

ПРИКАЗИ И БЕЛЕШКЕ

У СПОМЕН АРХИЕПИСКОПУ АТИНСКОМ И ЦЕЛЕ ГРЧКЕ ДОРОТЕЈУ

26 јула 1957 године, после крашке али тешке болести, упокојио се у Господу, далеко од своје ошацибине, у Штокхолму, где је тражио лека своје изненада изгубљеном здрављу блаженопочивши Дорошеј, Архиепископ атински и целе Грчке, почасни доктор теолошких наука Православног богословског факултета у Београду. Он је, као што је познато, предводио Делегацију Грчке православне цркве, која је од 4—19 септембра 1956 године боравила у нашој земљи враћајући на тај начин посету Српској православној цркви, чија је Делегација на челу са Његовом Светости Патријархом Господином Викентијем пре тога посетила Грчку православну цркву у циљу оживљавања пријатељских веза између сестринских цркава и њихових православних народа.

За време посете Делегације Грчке православне цркве на Богословском факултету у Београду је одржана 12 септембра 1956 године решка свечаност на којој је, по одлуци Факултетског савета, тадашњи Поглавар Грчке православне цркве Архиепископ Дорошеј промовисан за почасног доктора теолошких наука за његове изванредне заслуге на пољу теолошке науке и за његов рад на утврђивању православља и јачању пријатељских веза међу православним црквама, нарочито између Грчке и Српске цркве. Стога Богословски факултет у Београду дубоко жали неочекивану и прерану смрт блаженопочившег Архиепископа и свога почасног доктора и тежак губитак који је задесио сестринску Грчку цркву и богословску науку уопште.

ВѢЧНАА ТВОА ПАМЯТЬ, ДОСТОВАЖЕННЕ Я ПРИСПОМАТНЕ ВЛАДЫКО!

BRAUN SUSO HEINRICH, RADIOPREDIGTEN. I — VII Bde.

Tyrolia Verlag, Innsbruck = Wien = München, 1946 — 1957.

Ове проповеди је њихов аутор, фрањевац капуцинер Н. Suso Braun, Hochschuleelsorger из Инсбрука, најпре одржао преко аустријске радио мреже (Tirol — Vorarlberg — Innsbruck — Dornbirn, а оне које су ушле у шесту и седму свеску су пренете и преко швајцарског Telephonrundspruch-a), почевши од 18 новембра 1945 па, са извесним прекидима, до 15 априла 1956 године, а затим их објавио у седам свезака под насловима: *I Vom Sinn der Tage* (45 проповеди на 270 стр.); *II Ein Jahr des Heils* (60 проповеди, 402 стр.); *III Die zehn Gebote* (35 проповеди, 270 стр.); *IV Begegnung mit Gott* (363 стр.); *V Das Apostolische Glaubensbekenntnis* (41 проповед, од којих прве две посвећене поводу и формулисању симбола, а последња је на реч »Амин«, — 268 стр.); *VI Vom Christenmenschen* (42 теме обрађене у још толиком броју проповеди на 484 стр.) и *VII Die Sakramente* (69 проповеди, 410 стр.). Прве свеске су до сада изишле у неколико издања, одн. у десет и више хиљада примерака, што сведочи не само о њиховом успеху и код слушаца и код читаца, него и о потреби данашњег човека и његовом захтеву да му се проповеда на савремен начин.

Постанак ових проповеди диктирала је потреба и инспирација момента. Отуда је и разумљиво одсуство јединственог плана. А пошто су оне настајале у једном већем временском распону то оправдава извесна мања понављања. Поред тога и једна проповед одржана приликом фораарлбершког ходочашћа из извесних разлога није унета у збирку, иако је пренета преко радија. Начин објављивања је даље условио и то да се напр. декалог фрагментарно излаже, јер је заиста немогуће тему исцрпно обрадити, а још мање на овај начин дати систематско учење о моралу, исто као што и проповеди о апостолском символу не излажу цело учење о вери. Али нас овде ова питања, као и питања специфично римокатоличких верско-моралних учења не интересују. Интересује нас пак она друга страна ових проповеди, начин њихове обраде и објављивања, који не знају границе савременог света. Стога и наши проповедници Речи Божје могу одавде да извуку извесну корист, свакако не у смислу узимања готових проповеди, него у смислу добрих примера како Реч Божја треба да се објављује обзиром на наше модерно доба у коме живимо.

Колики успех су постигле Браунове проповеди види се и из позитивног одзива великог броја часописа и листова. О њима су напр. писали: Theol.—prakt. Quartalschrift, Linz/D.; Der Prediger und Katechet, Freiburg/Br.; Kath. Apostolat, Friedberg; Stadt Gottes, Wien; Der Gottesfreund, Düsseldorf; Anima, Freiburg/Schweiz; Paulinus, Trier; Begegnung, Köln; Kirchlicher Anzeiger, Luxemburg; Kleruskalender, Würzburg; Die frohe Botschaft, Wien; Die Zeit im Buch, Wien; Dolomiten, Bozen; Seele, München; Das neue Buch, Luzern; Vaterland, Luzern; Suso-Blatt, Konstanz; Neue Zürcher Nachrichten итд. Општа је констатација да тајна успеха ових проповеди лежи у томе што је ауторов језик негован, што говори језиком нашега времена: очигледно, снажно. Он врло спретно повезује догму и морал са проблемима и тешкоћама садашњости. Иако потсећа на Sonnenschein-a, ипак, чини се да има више сочности и снаге. Његов начин изражавања је пун оптимизма који је плодотворан за целу скалу људи и њихове односе према религији, без обзира на то да ли они верују, не верују или су млади. Аутор уме тајну чежњу човекову пре-

ма Богу-Љубави да пробуди и да је врати најпре ка своме Ја, а затим да срце и душу отвори за ближњег. Јер религија и живот не стоје једно поред другог, него једно у другом. А љубав која уједињује веру и делање и коју осећамо у овим проповедима је нешто више него тачка програма и, природно, више него средство стила, — она је путоказ мишљења, пут у прави живот.

Литерарни облик ових проповеди говори о великом искуству аутора, радиоговорника. Стога су се оне уживљавале у тако диференцирану и тако компликовану духовну структуру савременог човека, који са светом религиозности више не поседује жив контакт, али ипак још остаје драговољан слушаца. А истина о прастарим тајнама је у овим проповедима речена у текућем животу времена са његовим болесним потребама и снажним преокретима. Заиста се мора означити као успешан покушај како се ова истина поново отворено приноси савременом човеку, и то човеку у једном свету који је тек изишао из великих растројстава, или како се напр. обрађују питања ауторитета, мржње, саблазни, сексуалности, инстинкта, својине, плачке и крађе, богатства и сиромаштва, истинољубља и присности, дубине осећања.

Браунове проповеди доказују да је неисправно извесно схватање по коме су језик јеванђеља и језик модерног времена непомирљиви, јер су оне јасне, сликовите, срдачне и чак модерне, без обзира на то што говори једном врло широком кругу слушалаца. Уме он и најпростију истину да узбудљиво претстави као нешто сасвим ново. Стога је он актуелан, модеран, интересантан, а ипак одмерено сакралан. Време је у његове проповеди укомпоновано, осећа се свугде примена на ситуацију времена. Нарочито успешно делује то што се пред слушаоце не иставља готова истина, већ се они одводе ка чињеницама које њихов живот изнутра треба да уобличи. Он и оне који му се опиру пушта да дођу до речи, па тек онда предрасуде уклања с пута, а одвећ уска мишљења проширује и тако брижљиво изводи све слушаоце на светле висине вере где им поједине верске тајне постају очигледне.

Заиста Браун говори људима нашега времена као једва који други проповедник послератног доба. Његов пријатељски језик који задобија, његов пријатан тон ђаскања, али иза кога увек стоји пуна озбиљност хришћанства, чини ове проповеди ванредно вредним. У његовим проповедима ради се о хришћанину какав он треба да буде. И с правом је неко рекао да он и његова омилитичка харизма не требају заиста никакву вишу препоруку. Свеске — и успех издања низа његових проповеди говоре јасно!»

Чед. С. Драшковић

ГРЧКО-БУГАРСКИ РЕЧНИК, СОФИЈА 1957

У циљу продубљавања традиционалних културних веза између бугарског и грчког народа Бугарска академија наука поверила је израду грчко-бугарског речника групи филолога (М. Филипова—Баирова, М. Балджиџев, М. Ботон, Ив. Дуичев, К. Илков, А. Коджаев, В. Лазаридис, Л. Руков, и Ап. Михайлов који нам је већ са А. Милевим познат као писац уџбеника грчког језика за духовне академије). Састав комисије за израду речника, чија су два члана Грци, омогућила је солидан и успешан рад, а томе су много допри-

нела и искуства која бугарски филолози имају на овом пољу. Наиме, први грчко-бугарски речник појавио се 1835 г. и од тог времена је објављено више речника који су обухватали речи класичног грчког или пак савременог књижевног језика. Овај речник претставља новику, јер је то први грчко-бугарски речник који првенствено узима речи из савременог народног, говорног грчког језика («димотики»). Није занемарен ни књижевни грчки језик («катаревуса»), што вредност речника повећава. Речник обухвата 40 000 речи говорног и књижевног грчког језика и то тако да најпре даје значење речи у народном језику а затим у књижевном. Речи које се употребљавају само у «димотики» обележене су звездицом, а оне у «катаревуси» знаком «к». Ово није био ни мало лак посао зато што у грчком језику није повучена строга граница између «димотики» и «катаревусе», због чега је често спорно да ли је нека реч узета из народног или књижевног језика. У том погледу ни грчки речници нису увек сложни. После саме речи дати су граматички облици, напомене, стилистичка употреба, ако је потребно, и одговарајуће значење у бугарском језику. Стара значења речи се не дају, а појам се објашњава само тамо где нема потпуно адекватне бугарске речи. На крају речника дат је списак географских и особних имена.

У свему речник претставља велику вредност и велики успех научника који су на њему радили. Биће од велике користи свакоме ко се бави грчким језиком а нарочито нама — који смо упућени на стране речнике.

Е. Ч.

RICHARD EGENTER, ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON MORALTHEOLOGIE UND ASZETIK. Theologie in Geschichte und Gegenwart, München 1957, 21—42.

По питању односа моралног богословља и аскетике Екентер најпре излаже различита решења тога проблема а потом и свој став који је највећим делом упливисан историским погледом који сам даје.

Артуру Вермершу придаје се нарочити значај у решавању овога проблема, јер је он учинио продор у схватање да се морално богословље и аскетика разликују међу собом предметима које обрађују, пошто је морално богословље учење о дужностима и греху а аскетика учење о врлинама и савршенству. Вермерш се не слаже са тим схватањем из теориских и практичних разлога. Морално богословље, по њему, не може се свести само на учење о дужностима и греху, ма како оно било важно за спасење, јер његов предмет је морални квалитет човековог владања и понашања, те мора да говори не само о дужностима и греху него и о савршенству. Те две ствари су тако уско повезане да се не могу делити на два самостална предмета које би обрађивале две самосталне науке. Јер поједина морална дела не могу се изолирано посматрати него само као саставни део једног процеса који је у надлежности моралног богословља. Стварно, грех се не може избећи ако се не узме у обзир морално савршенство.

Насупрот том схватању да морално богословље и аскетика обрађују два посебна предмета, Вермерш заступа гледиште да морално богословље и аскетика имају један исти заједнички предмет, али да га обрађују са различитих гледишта. Предмет аскетике састоји се у томе да пронађе средства

којима се може остварити савршенство, те је аскетика стварно *scientia technica spiritualis*.

Ј. М. Зајлеру се такође придаје велика важност у решавању проблема о односу моралног богословља и аскетике, нарочито у немачкој моралној књижевности после Просвећености. Зајлер тврди да су морално богословље и аскетика у суштини једно, те разлика међу њима може да буде само формална и то у границама самог моралног богословља. Јер морално богословље је наука о дужностима и појединачним врлинама, а аскетика наука о усавршавању у дужностима и средствима за стицање врлина. Обе науке сачињавају једно јединство, јер није довољно само то да се каже у чему се састоји појам врлине него је дужност моралног богословља да каже и то како се она може остварити. Сем тога, немогуће је одвојити морално богословље од аскетике ни стога што је некада дужност и средство за остварење других дужности.

Став Екетера по питању односа моралног богословља и аскетике састоји се у овоме.

1. Екетер је противу мишљења да морално богословље и аскетика обрађују посебне предмете: да је предмет моралног богословља учење о дужностима и греху а предмет аскетике учење о савршенству. Он је такође противу мишљења да је морално богословље у ужем смислу речи учење о дужностима, а да у ширем смислу обухвата и аскетику, као што је и противу поделе моралног богословља на два слоја: нижи који би сачињавао живот по дужностима и виши који би сачињавао живот по саветима, јер би таква подела онемогућила да се правилно разуме и оцени морални живот као јединствен органски развитак.

2. Аскетику не карактерише посебан предмет који она обрађује него то што са свог гледишта посматра хришћански живот. Њен је предмет да оспособи за морални живот који је неопходно потребан, јер је човек позван да своје телесне и духовне функције савлађује и поправља, утолико пре што су у њима прародитељским грехом изазвани извесни поремећаји, те човек није способан да се преда највишим вредностима. Он мора да познаје препреке које стоје на путу његовог усавршавања, без обзира одакле долазе, и узме у обзир ранија искуства у борби противу греха, да се упозна са средствима која су успешно употребљавана, и да изради свој план за морално усавршавање и вежбањем га оствари. Према томе аскетске вежбе су *instrumentum perfectionis*.

3. Морално богословље и аскетика су суштаствено повезани, без обзира да ли је аскетика самостална научна дисциплина или саставни део моралног богословља, јер имају заједнички предмет. Само онда може аскетика да изврши свој задатак, ако чини услуге моралном богословљу у свакој фази моралног живота: како онда кад се сузбија грех тако и онда кад се извршују савети и остварује савршенство. Јер целокупан човеков живот је предмет моралног богословља, а аскетске вежбе могу да буду и праве моралне радње, као што је случај, на пример, са молитвом чије често понављање није само техничка припрема него и прави разговор са Богом. Аскетске вежбе су утолико пре моралне радње што нису управљене само на сузбијање греха већ и на усавршавање у добру.

4. Питање да ли аскетику треба обрађивати као самосталну дисциплину или као саставни део моралног богословља оцењује се као другостепе-

но по важности. Екетер мисли да би се ствар најбоље решила ако би се „свеопшта аскетика” као учење о аскетским средствима и путевима обрађивала као самостална дисциплина, а „специјална аскетика” као оспособљавање хришћана за специјалне моралне функције у моралном богословљу као један његов одељак.

Дим. Димитријевић

RICHARD KRONER, CULTURE AND FAITH.
The University Chicago Press, 1951.

Главне области културног рада, наука, уметност, морал и религија често су предмет интереса савремених мислилаца. Одређујући суштину сваке од њих ови не само да богате наше опште сазнање, него унапређују рад у тим областима духа и поправљају њихове међусобне односе. Може се већ рећи са много оправдања да смо далеко до времена кад су се ти односи замишљали као непријатељски и кад се поставља нека врста њихове ранг-листе. Заједно са све сигурнијим сазнањем аутономије науке и уметности, морала и религије постајала је јаснија и слика сваке од њих као и неизбежност њихове узајамне условљености.

Што се тиче обраде појединачних проблема може се и ту констатovati приметна промена. Доста дуго, од ренесанса до краја прошлог века, филозофија је преко многих својих претставника одбијала да појмовима као што су: искуство, истина, објективно, сазнање — придаје друго значење до оно које добијају са гледишта науке. Кант је у том погледу учинио много; он је идентификовао искуство са научним искуством и свако друго хтео да обеснажи. Није много изменио стање ствари кад је практичном уму признао првенство над теоретским. У нашем веку јавља се и ту знатна промена: филозофи у све већем броју наглашавају уздржано специфичан карактер својих дефиниција и признају могућност ван-научних. Говори се о уметничкој, верској, моралној истини, и њихова се вредност не одређује мерилима науке.

Ово дело Р. Кронера карактеристично је у поменутом смислу. Оно дубоком анализом указује на шире значење основних појмова науке и филозофије, да би затим дошло до бољих дефиниција науке, уметности, морала и религије, до схватања која додуше нису само његова. То не значи да се може порећи самосталност у мишљењу и излагању овог значајног мислиоца.

Кронер полази од проблема искуства тражећи његову суштину, одређујући његово право значење. Научно искуство, подвлачи он, претставља само једну врсту искуства. Хегел је говорио о личном и безличном, индивидуалном и генеричном, интелектуалном и емоционалном, моралном и политичком, естетском и религиозном искуству. Тек пролазећи кроз сва човек долази до Апсолутнога. Кронер му на свој начин следује и подвлачи да научник који води рачуна само о научном искуству заборавља његову сложеност. Лично искуство игра важну улогу у животу, док наука води рачуна само о објективном. Грешна филозофија кад признаје само искуство. Ду-

ховитом анализом Кронер долази до ових констатација: а. научно »чисто« искуство постоји само у апстракцији. У реалном животу научник носи у себи искуство своје средине, свога доба, своје земље. Научно искуство је самоидеал; оно се вештачки издваја из тока реалног, актуалног искуства, које је сложено. б. О сазнању се не може говорити као о продукту једне врсте искуства; оно је продукт личног и неличног, индивидуалног и социјалног, непосредног и посредног искуства. в. Култура није наставак искуства, није почела искуством; њу ствара човек тиме што тражи смисао својих жеља, планова, акција. г. Искуство поставља проблем »даваоца датог«, дакле води даље од себе. Али тај проблем се решава само акцијом целокупног културног рада, никако само радом у једној области. Поставља се, дакле, проблем улоге појединих области рада.

На први поглед се чини као да наука пружа објективну слику света; уствари она даје фрагменте који треба да претстављају целине, разлаже Кронер доста давно познату мисао. Наука даје апстрактне, интелектуалне описе. Радећи логичким, рационалним средствима она цепка свет, раздваја га и удаљава од његове реалне целине. Али наука губи много тек онда кад се одрекне теориских циљева и почне да служи само практичним. Техницизам и практицизам у науци лишвају је њеног правог карактера. Они воде науку цивилизацији, која је претпоставка и последица културе али је нижа од ње јер служи само анималном животу.

Границе науке чине по Кронеру: а. обухватањем појединости и разноврсности она се удаљава од живота. Свет се раставља на области које одговарају законима нађеним у њима. б. Човек се не може потпуно испитати ако се подвргне научном испитивању; не зна се докле иде законитост нађена у њему. в. Својим средствима наука не може да обухвати целину света.

Упоредо са свешћу о границама науке јавља се и страх од њеног опадања, одн. јачања утицаја ван-научних области рада. Знак је слабости науке кад покушава да избегне ту опасност неком врстом научног тоталитаризма, тежњом за њеном свевлашћу уз упоредно свођење на минимум или порицање значаја других области културног рада. Кронер то увиђа и тврди да су погрешни покушаји сциентизма, које чине само ненаучни духови стварајући збрку у појмовима и акцији.

Уметност, мисли Кронер, са више успеха него наука решава проблеме и ствара јединство личности човекове. Она слика свет у његовој целини, блиска је животу и дело је шире области човекове душе. Она не само да није супротна истини него јој је ближа од науке. Она ствара помоћу интуиције, имагинације и координације; блиска је искуству, животу и схвата свет као целину. »Свет имагинације је апсолутно независан од чега било ван себе; он је... савршено довољан себи, уравнотежен у себи, заснован на самом себи...« (118). У њему су измирени не само једност-разноврсност, индивидуалност-универзалност, него такође слобода-дужност, време-вечност. То је могућно јер уметност не описује само свет него и човекову душу. Она је стога »погоднија од сваке психологије да саопшти истину о човеку«, (120).

Уметност има такође своје границе излаже Кронер: а. она индивидуалном појавом или ствари претставља универзум; б. уметник је пре свега

живо биће а тек онда стваралац. Уметност је контемплативна, живот је реалан. в. Уметност помоћу инспирације спаја индивидуално са универзалним, дакле зависи од „милости“ муза. Уметник је весник муза, не Бога; он не даје коначна решења. И као геније уметник је ограничен.

Као сциентизам са науком тако и естетизам са уметношћу покушава, неоправдано, мисли Кронер, да претстави уметност као последње мерило за остале области културног рада. То је културна грешка, као и сваки сличан покушај у некој другој области. Реални живот садржи све моменте, из којих ничу области културе; од њих ни један не може да обухвати остале.

Потпун човек је и морално биће: само тако он је потпун. Кронер излаже: а. савест упућује човека да усклади свој рад са моралним законима. Она је унутрашњи глас моралности. б. Морални закон је метафизичког порекла; искуствене потребе га не оправдавају довољно. У моралу се допуњују унутрашња легислација и акција.

Али: а. чињеница греха и моралне слабости доказује границе морала. Морална личност може да буде у недоумици, збуњена због неслагања између индивидуалне ситуације и општег закона. б. Морал не пружа коначно решење антиномија искуства. в. Морал поставља циљеве који су непостиживи потпуно.

Морализам који сматра да је морал довољан сам себи, подвлачи Кронер, чини исту грешку као сциентизам и артизам. Он превиђа да је смрт непобедива и изнад физичких и моралних снага.

Морал и културна свест захтевају веру, која одређује смисао живота. Али они не могу да дају веру; вера прелази њихов домен и капацитет, као што је случај и са искуством. Јер искуство већ поставља проблем „даваоца“, онога што је иза, изнад датог, ма да не може да пружи одговор, подвлачи Кронер. Коначно решење мора да дође од самог „даваоца“. Филозофија покушава нешто стварајући појам „светски дух“, „светска душа“ и сл. али то су само речи. Историја показује да човек не може да живи а да не нађе своје место у универзуму. Он мора да има религију, мора да осећа, мисли, да хоће нешто што обухвата универзум.

Најзад Кронер истиче да је религиозно искуство у својој основи мистично; везано је за однос према тоталитету ствари а артикулише се религиозним изразом. Оно је пре сваког израза, пре сукоба свест-објект. У њему нам није „дато“ првобитно искуство; о њему нам се ту само јавља. Као што нашу атмосферу опкољава небески свод, тако нашу културну атмосферу опкољава нешто више и несхватљиво. Религиозна вера лишав се свог правог смисла ако се одвоји од мистичког искуства из кога ниче, које интерпретира и артикулише. Вера је незаменљива филозофијом, али је и не замењује. Не само филозофија него култура уопште не постиже никад свој циљ. Морал остаје код свог учења о греху и одмазди, врлини и пороку; наука даје само конвенционална правила; уметност без религије пружа само уживање — религија једина спасава човека и подржава његову веру у културу, којој она једина даје последњу санкцију и верификацију. Љубав, мистична јер је религиозна, ствара друштво у коме се сваки може да идентификује са сваким. Љубав која прашта објашњава такође загонетку стварности мирети човека са Богом и Бога са светом.

ΑΡΧΙΜ. ΙΕΡΟΝΥΜΟΣ Ι. ΚΟΤΣΩΝΗ, Ἡ καὶνὴ ἀποφίς περὶ τῆς
ἐκκοινωνίας μετὰ τῶν ἑτεροδόξων (intercommunio). Ἐν Ἀθήναις 1957, 332.

У жељи да би хришћанска црква са својим узвишеним идеалима и циљевима могла што боље послужити човечанству јављају се гласови из свих дело хришћанства који траже начин и пут за боље разумевање и указују на препреке које стоје између разних вероисповести. Вероватно са том намером појавила се у овој, 1957 години, између осталих и ова веома интересантна књига.

У овој својој најновијој књизи »Канонски поглед на међусобну заједницу лица разних вероисповести« др Коцонис расправља овде о једном врло важном и увек актуелном питању, — о међусобном учествовању православних са иноверцима у богослужењу и о осталим њиховим односима.

Према православном схватању *intercommunio in sacris* значи и догматско уједињење у свему. Писац каже да нема св. тајне иновernih која би могла бити призната сама по себи (*per se*) као потпуно ваљана, са стране канонског гледишта. Не може бити са тачно канонског аспекта заједнице православног са иновернима у св. тајнама, пошто божанска благодат делује унутар цркве а не споља. Али ако се признају неке св. тајне иноверцима који ступају у православну цркву, онда у том случају преовлађује једино тзв. »црквена икономија«.

Писац овде најпре даје једно кратко тумачење значења термина »заједнице« и каже да постоје три начина на које се може остваривати »међусобна заједница« између лица разних вероисповести. Прва је у смислу заједнице преко св. причешћа; друга је преко других св. тајни и преко богослужења уопште, а трећа је »заједница« изван богослужења, на другим пољима. Ове три различите врсте међусобне заједнице постале су у току историског развитка цркве и примене канонског става на ово питање. Према писцу историски развитак овога питања може се поделити на четири периода:

Први период, до поделе цркве (1054), у коме се црква држала тачно канонских погледа по питању односа између цркве и отпадника.

У другом периоду, од поделе цркве до почетка XVIII в., било је више покушаја да се силом наметну заједнички односи са лицима која нису исте вероисповести.

Трећи период, од почетка XVIII до друге половине XIX в., одликује се сталним тражењем иновernih да дођу у додир и обредну заједницу са православном црквом и у коме је држање цркве остало доследно канонским захтевима.

Најзад, четврти период, од друге половине прошлога века па до данас, може се окарактерисати као стално истраживање комбинација о већој или мањој ваљаности канона нарочито с погледом на ова питања. Пошто су многи веровали да је близу уједињење, бар са англиканцима, то је и више озбиљних научника отступало од линије »тачности« (*exactus*) канона правећи уступке, које су помоћу »икономије« оправдавали.

Задржавајући се детаљније на појединим св. тајнама писац даје општи закључак по коме православна црква прећутно признаје св. тајну свештенства код иновernih, допушта »заједницу« при богослужењу, код мешовитих бракова, погребља, кропљења св. водом, присуствовања литијама

и другим церемонијама, заједничку употребу храмова, примање анафоре, измену проповедника итд. А изван богослужења заједничко учешће на конференцијама, разним дискусијама и кооперацији у више облика мисионарства и харитативним акцијама. Најзад писац износи своје мишљење по питањима на који начин и које су институције које би могле одлучивати и доносити решења о ближим контактима са иноввернима? И на крају каже да је његова »студија строга у испитивању канонских погледа на међуверска мешања и да пружа истину, а самим тим служи узвишеном циљу уједињења свих«, — завршавајући је речима Хомјакова: »Видљива црква на земљи мора да живи у комплетној заједници са целим телом цркве чија је глава Христос«.

Из излагања садржаја види се колико је ова студија интересантна за свакога ко се бави овим проблемом, јер пружа изобиље материјала и став са православне тачке гледишта. Истина писац признаје да је доста општар у изношењу канонских погледа по разним питањима међусобног додира православних са иновверним, али могло би му се приговорити да није увек и по свим питањима подједнако доследан. Поред тога опажају се и озбиљни пропусти, па чак и противречности. Тако напр. на једном месту каже да канони дозвољавају измену иновверних проповедника (?), а на другом да се заједничко васпитање не може спроводити са канонског погледа. А зар проповедништво не носи велики део васпитне улоге православне цркве?

Др Благота Гардашевић

Уредништво је крајем новембра о. г. закључило пријем рукописа објављених у овој свесци која, изузетно, износи седам табака.

Штампа Графичко предузеће „Академија“, Београд, Космајска ул. 28