

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ.

Православная Мысль. Труды православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ. Выпускъ I. 1928. стр. 233.

Чувајући традицију руских Духовних Академија, које су имале своје штампане научне органе, отпочео је прошле године Православни Богословски Институт у Паризу да издаје свој богословски часопис под горњим називом. До сада је изашла тек прва књига; према могућности, има се у плану издавање 3–4 књиге годишње. Уредништво изјављује да ће се овде штампати пре свега радови, „који имају карактер научног истраживања или који износе резултате тог истраживања“, — при чему се имају у виду радови „који третирају питања општег, принципијелног значаја, а не специјалне монографије“. Од ових „у први ред ће се ставити основна богословска питања која се сама појављују у савременом богословском сазнању, како у вези са општим развићем православне богословске мисли, тако и са условима нашег положаја међу инославним хришћанским вероисповестима. Сада, када је научна богословска мисао у Русији насилно угашена и у сваком случају не

може имати свој штампани орган, издање богословског часописа, макар и у скромним размерима, добија изузетан значај, слично томе значају који има и само постојање православне (више) богословске школе (руске) у иностранству“. Сем чланака у часопису биће дато места и богословској библиографији и хроници (стр. 5—6).

С обзиром на особити интерес за овај нови руски богословски часопис, у колико је он једна изузетна појава у иностранству, а такође и с обзиром на интересантну садржину његових чланака, налазим да неће бити излишно ако бих изложио овде њихову садржину по могућству ближе самом тексту њиховом, у колико је то потребно за тачност текста, остављајући на вољу заинтересованима да се упознаду са детаљима помоћу самог издања.

1. Чланак С. С. Безобразова¹: Јеванђелисти као Историчари (стр. 7—30).

Канонска се јеванђеља ипак, и поред узајамног подударња, разликују међу собом и по форми и по садржини; та разлика долази на појединим местима дотле да се не слажу у излагању, или чак изгледају противуречна. Ово је изазвало у науци на Западу питање: да ли је могуће, и на који начин, довести у међусобну сагласност све те привидне несагласности и контрадикције у јеванђељима, и у опште, у каквом односу стоје јеванђеља међу собом (стр. 7—10)? Наука на Западу није у овоме питању дошла до једног позитивног резултата. Појавило се је неколико хипотеза. Протестанти конзервативног правца држе се старог мишљења које базира на предању, сачуваном код древних писаца, на име, да је четврто јеванђеље написао Јован Заведејев, и то — једно духовно јеванђеље, као допуну ранијих трију јеванђеља која су оцртала више спољну, „телесну“ страну јеванђелске историје. Представници протестантске радикалне критике сматрају ово јеванђеље за производ доцнијег писца, који је на себи осетио утицај гностицизма. Неки су „склони да виде у јеванђељу Јовановом ред слојева разновременог порекла и различите историјске вредности“; други га пак приписују непознатом ученику Христовом пресвитеру Јовану, преставнику других кругова, различитих од кругова из којих је изашло синоптичко предање. Што се синоптичких јеванђеља

¹ С. С. Безобразов предаје на Богословском Институту у Паризу Св. Писмо Новог Завета.

тиче, то се за њихову основу претпостављало усмено предање, самостално записано од стране сваког јеванђелиста, или пак писмени првоизвори, као што су: Зборници Христових говора, *Urtextus* и др. и утицај једног јеванђелиста на другог. „Све ове хипотезе проистичу из опште-психолошких претпоставака, основаних на резултатима нашег искуства: да се претпоставља неправилно примање или нетачна — намерно или ненамерно — предаја онога што је примљено, т. ј. посебно, изневеравање меморије при предаји усменог предања, тенденциозна прерада тог предања од стране доцнијих редактора и т. д.“ (стр. 10 - 12). Православни испитивач не може да се помири са овим. У основи православног тумачења Св. Писма лежи учење о божанској инспирацији, а појам ове инспирације у православном богословљу искључује и саму могућност неправилног примања и извртања оног што је примљено (стр. 12).

„Чиме се, дакле, у овом случају објашњавају разлике? Да ли су оне овде контрадикције? Између два причања о једном истом догађају може да се јави контрадикција само онда ако тај догађај оба причања разматрају са исте тачке гледишта. А ово заједничко гледиште, са којег се разматрају јеванђелска излагања, јесте, код представника западног богословља, гледиште историјско“. Али, да ли се на јеванђеља могу применити формални захтеви историје? Од свих јеванђелиста једини је Лука који себи поставља формално историски циљ (1, 3). Он је се старао да тачно изнесе факта, да их поређа хронолошки и веже у једну органску целину (како то одговара формалним захтевима историје). „Али хронологија Лукина не одговара потпуно захтевима научне хронологије, а на крају јеванђеља тај хронолошки ред и сасвим ишчежава“... „Чиме се објашњава да јеванђелска излагања немају то формално обележје историје? Православна наука, која полази са тачке гледишта божанске инспирације Св. Писма, може да да само један одговор: објашњава се другим циљем писаца. Чак и Лука, који је себи био поставио тај формално-историјски циљ, није био у стању да своје излагање стави у ове оквире. Оно што је вечно открило је се човечјем духу у његовом земаљском изразу, и човечји дух, слаб и неспособан да га обухвати, дотиче се њега са разних страна. Разлике код јеванђелиста објашњавају се различним тачкама гледишта. Нарочитим груписањем догађаја, оцртавањем ових а не других детаља, достигало је се то да се јаче под-

вуче главна мисао која је одговарала циљу који је јеванђелист имао пред собом“. А циљеви су њихови различити (стр. 12—22). Пошто је писац означио све циљеве и основне идеје сваког од јеванђеља, покушава даље с те тачке гледишта да објасни распоред њихове садржине и узајамне разлике. Али ту примећује „деветнајест векова који нас деле од писаца јеванђеља не дозвољавају нам да сваку засебну црту, сваки детаљ објаснимо из ових општих теза. Не могу се имати претензије на оно што је недостижно. Главно се објашњава: објашњава се план, објашњава се место и значај појединих догађаја, објашњавају се многи детаљи (стр. 22—29)“. На крају се изводи такав закључак: „нема места упоређивању јеванђеља са чисто историјског гледишта. Контрадикције не постоје. Разлике се објашњавају разликом циљева. Формално-историјски циљ имао је пред собом само Лука, али и његова историја није се сместила у том формалном оквиру. Та историја, коју јеванђеља излажу, иде ван предела нашег искуства, а следствено, разликује се и квалитативно од обичне људске историје. Ово не искључује могућност да се православни испитивач користи јеванђељем као историјским извором. Историја, коју би он себи израђивао, била би историја у смислу јеванђеља од Луке; Лука би му пружио главни правац и план. Оне пак догађаје и поуке које су код Луке изостављене, он би могао да унесе у онај општи хронолошки план који се налази у трећем јеванђељу (стр. 29—30).

2. Прот. С. Н. Булгаков¹⁾: Главе о Тројичности (стр. 31—70).

Дијалектички, користећи се методом Фихтеа, писац даје овде своја спекулативно-философска размишљања о Богу самом по себи (an sich) и о тројичности. Због карактера самог проблема, недоступног јасном схватању услед своје дубоке тајанствености, а донекле и због начина излагања, које је претрпано философском терминологијом и вештачки створеним руским речима, овај је чланак веома тежак за разумевање; мора читалац да застаје скоро над сваком фразом. Али се ипак чланак чита са великим интересовањем, пошто није лишен извесне оригиналности у мислима и конскtrukцији. Садржина је следећа:

„Човек није у стању да позна Бога својим силама, ако му се Он Сам не открије“. Али „у природи духа и у саставу

¹⁾ Проф. Булгаков предаје на Институту Ст. Завет и Догматику.

разума садрже се постулати откривеног учења о Богу, садржи се могућност примања тог учења“. Посебно, „човечји дух у самом себи садржи постулате тројичности Божанства“ (стр. 31). Природно богопознање доводи до апорија (арогиа-бездислазност), до антиномија (што је противуречно, што је противу закона), чије разрешење постулира откривењу. У чему су те апорије? 1) Теорија пантеизма и натурализма, где се Бог истоветује са светом и где нема ничега ван света и божанства, већ се чак и наше Ја „расплине у том океану васељенског живота“ — не може да се помири са нашим субјективним сазнањем, са субјективношћу нашег бића (стр. 32). 2) Наше самосазнавајуће Ја формално је апсолутно: „Ја има све у себи и ради себе (ако не стварно, то у могућности)“. Оно одређује себе као Ја у супротности према не-Ја (свету); на тај начин самоопредељење Ја укључује у себи заједно и одређивање не-Ја, т. ј. другог Ја, Ти, а ради пуноће самоопредељења још и одређивање и другог Ти, т. ј. Он. У том смислу Ја је у ствари Ја — Ти — Он, у ствари је то унутарње тројединство; оно није усамљено већ саборно. Али овакво самоопредељење Ја не даје реалну егзистенцију бића ван Ја, а без овога оно губи свој смисао и тачку ослоњаца. Откуда пак реално биће изван Ја (стр. 32—37)? Ако се мисли да је свет самораскривањеједног апсолутног субјекта, то је овај субјекат и усамљен у своме владању овим. Његова љубав према свету јесте љубав према себи самом, јесте метафизички егоизам, а уједно са тим и ограниченост недостојна идеје Бога. „На тај начин ниче постулат Божанства, које будући јединим — у колико то проистиче из његове апсолутности — у исто време било би и не-једино (не моноипостасно), већ у себи саборно“ (37—38). „Постулати религиозног сазнања могу бити задовољени само откривењем“ и „треба показати да баш једико откривено учење о Св. Тројици и садржи у себи разрешење свих тешкоћа природнога богосазнања и даје излаз из његових апорија. Оно долази као одговор на постулате разума који се може умирити само на овом учењу“. Тако себи писац одређује задатак (38).

Бог као апсолутни субјект или личност. „Лични карактер Божанства својствен је и већини многобожачких неоткривених религија“, али „ово је само потамнели одблеск богосличности који је неизгладиво присутан у човеку. У ипостасном свом лику будући природном иконом Божанства,

човек се не растаје од ње, поштује је и у многобоштву, облачећи своја религиозна преживљавања у ипостасну форму“; ово су само „антропоморфизми, пројекције свога Ја у области нејасних преживљавања многобоштва“. У Старом Завету се Бог показује као апсолутни субјект, личност, Онај који јест, Јехова. У Нов. Завету се богооткривење завршава: „лично, богочовечанско самосазнање Христово, Његово богосазнање — које је нераздељиво везано са богосиновством, са обраћањем к личности Бога Оца — раскрива Бога потпуно као саборну личност. Човечанско Ја, Ја створеног бића сазнаје себе једновремено и као апсолутно Ја и као релативно Ја, у колико ни Ја, ни Ти, ни Он, и т. д. које Ја самоопредељује немају за себе реалног основа. Наше самосазнање не може да изиђе из ове антиномије. „Наше Ја може добити своје образложење, може себе да утврди само помоћу и уз Апсолутни Субјекат који сам у себи има основ своје егзистенције; оно постаје аутентичним, реалним Ја, само гледајући себе у божанском Ја, позвавајући себе као Његову слику, као рефлекс божанственог сунца. Тај субјекат је за њега и апсолутно Ти, које собом потврђује и за мене моје Ја, пошто пред лицем само другог, безусловног Ја — које је за мене у исто време не-Ја, Ти — добија реалност и моје лично Ја“. — „Религија је дијалог човека с Богом у молитви и Бога с човеком у откривењу. У овом смислу религија је лична ствар која има места само међу личностима Бога и човека“ (38—42).

Својства апсолутног субјекта.

„Да би се Апсолутни субјекат могао да јавља као почетак и основ за релативне субјекте, он треба у себи самом да садржи те услове које релативни субјекат има ван себе, тако рећи ван својих граница. Ја не егзистира без Ти и Он; Ја се раскрива само према Ми и Ви; због тога и тражи своје образложење изван себе. Апсолутни субјекат мора да буде у свему сам за себе довољан за своју егзистенцију. Апсолутно Ја мора да буде у себи и ради себе и апсолутно Ти и апсолутно Он; оно мора да буде у себи и ради себе такође и апсолутно Ми и Ви. Откривено учење о апсолутном субјекту као триипостасном Богу јесте баш ово исто што одговара постулатима који се раскривају у сазнању нашег Ја. Апсолутни субјекат јесте триипостасни субјекат, једини и многи у својој триипостасности, која остварује лично самосазнање у недрима божанског живота Јединог Субјекта у свима његовим сликама. Јединство као Тројица и

Тројица као Јединство, тро-јединство Божанског Духа јесте одговор на све постулате и излаз из свих апорија“. У Старом Завету имамо трагове овога учења; у Новом пак Завету даје се потпуно раскривање Тројице у јединству Оца, Сина и Духа Светог. Ни политеизам, ни хенотеизам не дају излаза из априја личног самосазнања, мада и садрже у себи постулате тројичности (42—44).

Над разумност догмата о Св. Тројици.

„Католичко схоластичко богословље поставило је себи један погрешан задатак, којим је делимице завело и правосавне богослове. Оно је, наиме, хтело да засебне ипостаси у Св. Тројици образложи њиховим конкретним узајамним одликама, ипостасним одношајем. Међутим, триипостасност има корена у самој природи апсолутног Субјекта, због чега сасвим и нема потребе за конкретним образложивањем. Понекад овај догмат представљају и у таквом смислу да се тројичност односи на ипостаси а јединство на природу. Из овога се изводи потпуна рационалност догмата, у колико се тројичност и јединство схватају у разним односима. Тројичност треба да се схвати као тријединство у односу и према суштини и према ипостаси Божански Субјекат, Божанско Лице није тројствено већ триједино. Апсолутна Ипостас је триипостасна и једина — тројица у јединици и јединица у тројици... три Ја, Ми у једном Ја и триједино Ја у јединој природи... Ако се заустави пажња само на Апсолутном Субјекту, на триипостасном Лицу, то овде има значај једнакост части трију ипостаси; ако се пак заустави пажња на божанској природи, онда добија овде потпуни значај божанско јединство (суштине). Ипак су то само разне стране једнога догмата. Овде је проблем трију у једном и једнога у тројици. Овде је граница разума која се означава антиномијом тријединства“. Али „надразумност никако није противуразумност, јер овде у догмату задовољавају се постулати разума“. Јеретично прилагођавање догмата према потребама умног схватања у једнобожју, монархијанству, и трибожију, тритеизму, уклања антиномију али по цену битне једностраности у учењу о Божанству“. „У колико је Божанство изнад овога света, трансцендентно свету, у толико и не може да се одреди човечанским бројем... Тријединство није људски број, као дискурсивно много-јединство“. Божанска тројка није збир трију сабраних, већ је њихово неразделиво тријединство у коме се једновремено задржава и утврђује и

многојединство и јединичност: Бог је један и не израја се три пута, али је Он три пута један“. Исто је то примењиво и према редним бројевима: прва, друга, трећа ипостас... У вечном животу Божанства нема првог, другог и трећег лица... Овај ред пониче само у области откривења Божјег човеку, откривења које има своја времена и рокове, своје прво, друго и треће“... Али ипак, ако је уопште принципијелно могуће да се богословље, т. ј. учење о Богу преведе на језик људских схватања и речи, то је онда допуштено, разуме се, у своје време и на свом месту, користити се свима срествима људског појимања не искључујући одатле ни бројеве“ (45—51).

Триипостасно Ја као апсолутни Божански Субјекат. „У раскривању своје саборне природе Ја створеног бића има потребу за не-Ја, ти и т. с.; ово су за њега спољни услови. На тај начин Ја познаје своју границу, т. ј. релативност своје егзистенције у апсолутности самосазнања“. „Али апсолутно, божанско Ја у својој апсолутности не може ничим да буде ограничено. Оно незна ни за какве дате услове; у њему нема места ни за какво не-Ја које би било према Њему као граница или предео. И то апсолутно Ја је саборно, т. ј. у акту самоопредељења неопходно противоставља и Ти и Он и Ми. Али то не долази као нешто што је дато споља, или да су то не-Ја, већ остају као акт, или исто такође Ја. Наше пак апсолутно — релативно Ја, Ја створеног бића, излази из себе својом противуречношћу, јер није појимљиво из самога себе. Оно постулира апсолутном Ја чија је оно само слика и понављање. На овај баш постулат нашег самознања и одговара догмат о Св. Тројици. Божанско Ја јесте Ти и Он, али Ти и Он у Њему нису не-Ја. Ја се утврђује заједно и једновремено са Ти и Он, као тријединство Ја; али Ти и Он су у Ја такође Ја. Свако Ја у акту свог тријединства јесте за себе и за другог једновремено и Ја, и Ти, и Он, и Ми. Тројица као субјекат или лице јесте истинито Ја и Ми, три Ја и заједно једино Ја, при чему свако Ја, ма која ипостас пресв. Тројице, јесте божанско Ја, прави Бог: Бог Отац, Бог Син, Бог Дух Свети. Као Ја божанска Тројица је Ми: Ја и Ти—Ја и Он—Ја, три Ја у актуелном јединству; као Ми божанска Тројица је Ја које се раскрива у Ја—Ти—Он, Ја—Ми, три—Ја. У апсолутном Ја-Ми сва три Ја се не разликују, али се и не сливају: истоветују се али се узајамно не потиру, остајући у недељивости и несме-

шавању“. Бог јесте љубав, љубав не као својство већ сама суштина. Он је ипостасна љубав, и триипостасност Божанства може се схватити само као предвечни акт љубави“. Наше моноипостасно Ја везано је са другим Ја као туђим, као не-Ја; а ово Ја уноси раздео у сазнање саборности. То осећање туђега може да се изглади и може туђе Ја да буде вољено. Али љубав је за човека само тек својство; суштаство је пак самољубље. У божанству актом љубави — узајамности анулира се граница међу Ја, Ти и Он: у триипостасности друго Ја, Ти већ је Ја, и свако од ових трију Ја јесте Ја не само у себи него и у другима и ради других. „У тројници, као апсолутном триипостасном субјекту, не постоји поредак ипостаси: оне су дате у једином апсолутном акту самоодређења Ја; нема ни произвођења једне ипостаси из друге, већ само њихово узајамно самоодређење (51—55).

Ипостас и усија (οὐσία), личност и суштаство. У суштаству духа разликују се ипостас и њена природа, субјекат и његова садржина, Ја и Моје. Ово Моје не припада Ја сазданог створења *in actu*, него постаје тиме у процесу самораскривања Ја у времену. Уз то, у саборности самосазнања Ја — куда улазе као ингридиенти други Ја, као са-Ја, као Ми — садржи се постулат њихове једнобитности — омоусианства. Ипак, свако из ових датих Ја има свој живот, своју припадност, и на тај се начин „омоусианство, које се закључује у саборној природи Ја, остварује само као сличност, омиусианство“. Овде је антиномија у природи сазданог духа. Апсолутному Субјекту непримењиво је дефинисање живота као поницања, процеса. Његов живот је вечни живот у коме се ништа не мења и не додаје, већ се све садржи једним вечним актом самоопредељења. „Божанска личност је сама јединствени извор своје усије и живота“, и нема потребе ни за чим што је дато споља. Због тога се „у Божанству сједињују ипостас и природа у једином истоветном акту самоодређења“ и нема разлике у њему, нема противупостављања између ипостаси и усије. Ако се таква разлика примењује на Њега „то је само акт апстракције, дело човечјег мишљења, без кога човек не може божански живот да приближи своме разумевању“ (55—61).

Ј е д н о б и т н а Т р о ј и ц а. Живот Божанства јесте прототип саборности нашег самосазнања, као триипостасни живот. „Апсолутни Субјекат постоји у тријединству триипостасности и

има своју природу или остварује свој живот као триједино Ја. Овај је живот једини, као живот једног субјекта; али овај је живот и саборан, јер је живот тријединог субјекта. Овде се остварује потпуно омоуслианство. Свако Ја у триједином Ја пресвете Тројице има суштину или живот као Ја, али не као са-Ја, а због тога, Ја, Ја и Ја чине у њему не заједницу трију Ја већ триједино Ја“. Из разлике начина владања једином природом проистичу ипостасна својства или одношаји. Акт самораскривања личног Духа врши се у три момента: онај који се открива, онај који открива и онај који се открива: ћутање, реч и живот; Отац, Син и Дух Свети. У духу створеном ово се врши у привременом процесу, и све су то стања личног живота. У божанском пак животу нема места дискурсивном ређању момената; сви су они дати заједно и апсолутно, и не као стања већ као вечни акт, као божански самоодношаји у самом Апсолутном Субјекту. На тај начин, „сама Тројица није само Јединство Апсолутнога него и извесан Његов апсолутни саодношај“ (63—66).

Пресвета Тројица као љубав. Божански Дух открива се у Речи као у другом Ја, „са којим се идентификује и у коме се огледа као у својој слици, а ово друго Ја предаје се ономе које га је родило као Реч његова. Ово се откривење познаје као нови лични акт самоодређења у Св. Духу“. „Откривење преко другог, познање себе као другог, имање себе као другог, живот у другоме и јесте љубав“. Овде се показује жртва, собом и оним што је своје; ово је жртвена љубав која даје апсолутну пуноћу живота. Љубав није својство него суштина Божја. Крст је символ ове жртвене љубави и слика триипостасне Тројице (66—70).

(Наставиће се)

Др. А. Доброклонски

„Историја Српске Православне Цркве“ од професора Андре Гавриловића, Београд, 1927. г.

Из натписа се види да је ова књига за школску и васпитну потребу, а слично томе види се из предговора, да је намењена и школској настави и поуци свих који желе допунити своје народносно образовање. Према томе г. писац је имао пред очима двоструки задатак, па је већ из тога сасвим природно,

да се у таквој прилици не може испунити честито ни један ни други. То пада у очи код ове књиге на први поглед. Са другим задатком могли бисмо се некако и помирити, но први је задатак потпуно промашен.

Од доброга уџбеника тражи се да буде написан кратко, концизно и прегледно. У њему нема места ни једној непотребној речи, а камоли читавим реченицама и фразирању. Он треба да се у свему прилагоди наставном програму, да су поједини делови изложени у потребној саразмери. Преко је потребно, даље, да се у њему излажу поједини историјски догађаји науком тачно проверени и утврђени, а да се, по могућности, избегава све оно што наука још није утврдила.

Књига г. Гавриловића свему томе врло мало одговара, како са методичке, тако и са стране тачности приказивања историјских догађаја и чињеница.

У првом погледу она је пуна непотребнога фразирања, овде-онде и сасвим неумеснога. Уз то су одељци у њој врло несаразмерни. Тако одељак о Св. Сави заузима скоро трећину књиге (стр. 24—72), дочим се о даљим архиепископима, дакле, о животу цркве за више од сто година, говори свега на осам страна.

Међутим о митрополијама и епископијама расправља се без потребе на пуних 33 стране (стр. 81—88, 115, 121, 147—165). За то је било довољно и 2—3 странице! То нити има вредности за школу, нити за шири читалачки свет, а нарочито кад се узме у обзир, да је тај предмет још уопште слабо обрађен научно, те је јако мањкав. Но г. Гавриловаћ као да је имао неке нарочите симпатије за то, дочим га је живот српске цркве кроз више векова у Угарској слабо занимао, иако је тај живот особито у последња два века био врло бујан, и г. Гавриловић га је приказао на две стране!

Из тога, мислим, није тешко извести однос између те књиге и наставнога програма.

Није боље прошла ни тачност историјског приказивања. Навешћу само неке погрешке.

Тако је барска архиепископија код њега била православна; иако отргнута од сплитске (стр. 12), призренска епископија је основана после Самуила (стр. 13), Арсеније III. Чарнојевић „види“ се 1683. на столици патријарашкој (стр. 144), нај већи део српског народа, који се нађе у Угарској, дође тамо са Арсенијом III. (стр. 160), и убрзо после тога основаше се у

Угарској и друге епархије на пр. бачка (стр. 160), епископ Ј. Рајачић премештен је „због његова опирања унији“ из Далмације у Вршац (стр. 178) и др. Проглашење српске патријаршије под царем Душаном и прогон Грка митрополита приказани су мањкаво и нетачно (стр. 80, 81 и 97). Сасвим је нетачно оно о сремској епархији на стр. 159., као и друго што-шта.

И.

Др. Чед. Марјановић: **Наша религиозност и питање о уређењу свештеничког стања.** Стр. 95. Београд 1928. (Библиотека савремених религиозно-моралних питања. Књ. 22. и 23.).

Према натпису судећи, а тако исто и према „Завршетку“ (стр. 89 – 95.) писац је хтео да постави „везу између наше религиозности и питања о издржавању нашег свештенства“ и он сам констатује, да је неоспорно доказао ту везу (стр. 91.). Наиме, религиозност (у Србији?) јако је опала, тако да, по мишљењу оптимиста, постоји религиозна криза, а, по мишљењу песимиста, — религиозни крах. „Религиозност нигде није сразмерно тако пољуљана из корена као код нас. Религија је попустила, „наше је друштво на крајњој левици потпуно атеистичко, у центру — религиозно индиферентно, и тек мањином на десници религиозно“. „У резултату добило се за чисту религиозност (!?) да су цркве празне, а за свештеничке приходе да су подбацили. И што је горе да они стално и све више подбацују“. Свему томе криво је и више и ниже свештенство. Последње је томе много допринело и тиме што је чак „ширило дела Световара Марковића“ (стр. 90, 91.). Зато сад свештенство тражи спаса у систематској плати из државне касе и т.д. Даље излаже шта хоће црква од друштва и шта друштво од цркве (тражи религију где неће бити места „скепси“, а да ли је данашње више свештенство способно да му је да?), те свештенство од друштва и обратно. Свештенство тражи од друштва да га пристојно издржава и уредно плаћа. Друштво је занемарило цркву, но грехота би било бацати кривицу на друштво и рећи да је оно немарно према свештенству без разлога (стр. 95.). И сад, у место да повуче даљи закључак, писац изненадно завршује своје дело овим речима: „О овом разлогу могла би се цела књига написати, оно (шта?) треба да буде циљ проучавања Свештеничког Удружења, и кад се он проучи како ваља, онда ће се наћи и одгонетка на питање о издржавању свештенства (!) као и о узроку опадања наше религиозности (!)“.

Као што се из тих завршних речи види, автор уједаред и изненадно пада у необичну скромност. На пуних 90 страна износио је разлоге опадању религиозности и незадовољству свештенства са својом дотацијом; о последњем чак излаже и своје мишљење како да се то питање реши (стр. 88. „могло би се вратити на старе печате, али у модернијој форми!), а сад уједаред признаје да није ништа од тога решио! Па како онда да се читаоцу не наметне питање: па зашто је онда и писао читаву књигу о томе? И то с пуним правом!

Како писац о свему томе озбиљно расправља, навешћемо понешто из тога „завршетка“ као квинтесенције његова истраживања. Видели смо већ да је поставио тезу како са опадањем религиозности у народу падају и приходи код свештенства. Истина, он не улази у детаље, што би било пожељно, но на једном месту ипак наводи, да би прописани приходи били свештенству довољни за живот, „за школовање синова и за удају кћери“, али им од тога пропада можда и више од 30—40%, јер не може да се покупи (стр. 80). Узимамо да је тако. Међутим на страни 87. читамо: „Ето, то су данашњи приходи свештенства. Као што се из тога може видети, они су скромни, па ипак указују на то да има врло велики број богатих свештеника. Има их са кућама, са имањима, са готовином; има их по банкама, штедионицама, задругама нарочито земљорадничким са стотинама хиљада динара у акцијама и улозима на штедњу. Има их који школују синове по Паризу, Берлину, Бечу, Женеви и т.д., има их који дају велике миразе, куће и др. имања уз своје кћери“. Тумачећи откуда то, поставља он као правило штедљивост, али при томе упозорава и на још један део прихода, о коме се говори у § 144. крив. закона! Па ако је тако, има ли уопште места питању о издржавању свештенства? Наравно да има и, ево, како то писац образложва:

„Свештенство од друштва тражи да га пристојно издржава и уредно плаћа? То већ нешто значи; т. ј. оно није задовољно са садашњим издржавањем и садашњом платом. У том смислу ми смо видели и напоре које свештенство чини кроз пуних осам десетина година. И свештенство са своје тачке гледишта има право, ма да истину рећи 80% свештеника боље су материјално осигурани него њихови другови других струка у државној служби; свештеници боље живе за 95% него њихови парохијани на селу и 85% него ли њихови парохијани по вароши; боље васпитавају

синове и удају своје кћери и т. д. Разуме се да и поред свега тога свештеници имају право да желе да буде код њих још боље. Идеал, тежња к бољему, то је она полуга која покреће човека на рад, на усавршавање: земљорадник да унапређује земљорадњу, занатлија — свој занат; трговац — трговину; интелектуалац да се усавршава у својој струци до бескрајности. Према томе треба очекивати да и свештеници треба да иду путем осталих људи, да развијају посао, да што боље служе идеји за коју је њихов законодавац изнео свој крст на Голготу“.

Томе не треба коментара!

Занимљиво би било само запитати г. писца, кад би, у ком стадију повишавања прихода, имали свештеници да једном отпочну са развијањем свога посла, кад он на безброј места у свом делу утврђује да свештенство не врши своје идеалне дужности, или их врше тек у минималној мери?

Наше свештенство ће свакако бити благодарно г. писцу за такав братски суд о њему!

Иначе и овде сретамо (као и у органима свешт. Удружења) на више од десетине места давно одомаћену појаву: осуђивање архијереја. Владике су свему злу криве. Они примају систематску плату, па се закључали у канцеларију и ћуте и т. д. И тиме је све решено. Међутим писац зна добро колике су и какве су то систематске плате данас, а колике су биле у прошлости. Па с тога није ни чудно што се писац није ни усудио да примени на владике оно што наводи о богатству и добром матер. издржавању парохијскога свештенства (стр. 87. 95).

Писац наводи да је пуну годину дана радио на питању које расправља и да је проучио сву односну литературу, коју делом и наводи. Из тога, као и из читавога написа види се јасно да је писац имао у виду једино прилике црквеног живота у докумановској Србији. Само је штета што није према томе ставио и натпис делу који би томе одговарао.

Читаво дело прави утисак да је писано несистематски и новинарски развучено, са силним понављањима и непровереним и недоказаним тврдњама. Тако су, по његову мишљењу, псовке дошле (у Србију) од Маџара и аустријских Срба (стр. 10), но у таком случају нехотице долазимо до питања: где ли се онда чувени псовач Вук. Стеф. Караџић могао научити томе, тек ваљада не у Бечу? Ватикански Сабор одржан је у Риму 1868 год. (!) „на ком је папа проглашен непогрешним, а зачеће Бо-

городице непорочним“ (! стр 10.). Писац на стр. 60. говори о „Св. Синоду“ какав у то доба није ни постојао.

О самом питању дотације парохијскога свештенства покрај свега дугога проучавања писац није начисто. Он брка бир са сесијама (стр. 80 и 84) у митрополији карловачкој, сâм није начисто да ли да се свештенству одреде систематске плате или да се то реши помоћу печата (стр. 88), говори о платама које би свештенству плаћала држава и о опасности од тога, иако држава то не би чинила од свога и др. Особито је занимљиво оно на стр. 63.—65., а врхунац такве занимљивости представља кад сасвим озбиљно вели да се свештеник „осећа пониженим, ако му се (награда за требе не да одмах или му се не да никако“.

УРЕДНИК
Д-Р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ

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

Штампарија „Привредник“, — Кнез Михаилова 3. -- Тел. 15-24. — Београд