, који се иначе не празнује (наиме, нема засебну службу, нарочито одређена зачала) на његов дан треба читати једно од јеванђељских зачала одређених за дане мученика, такође и зачало Апостола. Исто треба радити ако би нека лица или друштва заказала литургију на дан неког свеца, када се иначе не служи у овој цркви, напр. због своје славе. Али углавном ова замена редовног зачала празничним увек треба да се сматра као изузетак од општег правила. Сва празнична зачала за дане светаца, која су наведена у минеју, на крају Јеванђеља и Апостола, као и у типикону, могла би се читати увек само уз редовна зачала. Иначе, ова празнична зачала треба читати само у храмовима посвећеним дотичним празницима, у црквама, у којима се налазе мошти дотичних светаца и где се на дане посвећене њиховој успомени народ скупља у цркви одајући им нарочито поштовање. Као опште правило треба сматрати, да се само празнична зачала (без редовних зачала) имају читати једино на дане великих Господњих и Богородичиних празника и оних светаца којима се поје полијелеј, када се по уставу може вршити и бденије. У дане мањих празника треба прочитати осим празничног и редовно зачало. Ако се слави неки догађај о коме се говори у Новом Завету, треба обавезно прочитати одговарајуће зачало, напр. на дан зачећа Јована Претече. У недељне дане не сме се изоставити недељно зачало које долази по реду због читања празничног зачала, ако то не стоји изрично у уставу; овакав случај имамо ако у недељу падне велики Господњи празник, такође у 2 недеље пред Божић. У осталим случајевима у недеље треба прочитати прво редовно зачало, а после и празнично, ако је велики светац или Богородичин празник. Треба пазити такође да се обавезно прочитају нарочита зачала у суботе и недеље пред и после Крстоваздвижења, Божића и

Богојављења. У ове дане после нарочитих зачала читају се и редовна, осим недеље Праотаца и св. Отаца пред Божић; али ако оне године има „одступка“, т. ј. редовна зачала ће се прочитати после божићних празника, њих не треба читати у недеље и суботе после Божића и Богојављења. Изостављају се редовна зачала и уочи ових празника, када се и служба врши по нарочитим реду.¹ Треба обавезно, барем једном у години, прочитати она зачала, која се читају само као празнична, напр. 153 зачало Апостола које се чита само на дане светих врачева Косме и Дамјана и Кира и Јована (1 новембра, 1 јула, 31 јануара, и 28 јуна), или зачало Апостола 151, које исто тако не стоји у стубовима, него се чита само на дане три Григорија — Чудотворца Неокесаријског, Ниског и Богослова (17 новембра, 10 и 25 јануара), то су нарочито поучна места, а да она нису унесена у „стубове“ и одређена само за светитељске дане, то одмах пада у очи при разгледању Јеванђеља и Апостола, штампаних за богослужбену сврху, јер доле испод редова наведено је за свако зачало у који се дан оно чита по „стубовима“, а уз споменута зачала наведене су само светитељске успомене на дане у које се читају. Сва горе наведена упуства односе се углавном на оне цркве, у којима се преко целе године обавља богослужење. Али она важе и за цркве, где се служи само недељом и празничним данима. И у њима треба строго пазити да се узимају редовна зачала по „стубовима“, ако нема великог свеца или се служба не врши нарочито због неког непокретног празника. Неко би могао приметити, да у црквама, где нема свакидашњег богослужења, све једно неће бити постигнут циљ (да се прочита цео Нови Завет), према томе је споредна ствар, које ће се зачало читати. Али треба што боље упознати народ са Светим Писмом; а то се може боље постићи читањем разних одељака, него сталим понављањем истих. С друге стране не може бити дозвољено, да се својеволјно одабирају одељци Св. Писма ради читања, него се треба држати реда који је прописан црквом. Они који су састављали распоред за читање Св. Писма добро су га познавали, изабрали су најпоучнија места за читање у оне дане у које се хришћани скупљају у већем броју у цркву ради заједничке молитве, а уједно тако су удесили распоред

¹ Види минеј за децембар, датум 25, после паремија.

да он има везе са осталим богослужењем. Све то саставља једну целину, тако да у извесне дане, према успоменама везаним за њих, сви се православни хришћани упућују на иста размишљања и код њих се ствара једнако расположење. Зато се треба држати оног реда који је створен искуством људи, који су се били потпуно посветили овом делању у винограду Господњем, и који држи Црква Христова (првославна) у свима крајевима света већ више векова. Разуме се да је лакше прочитати неко од оних зачала, која се често читају и добро су позната, него ли дуго тражити које зачало треба читати. Али служитељ Цркве треба да не мисли на оно што је лакше за њега, него на корист коју он може принети народу, и на савесно служење Цркви. Зато говорећи о онима, који не поступају по овом правилу, типик вели да они то чине по свом „неразумију“. Израз је очигледно оштар, јер означава не „нераздевање — неразумљење“ — појединих правила устава, него то, да дотично лице не схвата сама начела црквеног устава.

Осим обичних читања Јеванђеља за литургијом (или на крају јутрење, ако се не служи литургија), оно се чита још на јутрењама недељних и полијелејних дана. На недељним јутрењама читају се зачала, њих 11 на броју, т. зв. „вакрсна“, у којима се говори о јављањима Христа после васкрсења. Од Ускрса до Духова за сваку недељу је одређено јутарње Јеванђеље, а после Духова до идућег празника Цвети зачала се читају редом, тако да се може наћи наредно јеванђеље ако се зна колико је времена прошло од Духова; треба само број недеља после Педесетнице поделити са 11 и остатак ће показати које је недељно јеванђеље на реду. Ако се број недеља дели са 11 без остатка, треба читати 11-о. Број недељних зачала узет је по угледу на број апостола, који су били послати на проповед васкрслим Христом, (дванаесторица без Јуде Искариотског). У празничне дане, који имају на јутрењи полијелеј, после полијелеја се чита Јеванђеље, увек одређено према празнику. Ако у недељу падне неки празник ипак се на јутрењи чита наредно васкрсно јеванђеље, само у случају великог Господњег или Богородичиног празника (као Велика и Мала Госпојина, Ваведење) чита се празнично јеванђеље, а васкрсно се тада изоставља, јер на јутрењи се никад не узимају 2 зачала. За јутрење Велике Недеље постоји нарочити распоред јеванђеља према успоменама које су везане за ове дане. Апостол на јутрењи

се не чита осим на јутрењи Велике Суботе. На вечерњи се Јеванђеље и Апостол читају већином само онда када је она спојена са пуном литургијом, а понекад и ако је спојена са пређеосвећеном. Када вечерња није спојена са литургијом, јеванђеље и Апостол се читају на њој свега 3 пута. То је на Велики петак, а такође уочи Божића и Богојављења, који би пали у недељу или понедељак. Тада се уочи ових празника врши литургија св. Јована Златоуста, а у своје време и вечерња са читањем Апостола и Јеванђеља, и то на вечерњи уочи Божића зач. 5 по Луци и 303 зач. Апостола (а не зач. 53 по Матеју и 207 зач. Апостола, која треба прочитати на Бадњи дан, кад пада у суботу, на литургији, и ако у многим издањима стоји обратно, што је погрешно); уочи Богојављења на вечерњи се чита зач. 9 по Луци, као што стоји. Иначе Апостол се чита на вечерњама још као паримије уочи дана посвећених апостолима. На часовима Јеванђеље и Апостол читају се пред Божић и Богојављење и на Велики Петак на т. зв. „царским часовима“.

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium. Auctore Martino Jugie ex august. ab assumptione. Tomus I. Theologiae dogmaticae graeco-russorum origo, historia, fontes. Parisiis. 1926. p. p. 727.⁸ — Tomus III. Theologiae dogmaticae graeco-russorum de sacramentis seu mysteriis. Parisiis. 1930. p. p. 810.⁸ — Tomus IV. Theologiae dogmaticae graeco-russorum expositio de novissimis — de ecclesia. Parisiis. 1931. p. p. 666.⁸

Латински рад под горњим насловом претставља најновији покушај свестраног и озбиљног проучавања увода и неких делова источне православне догматике.

До сада су изашла три тома широко замишљеног рада. Први — најопсежнији — том, који замењује увод у цело дело, састоји се из увода и три трактата, од којих се сваки дели на више мањих подраздела.

У уводу (р. р. 7—44.) после кратког предговора о потреби, особинама, сврси и литерарним претходницима рада, расправљају се два питања; 1) о општим називима (*dissidens, separatus, heterodoxus et orthodoxus*), којима се обично означавају источна православна црква и њени следбеници, и 2) о расположењу источних православних хришћана према римокатоличкој конфесији.

Први трактат (р. р. 45—391), где се уопште прича о почетку и постанку источног православног богословља, или, како се изражава аутор, „византијске схизме“, састоји се из три главе. У првој од њих (р. р. 48—100.) говори се о припремању „византијске схизме“ и њеним узроцима, за које аутор посматра: а) неправилно схватање 28-г канона четвртог vase-

љенског сабора — халкидонског (451. г.); б) цезаро-папизам; в) разлику хришћанског Истока и Запада у богослужбеним обредима и обичајевима, канонској дисциплини и начину разумевања истинâ вере; у другој (р. р. 101—263.) о почетку „византијске схизме“ при п. Фотију, посебно: о смислу, броју и извору „фотијанских“ испада против западних хришћана (артик. 1), о примату блаженог апостола Петра код византинаца IX. в., пре п. Фотија (арт. 2.), о примату римског епископа код истих византинаца (арт. 3.), о примату не само блаженог Петра, већ и римске катедре по речима и делима п. Фотија (арт. 4.), о несугласицама између Грка и Римљана у питању о исхођењу Св. Духа пре IX. в. (арт. 5.), о почетку несугласице, која је наступила у IX. в., за време римског епископа Лава III-г у вези са његовом науком о исхођењу Св. Духа (арт. 6.), о исхођењу Св. Духа по науци п. Фотија (арт. 7.) и о осталим нападима п. Фотија на западњаке (арт. 8.); у трећој (р. р. 264—392.) о завршетку византијске схизме под п. Михаилом Керуларијем, посебно: о односу између две цркве од п. Фотија све до напада п. Михаила Керуларија на латине (арт. 1.), о п. Михаилу Керуларију и кардиналу Хумберту (арт. 2.), о примату ап. Петра и римског епископа код византинаца у X—XI в. в. (арт. 3.), о доктрини исхођења Св. Духа код византинаца у X—X. в. в. (арт. 4.), о спору поводом употребљавања пресног хлеба при евхаристији у латинској цркви (арт. 5.), о осталим оптужбама грка против латина (арт. 6.), и у четвртој глави (р. р. 373—391.) о узроцима византијске схизме по причањима источних историчара и богослова и то од XII—XVI в. (арт. 1.), од XVI—XIX в. (арт. 2) и новог века (арт. 3.).

Други трактат (р. р. 392—640.), који уопште садржи у себи кратки преглед историје источног богословља од Михаила Керуларија до нашег времена, састоји се из три одељка, од којих се сваки дели на неколико глава тако, да се у првом одељку (р. р. 393—480.) византијско богословље посматра са стране његових извора и особина (гл. 1.) и затим излаже се његова историја у току првог периода од 1054. до 1220. г. (гл. 2) и у току другог периода од 1220. до 1453 г. (гл. 3.), у другом одељку (р. р. 491—545.) даје се историја источног богословља нове епохе, и то најпре специјално грчког богословља у току првог периода од 1500 до 1612 г. (гл. 1.), другог периода од 1612 г. до 1723 г. (гл. 2.), трећег периода од 1723 г. до

1833 г. (гл. 3.) и четвртог периода од 1833 до 1923 г. (гл. 4.), а у трећем одељку (р. р. 546.—640.) даје се нарочита историја руског богословља и то у току првог периода од почетка до 1700. г. (гл. 1.), другог периода од 1700. до 1836 г. (гл. 2.) и трећег од 1836. до 1917. г. (гл. 3.).

Трећи трактат (р. р. 641.—691.) посвећен је расправи о изворима источног богословља и састоји се из три главе, од којих се у првој (р. р. 642.—652.) говори о двојаком извору божанског откривења по учењу источне цркве уопште, у другој (р. р. 653.—661.) о Св. писму и у трећој (р. р. 662.—682) о Св. предању и његовим изворима.

Први том завршава се кратким речима (р. р. 683.—691.) о култу п. Фотија код источних хришћана.

Томus III. је посвећен прегледу догматске науке источне православне цркве о светим тајнама. Он има осам глава. После врло кратког предговора (р. р. 5.—6.) у првој глави (р. р. 7.—61.) у 8 одељака излаже се наука источне православне цркве о тајни уопште, наиме: о именовану, дефиницији, броју, реду, односу између материје и форме, установитељу, циљу, деловању, извршитељу и субјекту тајни; у другој (р. р. 62. до 125.), после претходних примедба (р. р. 62.—63.), даје се преглед исте науке о тајни крштења у 7 одељака, од којих у шестом одељку (р. р. 99.—102.) говори се између осталог о неопходности крштења ради спасенија и у седмом (р. р. 103.—125.) о пријему римо-католика и протестаната у православно цркву; у трећој глави (р. р. 126.—176.) расправља се о тајни помазања светим миром (према општем плану), у четвртој (р. р. 177.—330) опширно се излаже наука о најсветијој тајни и жртви св. евхаристије у десет одељака, од којих нарочити интерес представља и особиту пажњу заслужује трећи одељак (р. р. 193.—231.), где се потанко расправља о трансубстанцијацији у евхаристији; у петој глави (р. р. 331.—389.) даје се преглед науке о тајни покајања у шест одељака са специјалним додатком, посвећеним историји индулгенција код источњака (р. р. 380.—389.), где се наводе примери, или обрасци опроштајних писама, издатих или уопште употребљаваних за живе и мртве у православној цркви; у шестој глави (р. р. 390.—440.) расправља се о тајни свештенства у пет одељака, од којих је други (р. р. 401.—408.) по-

свећен питању о броју и особинама чинова свештенства код источњака (бајаги 5., чак можда и 6) и латина (7 боље 8); у седмој (р. р. 441.—473.) о тајни брака у шест одељака, од којих последњи (р. р. 470.—473.) говори специјално о власти, која доноси законе о браку; те напослетку у осмој глави (р. р. 474.—490.) о тајни елеосвећења у пет одељака, од којих се у последљем (р. р. 489.—490.) вели о „*euchelaeo mortuorum*“.

Tomus IV.-ти дели се на две неподједнаке с обзиром на број страна половине. У првој — мањој — половини (р. р. 9.—202) садржи се „*tractatus de novissimis*“, или есхатолошка догматска наука. Трактат има у себи пет глава, од којих се свака дели на неколико одељака (од 2. до 7.). У првој глави (р. р. 13.—35.) излаже се наука о смрти и посебном суду, у другој (р. р. 36.—164.) о различитом стању душа и одмазди после смрти, у трећој (р. р. 165.—178.) о различитим начинима помоћи мртвим од стране живих у вези са питањем о дејству ових начина, у четвртој (р. р. 179.—196.) о другом доласку Христа Спаситеља, васкресењу мртвих и крају овога света, и у петој глави (р. р. 197.—202.) о одмазди после свеопштег суда.

Другу — много опширнију — половину тома (р. р. 203 до 642.) заузима „*tractatus de ecclesia*“. Овај последњи сем претходних напомена (р. р. 203.—273.) састоји се из девет глава, које се опет деле на мање више (од 2 до 12) параграфа. У *првој глави* (р. р. 212—273) расправља се о садашњем стању и управљању источне, односно грчко-руске цркве; у *другој* (р. р. 274.—293.) о општем појму и различитим дефиницијама речи: „црква“ код православних догматичара; у *трећој* (р. р. 294.—319.) о члановима цркве, или о ширењу васељенске војујуће цркве и о неопходности припадања цркви ради спасења по науци источних богослова; у *четвртој* (р. р. 320.—423.) о примату апостола Петра и римског епископа у источној цркви после свршетка схизме; у *петој* (р. р. 424.—449.) о источним приматима (*de primatibus orientalibus*); у *шестој* (р. р. 450—463.) о пентарохији и тетрархији; у *седмој* (р. р. 464.—528.) о непогрешљивом учитељству цркве по учењу православних богослова; у *осмој* (р. р. 529.—597.) о својствима и знацима цркве према учењу православних богослова, и у *деветој глави* (р. р. 598.—689.) о узајамном односу и савезу између цркве и државе на основу исто-

рије и богословене науке грчко-руске цркве. Четврти — и последњи, који је до сад изашао из штампе — том завршава се општим закључком из целог изложења догматичког богословља источне православне цркве (р. р. 640.—642.).

Свакоме од три приказача тома додат је при крају *alphabeticus index*: 1.) имена споменутих у њима аутора; 2.) издања, радова и часописа (са изузетком у овом погледу првог тома) и 3.) *analyticus index* предмета, или преглед садржине.

У раду М. Jougie има неколико одељака, који се непосредно односе на богословку догматску литературу српске православне цркве. Такав је н. пр. у првом тому одељак на стр. 636. — 637. под насловом: „*Theologia Serborum*“. По речима писца, које се налазе овде, „Срби су своју прву црквену књижевност, писану старословенски, позајмили од Бугара“, чија се богословска литература састоји из превода грчких радова на старо-словенском језику. „Почев од краја XVII. в. осећа се уплив руских—московских и кијевских богослова, чији се радови, поглавито класички компендиуми преводе славено-српским дијалектом“. У новије доба Срби, као лира и Бугари, компилирају руске богослове, преведећи на свој језик, или прерађујући неке од њихових радова (Митрофан Шевић, Ст. Веселиновић, архим. Фирмилијан). Са нарочитом симпатијом говори аутор о радовима Никодима Милаша, † епископа задарског уопште и посебице о његовом историјско-полемичком раду под насловом: „Славенски апостоли Кирило и Методије и истина православља“ (Задар. 1881. г.), где се у другој половини полемички расправљају догматска питања о силаску Св. Духа, додатку символу вере *Filioque*, опросницима, чистишту, непорочном зачећу Пресв. Деве Марије и примату римскога епископа, па такође и о догматици прот. С. Теодоровића (Београд. 1923. г.). Напошетку аутор овде броји српке богослове часописе—пре и послератне—са општом примедбом, „се у њима налази мало онога, што се односи на догматику“. Такђе и у IV.-м тому има два малена одељка на стр. 230. и 637. — 639. под насловом: „*De patriarchatu Serborum*“. О њиховој научној вредности говорићемо нарочито, мало доцније.

Таква је садржина догматско-богословског рада М. Jougie. Како видимо, он је замишљен широко. По пишчевој замисли, он би требао да обухвати целокупну православну догматску

науку од њеног почетка и до наших дана. За тај свој рад писац је врло марљиво скупио најбогатији и најразноврснији материјал, односно литературу. У његовим врло многобројним и већим делом тачним цитатима ми налазимо приказе готово свих мање више значајних православних богословско-догматских радова закључно до најновијих и то не само посебних, већ и оних, који су се штампали у различитим богословским часописима. Наравно да има овде, као и на другим местима, случајних и понекад чак занимљивих омашака код аутора. Тако н. пр. у трећем тому на стр. 481. прим. 1. он цитира малени чланак познатог петроградског догматичара-професора А. Л. Катанског о тајни елеосвећења, наштампани у часопису: „Христјанское Чтеніе“, међутим док сасвим не спомиње о капиталном раду истог научника о светим тајнама уопште, о коме он, види се, сасвим и нема појма, јер не би он иначе пропустио да га цитира поред толико неозбиљног и потпуно дилетантског рада, као што је састав јеромонаха Тарасија (види т. III. стр. 28.—24).

Сакупљени веома опширни материјал литературни, па такође и сва уопште питања, везана са предметом његова рада, писац је проучио пажљиво и до најмањих детаља. Његова опажања и закључци, засновани на таквом студирању предмета, заслужују пуну пажњу православних богослова и то не само догматичара, већ и оних, који проучавају друге струке богословске науке. Тако н. пр. у трећем тому свога рада, у одељку под насловом „De transsubstantione particularum seu τῶν μερίδων“ на стр. 219. он узгред спомиње о томе, да се за време проскомидије из треће анафоре ваде девет частица „in honorem *angelarum* et sanctorum omnium, ex quibus aliqui nominatim designantur“. Види се, да је аутору остало непознато, да се у савременим православним служебницима, бар у славенским, не говори ништа о вађењу нарочите часнице у част светих анђела. Међутим то би требало да буде, као што чини се и заиста има тога у неким грчким служебницима. Свакако св. Симеон Солунски у своме познатом раду. „Περὶ τῆς ἱερᾶς Λειτουργίας“ не само да спомиње о томе, већ чак и доказује неопходност тога, говорећи о томе дословно следеће: „καὶ ἀναγκαῖον, προσφέρειν ὑπὲρ αὐτῶν (т. ј. ἐπουρχνίων δυναμέων), ὅτι καὶ τῶ μυστηρίῳ τῆς οἰκονομίας αὐτοῖ καθυποούρησαν. καὶ ὅτι ἠνώθησαν ἡρῶν, καὶ μία ἐσμέν ἐκκλησία. καὶ ὅτι ἐπιθυμοῦσι παρακύπτειν εἰς τὰ τῆς ἐκκλησίας μυστήρια, κομιζόμενοι καὶ οὗτοι

ἀνάβασιν· καὶ ὅτι μεθ' ἡμῶν εἰσι φύλακες ἡμῶν καὶ διαλλακταὶ πρὸς Θεὸν ὄντες", т. ј. и неопходно је приносити у част небеских сила, јер су и оне тајни спасења служиле, те су нама помагале, те смо једна црква, те оне јако хоће да завире у тајне цркве, пратећи и само њихово извршење, те су наши чувари и заступници пред Богом" (види: Migne. Patrologiae S. gr. t. CLV. col. 280.). И заиста при наличју частице у част светих анђела на дискосу за време литургије била би пуно и конкретно симболизирана црква, баш као истинито тело Христово.

Неку паралелу тек што од нас подвученом месту претставља у истом тому пищевог рада, сар. VIII. art. V. под насловом: „De Euchelaeo mortuorum“ (р. р. 489.—490.), где аутор прича о збиља „mirandu ritu“ елеосвећења за мртве, који се спомиње у неким рукописним евхологијима XV. и XVI в. в.

Али истина захтева, да поред позитивних страна прегледаног од нас пищевог рада прикажемо и неке озбиљне његове негативне особине. И пре свега морамо казати то, да није добро промишљен и одређен сâм план толико опсежног рада, који је на себе предузео писац. О томе донекле сведочи чак и ред којим код њега иде постепено остварење овога плана. До сада није још н.пр. објављен други том док су се већ појавили у штампи трећи и четврти томови. Ово стоји у пуној противности са тим, шта сâм писац говори у своме уводу у I, том (р. р. 13.—14.). Али чак и у промењеном реду изласка пищевог рада примећује се јасна недоследност и слаба логичност. Н. пр. садржину садашњег IV-г тома сачињавају два трактата: есхатоношки и еклизиастиколошки. И суштина предмета и стална научна традиција захтевају, да наука о цркви претходи есхатолошкој науци, а не обратно, како видимо код аутора. Разуме се по себи такође, да би најприродније било трактат о цркви уврстити у III-ћи том, где се говори о светим тајнама, које сачињавају органе, преко којих се предаје благодат Божија, чија је чуварица света Христова црква.

Несумњиво је такође, да садашња садржина огромног пищевог рада не одговара његовом наслову. Овај последњи јасно и одлучно говори о чисто стручном карактеру рада, наиме: догматичком. Међутим у ствари писац говори у своме раду о нечем сасвим другом. Он не само сувише полемички проучава догматска богословска питања, већ често пута расправља у својим

књигама о таквим богословским питањима, која немају готово никакве везе са полемиком, па тим више са чистом догматиком. Тога више има н. пр. у трећем тому његовог рада. Тамо писац готово сваку тајну проучава не само у догматском, већ и у литургијском, канонском и чак једноставно археолошком погледу (види стр. 72,₁; 87,₅; 88,₄; 89.—97.; 104,₂; 105,₂; 109,₁₅; 110,₃; 114.—117.; 151.—162.; 219.—226.; 313.—325.; 369.—389.; 393,₄; 425,₂; 438.—440; 459.—467. и 489.—490.).

Још се јаче овај методолошки недостатак испољава у четвртном тому пищевог рада, наиме у мишљењима и речимк аутора о цркви. У своме трактату о цркви писац свесно проширује границе свога истраживања православне догматике. Он на име о читаоцима свога рада каже ово: „Lector enim, ut conjicimus, non solum quid Graeco-Russi de Ecclesia docent, scire desiderat, verum etiam quid sit ipsa Ecclesia graeco-russica, quibusnam partibus constet, quis ejus verus temporum decursu fuerit et nunc sit status, expectat ut dicamus,“ т. ј. читалац, колико мислимо, жели да зна не само то, како православни грко-руси уче о цркви, већ и то, шта у ствари претставља грко-руска црква, те он чека, да њему кажемо, какво је реално њено стање у историји и у садашњости, (р. 203.). Полазећи са ове тачке гледишта, писац је за свој последњи трактат изабрао такав план, да у њему од девет глава само једна и то баш осма глава има мање више прави догматски карактер. Међутим у другим главама истог трактата он врло опширно расправља о таквим питањима, као што су н. пр. о садашњем стању и вишој управи источних цркава (гл. I.), аутокефалијама византијског обреда прошлим и савременим (art. II. исте главе), синодалном аутокефализму (art. III. исте главе), о источним приматима (гл. V.), о пентархији и тетрархији (гл. 34.), о могућности новог васељенског сабора на православном истоку (гл. VII. art. VIII. р. р. 516—517.) и о узајамном односу између цркве и државе према науци и традицији источне цркве (гл. IX.). Нико разуме се не може оспоравати, да су сва та питања важна и да она претстављају велики интерес за читаоце. Али она немају праве генетичке везе са чистом догматском науком православне источне цркве о суштини цркве.

С друге стране православни догматичар би разуме се много погрешно, кад би почео стварати за себе и другим предавати

појам о римо-католичкој конфесији на осноу таквих аномалних појава и евентуалних догађаја, који су имали места у њеној историји, као што су н. пр. т. зв. мрачни X-ти век у историји папства, или т. зв. авињонско заробљење римских епископа, или т. зв. авињонска схизма, или деловање римскога епископа Александра III. Борције и т. сл. Међу тим треба само прочитати горе од нас споменуте параграфе о српском патријархату (види стр. 230 и 637.—639 IV-г тома), да бисмо се могли уверити о томе, колико је погрешан пут, који је за себе изабрао писац. У првом од њих он није нашао шта друго да каже о новоствореној, или тачније рећи уједињеној после светскога рата српској православној патријаршији, до само ове речи: „*Novae Ecclesiae ita constitutae nova data sunt statuta a caesare papismi libe haud immunia*“. А у другом од нас цитованом параграфу он ново устројство српске православне патријаршије карактерише као „*statum purum caesaropapismum*“, наводећи за доказ ове своје карактеристике три следеће чињенице, и то: 1. потврду новоизабраног патријарха од владара; 2. право издавања декрета „*od forum externum postquam a ministrorum consilio approbatum fuerit, proponente cultum ministro*“, и 3. установа нарочите дужности кнцелара патријаршије.

Из наведених од нас примера читаоци сами лако могу видети, колико су анахронистични и понекад чак сасвим нетачни подаци, којима се служи писац у другој половини четвртога тома свога рада (често се цитира између осталог *Echos d' Orient t. XXI. 1922.*). Овде треба још приметити и то, да писац и на другим местима свога рада приказује врло слабо и понекад сасвим нетачно познавање унутрашњих прилика српске православне цркве. Тако н. пр. на стр. 637. првог тома његовог рада стоји следећа реченица: „*ab anno 1005. constituto est facultas theologica apud universitatem Beligradensem, quae hactenus parum floruit*“... Разуме се по себи да није много могао цветати београдски пранославни богословски факултет, који није сасвим постојао пре 1921. године.

Исто то, па још у већој мери треба казати и о пишчевом приказивању савременог стања осталих источних аутокефалних цркава, н. пр. грчких (т. IV. стр. 228.), грчко арапских како се изражава писац (*ibid.* стр. 229.), румунске и бугарске (*ibid.* стр. 228—229). Али су особито противречиви, неодређени и тамни појмови и речи аутора о садашњем стању пра-

вославне цркве у саветској Русији (ibid. p. p. 230.—237.), где он меша т. зв. „живу цркву“ са „обновленченском“ (ibid. p. 233.) и т. зв. украинску православну аутокефалну цркву са само-свјатском (ibid. p. 235. conf. p. p. 238.—239.). Сасвим погрешно он претставља и савремени положај православља у чешко-словачкој републици (ibid. p. 239). Али — понављамо — главно је у томе, да све то нема праве везе са предметом пищевог рада.

Посматрајући пак његов рад са чисто догматског гледишта, ми морамо да га признамо скроз тенденциозним. Његова тенденциозност види се већ у његовом чисто рекламном посвећењу св. Јовану Дамаскину. Овога последњег аутор зове „subtilis declarator Spiritus Sancti processionis a Patre per Filium“ (t. I. p. 5.). Исхођење Светога Духа од Оца кроз Сина јесте међутим начелна истина старокатоличке конфесије, која се отцепила од римокатоличке цркве између осталог због римокатоличке доктрине Filioque и то баш на основу учења св. Јована Дамаскина. Заједничка православно-англиканска богословска комисија у октобру месецу 1931 г. расправљала је у реду других догматских питања и о учењу о Светом Духу, при чему је као резултат преговарања примила и ову тезу: „Што се тиче разлике које је владала између истока и запада у погледу учења о светом Духу бележимо предлоге, које је примила конференција држана у Бону 1875. Одбацајући сваки предлог или облик изражавања који би садржао постојање двају принципа или $\zeta\rho\upsilon\alpha\iota$ или $\alpha\iota\tau\iota\alpha\iota$ у светој Тројници, сматрамо за пријемљиво учење светога Јована Дамаскина и ранијих грчких Отаца да свети Дух исходи од Оца кроз Сина“ (види у Годишњаку и Календару српске православне патријаршије за просту годину 1933 на стр. 68.). Међутим аутор велики део садржине првог тома (p. p. 154.—222.; 245.—263. и др.) свога рада посвећује доказима апсолутне истинитости доктрине Filioque, који стоји у противности са догматском науком св. Јована Дамаскина. Исто тако св. Јован Дамаскин квалификује се код аутора, као „primatus b. Petris apostoli ejusque successoris romani pontificis assertor disertus“ (t. I. p. 5.). Међутим на дотичном месту свога рада писац не наводи ни једне речи св. Јована Дамаскина у корист римске доктрине о *suprematu* римског епископа осим тога, што је он био противник цезаропапизма (ibid. p. 101.). Али између царске пре-

власти, против које се борио св. Јован Дамаскин, и супремата римског епископа, кнко се то определило 1870 г. на ватиканском сабору, нема никакве везе. Напоследку аутор зове св. Јована Дамаскина „*facundus laudator beatæ Mariæ Virginis Deiparæ in conceptione immaculatæ*“ (t. I. p. 5.). Али ту своју карактеристику он никако не аргументира, па и не може да је аргументира, јер је св. Јовану Дамаскину, иначе уопште великом и одушевљеном поштоваоцу просвете Деве Марије, била сасвим туђа идеја „*immaculatæ conceptionis*“, која је тек много доцније после њега никла на хришћанском западу, где се у почетку водила јака борба против те идеје у средини самих римо-католика између осталог и на основу Дамаскинове науке.

Особито се јасно и оштро пишчева тенденција изражава на крају његовог рада, односно четвртог тома. Резултат свога досадашњег опсежног рада он своди к двама закључцима: 1. источна црква нема коначно дефинисане догматске науке о тим истинама и питањима, које нису биле решене од стране отаца седам васељенских и помесних сабора, и 2. у теологуменима, које заступају место те науке, у ствари се јавила само она спорна начела, или разлике, или догматски новитети, за које су источни полемисти навикли од својих вођа Фотија и Михаила Керулирија прекоравати римокатоличку цркву (p. p. 640.—642.).

Што се тиче првог пишчевог закључка, он се може примити, али само у смислу пуне и чврсте верности и оданости источне православне цркве догматској науци неподељене васељенске Христове цркве. Други пак закључак сасвим не одговара историјској стварности, јер је нама савремена римо-католичка конфесија особито после ватиканских сабора XIX. века далеко отишла на страну и знатно напредовала у догматском погледу упоредо са епохама Фотија I. — Николаја I (IX в.) и Михаила Керуларија — Лава IX. (XI в.). Ови последњи нису још знали и учили о *immaculata conceptione beatæ Mariæ Virginis Deiparæ*, ни о *infallibilitate* римског епископа, нити о нечем многим другом (t. I. p. p. 105.—107, conf. p. p. 268.—271.).

У колико је претерана, површна, вештачка и безобзирна пишчева аргументација код појединих момената и теза, може се најбоље судити по овоме примеру. За доказ примата ап. Петра аутор између осталог цитира тумачење на Mt. XVI,

13. ff. од Теофина Керамевса, који међутим вели дословно следеће: „Tu, qui Petrus es, petra fies fidei Verbi, et constituendae Ecclesia fundamentum, et spiritualis aedificii primum initium. In hac enim confessione, qua me hominem eundem et Deum esse confessus es, in hac, inquam, stabilietur Ecclesiae fundamentum...“ (t. IV. p. 326.).

Исто тако врло вештачки и произвољно анализира писац и православне богослужбене књиге у корист римокатоличке идеје о примату ап. Петра (види н. пр. *ibid.* p. p. 334. ff.). Између осталог у православној црквеној служби на дан 29. јуна по ст. ст. нарочито се подвлачи мисао о равенству ап. ап. Петра и Павла, који се обојица зову: „апостоловъ првопрестольници“, „вселенныя учителіе“ и „верхъ апостоловъ“. И то стоји у пуној сагласности са догматском науком свете васељенске неподељене Христове цркве.

Колико је уопште идеја о неком претпостављању и првенству у смислу врховенства и превласти у средини апостола и њихових прејемника била туђа сазнању самога оснивача васељенске цркве Господа Исуса Христа, то се нарочито јасно види из овога примера са апостолима Јованом и Јаковом Заведјевим. На њихову молбу, да седе „један с десне стране њему а други с леве, у слави његовој“, Исус Христос је на крају крајева свима апостолима рекао ово: „знате да кнезови народни владају народом и поглавари његови управљају њим. Али међу вама да не буде тако; него који хоће да буде већи међу вама, да вам служи. И који хоће први међу вама да буде, да буде свима слуга. Јер Син човечји није дошао да му служи него да служи, и да да душу своју у откуп за многе“ (Мрк. X, 37. 42.—45. см. Мт. XX, 21. 25.—28.),

Д-р Т. Тишов.

D-r Aleksandar Gahs, *Historijski razvoj porodice*. Zagreb 1932. (Izdato u nakladi knjižare „Napredak“; Zagreb, samostanska 8).

Г. д-р Александар Гас, професор Универзитета у Загребу и писац горње студије, познат је читаоцима „Богословља“ и из једног ранијег мог приказа (види „Богословље“ од 1831 г., св.

3: „Krapinski čovjek i njegovi suvremenici. Najnovija otkrića o vjeri pračovjeka“). И једна и друга научна радња г. д-ра Гаса говори о врло важним проблемима: религиозно-моралног и социјалног живота прачовечанства. До почетка прошлога века ови се проблеми као такви нису ни појављивали. Док је теистички поглед на Бога и свет био још у пуној снази, одговор Св. писма на ова питања задовољавао је и људе од науке, а на изузетке се тада није ни обраћала велика пажња. Појавом деистичког пантеистичког а нарочито материјалистичког схватања Бога и света морала су се и ова питања појавити. Исто тако: и сада је одговор био готов, јер је он нужно почивао на оним већ готовим и признатим новим принципима. Готов одговор јавио се дакле онда, када је половином прошлог века избио на површину т. зв. еволуционизам, чији је главни творац био Спенсер, и када се ускоро за њим као одговарајућа паралела појавила и Дарвинова десцендентна теорија. По проблему о најстаријем социјалном облику, т. ј. по питању: „какова је то прва јединица друштвене организације, која је покренула прве енергије за властити и опћи културни напредак, и у којој су као у праматици морале бити садржане такођер клице и свих каснијих енергија?“, давани су априористички одговори, и они су били засновани на еволуционистичком принципу. Тај принцип, првенствено примењиван у биологији, пренесен је из биологије и у етнологију, па је овде примењиван и као метода а са овим својим полазним и основним правилом: „све што је суровије и бруталније, мора да буде и старије“. Земљиште је, дакле, било већ припремљено да се ускоро, т. ј. у времену између 6 и 8 деценија прошлог века, појави једна нова социолошка теорија, савршено супротна до тог времена важећој социолошкој теорији по истом проблему.

Овај општи осврт на појаву и историју насловнога проблема г. писац износи у уводу своје студије. Он ту каже, да су старији етнологзи (а етнологзи су управо и компетентни за решавање овог проблема) и социолози (међу њима чак и Огист Конт, оснивач социологије) „гледали прву јединицу друштвене организације у индивидуалној т. ј. појединачној и моногамијској т. ј. једнобрачној породици, која је за њих била и полазна тачка и трајни узор целог социјалног развоја“. Али од 1859 године, под утицајем еволуционизма, ствара се нагли преокрет у решавању дотичног проблема. Од тога времена од готово ве-

ћине етнолога и социолога ставља се на почетак друштвене организације: „хорда, чопор као клица будуће државе“. Када се, доцније, јавила и изградила идеја „о апсолутној превласти државе над појединцем и над породицом“ (т. зв. етатизам) прихваћена је ова социолошка теорија и од две једна другој сасвим супротне економско-политичке организације: „од капиталистичког либерализма и од радничког марксизма“. Као што се из ових констатација г. писца види: хришћанска религија, која се и из принципијелних разлога не може одрећи теорије о породици и моногамијском браку као најстаријим и основним институцијама људског друштва, има сада да води начелну борбу на два иначе међусобно непријатељска фронта: и са организованим материјалистички настројеним капитализмом (т. зв. „експлоататорима“) и са организованим (одлучно, јавно и такође материјалистички настројеним) марксизмом (т. зв. „експлоатисанима“), јер обоје имају у себи нечега (теориски и практички) заједничког, обоје су уперили своје погледе само на материју, и само у њој траже и налазе смисао и циљ живота и појединца и целине. — „Extrema se tangunt, скрајности се дотичу“, каже с правом г. писац.

После увода г. писац у *првом делу* своје расправе приказује укратко: еволуционистичко-марксистичку теорију по истој проблематици. *Bachofen*, својим учењем (1861 г.) о матријархату т. ј. о врховној власти матере у породици код неких (некултурних) народа, само је претеча исте теорије, коју је пак до краја и у потпуности изградио 1877 г. *L. H. Morgan*. Међу марксистима први је *Engels* у целини копирао и у своју социолошку теорију унео ову Морганову теорију (те она носи и његово име), а за њим *Bebel*, *Rosa Luxemburg* и др., те је тако ова Морган-Енгелсова теорија постала једном од основних догми марксизма, од које званични марксизам (социјализам, комунизам, бољшевизам) ни данас чак не отступа, иако „данас нема ни једног озбиљног етнолога или социолога који би је још прихваћао“. Па ипак, код нас је чак и у 1924 години — дакле равно 40 година по првој појави својој — Морган-Енгелсова књига преведена на наш језик; а неки М. Кус-Николајев у предговору превода овог пише, како је, тобоже, „основна идеја Енгелсових извода још и данас исправна“!

По Морган-Енгелсовој теорији „цијели би досадашњи културни развој имао три главне периоде: дивљаштво, барбарство

и цивилизацију. Прве се двије периоде распадају опет свака на три степена: нижи, средњи и виши“. На нижем степену *дивљаштва* влада у брачним (односно сексуалним) односима неограничени промискуитет, т. ј. потпуна слобода полног саобраћаја, не изузимајући од овога ни родитеље с децом својом ни браћу са сестрама својим. На средњем степену дивљаштва првобитни неограничени промискуитет је у толико био ограничен, што је полни однос између родитеља и деце „био забрањен. Дакле само у вертикалној линији једне хорде забрањен је био полни сношај, — у хоризонталној пак био је неограничен. На вишем ступњу дивљаштва полни промискуитет је био још више сужен: забрањен је полни однос и између браће и сестара, — дакле и у хоризонталној линији, али само „унутар исте групе чопора“, док је полна веза мушких и женских разних група чопора неограничена. Ту би се, по Морган-Енгелсовој теорији, могло говорити о неком браку, и они су га назвали: браком по групама („скупни брак“, — *Gruppenhe*). Ту би био зачетак „материнског права“ и „материнске власти“ (матриархат), јер се ту могло знати само о матери а никако и о оцу.

За сва ова три степена дивљаштва представници ове теорије, каже г. писац, немају „ниједног директног етнолошко-хисторијског сведочанства“. Цела теорија ова је чиста „априорна конструкција“, заснована на „већ готовом покрету у време, кад су цвали груби материјализам у филозофији и екстремни еволуционизам у етнологији“. Она је само један бео чуг т. зв. „хисторијског материјализма“.

Тек на „нижем степену барбарства“, на основици матријархата јавља се почетак индивидуалне породице, када жена склапа брак са мушкарцем, али само на извесно и кратко време („синдазмичка породица“ или „брак на време“). „Средњи степен барбарства“ је време изграђивања индивидуалне породице, и то полигинијске (многоженачке) прелазећи од матријархата ка патријархату. Од тада се јавља, кажу претставници ове теорије, приватно власништво а престаје комунизам, који је све до овог степена владао. На „вишем степену барбарства“, „т. ј. на пријелазу у цивилизацију искристализирала се индивидуална моногамијска породица“.

Дајући кратки преглед ове Морган-Енгелсове теорије, г. писац, поред других донекле поменутих примедби, констатује

да се и дан-данас, скоро без изузетка, марксистички држе ње као неповредиме догме, не опажајући у заслепљености „новији преокрет у философији“ и „новије резултате историјских дисциплина, нарочито етнологије, која у 20. столећу тако рећи проводи ликвидацију еволуционистичких метода и теорија из прошлога века“.

У другом делу своје расправе г. писац разматра научни рад у областима социологије и етнологије у совјетској Русији. Тамо је заиста било најпогодније земљиште, да се Морган-Енгелсова теорија не само без препрека него и насиљем над науком учврсти и практички приведе у живот. Приказивање рада на овим наукама у совјетској Русији је веома интересно; нарочито с тога, што оно још јасније показује немогућност научног одржања Морган-Енгелсове теорије. Г. писац почиње најпре са приказивањем конгреса етнолога из Ленинграда и Москве, који је одржан од 5 до 11 априла 1929 г. Конгрес је одржан под контролом и цензуром економско-политичких принципа. П. Ф. Преображенски, који је говорио само као научар-етнолог, укорен је због немарксистичке изградње његовог предавања: „етнологија и њезина метода“. Под притиском опште ситуације и вођен више политичарима него научницима конгрес је донео и резолуцију, по којој мора да буде циљ свих совјетских социолога изграђивање социјалистичке Русије на темељима Марксизма. Морган, Маркс, Енгелс и др. су класици; совјетски етнографи (етнологија је анатемисана као „буржујска“) „морају полазити“ од ових класика; њихов је пут „од ових к марксизму, од елементарног материјализма к свесном примењивању дијалектичког материјализма“. Једини је Преображенски ипак имао куражи, да дâ свој „*votum separatum*“: „резолуцију у овом облику не може потписати, јер су у њој етнолошка научавања оцијепљене неодређено и неточно“. Г. писац, који је потпуно упознат са руским етнографским изворима и етнолошком литературом, описује руско послератно (т.ј. у совјетској Русији) стање етнолошке науке. Чак и етнологи, који су се јако истакли и као политичке личности у совјетском режиму, у својим научним радовима нису могли да стану на становиште поменутих социјалистичких „класика“ (специјално у теорији првобитног промискуитета), те нису ни радили у пуној сагласности са резолуцијом поменутог конгреса

совјетско-руских етнолога. Међу овима се истичу (и то међу Јеврејима) Владимир Г. Богораз-Тан и Ј. Штернберг. Штернберг је шта више у нарочиту заслугу урачунао рускоме етнологију Д. Н. Анучину († 1923 г.), што је овај још крајем прошлог века био одбацио онда владајућу (Морган-Енгелсову) теорију првобитног промискуитета.

Затим г. писац у трећем делу своје расправе прелази на критику еволуционистичко-марксистичке теорије о развоју породице. Он претходно констатује ове чињенице: 1) Морганова теорија се појавила у доба, када је етнологија тек била у првом добу младости своје („у доба „пубертета“ етнологије“); 2) када је етнологија, иако иначе историјска наука, била под притиском и вођством „принципа природо-зnanствене методе“ („да исти узроци под истим увјетима мора да произведу увијек исте учинке“) не водећи рачуна о „главном историјском фактору, што га зовемо слободном и етичком вољом човјека, и који се фактор не даде оковати физичким или нужним законима“; и 3) када су (у доба превласти екстремног еволуционизма) „они народи, који су по суду свих етнолога најстарији од свих познатих народа, били најслабије истражени“. Промотривши опет Морган-Енгелсову теорију, г. писац утврђује, да „од шест степеница развојне лествице (колико их свега ова теорија даје) пуне четири, т.ј. пуне двије трећине висе на априорној претпоставци“, т.ј. ни једног директног историјског сведочанства нема, који би засведочио ову априорију претпоставку засновану на биолошком принципу (одакле је овај просто пресађен и у етнологију) неограниченог и нужног еволуционизма. Не само за прва три него и за четврти степен развоја породице (први степен варварства) Морган се искључиво испомагао закључцима, који излазе (не од историјских факата, већ) из појмова: „класификаторни систем“, „рудименти“. Класификаторни систем је само једна радна метода извесне чињенице, које Морган наводи, не могу се назвати рудиментима промискуитета све док се ранијим историјским фактима и поузданим критеријама као такви т.ј. као рудименти не утврде; а то Морган није могао и није утврдио, него ће пре бити да се дотичне чињенице имају сматрати као дегенерација индивидуалног брака, што г. писац касније и утврђује.

Новија открића многобројних чињеница сведоче, да, што се тиче особито душе човекове, човек је увек био човек, ма-

кар какве варијације телесног облика имао, да је човек и у најстаријој познатој нам његовој прошлости показивао „већ потпуне и развијене душевне способности тако, да производи све главне елементе такођер и душевне културе, нарочито организовану заједницу, језик и религију“. То показује и најновије откриће т. зв. Кинеског прачовека (из доба почетка дилувијума или леденог доба): Он је имао „потпуно развијене душевне способности. Познавао је наике употребу ватре те израђивао веома бројно и различито оруђе и оружје из камена, кости и рога; шта више, из налаза његових костију даде се великом веројатношћу закључити, да је он имао такођер неке етичко-социјалне обичаје, који нападно сјећају на данашње Пигмејце Андаманце и на југоисточне Аустралце“.

Интересантна су разлагања г. писца против Морган-Енгелсове теорије на основу научних лингвистичких истраживања. Скоро у свима језицима корени за речи „отац“ и „мати“ (па, ап, та, ат и њихове редукације: папа, аппа, тата, атта; ма, ам, на, ан и њихове редукације: мама, амма, нана, анна) су свуда иста, и из прадоба човечанства, из „доба заједничког средишта свих народа у опште“. Иако су корени ових речи поникли из дечјег тепања, речи су се још у прадавнини биле стабилизирале и специјализирале за два лица, извесне речи за мушко а извесне за женско, и то само за лица која су најближа детету — за оца и матер. Ова лингвистичка чињеница директно негира теорију о приоритету матријархата над патријархатом, негира теорију о браку по групама и уопште теорију о тобожњем првобитном полном промискуитету, по којој је у прапрошлости човечанства само мати била позната а не и отац, и по којој је моногамијска породица најкаснијег порекла, као појава вишег културног развоја. На основу ових лингвистичких чињеница и психолошких разматрања дошао је и знаменити психолог Вилхелм Вунт до закључка, „да је дечје чувствено тепање могло постати стабилним речима и именима не у хорди него једино у сталном кругу мале неколицине лица, која су наике често и много тетовила дијете и од драгости опетовала његово тепање“.

Што се тиче „рудимената“ првобитног (неограниченог) сексуалног промискуитета, које наводи Морган-Енгелсова теорија, г. писац прво доказује да су та тврђења заснована је-

дино на темељима захтева „класификаторног система“ и претстављају један изразити „*circulus vitiosus*“; а затим г. писац наводи најновије резултате научног истраживања (у којима је и он узимао видна учешћа), који пак утврђују, да су дотичне тобожње „рудиментарне“ појаве у ствари декаденција некадањих (првобитних) виших изражаја човековог духа из прадоба. — Г. писац признаје да заиста код неких народа и племена данашњице постоје ове жалосне моралне појаве: 1) „слободни међусобни саобраћај (сексуални наиме) младежи и често опетована разрешења брака“; 2) једна врста полигиније „где нетко ожени све сестре своје жене“, и 3) „веће или мање сексуалне оргије“ и „нарочита нека врста легализираног прљуба међу становитим бројем брачних парова“. По Морган-Енгелсу: ове су појаве код дотичних народа рудиментарни остаци (трагови) првобитног промискуитета, јер се дотични народи налазе на средњем и вишем ступњу дивљаштва; а на средњем и вишем ступњу дивљаштва су дотични народи, јер су ове појаве код њих редовна појава — дакле: „*circulus vitiosus*“! Узгред г. писац свраћа пажњу читалаца, да су овакве појаве (сексуалне природе) врло честе и код данашњих културних народа, и са рашћењем профане културе не умањују се, него се напротив множе. Дакле: материјална и морална култура не корачају принудно паралелно.

Из ових као и других поменутих разлога модерна етнологија је морала да потражи друге путеве и средства за свој рад. Она је доиста и утврдила једино могуће објективне критерије, да се утврди старост културе појединих народа и њихов хронолошки поредак. „Методички принципи писане историје и лингвистике“, који су и природни савезници етнологије, чине додуше тежак, компликован али и једини научнички пут ка разрешењу ових проблема; материјалистички и еволуционистички априоризам није научничка метода рада, нарочито у оваквим питањима. Модерна етнографија је као сигурно утврдила: „да су управо млађе и дапаче најмлађе оне културе, којима припадају народи са прије споменутих прљавштинама (моралним). А да су опет ове прљавштине у опћем развоју човјечанства уистину дегенерационе појаве индивидуалног брака: то очито доказује чињеница, да таквих појава нема код оних народа, који су по свим објективним критеријама и културно-

хисторијске етнологије и лингвистике, а у складу са прехисторијским и антрополошким подацима, утврђени као најстарији за позитивну знаост, дакле као носιοци етнологско-прехисторијске пракултуре“.

Г. писац прелази на детаљнија разматрања утврђивања горњег свог тврђења. Пре свега, он дели све данашње носиоце етнологско-прехисторијске културе у три велика географска подручја — округа: пигмоидни или средњи (жарки појас по екваторијалним прашумама, — подручје веома испрекидано другим народима на вишем ступњу културног развоја), н е а н д е р т а л о и д н и или јужни (рубови копнене површине јужне хемисфере) и м о н г о л о и д н и или северни (крајњи рубови копнене површине северне хемисфере). Г. писац говори детаљније о народима појединих подручја, о њиховим културним, језичним и расним сродствима и одликама. Ти су народи по културном развоју најстарији и стоје заиста на најнижем ступњу материјалне културе, како „држе данас опћенито сви етнологи“, па међу њима и руски етнолог (истакнути совјетски политичар) Богѡраз. „Култура дакле ових народа мора да је најстарија од свих т. зв. примитивних култура“. Али код свију, њих „без изузетка јест индивидуална породица, и то већином строга моногамија, а иначе умјерена полигинија; код свију такођер без изузетка, влада патријархат“. Значајно је, да је „и култ личног Највишег Бића код њих сасвим изразит и њихов темељни, а честопут и једини облик религије“. Нема матријархата, нема брака по групама или брака на време, а што би се пак морало претпоставити, када би била тачна — у основици барем — Морган-Енгелсова теорија. Код ових народа постоји велика родитељска (и очева) љубав и нежност према деци, те и речи за појмове „отац“ и „мати“ само су се на патријархатском темељу као најстаријем облику људске заједнице и могле стабилизирати. Код ових народа постоје и т. зв. иницијације, т. ј. поуке младежи обојега пола у стварима потребним да се знају ради „здраве и јаке индивидуалне, и то моногамијске породице“. Често пута иницијације не обављају поједине породице већ више њих удружених или чак и цело племе. Ту се налази зачетак будуће државе. Ово удруживање породица је увек бивало у интересу индивидуалне породице. „Породица је дакле старија од државе“; „право породице је старије и јаче од права др-

жаве“. Модерни етатизам, комунистичка држава је у ствари угњетавање и уништавање најстаријих и најприроднијих права породице. Држава треба да служи породици, а не обрнуто.

После овога г. писац хронолошком редом прелази на приказивање ауторитативних мишљења по овом проблему као и на приказивање критике Морган-Енгелсове теорије од стране новијих и најновијих и значајних етнолога. Овим је г. писац побио и оно злонамерно тврђење (или незнање) неких писаца и из наше средине, као да већи део етнолога, који побијају Морган-Енгелсову теорију „припада свећеничком сталежу“. На послетку, констатујући „крајњу заосталост марксистичке литературе на подручју етнологије“, г. писац се још једном осврће на писање М. Кус-Николајева, који и данас понавља и шири заблуде Морган-Енгелсове.

Ова студија г. д-ра Александра Гаса је стручна, научна и веома поучна и за наше овамошње прилике. Јер нису само католици у Хрватској те среће да им се старе заблуде сервирају из средине њихове, од стране тобоже модерних, „савремених“ учитеља, т. зв. (или боље рећи: самозваних) „елемената слободне мисли“. Наш православни живаљ у овим крајевима још више страда од оваквих „апостола“, јер је слабије организован отпор са друге стране, јер је раније деценијама било пропуштено, да се заблуде, већ на Западу савладане научно иако још не практички, тако силно не укорене. Стога је потребно, да се са садржином ове студије г. д-ра Гаса на првом месту дубље упознају претставници хришћанске теологије, јер се они на сваком кораку сусрећу са пропагандом Морган-Енгелсових идеја о духовном, религиозно-моралном и социјалном животу прачовечанства, правдајући њима и своја „модерна“ схватања о основама социјалног уређења породице, друштва и државе.

Д-р Рад. А. Јосић

УРЕДНИК
Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ

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

САДРЖА

Чланци и расправе :

- Да ли је Христова последња вечера била пасхална?* Д-р Д. Глумац
- Било и клепало у египашким и палестинским манастирима старе цркве* Ф. Гранић
- Морално-аскешско учење св. Нила Синајског* Викентије Фрадински
- Епиклеза у првим хришћанским литургијама* Архимандрит Кипријан
- Редовно или празнично зачало* Јеромонах Јован Максимовић

Оцене и прикази :

- Theologia dogmatica christianorum orientali-um ab ecclesia catholica dissidentium. Auctore Martino Jugie.* Д-р Т. Титов
- Д-р Aleksandar Gahs, *Historijski razvoj porodice* Д-р Рад. А. Јосић
-