

## ПРИЛОГ ТИПОЛОГИЈИ СВЕШТЕНИКА

MICHAEL PFLIEGLER, PRIESTERLICHE EXISTENZ. TYROLIA — VERLAG,  
INNSBRUCK — WIEN — MÜNCHEN (1958), 442, 8<sup>o</sup>

Ово капитално дело из области пастирског богословља, које је убрзо доживело четири издања са tiraжом од 15.000 примерака, писац, декан римокатоличког теолошког факултета у Бечу, проф. Пфлиглер, посвећује Карлу Хандлосу (1871—1934), „свештенику и великом свештеничком ствараоцу“. Проф. Пфлиглер је познат као писац више већих дела, међу којима се истичу: *Der rechte Augenblick* (Wien 1948), *Die religiöse Situation* (Graz — Wien 1948), *Der lebendige Christ vor wirklichen Welt* (Tyrolia — Verlag 1955), *Der Weg. Katholische Sittenlehre* (Tyrolia — Verlag) итд.

Потребно је одмах скренути пажњу да писац овде појам егзистенције не разматра у смислу старе филозофије, као појам постојања, битисања, без обзира на његове тежње. Овде се пак под појмом егзистенције изражава онај лични, човеку својствени начин постојања, у коме човек осећа с једне стране његову законетност и угроженост, као нешто своје сопствено, а с друге — призив у себи. Доживљај потребе опстанка није само општи доживљај; он је, као и свако причање или филозофирање о њему, и уверљив. Стога његово дело има задатак да савременој генерацији свештеника покаже пут за што боље налажење себе и сналажење у свету, откривајући на тај начин тајну свештеничког живота, који је само део општег живота и његових тајни, дајући у исто време и величанствену апологију двештеничког позива.

За лакше разумевање овога списка, а нарочито његовог другог дела, потребна је информација о његовом историјату. Импулс за овај рад потекао је из учешћа пишења у делатности Аустријског пастирског института у Бечу. Ту је он држао предавања и пратио рад многих конгреса, које редовно, под скоро тридесетогодишњим вођством прелата др Карла Рудолфа, организује овај Институт. Ови конгреси се обично баве савременим проблемима пастирства, дакле најактуелнијим црквеним проблемима и на њима учествују најистакнутији римокатолички научни радници и црквени практичари из готово свих дијецеза Средње Европе. Ту су се пред писца поставила питања: зашто извесни учесници конгреса учествују у дискусији, а други не учествују; шта стоји иза њихове критике или њихове уздржљивости; да ли иза свега тога стоји многоличност свештеника и у чему се управо налази образложење свега тога. Постављало се дакле питање свештеника који је постављен за пастира. Чињени су покушаји да се разни ставови према пастирским задацима објасне с разних теолошких тачака у вези са квантитетом аскетског и религијског образовања. Али се ипак увек и све није могло да објасни. Све је то водило писца да тражи обавештење у карактерологији уопште.

Пре свега проф. Пфлиглер је утврдио да су постојеће типологије тачне, али не и потпуне. Тако је напр. проф. Линер, који се дуго бавио карактерологијом, покушао да на основу дела L. F. Clauss-a: »Rasse und Seele« (München 1940), подели свештенике на две нордијског типа, медитеранца и источног човека. Међутим, његова подела није одговарала на су и њихова објашњења непоуздана. Други пут се покушало са Е. Шпангеровим „Облицима живота“, који људе групише по водећим вредностима. Заста је могуће да се живот свештеника теориски и нормативно схвати као одређена религиозна вредност. Отуда и произлазе следећи типови свештеника: 1. свештеник — теоретичар, тј. онај који се бави теолошким проблемима, али му не лежи њихово извођење; 2. свештеник — економски преокупиран питањем „боље“ парохije, већер епитрахијског прихода, законског регулisaња плате; 3. естетски тип, коме је главно лепо одевање, лепо богослужење, весело друштво, који много држи до црвеног појаса; 4. социјални човек, — онај коме је реч Господња: „Жао ми је народа“ (Мр. 8, 2) извор и садржај његовог свештеничког позива; 5. тип силе, власти, који не може да издржи ако други имају више утицаја, не може да живи ако он није све организовао и предвидео, ако је без

власти заповедања макар и над неколика писаћа стола и дактилографа, па ако му то не успева онда интригира против моћника и, најзад, 6. — најчешћи тип, тип свештеника чији се живот троши у чистој љубави према Богу и бесмртној души. Међутим, ни овим се потпуно не објашњава личност пастира, јер је ово општа типологија, а самим тим, дакле, није довољно свештеничка, нити она један велики део расветљава.

Све ово још више важи и за Јунгове психолошке типове. Разуме се да има „интровертованих“ и „екстравертованих“ свештеника, тј. тихих, занетих мислима, уздржљивих, повучених, с опасношћу да због проницања и размишљања не стижу до рада; него тону у сумњама и претпрекама, као и оних који свим потстресима и људима слободно излазе усусрет, добре мисли брзо прихватају и спроводе, али и некритички и нагло наседају, да би поново чекали на нове потстрекe. У теолошким круговима опет био је мање познат Пфалеров систем учења о типовима (G. Pfahler, System der Typenlehre, Leipzig 1929), можда стога што су његових дванаест типова карактера, изведених на основу четири основне функције душевног живота, више намењени школи и ученицима; тако као да за карактеролошко груписање свештеника уопште не долазе у обзир.

Јасно је да све ове типологије омогућавају извесно испитивање и свештеника, па самим тим могу да буду и повод за испитивање савести. Сваки свештеник би се могао упитати коме од ових типова припада по ономе што је у њему најбитније и где лежи његова снага, одн. његова опасност. Бавећи се карактерологијом свештеника проф. Пфлиглер је морао претходно да дође до кључа за типологију која би била специфично свештеничка. Ова дакле типологија нема потребе да рашиљајује свештеника *argiori* расно, или душевно, или по теорији вредности. Она полази од прасвојствене свештеничке егзистенције и предаје се основном свештеничком доживљају „по себи“. Стога се писац није могао да задовољи својим првобитним радом са темом „развојна психологија свештеничког позива“, нити с темом „типик свештеника“. Зато је он овај свој коначан рад и назвао „свештеничка егзистенција“.

Писац овим својим делом не даје типик изведен на основу извесне карактеролошке предиспозиције, нити на основу неке претходне одлуке из времена које би претходило одлуци да ступање у свештенство. Он покушава да све објасни из доживљаја (искуства) свештеничке егзистенције, из односа призивања за свештеника и чињенице да се то призивање обзнањује на човеку који живи у овом свету. Коначне облике своје типологије не ставља један поред другог, у хоризонталном низу, него у једном уздужном пресеку, генетичком и аналитичком, полазећи од основе свештеничке егзистенције. Далеко је од тога да ту све идеализира, каогод што проблематику свештенства не посматра само споља. За ово су му заиста били потребни многобројни литерарни извори преко којих је ступио у директан додир са стварним животом. Њему је јасно да докази документовани биографијама, дневницима и романима из свештеничког живота имају егземпларну вредност, јер њихово обликовање и проблеми потичу из пунокрвне стварности живота, па зато могу добро да послуже испитивању савести и самосазнања.

У првом делу аутор излаже основе и развој свештеничког постојања. После претходног утврђивања појмова егзистенције уопште, па хришћанске и свештеничке егзистенције, писац обрађује основе свештеничке егзистенције у које спадају призивање и образовање. Сукоби о схватању појма призивања трајали су врло дуго, тако да ни данас нема одговора који би тај појам свестрано и потпуно објаснио. Ово питање је у римокатоличкој цркви решено од стране једне комисије коју је због тога поставио папа Пије X. Она је прихватила гледиште J. Lahitton-a (26 јуна 1912, A. A. S. IV, 485) по коме: 1. „инспирација субјекта“ није потребна за избор свештеничког позива; 2. нису потребни претходни услови који би се манифестовали у осетној склоности ка свештеничком позиву или у утесу од стране божанске милости; 3. довољни су тачно схватање (*intentio bona*), духовна и морална подобност и слобода од смеђњи, неправилности (напр. ванбрачно рођење, тешке телесне мане, епилепсија, душевна болест итд.); 4. само епископ, одн. старешина монашког реда одлучује да ли неко може бити позван за свештенство. Ово њихово право је кначно и на те њихове одлуке нема места жалби. По римокатоличком схватању ово не би био грех против правичности, иако би то могло да буде против једне друге врлине. Против епископове одлуке нема право жалбе онај који осећа да је призован, али чије призивање епископ није могао да утврди после вишегодишњег испитивања у богословији. Најзад, 6. није грех, нити је обавеза да постане свештеник онај ко би у овом смислу вредео за свештеника. Ова одлука је црквеноравно јасна. Она одговара на питање ко сме да постане свештеник. Али ко стварно треба да постане, о томе одлучује епископ (45—46). Даље се говори о теолошком образовању и његовом значају за свештеника. Затим се прелази на развој облика егзистенције у коме се нарочита пажња поклања проучавању прве године свештеничке службе у којој

почиње једно одређено типско диференцирање. Ово опет у многама зависи од тога како је млади свештеник примљен од своје старије сабраће, што је увек праћено сударима, конфликтима. Најзад у овоме делу се говори и о кризама које прате развој свештеника и његове egzистенције, које обично изазивају „прва љубав“, усамљеност и целибат, који је коначно уведен тек у XII веку (2 Lat. cap. 7).

Други, много већи део (169—422) посвећен је опису појединих облика свештеничке egzистенције, управо галерији психолошки окарактерисаних типова. Овде је проф. Пфлиглер дао лепа објашњења и допуне досадашњим типологијама које је применио на свештенике. Излажући, дакле, типик облика, аутор се најпре задржава на два крајња, противположна случаја, — на апостати и светом свештенику (овај би, по њему, био тип Фрање Салешког и наследник Себастијана Вединга). Затим даје слику добра и побожна свештеника, који је умерено свет. Његова типологија овде даје разне облике: тихи страдалик, једноставан и скроман, истиче се љубављу према ближњем, социјални реформатор, свештеник са јаком привлачном снагом, организатор, господар парохије, фанатик који понекад може да изгледа и као пасивист. На другој пак страни су облици накарадности и компромиса, који се јављају код људи којима је главна брига лично осигурање и безбедност, тј. обезбеђење спољне и духовне egzистенције. У прве, накарадности, спадају свештеник — политичар (државни, партиски, хришћански) и свештеник у коме доминира теолог. Људе безбедности претставља тип „грађанског“ свештеника, стално награђеног чиновника Божјег. Облици компромиса се манифестују у бекству у „службу“, у запосленост, у споредно занимање, одн. у бекство у допуну, у противвредност. Основне феномене за све ове накарадности и компромисе аутор види у феномену занатлије, теолошког кочења, нерадника, огорченог, хистерика, несхваћеног идеалисте и онога који наседа.

Пфлиглерови завршни типови нису предиспонирани ни за какву претходно дату карактерологију. Његови типови су емпирички категорија. Стога њиховој допуни могу да допринесу не само погледи модерних карактерологија са тумачењем, него и сами читаоци. Тако напр. А. Винкхофер даје кратак преглед типова свештеника у савременој литератури (Alois Winkhofer, Die Priestergestalt in der modernen Romanliteratur. »Oberrheinisches Postblatt«, Aug. u. Sept. 1951, 209—216, 232—244). Ту он налази: 1. Viapney — тип; 2. тип Фрање Салешког; 3. тип грешника; 4. тип свештеника — световног човека; 5. тип отпадника и 6. Себастијан Вединг — тип. Сличну типологију је успоставио и Б. Херцог (Bert Herzog, Priestergestalten im modernen Roman. »Orientierung«, Zürich, 29 Febr. 1952). Он разликује: 1. Padre — тип, тип јужне романске зоне, „споља и изнутра запарљожан, сасвим неосновано се брине за подмладак, а богослужење вергла у једном страховитом темпу“; 2. тип код француских књижевника (Verganos, Mauriac, Queffelec): „Суви реализам... наклоњен духовној пустоловини, келтски фантаста, осећање среће, екстаза, демонско провејавање“. Поред тога „робустан свештеник, који се обрачунава у исповедаоници“; 3. немачки тип, с једне стране „Себастијан Вединг“, „нестрпљиво за мучеништво“, а с друге који „стоје сасвим лево или сасвим десно, али никада у средини“. Преовлађујући је немачки тип најугледнијег свештеника — „типичан свештеник канцеларије који примењује јуриспруденцију, коректан од главе до пете, организаторски настројен, заклето непријатељ свих аљкавости... овејани старац који младом жустром заменику намеће животно искуство... увек у журби, запален у стотину послова... препредени великоварошки парох узбуркане данашњице... сличан типу који се сада појављује у америчком роману“. 4. свештеник америчког романа — „нити проблематичар нити егзотичар, ни фанатик ни мистик, ни сељак ни конзервативац, него свештеник масе“. Објављивање јеванђеља, пастирствовање схвата као „психотехничку рачунску радњу“. Трик, тактика, пропаганда. Окретно и безбрижно се поиграва у свим ситуацијама, боксује се, плива, игра тенис и забавља се са сваким; 5. тип свештеника романа будућности — „свештеник подземља у тоталитарним државама“, нема парохиских дом, „нема добро сортиране теолошке библиотеке“, нема дохотка, нема црквеноправних овлашћења. „Одржава живот као возач трактора“. Сва ова типолошка нијансирања нашла су своју потврду у резултатима до којих је проф. Пфлиглер дошао у овоме своме великом раду.

Чед. С. Драшковић

HERBERT READ, ICON AND IDEA. — THE FUNCTION OF ART IN THE DEVELOPMENT OF HUMAN CONSCIOUSNESS. CAMBRIDGE — MASS — 1955

Упознавање научног духа, његове структуре, његових могућности и граница није напредовало једино у теорији сазнања или психологији науке. Унапређивали су га такође и мислиоци других области, пре свега религиозни и уметнички. Али је за све карактеристично да истичу уске границе науке и њену неспособност да пружи човековом духу коначно задовољење. Додуше, највећи претставници не само филозофије него и егзактних наука од Њутна до Ајнштајна чинили су исто. Напредак ипак имамо у томе што се мислиоци посебних области културног рада јављају са конкретним чињеницама и образложеним теоријама, које науци показују њено право место, далеко скромније него што га је замишљао натурализам прошлог века, или што га замишљају лажни претставници науке у свакодневном животу.

Скренули смо пажњу у једном од прошлих бројева овог часописа на рад Р. Кронера, који додељује науци полазно и пролазно место у човековој борби за духовним освајањем стварности, да би уметност ставио изнад ње а религији признао завршну реч.

Слично налазимо код веома истакнутог теоретичара уметности Херберта Рида, нарочито у горе поменутом делу. Не наука већ уметност је по њему главни инструмент у развоју људске свести. „У почетку беше лик“, облик, слика. То су учили, истине Рид, многи мислиоци, нарочито уметници, као Фидлер, Шелинг, Шилер, Гете, данас Хајдегер, али им није пошло за руком да скрену пажњу на себе. Може се лако доказати историјски да „су уметности биле средства којима је човек био у стању да корак по корак разуме природу ствари“ (18). Уметност није покушај да се обухвати целина; она је испекано и стрпљиво фиксирање онога што је значајно у искуству. Али је зато, мисли даље Рид, уметност најзначајнија акција међу културним појавама. Естетско схватање света може се пратити до у преисториско доба. Оно ни ту није узгредан продукт обрета. По интенцији естетска тежња није се променила од каменог доба до Пикаса. Али она расте у погледу циља и дубине. Уметност се мора замислити као светлост, као слепи инстинкт упућен према светлости, који се пробија до ње кроз значајна дела. Естетским актм ми добијамо исечак реалности, одређујемо његове димензије и дефинишемо његов облик. Реалност ми на тај начин артикулишемо, а што артикулишемо комуникабилно је само у естетском облику (20).

„У ком смислу је човек стваралац?“, пита се Рид и одговара: „Он ствара поетски лик или музичку фразу, која је такође лик у нашем смислу, или композицију облика и боја, која је опет лик, визуелна слика. Али ови ликови су узети из видљивог света, који није створио човек; музичка фраза је начињена из нога, које су опет природни звуци или звуци произведени од објеката који постоје“ (126). Овде изгледа као да ће Рид да се врати давно одбаченој теорији подражавања. Али он то не чини већ излаже даље: за уметност није довољно да претстави свет; она је сама за себе једна стварност; „Она је откривење или остварење једног објективног свега, а не претстављање свега“ (130). Она претходи развоју идеја. Прво се доживљавају визуелне форме, затим идеје. Уметност даје форму, полазну тачку и ослонац сваке мисаоне активности. Естетско искуство из кога се развија наука и филозофија дато је у ликовној уметности. И религија полази од уметничке имагинације и њених израза, мисли Рид. Уметничка интуиција иде даље од сваког другог сазнања. Уметници каменог и бронзаног доба открили су линије, геометријске ликове. Наука је ишла за њима кад је стварала геометрију. У грчкој филозофији налазимо симетрију, пропорцију, хармонију, коју су открили уметници. Наука је такође поникла из уметничке интуиције, слике, фигуре. Њутн, Ајнштајн, Едингтон, мисли даље Рид, сви се служе пре свега метафором, симболом.

Далекосежни захтев поставља Рид кад на основу тога каже да пошто је лик, слика увек — по његовом мишљењу — претходила у развоју свести, онда „не само да морамо поновно писати историју културе, него морамо пре-испитати постулате свих наших филозофских учења. А нарочито се морамо питати још једном шта је права основа васпитања“ (5). Још једно исто тако важно тврђење износи Рид кад каже да се естетско схватање света развија не за в и с н о од интелектуалног. Мораћемо на крају овог приказа да га допунимо, већ и ради објашњења.

Поглед на садашњост и будућност открива Риду велику улогу уметности. Наш савременик, излаже он, креће се према новим облицима живота, у коме електрика, стакло, челик... играју главну улогу и одбацују Њутнову космологију, куће у облику сандука и слично. Уметник помаже да се створи тај нови свет, дајући полазну тачку. Он пружа ликове који нашој имагинацији омогућају налажење новина, с друге стране објашњавају живахан менталитет савременог човека. Ми не можемо напредовати ка но-

вом животу помоћу lika грчког идеалног човека, нити помоћу готске слике трансцендентног Бога или ренесансног lika узвишене Аркадије; ми морамо тражити нове ликове једног могућног света. Тај задатак испуњује нова уметност. Нису слике новог уметника „апстракције“, већ нови животи облици. Човек у томе тражи и лута, покушава и блуди, али не треба да буде нестрпљив и пребрзо суди о резултатима које постиже. Наша средина ствара нове ликове, она је конструктивна; њена дела ће бити плодна у будућности тако што ће живот бити измењен. „Конструктивни лик ће постепено прожити све токове живота, и нови стил ће преовладати, један нови стил уметности, нови стил живота.“ Нарочито наглашава Рид да нови стил неће бити „нехумани свет машине“, већ свет живе имажинације (137).

\*  
\*  
\*

Уз осврт на овај рад Рида морамо нагласити да је мало филозофски обрађених покушаја да се са гледишта уметности посматра човекова културна стварност. Уколико их има они су ограничени на уметнике, који се најчешће изражавају у симболима. Напротив, мало има тумачења, осветљавања проблема духовног освајања света која би уметност ставила у средиште и то теоретски образложила. Као да уметник не осећа велику потребу за логичким тумачењем својих симбола, ликова, слика. После Плотина готово се може рећи да нема естетски предодређеног мислиоца његовог замаха. Рекли бисмо да узрок тога треба тражити у једној одлици човека Новог века коју бисмо назвали „страх од метафизике“. Научни дух је се скоро одрекао својих корена, обрађених у религији и метафизици, а који су и ту као ирационални само делимично приступачни рационалном тумачењу. Ирационалност носи човека па и његову науку. Кад то порекне научник је сасекао и оне жиле које му доносе сокове, свежину, побуду за његов сопствен рад. Из страха пред метафизиком и уметник се одрекао да доживљава, тумачи, теориски призна своје изражавање суштине ствари; он пориче да ствара свој естетски став према свету; тако је ослабило његово убеђење да се сви проблеми који се постављају мисаоном човеку могу решавати полазећи од вере, убеђења, признања да је лепота, естетско уопште, особина Божја. Данте, Његош, Милтон могли су да учине то признање и стога су дали велика, непролазна дела. Рид то није могао да учини, иначе би дао — разуме се уз одговарајући капацитет његових способности — универзалан филозофем оријентисан на доживљавању естетскога стварности и њеног Творца.

Али тиме се не пориче да је Рид дао један вредносан поглед на појаву и развој човекове културе. Он је доследно спровео своје гледиште: естетско стваралаштво је првобитно, основно, главно; од њега полази свако друго. Нама се Апсолут открива пре свега у уметности. Истина је да су оваква тумачења једнострана; и нећемо рећи ништа ново кад истакнемо да је естетизам исто тако једностран као сциентизам. Али на такве једностраности је осуђен мислилац који предузме да што дубље протумачи једну страну човековог духовног рада. Рид је бацио доста светлости на уметност и њену улогу у културном стварању. Без једностраности многа његова запажања била би немогућна. Ипак ћемо изнети неке приговоре, који се можда не односе једино на Рида, већ уопште на сваки покушај да се културна стварност схвати кроз призму уметности.

1. Првобитан, исконски акт духа којим он обухвата стварност, којим постаје оно што јесте, посматран из перспективе развијене човекове свести носи у себи четири елемента: рационалан, естетски, моралан и религиозан. О приоритету некога од њих не може бити ни речи. Може се једино поставити питање о преовлађивању једнога од њих у једној фази културног живота. Дакле, то може бити проблем психолошки и културноисториски. Па и ту се наилази на једну тешкоћу: да ли је тај приоритет условљен унутрашњим или спољашњим искуственим чиниоцима? Теорија која даје првенство уметности осуђена је на промашај; може се говорити једино о висини и вредности њеног прилога осветљавању развоја уметности. Неразумљиво је стога зашто Рид противречно својој основној тези тврди: „Цивилизација је координација; узајамност способности.“ Исто тако је неоправдано што он приоритет преноси на виталне снаге. „Једини приоритет људског развоја јесте виталност — воља да живи“ (21). То истицање првенства биолошког у човеку спада у неискорективне заблуде научно наивног човека, па се јавља и код многог високо образованог. С њиме је у вези и претпоставка да је пренсториски човек био такав у јачој мери него данашњи. Уствари је човек био — човек, у најмању руку потенцијално. Ми не знамо за човека који није умно биће.

Одавно су истицали мислиоци у науци, религији и уметности да је виталност везанг за сваку човекову акцију. Али то нипошто не значи да је не можемо одвојити од идејне, духовне, културне акције. Нису усамљени мислиоци који тврде: свако културно стварање је условљено потискивањем, надзиђивањем, свладавањем виталнога. Не само то, него Рикерт тврди са многима да је устајање против биолошких снага услов културно стварања. Религиозни мислиоци су у овом погледу предњачили, почев од Буде до Берђајева.

2. Има право Рид кад одбацује као неисправно идентификовање фаза у развоју детета и примитивнога. Али не треба ипак заборавити да таква поређења — а има их и с обзиром на друге појаве — служе детаљном упознавању појава; сличности нису идентичности, али се не смеју занемаривати јер можда указују на истоветност закона у њиховој подлози.

3. Продирање стварности у човекову свест не мора да полази од сензорне слике. Апстрактно мишљење напредује пре ње, чак је и условљава. Без рационалног елемента свака слика, лик, у смислу Ридовом, била би хаос, збрка угисака који не значе ништа. Акт духа постаје везан за лик уколико пође за својим изразом; сам по себи он је невезан за њега. Како би се иначе тумачило интуитивно сазнање, на које се уметност ослања?

*Рад. Вучић*

МИТРОПОЛИТ НИКОЛАЈ, СЛОВА, РЕЧИ, ПОСЛАНИЯ (1941—1946 гг.). 1947, 253, в. 8°; СЛОВА И РЕЧИ, ТОМ II (1947—1950 гг.). 1950, 400, в. 8°; СЛОВА И РЕЧИ, ТОМ III (1950—1954 гг.), 1954, 487, в. 8°; СЛОВА, РЕЧИ И СТАТЬИ, ТОМ IV (1954—1957 гг.). 1957, 472, в. 8°

У луксузном издању Московске патријаршије до сада су се појавила ова четири тома, са укупно преко 1600 страна, који сведоче о неуморној активности еминентног јерарха Руске православне цркве, митрополита крутичког и коломенског Николаја. Ова активност је из времена кад је митрополит Николај био најпре, од 1940—1941, егзарх западних области Украјине и Белорусије, затим од 1941—1943 егзарх Украјине, митрополит кијевски и галички, а од 1944 — митрополит крутички у Москви.

За богословски и црквено-историски рад митрополита Николаја, на првом месту за први том његових проповеди, говора и посланица, Савет Московске духовне академије доделио му је научни степен доктора богословља. И Богословски факултет Универзитета у Прагу такође му је доделио докторат. А кад се појавио други том његових проповеди и говора митрополит Николај је добио научни степен доктора Софиске духовне академије, Дебрењенске реформатске богословске академије и румунских богословских института. Овом вишеструком високом признању треба додати и то да су проповеди митрополита Николаја већ преведене на многе стране језике.

Жеља је митрополита Николаја, како је то сам истакао у предговору трећем тому, да све његове проповеди — а њих је у овим збиркама објављено укупно 118 — послуже „нашем општем делу — прослављању имена Божјег“, а говори и чланци у заштити мира — њих има 61 — да буду његов „скроман улог у велико и свештено дело чувања мира на земљи“.

Поред још пет посланица у ове зборнике су ушла и 53 разна говора и чланка. Међу овим последњим истиче се чланак: „Љубав по учењу Новога завета“ (IV, 440 — 453), који је митрополит Николај прочитао 12 децембра 1955 године, приликом свога проглашења за доктора од стране протестантског Богословског института у Клузу (Румунија).

Познато је да проповедна књижевност има зна лу улогу једино у изградњи проповедника уопште. Стога су и ове збирке проповеди митрополита Николаја од велике користи многим проповедницима јер им показује не само како треба проповедати, него им сугерирају и то о чему данас треба да се говори. Да наши савременици не воле дуге говоре то је осетио и аутор ових проповеди. Зато су оне све по правилу кратке. А да је тематика нашег проповедања врло широка, па опет и увек на јеванђелским основама, то сведоче ове четири збирке проповеди. Заиста увек је било и увек ће бити

актуелно говорити, као што напр. говори аутор: о души, новом животу, лепоти, срећи, мудрости, светлости, благодати, вери, нади, љубави, Царству Божјем, слави, награди, даровима, живој води, вечном животу, цркви, радости вере, чистом срцу, речи Божјој, звању хришћанина, храму, стрпљењу, о крсту — знаку среће, о милосрђу, о исповести, причесницима, о мајци и деци, о вечној радости, о промислу, о греху, о смрти, о миру, о анђелима, о Духу Светом итд.

Поред тога ове збирке проповеди сведоче о правилном схватању основне замисли проповедништва као објављивања живе речи Божје. Стога аутор и стоји у правцу аутентичне речи Божје, њених еминентних животних квалитета. Свака од ових проповеди повезује религију и живот јер им је у основи пре свега и изнад свега Св. писмо. Можда је њихова непосреднија улога у томе што су у стању да пробуде нашу личну мисао, да нам буду импулси. А импулси су потребни свима ствараоцима. Стога ће од ових проповеди митрополита Николаја бити још већа корист, ако оне ни код кога од бројних проповедника не угуше или пригуше личну изворност, него, напротив, уздигну њихову личну духовност и њихову способност за изворним стварањем дадну још већу моћ. Овако посматране многе од ових проповеди митрополита Николаја заслужују да уђу у антологију општег хришћанског проповедништва.

*Чед. С. Драшковић*

## HAMILTON HESS, THE CANONS OF THE COUNCIL OF SARDICA, OXFORD 1958, 170

У доба опште тежње зближавања међу народима и људима у свету постоје, нарочито у последњим годинама, многе интенције за такво зближење и међу хришћанским вероисповестима на Западу са Источном православном црквом. У том циљу у штампи се на Западу покрећу многа питања и многи проблеми заједнички за целу цркву, а који су у току историје стварали несугласице и доводили до забуне у односима између православне цркве и других хришћанских вероисповести. Ти се проблеми нарочито налазе у решењима и одлукама васељенских и помесних сабора које признаје цела црква. Отуда данас многи писци на Западу обрађују баш те саборске проблеме који су се различито тумачили на Истоку и Западу и водили ка већем или мањем расцепу у хришћанској цркви. Тако се пре две године појавила одлична књига „Англиканска црква и Седми васељенски сабор“, познатог енглеског научника Moss-а, у којој је писац на основу извора документавано доказао да одлуке Седмог васељенског сабора важе за целу хришћанску цркву и да у тим одлукама нема ништа што за западне цркве није прихватљиво и данас као што је било прихваћено одмах после тога сабора. Доказао је и то да је неповерења на Западу према одлукама тога сабора о поштовању икона долазило само због погрешног превода канона на латински језик и неразумевања извесних грчких термина у овим канонима.

Са истим циљем изгледа, да се појавила на свет и ова књига доктора Хамилтона Хеса: „Канони Сардикског сабора“. У овој са документима научно обрађеној расправи др Хес се ухватио у коштац са једним најзамршенијим и можда најтежим проблемом који се јавља у историји сабора и који је створио највеће тешкоће у односу између источног и западног дела хришћанске цркве. Историја овога сабора и канона донетих на њему најбоље сведочи о томе.

Сардикски сабор сазван је по питању Атанасија Великог који се истакао, прво као ђакон, на Првом васељенском сабору, а касније, као епископ александриски, у борби против Аријеве јереси. Како су око две деценије после Никејског сабора, уз помоћ цара Констанција који је владао на Истоку, аријани и полуаријани били узели маха у цркви на Истоку, они су из мржње лажно оптужили Атанасија, осудили га и збацили са епископске столице. Он је побегао и склонио се на Запад код моћног римског епископа Јулија (337—352) који се чврсто држао православног учења утврђеног на Првом васељенском сабору. Јулије је узео у заштиту Атанасија. Али због тога се створио велики спор између источних и западних епископа. На молбу Јулија Констант, који је владао на Западу, изради код свога брата Констанца да се сазове нови сабор од епископа Истока и Запада ради измирења. Сабор је држан 343 до 344 у Сардики, данашњој Софији, на граници између источног и западног царства, која је потпадала под црквену јурисдикцију епископа римског. На сабору су доминирали епископи са Запада — 300 према

76 — а касније, у току сабора, било их је мање са Истока. На њему су потврђене одлуке Никејског сабора, анулирано збацивање Атанасија и дата подршка епископу римском Јулију у његовој заштити Атанасија којег овај сабор назива стубом православља. Најзад је донесено 21 канонско правило по црквеној дисциплини. Међу њима су неколико правила, нарочито 3—5, имали лични карактер, донетих са циљем да подупру горња решења сабора, те је дато овлашћење Јулију, епископу римском, да ако би се у јурисдикцији римске цркве догодило да епархиски сабор свргне једнога епископа, он може у случају апелације интервенисати и наредити поновно суђење и тако сачувати поједине епископе од аријевске самовоље. Тако су свуда изван римске јурисдикције ови канони били схваћени. Али у Риму су их узели друкчије, као допуну правила Првог васељенског сабора. Зато су и додати уз правила Никејског сабора без икаквог разликовања. На основу њих римски епископи почели су заснивати право пријема апелације и право више судске инстанције у целој цркви. Тек касније, на картагинским помесним саборима 419 и 424, кад је папа Зосим, позивајући се на каноне овог помесног сабора као на каноне Првог васељенског сабора, хтео да мења пресуде сабора картагинске цркве, установљена је погрешност папске аргументације и доказано да сардијски канони имају само локално, месно значење. Од тада у свим зборницима који су укључивали сардијска правила налазила су се и ова правила картагинских сабора која су служила као објашњење првима. Тиме је место сардијских правила као помесног сабора било одређено. Али претензије римских папа на основу њих остале су и даље. Позивајући се на та правила као да су правила Никејског сабора папе су чак и од римских цара Грацијана 378 и Валентијана III 445 издејствовали декрете са којима им је такво право признавано.

Због тога се др Хес у својој књизи морао суочити са проблемима који из тога произлазе. Ту је на првом месту питање: Какав је ауторитет овога сабора? На Западу су га неки убрајали у васељенске, јер је сазват сагласношћу оба владара Константа и Констанција и на њему су узели учешћа епископи Истока и Запада. Међутим на Истоку се увек овај сабор узимао као помесни. Ту су даље питања, да ли су ови канони оргинални и који је њихов аутентични текст? Против њихове оригиналности и аутентичности први је изнео озбиљне приговоре старокатолички научник Фридрих још 1901 године тврдећи да су они каснији римски фалсификати. Исто тако на Западу постоји неколико врста текстова ових правила који се међу собом у многе разликују. А уз то постоје и неколико превода са грчког језика. Спорно је и питање језика на коме су састављена ова правила у њиховом оргиналу. И најзад спорно је и то где и кад су била ова правила усвојена као обавезна?

У циљу испитивања горњих проблема др Хес је поделио материјал у својој књизи на два главна дела: 1. Историја и текст канона и 2. Студија помоћу тумачења канона. На крају се налазе три таблице и три додатка.

У првом делу писац усваја све каноне као оригиналне, али без много аргумената. Он покушава да докаже како грчка тако и латинска верзија ових правила потичу од самог сабора. Сугерира да је латински језик био пословни језик на сабору а да су одлуке истовремено превођене и на грчки језик, где је тумач чинио случајне грешке у преводу чиме писац оправдава несугласнице између једног и другог текста.

Објашњавајући доношење канона који дају право апелације на римског епископа Јулија писац закључује да су они донесени у супротности са праксом и осећајем који је владао на Истоку, али да је то диктовало ондашње време и ситуација у којој се налазила црква, нарочито у вези географског положаја места где су ови канони донесени. Доказује да је име папе Јулија које се налази у грчком тексту ових канона било и у латинском, али је оно из њега брисано тек после смрти папе Јулија.

Тврђење писца да у Картагини 418 нису знали за правила сардијског сабора није довољно убедљиво, јер је познато да је на сабору у Сардији учествовао чувени картагински епископ Грат. Ипак ова би тврдња пишчева ишла у прилог томе, да су ова правила имала локално значење, што писац не истиче.

У другом делу писац истражује форму у којој су се налазили канони у почетку, упоређујући их са другим канонима из IV и V века. Ту др Хес тврди да је форма нарочито првих канона овог сабора више у облику дебате неголи саборских закључака, Али у овом одељку његова тумачења не дају јасан одговор на многа постављена питања. Ту су многа питања само додирнута на које би читалац очекивао да добије јаснији одговор. Изгледа као да је намера писца да пробуди интерес код читалаца за те проблеме са жељом да буду боље обрађени. Али и пред тога ово дело, без сумње, чини користан прилог за студију ране хришћанске цркве.