

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА I

СВЕЗАК 2.



БЕОГРАД

ШТАМПА ЗАДРУГА ШТАМПАРСКИХ РАДНИКА „РОДОЉУБ“

1926

„БОГОСЛОВЉЕ“ излази 4 пута на годину у свесцима од 5—6 табака.

Годишња претплата је 80 дин., за ђаке 60 дин.

Претплату ваља слати **Администрацији „Богословља“**, а рукописе и све друго **Уредништву „Богословља“**, Београд. Богословски Факултет, Краља Александра ул. 26.

(105)

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА I

СВЕЗАК 2.

БЕОГРАД

ШТАМПА ЗАДРУГА ШТАМПАРСКИХ РАДНИКА „РОДОЉУБ“

1926



БИБЛИЈСКО КАЗИВАЊЕ О ПОСТАЊУ СВЕТА.

ПРЕДАВАЊЕ НА НАРОДНОМ УНИВЕРЗИТЕТУ У БЕОГРАДУ.

1.

Једне седмице за време поста свети Василије Велики, још док беше презвитер, држао је девет проповеди о створењу света за шест дана, као што се то приказује у првој глави прве библијске књиге. Сви су знаци ту да су те *Беседе о Ексамперону* или *Шесщодневу*, како су оне проповеди назване, слушане с необично великим интересовањем. Јер само се тако може протумачити факат да је свети Василије Велики не само имао смелости да из дана у дан говори о једном предмету, а да се слушаоци не разиђу, него је умео да их и по двапут на дан, ујутру и увече, окупи на слушање једне и исте теме, и то не само на пет-шест минута него на дуже време, тако да се једном приликом и сам правда што их одвећ дуго задржава и не распушта.

Василије Велики био је одличан говорник, што показују и *Беседе о Шесщодневу*, у којима нас осим говорништвом задивљује још и богатством знања и исцрпним по знавањем науке ондашњега времена, те нема сумње да је пажњу слушалаца привлачио и великом спремом и лепом речитошћу. Али мислимо да није то једини разлог оној вредној и истрајној пажњи. Биће да је код многога слушаоца велико интересовање побудила и сама тема, питање о постању света. Ондашњи су учени људи и филозофи много мислили о том занимљивом питању и долазили до различитих одговора. Библијско казивање о стварању света беше један од одговора, али тим занимљивији што је много оду daraо од других, и долазио са стране, која није била одвећ позната са свога научнога рада.

Та тема, која је светом Василију дала могућност да неколико дана узастопце, понекад и двапут дневно, држи у запетости пажњу слушалаца, може још и данас загрејати оне који хоће да имају јасан и одређен поглед на свет. Питање о ство-



рењу света мора у толико више будити радозналост данашњег човека у колико је већа противност између библијског и научног приказивања како је овај свет постао. Сви још у раном детињству научимо из Библије како је Бог створио свет за шест дана. Али када се доцније упознамо с природним наукама и филозофијом, излази пред очи сасвим друга слика спорога процеса развитка, који почиње ковитлањем, згушњавањем и хлађењем неке магловите гасовите масе у универзу, а завршује се стварањем чврсте коре на планети и лаганим појављивањем живота на њој. У место простих и једноставних библијских речи о шест пута двадесет и четири часа, у току којих је Бог створио и уредио овај лепо свет, у белешкама земаљских слојева читамо приче о баснословно дугим периодима еозојика, палеозојика, мезозојика и кенозојика. Разлика је и сувише велика а да се не примети; што је најглавније, није једина. Појављује се питање, која је представа тачнија, библијска или научна? Да је Библија књига као и свака друга, ствар би се врло лако решила: за проналазак истине о постању света писцу библијске космогоније ни издалека не беху на расположењу она средства и они методи којима се служе данашњи научници, те би према томе библијско казивање заслуживало исто онолико вере колико и мудровања старих грчких филозофа. Преко њих би се имало прећи на дневни ред и сву пажњу обратити на научно истраживање. Али Библија треба да је нешто више од обичних књига: Црква учи да је Свето Писмо дело Богом задахнуто, да садржи божанско откривење. Зато питање добива овај осетљивији облик: која је представа о створењу света тачнија, да ли она која се оснива на људском истраживању ила она коју сазнајемо из Речи Божје? Питање се даље још више компликује. Човеку су драгоцени и мили резултати до којих је дошао својим умом и својим трудом, те почиње да испитује да ли Библија заиста има авторитет, који себи присваја, да ли библијски автор, који пише о створењу света, прима знање од Бога, или је то плод његова, па можда и туђег умовања.

Ствар је једнако интересантна и за онога који верује и који не верује. Човек од вере мора се трудити да доведе у склад учење своје цркве са резултатима данашње науке, иначе у његовој души настаје поцепаност, нема јединственог погледа на свет. Човек који не верује, за кога је Библија обичан људски књижевни производ без већег авторитета, мора застати пред

фактом да има људи, често пута врло образованих, који мирне душе могу да сложе своје богословско схватање са фактима, које пружају природне и друге науке. Човек који иоле има радозналости за појаве у животу, мора се запитати: како се те две противности могу довести у склад?

То нас подстиче да проговоримо овде неколико речи о библијској космогонији. Хоћемо да покажемо да богословском схватању не сметају резултати научних испитивања, да се и научни поглед на свет и његово постање може помирити с библијским казивањем. Многе противности долазе од узајамнога непознавања и оснивају се на неспоразумима.

Причање о створењу читавога овога видљивога света, вазионе, или, како се у самом причању тај појам изражава, **неба и земље**, протеже се кроз читаву прву главу књиге *Постање*, и у другој, како се обично узима, до прве половине четвртога стиха, који гласи: „То је постање неба и земље, кад беху створени“.

Изложићемо прво сам текст у преводу с оригинала.

2.

Текст гласи овако (Пост. 11 — 24a).

„У почетку створи Бог небо и земљу. А земља беше пуста и празна, и беше тама над безданом; и дух Божји лебдијаше над водом. И рече Бог: нека буде светлост. И би светлост. И виде Бог светлост да је добра; и растави Бог светлост од таме. И светлост назва Бог дан, а таму назва ноћ. И би вече и би јутро, дан први.

Потом рече Бог: нека буде свод посред воде, да раставља воду од воде. И начини Бог свод, и растави воду која је испод свода од воде која је изнад свода. И би тако. А свод назва Бог небо. И би вече и би јутро, дан други.

И рече Бог: нека се сабере вода испод неба на једно место, и нека се покаже сухо. И би тако. И сухо назва Бог земља, а зборишта водена назва море; и виде Бог да је добро. Опет рече Бог: нека пусти земља зёлён, биље, што носи семе, дрво родно, које рађа род по својим врстама, у којем ће бити семе његово на земљи. И би тако. И изведе земља зёлён, биље, што носи семе по својим врстама, и дрво каје рађа род, у којем је семе његово по својим врстама. И виде Бог да је добро. И би вече и би јутро, дан трећи.

И рече Бог: нека буду светиљке на своду небеском, да растављају дан и ноћ, и да буду знаци, и то временима и данима и годинама; и нека буду светиљке на своду небеском, да обасјавају земљу. И би тако. И начини Бог две велике светиљке, већу светиљку да управља даном, и мању светиљку да управља ноћу, и звезде. И постави их Бог на своду небеском да обасјавају земљу, и да управљају даном и ноћу, и да растављају светлост од таме. И виде Бог да је добро. И би вече и би јутро, дан четврти.

Потом рече Бог: нека гамиже вода гмизавцима са живом душом, и птице нека лете изнад земље према своду небеском. И створи Бог китове велике и све живе душе што се мичу, од којих гамиже вода, по врстама њиховим, и све птице крилате по врстама њиховим. И виде Бог да је добро. И благослови их Бог говорећи: плодите се и множите се, и напуните воду по морима, и птице нека се множе на земљи. И би вече и би јутро, дан пети.

Потом рече Бог: нека земља изведе душе живе по врстама њиховим, стоку и оно што се миче и звери земаљске по врстама њиховим. И би тако. И начини Бог звери земаљске по врстама њиховим, и стоку по врстама њезиним, и све што се миче по земљи по врстама њиховим. И виде Бог да је добро. Потом рече Бог: начинимо човека по својему обличју, слична нама, и нека владају над морским рибама и птицама небеским, над стоком и над свом земљом и над свим оним што се миче по земљи. И створи Бог човека по обличју својему, по обличју Божјем створи га; мушко и женско створи их. И благослови их Бог, и рече им Бог: плодите се и множите се, и напуните земљу, и покорите је, и владајте над рибама морским и птицама небеским и над свим зверињем што се миче по земљи. И рече Бог: ево, дао сам вам свако биље што носи семе, што га је год на свој земљи, и сва дрвета, на којима је род од дрвета, који семе носи. Нека вам буде за храну. А свему зверињу земаљском и свима птицама небеским и свему што се миче по земљи, у чему има жива душа, (дајем) за храну сву биљну траву. И би тако. И виде Бог све што је начинио, и гле, беше веома добро. И би вече и би јутро, дан шести.

И довршише се небо и земља и сва војска њихова. И преставе Бог у дан седми од посла својега, који учини; и почину у седми дан од свега посла својега, који учини. И благо-

слови Бог седми дан, и посвети га, јер тада почину од свега посла својега, који створи и учини. То је постање неба и земље, кад беху створени“.

Разгледавши библијски текст зауставићемо пажњу пре свега на неким проблемима у свези с литерарним и стилистичким особинама његовим. Ко га пажљиво прочита, не може да не примети с каквом је брижљивошћу разрађен предмет по савесно изведеном плану. У основи причања лежи схема од шест дана; на те је дане по плану распоређен сав материјал. Догађаји су сваког појединог дана обрађени с једнаком вољом и марљивошћу, и као засебна сличица метнути у нарочити, увек подједнак оквир. Оквир се састоји у једнаким формулама за све дане у почетку и на крају причања о ономе што је створено једнога дана. Пред сваким стваралачким актом долазе речи *И рече Бог: нека...* Причање о творевини сваког новог дана завршује се реченицом *И би јушро, и би вече, дан тај и тај*. Али има и других изразитих црта, које се стално понављају. На пример, после сваке Божје стваралачке заповести долази фраза *и би тако*, па се онда опис извршивања Божје заповести почиње рачима *и начини Бог*, итд. Одступања од строге конзеквентности у спровођењу тих формула, које представљају оквир или костур причању, врло су незнатна и могу се донекле исправити према грчком тексту. Напр. после свакога дела се констатује *и виде Бог да је добро*, само не после другог. Али у грчком преводу исто се казује и на том месту, те је могуће да је у јеврејском испало погрешком преписивачевом.

Осим те брижљивости у плану и систематичности у изради, опажа се и тежња к дефиницији и класификацији. Тако се напр. зелён поближе дефинише као „биље, што семе носи по својим врстама“, а животиње се на земљи разврставају у звери земаљске, стоку и све што се миче, и то све „по њиховим врстама“. Овамо се напослетку додаје и човек. У дефиницијама автор иде до педантности, и изложивши с тачном дефиницијом шта је Бог заповедио да постане, све то понавља с упорном истрајношћу приликом констатовања да је заиста и постало. Дакле савесна израда по плану, научна систематичност и истрајна педантност су црте које се истичу у овоме саставу.

Све те особине долазе и на другим местима у Мојсијеву *Пешокњижју*, и то као нарочито карактеристична особина онога

његова слоја који највећу пажњу обраћа на обредне ствари. Тај слој (или можда слојеви) има и омиљену фразеологију, коју сусретамо и у нашем опису. Тако напр. и овде налазимо речи и изразе као што су: *bara* (створити), *zakhar un^eqebha* (мушко и женско), *chaj^tho eres* или *chajjath haares* (дивље животиње), *ʾokhla* (на храну), *min* (врсте), *miqwe* (збориште), *phara w^erabha* (расти и множити се), *ramas*, *remes* (мицати се, оно што се миче) *šaras*, *šeres* (гмизати, гмизавци). Овамо долази и то, да се највише биће не зове личним именом (*Jahwe*) него просто *ʾlo-him* (Бог).

Слој у *Пешокњижју*, који има све овде изређане особине, нарочиту фразеологију и стил, зове се у науци *Свештенички Кодекс*, јер обраћа велику пажњу особито на свештеничке и свештене ствари. Тај кодекс спада у један од најглавнијих извора, из којих је састављено *Пешокњижје*. Нећемо се упуштати у питање да ли је и колико оправдана богословска критика, која *Пешокњижје* сматра за дело састављено на основу најразноврснијих извора, него ћемо узети као да су сви резултати такве библијске критике тачни; иначе бисмо морали прво доказати погрешност тих резултата и тачност другог становишта, па онда приступити даљем расматрању, што би нас само удаљило од предмета. Стајемо дакле на терен сасвим либералне библијске критике.

По резултатима такве библијске критике *Свештенички Кодекс*, који има сродности с пророком Језекиљем, представља један од најмлађих елемената у Мојсијеву *Пеншашеуху*. Узима се да је постао за време вавилонскога ропства у шестом веку пре Христа, а да је објављен у јудејском народу у доба Немије и Јездре, који га је донео из Вавилоније у Јерусалим око 444. године пре Христа.

По оним особинама које смо малочас изнели, причање о стварању је очевидно саставни део тога егзилскога списка. То онда значи да причање није забележио Мојсије на четрнаест векова пре Христа, него да је оно написано на више стотина година после Мојсија.

Можда ће се некоме учинити да библијска космогонија толико више губи од своје вредности уколико јој више одузмемо од њене старости. Можда ће се многи разочарати, кад дозна да место Мојсијева авторитета из четрнаестог столећа библијско причање има за автора непознатог писца из шестог,

можда и петога века пре Христа. Али с богословскога гледишта то разочарање неће бити оправдано. Непознати автор из времена ропства вавилонскога могао је исто тако бити Богом заданут као и Мојсије. Ако је Бог Мојсију открио неке истине, које Мојсије сам не би могао сазнати, Бог је то исто могао показати и некоме више векова после Мојсија. Ни зато нећемо да се упуштамо у испитивање тачности или нетачности оних критичких резултата по којима је *Свештенички Кодекс* постао у ропству. За нас овде није вижно кад је постала библијска космогонија, него има ли и данас вредност за нас.

3.

Питањем како је постао читав свет бави се и наука. Једни истраживаоци испитују које је порекло планетама и сунчаним системима, једном речју, читавој васиони. Њихови одговори представљају космогонске теорије. Други, геолози, приказују развитак наше земље, о којој и библијски автор управо највише говори.

Оснивалац је модерне космогоније Кант, који својом хипотезом обухвата постање читаве васионе. Приближно на истим принципима почива и Лапласова хипотеза, која се ограничава само на соларни систем. Кант-Лапласова космогонска теорија и данас се сматра за најбољу. Али ипак има недостатака, те се зато налазе и други покушаји за објашњење постања света. Споменућемо само чикашкога геолога Чемберлена (у вези с астрономом Мултоном) и метеорску хипотезу Сера Нормана Локјера.

Кант, Лаплас и Чемберлен полазе од претпоставке да је сав простор, који обухвата данашњи сунчани систем, некада био испуњен раствореном материјом сунца и планета, која је у усијаном гасовитом стању изгледала као магла. Таке се магле и данас могу опазити (телескопом, фотографијом) у небеском пространству, а потврђује их спектрална анализа. Оне су дакле први стадиј будућих светова, који се и сада стварају. Локјер узима да је читаво пространство сунчаног система некада покривао грдан рој метеорског камења, које и данас, када се трењем у нашој атмосфери усија, често засветли на ведром небу ноћи. И данас у небеском простору имају читаве милијарде метеора, а по Локјерову мишљењу дневно 400,000.000 допру до земље.

Кант покушава да протумачи како је првобитна инертна

материја растворена у усијан гас, добила кретање и округло облик. То приписује двома снагама: привлачној снази материје, и оној одбојној снази која напр. гасове чини еластичнима. Гасовита је материја била хаотична, без облика, прогрушана, негде гушћа, негде ређа. Гушће масе привлачаху ређе од свуда унаоколо своје центру. Али на извесном растојању одбојна их снага збиваше с права пута центру и примораваше на други, испочетка неправилан, а затим округло. Тако је маса почела да се окреће око извеснога гравитационога центра, и да добива облик кугле.

Лаплас узима да се небуларна маса окретала већ од самога почетка, и да је имала облик кугле. Чемберлен приписује појаву окретања једне масе утицају друге, која је у небеском пространству случајно наишла на прву ближе него обично. Дошавши у такву близину да је својом привлачном снагом могла утицати на прву, она је у правцу свога кретања повукла са собом нагомилане таласе с прве, који се хтедохе откинути од своје масе и поћи за оном другом. На тај је начин прва гасовита маса добила облик тако зване спиралне магле, које се и данас могу видети на небу: маглен центар, из којег се ковитлају округлоокругласти краци од његове масе. Спиралне магле на садашњем небу биле би дакле један стадиј у развићу нових планета.

Гушћа маса првобитне материје, по Кантовој претпоставци, привлачила је околну ређу масу. Тако је постајала једна огромна грудa, кугла. То је будуће сунце. Но у самој тој грудии исти се процес понављао; и у њој гушће масе привлачаху ређе, постајаху нова језгра. То су будуће планете око сунца, око којих на исти начин постајаху месеци. По Чемберлену, у спиралним крацима магленог центра, који је будуће сунце, згушњаваху се језгра, од којих ће постати планете, па се и даље окретати око центра сунца.

По Лапласовој претпоставци површина усијане маглене кугле, док се кугла окретала у небеском пространству, хладила се ветрењем. Због тога се маса сажимала. Постајући сажимањем мања, по закону о непромењивости ротационога момента окретала се брже. Када би та брзина толико нарасла да би надмашала привлачну снагу центра, онда су се делови маглене кугле, који беху понесени том центрифугалном брзином, откидали од главне масе. То се пре свега дешавало око екватора, где је центрифугална снага у првом реду долазила до израза,

савлађујући привлачну снагу центра. Зато се делови око екуатора маглене кугле откидаху од главне масе као прстен. Смањена се маглена кугла и даље хладила на површини, и поново се око екуатора откидао прстен, и тако све дотле докле кугла није престала да се простире у неизмерне даљине, него остаде усред неколико усијаних прстенова, који се концентрично окрећу у истом правцу с њом. Кугла је будуће сунце, а од прстенова, када се разбију, постају планете, и од њих на исти начин месеци. И овај се стадиј космогонскога развића може видети на небу: око планете Сатурна се и данас окреће прстен, који се није разбио у планете.

По метеорској хипотези већа случајна нагомилавања маса привлачашу себи мање масе из суседства. Судари метеора, који с обзиром на множину њихову, беху врло чести, произвађашу у њима таку загрејаност да се претвараху у пару, као што се напр. метеор испари, кад дође у земаљску атмосферу, па се трећем усија. Сударима, контракцијом, а можда и радиоактивним супстанцама, метеорски рој се усијаваше испочетка до црвене, затим и до беле светлости. Црвена и бела усијаност два су стадија у развиту планета из метеорског роја. И у једном се и у другом стадију виде и данас небеска тела, а то су звезде црвене и беле боје. После врхунца усијаности звезде се опет хладе, те губе и светлост, и за нас нестају с неба. Сунце, звезде и месеци дакле нису сукцесивно постали него приближно истодобно. Само је сунце, као најјаче, приморало остала тела да се окрећу око њега.

Свака од овде наведених хипотеза има своје слабе стране. Налазе напр. да је погрешно схватање Кантово како су привлачна и одбојна снага у материји из неуреднога кретања хаотичне масе могле начинити куглу, која се врти једнообразним кретањем. Или напр. за прстен око Сатурна веле не да потврђује, него да говори против Лапласове теорије о откидању прстенова од усијане маглене кугле, која се врти, јер тај прстен није из једнога парчета. Али свака хипотеза има и привлачних страна, и док на некоја питања даје можда слабије одговоре, на друга пружа врло успешна тумачења. Нарочито Лапласова ужива, и поред новијих, велик авторитет, а Анри Поенкаре и сада јој даје првенство над осталима после некојих исправака.

Тако се отприлике у науци замишља постање сунчаних система и васионе, или неба, како би рекао библијски автор:

Бацимо један поглед на представе о томе како се земља наша развила до данашњег свога стања и живота на њој.

Када је наша планета као усијана маса почела самосталан живот, она беше још флуидна, отприлике као наше сунце; на њој беше узбурканост и ерупција гасова, као што се на сунцу и данас наслућује. Али је температура те усијане масе падала, и на планетиној се површини хваташе кора као скоруп на млеку. Комбинацијом атмосферског кисеоника и хидрогена постала је вода, која испочетка беше врела и покриваше, како се узима, сву земљу. Копна настајаху слегањем или испупчавањем еластичне земаљске коре на појединим местима, т. ј. вода се сливаше с извесних површина на слегнута места и постајаху мора, а површине оне остајаху без воде; или се кора просто испупчаваше из воде. Контракцијом земљине флуидне масе због даљег хлађења настајаху под кором празнине, те се кора, која сада беше одвећ пространа, смежураваше као љуска на јабуци, када се јабука суши. Боре од смежуравања су будућа брда.

Но у току од више милиона година мењаху се како морске површине тако и копна и брда на њима. Историја се тих промена даде наслутити, али се не може пратити. Но велике су се промене дешавале и у оном времену, које можемо да проучавамо по слојевима земаљским, окамењеним животињским и биљним остацима и другим геолошким подацима. То млађе доба земљино, које такођер траје милионе година, а захвата до наших дана, дели се у четири ере, од којих свака опет има своје периоде.

Прва ера обухвата зору живота земљина или древност, а зове се еозојик или археозојик. Како у старијем (архајичу) тако и у млађем (алгонкију) периоду ове ере опажају се смежуравања земљине коре, постајање и нестајање брда, у млађем осим тога још и огромна померања копна и морских површина. Пред крај ове ере налазе и трагове живим бићима, али ти трагови нису поуздани.

У другој ери, названој палеозојик, имамо података о бујном животу. Интересантно је да се одмах код првих трагова живих бића опажа разноврсност и развијене органске форме. То се не слаже с модерним научним схватањем, по коме би се могло очекивати монофилетско развиће органскога света из једнога праоблика. Зато се претпоставља да је живот поникао још ра-

није, можда и пре археозојика, само су организми били меки, без чврстих састојака, те од њих не остадоше никакви трагови.

У старијим периодима ове ере (камбријски, силурски, девонски) има остатака, по којима се може судити да је на копну већ постојала флора, а лепо се јавља најстарија, богата морска фауна. Да споменемо само спонгије, морске звезде, кефалоподе, трилобите, који су претече раковима, доцније дивовске ракове, за најстарије време врло карактеристичне граптолите, брахиоподе, наутилоидеје, амоните, прве рибе, и специјално рибе с оклопом, затим ганоидске рибе. У млађим периодима ове ере (карбонски, пермски) цвета обилна флора, сиромашна истина у родовима, али богата у врстама. Папрат, црвоточина је у изобиљу. Криптогаме, а затим сигилари и лепидодендри, високи преко 30 метара, нарочито доприносе образовању угља. Изумиру рибе с оклопом, велики ракови и трилобити, али се развијају и цветају бластоидеје, инсекти и пауци, рептилије, стегокефали и котилосаури, па се појављују и прве кичмењачке животиње на земљи.

Ера између мало час споменуте старе и данашње нове зове се мезозојик. У њој се јавља биљни и животињски свет на вишем ступњу развића. За прве периоде ове ере (тријас, лијас) нарочито је карактеристичан богат развитак рептилија (тероморфи, ихтиосаури, сауроптерити, диносаури, корњаче, крокодили); док нестају кримоиди и наутилиди, у јеку са прави амонити и белемнити, затим напредују, но и изумиру лабиринтодонти; место трилобита јављају се прави ракови, бубиње, рибе с костима и сисавци, наилазе се диптери. У млађим периодима (јура и креда) већ се јављају климатске разлике, и први се пут показују хименоптери, лептири, праве амфибије и птице (археоптерикс). У пуном су јеку диносаури. Но у најмлађем раздобљу многе рептилије нестају (ихтиосаури, сауроптериги, диносаури, птеросаури), а јавља се данашњи крокодил и питономорфи. Опажају се птице са зубима, превлађују рибе с костима, а од сисаваца само мањи облици.

Нова је ера кенозојик; у најстаријем добу, терцијару или палеогену (еокен и олигокен), када још не беше високих гора, биљни свет у формацијама мрског угља показује тропски карактер; види се јак напредак сисаваца, међу њим нарочито палеотериј и аноплотериј, па копитари, глодачи; богатство у инсектима. Нестају амонити, белемнити и скоро сви брахиоподи, а у

пуном су јеку нумулити. У доцнијем раздобљу терцијара, неогену (миокен и плиокен), биље показује још суптропски карактер (палме, смокве итд.), а сисавци се све више приближују данашњем облику; постају Алпи, Пиренеји, Карпати; ту су мастодон, динотериј и врсте риноцера; од копитара: антилопе и коњи; појављује се и прави мајмун. У млађем добу ове ере (квартер или дилувијум) настаје промена температуре: после топле долази ледена са глечерима, који прекрилише копно. Јавља се мамут и уопште животињски свет се показује у ванредном развиту и многобројности врста (велики јелени, бикови, итд.), а поуздано се већ може утврдити и појава човекова.

Доста је бацити само летимичан поглед на библијску космогонију и геогонију и на научне представе о постању света, па да се види велика разлика. То су два сасвим различита језика. Зато је одувек било научника, који су једноставно одбацивали библијско причање, а налазили су се и богослови, који нису признавали научнога приказа постања света. Но и на једној и на другој страни свагда беше људи, који су хтели да некако помире оба схватања, да покажу како нема противречја, да доведу у склад, у хармонију и конкорданцију резултате природних наука и егзегезе. Нећемо се упуштати у излагање тих хармонистичких и других теорија. Напротив ограничићемо се само на то да покажемо моменте, због којих се не могу довести у склад библијско и научно схватање.

Пре свега упада у очи да је по Библији читав свет створен за шест дана, т. ј. у времену од шест пута двадесет и четири часа. Напротив, наука тражи милионе година као потребно време да се свет развије до данашњег стања. Истина, и наука разликује ере и периоде у постању света, што је дало богословима повода да дане протумаче у смислу тих раздобља, тим пре што у јеврејском *jōm* означава и размаке времена веће од двадесет и четири часа; али таким тумачењем је уклоњена само једна незнатна сметња. Јер је напр. с научног гледишта немогуће помирити се с тим да су сунце и месец створени после земље, после периодичне промене дана и ноћи, после појаве биљнога живота на земљи. Палеонтологија показује да је развиће биљнога и животињскога света ишло упоредо једно с другим, не сукцесивно, а најмање тако да је животињски свет настао читава два доба после биљнога.

Осим тога има и других разлога због којих не можемо

прихватити хармонистичке теорије. Ти покушаји се увек свршују с тим да се ради компромиса учини насиље или библијском тексту или резултатима научнога испитивања. Зато држимо, треба једноставно констатовати да се библијска космогонија и научне теорије не слажу у приказу факата како је овај свет постао.

Таким се констатовањем још више заплеће питање: какву вредност може имати за нас библијско казивање, кад из других извора поуздано знамо да је нетачно. Кад смо пристали на то да библијску космогонију није написао Мојсије, него неки непознат автор много стотина година после њега, рекли смо да је Бог могао истине о створењу света открити не само Мојстју него и каквом писцу из много доцнијега времена. Али ако је научна космогонска хипотеза тачна, а библијска се с њом не слаже, онда уопште долази у питање да ли библијски приказ садржи Богом откривене истине. Тај се приказ онда деградује на обично људско мудровање, те се намеће мисао да по својој вредности и значењу иде у један ред са свима другим сличним продуктима људскога ума, а то су бајке различитих народа о истом предмету.

4.

Да бисмо дакле библијску космогонију тачно схватили и правилно разумели, морамо испитати какво место има међу митима и причама о створењу света у других народа. У ту ће сврху доста бити да се зауставимо само на митологијама оних суседа с којима је Израил у историји имао додира.

Учинићемо само један изузетак и узгред споменути шта се у Етрурији, данашњој Тоскани, причало о почетку света.

По том етруштанском казивању дакле „Димијург је одредио свету за живот дванаест хиљада година, а сваку је хиљаду потчинио једном знаку животињскога круга. Шест хиљада година је трајало стварање, остају још шест других. У првој хиљади створе ни су небо и земља, у другој свод, у трећој море и воде, затим два велика светила, животињске душе, напослетку човек.“ Између тога и библијскога казивања очевидно има додирних тачака, и тај би факат био врло интересантан с обзиром на географску даљину једне и друге стране, када би етруштанско казивање било боље засведочено. Овако га знамо од Свиде, који

је писао у десетом веку после Христа, те влада уверење да је она белешка дотерана према библијском причању, иако ју је автор могао црпсти из старих извора, а указује се и на предњеазијско порекло Етрушчана.

У околном свету, који је био ближи Израилљцима, неке додирне тачке налазимо у иранској космогонији. У књизи *Бундехеш*, што код Парса одговара библијској књизи *Посшање*, створење је такођер подељено у шест периода, а ред им је овај: небо, вода, земља, биље, животиње и људи. Светлост се не спомиње, јер по зороастарском учењу она није створена. Али књига *Бундехеш* је млађег порекла, те је могућ и библијски утицај, иако неки сматрају веројетним да је онај ред црпен из старе иранске традиције. Но с обзиром на зороастарски дуализам иранска представа тешко да је могла имати утицаја на библијског автора.

Много пре и много више него с Перзима имали су Израилљци додира с Мисиром. Мисир и Ханан су од вајкада били у врло уским односима. Немамо једне опредељене мисирске космогоније. Било је, како се чини, више различитих представа о томе предмету. У Елефантини се димијург звао Хнуму, који је као лончар од нилскога муља начинио своје створове, или је начинио светско јаје. У Мемфису је бог вештина Птах дао богу светлости и своме телу уметнички облик. У Хермополису причаху да је бог Тот заповедио да свет постане, пре свега осам богова. „Што слете с његових уста, догоди се, и што прозбори, постаде“. Изгледа да је доста распрострањена била представа да је читав свет постао из воде. Скривена семена ствари кроз многе векове спаваху у недрима мрачнога потопа, званог Нун. Како су та семена никла, различито се причало у различитим номосима или окрузима. У тој води постојаше испочетка само Бог Тум. Самооплођењем породи божанства Шу и Тефене (Тэфнут). У Нуну лежаху у загрљају земаљски Бог Геб и богиња неба Нуита. Нов бог Шу, ухвативши обема рукама Нуиту, подиже је испруженим мишицама изнад главе, и тако их растави, те постаде небо и земља, и сунце пође по небу.

У овом причању налазе сродности с библијским (а и другим) казивањем у толико што и овде имамо првобитно море, и што се небо (насилно) раставља од земље.

Налазе да и феничка космогонија има неколико додирних тачака с библијском. Феничко схватање знамо из три извора.

Јевсевије (*Praeparatio Evangelica*, I 10) наводи шта је Филон из Библоса забележио по неком феничком писцу Санхунијатону. Дамасције пак (рођен око 460 г. после Христа) предаје нам што је нашао код Аристителова ученика Еудема и другог писца Моха (у Дамасцијеву делу *о првим почецима*, гл. 125). По Санхунијатону је извор свију ствари хаос мутан и црн као Ерев узбуркан ветром, у којег су се заљубили његови елементи, који представљају мушко и женско начело у божанству. Женско се начело у другим космогонијама из Библоса зове *Vaau*, што упоређују са *bohu* у библијском изразу *tohu wabhohtu*. Кад се та два начела сјединише, родио се Мот, из којег су постала семена свега сздања и порекло свему, а пре свега „небески чувари“. Мот беше налик на јаје. По Еудему прва начела беху Хронос, Потос, и Омихли, последње двоје родише Аир и Авра, а од њих двоје потиче јаје. Код Моха сједињењем Етира и Аира рађа се Улом (јеврејски *olam*, свет), од којег потиче Хусор, „први отварач“, па онда „јаје“, које представља небо, а које је Хусор преполовио и начинио од једне половине небо, а од друге земљу.

Има ли ова феничка космогонија додирних тачака са јеврејском? Очеvidно врло мало. Видели смо да некоји упоређују име *Vaau* са јеврејским *bohu*. Јеврејска реч значи пустош, празнина, феничка значи ноћ, а вели се да је *Vaau* жења ветру Колпију, а мати Еону и Протогону, првим смртним људима. Али некоји узимају да *Vaau* није ништа друго него вавилонска богиња-мати Бау. Има претпоставка (Halévy, *Mél.*, 387) да место Мот треба читати *to Mot*, а то би било јеврејско *tehomoth* (исп. Бр. 824 *be'en-tehomoth*), т. ј. океани. Ту бисмо опет имали један траг сродности. Сродност би била и у представи о дељењу неба и земље, а у изразу *лебдијаше* (т. ј. као птица), у другом стиху књиге *Посшање*, о Духу Божјем над пучином, налазе траг представе о првобитном свету као јајету.

Остаје још да разгледамо вавилонску космогонију. Њу познајемо већ дуже времена из две белешке код грчких автора. Онај исти новоплатонски писац Дамасције, којег смо већ цитирали, у оном истом делу, прича и о томе како су Вавилонци замишљали почетак овога света. Друга белешка је извод из Бероса, писца трећег века пре Христа, који је цитирао Александар Полихистор, а сачувао га Синђел да се не изгуби с кроником Јевсевијевом (књига I.). Вавилонско схватање смо

још боље упознали, када је 1873. године Ђорђе Смит ископао „Халдејску Генезу“ из развалина Асурбанипалове библиотеке у Ниневији.

Берос, беше Мардуков свештеник. Написао је дело *Вавилониака*, које је посветио Антиоху I. Сотиру (281—262. пре Христа), а које Јевсевије цитира. Берос вели да је било време, када све беше помрчина и вода, и у њима постадоше бића чудновата и која су имала особит облик: постадоше тобоже двокрилни људи, а некои и четворокрилни и дволични, који имађаху само једно тело, а две главе, мушку и женску, с дво-струким полним органима, мушким и женским; затим други људи с јарећим бутинама и роговима, а с коњским ногама, па онда који су однатраг били коњи, а спреда људи, који имаше хипокентаурски облик. Постадоше и бикови с људским главама, и пси с четири тела с рибљим репом одостраг; даље, коњи са псећим главама и људи, и друга бића с коњским главама и телима, а с рибљим реповима, и друга бића разноврсних животињских облика. К томе још рибе, гмизавци и змије, и многа друга чудновата бића, која имађаху једно с другим промењене облике; од њих су и ликови посвећени у храму Вилову, а над свима њима владаше жена Оморка (погрешно Оморока), а то је халдејски Тамте (погрешно Талат), грчки преведено *шалаша* (море) с истом бројном вредношћу (слова) као (у речи) *селини*“.

Овога одсека Беросова нема на таблицама клинастог писма, које садрже епос о створењу света. Фрагменти тога епоса публиковани су 1876. године. Од тога доба новим открићима су попуњене многе празнине у епосу, а нађени су и дупликти. Епос се састојао из седам таблица, и зове се по првој фрази *Enūta eliš* (*Када горе...*). Нађене таблице могле су бити написане најдаље у седмом веку до Христа. Али се мисли да су копије с много старијега оригинала, који је стар може бити и две хиљаде година до Христа. Мит је сам по себи веројетно постојао у записима другог облика још вековима пре тога. Ту је изложена теорија о створењу, на којој се оснивају белешке Бероса и Дамасција.

Прве линије (21) прве таблице описују првобитни хаос и како су постале божанске генерације једна за другом:

Када горе небеса не беху названа,
нити је земља доле носила име,

а првобитни Апсу, који их је родио,
и хаос (*tumti*), Тамата, мати обојих,
своје воде мешаху скупа...
тада су створени богови усред (неба),

прво Лахму и Лахаму, затим Аншар и Кишар, па онда највиша тројица: Ану, Бел и Еа. Плоча је овде непотпуна и покварена, али у помоћ можемо узети већ споменутога Дамасција. Он прича овако: „Међу варварима Вавилонци очевидно ћутећи прелазе јединствени почетак свих ствари, него узимају двоје: Тавте (вавилонски *Tiamat*, *Tamtu*, по доцнијем изговору *Tawte*, значи морску воду, јеврејски *tehom*) и Апасон (вав. *Apsu*, мушки принцип хаоса, значи слатку воду, пре свега ону која опкољава земљу и на којој почива), при том схватају Апасона за мужа Тавте, коју зову матером богова. Од њих је постао јединородни син Моим (вавилонски *tumti*, које различито тумаче; ја мислим да је он разумни свет, који је постао из она два начела. Из њих је изишла друга генерација: Лахи и Лах (у кодексима: Дахи и Дах, на таблицама *Lahmu* и *Lahamu*). Онда из њих трећа: Кисари и Асор (вавилонски *Kišar*, доња половина света, и *anšar*, горња половина света), од којих су се троје родили: Ан (вав. *Anu*, бог неба, првобитно највише божанство), Илин (вавилонски *Ellil*, раније читано: Бел, бог земље и бог животињскога круга) и Аос (вав. *Ea*, бог воде. Као син пак Аос-а и Давки-је (вавилонски *Damkina*, жена Еаова) родио се Вил (вавилонски *Bel*, т. ј. Господ, надимак Мардука, вавилонскога бога; у грчком с артиклом), за кога веле да је димијург“.

На поквареном делу плочице даље се можда говорило како се нижа божанства под вођством Тиаматиним дигоше против виших. Апсу и Муму саветују се с Тиаматом и „смишљају зло против богова“ (I 52). Осим богова, које је привукла на своју страну, Тиамата је створила себи још једанаест чудовишта да јој буду помагачи. На њихово чело стаде бог Кингу, кога је она изабрала себи за супруга, и метнула му на прса „таблице са судбином“. Против Тиамате Аншар шаље првога сина свога Ану и бога Еа (- Нудимута); али безуспешно. Тада Мардук, син бога Еа, пристаје да иде против Тиамате, уз увет да после победе свако мора слушати његову реч (II). У тој ствари Аншар шаље свога весника Лахму-у и Лахаму-у и осталим боговима, и сазива их на скупштину, на којој се часте и опију (III). Богови предају Мардуку највишу власт над собом и над

читавим светом, а он заповешћу да хаљина нестане, и другом, да се врати, доказује пред њима своју божанску моћ. Тада се Мардук оружа за борбу. Међу осталим, начини мрежу, да њом ухвати Тиамату, и ветрове, да у њеној унутрашњости произведу збрку. На колима од вихора крену се у бој. Кингу и богови, његови помагачи, збунише се пред Мардуком, но не Тиамата. Она загрми чаробном клетвом и пође у бој. Али је Мардук ухвати у своју мрежу, и кад она зину, пусти у њу страшни вихор, убије ју, баци њену лешину и стане на њу. Затим похвата и њене помагаче, а од Кингу отме „таблице са судбином“.

Тада се Господар (Мардук) одмори, посматрајући
 њену лешину,
 па расцепи колос (?), смишљајући нешто мудро;
 расцепи је као пљоснату рибу на два дела;
 једну половину њену метну и покри небо (IV).

Шта је Мардук урадио с другом половином Тиаматином, не знамо. Можда се о томе причало у разбијеном делу плоче. По Беросу начинио је земљу. Берос то овако прича: „Када је све тако постало, дошао је Вил и расцепио жену по средини, па је од једне половине женине начинио земљу, а од друге небо, и уклонио животиње, које су живеле у њој. Све то пак, вели, алегоријски представља природне појаве. Јер док целокупност беше још влажна, и када у њој посташе бића, овај бог је одбио себи главу, а други богови крв, која му је потекла, помешаше са земљом и тако начинише људе. Зато су умни и учасници божанскога разума. Вил пак, што преводје Зевс, расцепио је мрак по средини, разделио небо и земљу једно од другог, и уредио свет (космос). Бића пак, не поднесавши силу светлости, погибоше. Када је пак Вил видео, како је земља усамљена и при том (не)плодна (емендација Гункелова), наредио је једном од богова да му одбије главу и са крвљу која потече да помеша земљу, те да начини људе и животиње, које би могле издржати ваздух. А Вил је свршио, вели, и звезде и сунце и месец и пет планета. То је, вели, Александар Полихистор, причао Беросус у првој књизи“.

На таблицама читамо даље:

Начинио је станице за велике богове;
 као звезде, њихове слике, поставио је лумаше (?
 зодијак?);
 одредио је годину, метнуо границе,

за дванаест месеци одредио је по три звезде.

Пусти Нанара (месец) да сија, повери му ноћ,
одреди њега, ноћно тело, да дане опредељује;
начини га месечним, непрестаним, узвишеним у
круни (?):

„Почетком месеца ћеш рађати се над земљом,
сијаћеш роговима да одредиш шест дана,
седмога дана показаћеш пола круне,
четрнаестог бити једнак у обема половинама...“

Остатак пете таблице је искварен, а што се може прочитати, не односи се на ову ствар. У VI. таблици прича се о створењу човека слично причању Беросову.

Када је Мардук чуо реч богова,
срце га нагони да нешто мудро створи.
Он отвори уста, (рече) к Еа-у,
(што) у срцу смисли, даде му (на знање):
„Узећу своју (?) крв, додаћу (?) кост (?),
начинићу човека, да човека...
Створићу људе који ће становати (на земљи),
њима ће бити наложено богопоштовање итд.“

На крају те таблице прича се како су се богови скупили да хвале Мардука. Из химне Мардуку, која се налази на VII. таблици, а у којој се Мардук назива почасним именима: бог саслушања и милости, бог нежног даха, творац биљака, који оживљује мртве, који познаје срца богова и у унутрашњост гледа, итд., дознајемо да је осим реченога у остацима првих шест таблица, Мардук створио и биље и „чврсту земљу“.

На први се мах може учинити сасвим чудновато да између овога фантастичнога описа похода бога Мардука и библијске космогоније уопште може бити додирних тачака. Али испитивачи не само што налазе такве тачке, него их налазе у много већој мери него у досада споменутим космогонијама.

Одмах ћемо их прегледати.

У библијској космогонији, као што знамо, Бог ствара свет речју. Слично смо чули за мисирскога бога Тота у Хермополису, за којег се вели да „што слети с његових уста, догоди се; што прозбори, постане“. И по зороастарској религији свет се ствара божанским гласом. У томе погледу је и вавилонски епос о створењу донекле сличан са библијском представом. На четвртој таблици читамо овај опис како је Мардук показао боговима своју божанску моћ:

Тада у својој средини метнуше хаљину,
 Мардуку своме прворођенчету рекоше:
 Господару, нека твоја управа надмаши божанску,
 уништеће и створење заповеди, — нека буде!
 На реч твојих уста нека хаљина пропадне;
 заповеди опет, а хаљина нека се појави!
 Он прозбори устима, хаљина пропаде;
 опет заповеди, хаљина се појави.

Ако би се неком можда учинило да се овде само с на-
 тегом може доказати сродност, сличност се обеју космого-
 нија већ много јасније огледа у једнаким представама о прво-
 битном стању света. По библијском казивању првобитна маса,
 из које је свет постао, беше покривена водурином и мраком.
 Мрачни потоп видимо и у мисирској митологији као почетак
 света, а нешто слично је и у феничкој. Па као у свим тима
 причама, тако и Берос вели за вавилонско предање, да је у
 почетку била помрчина и вода, а Беросове речи потврђују и
 ископане таблице с вавилонским епосом *Енума елиш*. Но овога
 пута имамо сличност не само у општој представи него и у
 једној и истој речи којом се првобитни океан зове како у Би-
 блији тако и у вавилонском епосу. За првобитну водурину Би-
 блија употребљава мало ређу реч *t'ehom*, којој у јеврејском је-
 зику етимологија није сасвим провидна, а осим тога има ту
 интересантну особину да се не употребљава са чланом, управо
 као да је лично име. Међутим у вавилонској митологији хао-
 тична правода зове се *tiamat*, а *tiamatu* или *tamtu* је обичан
 назив за океан. Но *тиамат* није ништа друго него вавилонски
 облик, који одговара јеврејском *шехом* (*шеом*), само што има
 на крају још наставак за женски род.

5.

У до сада резгледаним митологијама, феничкој и мисирској,
 видесмо да небо и земља постају каквим год насилним актом,
 растављањем или раздвајањем. Код Феничана Хусор преполови
 првобитно јаје, а у Мисиру небо и земљу, који беху љубавници,
 Бог Шу раставља једно од другог. По вавилонској митологији
 небо и земља постају на тај начин што Мардук, победивши Ти-
 амату, њену лешину цепа на двоје, и од једне половине прави
 небо а од друге земљу. У библијској космогонији истина не чу-
 јемо ништа о каквом насилном акту, којим се раставља или
 цепа небо и земља, али ипак се прича да је Бог начинио свод,

који ће растављати воду под земљом од воде над земљом. Дакле ипак растављање.

У вавилонској митологији један је од најистакнутијих момената при стварању света Мардукова борба са Тиаматом, која представља хаотичну воду, а замишља се у облику аждахе, иако се ова последња представа не може сасвим доказати из споменика. Небо и земља настају тек када Мардук убије Тиамату, и то од њене лешине, коју он цепа. У космогонији, коју читамо на првим странама Библије, такођер налазе трага о томе да небо и земља постају растављањем, али нема спомена о томе да је Бог претходно имао да савлада у борби некога или нешто, што се противило његовом плану. Но чега нема на првим странама Библије, веле има на другим местима.

У једном псалму (89 10—13) пева песник:

Ти владаш над охолошћу морском,
кад подигне вале своје, ти их укроћаваш.
Ти си оборио Рахава као рањеника,
крепком мишицом својом расејао си непријатеље
своје.

Твоје је небо и твоја је земља;
васељену и што је год у њој ти си саздао.
Север и југ ти си створио,
Тавор и Ермон о твом се имену радује.

Две су ствари карактеристичне у овом ставу. Пре свега песник приказује Господа као борца, као победника. Непријатељ, којег Господ побеђује, зове се Рахав, а ставља се у један ред са укроћеним охолом морем. Поред убијеног Рахава, као његови помагачи долазе и други непријатељи, који су расејани крепком руком. У тој слици, тако се узима, песнички се приказује како је Господ провео Израилце кроз Црвено Море: Господ је победио море, које се као неко чудовиште испречило њима на путу. Али је карактеристично још и то да одмах после борбе Јахвеове са чудовиштем Рахавом песник говори о Господу као творцу света, дакле управо као што то долази у вавилонској космогонији после борбе с Тиаматом.

Још се у једном псалму слично говори о Господу (74 12—17), кад читамо:

Бог је цар мој од старина,
који учини спасење посред земље.
Ти си силом својом раскинуо море,
сатро главе воденим наказама.

Ти си размрскао главе Ливјатану,
 даде га за јело чопору пустињских животиња.
 Ти си отворио изворе и потоке,
 ти си исушио реке које не пресишу.
 Твој је дан и твоја је ноћ,
 ти си поставио светило и сунце.
 Ти си утврдио све међе земаљске,
 лето и зиму, ти си их створио.

И овде видимо сличну појаву као у мало час наведеном псалму: Господ сатире морске наказе, и одмах се с тим у свези говори о створењу света. Морско чудовиште се овде не зове више Рахав него Ливјатан.

И у књизи пророка Исаије спомиње се Јахвеова борба с Рахавом (51 9—10), и то у овим песничким речима:

Пробуди се, пробуди се, обуци се у силу, мишицо Господња,
 пробуди се као у старо време, за нараштаја прошлих;
 ниси ли ти исекла Рахава, пробола змаја?
 Ниси ли ти исушила море, воду бездана великога,
 од дубине морске начинила пут да прођу избављени?

Нема сумње да пророк овде чини много јаснију алузију на пролаз кроз Црвено Море него што је то случај у наведеним псалмима. Али опет видимо борбу с морским чудовиштем Рахавом, а долази шта више и реч *шехом* (бездан).

Обратићемо напослетку пажњу још на једно место из књиге о Јову (26 12—13):

Силом је својом умирио море
 и разумом својим разбио Рахава,
 дахом његовим небо се разведри,
 рука његова прободе змаја у бегству.

Исти песник на другом једном месту (9 13) вели да су се Рахавови помагачи морали згрчити под гњевом Господњим.

Из свега до сада наведенога може се и вести овај закључак. Библијска космогонија у књизи *Постање* има неколико додирних тачака са вавилонском. Али тих је тачака још више, кад космогонију погледамо у светлости некојих представа из других места у Библији, на којима се она свакако оснива. Израилске су представе о створењу света имале пуно митолошких елемената, од којих се у књизи *Постање* сачувао само слаб траг. Оне су биле врло сродне с вавилонским. Специјално у тим представама је видну улогу играла борба Јахвеова са

морским чудовиштем, управо као у вавилонској космогонији борба Мардукова с Тиаматом.

Сада нам се намеће питање у каквом међусобном односу стоје библијска и вавилонска космогонија. Три су случаја који се могу претпоставити. Пре свега, Израилци су могли позајмити космогонију од Вавилонца; или обратно, Вавилонци су усвојили израилску космогонију. Трећи случај је да су и једни и други црпili своје представе из неког старијег заједничког извора. У данашњој се науци сматра да је с гледишта културне и религијске историје немогуће да су Вавилонци чинили позајмицу од Израилца. Друга су два случаја подједнако могућа. Јер нити се може порицати а priori да су прасемити имали извесну заједничку митолошку традицију, нити се сме губити из вида колико је велик утицај имала вавилонска култура на све суседне земље, па специјално и на Ханан.

Али нарочит доказ наводи се у корист тога да је библијска космогонија постала под вавилонским утицајем. Доказ је у овом. Порекло вавилонске, а тако исто и с њом сродне библијске космогоније да се лепо протумачити, ако се узме да је постала на равном алувијском земљишту у Месопотамији, изложеном годишњим поплавама Еуфрата и Тигриса. Вавилонац је после сваке мрачне зиме, када би се Еуфрат толико разлио да би изгледао као море, гледао како пролетње сунце побеђује зимску таму и суши поплаву Еуфратову, те настаје нов пролетњи живот. По тим појавама Вавилонац је закључио да је тако било и првога пролећа када је свет постао. И онда је сва земља била под водом Тиаматом; али је дошао бог Мардук и победио је ту воду. Таква представа је могућа у равној Вавилонији али савим непојмљива за брдовиту Палестину.

Иако се с овим разлозима не слажу сви научници, јер космична митологија потиче не из локалних представа, него из слике о читавом свету, а уз то еуфратска поплава се осећала као благодат а не као непријатељска сила; ми ћемо ипак за подлогу наших даљих разматрања узети претпоставку позајмице из Вавилонца, као привлачнију. При том опет морамо констатовати две могућности: веза између библијске и вавилонске космогоније може бити директна, ако је библијски писац просто присвојио вавилонско причање, дотеравши га према своме схватању; или се да претпоставити да су се под вавилонским утицајем на палестинском земљишту развиле поједине

космогонске представе, које су Израиљци потом затекли и усвојили их. Овај се други случај данас сматра веројетнијим, јер је немогуће претпоставити да ће један јеврејски ексклузивиста, какав се замишља автор *Свештеничкога Кодекса* у шестом веку, позајмљивати фантастичне митолошке ствари за своје сврхе, а од оних који су уништили његов народ.

Све резултате досадашњег нашега испитивања можемо сабрати у ове неколике реченице. Библијска космогонија, која је доцнијег литерарнога порекла, одудара од научних представа о постању света, а напротив слаже се с космолошким елементима у митологијама околних народа (донекле), а постала је под индиректним утицајем вавилонскога причања о томе како је створен овај свет.

Према тим резултатима библијска је космогонија лишена части да стоји у истом реду с природним наукама, и не само да је спуштена на исти степен с другим производима наивнога народнога духа, него је при том констатовано и њено неоригинално порекло. После тога се с још већом силом намеће питање, зар може имати за нас какву вредност тако једно дело?

За правилну оцену значења библијске космогоније потребно је пре свега да буде јасно шта је автор хтео да нам да у свом саставу. Ако је автор хтео напр. да саопшти резултате својих марљивих научних испитивања о процесу, којим је свет постао, онда ћемо његово дело једноставно бацити у историјску архиву, као сличне труде других старих испитивача. Одатле ће се узимати само у случају потребе информације о генези извесних представа или просто за историјат некоје науке. Јер је оно што библијски автор пружа тако наивно, и тако далеко од онога што данас знамо о том предмету, да се тим никако не можемо послужити. Но у том је управо и погрешка при оцени библијске космогоније, што се од њенога автора тражило и тражи оно што нити је могао изнети нити је имао намеру да то учини. Писац је могао веровати да је свет онако постао како је описао у свом делу, као што је могао веровати, рецимо, да се сунце окреће око земље; ту је веру претпостављао и код својих читалаца. Али је при свем том јасно да није писао научнога чланка из астрономије, геологије или палеонтологије, и скроз је погрешно хтети задовољити научну радозналост тражењем података код библијскога автора. Јер његов опис не стоји на челу каквога уџбеника природних наука нити некога

дела, које нам даје знање специјално о профаним стварима. Уколико се и нађе таквих ствари, оне су спореднога значаја. Није главна сврха ауторова да задовољи научну радозналост, него да послужи религиозној потреби. Аутор има тачно и јасно оцртан смер да покаже извештан божански план, божанско руководство у свету. Тој општој религиозној сврси читавога дела зацело служи и космогонија, која му стоји на челу. Према томе и за нас може бити важна само са религиозних идеја, које садржи. Испитајмо је дакле с те стране.

Није тешко и при само летимичном погледу запазити високе религиозне мисли, које се директно дају прочитати из библијске космогоније. Оне се могу изрећи у неколико кратких реченица: овај свет је Бог створио; створио га је по својој вољи и на своје потпуно задовољство, уредивши га по извесном плану. Као круну створења поставио је на земљи човека, којег је обдарио божанском подобношћу.

Али ти неколики непосредни, једноставни ставови, који откривају читаву филозофију с оптимистичким погледом на свет, казују још много више непосредно. Износе за своје време не обично високо схватање највишега бића. Бог, који ствара свет, биће је духовно, јер га ствара речју, која је израз духа. То је духовно биће свемогуће, јер ствара свет без икаква напора и труда, простом заповешћу да буде. То је духовно и свемогуће биће пуно мудрости, јер штогод је у свету створило, све је „добро“, потпуно одговара дакле божанској замисли. Но Бог је не само свемогућ и премудар него и добар, нарочито према човеку, којег не само очински благосиља него га још и себи уподобљава. И све су те лепе идеје о божанству и свету изражене у простим, наивним, али јасним и разумљивим реченицама, које и дете може схватити. И зато, откада се чита ова прва страна у Библији, њена детиња простота и мушка зрелост у мислима никада не губе свежину и чари.

Ипак још нисмо свестрано оценили праву религиозну вредност библијске космогоније, јер треба да у круг свога испитивања увучемо резултате литерарнога и историјско-критичнога истраживања, које смо мало пре изложили. Видели смо да по критичком схватању библијска космогонија у основи својој није ништа друго него један члан у читавом низу митолошких традиција о постању света, које су имали сви духовно развијенији народи старога доба. Библијски је аутор дакле за свој приказ

постања света употребио као грађу народно духовно благо. При том, као што је констатовано, те народне умотворине нису поникле на израиљском земљишту, оне су туђинскога, вавилонскога порекла. Ако их, може бити, автор није директно позајмио од Вавилонца, оне су свакако у народу постале под јаким вавилонским утицајем, или тачније, вавилонску митолошку традицију су Израиљци затекли у Палестини, усвојили је, и у току времена дотерали на свој начин. Из народа ју је онда наш автор узео у своје сврхе. Дакле у основи својој библијска космогонија није ништа друго него прост мит, и уз то туђ мит. Да ли је тиме изгубила штогод од своје религиозне вредности, коју смо мало час истакли? Унапред можемо с поуздањем очекивати негативан одговор: није ништа изгубила. Јер високе религиозне мисли, које смо мало час истакли, ни мало не губе од цене, што их је автор показао на једној митолошкој причи. Кад свети Климент Римски за илустрацију васкресенија употребљава мит о фениксу, сама идеја васкресенија од тога ништа не губи. Али када погледамо на који је начин библијски автор употребио вавилонски космогонски мит, тада ћемо тек схватити сав велики религиозни значај његова дела.

Наш је автор дакле могао читати у каквој вавилонској библиотеци, или то исто само мало дотерано чути са уста свога народа, како у почетку ничега није било осим једнога грднога воденога хаоса. Из тога су хаоса постали различити богови, а и страшна чудовишта на челу с Тиаматом. Тиамата се узбунила против богова, међу којима се само Мардук нашао да јој изиђе на сусрет. Он ју је оборио, расцепио и од ње начинио небо и земљу. Тај материјал је добро дошао нашем автору, који је своје дело свакако хтео да почне са описом постања света, како би показао које место у свету и међу народима има Израиљ. Али шта је урадио с тим материјалом? Материјал у сировом облику беше препун састојака, који библијском автору нису били ни за шта. Стога је сав тај материјал морао претопити у огњу свога духа, и разлучити прави метал од ординарне примесе; и зато, како је згодно речено у „Babel-Bibel“ — полемици, кад после вавилонске космогоније прочитамо библијску, чини нам се као да после бунцања у грозници чујемо паметан разговор. Већ прве речи у Библији расипају магловити облак опскурних богова и фантастичних бића, и обасјавају нас светлошћу разумних представа. Место вавилонскога политеизма наилазимо на

строг монотеизам. Место претходнога причања о томе како су постали богови, па онда од њих свет, у Библији сретамо вечного Бога, о чијем се постању не може говорити. Библијски автор не зна за теогонију, као што смо видели у другим причама о постању света; он зна само за космогонију. Његов Бог није зависан од вечне материје, од које постају митолошка божанства, он је над материјом, он је трансцедентан. Материја није непријатељска сила према божанству, с којом се треба мучно борити и савладати је; она је послушно средство из којег постају све ствари. Када прочитамо прве маркантне речи у *Постању*: „У почетку створи Бог небо и земљу“, нама се чини као да у њима чујемо одговор свештенога автора на прве стихове са прве таблице епоса *Енума елиш*, где се каже: „Када горе небеса не беху названа, нити је земља носила име, тада су створени богови усред (неба)“. А када вавилонски мит прича како је мрачни хаос побеђен од бога светлости, библијски автор у два потеза брише тога храброга борца против Тиамате, и, чисто бисмо рекли, полемички пише против тога: „И рече Бог: нека буде светлост; и би светлост“. Његов је Бог творац и светлости. И док вавилонски богови стрепе од страшне Тиамате и њених помагача, и пуштају да их Мардук уцењује, који и сам мора да прибегава свима ратним лукавствима да осигура себи успех, дотле библијски Бог у миру и задовољству, са сувереном влашћу и достојанством, једном речју, рекли бисмо: једним мигом, ствара и уређује што хоће.

Видели смо какве лепе религиозне идеје садржи библијска космогонија; али када се те идеје упореде са сличним представама код других народа, њихова вредност неизмерно одскаче. Нашли смо да има додирних тачака између светских митологија и свештене космогоније; али сада видимо да су разлике огромне; оне су управо битне, а додирне су тачке случајне и споредне. Констатовали смо да је автор као грађу за своју космогонију узео туђа митолошка причања; али их је тако употребио да је од њих мало шта остало, он је иступио против њих с полемиком. Библијска космогонија дише сасвим другим духом, него оне које треба да леже у њеној основи.

Споменули смо да је автор веровао у постање света, како га је описао. Та је вера наивна, али није фантастична. Он говори дечјим језиком, јер говори народу, који још није имао филозофскога језика. Али на дечјем језику говори високе ствари,

те га и права деца могу да схвате. Па ипак није толико наиван да без резерве прими вавилонску митологију и космогонију, која му се наметала. Он је употребљава додуше у своје сврхе: али је подвргава строгој богословско-филозофској критици; чисти појмове и представе, пружа само оно што је после чишћења добило трајну вредност. Но не можемо проћи мимо ту критику, а да се не зауставимо на њој, јер је то јарка појава, која веома пада у очи.

Узима се да је *Свештенички Кодекс*, са космогонијом коју смо разгледали, написан за време ропства вавилонскога, отприлике у шестом веку пре Христа. Да свештени автор до тада није знао ни за каква космогонска причања, него да се у ропству први пут упознао са вавилонским митом, морали бисмо се дивити с каквом је одлучношћу и развијеном религиозном свешћу заузео опозиционо становиште према фантастичним умотворинама вавилонскога политеизма. Објашњење таквом одлучном и јасном становишту могли бисмо наћи у природном монотеизму израиљскога народа. Автор је једноставно могао упоредити ризницу верских представа у своме народу са оним што је нашао у Вавилону, па одбацити што се с тим представама није слагало. Али у томе и јесте загонетка што, како се чини, управо такога ослонца није имао. Напротив, израиљски народ је кроз читаву историју нагињао да прима туђе религиозне представе; и да је свештени автор био изразити представник народне масе, можда би врло брзо нашао начина да борбу Мардукову с Тиаматом доведе у склад са вером у Јахвеа, једноставно ваљда заменивши Мардуково име именом свога националнога Бога.

Али се узима да се автор није у ропству први пут упознао с вавилонском митологијом, него да су Израиљци затекли вавилонски мит у Палестини, да су га усвојили и дотерали, да га је онда за време ропства свештени автор забележио. Но и у том случају автор је морао критички прерадити народно предање. Јер, како веле, сви су знаци ту да је у народним устима космогонија била много ближа вавилонском епосу него што је у првој глави књиге *Постање*. Видели смо да у поезији, где су народне представе могле слободније доћи до израза, налазе много више додирних тачака. Критичка проницавост ауторова дакле опет пада у очи, и намеће се као питање. Откуда то да се автор са својим представама толико високо издиже не само изнад даљих суседа него и изнад непосредне околине у свом

народу? Мислимо да ту загонетку само тако можемо одгоненути, ако автора космогоније ставимо у један ред са старозаветним пророцима. Као што су њихову духу откривене више религијске истине, тако је и писац космогоније био задахнут божанским задахнућем. Као што је већ Осија саркастички гледао на животињске симболе, које је израиљски народ подигао своме Богу, тако је и описивач постања света са неизмерном духовном надмоћношћу чистио космогонску традицију свога народа од свих ниских митолошких представа. И један и други су религиозни генији, и једном и другом је ум просвећен вишом силом, и један и други су, да се изразимо чисто богословски, Богом задахнути људи.

И тако поред свега тога што библијска космогонија не стоји у складу с природним наукама; поред свега тога што се, како веле, оснива на обичним митолошким традицијама народним, и при том традицијама можда не оригиналним него позајмљеним, ипак има велику и трајну религиозну вредност, њен је автор један од просвећенијих умова, који је испредњачио своме народу, који је божански задахнут. То би био резултат досадашњег нашега испитивања, с којим би се могао сложити и најскрупuloзнији истраживач, јер смо за основу својих испитивања узели резултате врло либералне библијске критике.

Ми смо све те резултате примили без резерве. Али бисмо имали права да их подвргнемо ревизији, те да видимо у каквој ће се светлости онда показати библијска космогонија. Узели смо напр. за свршен чин да су Израиљци затекли у Ханану космогонске представе вавилонске, и једноставно их унели у своју ризницу знања о свету. Али та претпоставка не мора бити тачна, јер има разлога који говоре против таког схватања. Треба само да се запитамо кад су Израиљци могли усвојити вавилонску митологију, па да одмах дођемо у неприлику. Слажу се у том да је забележена за време ропства, иако би се и о томе дало говорити; али је јасно и то, да се Израиљци нису могли тада први пут упознати с њом. Противност у схватању међу њима и Вавилонцима беше толико велика да о једноставном преносу не може бити ни говора. Но ни у читавој историји до ропства вавилонскога не можемо наћи згоднога момента, када се позајмица могла догодити, јер у сваком случају пророци би исто онако загрмили против новотарија као што су дигли глас против увађања других туђинских обичаја. Међутим пророци ни

једном речју не спомињу тога. Не остаје ништа друго него позајмицу пројцирати у оно време за које ништа не знамо, те за које ништа или све можемо доказати, а то је прво време по доласку израиљском у Палестину. Затим имамо других случајева да су Израиљци чинили позајмицу од Вавилонца. Али шта видимо? Позајмица је одмах очигледна, јер су са стварју одмах пренесени и вавилонски називи. Таки је случај на пр. с мерама. Израиљци су и своје називе месеци доцније заменили вавилонским. А да ли се у библијској космогонији познаје вавилонска боја? Изузевши речи *t^ehom*, у терминологији нема ничега заједничкога. Но и сама реч *t^ehom*, која треба да је сестра вавилонске Тиамате, у ствари далеко није исто што и Тиамата. Јер Тиамата је женско начело, из којег се свет рађа, и зато је именица женскога рода са женским наставком. Јеврејска је реч напротив мушкога рода, значи водурину, и ни један жив Јеврејин онога времена не би се досетио да та реч треба да представља неко митско чудовиште. Напоследку у космогонији на првој страни у Библији нико не може ишчепрати представу о борби с Тиаматом; така се представа добива тек спомоћу других места у Библији, која треба да су верније сачувала народне митолошке представе, позајмљене од Вавилонца. Али је интересантно да на тим другим местима, где се прича о Јахвеовој победи над непријатељском воденом силом, има помена и о Рахаву и о Ливјатану, али скоро не о Тиамати. При том ни Рахав ни Ливјатан нису женскога рода, као Тиамата, што је код ње битно, јер је она сила која рађа.

Сложили смо се с тим да је библијска космогонија позајмица из вавилонске митологије. Али ако узмемо у обзир велике разлике, које мало час наведосмо, а које су управо битне, док су додирне тачке слабе и споредне, можемо свој поглед преиначити. Зар нисмо у праву да на основу тих разлика прихватимо другу претпоставку, којом се објашњују некоје додирне тачке између двеју космогонија. По тој су претпоставци семити имали заједничку космогонију, која се после деобе појединих племена код свакога посебце развијала према историјским и културним приликама. Код Вавилонца је добила напоследку облик, који познајемо из епоса *Енума елиш*, а у Израиљу ју је фиксирао автор *Свештеничкога Кодекса*.

7.

Како је изгледало то прастаро семитско предање, не можемо знати. Немамо података ни о томе како се развило. Али морамо обратити пажњу на један факат. У свима космогонијама, које смо досада разгледали, првобитно је стање света хаотично, а наша се планета налази под водурином. Вода је елеменат, из којег се помаља сав живот. Но видесмо да до сличних предстдва долази и астрономија и геологија. Зар не пада то у очи? Зар се у тој тачци не додирују прастара традиција и најновија наука? Зар то не копка радозналост да се запитамо: откуда така коинциденција? Можемо ли претпоставити да су прасемити истим методама као данашња геологија т. ј. испитивањем земаљских слојева, дошли до резултата да је некад све било под водом? Или су, будући да је ово скроз неверојетно, посматрањем природних појава створили себи извесне представе? Одговор на овака и слична питања биће нагађање, зависиће од субјективнога схватања, не од позитивних факата. Субјективно пак схватање ће се одређивати општим погледом на свет. Према томе све могућности се морају допустити; али поједине могућности ће наћи признање само код оних који се крећу с исте полазне тачке. Ступивши једном на субјективно поље, на коме се отварају различити видици, имамо права дати и овако тумачење. Семити нису били велики филозофи. Филозофским мудровањем нису могли доћи до уверења да је земља првобитно била под водом, као што нас геологија поучава. Кад се код прасемита ипак така представа налази, то значи да је нису нашли сами него су је добили. Могли су је добити само из једнога извора, непосредно или посредно од других генерација људских, а тај извор је божанско откривење.

У досадашњем разматрању смо могли рачунати на опште признање резултата, које смо излагали. Потпуно смо свесни да у овом случају не можемо више имати наде на то. Разлог је прост: не можемо своју тезу потврдити фактима, немамо никаквих записа, бележака, споменика о томе; немамо их ни у Библији. Исто тако ни они који се не слажу с нама не могу нам доказати противно, јер је логична могућност за наше тумачење ту. Признање или непризнање нашега одговора зависи сада, као што рекосмо, једино од полазне тачке са које се крећемо. Ко не допушта потребу да божанство чини откривење

људима о физичким стварима, тај неће признати ни нашега одговора. Још мање ће га моћи признати ко не допушта уопште божанскога откривења у свету.

Са свога гледишта дакле можемо ствар овако замислити. Као што се Творац на различите начине откривао човеку у природи и у историји, тако је до човекове свести довео и некоје истине о постању света. Те су истине наслеђиване као традиција, коју у најздравијем облику имамо у библијској космогонији. Рекосмо да библијска космогонија није научан чланак. Али ће интересантно бити да упоредимо научне резултате о постању света и библијско казивање с ове нове полазне тачке, на којој се сад налазимо. Велимо да у основи библијскога казивања може лежати божанско откривење. Међутим смо раније видели колика је велика разлика у приказу факата о постању света између науке и библијске космогоније. Ако је научно схватање тачно, како се онда библијско казивање може оснивати на божанском откривењу, када потпуно одудара од научнога? Одговор на ово питање можемо само тако дати, ако за часак изгубимо из вида разлике између два схватања, па потражимо да ли има додирних тачака. Једну смо изненадну додирну тачку већ нашли. Не само библијска, него и друге семитске космогоније заједно с науком претпостављају да је наша планета првобитно била под водом. Али можемо наћи још два важна пункта, у којима се подударају библијска и научна космогонија. Те додирне тачке не могу бити у спољашњем ређању факата, јер, понављамо, свештени автор не пише научну расправу. Али су у идеји. Из природних наука дознајемо да се живот на земљи развио из незнатних почетака до највиших ступњева; из простих састојака до компликованих бића, од протозоја и трилобита до горостасних мамута и данашњег богатства у формама. Библија истина не прича о граптолитима, брахиоподима, нити о икhtiосаурима, плисиосаурима, диносаурима, мастодонима и риноцерима, ни о ступњевима међу њима. Али кад свештени автор прича да је Бог трећег дана наредио земљи да пусти из себе зелён, биље и дрвета, а петог дана уводи у живот животиње у води и птице под небом, шестог дана пак ствара сухоземне животиње и човека; зар не казује он својим детињим језиком исту мисао, да се свет развио из нижих облика у више, коју налазимо и у науци? Зар није то још један мо-

менат, који нас храбри да смело учинимо онај корак до претпоставке о божанском откривењу? Напоследку, да обратимо пажњу и на чувених шест дана библијске космогоније, који су подigli толико непотребне вике. Данас ни богослови не мисле да је свет постао за шест пута двадесет и четири часа. Али зар није значајан факат да по свештеном автору Бог не ствара свет у једном моменту, него у више периода? Зар високој представи, коју има о Богу Творцу, не би потпуно, и можда још боље, одговарало да је свет створен у једном маменту: Бог рече и постаде све одједном. А када место тога автор прича о данима, зар не говори тада својим наивним језиком оно што нам речито сведоче земаљски слојеви и формације: овај се свет постепено развијао у току неколиких ера? И зар после свега тога не изгледа да се у извесном основном схватању и научно и библијско приказивање постања света слажу поред свију разлика, разумљивих кад узмемо у обзир околности и средину, у којима су једно и друго схватиње дошли до израза? И зар нам то не потврђује да је логички тачна и допуштена наша теза да се библијска космогонија оснива на божанском откривењу?

Можда ће се и поред свега тога неком учинити да смо ступили на врло непоуздано земљиште, откако смо за објашњење неких представа у библијској космогонији узели у обзир фактор, који не можемо контролисати и чији утицај не можемо историјски доказати. Али је предмет таки да ни у самој науци не стојимо на сасвим поузданом земљишту. Видели смо да има више модерних теорија о постању васионе; ту је небуларна, ту и метеорска. Је ли то последња реч у науци? Зар се не може појавити још која? Позитивних доказа нема ни за једну, него има факата на основу којих се може створити, конструисати представа о постању света, да после опет ти факти служе као потврда оној конструкцији. Али мењају се представе не само о тим стварима, које се не могу подврћи нашем опиту, него и које се дају измерити и израчунати, формулирају се на нове начине. Има напр. савремених научника, који с Лотјаном Грином мисле да наша земља није округла, него да има облик какве дежмекасте чигре, не сасвим правилно направљене. У току безбројних векова та се чигра напиње и све више ближи сфероиду, да после опет сплашњава, тежећи форми тетраедра са надувеним странама, који лежи у њеној основи. Па и поред разноврсности теорија верујемо у науку, и уздајемо се у њене резултате. И

када би се могло једнога дана потврдити да су напр. и тетраедрална и метеорска теорија тачне и правилне, иако људски ум није мога наћи позитивних доказа за то, зар не бисмо били у праву веровати да су те истине авторима биле исто онако откривене за данашњи свет као скромна библијска космогонија првом човеку, који ју је причао својим савременицима, у детињем добу човечанства?

ИРИНЕЈ, епископ бачки.

ДОГМАТИКА И НАУКА.

3. Догматизам и агностицизам.

Што се може дознаћи о Богу, познато је њима (т. ј. људима). Римљ. I, 19.

Прва реч науке у питању њеног односа према догматици јесте *агностицизам*. Овај термин означава нарочити правац науке; то је учење које признаје недостижним све што је надприродно, у том броју и хришћанске догмате. Агностици признају искуство за једини извор људског знања. Због тога све што је ван предела емпиријског човековог знања, следствено и догматику са целим њеним учењем, агностици сматрају недостижним.

Корен агностицизма је још у дохришћанском времену. Посведочанству Платона, ученици Протагорини су тврдили да „ὄντιν ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ ἀσθησις“, т. ј. знање није ништа друго него чулан утисак (сензација)¹⁾. Слично овоме и Аристотел у својој гносеологији признаје схватање: „οὐδὲ νοῦ ὁ νοῦς τὰ ἐκτός εἰ μετ' ἀιδήσεως ὄντα, т. ј. ум ништа не замишља да објективно постоји сем оног што је дато преко чула²⁾. Ученик Аристотела, Теофраст, створио је познату формулу која више или мање тачно изражава основно тврђење емпиризма и за будућа времена: „nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu“, т. ј. ничег нема у разуму чега раније није било у чулу³⁾. На овом основу су сви старији и познији сензуалисти одрицали све надприродно, а следствено и овако догматичко верско учење, као нешто недостижно нашем разуму.

1) Види његово дело Theaet. p. 166.

2) De Sensu c. 6.

3) В. Несмјелов, cit. opus. S. S. 121—122. пр. 1.

Новији философи, познати под именом позитивиста, на челу са Огистом Контом, развили су у пуној мери агностичку теорију старих емпириста и дали јој ново образложење. Они признају чула за једине изворе сазнања. Сва своја сазнања човек задобија једино преко њих. Човеков ум је последица умножених осећања. Тело човеково је непознати спољни узрок коме ми приписујемо своје утиске. О спољашњем свету ми не можемо знати ништа сем оног што добијамо кроз чула. Људско знање се не може простирати над облашћу појава које нас окружују због тога што натприродно надвишује област чулног опажања. Религија позитивистичка има такође природни, чулни карактер. Уместо вере у хипотетично натприродно, позитивизам предлаже религију човечанства, где место Бога заузима „велико биће“ (grand Etre), т. ј. човечанство¹⁾.

Довршно образложење агностицизму дао је познати филозоф Кант својом оригиналном гносеологичном теоријом. Јединим извором човековог знања Кант је признавао искуство. Све натприродно он је сматрао да је ван сфере разумног знања. Бог и све надчулно остају апсолутно недостижни нашем разуму. Појам о Богу за наше знање је само хипотеза, „релативни принцип“ „субјективно-неопходни максимум“²⁾. Сматрајући јединим и сувереним носиоцем људскога знања разум, који црпе своје знање из искуства, Кант је, разуме се, одрицао натприродно открићење, а следствено и религију, богословску науку и посебно догматику са свима њеним догматима³⁾. По речима Канта „религија која се субјективно сазнаје, јесте знање свих наших дужности као заповести Божјих“⁴⁾.

На тај начин, агностицизам ставља у основ свога односа према догматици разумно знање, основано на искуству. Разумно знање, засновано на искуству, безусловно одриче догматику баш тиме што признаје недостижним оно што је натприродно, а што је у ствари њен предмет. Ово признање апсолутне недостиж-

1) П. Городцев: Позитивизамъ и Христианство. Б. П. Б. 1881. г. стр. 14—21. ср. Родоначалници позитивизма. Выпускъ пятый. Огюсть Контъ. Переводъ J. А. Шапиро. Подъ редакціей Э. А. Радлова. С. П. Б. 1913. године стр. 143—199.

2) Им. Кантъ. Религија въ предѣлахъ только разума. Переводъ съ нѣмецкаго Н. М. Соколова. С. П. Б. 1908. г. стр. X—XI.

3) Ibidem S. XLVI.

4) Ibidem S. 161.

ности догматичког садржаја хришћанске религије и чини основу агностицизма. На овоме ћемо се и задржати.

Агностицизам почиње сасвим правилним тврђењем, да Бог и све уопште натприродно не могу бити потпуно и савршено достигнути човечјим разумом. То исто, као што смо видели, признаје и православно-хришћанска догматика, која се оснива на јасном учењу Божанског Откривења. Али агностици се не заустављају на овој правилној мисли. Они иду даље, понављајући ону исту погрешку коју су одобравали стари агностици. Као понеки од ових последњих (нпр. Кердон, Маркион и др.) тако исто и агностици признају и Бога и све догматичко учење о Њему као нешто савршено недоступно сазнању.

Погрешку, међутим, агностицизма открива онај исти разум на који се они толико ослањају; о њој лепо говори баш то знање добивено из искуства, којим би они желели да огране област људског знања. Ствар је у томе што људски разум неће ни пошто да се заустави на оним границама знања које нам даје искуство, у којим би хтели да га затворе агностици. Човечји разум тежи ка излазу ван ових предела: њега стихијно вуче ка бескрајном знању, ка познању апсолутног света. Пре свега, човечји ум тежи не само ка сазнању само појединих феномена што му их пружа искуство, већ и ка суштини ствари, која се скрива иза ових појава. Овде се и мимо наше воље јавља питање: Па зашто тако чини људски разум? Зашто он неће или не може а да се не интересује оним што се налази ван граница његовог знања добивеног помоћу искуства? Зашто он неће или не може да следује правилу индиферентизма, установљеном још познатим софистом Протагором, који говори: „περὶ θεῶν οὐκ ἔχο εἰδέναι, εἰθ' ὅς εἰσὶν, εἰθ' ὅς οὐκ εἰσὶν“, т. ј. не треба ни потврђивати ни одрицати биће Божје, већ просто ћутати о Богу¹⁾ — правило које је постало основним принципом позитивно – филозофске религије?

Најизразитији одговор на ово питање дао је св. Апостол Павле сличним агностицима у лицу епикурејских и стојичких мудраца, када им је говорио у атинском ареопагу: „Бог... учинио је да од једне крви сав род човечји живи по свему лицу земаљскоме, и поставио је унапред одређена времена и међе њихова живота: да *шраже Господа, не би ли Га барем опипали*

1) Несмјелов: Cit. op. S. 384. прим. 1.

и нашли, премда није далеко ни од једнога од нас. Јер кроз Њега живимо, и мичемо се, и јесмо; као што и неки од ваших песника рекоше: јер смо и род Његов¹⁾.

У пуној сагласности са овим речима апостола незнабожаца расуђује и знаменити хришћански богослов Ориген, када говори: „Човечји разум у извесном сшешену сродан је Богу; он се јавља као разумна његова сила. Због тога човек може знаши понешто о природи Божанства²⁾).

Нама сада треба да буде појмљиво и то, да људско знање, створено разумом који је „сродан Богу“ и чије је управо назначење да „тражи Бога“, не може да се задржи у оним границама у којима би хтели да га задрже агностици. Ето због чега сви људи, на свима ступњевима свог умног развића, претпостављају извесну особиту реалност ван предела стварности упознате из искуства. Тако, иза планине коју првобитни човек није могао да заобиђе, изнад неба које он није могао да обухвати очима, иза „сунчаних врата“ (зоре), њему је се откривало нешто што је необухватљиво, неограничено, „бескрајно“, по речима Макса Милера. И познатом позитивисту, Џ. Ст. Миљу, исто је се тако показивала, већ пред крај његовог живота, ова ограничена област нашега знања само као „малено острвце“ сред безграничнога мора које нас у исто време и плаши и узбуђује наше ображење својом неограниченошћу и тајанственошћу. А и другоме, не мање познатом заштитнику теорије агностицизма, Спенсеру, област позитивног научног знања изгледала је као сфера која у колико се више шири у толико се са већим бројем тачака додирује са „непознатом реалношћу“ што је окружује, са оним непознатим „нечим“ на које указују појаве, са тим „вечним фактом“ који изражава „удаљену и невидљиву страну тог истог факта, чију блиску и видљиву страну изучава наука³⁾).

Али није само у томе ствар што наш разум осећа и претпоставља присуство Неограниченог иза граница ограниченог, које он сазнаје посредством посматрања искуством. Не задовољавајући се овим, он тежи да како било упозна ово неограничено. И доиста, чудни су и разноврсни путеви којима човеков

1) Д. Апост. XVII, 24. 26—28.

2) De principiis. lib. 1. c. 1. и 7.

3) А. И. Введенский: Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественныхъ религий. Т. I. Основные вопросы философской истории религий (prolegomena). Москва 1902. г. стр. 42—43.

разум иде ка остварењу ове своје природне тежње. Његова инвенција у овом погледу је невероватна и неуморна. Неограничено, по речима Миља, то је море које са свих страна заплускује то бедно острвце нашег знања. Ми, разуме се, неможемо са овог острва да видимо цело море и његове обале. Но зато ми можемо да подвргнемо морску воду хемијској анализи, да одредимо њен састав и природу, а тако исто и могуће дејство њено на наш организам. Неограничено, по срећном поређењу Спенсера, јесте небо које са свих страна окружује сферу нашег знања. Ми, разуме се, неможемо, због површности наше ништавне сфере, да видимо цело небо и његову периферију. Али зато ми можемо, помоћу спектралне анализе, да расчланимо зраке небеских светила, који до нас допиру, и према њима да одредимо природу небеских светила и њихов утицај на нас, а тако исто, делом, и природу целе небесне сфере. Неограничено може да се покаже нашем познању већ не само као спољна проста допуна наше ограничене стварности, него и као унутарње њено озарење, као одгонетка тајана које остају у нашем знању, поред ове његове привидне тачности и очвидности¹⁾.

Тако човечји разум сасвим природно нас приводи пред врата Бескрајног и неограниченог. Суштина Апсолутног неможе бити сазната нашим разумом помоћу искуства. Овде су од пуног значаја речи Божанског Откривења: „Бога нико никада није видео“²⁾. Бог „живи у недоступној светлости, кога нико од људи није видео, нити може видети“³⁾. Шта у таквом случају чини наш љубопитљиви разум: када он који тежи да по сваку цену проникне у област натприродног, невидљивог, на овај начин дође до самих врата Апсолутног? За нас је ту интересантно и важно да знамо, како овај проблем решава сам људски разум, другим речима, како може то питање да буде решено с тачке гледишта рационалистичког, позитивног знања, знања које се добија чулима и искуством.

Важно је приметити, да сам наш разум, руководећи се својим унутарњим мотивима и принципима, без икаквих спољних побуда, указује на веру као на неопходни и једини орган за сазнање Апсолутног и свега уопште натприродног.

Пре свега, о овом сведочи сама суштина човековог раци-

1) Ibidem S. 44.

2) Јов. I, 18.

3) I. Тим. VI, 16.

оналног знања. Суштина наше знања је у том пренашању наших умних представа на факта стварности која нас окружује, или у тој сагласности наше мисли са стварношћу која нас окружује¹⁾. Имајући у виду то, да човек познаје стварност само у фактима свога сазнања и да неможе ни у ком случају да пређе преко прага свога сазнања, још стари софист Протагора дошао је до познате тезе по којој „πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος ἐστίν, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἐστί, εἶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἐστί“, т. ј. човек је мера свих ствари: оних које постоје у томе — да оне постоје, а оних пак које не постоје — у томе да њих нема²⁾. Ова протагоровска теза заслужује озбиљну пажњу, без обзира на њихову софистичност и парадоксалност. Она не само руши наивно појимање људског знања, већ уједно са тим и указује засебан пут за стварање сасвим новог појма о знању. Ако је то истина, да човек може знати стварност само у фактима свога сазнања и неможе прећи праг свога сазнања, то је онда сав процес људског сазнања објективне стварности, очевидно, *само процес веровања човековог у објективни значај свог суђења о стварности*, — а због тога и све поставке (положења) нашег знања су у самој ствари само различни изражаји вере. На основу свих оваквих схватања професор Несмјелов сасвим оправдано говори: „фактички знање није израз стварности у поставкама мисли, већ само уверење човеково у сагласност поставака његове мисли са садржином стварности. Следствено, *знање је управо вера, али само не вера уопште, већ вера у вишем степењу њене разложности*, — знање и није ништа друго до само вероватна поставка мисли о предмету сазнања“³⁾. Исто тако дају у гресеолшском смислу на однос вере према знању и други философи који су се специјално занимали тим питањем. Тако на пример, професор (московски) А. Введенски, на питање: Шта је религиозна вера за разлику од знања? — одговора: „Разгледајући дубље природу оних аката познања, који се означају речима: вера и знање, ми налазимо да су они једне врсте, једнога рода. *Вера* је, по познатој дефиницији, *уверење*. Али зар знање није тако исто уверење? Дабоме. Где нема уверења, тамо може бити, има мишљења, претпоставке, веровања, вероватноће, али, разуме се, вере ту нема. Но и знање, о коме не би било

1) А. И. Введенский: *Логика* ... Стр. 27, 31 и даље, Стр. 345 и даље.

2) В. Несмѣловъ: *Наука о челоѡѡкѡ*. Стр. 110.

3) *Ibidem* S. 111.

уверења да његов предмет постоји и да је он сазнат баш тако, баш са оним својствима са којима он постоји, такво знање исто тако не би било достојно да се назива знањем. Свако знање, у строгом и тачном смислу речи, — т.ј. поставка, или ред, система поставака које доводе или допуштају привађање ка очевидности, — свако такво знање неопходно је праћено увереношћу која искључује сумњу¹⁾.

О блиском, неопходном и генетичком сродству вере и знања у области људског сазнања говоре многи живи примери људске историје. Ти исти емпирици, позитивисти и агностици, који су теоријски одрицали важност и неопходност вере у сазнању искуством, у своме животу су не само признавали веру, као средство и орган сазнања суштине ствари и натприродног света, већ су се и клањали пред њпм. Философ Сократ је први дао себи јасног рачуна о стварном значају догматичких појмова о Богу и на основу тога дошао је, као што је познато, само ка јасном сазнању свога незнања.

Под утицајем Сократовог агностицизма односио је се скептички у питању о познању Бога чак и такав силни догматички ум, као што је био ум Платонов, који није знао никаквих граница у својим контемплацијама, и који је се тако исто слободно кретао у идеалној области натприродног бића, као што је слободно гледао на појаве чулно-емпиријског света. Овде међутим, у питању познања Бога, он се неочекивано јавља скептиком, тврдећи да „τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ πατρὸς εἶρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς παντὰς ἀδύνατον λέγειν“, т. ј. творца и оца свега овог света тешко је наћи, а ако би се и дало наћи га, то би било немогуће учинити га познатим за све²⁾.

Пример великог учитеља, природно, показао је огроман утицај на доцније мислиоце. Међу њима било је и таквих који су, по карактеру свога мишљења, били склони пре догматицизму, но који су ипак у питању о познању Бога стајали на тачки гледишта принципијалног скептицизма. Па ипак, никаква факта ни разлоси нису били у стању да из области теоријског сазнања одстрани питања о Богу и натприродном свету. Философи

1) А. И. Введенский: Религиозное сознание язычества, стр. 46. На другом месту исте књиге овај професор разликује веру од знања „не као практично уверење од теоријског већ као једну врсту теоријског уверења од друге, тако исто теоријске врсте“. Стр. 47.

2) В. Несмѣловъ: Наука о чловѣкѣ, стр. 402. прим. 1.

су знали и били су чак убеђени да је савршено немогуће никакво сазнање Бога, и да није могуће људским разумом научно доказати ни биће Божје, — па ипак су настављали да себи дају нерешљиво питање о Богу, старали се да га неизоставно реше. Решавајући ово питање, при учешћу разуме се не тачнога знања већ верујуће контемплације, они су се покадкад уздизали до таквих појмова о Богу, да су неки хришћански учитељи признавали ове представе за правилне и хришћанске. Тако на пример, Ксенофон, оснивалац елејске философске школе (крајем VI в. и почетком V, в. до Хр.) учио је о Богу да је „један Бог, изнад богова и људи, који није сличан ни изгледом ни мишљу са смртнима¹⁾).

Имајући у виду слична религиозна схватања незнабожачких филозофа, Ориген у својим „Строматима“, по сведочанству бл. Јеронима, сматрао је могућим: *christianorum et philosophorum inter se sententias comparare et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmare*“, т. ј. сравњивати међу собом хришћанске и филозофске мисли и утврђивати многе догмате наше религије на основу Платона и Аристотела, Нуменија и Корнута²⁾).

То исто ми видимо и у доцније време, све до наших дана. Теоријски емпирици, позитивисти и уопште агностици јављају се у пракси као поштоваоци вере, и то вере баш као органа знања. Један од оних који најбоље изражавају то дубоко уважање према вери, као према органу познања надприродног света, јесте и енглески позитивист Џ. Ст. Миљ (1806—1873 г.). За разлику од О. Конта, који није допуштао сазнање надприродног, и Спенсера, који је признавао надприродно недостижним, Џ. Ст. Миљ је сматрао могућим да се има појам о Богу као Апсолутном и Неограниченом Бићу. Наука по његовом убеђењу нема основа за одбацивање појма о Богу као творцу и промислитељу света. У својим расуђивањима о религији он износи четири доказа бића Божјег: 1) из сазнања; 2) из тога што се вера у Бога јавља свуда као нешто опште; 3) космолошки доказ, и 4) телеолошки. О овим доказима он говори у закључку следеће: „Ја сам дубоко уверен да је једну врсту доказа могуће назвати научном, а другу не само ненаучном, већ чак противнаучном,

1) В. код Климента Александр. (Стромате) св. V. р. 601.

2) Бл. Јероним: *Epistolo* 83.

таквом коју наука пориче. Противунаучним доказима Миљ признаје оне који изводе стварну егзистенцију Бога из потребе цовековог духа да има појам о Богу¹⁾.

Ова последња напомена Миља о могућности у области позитивног знања противунаучних доказа бића Божјег констатује значајан моменат у односу догматике и науке. Као што права догматичка мудрост може бити за неверујуће људе безумном, тако се и знање може уздићи до степена догматичке вере, супротне свима разлозима човековог разума, или *неразумне вере*. Сензуалист, позитивист и рационалист, који не може, у границама искуства и мишљења основаног на њему, да створи себи *знајућу веру* може покадкад да има *неодређену жељу да верује* у будућу победу свога духа над слепом силом спољњег света; и та га жеља натерује да верује и да признаје натприродно биће, насупрот свему оном што показује сазнање, и свима разлозима ума. Овај баш моменат у позитивном знању констатује философ Фихте када говори: „Свако моје убеђење је *само вера*, и оно проистиче само из мог душевног расположења а не из расуђивања“²⁾.

За расуђивање о карактеру и неопходности ове „неразумне“ вере за мисаоног човека биће довољно, да се позовемо макар на тај факт, да је један чак толико познати материјалист, као што је Фајербах, побуђен својим душевним расположењем постао *проведник вере*. У једном од својих дела, обраћајући се ка верујућим људима, он говори: „*вера је неопходна човечанству*, — ово је несумњиво тако, али ипак не директно ваша вера; јер и ми неверници верујемо, али ми верујемо супротном ономе у шта верујете ви верујући“³⁾.

Као што видимо сада, наука почиње искуством, које она расматра за једини и сасвим довољан извор свега људског знања и завршава признањем неопходности вере за сазнање натприродног света. Таква неочекивана, на први поглед, еволуција позитивне науке чини паралелу томе што видимо у догматици. И хришћанска догматика почиње *Божанским Откровењем*, које признаје за једини и потпуни извор догматског учења основаног на *вери*, а завршава признањем важности и неопходности

1) П. Городцовъ: Позитивизмъ и христіанство, стр. 43—46.

2) Bestimmung des Menschen. 1800. S. 254.

3) Das Wesen Christenth. (1841) werke B. III. S. 409.

разума за познање, разјашњење и усвојење богооткривених истина. У овој паралели између догматике и науке има још један значајан моменат. Као што догматика на свом путу изучавања суштине хришћанске вере сусреће понекад и допушта вишу мудрост, која се може примати само *вером* и која за неверујуће људе изгледа као *безумна мудрост*, тако и наука позитивна у својој сфери, зна за *веру која не расуђује*. Благодареди томе, човек може да признаје и поштује оно што он незна. Тај исти Св. Ап. Павле, који саветоваше коринтским хришћанима да буду „безумни ради тога да би постали мудри“¹⁾, говори у атинском ареопагу епикурејским и стојичким философима: „Атињани! По свему видим да сте врло побожни. Јер пролазећи и мотрећи ваше светиње нађох и олтар на коме беше написано: Богу непознатоме. Овога, дакле, кога ви незнајући поштујете, овога вам ја проповедам“²⁾.

И тако, *вера*, као орган за познање и усвојење догматских истина, и *знање*, које служи такође као орган науке за добијање знања на основу (чулног) искуства, битно се не разликују и принципијално нису супротни једно другом. Напротив, вера и знање су само два степена, или два начина, једног истог разумног процеса. Ову је истину јасно изразио Св. Ап. Павле у речима: „вером схватамо“ (*πίστεϊ νοοῦμεν*; *fide intellegimus* вђроу разумђемъ)³⁾. Зато су догматика и наука две сестре које раде на једном истом пољу људске просвете. Разлика између догматике и науке није у њиховој суштини, и није у карактеру њиховом, већ у предметима и областима људског знања којима нас они воде. Предмет догматике је Бог у Његовој суштини и у Његовом односу према човеку и свету, а предмет науке је сам човек и све оно што га окружује. Сферу догматике чини надприродно биће, које човек не може да види, да чује и опипа, док сферу науке чини природни свет који може бити упознат посредством унутарњег и спољашњег искуства.

Ето зашто Господ Исус Христос говори: „Нико не зна Сина до Отац, нити ко Оца зна до Син и ако коме син хоће казати“⁴⁾. А на другом листу говори Господ: „Погледајте на птице небеске како не сеју. нити жњу, нити сабирају у житнице; па

1) I Кор. III 18.

2) Дела Ап. XVII, 18, 22—23.

3) Јевр. XI, 3.

4) Мат. XI, 27.

*Отац ваш небесни храни их*¹⁾. Исто тако и св. Ап. Павле на једном месту говори: „Бога нико од људи није видео нити може видети“²⁾, а на другом: „што се може дознаши о Богу, познашо је њима. Јер што се на Њему неможе видети, вечна сила Његова и Божанство, од почетка света могло је се познати и видети, кроз Његова створења“³⁾.

Овде, у овим речима Божанског Осниваоца Хришћанства и Његовог апостола стављен је основ целој хришћанској идеологији у питању о узајамном односу између вере и разума, догматике и науке. Ова идеологија затим пролази кроз сву доцнију хришћанску историју. По речима најачег заштитника ове идеологије, апологета св. Јустина филозофа и мученика. „Неограничени Бог неможе бити у свом савршенству упознат разумом ограниченог човека, просто због слабости и неспособности разума. . . Само ипак, Бог и ако је изнад нас није ван нас, без додира и односа, пошто се Он неочекивао јавља у благородним душама због њиховог сродства са Њим и због жеље душе њихове да Га виде“⁴⁾. Ову исту мисао свог учитеља изражава и апологет из Асирије. Тацијан, говорећи: Мада је Бог у суштини својој *недоступан познању* путем човековог разума, ипак не остаје Он за нас сасвим непознат, пошто Га ми упознајемо преко Његових створења, при чему невидљиву Његову моћ и силу ми постижемо кроз дела Његова“⁵⁾. А св. Теофило антиохијски, исто тако апологет, објашњава ову хришћанску идеологију следећим поређењем: „као што људи немогу да виде душу у човеку, али се она познаје преко покрета које чини тело, тако и Бога ми неможемо да видимо људским очима, мада се Он види и познаје у свом промислу и делима. Јер ко гледа једну снабдевену лађу на мору како се приближује обали, тај ће несумњиво знати да се на њој налази крманош који управља њеним кретањем. Исто се тако може мислити да постоји Бог, Управитељ васељење, мада Он, по својој неограничености, и не може да буде видљив телесним очима“⁶⁾. Минуције Феликс са

1) Мат. VI, 26.

2) I Тим. VI, 16.

3) Римљ. I, 19–20.

4) Руски превод Преображеиског: Сочинение древнихъ Христіанскихъ апологетовъ. Сояиненія св. Јустина философа и мученика. Москва 1892. стр. 139–190.

5) Oratio Contra Graecos c. 4.

6) Ad Autol, lib. 1. c. 5.

своје стране приводи следећу аналогију ради објашњења те мисли, да Бог, недостижан у својој суштини, може бити упознат у делима Његовим. „Када уђеш у какву било кућу и приметиш у њој укус, ред и лепоту, то ћеш ти разуме се помислити да њоме управља домаћин који се уздиже над свим овим. Исто је то у кући овога света, којим управља Господ који превазилазе и саме звезде и све што је најбоље на овоме свету“¹⁾. Знаменити Ориген, први систематичар хришћанске догматике, инсистирао је можда више но остали стари хришћански писци на мисли о немогућности потпуног познања Бога ограниченим човековим разумом. Па ипак и он налази разлог за макар ограничено разумно знање Бога, и то баш у том сродству човекове душе с Божанским Духом. По речима Оригеновим „наше очи не могу да виде суштину светлости, т. ј. суштину сунца. Али разгледајући његов блесак и зраке који падају кроз стакло или кроз какав било преносач светлости, ми ипак можемо доћи до сазнања о величини светлости и о извору материјалне светлости. Исто су тако и дејства Божанског Промисла и уметност у уређењу васељене као некакви зраци Божанске природе. Наш разум сам по себи не може да види и да зна Бога какав је Он у Самом Себи, али он може да позна Оца свег створења по лепоти Његових дела и по величанству васељене“²⁾.

Уопште, с тачке гледишта праве идеологије, коју смо ми доказивали у овом чланку, идеологије о узајамном односу између вере и разума, између религије и филозофије, нарочито пак између догматике и науке, постоји не супротност, која се не може да изглади, већ, напротив, постоји једна уска генетичка веза, дубока и нераскидљива. Религија која негира филозофију губи свој карактер истинитости, пошто се неизбежно превраћа у сујеверје. Исто тако и филозофија која пренебрегава религију губи своју унутарњу силу, пошто се неизоставно претвара у празну дијалектику, схоластику, „препирања лажно названог разума“, по речима св. Ап. Павла¹⁾. Отуда, у интересу хришћанства као апсолутне истинске религије, а и за потпуно остварење идеала истинске филозофије као пута за достигнуће истинске мудрости, потребно је јединство откривења са филозофијом, догматике са науком. Посредством Откривења човек може да

1) Octavius cap. XVIII.

2) De principiis ... lib. 1. c. 1. 6.

позна мудрост, која је за човека била сакривена и фактички је се открила само од времена појаве Христове на земљи; помоћу филозофије пак, или науке, човек може да нађе у Хришћанству једини разумни пут ка потпуном остварењу евога правог назначења у свету. Због тога је разумљива жеља хришћанских црквених учитеља, који су увек били искрени пријатељи науке, да виде јединство хришћанства са филозофијом. Ову своју жељу они су нарочито јасно изразили, речима св. Григорија Ниског: παιδαγωγείτω τοίνων τὸν βίον τῶν χριστιανῶν τρόπος φιλόσοφος, т. ј. да филозофија буде васпитним, руководним путем хришћана¹⁾. Хришћанство гледа на истинску филозофију или науку као на један од најважнијих путева духовног живота човековог. Тај пут упознаје човек са непходном потребом оправдања и помаже му озбиљно у томе, водећи га правилним путем ка достигнућу крајњег, правог циља егзистенције, према речима тог, истог црквеног, учитеља: „πᾶσα φιλοσοφία ὁδὸς δίκαιοσύνης οὕτως ἐστὶν ὁδὸς καὶ πρὸς ὀρθὸν ἄγει τέλος“.

¹⁾ I Тим. VI, 20.

Д-Р Т. ТИТОВ.

— Наставиће се —

У првом броју „Богословља“, у приказу Догматике Др-а R. Seeberg-а од Др-а Т. Титова треба исправити две веће штампарске погрешке:

- 1) на стр. 9—10 одоздо штампано је: „а што се фактички само путем ...“ и т. д., а треба: „а што се фактички познаје само путем ...“ и т. д.
- 2) на стр. 99 ред 6 одозго штампано је: „од 80 година...“, а треба: „око 70 година...“.

ЗНАЧАЈ ЛИЧНОСТИ ИСУСА ХРИСТА ЗА ХРИШЋАНСТВО.

„Господе! коме да идемо?
 Ти имаш речи вечнога живота.
 И ми веровасмо и познасмо
 да си ти Христос, Син Бога живогач.“

Симон Петар (Јов. VI, 68—9)

I.

Ни један изум или откриће и ни једна теорија ма у којој области рада људскога духа није тако интимно, чврсто и нераздвојно везана за личност свога творца, као што је хришћанска религија везана за *личности* свога оснивача и творца Исуса Христа.

Исус Христос и Хришћанство су у тој мери нераздвојно један за другога везани, да свака промена у схватању личности Исуса Христа безусловно изазива аналогу промену и у схватању Хришћанства. Зато најумешнији непријатељи Хришћанства нису толико нападали ни на коју другу догму, колико на догму о Исусу Христу. Учење цркве о личности Исуса Христа сматрано је централним учењем и догмом хришћанске религије како од стране њених представника тако и од стране њених непријатеља. С тога се од увек с правом веровало, да од опстанка, односно од правилног схватања ове догме зависи опстанак Хришћанства у опште. *Давид Штраус*, један од највећих непријатеља Хришћанства и писац познатог дела: „Живот Исусов“, уочио је ову узајамну тесну везу између Хришћанства и његовог оснивача, и увидео је њен велики значај у борби за или против Хришћанства. Он каже: „Питање о истинитости хришћанства преобразило се мало по мало у питање о личности његовог оснивача; и од овог времена борба непријатељских страна по питањима хришћанске теологије имала је да се одлучи на арени *личног живота Христовог*“¹⁾.

Ко је Исус Христос? Одговори на ово питање нису више једнаки по суштини, какви су били до пре једног столећа. Но сви се они могу средити у ова три прецизна, различита и један другог искључујућа одговора: а) Исус Христос је Месија, Син Божји, Богочовек и Бог; б) Исус Христос је само човек, и в)

¹⁾ *Д. Штраус*: „Старая и новая вѣра“. (С немачког руски превод Е. Шехтера. С. Петербургъ 1907.), стр. 32.

Исус Христос није ни Бог ни човек, већ само идеја, односно: персонификација једне религиозне идеје.

Да је Исус Христос богочовек и да према томе његова наука носи карактер апсолутности, о томе хришћански свет читавих шеснајест векова није ни долазио на идеју да посумња. Полагање основа и први почеци ове сумње датирају из доба Хуманизма, Ренесанса, Реформације и француске Револуције. До овога времена потпуно христијанизирана филозофија је ишла у стопу за теологијом. Управо, она је била саставни део теологије. Теологија је пак била један научни облик учења Цркве, те у то време није могло ни доћи до конфликта између вере и науке. Тек када је, после крсташких ратова, европски Запад дошао у интимнији додир са Истоком и када се упознао ближе са некадањом његовом културом — са класичним грчко-римским добом, опоменули су се европски филозофи, да они могу и својим сопственим путевима ићи, не обзирући се више на догме религијске и на њихове претставнике — теологе. Почели су се у то време на Западу бавити и лаици, и немајући ближих интереса за црквено учење хтели су слободе попут слободе класичних филозофа наспрам религије њиховог доба. Ове жеље за независношћу, самосталношћу и потпуном слободом расле су у времену Хуманизма и Ренесанса, док се нису напослетку делимично оствариле: у религиозном погледу у немачкој Реформацији, и у политичком погледу у француској Револуцији.

Цело ово прелазно доба из Средњег Века у Нови носи општи карактер *борбе против дошатањих ауторитета*.

У религиозном животу борба против ауторитета је отпочела Реформацијом, и поступно је узимала све веће размере, док није у новијем т. зв. либералном протестантизму (и у скривеном католичком модернизму) постигла кулминацију. Протестантизам XVI. и XVII. века је био протест против ауторитета Цркве; али, на супрот овоме црквеном ауторитету, он је свом енергијом једног младог покрета истакао и особито нагласио: ауторитет Библије. Тада је протестантизам још увек непоколебљиво веровао у божанство Исуса Христа и у апсолутност његове науке. Но од тога времена протестантизам се, особито једним делом, изменио тако, да се данас у њему једва примећују трагови веровања онога протестантизма из доба Реформације. Обим протестанске догматике се поступно сужавао, и у ултра-либералном протестантизму хришћанска је догматика

сведена на нулу. Протестантизам је данас један врло растегљив појам, и његова еластичност је дозвољавала приступ свакој новој и модерној идеји. „Путем све већих и већих компромиса и полукомпромиса“, по признању једног либералног протестантског богослова, „поступно су продрле новине од конзервативних супранатуралистичких Волфијанаца преко умерених и радикалних неолога ка одлучним рационалистима, и овај процес . . . траје до данашњег дана“¹.

Многи противници протестантизма у опште тврде, да за велико отпадништво од Хришћанства и за подизање на власт субјективистичких и релативистичких погледа на свет и живот сноси пуну одговорност протестантизам². Ми се с овим не слажемо. Творци антихришћанских и антирелигиозних идеја су политичари, научници и филозофи. Али, протестантизам је од својих оснивача добио такав организам, да је у себи могао лако сваку идеју, чак и идеју која се коси с принципима религије у опште, примити и усвојити, давши јој само спољну хришћанско-религиозну одећу. Одбацивши Традицију (Св. Предање) и ауторитет Цркве, и признавши лично искуство као мерило за правилно тумачење текста св. Писма, *Лутер* је тиме и ауторитету Библије потпопао темељ. Он је до душе чврсто веровао у „testimonium Spiritus Sancti“ (сведочанство Св. Духа), т. ј. он је веровао, да Дух Свети свакога верујућег хришћанина чува од заблуда: „Ти мораш *сам одлучиши*“, каже *Лутер*, „тиче се твог врата, тиче се твог живота. Зато *Бог мора да ти у срцу каже: То је реч Божја*“³. Тиме је *Лутер* положио основ религиозног индивидуализму и каснијем субјективизму, који су у XVII, XVII и XVIII. веку раздробили протестантизам у многобројне секте; а у XIX. и XX. веку васпоставили т. зв. Ново Хришћанство, Хришћанство без Христа. „Од тога времена“, по речима *Ернста Трелча*, ултра-либералног протестантског богослова, „слобода од Цркве, фијолошко-критичка теологија, занемаривање објективног

¹) *D. D-r Heinrich Hoffmann*: „Der neue Protestantismus und die Reformation“. (Giessen 1909), стр. 19.

²) Н. р. *Max Scheler* (види: „Vom Ewigen im Menschen“ I. Band, стр. 588 Leipzig 1921.), *Karl Adam* (види: Literarischer Handweiser № 12. 1922. стр. 555.) и др

³) Predigten über Matthäus, 7, 15–23; Kirehenpostille 1522., Erlanger Ausgabe 13, 230 (Цитат узет од: *H. Hoffmann-a*: „D. nenere Prot. u. d. Ref.“ стр. 26).

откровења (библијског) а истицање практичке религиозно-моралне садржине живота, затим даље: непосредност религиозне свести која је све историјско претворила само у средства за подстицај (надражај), субјективизам који је презрео култ, церемоније и Цркву и т. д. су несметано продрли у протестантске цркве као каква бујица, која је све старо уништила¹. Некада је Лутер устао против Цркве, негирајући да је она пут којим се мора ићи ка оправдању и спасењу, и поставио је лично искуство као пут ка истом циљу. Данас је либерални протестантизам, како каже поменути протестантски богослов Трелч, „*пуш* Лутеров схватио много важнијим, него сâм *циљ*“². Такав метод у модерној протестантској теологији учинио је, по признању опет једног другог либералног протестантског богослова, да је дошло „не само до једног преображаја протестантизма, него до потпуног раскида са Хришћанством и са религијом у опште“³.

Крајњи либерализам и религиозни нихилизам у животу протестантизма прошлога века изазвао је против себе врло јаку опозицију и реакцију. Појавио се у прошлом веку снажан покрет, да се из ове хришћанско-религиозне декаденције и хаоса изађе. Није било другог излаза, него да се протестантизам врати добу Реформације, „к вери отаца“ као к добу ортодоксије. Тај покрет поделио је и данашњи протестантизам на два крила: десницу и левицу, т. зв. ортодоксни и т. зв. либерални протестантизам. Али, и овај ортодоксни протестантизам нема чврстог постоља, те се стално колеба: „Ови конзервативни правци протестантизма су делом несвесно, делом потпуно својевољно под утицајем ново-протестантског развића“⁴.

У опште узевши, протестантизам XIX. и XX. века се толико удаљио од протестантизма из доба Реформације, да га је, придржавајући се Лутеровог принципа, било немогуће вратити у првобитни стадијум. Схватити Хришћанство и хришћанске истине онако, како су оне схватане у доба Реформације, и поред најбоље воље, било је више немогуће, јер су преко реформаторског принципа личног искуства (а то значи: слободе мишљења) о садржини Библије прешли читави векови, хоји су дубоко

1) *Ernst Troeltsch*: „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“. (München und Berlin 1924.), стр. 28.

2) *Ib.*, стр. 97.

3) *H. Hoffmann*: „D. neuere Prot. u. d. Ref.“. стр. 20.

4) *Ib.*, стр. 17.

својим новитетима зарезали у протестантску догматику. Значити протестантски ортодоксни богослов и апологет *Ошо Цеклер* каже, да се у XIX. и XX. веку „у опште није ни покушавало, да се са *специфично реформаторске* тачке гледишта напише једна одбрана хришћанства“¹. Но ипак, овај ортодоксни правац протестантске теологије најновијега времена има неоспорно великог значаја као реакција против тоталног отпадништва од Хришћанства, а особито има значај као реакција против либералног протестантизма, који задржава хришћанско име, а међутим је потпуно напустио и одбацио основе на којима Хришћанство почива.

Православна је Црква (а исто тако и католичка) од почетка непоколебљиво веровала, да је Исус Христос обећани Месија, Син Божји и Богочовек. На овом факту и почива вера у значај страдања и смрти Христа за спасење, и вера у Христово васкрсење. Аналого овоме своје веровању Црква је изградила и један култ, чије је средиште такође чинила личност Исуса Христа. Ова вера у Исуса Христа и овакав култ нису плод развитка, и нису постали метаморфозом чега другог, већ њихови конци потичу из самог и првог извора. *Ова је вера била и јесте саздана на науци самога Исуса Христа о својој личности. Она је чинила суштину веровања ученика Христових и хришћанске праошштине. И она мора и данас да чини суштину и основ хришћанске религије.*

II.

Треба велике вештине и довитљивости, па да се на основу јеванђелских извештаја „утврди“ као да је Исус Христос тамо претстављен само *човеком* или, у најбољем случају, само *органом* Откровења Божјег. Те су извештаје о Исусу Христу писали или ученици његови или напослетку они, који су били дубоко посвећени у детаље живота и рада Христовог. У сваком пак случају, писци тих извештаја су били убеђени, да је Исус Христос Син Божји и да његова личност има централно значење за спасење. За њих личност Исуса Христа ни у ком случају није имала мањи значај за спасење, него што су имале његове (Христове) поуке о животу у опште. Наука о Исусу

¹) *Otto Zöckler*: „Geschichte der Apologie des Christentums“. (Gütersloh 1907.), стр. 623.

Христу и наука о животу иду, према јасним схватањима јеванђелиста паралелно и обоје као целина чине пут спасења.

Ми у опште немамо других извора одакле би се научно могли црпсти подаци о Христу и његовој науци осим ново-заветних списа. Но модерна је библијска критика оспорила аутентичност главних извора (Јеванђеља), и појаву њихову ставила у једно време, када су се већ могле легенде стварати. Али, не само из разлога спољне и унутарње природе ова се негативна библијска критика има одбацити, већ и из очигледног разлога, што есенцију јеванђелских извештаја о личности Исуса Христа налазимо и у некојим другим новозаветним списима, чију аутентичност ни либерална библијска критика није могла оспорити. О томе ћемо касније више рећи; а за сада само наговештавамо оправданост да се на јеванђелске извештаје можемо ослонити, и право да одатле црпимо материјал за стварање праве слике личности Исуса Христа и њеног значаја за хришћанство.

Исус Христос је говорио: „Ја сам пут, истина и живот“¹⁾. Сама конструкција ове реченице јасно показује, да је Исус Христос идентификовао пут, истину и живот са својом сопственом личношћу. Не само да је ово језикословно тумачење смисла наведене реченице тачно, него постоје још многобројне друге изреке Христове, које неоспорно сведоче о самосвести Христовој о централном значају *своје личности* за спасење: „Ја сам васкрсење и живот. Који верује у мене (ἐἰς ἐμὲ) ако и умре живеће; И ни један који живи и верује у мене (ἐἰς ἐμὲ) неће умрети ва век“²⁾. Значајно је, да је овим речима Христовим, изговореним Марти сестри умрлога Лазара, следовало Мартино исповедање о Исусу као Христу и Сину Божјем: „Рече му она: Да Господе! ја верујем да си ти *Христос, Син Божји*, који је требало да дође на свет“³⁾.

Вера у Исуса Христа није вера у његову науку само, већ на *првом месту* вера у његову *божанску личност*. Стога је Исус Христос нарочито истицао ову веру као *conditio sine qua* поп вечнога живота: „А ово је живот вечни“, каже Исус Христос „да познају тебе јединога истиннога Бога, и *кога си послао Исуса Христа*“⁴⁾. По јасним и развојним речима самога Исуса

1) Јов. XIV., 6.

2) Јов. XI., 25—26.

3) Јов. XI., 27.

4) Јов. XVII., 3.

Христа без вере у њега као Христа и Сина Божјег и мимо њега нема спасења: „Ја сам врата; ко уђе кроза ме спасиће се“¹⁾.

Да је заиста у свима овим горе цитираним речима Христовим нарочито и искључиво наглашена вера и особити значај вере у *саму личност* Исуса Христа, а не у његову науку, потврђује се и овим Христовим речима: Ко у мене (ἐς ἐμέ) верује, као што писмо рече из његова тела потећи ће река воде живе“²⁾. „Ко у мене (ἐς ἐμέ) верује, не верује мене, него онога који ме посла“ (т. ј. Бога Оца)³⁾. „Ко верује у Сина (ἐς τὸν υἱόν) има живот вечни“⁴⁾. Особито је карактеристично, да св. Јован Јеванђелист, од кога смо ове цитате узели, у свима овим изрекама Христовим пушта Христа да употребљава личну заменицу: *ја*, а у вези са глаголом: *веровати* увек у *акузативу* а не у *дативу*. Кад би се ове речи Христове односиле само на веру у његов ауторитет као гаранцију истинитости његових речи, онда би уместо: „Ко у мене (ἐμὲ) верује“ и ко у сина (τὸν υἱόν) верује“ стајало: „Ко мени (ἐμοί) верује“ и „ко сину (τῷ υἱῷ) верује“. Не може се пак тврдити, да је употреба акузатива личне заменице: *ја* уз глагол: *веровати* редовна пракса св. Јована Јеванђелиста. Напротив: Свуда онамо, где Исус Христос говори о веровању својим речима, употребљена је иста лична заменица у вези са истим глаголом у *дативу*. Тако нпр. св. Јован Јеванђелист износи ове речи, којима је Христос корио Фарисеје што му не верују: „Мени (μοί) не верујете, јер ја истину говорим... Ако ли истину говорим, зашто ми (μοί) ви не верујете?“⁵⁾ „Има један који вас тужи, Мојсије... Јер да сте веровали Мојсију (датив!), тако би сте веровали и Мени (ἐν ἐμοί); јер он писа за мене. А кад његовим писмима (датив!) не верујете, како ћете веровати мојим речима“ (датив!)⁶⁾? и др.

Исус Христос је, према јеванђелским извештајима, савршено свесан своје више, божанске природе и свесан је разлике између себе и осталих људи. Ова пак разлика није само градуална, каква постоји између људи у опште, већ је *бишна*: Не

1) Јов. X., 9,

2) Јов. VII., 38.

3) Јов. XII., 44—5.

4) Јов. III., 36.

5) Јов. VIII., 45—6.

6) Јов V., 45—7.

разликује се Исус Христос по савршенијим својствима човечје природе од своје околине, већ по *врсти бића*. Сви су људи међу собом равни, и браћа су између себе. Он пак, Христос, је изнад њих, *једини* своје врсте: „Ви се не зовете равни“, каже Исус Христос својим ученицима, „јер *један* је равни, а ви сте браћа“¹⁾. Зато, што је тврдио да је с неба сишао, тврдио је и да је над свима: „Који одозго долази над свима је; који је са земље од земље је, и говори од земље; који долази с неба над свима је“²⁾. Он је изнад сваке личности и далеко већи и од премудрог Соломона: „Царица јужна изићи ће на суд с родом овим неверним (фарисејима и садукеејима) и осуди ће га; јер она дође с краја земље да слуша премудрост Соломонову: а гле, *овде је већи од Соломона*“ (т. ј. он, Христос)³⁾. И не само од појединих знаменитих личности из старозаветне Цркве, него и од црквеног закона и од саме Цркве је већи: „Чули сте, како је речено старима: не куните се криво..., а *ја* вам кажем: не куните се никако...“⁴⁾ „...Кажем вам, да је овде *онај, који је већи од Цркве*... Син човечји (т. ј. Исус Христос) је господар и од суботе“⁵⁾.

За Исуса Христа није било свеједно, како ће људи а особито како ће његови ученици о њему мислити. Једном их је приликом питао: „Ко говоре људи да је син човечји? А они рекоше: једни Јован Крститељ, други Илија, а други Јеремија или који од пророка. Рече им Исус: а ви шта мислите ко сам ја? А Симон Петар одговори и рече: *ши си Христос, Син Бога живога*“⁶⁾. Значајно је, да су Исуса Христа још и „пре него што се прославио“ (пре васкрсења) ученици његови признали за Сина Божјег и Месију. Но још значајнији је факат: да Исус Христос ову исповест и ову веру поставља залогом божанства и фундаментом, на коме ће његова Црква т. ј. хришћанска религиозна заједница почивати: „И одговарајући (Петру) Исус рече му: *благо теби, Симоне сине Јонин!* Јер тело и крв нису теби то јавили, него отац мој, који је на небесима. А и ја теби кажем: Ти си Петар, и на овоме камену (т. ј. на тврдој

1) Мат. XXIII., 8.

2) ов. III., 31.

3) Мат. XII., 42.

4) Мат. V., 33—4

5) Мат. XII. 6, 8.

6) Мат. XVI., 13—16.

вери у Исуса Христа Сина Божјег) сазидаћу Цркву своју и врата паклена неће је надвладати“¹⁾).

Као што се из свега овога доведе реченог види, свест Христова о себи као Месији и Сину Божјем потпуно је и јасно засведочена јеванђелским текстом. Либерална је егзегеза покушала да умањи фундаментални значај горњим Христовим речима дајући им сасвим други смисао. Она тврди, да се Исус Христос могао назвати Сином Божјим онако, као што се тим именом могу назвати и сви остали људи који живе по моралним начелима, које је Христос открио. Али, јеванђелски се текст не сме тумачити произвољно, нити је дозвољено искретати му смисао. Јеванђеља јасно казују: да се једино Исус Христос издавао за истинитог и правог Сина Божјег, да су у ово ученици његови поверовали, и да га је на послетку баш због овога назива Синедрион и осудио на смрт. До душе, тачно је, да је Исус Христос називао Бога не само *својим* оцем, него и оцем *свију* људи. Али, он је свој синовски положај према Богу сасвим другојачије схватио, него синовски положај осталих људи према Богу. Он је врло често говорио: „*мој* отац“²⁾ и „*ваш* отац“³⁾ али никада: „*наш* отац“. Молитва пак Господња, која почиње речима: „Оче наш“; и коју је Исус Христос дао, не може се навести за доказ као да је Исус Христос своје синовство и синовство осталих људи према Богу стављао на равну линију. Овде се Исус Христос изузима; јер он је овом молитвом поучио ученике своје како треба *они*, а не он, да се моле Богу.

И тако: јеванђелски текстови јасно сведоче: а) да се Исус Христос сâм издавао за Месију, Сина Божјег и Бога б) да су у ово веровали ученици његови, и в) да је наука о личности Исуса Христа централно учење Јеванђеља.

Приговори модерне библијске критике, као да су сви они јеванђелски извештаји о животу и раду Христовом који у себи имају ма чега натприродног, каснијег порекла те стога легендарни, не могу да потру тачност ових трију горе постављених теза. Исту слику у основним потезима о Исусу Христу, о ве-

1) Мат. XVI., 17—18

2) Мат. VII., 21; X., 32, 33.; XI., 27.; XII., 49; XV., 13; XVI., 17; XVIII., 10, 19, 35, XX., 23; XXV., 34; XXVI. 29, 39, 42, 53; Мар. VIII., 38; Лука II., 49; X., 22; XXII., 29; XXIV., 49,

3) Мат. V., 16, 45, 48; VI., 1, 8, 14, 15, 26, 32; VII., 11, 10, 20; XVIII., 14; Мар. XI., 25; Лука VI., 36; XII., 30, 32.

ровању његових ученика и о веровању првих хришћанских општина, можемо реконструисати и из осталих књига Св. Писма Н. Завета:

С. ап. Јован у првој својој посланици каже: „Ко је лажљивац осим онога, који каже да Исус није Христос?“¹. „Ко призна, да је Исус син Божји, Бог у њему стоји и он у Богу“². „Ми знамо, да је Син Божји дошао и дао нам је разум да познамо истинога, и ми смо у истиноми у његовом Сињу Исусу Христу“³ и др. Негативна библијска критика оспорава до душе аутентичност чак и ове прве) посланице св. ап. Јована, и приписује је некој другој личности крајем I. века. Нека би ово било и тачно, ипак остаје тачно: да ови мало час наведени текстови несумњиво сведоче о вери хришћана из последњих деценија I. века у Исуса као Христа, Сина Божјег и Бога.

Но ми имамо још старије податке, који износе без икакве сумње: каква је била вера апостола и вера најстаријих хришћанских општина. Најаутентичније податке о вери апостола и хришћанских праопштина налазимо у посланицама св. ап. Павла. И најлибералнија библијска критика није могла да оспори аутентичност четири великих посланица св. ап. Павла. А то су: Римљанима, две Коринћанима и Галатима. Стога податци, које нам ове посланице пружају, имају пуноважну доказну силу.

Тврдња, да је вера св. ап. Павла у Исуса као Сина Божјег и Бога његова индивидуална вера, па чак и пореклом из времена пре његовог обраћања у Хришћанство, је неоснована! Многе чињенице јасно говоре, да ова вера св. ап. Павла није била само његова, већ и вера осталих апостола и хришћанских праопштина: Ускоро по своме преобраћању у Хришћанство св. ап. Павле је у Јерусалиму, како сâм тврди, дошао у додир са св. ап. Петром и Јаковом братом Господњим⁴. Још неколико је пута он долазио у Јерусалим и општио са апостолима: Петром, Јаковом и Јованом⁵. У то је време св. ап. Павле долазио у додир и са Хришћанима из Јерусалима, Антиохије и других места, а који су још пре њега били примили Хришћанство. Било би

1) I Јов. II., 22.

2) I. Јов. IV., 15.

3) I. Јов. V., 20.

4) Гал. I., 18.

5) Гал. II., 1—10 (Упореди: Дела Ап. XI., 30; XV., 1—34; XVIII., 21.;

безумно тврдити, да се св. ап. Павле није разговарао о личности Исуса Христа с поменутиим апостолима и другим хришћанима! Он је морао знати њихова схватања о личности Исуса Христа као и они његова¹. Да су постојале ма какве разлике у схватању личности Исуса Христа између св. ап. Павла и других апостола без сваке сумње да би избио конфликт, који би морао макар каквих трагова оставити, као што је нпр. остало доста јасних трагова од конфликта између св. ап. Павла и св. ап. Петра у много безначајнијој ствари². Међутим, о каквим њиховим размимоилажењима ове врсте нема ни трага: ни у посланицама св. ап. Павла, нити у каквим другим библијским и ванбиблијским документима. Напротив, не само да св. ап. Павле није другојачије од ученика Христових мислио о личности Исуса Христа, него је извесне податке из земаљског живота Христовог *примио*, свакако од апостола. Јакова, Петра и Јована, које он назива „стубовима“³. У аутентичној посланици првој Коринћанима пише св. ап. Павле: „Предадох вам у првима (т. ј. као најважније „ἐν πρώτοις“) оно, што сам и ја *примио*: да Христос за наше грехе умре по Писму, и да би укопан и да васкрсне у трећи дан по Писму“⁴.

Ми у овим аутентичним посланицама св. ап. Павла налазимо још један врло важан податак, наиме: да су хришћани из најстаријих хришћанских општина, и то из оних хришћанских праопштина које није св. ап. Павле основао, призивали Христа, т. ј. молили су се Христу као Богу. Св. ап. Павле пише Римљанима: „Јер ако признајеш устима, да је Исус Господ и верујеш у срцу своме, да га Бог подиже из мртвих, бићеш спасен . . . јер је он Бог свију и богат за све који га *призивљу*. Јер који год призове име Господње спасиће се“⁵.

Да је св. ап. Павле веровао у Исуса Христа као Месију,

¹) У посланици I Кор. XV., чија је аутентичност опште призната, говори св. Ап. Павле о јављањима Исуса Христа после васкрсења, и то хронолошким редом: Петру (Кифи), једанајесторици апостола, пет стотина браћи, Јакову, па онда свима апостолима, и напослетку и њему — св. Ап. Павлу. Откуда ова сигурност и ови прецизни податци? Свакако да их је св. Ап. Павле добио из прве руке.

²) Види: Гал. II, 11—14. (Упореди и: Дела Ап. XI, 1—3.

³) Види: Гал. II, 9.

⁴) I Кор. XV., 3—4.

⁵) Рим. X., 9, 12, 13 ; види слично: I Кор. I., 2, а тако исто и у (оспореној посланици св. Ап. Павла) II Тим. II, 22.

Спаситеља света, Сина Божијег и Бога, о томе не може бити ни мало сумње. До сад цитирана места, и то само она из његових аутентичних посланица, довољно доказују, да је ово горње тврђење тачно. У опште се може рећи, да је сиже целокупне његове апостолске и проповедничке службе: не толико проповед о науци Христовој, колико проповед о самоме Христу. Он каже, да се осећа позваним, „да проповеда *шајну Христа*“¹, т. ј. да проповеда о Христу *распешом и васкрслом*, јер у тим је фактима тајна Христовог доласка и људског спасења: „Ја нисам мислио да знам што међу вама“, пише св. ап. Павле Коринћанима, „осим Исуса Христа и то њега распета“². „Ми (т. ј. св. ап. Павле и његови сатрудници) проповедамо *Христа распеша*, јеврејима саблазан а грцима безумље, а онима пак који су позвани, и јеврејима и грцима, *Христа, Божију силу и Божију премудрост*“³. У самоме факту страдања и крсне смрти Исуса Христа видео је св. ап. Павле фундаментални значај појаве Христове и фундаменталну садржину оправдања и спасења; „јер када би оправдање кроз закон (обредни, Мојсијев) (а не кроз Христову смрт) долазило, *што онда Христос узалуд умре*“⁴. Гаранција пак, да ћемо се кроз Христа, кроз Христову смрт оправдати и спасти, јесте *васкрсење* Христово, „јер ако верујемо да Исус умре и васкрсе, тако ће Бог и оне, који су умрли у Исусу довести с њим“⁵ т. ј. спасти. Сва производ о Христу изгубила би сваки смисао и значај за нас, и ми би били најнесрећнији људи, ако би проповед о Христовом васкрсењу била лаж: „Ако Христос не уста“, пише св. ап. Павле Коринћанима, „узалуд је проповедање наше, а у залуд је и вера ваша... И ако се *само у овоме живошу* уздамо у Христа, најнесрећнији смо од свију људи“⁶.

Речи Христове, које се у Јеванђељу налазе и које говоре о мистичком телу Христовом, св. ап. Павле је исто онако схватио, како их је Црква од вајкада схватала. У њима је централни и за спасење јединствени значај Христове личности необично снажно истакнут. Оне код св. Јеванђелиста Јована гласе овако:

¹) Колош. IV., 3.

²) I Кор. II., 2.

³) I Кор. I., 23—4.

⁴) Гал. II, 21.

⁵) I Сол. IV., 14.

⁶) I Кор. XV., 14, 19.

„Заиста, заиста вам кажем: који верује мене има живот вечни... Ја сам хлеб живи, који сиђе с неба; који једе од овог хлеба живеће ва век; и хлеб који ћу ја дати шело је моје, које ћу даши за живош свеша... Заиста, заиста вам кажем: ако не једеше шела сина човечјега и не пијете крви његове нећете имати живоша у себи“¹⁾. Синоптици (т. ј. остала три јеванђелиста) цитирају скоро подједнако речи Христове, које је он изговорио на Тајној Вечери, а које дају ближе обавештење о смислу мало час цитираних речи код св. Јована Јеванђелиста. Исус Христос је, према њиховом казивању, благословио хлеб и чашу с вином рекавши: „Узмите, једите; ово је шело моје“, „пијте из ње (чаше) сви... ово је крв моја новог завета, која ће се пролити за многе ради отпуштања грехова“; „чините ово за мој спомен“²⁾. Скоро од речи до речи налазе се ове исте Христове речи цитиране и код св. ап. Павла у првој посланици Коринћанима, чија је аутентичност, како смо више пута раније напомињали, опште призната. У овоме извештају св. ап. Павла о св. тајни причешћа, који је и најстарији извештај, најзначајније је то, да св. ап. Павле говори о освећеним даровима (хлебу и вину) као о шелу Христовом, и да живот или осуда зависи од достојног или недостојног приступања овој светој Тајни — мистичком Христу: „А човек да испитује себе, па онда од хлеба да једе и од чаше да пије; јер који недостојно једе и пије, суд себи једе и пије, не разликујући шела Господњег“³⁾.

Мислимо да није нужно и даље цитирати аутентичне списе св. ап. Павла, те да се види његова дубока вера и непоколебљиво убеђење, да је Исус Христос Син Божји и Бог. Божанска личност Исуса Христа је за св. ап. Павла средиште и циљ живота и вере. С тога је за њега све оно, што нема везе са Христом без значаја и без вредности, па чак и штетно: „Све држим за штешу“, каже он, „према преважноме познању Христа Исуса Господа свога, кога ради све оставих, и држим све да су шрице, само да Христа добијем... Да познам Њега и силу васкрсења Његова и заједницу Његових мука“⁴⁾.

1) Јов. VI., 47, 51.

2) Мат. XX., 26—8; Мар. XIV., 22—4; Лука XXII., 17—20.

3) I Кор. XI., 28—9i

4) Филиб. III., 8, 10.

III.

За становиште данашњег Хришћанства према личности Исуса Христа, аутентична христологија једнога знаменитог апостола и друга праапостола Христових, који су из личног искуства знали за његов земаљски живот, има огромне важности. Особито пак још и стога, што се из аутентичних списа св. ап. Павла види, да је ова вера била: општа вера и праапостола и праопштине хришћанске. Један протестантски богослов, који се ни сам не убраја у т. зв. „позитивне“ т. ј. према реформацији ортодоксне теологе, каже: „Из посланица Павлових може се сазнати о вери праопштине (хришћанске) *више*, него што је либерално испитивање живота Исусовог дозволило да важи. И овај рефлекс слике Исусове, који даје вера праопштине, не потврђује, како ја мислим, претпоставку овог (либералног) испитивања животога Исусовог, т. ј. као да је живот Исусов био *чисто човечански*“¹⁾.

Али, једну моћну групу представника протестанске теологије чине ти т. зв. либерални теолози, који о Исусу Христу сасвим другојачије мисле, а ипак се и на даље сматрају представницима Хришћанства. Међу њима заузима врло видно место и *Херман Шулц*, који је чак и једну „хришћанску апологетику“ написао. Он тврди, да Исус Христос и онда остаје „религиозним средиштем“ и „главном садржином Хришћанства“, када се он (Христос) „*чисто човечански*“ схвати. Шулц каже, да је „Исус Назарећанин неразрушимо утиснуо у духовну историју људи своје обличје као открочење једног новог односа милости између Бога и човека и (открочење) једне до сада скривене воље (намере) Божје с човечанством“²⁾. Ово обличје Исусово, каже он налазимо у сваком „побожном, с којим долазимо у додир, и у животу цркве и у Св. Писму“³⁾, и оно нема никакве везе са „историјским обличјем“ Исусовим. С тога, веру у ово (неисторијско) обличје Исуса, по мишљењу овог протестанског богослова и апологета, „не могу обеспокојавати факта: да се далеко размимоилазе између себе вести о појавама васкрслог (Исуса),

1) *Friedrich Loofs*: „*Wer war Jesus Christus?*“ (Halle A. S. 1922). стр. 167.

2) *D. Hermann Schultz*: „*Grundriss der christlichen Apologetik*“. (II. Auf Tübingen 1902), стр. 158.

3) *ib.*

представе о облику његовог преображеног живота, и мишљења о начину његовог васкрсења, и да оне (вести) показују јасне трагове стварања легенди. Она (вера) ће се задовољити убеђењем, да је Распети (Исус) своје заплашене ученике (на неки начин) уверио, као што је доцније Савла уверио, да он живи и влада. Даља питања она (вера) мирно препушта области науке, и зна да одговор науке не чини ни верујућим ни неверујућим¹⁾. У овим се речима јасно виде главне линије Лутеровог принципа: лично религиозно искуство у облику само осећања као најглавнијег, најважнијег и основног у религији. Теоријски њен део је потпуно забачен и одстрањен. Но треба имати на уму, да се не долази само по практичком већ и по *теоријском* путу до идеје о јединственом значају личности Исуса Христа за религиозни живот. „Веза религиозног искуства са религиозним мишљењем чини садржину религиозне свести“²⁾, каже знаменити руски филозоф *Владимир Соловјев*. Па и међу либералним протестантима се многи у овоме слажу. Тако нпр. познати религијски филозоф *Георг Рунце* каже: „Свака религиозна пракса, те и хришћанска, ради оријентисања себе саме потребује науку о принципима“ (т. ј. теорију)³⁾. Није могуће ставити Исуса Назарећанина као религиозно средиште, а да се не заинтересујемо за његову *историјску* личност. Он није само једна религиозна идеја, већ и историјска личност. Тражећи религиозну идеју у Исусу, ми се свуда сукобљавамо са историјским предметима, и ако их обиђемо, то онда нећемо ништа наћи. Ако, дакле, из Библије изузмемо све оно, што носи у себи карактер натприродности као неисторијско и излишно, онда шта остаје? Остаје оно, што такође подлежи критици, јер критици се у опште не могу поставити границе. Тако нпр. Фридрих Алберт *Ланге*, писац „Историје материјализма“ и атеиста тврди, „да открића науке долазе у најоштрији сукоб баш с оним, што (либерални) реформаторски богослови хоће још да задрже из инвентара Хришћанства“⁴⁾.

1) *Ib.*, стр. 161.

2) *Wl. Solovjeff*: „Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum“ (Philosophisch-antroposophische Bibliothek. Stuttgart 1921), стр. 45.

3) *Georg Runze*: „Katenhismus der Religions philosophie“. (Leipzig 1901.), стр. 255.

4) *Fr. A. Lange*: „Geschichte des Materialismus“ (Deutsche Bibl. in Berlin), стр. 363.

Васпоставити некакво Хришћанство без Христа Богочовека је утопија. Не као човек, већ као Богочовек, Исус Христос је гаранција своје науке о животу. Ми врло добро знамо, да се о једноме човеку никад са апсолутношћу не може рећи: пре њега нико није видео истину, нити ће је ко после њега јасније уочити. За сваку идеологију човекову важи историјски континуитет, те је нпр. сваки геније у многоме резултат прошлости и израз садашњости, те с тога и не припада сва заслуга само његовој личности. И још једно правило важи за човека: Он не открива апсолутну, коначну и целу истину. Њу позније време дотерује, глади и допуњава. Један француски филозоф и атеиста каже: „Геометри су од вајкада имали највеће поштовање ка Еуклиду. Али без обзира на ово, сви су се они трудили да Еуклидовим (математичким) формулама нове прикључе. Зар за моралне истине треба да важи друго право него оно, које важи за математичке? Зар је у стању *поједина личности* да све у себе прими и да за све нађе један исцрпан израз? Либерални протестанти говоре о „тајни Исуса“. Али зар није свет пун тајни, и зар нисмо ми самима себи једна тајна?“¹⁾

Човек је човек; и говорити о „тајни Исуса“ је исто што и говорити о „тајни Питагоре“, „тајни Бизмарка“, „тајни Јанка, Марка“ и т. д. То су празне речи, које немају никаквог смисла за стварно религиозни живот. У Хришћанству, у правом Хришћанству се може говорити само о „тајни *Христа*“, попут св. ап. Павла; а никако о „тајни *Исуса*“, попут неког модерног хришћанина без Христа. Мало час цитирани француски филозоф и атеиста сасвим правилно оцењује значај схватања саме личности Христове за одржање Хришћанства: „Хришћанство хтети одржати, а да се не призна Христос Сином или најмање послаником Божјим, је једно такво подузеће, коме се само духови са оскудицом логичке способности могу одати. Ко открићење (објективно) одбаца, тај треба куражно да се филозофом назове и да се ка Библији и Јеванђељу не односи другојачије, него као ка диалозима Платоновим или чланцима Аристотеловим, Ведама или Талмуду“²⁾.

„Ново Хришћанство“ хоће да из хришћанске религије из-

1) J. M. Guyau : „Die Irreligion der Zukunft“. Soziologische Studie (Deutsch von M. Kette. Leipzig 1910), стр. 173.

2) Ib., стр. 169.

баца сваки натприродни елеменат. Његови представници махом тврде, како је натприродни елеменат као сасвим случајно ушао у Библију, да му тамо није место, да он тамо нема никакву значајну улогу, и да се може отуда избацити без штете по саму суштину хришћанске религије. „Уочљива је појава“, каже један од њих, „да тамо, где религиозни живот у Библији врхунац достиге, да тамо чудо одступа или и сасвим исчезава, тако код старозаветних пророка, тако код Исуса, тако код Павла. Може се сва проповед пророка, сво Јеванђеље Исусово, сво учење Павлово представити, а да се у опште питање чуда и не додирне. У највишој мери важи ово код Исуса. Његова проповед о спасењу душе не ослања се ни на који начин и ни у којој тачци на какве приче о чудима или на каква нарочита чудесна дела“¹. Међутим, ово је, као што смо раније показали, савршено нетачно. Јер, не само што су се поједине поуке Христове десиле поводом извесних натприродних аката, него су за *основу* целокупног религиозног живота и спасења били постављени: сâм факат и вера у *нашприродност* личности Исуса Христа.

Хришћанство без Христа Богочовека није Хришћанство. Јер, Хришћанство је религија спасења, и као таква се појавила и била проповедана. А ако се Исусу Христу опорекну натприродна својства, онда: у чему нас он може *више* спасти него какав други смртни?! Што би се онда морали везати за његово име и његову личност, ако он не представља један непогрешни и непролазни ауторитет?! Снага и значај хришћанске религије за човека лежи баш у *божанској* личности Исуса Христа. Један ортодоксни протестант врло лепо каже: „Ако се чињенице спасења елиминирају из живота Исусовог, то је он човек као ми, и он нам исто тако не може дати опроштење грехова, живот и блаженство, као ни Буда, Мухамед и Конфуције, па нека би се говориле те још како високе речи о његовој религиозној генијалности и јединственој величини“²).

Убеђење у васкрсење Исуса Христа сломила је дефинитивно код апостола сумњу у Божанство Исуса Христа и у апсолутност његове науке, што им је и дало неизмерног одушев-

1) A. Pfannkuche: „Religion und Naturwissenschaft im Kampf und Frieden“. (II. Aufl. Leipzig 1912 Bibliothek: Aus Natur und Geisteswelt; Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen; 141. Bändchen), стр. 110.

2) D-r P. Paulsen: „Der moderne Pantheismus und die christliche Weltanschauung“ (Halle 1906.), стр. 50.

љења за проповед Јеванђеља. Само *васкрсли* Исус је могао да победи неверје св. апостола Томе и да му изазове речи: „Господ мој и Бог мој“¹⁾. „Ако Христос не васкрсе, узалуд је наше проповедање, а узалуд је и вера ваша“, пише св. ап. Павле Коринћанима²⁾.

Оно, што је некада важило за *ширење* науке Христове, то исто данас важи и за *одржање* њено. Хришћанство се не може одржати без вере у васкрсење Исуса Христа, као што се неби могло ни подићи без ње. Давид Штраус каже, да би се „сва Христова наука развејала као листови књиге на ветру, да није слепа *вера у васкрсење Христа* сачувала и повезала те листове грубим и чврстим сплетом“³⁾. Зато је Штраус, будући је непријатељ ове науке, главну пажњу обратио *личности* Исуса Христа, трудећи се, да веру у Месијанство и божанство Исуса Христа уништи. С тога, модерна протестантска теологија, која са личности Исуса Христа скида нимбус божанства, чини огромне услуге непријатељима Хришћанства; јер она тиме сарађује на поткопавању темеља, на коме је Исус Христос сазидао Цркву своју.

Наша вера у Божанство Исуса Христа почива на веровању апостола и старе цркве. Ову је веру апостолима, старој цркви, а преко њих и нама, сâм оснивач Хришћанства — Исус Христос — закигао и фундаментом прогласио, те онда: по ком праву можемо ми овај фундаменат мењати и да опет задржимо старо име?! Ми смо, по речима св. ап. Павла, „назидани на темељу апостола и пророка, где је камен од угла (камен темељац) сâм Исус Христос, на коме сва грађевина састављена расте за цркву свету у Господу“⁴⁾. С тога, Црква (и Хришћанство), и данас и у будућности, може чврсто стајати само на оваквом темељу, на каквом је и поникла, „јер *темеља другог нико не може поставиши осим онога, који је постављен, који је Исус Христос*“⁵⁾.

Порицање натприродности бића, живота и дела Исуса Христа дошло је са стране, а не из Цркве. Творци су овога били, како смо и раније нагласили, политичари, научници и филозофи. „Теолози су се“, по признању једног либералног протестант-

1) Јов. XX, 28.

2) I. Кор. XV., 14.

3) Д. Штраус: „Ст. и нов. вѣра“, стр. 49.

4) Еф, II., 20—1.

5) I. Кор. III., 11.

ског богослова, „тек доцније новим погледима прикључили, и наслеђено учење слабили диљим компромисима“¹⁾. Бојећи се да не изостану иза науке, прихватили су се без многих устручавања нових и модерних метода световних наука, исте примењивали и на хришћанску религију; или ако нису примењивали методе световних наука на хришћанску религију, онда су под резултате ових метода потчињавали хришћанску религију; — и тако су све више сужавали обим хришћанске религије, док није код многих сведена на нулу. Почело се с поступним избацавањем натприродног елемента из хришћанске религије, па се у томе није могло зауставити, јер и егзистенција бића Божјег је натприродни елемент религије. Знаменити Берлински професор теологије А Харнак је тврдио, да „у састав Јеванђеља, како га је Исус објавио, не улази Син (т. ј. Исус Христос као Син Божји), већ једино Отац“²⁾. Тиме је Харнак хтео рећи, да се Хришћанство може конструисати и без Христа, т. ј. да личност Христова у опште не улази у саставни део Хришћанске религије. Многи³⁾ су били против оваквог гледишта Харнаковог на однос између Христа и Хришћанства, но многи су учинили и веће уступке модерним захтевима. Зато што је требало, по мишљењу ових модерних теолога, избацити натприродни елемент из хришћанске религије, да би се избегао назив конзервативног и заосталог, потребно је било: одлучити Исуса Христа од његове науке. А кад Исус Христос не буде био више интимно везан за своју науку, онда ће изгубити сваки значај питање: да ли је Исус Христос Син Божји и Богочовек, или је он само човек као и сви други људи.

Али, овакво гледиште на односе између хришћанске религије и Христа имало је кобних последица не само за позитивно Хришћанство, за ауторитет Хришћанства, већ и за религију у опште. Навешћемо овде један карактеристичан пример

1) *H. Hoffmann*: „D. neuere Prot. u. d. Ref.“, стр. 20.

2) *A. Harnack*: „Das Wesen des Christentums“ (Leipzig 1913.), стр. 91.

3) Нпр. Reinhold Seeberg (у делу: „Die Grundwahrheiten der christlichen Religion. Ein akademisches Publikum in sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten der Universität Berlin im Winter 1901/2 gehalten“. Leipzig 1903. III. Aufl.). Бранећи од Харнака, свога колеге на Берлинском Универзитету, догму о божанству Исуса Христа као централну истину хришћанске религије. Зеберг је одступио од учења старе цркве (т. ј. Православља). Не ослањајући се на св. Предање и ауторитет Цркве, он је пао у монотелитску јерес, коју је још VI, Васељ. Сабор осудио.

тешких последица не само за опстанак Хришћанства, већ и за опстанак религије у опште, а које долазе услед порицања фундаменталног значаја личности Исуса Христа за Хришћанство, т. ј. порицање *божанства* Исуса Христа: Немачки филозоф *Паул Дојсен* износи у својој биографији разговор, који је имао некада, још за време студија, са својим школским другом *Фридрихом Ничеом*, каснијим непомирљивим непријатељем Хришћанства. Када је Дојсен рекао Ничеу, да он — Дојсен, после прочитања Штраусовог дела: „Живот Исусов“, не може више да верује у Исуса Христа, као Сина Божјег, Богочовека, овако му је Ниче одговорио; „Та је ствр с озбиљним конзеквенцијама; јер *ако Христа напустиш, мораћеш и Бога напустиши*“¹).

Ниче је погодио; јер Дојсен се доцније прославио као филозоф песимизма на пантеистичкој основи, а пантеизам је један модеран облик атеизма.

Није ни мало ретка појава у протестантизму, да се чак и атеизам облачи у некакву религиозну одећу, називајући се Хришћанством. То су последице порицања и избацивања натприродног елемента из хришћанске религије. Таквих је случајева данас много; а било их је и на самом почетку модернизација Хришћанства у протестантском свету. Знаменити протестантски богослов, професор теологије и проповедник при цркви св. Тројице у Берлину (*Фридрих Ернст Даниел Шлајермахер* † 1834) је хришћанску (и у опште религијску) идеју личног Бога преобразио у символ, т. ј. у фикцију. „Том вештином“, каже модерни филозоф и атеиста *Х. Вајхингер*, „Шлајермахер је хиљадама њих задобио за Хришћанство“²). „Том вештином“ и данас представници либералне протестантске теологије мисле да одрже Хришћанство. Они чак пишу и апологије хришћанства. „У ствари пак“, каже један између ортодоксних протестантских апологета, „*ово, што нам се (од стране либералних теолога) под фирмом 'апологије Хришћанства' или сличним титулама нуди, није више заштитна већ критичко раздробљавање, и није више оправдавање већ оспоравање позитивне садржине религије*“³).

¹) *Paul Deussen*: „Mein Leben“. (Herausgegeben von Dr Erika Rosenthal-Deussen. Leipzig 1922.), стр. 83.

²) *Hans Vaihinger*: „Die Philosophie des Als ob“. (VII. u VIII. Aufl. Leipzig 1922.), стр. 761.

³) *Oto Zöckler*: „Gesch. d. Apol. d. Christ.“, стр. 622.

Ово облачење модерне идеје у религиозну и хришћанску одећу, њихово представљање као да је то Хришћанство, и одбрана њихова од стране богослова и филозофа, као да је то одбрана Хришћанства, је само комедија, коју не само православно, католички и један део протестантских богослова, него и сви трезвени непријатељи Хришћанства не само да не одобравају већ осуђују. Тако се нпр. *Харшман* сасвим отворено и директно против оваквих заступника хришћанске религије изражава: „За мене“, каже он, „за мене већина новијих филозофа нису више заступници хришћанске религије, чак ни онда када они сами полажу право, као да су они најчистији израз правог Хришћанства. Одступање филозофа од учења Хришћанске Цркве су делом много већа него моја; али, јавно мњење им ово опрашта, јер се они чврсто држе за име Хришћанства. Мени пак не опрашта... јер сам и сувише отворен, те да дозволим да моја лађа под туђом заставом плови“¹⁾. Исто тако и француски филозоф (такође атеиста) *Гијо* протестује против бесмисленог излагања атеистичких, антихришћанских и антирелигиозних идеја у обличју религије и Хришћанства: „Каквог има за нас циља“ каже он, „да наше модерне погледе поново налазимо, више или мање забачене, у миту?... Ми хоћемо да видимо истину радије потпуно голу, него у шареним одећама“²⁾.

И поред свега тога, што либерални протестантизам зна само за Исуса Назарећанина — човека, и што поуке овога човека Исуса дотерује на савремени и по моди калуп, он га ипак и на даље ставља за средиште своје проповедничке и пастирске службе! Против овога *Давид Штраус* с правом протестира; јер, ако Исус Христос није Месија и Богочовек, ако су догађаји из његовог живота само легенде, онда: зашто га стављати за средиште читавог култа?! Зашто се њему обраћати?! Зашто преко целе године и увек само о његовој науци и поводом његове науке беседити?!³⁾

Ко не верује „да Исус умре и васкрсе“⁴⁾, ко није убеђен да је Исус: „Христос, Син Бога живог“⁵⁾ тај нема право да

1) *Ed. v. Hartmann*: „Grundriss der Religionsphilosophie“. (Bad Sach im Harz 1909.). Предговор, стр. VI.

2) *I. M. Guyau*: „D. Irreligion d. Zukunft“, стр. 177.

3) *Д. Штраус*: „Ст. и нов. вѣра“, види стр. 33., 60. и др.

4) 1 Сол. IV., 14.

5) Мат. XVI, 16.

носи хришћанско име, тај нема ни у ком случају право да се представља учеником Христовим и проповедником Јеванђеља Христовог. Ако се лично убеђење коси са принципима хришћанске религије, онда је часно: иступити из *хришћанске* религиозне заједнице, па стварати, ако се жели, нове заједнице, али са новим, другим именом! Један популарни пропагатор атеизма напада Јулија *Кафшана*, (једнога међу највећим светилима либералне протестанске теологије и професора теологије у Берлину), што овај одобрава дволочење. Он прича, како је успео, да једног младог студента теологије убеди у библијске контрадикције и заблуде, те је овај већ био имао намеру да напусти даље теолошке студије. „Моје чуђење није било мало“, прича даље овај, „када ми он после неколико дана радосно саопшти, да ће он и на даље остати при теологији. Он је с професором Кафтаном разговарао и овај му је све његове недоумице развејао. Овај учитељ религије рекао му је, да га његове сумње у неке хришћанске догмате не морају спречавати, да позив пастира упражњава. Његова унутарња осведочења су његова приватна ствар. Јер, он на предикаоници не проповеда *своје* личне религиозне погледе, него *хришћанско* вероисповедање, које му је прописано. Он као проповедник не говори у своје име, него је он као такав говорничка труба државне Цркве, чији је он само функционер“¹⁾).

С тога, на питање филозофа и модерног хришћанина Рудолфа *Ојкена*: „можемо ли ми још бити хришћани?“ и онда, када опорекнемо Исуса Христа као Сина Божјег и Бога, и када опорекнемо сва натприродна дела његова о којима Библија прича и у шта је цела и најстарија Црква веровала, — на то питање ми ћемо, на супрот Ојкеновом позитивном, дати *негативан* одговор. Јер, када Христа негирамо, негирамо и Хришћанство; јер, како врло лепо каже један велики индијски хришћанин, „*Хришћанство је сам Христос*, који говораше! ја сам пут истина и живот“²⁾). Исус Христос је фундаменат, камен темељац, на коме почива цела религиозна грађевина, која носи

¹⁾ V. C. Teranus: „Wir brauchen keinen Gott!“ (Weg-Verlag, Scharlottenburg), стр. 25.

²⁾ Sadhu Sundar Singh: „Das Suchen nach Gott Gedanken über Hinduismus, Buddhismus, Islâm und Christentum“. (Uebersetzt und erläutert von Friedrich Heiler, Basel 1925), стр. 41.

његово име. И ако се овај фундаменат, овај камен темељац извуче испод грађевине, — грађевина мора пасти.

Какве користи доноси „Ново Хришћанство“? Чиме ће се нови хришћани одушевити да следују Исусу Христу и његовим идеалима, ако верују да је он само човек?! Можда су довољни сами идеали, да даду одушевљење и подстрек за дела? Теоријски је ово увек могуће, али на пракси обично бива другојачије; јер, ко ће нас убедити да су Исусови идеали вредни нашег одушевљења и пожртвовања?! Само Исус као Христос, као Богочовек је гаранција апсолутне вредности његових идеала. „У историји Хришћанства се увек показало, да су најсигурнији, највернији и у љубави најодушевљенији хришћани били ти, код којих је вера у Исуса *Христа* чинила језгро њиховог хришћанства“¹⁾.

Па ипак, и поред достојног рода вере у Исуса Христа, Сина Божјег, позитивно је Хришћанство морало да се без престанка бори за Христа. Но то је његова судбина, коју је још Симеун Богопримац прорекао: „Гле, овај (Исус Христос) је постављен да многи у Израиљу падну и устану, и (постављен је) за *знак, коме ће се прошивречиши*“²⁾.

Битка се води између „старог“ и „новог“ Хришћанства, између „старе и нове вере“, и она ће се одлучити, по речима Штраусовим, (а које и ми усвајамо!) „на арени *личног* живота Христовог“. Ми верујемо, да ће старо, оригинално Хришћанство победити, јер оно истиче из натприродног, божанског извора. Ново Хришћанство је осуђено на смрт, јер је оно одбацило „главу од угла“, „камен од угла“, камен темељац, на коме хришћанска грађевина почива, и јер се оно усудило да безобзирно удара по овоме камену темељцу. А овај камен темељац, на коме Црква почива је сâм Исус Христос, који говори: „Камен, који одбацише зидари, онај поста глава од угла... *и ко падне на овај камен разбиће се; а на кога он падне сашрће га*“³⁾.

Некада књижници, фарисеји и садукееји осудише Христа на смрт, што хули на Бога називајући се Сином Божјим. А у новије време *нови* хришћани осудише поново на смрт Сина Божјег — Богочовека, јер, кажу, да је ово име (сем у преносном смислу) хула на — човечји разум! И оне речи, које је

1) *Friedrich Loopfs*: „*Wer war Jesus Christus*“, стр. 169.

2) Лука II, 34.

3) Мат. XXI., 42, 44.

некада св. ап. Петар изговорио у Синедриону књижницима, фарисејима и садукеејима, можемо и ми, у име исте религије, коју онда св. ап. Петар заступаше, упутити модерним, новим хришћанима: „Он (Христос) је камен, који ви зидари одбацисте, а он постаде глава од угла: и нема ни у једном другом спасења. Јер нема другога имена под небом даног људима, којим би се ми могли спасти“¹⁾.

Д-р РАДИВОЈ А. ЈОСИЋ.

¹⁾ Дела Ап. IV., 11—12.

ХАМУРАБИЈЕВ КОДЕКС И МОЈСИЈЕ

(Свршетак)

II.

Сличности и разлике између Хамурабијева кодекса и Мојсијева законодавства.

Не може се порећи, да између извесних одредаба у Хамурабијевом кодексу и Мојсијевом законодавству, које је изложено у II, III, IV и V књизи Петокњижја, а нарочито, како смо већ напред напоменули, у II Мој. 21.—23. гл., т. зв. „књизи завета“, постоје извесне сличности. Те, како ћемо доцније видети више формалне, сличности дале су повода деструктивним критичарима, а нарочито Friedrich-у Delitzsch-у, да нападну на Мојсија и његово законодавство. По том деструктивном и неоснованом мишљењу Мојсије, по времену доцнији писац од вавилонског краља Хамурабија, није оригиналан писац, нити је своје законодавство примио од Бога на брду Синају, него је у извесној мери плагирао и правни кодекс краља Хамурабија. Ми ћемо у првом одељку нашег даљњег излагања навести паралелно и по хронолошком реду сва важнија места код Хамурабија и Мојсија, која се међусобно, према нашој горњој напомени, слажу више формално а мање стварно. У другом одељку ми ћемо изнети и разлике, које у основи побивају ову неосновану тврдњу деструктивне критике, што се тиче порекла и оригиналности Мојсијева законодавства.

1. Сличности:

С. Н. — Codex Hammurabi¹).

§ 3.— 4.

„Ако неко у једном процесу тако сведочи, да терети, и то не докаже, а процес се у овом случају тиче живота, нека се дотични убије. Ако ли се пак сведочанство тиче хране или новца, њега дотични сноси терет овог процеса“.

Хамураби и Мојсије овим одредбама забрањују намерно и криво сведочанство. Свакако, да се и један и други у овом случају руководио начелом природног моралног закона, по коме је сваки човек у свакој прилици дужан да говори истину и да своје ближњем указује дужну љубав. Ово опште начело природног моралног закона Хамураби је, с обзиром на ондашње прилике и потребе, специјализирао тиме, што одређује и врсту казне за криво сведочанство. О казнама против кривог сведочанства говори и Мојсије речима: „И нека добро испитају судије; ако сведок онај буде лажан сведок и лажно сведочи на брата свога, Учините му онако како је он мислио учинити брату своме; и извади зло из себе, да се остали чувши то боје, и у напредак више не чине тако зло усред тебе. Нека не жали око твоје: живот за живог, око за око, зуб за зуб, рука за руку, нога за ногу“ (V Мој. 19, 18.-21.). Судаћи по овим казнама против кривог сведочанства Хамураби и Мојсије су енергично устали против овог порока, примењујући у овом случају за теже преступе и право одмазде (*ius talionis*).

§ 14.

„Ко украде неком малодобног сина, нека се дотични убије“.

Мојсије²).

II Мој. 23,1.

„Не износи лажних гласова, не пристај с безбожником да сведочиш криво“.

II Мој. 21, 16

„Ко украде човека и прода или се нађе у његовим рукама, да се погуби“.

Ове се одредбе тичу крађе и трговања с људима. Ове одредбе против крађе и трговања са људима имале су своју

1) Одредбе Хамурабијева кодекса цитираћемо у српском преводу по: Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Übersetzung, Hugo Winckler, Leipzig, 1904

2) Одредбе Мојсијева закон давства по преводу Ст. Завета од Ђуре Даничића.

важност нарочито у старо време, кад је тако-рећи код свих народа владало ропство и трговање са људима, особито са женама, које су се код некултурнијих народа сматрале шта више као нижи створови, често пута и као обичне ствари, с којима је човек могао слободно трговати. Пошто су ропство и трговање са људима по себи установе или обичаји скроз нехумани и човека недостојни; и пошто су се, с обзиром и на ово питање социјалног морала, догађале велике злоупотребе, и тиме вређани основи човекољубља, Хамураби и Мојсије, да би стали томе на пут, налажу смртну казну за такве преступе.

§ 21.

„Ако неко провали у једну кућу, нека се дотични убије и закопа на месту, где је провалио“.

У духу старијег више драконског схватања Казненог Права, са малим разликама у изражавању, Хамураби и Мојсије налажу смртну казну и за крађу, која се учини провалом; односно да онај не буде крив, који убије лопова у моменту кад поткопава. Лако је могуће, да су се Хамураби и Мојсије и у овом случају подједнако руководили начелом природног морала или права, по коме није дозвољено човеку туђе право вређати, односно туђе власништво самовољно и на недозвољен начин себи приграбити, прописујући за такве преступе најстрожију казну.

§ 57.

„Ако један пастир пусти стоку на усев, у намери да је напасе, но без дозволе власника њиве, нека власник своју њиву покоси или пожање, а пастир, који је без дозволе власника потро њиву, нека да власнику њиве за сваки 10 гана 20 гура жита“.

Овде је реч о потрици и реституцији или накнади учињене штете. А. Jeremias мисли, да су ове одредбе о старом пастирском праву постале на основу старог обичајног права,¹⁾ којим се у овом случају могао послужити и Хамураби а и Мојсије.

II Мој. 22, 2.

„Ако се лупеж ухвати где поткопава, те буде рањен тако да умре, да не буде крив за крв онај, који га буде убио“.

II Мој. 22, 5.

„Ко потре њиву или виноград пустивши стоку своју да пасе по туђој њиви, да накнади најбољим са своје њиве и најбољим из свога винограда“.

1) Moses und Hammurabi, D. Dt. A. Jeremias, Leipzig, 1903. стр. 39

§ 117.

„Ако неко због потраживања дуга прода жену, сина или кћер, или их преда на присилан рад: три године нека раде у кући купца или господара, у четвртој години нека се ослободе“.

II Мој. 21, 2. (сравни: V Мој. 15, 12.)

„Ако купиш роба Јеврејина, шест година нека ти служи, а седме нек отидне слободан без откупа“.

У оба ова наређења говоре Хамураби и Мојсије о ослобађању робова после извесног времена њихова робовања. Но ова наређења тичу се у оба случаја само домаћих робова, а не и страних, н.пр. у рату заробљених и томе слично. Мојсије осим тога ослобађање робова и мотивише речима: „Немој да ти буде тешко кад га отпушташ од себе слободна, јер је двојном онолико колико најамник заслужује у тебе за шест година, да би те благословио Господ Бог твој у свему што радиш“ (V Мој. 15, 18.). Јевреји су сматрали стране (незнабожачке) робове као стварно власништво господарево, и зато се страни робови нису ослобађали у јубиларној, т. ј. свакој седмој години, као што је био случај са домаћим робовима¹⁾. Није искључено, да су се Хамураби и Мојсије и у овом случају послужили старим обичајним правом с том разликом, што је сваки по свом схватању и увиђавности одредио број година робовања, као и време, када су се робови морали ослобађати.

§ 124 — 126.

„Ако неко да неком на чување сребро, злато или тако нешто, а овај то порекне, нека га господар ствари позове пред суд, и нека дотични, што је порекао, двоструко надокнади. Ако неко да своје добро на чување, и то добро услед провале и крађе пропадне заједно са добром власника куће, то нека власник куће, коме се то непажњом или несмотреношћу догодило, све надокнади, што је власник добра дао на чување. Власник куће

II Мај. 22, 7.—12.

„Ако ко да ближњем свом новце или посуђе на оставу, па се украде из куће његове, ако се нађе лупеж, да плати двојном; Ако ли се не нађе лупеж, онда госпоар од оне куће да стане пред судије да се закуне да није посегао руком својом на ствар ближњег свог. За сваку ствар, за коју би била распра, или за вола или за магарца или за овцу или за козу, или за хаљину, за сваку ствар изгубљену, кад ко каже да је његова,

¹⁾ Сравни: Alterthümer der Bibel, D-r B. Schäfer, Münster, 1891. стр. 189

нека после тога трага за изгубљеним добром, и нека узме од лопова. Ако ли пак неко, чије се добро није изгубило, каже: Моје се добро изгубило, и лажно тврди, да је претрпио штету, нека се дотични оптужи пред богом за тобожњу штету, и нека двоструко надокнади за своју тобожњу штету“.

пред судије да дође распра обојице, па кога осуде судије, онај да врати ближњем свом двојном. Ако ко да ближњем свом да чува магарпа или вола или овцу или козу или како год живинче, па угине или охроме, или га ко отера а нико не види, заклетва Господња нека буде између њих, да није посегао руком својом на ствар ближњег свог, и господар од ствари нека пристане, а онај да не плати. Ако ли му буде украдено, нека плати господару његову“.

Слично § 57. у Хамурабијевом кодексу и II Мој. 22, 5. и овде се говори о реституцији, само не због потрице, него због изгубљених или украдених ствари, које су пре тога дате неком на чување. Између Хамурабија и Мојсија постоје сличности и с обзиром на ове одредбе, но не може се порећи, да у овим одредбама има извесне и разлике. Тако н.пр. Хамураби је у овом случају много строжији или боље да се изразимо безобзирнији, јер, прецењујући и иначе материјална добра, а нарочито приватно власништво, не прави тако очигледне разлике између намерно и ненамерно изгубљеног добра. Напротив Мојсије је у питању реституције украдених или изгубљених ствари блажији, пошто претходно јасно истиче разлику између украденог или изгубљеног из непажње и нехотице, Осим тога упада у очи, да Хамураби у овом случају, говорећи о реституцији изгубљених или украдених ствари, спомиње сребро, злато или тако нешто, вероватно зато, што су се Вавилонци бавили више трговином; док Мојсије, пошто су се Јевреји бавили више сточарством и земљорадњом, спомиње уз новце и посуђе више домаћу стоку.

§ 129.

„Ако нечија жена буде недовољено са неким другим, нека се обоје вежу и баце у воду.

III Мој. 20, 10.

„А човек који учини прељубу са туђом женом, што је учинио прељубу са женом ближњег свог, да се погуби и прељубочинац и прељубочиница“.

За прељубу, о којој је реч у овом параграфу, налаже Хамураби смртну казну. Начин извршења смртне казне за овакав преступ био је бацање у воду. Овај начин извршења смртне казне налаже Хамураби свакако зато, што је тај начин Хамурабију изгледао најзгоднији и најлакши, с обзиром на многе реке и канале у Вавилонији. Напред смо споменули, да су многи канали ископани и прокопани по наређењу самог Хамурабија због натопљавања земље. Мојсије за случај прељубе такође наређује смртну казну, само што Мојсије на овом месту ништа не говори о начину извршења те смртне казне. Ову неодређеност у извршењу смртне казне за случај прељубе допуњује Мојсије доцније једном другом одредбом речима: „Кад девојка буде испрошена за кога, па је нађе когод у месту и облежи је; Изведите их обоје на врата онога места, и заспите их камењем да погину (V Мој. 22, 23. и 24.). По овој доцнијој одредби Мојсије је, дакле, за случај прељубе налагао смртну казну јавним каменовањем. Казна каменовањем је сасвим одговарала пределу, где су Јевреји тада живели, који је био више бреговит и каменит. Свакако, да су се обојица, Хамураби и Мојсије, због честих и одвратних случајева прељубе одлучили за ову најстрожију казну у духу т. зв. теорије застрашивања, која се у старом Казненом Праву највише уважавала и примењивала.

§ 130.

„Ако неко нечију жену, која још није познала мужа, и која још живи у кући свога оца, напастује и обљуби је, и при томе се затекне; нека се тај човек убије, а жени да се не суди“.

V Мој. 22, 25.

„Ако ли у пољу нађе човек девојку испрошену, и силом је облежи, тада се погуби само човек који је облежи“.

И овде Хамураби и Мојсије говоре о прељуби, и то насилној, о прељуби без пристанка женске. Обојица за овакав случај налажу смртну казну само оном човеку, који изврши насилно таку прељубу.

§ 154.

„Ако неко своју кћер позна, нека се из села прогна“.

III Мој. 18, 6. и 29.

„Нико да не приступа родици својој по крви, да открије голотињу њезину. Јер ко учини штогод од ових гадова, истребиће се из народа својег душе које учине“.

§ 155.

„Ако неко испроси за свога сина једну девојку, коју је његов син познао, и ако је онда он обљуби и ухвати се (мисли се *in flagranti*), нека се дотични веже и баца у воду“.

§ 157.

„Ако неко после свога оца спава у крилу своје матере, нека се обоје спале“.

III Мој. 20, 17.

„Ко би спавао са женом сина свога, обоје да се погубе; учинише срамоту; крв њихова на њих“.

III Мој. 20, 11.

„Ко би спавао са женом свога оца, открио је голотињу свога оца; обоје да се погубе; крв њихова на њих“.

У ова три наређења реч је о родооскрвњењу, за које случајеве Хамураби и Мојсије подједнако наређују, као и за прељубу, смртну казну. Разлика пак између Хамурабија и Мојсија што се тиче ових наређења, огледа се у томе, што Мојсије детаљније говори о родооскрвњењу, и што за оваке преступе налаже строжију казну. Тако н. пр. Мојсије говори о више врсти родооскрвњења, и то: између родитеља и деце (III Мој. 18, 7.); између очуха и маћехе с једне и пасторчади с друге стране (III Мој. 18, 8. и 17.; V Мој. 22, 30; 27, 20.); између деце и мајке с једне и унучади с друге стране (III Мој. 18, 10. и 17.); између браће или сестара са полусестрама или полубраћом (III Мој. 18, 9. и 11.; V Мој. 17, 22.); између таста и пунице са снахом или зетом (III Мој. 18, 15.; V Мој. 27, 27.); између деце и рођака родитеља (III Мој. 18, 12.—14.). Све ове случајеве Мојсије најстрожије осуђује и наређује без изузетка и милости смртну казну (III Мој. 18, 14.—30.; 19,20.; 20, 11.—17.).

§ 195.

„Ако син удари свога оца, нека му се руке отсеку.“

II Мој. 21, 15.

„Ко удари оца свог и матер своју, да се погуби.“

У ова два наређења се говори о злостављању родитеља од стране деце и о казни за такве тешке преступе. Сличности су између ова два наређења очигледне с једне стране, но с друге стране постоји међу њима и велике разлике. Разлике су следеће: Пре свега Мојсије наређује у овом случају строжију казну од Хамурабија. Осим тога Мојсије узима подједнако у заштиту и матер, којој припада, као и оцу, једнако поштовање. Шта више Мојсије, у вези са горњим наређењем о забрани

зостављања родитеља од стране деце, додаје: „Проклет да је, који би ружио оца свога и матер своју“ (V Мој. 27, 16.). Који је син према оцу и матери самовољан и непослушан, да се јавно каменише (V Мој. 21, 18.—21.). Мојсије уз ове напомене диретно наређује, у петој заповести Божијој, да деца поштују оца и матер (II Мој. 20, 12.). Свега овог у Хамурабијевом горњем наређењу нема. У вези са подједнаким уважавањем оца и матере, које је Мојсије у цитираним наређењима од деце захтевао, можемо рећи да се жена у опште код Јевреја много више ценила, него ли у другим државама Истока, па и у земљама краља Хамурабија Хамураби у § 195. свакако због овога разлога није узео у обзир и матер.

§ 196.

„Ако неко избије неком другом око, то нека се и његово око избије.“

§ 197.

„Ако неко другом пребије (сломи) кост, то да се и његова кост пребије (сломи).“

§ 198.

„Ако дотични избије око ослобођеном или пребије (сломи) кост ослобођеном, да плати једну мину сребра.“

§ 199.

„Ако он избије робу око, или робу пребије (сломи) кост, да плати половицу његове цене.“

§ 200.

„Ако неко избије зуб себи равном, да се и његов зуб избије.“

§ 201.

„Ако он избије зуб ослобођеном, да плати $\frac{1}{3}$ mine злата (сребра).“

II Мој. 21, 16.

„Ако ко удари по оку роба свога или робињу своју, те му поквари око, да га отпусти слободна за око његово.“

III Мој. 24, 20.

„Како оштети тело човеку, онако да му се учини.“

II Мој. 21, 26. и 27.

„Ако ко удари по оку роба свога или робињу своју, те му поквари око, да га отпусти слободна за око његово. И ако избије зуб робу своје или робињи својој, да га пусти слободна за зуб његов.“

У §§ 196.—201. Хамурабијева кодекса, као и код Мојсија сличним местима (II Мој. 21, 26. и 27.; III Мој. 24, 20.) говори се о повреди тела. За такe преступе предвиђају се две врсте казне: новчана и смртна. Примена једне или друге казне зависи је, да ли је онај, који је повређен, слободан грађанин или роб. Ако је био повређен слободан грађанин, онда се редовно у свој својој суровости примењивало напред споменуто право одмазде (*ius talionis*): око за око (§ 196.); кост за кост (§ 197.); зуб за зуб (§ 200.). Ако је био повређен роб, одређивана је новчана казна. Слично Хамурабију наређивао је и Мојсије (II Мој. 21, 23.—27.; III Мој. 24, 17.—20.; V Мој. 19, 21.). Ваља напоменути, да је за просуђивање правних односа и у овим, као и у другим случајевима играла велику улогу и разлика, која и за ове случајеве постоји између Хамурабијева кодекса и Мојсијева законодавства. Наиме, код Јевреја је било само две врсте људи: слободни Јевреји и робови; док Хамураби признаје три врсте: слободни грађани, ослобођени и робови. Ове су разлике, за просуђивање правних случајева, биле апсолутно меродавне. Што се пак посебно тиче права одмазде напомињемо ово: Право одмазде је апсолутно владајући принцип у Хамурабијевом кодексу. Исти је случај и у Мојсијевом законодавству ипак с том разликом, што је Мојсије право одмазде примењивао само у оном случају, кад је преступ учињен намерно или са знањем. Тако н. пр. Мојсије наређује: „Али ако је во пре био бодач и господар његов знао за то па га чувао, те убије човека или жену во да се заспе камењем, и господар његов да се погуби“ (II Мој. 21, 29.). За ненамерни преступ ове врсте предвиђа Мојсије откуп. Мојсије за ненамерни случај вели: „Ако во убоде човека или жену, те умре, да се во заспе камењем и да се не једе месо од њега, а господар од вола да није крив. Ако му се одреди да се откупи, нека да откуп за живот свој, колико му се одреди“ (II Мој. 21, 28. и 30.) Из овога се види, да је Мојсијево законодавство и у примени права одмазде у појединим случајевима социјално напредније од Хамурабијева кодекса.¹⁾

¹⁾ Право одмазде (*ius talionis*) је казна о којој се говори и у доцнијем Римском Праву (XII таблица), сравни: Институције са историјом Римског Права, Д-р К. Салковски (српски превод од А. Ђорђевић— М. Миловановић), Београд, 1894. стр. 428.

§ 206.—208.

„Ако неко у свађи удари неког и ударцем му нанесе рану, то нека се исти закуне: нисам га са знањем (намерно) ударио, и да плати лекара. Ако дотични од тог ударца умре, то нека се исто тако закуне, и ако је дотични био слободно рођен, да плати $\frac{1}{2}$ мине новца (сребра). Ако је пак био ослобођени, нека плати $\frac{1}{3}$ “.

II Мој. 21, 18.—21.

„Кад се сваде људи, па један другог удари каменом или пещицом, али онај не умре него падне у постељу. Ако се предигне и изађе о штапу, да не буде крив онај који је ударио, само дангубу да му накнади и сву видарину да плати. Ко удари роба свога или робињу своју штапом тако да му умре под руком, да је крив; Али ако преживи дан или два, да није крив, јер је његов новац“.

Хамураби у овом случају прави разлику између намерног и ненамерног ударца, па према томе одређује и казну. Мојсије на овом месту то не чини. Интересантно је, да Мојсије идентификује роба с новцем (II Мој. 21, 21; јевр. keseph = новац). Уза све то не да се порећи, да је право и робовима код Хамурабија строжије и безобзирније, него код Мојсија. Код Хамурабија повреда овог права значи исто то, што и повреда имовинског права, док Мојсије ставља и робове под заштиту права. Мојсије о праву робова у напред цитираном месту вели: „Ко удари роба свога или робињу штапом тако да му умре под руком, да је крив. Ако ко удари по оку роба свога или робињу своју, те му поквари око, да га отпусти слободна за око његово. И ако избије зуб робу своме или робињи својој, да га пусти слободна за зуб његов“ (II Мој. 21, 20. и 26.—27.). Мојсије надаље одређује и за робове седми дан (суботу) као дан одмора (II Мој. 20, 10.); даље наређује издржавање робова од годишњих прихода господарових (III Мој. 25, 6.; да и робови имају право учествовати у домаћим весељима (V. 12, 12.) итд. Да се пак код Јевреја, на основу Мојсијева законодавства, са робовима заиста блажије поступало, него по Хамурабијевим одредбама, види се и из словенског израза „домочадци“ (I Мој. 14, 14.), који се употребљава у црквено-словен. Библији за ознаку робова, а што ће рећи домаћи, дакле они, који су спадали у господареву породицу¹⁾.

¹⁾ О ропству код Јевреја види опширније: *Biblische Archäologie*, Dr. P. Schegg — Dr. J. B. Wirthmüller, Freib. im Br., 1887. стр. 653.—660.

§ 209.—214.

„Ако неко удари слободно рођену, и она побаци, нека дотични плати 10 сикала новца за њен побачај. Ако иста жена умре, да се његова кћи убије. Ако због ударца побаци ослобођена жена, нека дотични плати 5 сикала сребра. Ако ова жена умре, нека плати $\frac{1}{2}$ мине сребра. Ако неко робињу удари и она побаци, да плати 2 сикала сребра“.

У овим се Хамурабијевим и Мојсијевим одредбама говори о намерном побачају. Покрај међусобних сличности и међу овим одредбама постоје разлике. Док нпр. Хамураби и овде истиче разлику између: слобоних, ослобођених и робова, дотле Мојсије, не правећи сталешких разлика, говори само о намерном побачају и казни за овакав преступ. Осим тога код Хамурабија се не види тако јасно, да се у овом сличају узима у заштиту и зачедак. Истина и Мојсије на овом месту о томе не говори, но зато се из других Мојсијевих одредаба јасно види, да се велики пород, многа деца код Јевреја сматрана као благослов Божији и национални понос, па је према томе сасвм природно, да се и зачедак код Јевреја правом заштићава¹⁾.

§ 244.—249.

„Ако неко изнајми од неког вола или магарца и овог лав удави (убије), штету да сноси власник. Ако неко изнајми вола, кога немарношћу или ударцем убије, нека дотични надоклади, власнику вола за вола. Ако неко изнајми вола и пребије му кост, или му поломи врат, нека власнику надокнади вола за вола.“

II Мој. 21, 22.—26.

„Кад се сваде људи, па који од њих удари трудну жену тако да из ње изађе дете, али се не догоди смрт, да плати глобу колико муж женин рече, а да плати преко судија; Ако ли се догоди смрт, тада ће узети живот за живот, око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, ужег за ужег, рану за рану, модрицу за модрицу“.

II Мој. 22, 13.—14.

„Ако ли га буде растргла зверка, да донесе од њега сведоцбу, и да не плати што је растргано. Ако ко узме од ближњег живинче на послугу, па охромил или угине, а господар му не буде код њега, да не плати. Ако ли буде најмљено, да плати само најам“.

¹⁾ Опширније о побачају и кажњивости намерног побачаја види расправицу Сим. Станковића у Веснику Српске Цркве, Београд, Фебруар, Март и Април 1925.

Ако неко изнајми вола и овом избије око, нека плати власнику половиду цене. Ако неко изнајми вола и поломи му рог, одсече реп или му повреди уста, да плати $\frac{1}{4}$ цене. Ако неко изнајми вола и бог (случај) га удари и угине, нека се онај, који је изнајмио, богу закуне и да се ослободи“.

Ове се одредбе тичу такође имовинског права. Реч је о позајмици стоке на послугу и о реституцији евентуалне штете. Обојица, Хамураби и Мојсије, налажу накнаду само у случају, ако је штета учињена са знањем или из немарности онога, који је вола или друго које марвинче узео на послугу. И овде је Хамураби, пошто је реч о имовинском праву, опширнији од Мојсија.

§ 250.—252.

„Ако један во убоде неког на улици и тај умре, нека се не покреће правно питање. Ако је господару бико познато, да во хоће да убоде, а он ипак није подрезао његове рогове, и тиме није спречио да во не боде, па ако во убоде и убије слободно рођеног, да плати $\frac{1}{2}$ мине сребра. Ако убоде нечијег роба, да плати $\frac{1}{3}$ мине“.

II Мој. 21, 28.—29. и 31.—32.

„Ако во убоде човека или жену, те умре, да се во заспе камењем и да се не једе месо од њега, а господар од вола да није крив. Али ако је во пре био бодач и господар његов знао за то па га није чувао, те убије човека или жену, во да се заспе камењем и господар његов да се погуби. Ако убоде сина или кћер, де му буде по истом закону. Ако ли роба убоде во или робињу, да да господару њихову тридесет сикала сребра и во да се заспе камењем“.

Премда Хамураби и Мојсије на овом месту расправљају о истом предмету и скоро дословно исто, ипак међу њима, и што се тиче ових одредаба, постоје и разлике. Пре свега Хамураби је у овом случају блажији, јер предвиђа за оваке преступе само новчане казне, док је Мојсије строжији. То долази свакако

отуда, што је Мојсије у опште од Хамурабија више ценио човека, који је, по учењу Библије, створен по образу и подобију Божјем (I Мој. 1, 26. и 27.). Ради тога Мојсије, осим строжије новчане казне, налаже за извесне случајеве и смртну казну. Мојсије осим тога у сва три случаја налаже каменисање животиње. Пошто је тада код свих народа, па и Јевреја редовно уважавана установа ропства, није онда никакво чудо, што Мојсије и овде тако јасно истиче разлику између слободног грађанина и роба. Но да је уза све то Мојсијево законодавство хуманије од Хамурабијева, о томе не може бити сумње. Доста је да напоменемо, да Мојсије јасно препоручује љубав према ближњем (III Мој. 19, 17.—18.; V Мој. 21, 1. и 2.); према странцу (II Мој. 21, 22.), шта више у Мојсијевом законодавству налазимо трагова и љубави према непријатељу (II Мој. 23, 4. и 5.), разуме се ни близу у оној чистоти, како је проповеда хришћански морал. О свему томе нема њ помена код Хамурабија, који у свима случајевима води рачуна само о легалности. На моралност се Хамураби врло мало осврће. Напротив Мојсије подједнако уважава моралност и легалност, зато при квалификовању преступа узима побуду као најсигурније и најважније мерило.

§ 263.

„Ако во или овца, која је неком дата, пропадне, да се накнади власнику во за вола, овца за овцу“.

II Мој. 22, 14.

„Ако ко узме у ближњег свог живинче на послугу, па охроми или угине, а господар му не буде код њега, да плати“.

Параграф 263. стоји у тесној вези са §§ 245.—248., односно са одговарајућим местима код Мојсија, где се такође говори о реституцији или накнади учињене штете.

§ 280.

„Ако неко у туђој земљи купи од неког роба или робињу, и кад се дотични врати у своју земљу, те власник препозна свога роба или робињу, и ако су роб или робиња домаћи, нека се исти без откупа или оштете ослободи“.

II Мој. 21, 8.

„Али да нема право продати је у туђ народ“.

И ако се Хамураби и Мојсије, како смо из досадашњег излагања видели, разликују, што се тиче установе ропства, овде

се слажу у толико, што обојица узимају у заштиту само домаће робове, урођенике. По овој Хамурабијевој и Мојсијевој одредби није дозвољено продавати домаће робове у иностранство.

2. Ми смо се већ у овом прошлом одељку местимице до-такли и разлика, које постоје између Хамурабија и Мојсија. У овом другом одељку говорићемо опширније о тим разликама, које очигледно доказују, да је тврдња и гативне критике о нео-ригиналности Мојсијева законодавства неоснована и злонамерна. Дакле, уза све сличности између Хамурабијева кодекса и Мој-сијева законодавства несумњиво је, да међу њима постоје и врло велике разлике. Те се разлике тичу: а) карактерних особина њихових личности; б) правних и етичких одредаба и в) нарочито религије. У даљњем нашем излагању ми ћемо то овим редом изложити те разлике.

Пре свега што се тиче њихових личних карактерних осо-бина између Хамурабија и Мојсија постоји велики контраст. Док је н. пр. Хамураби претерано славољубив и уображен у своје сопствене силе и заслуге, што се јасно види из његовог пред кодексом дугог пролога, а још више из дужег епилога, где Ха-мураби сам себе слави и своје заслуге преувеличава; дотле је Мојсије смирн и свестан своје немоћи пред Богом Јахве. Дело, које он чини своме народу по његовом мишљењу јесте дело Бо-жије. Хамураби је славољубиви „краљ праведности“, који се у извесној мери осећа боговима раван¹⁾. У Хамурабијевом кодексу границе између божанског и човечанског и нема²⁾. Код Мојсија пак све то ишчезава пред чашћу Бога Јахве и добру свога на-рода³⁾. Док је, дакле, Хамураби горд и охол, уображен у самог себе, дотле је Мојсије, према горњој тврдњи, смирн и кротак. За потврду овога наводимо речи Мојсијеве, које гласе: „Ко сам ја да идем к Фараону и да изведем синове Израиља из Мисира?“ (II Мој, 3, 11.) По речима: „Гле, учио сам вас уредбама и за-конима, као што ми заповеди Господ Бог мој, да бисте тако творили у земљи у коју идете да је наследите“ (V Мој, 5, 5.), Мојсије сматра себе само скромним посредником између Бога Јахве и изабраног народа.

1) D-r J. Schuster — D-r J. B. Holzammer — D-r J. Selbst, *ibid.* стр. 476.

2) D-r A. Jeremias, *ibid.* стр. 21.

3) Wohlrab, *ibid.* стр. 10

Осим разлике, која се тиче њихових личних карактерних особина, између Хамурабија и Мостоја постоје велике разлике и што се тиче појединих одредаба у њиховом законодавству. У следећем излагању наводимо те разлике:

§ 218.

„Ако један лекар начини п: и операцији са ножићем од бронзе неке велику (тешку) рану и усмрти га, или отвори оток са операционим ножићем од бронзе и око му исцури, нека му се обе руке отсеку.“

II Мој. 21, 12., 13. и 14.

„Ко удари човека, те умре, да се погуби. Ако ли не буде хтео, нека му га Бог даде у руке, одредићу ти место куда може утећи. Ако ли би ко нехвалице устао на ближњег свога да га убије из преваре, одуци га и од олтара мога да се погуби.“

У овим се одредбама види очигледна разлика. Док се у Мојсијевој горњој одредби, што се тиче убиства, истиче разлика између намерног убиства и убиства нехотичног, случајног; дотле се у § 218. Хамурабијева кодекса то не чини. Хамураби на овом месту не прави разлике између убиства из непажње и несретног случаја. То не чини у цитираној одредби ни Мојсије, но зато се обојипа надопуњују другим одредбама (§ 251.; II Мој. 21, 29.), кад убиство изазове во, који хоће да бode, а господар његов за то знао. У сваком случају је доцније јеврејско законодавство учинило велики напредак, што се тиче побуде пре учињеног дела, која је без сваке сумње најважније мерило при квалификацији учињених дела. Да је јеврејско законодавство напредније и од вавилонског, то признаје и либерални енглески социјолог, нарочито етнолог Е. Westermarck¹⁾. Осим горње разлике (убиство из непријатељства и убиство нехотично, случајно), Мојсије истиче даље разлику и између обичног убиства и уморства (II Мој. 21, 14.), што код Хамурабија није случај. Ми се у горњим цитираним одредбама сусретамо још са једном великом разликом између Хамурабија и Мојсија. Та се разлика тиче крвне освети. Познато је, да је уз право одмазде (*ins talionis*) код старих народа, па и Јевреја, постојала и крвна освета, због које је људско друштво много патило. Мојсије, да би сузбио или бар донекле ублажио тај сурови или

¹⁾ Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, Dr. E. Westermarck (немачки превод од L. Katscher), I. Bd, Leipzig, 1913, стр. 261.

варварски обичај, одредио је неке градове као уточишта за оне преступе, који су учињени нехотице и случајно (сравни: IV Мој. 35, 6. и др. места). Хамураби о праву асила или уточишта у опште ништа не говори.

„Ако изађе ватра и наиђе на трње, па изгори стог или жито, које још стоји или њива, да накнади онај који је запалио“ (II Мој. 22, 6.). Ове одредбе у Хамурабијевом кодексу савим нема.

„Немојте цвилити удовице и сироте. Ако ли коју учвилити у чему год, и повиче к мени, чућу вику њезину, И запалиће се гњев мој, и побићу вас мачем, па ће ваше жене бити удовице и ваша деца сирота“ (II Мој. 22, 22.—24.; исто тако и V Мој. 10, 18.; 27, 19.). О овој се Мојсијевој директној одредби, што се тиче заштите удовица и сиротих, у Хамурабијевом кодексу говори донекле индиректно у §§ 28., 29., 172. и 179., и то више о опскрби удовица и сиротих, а мање о заштити против њиховог вређања и угњетавања. И по овој одредби је Мојсијево законодавство хуманије и напредније од Хамурабијевих одредаба.

„Немојте изврнути правде сиромашу своје у парници његовој“ (II Мој. 23, 6.) и „Кад даш у зајам новац народу мојем, сиромашу који је код тебе, немој му бити као каматник, не ударајте на њ камате“ (II Мој. 22, 25.). И ових хуманих Мојсијевих наређења код Хамурабија такође нема.

Напред смо већ напоменули, да Мојсије на више места својим одредбама указује пажњу и странцима (II Мој. 22, 21.; 23, 9.; III Мој. 19, 10.; 19, 33. и 34 и т. д.), шта више и непријатељима (II Мој. 23, 4. и 5.). О овом, да се тако изразимо, космополитском Мојсијевом погледу нема ни помена у Хамурабијевом кодексу. Исто тако Хамураби ништа не говори ни о љубави према ближњем, о чему Мојсије такође на више места у свом Петокњижју говори.

Између Хамурабија и Мојсија на пољу етике истичу се уз ове и друге разлике. Тако н. пр. Хамураби нигде не говори у свом кодексу против страсти и појуде као извор греха. Хамураби устаје истина најстрожије против неоправданости, но зато, с друге стране, нигде не устаје против себичности, а нарочито против неморалности, која се често пута вршила и по незнабожачким храмовима у част богова. Мојсије напротив устаје баш против клице разних греха и правних преступа, т. ј.

против грешних и недозвољених страсти и пожуда речима: „Не пожели куће ближњег свог, не пожели жене ближњег свог, ни слуге његове, ни слушкиње његове, ни вола његова, ни магарца његова, нити ишта што је ближњег твог“ (II Мој. 20, 17.). „Нећеш ли бити мио, кад добро чиниш? а кад не чиниш добро грех је на вратима“ (I Мој. 4. 7.).

Осим разлика на пољу етике и права, између Хамурабија и Мојсија постоји велика разлика и што се тиче религије. Разлика се огледа најпре у томе, што Хамураби признаје или проповеда изразити политеизам. Он у свом прологу и епилогу спомиње по имену преко 30 разних богова. Напротив Мојсије од почетка па до краја свог учења проповеда чисти монотеизам. За потврду тога наводимо следећа места из Петокњижја: „Чуј, Израиљу: Господ је Бог наш једини Господ“ (V Мој. 6, 4.) и „Видите сада да сам ја, ја сам, и да нема Бога осим мене“ (V Мој. 32, 29.; сравни: II Мој. 20, 2. и 3.; V Мој. 4, 35. и 39.). Осим тога Мојсије у духу чистог монотеизма истиче дужност љубави према Богу, и ставља ту дужност на првом месту међу другим дужностима човека, шта више Мојсије сматра дужност љубави према Богу као мерило свима другим дужностима. То потврђују речи Мојсијеве: „Зато љуби Господа Бога свога из свега срца свога и из све душе своје и из све снаге своје“ (V Мој. 6, 5.; сравни: V Мој. 10, 12. и друга места). О свему се томе у Хамурабијевом кодексу у опште ништа не говори. Према томе Мојсијеви закони социјално-политичког карактера су у тесној вези са законима чисто религиозно моралним. Религиозно-морални елементи проичу, тако да кажемо, све Мојсијеве законе. У осталом ово је сасвим природно, с обзиром на теократски карактер јеврејског социјално-политичког друштва. Код Хамурабија се не види та хармонична веза између религиозно-моралних и социјално-политичких елемената¹⁾. Судаћи, дакле, по свему томе Мојсијево се законодавство одликује чисто религиозно-моралним карактером. То долази отуда, што је Мојсије не само јеврејски законодавац, него и верски организатор. По сведочанствима Ст. и Нов. Завета Мојсије је истинити изабраник Божији и посредник између Бога и изабраног народа. Противно овим напоменама о Мојсију и његовој мисији Хамураби је чисто светован законодавац, који се интересира или

1) Богослов. Вѣстникъ, *ibid.* стр. 301.

води рачуна само о својој држави и њеном друштвеном уређењу. Према томе био би узалудан посао тражити правих религиозних момената у Хамурабијевом кодексу. Истина, Хамураби у уводу свог кодекса каже, да му је Schamasch или Samas (бог сунца) дао законе; он се, дакле, позива на неко откривање, само што то позивање на бога сунца има свој корен у старом оријенталном погледу у опште на свет, по коме је све, што се дешава на земљи, само огледало оног, што се догађа на небу. По овом погледу свет представа је у овисности од богова. У овом незнабожачком откривењу недостаје, дакле, духовно-моралне и слободне претпоставке вере. Осим тога ово се откривење не уздиже изнад разних форми старог оријенталног депотизма. Човек се по овом схватању може осећати зависан од воље Божије, но ипак није у стању, да то манифестује у преданости истинске вере. Воља је Божија по старом оријенталном, нарочито вавилонском погледу управо несхватљива; она је, да се тако изразимо, за морал и право ignotus. Овај оријентални поглед о несхватљивости воље Божије не налазимо нигде у Ст. Завету, па према томе ни код Мојсија. Шта више изнад овог оријенталног ignotus у опште, па и вавилонског краља Хамурабија уздиже се сигурно познање Бога и Његових заповести. За потврду овог, између многих места у Ст. Завету, наводимо три места: једно из Петокњижја, а друго из књигâ пророка Исаије и Михеја. Прво гласи: „А проклетство, ако не узаслушате заповести Господа Бога својега него сиђете с пута, који вам ја данас заповедам, те пођете за другим боговима, којих не познајете“ (V Мој. 11, 28.). Друго место код пророка Исаије (58, 8.) гласи: „Тада ће синуги виде о твоје као зора, и здравље ће твоје брзо процвати, и пред тобом ће ићи правда твоја, слава Господња биће ти задња стража“. А треће је место код пророка Михеја, ко је још изразитије посведочава горњу тврдњу, а које гласи: „Показао ти је, човече, шта је добро; и шта Господ иште од тебе осим да чиниш што је право и да љубиш милост и да ходиш смерно с Богом својим? Глас Господњи виче граду, и које мудар види име твоје; слушајте прут и онога који га је одредио“ (Мих. 6, 8. – 9.). Враћајући се поново на Мојсија и његову мисију у изабраном народу, а у духу досадашњег излагања напомињемо, да је Откривање, које је Мојсије примио од Бога Јахве на брду Синају, религиозни основ права. Осим тога, док је ово Мојсијево Откривање, добивено

на брду Синају, стварност, дотле је откривање у Хамурабијевом кодексу у свом задњем основу једна обмана, којој не достаје стварни доказ и одјек унутарње претпоставке¹).

III.

Откуда сличност између Хамурабија и Мојсија? Је ли Мојсије оргиналан?

Ми смо се из досадашњег излагања уверили, да између Хамурабијева кодекса и Мојсијева законодавства стварно постоје покрај великих разлика и сличности. Настаје сада питање: откуда тих сличности између Хамурабија и Мојсија? И, да ли је Мојсије у свом законодавству оргиналан? На ово питање одговарају научници различито. Већина их прихваћа хипотезу, по којој сличности између Хамурабија и Мојсија треба тражити на неутралном земљишту. По овој хипотези, с којом се и ми слажемо, сличности између Хамурабија и Мојсија су постале с обзиром на њихово заједничко порекло. То заједничко порекло јесте прапредање човеанства, која датира из доба патријараха, можда и од првих људи, Адама и Еве. Нијн искључено, да се овим прапредањем послужио и Хамураби, а доцније и Мојсије. Према томе сличности су постале с обзиром на исти праизвор, а разлике с обзиром на пад Вавилона у идолопоклонство²). Врло је вероватно, да су постојали, на основу тог прапредања, у доба Хамурабија и Мојсија исти обичаји и норме социјалног карактера, који су се доцније самостално развили, и који су доцније кодифицирани, и то у Вавилонији пре, него код других народа³). Осим горње хипотезе има и других хипотеза за решење питања сличности између Хамурабија и Мојсија. Тако нпр. неки научници решавају те сличности на основу опште обавезних историских или психолошких претпоставки, или пак на основу једног заједничког старијег извора, који се опет сматра или старо заједничко семитско право или старо арапско⁴). Grimme мисли, да је утицај кодекса вавилонског краља Хамурабија на Мојсија и његово законодавство искључен, и да њихове међусобне сличности потичу из заједничког извора. Тај заједнички

1) Dr. A. Jeremias, *ibid.* стр. 57—58.

2) Dr. Seisenberger, *ibid.* стр. 312.

3) Богосл. Вѣстникч, *ibid.* стр. 302—304. и 307.

4) D. J. Schuster — Dr. J. B. Hoizammer — Dr. J. Selbst, *ibid.* стр. 38. и 475.; сравни: A. Jeremias, *ibid.* стр. 62. и Rothstein, *ibit* стр. 45.—46.

извор јесте старо-семитско обичајно право, које је постојало много раније од Хамурабија и његова кодекса¹⁾. Таке сличности у праву два народа у извесној су мери заједничко наслеђе из прастарог времена, а у извесној су мери постале и самостално, јер сродан начин мишљења схваћа и правне прилике на сличан начин²⁾. Један руски богослов, разправљајући питање: Вавилонски кодекс краља Хамурабија и Мојсијево законодавство, вели за декалог у смислу ове тврдње ово: „Заповести: не уби: не укради и т.д. биле су засигурно познате не само Јеврејима, него и другим народима; оне су биле познате и Јеврејима до давања закона на брду Синају. На брду Синају добиле су ове заповести само виши ауторитет: потврђен гласом самог Бога, као Богом откривене заповести³⁾).

При свршетку ове наше расправе неспомињемо, да нам је била намера, да њоме побацимо неосновано и злонамерно тврдње Ф. Delitzsch-а и свих оних негативних критичара, који тврде да је Мојсије неоригиналан, и да је извесне ствари узео из правног кодекса вавилонског краља Хамурабија. Мојсије се, као изабраник Божији, како смо се из досадашњег излагања уверили, при излагању свога законодавства, служио у извесној мери прапудањем, које је постало на основу природног и натприродног Откривења; но највише се послужио Откривењем, које је добио од Бога, на Брду Синају. По свему, дакле, тврдња о утицају правног кодекса вавилонског краља Хамурабија на Мојсија и његово законодавство није доказано; напротив Хамурабијев кодекс, као неуређена збирка правних одредаба, стоји много ниже испод Мојсијевог закона⁴⁾. Свршавамо ову нашу расправу речима признатог западног иснитивача религија Dr. A. Jeremias-а, које гласе: „Са задовољством и радошћу признајем, да је проналаском Хамурабијева кодекса моје уверење о божанствениости торе (Мојсијева закона) још више учвршћено“⁵⁾.

Јером. Др. СИМЕОН СТАНКОВИЋ.

1) Сравни: Dr. A. Jeremias, *ibid.* стр. 35.

2) *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, D. S. Steuernagel. Tübingen, 1912. стр. 262

3) Богослов. Вѣстникъ, *ibid.* стр. 321.

4) *Herders Konversationslexikon*, III. Aufl., IV. Rd., Freib im Br. стр. 96.

5) Dr. A. Jeremias, *ibid.* стр. 60.

КЊИЖЕВНОСТ

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Д-р Марко Микијељ. Историја хришћанске књижевности. Апостолски мужеви књига прва. Београд 26. VIII. 150.

Ова књига је, као што се види, један део из предавања патрологије д-р М. Микијеља, доцента Богословског факултета Београдског Университета. Као што и сам наслов књиге показује, она обухвата литературу такозваних апостолских мужева, т. ј. „непосредних апостолских ученика“ (стр. V), као и дела, која им се погрешно приписују. Овамо су ушли: Варнава, Климент Римски, Игњатије Богоносац, Поликарп Смирнски, Папије, Јерма, неизвесни по имену писци посланице Диогнету и Учења 12 апостола. У појединости пак садржај књиге је овај: 1, подаци о писцима, 2, излагање садржине дела њихових, 3, главне догматске, морално-практичке, литургијске и друге мисли, што се у овим делима садрже, 4, питање о аутентичности дела, 5, неаутентична дела, која се приписују овим писцима, 6, издања и, понекад, преводи њихови и 7, научна о њима литература. То је обични садржај и строжих система Патрологије и Историје Хришћанске Књижевности; само се код ових не налази извод главних догматских, морално-практичких, литургијских и других мисли овог или оног писца.

У иностранству постоји врло опширна научна патролошка литература било у форми система Патрологије и Историје Хришћанске књижевности, било у форми специјалних радова о апостолским мужевима *in pleno* или монографија о појединим писцима и о појединим делима, која им се приписују. Као извесна допуна патролошкој литератури служе многобројне системе Историје хришћ. Цркве и Историје хришћ. догме (*Dogmengeschichte*).

Као што се види из регистрирања ових дела у књизи г. Микијеља (стр. VI—VII, 16—17, 70—71, 73—77, 97—98, 103, 104—110, 114—115, 129—131, 139—140, 147—149 и др.), он зна *по наслову* већи део ових радова, а неке од њих је непосредно искористио (види стр. IV). У целој овој литератури тако су широко, дубоко, разнострано, научно-критички и детаљно разрађена сва могућа питања у области хришћанске књижевности I—II вв., да је сада тешко рећи чега било новог. И стварно, у књизи г. Микијеља нећете наћи ничега новог, чега не би било у ранијим страним радовима. Његов се задатак управо сводио на то, да да *compendium* оног, чега има у најновијој страниј литератури по овом предмету, при чему се старао, како напомиње, да изнесе „сва мишљења модерних критичара, која су му била позната, и доведе их у узајаму везу, колико му је било могуће“, а уједно да упути читаоце „на богату књижевност страних народа и тиме их што више заинтересује за изучавање књижевности апостолског века“ (стр. IV). У том погледу његов задатак је био олакшан тиме, што у страним патролошким делима, као нпр. Vardenhewer'a, Kihn'a, Harnack'a и др., може да се нађе збир разних мишљења научника о питањима из литературе апостолских мужева са критичким примедбама о њима и указивањем научне литературе о њима. На тај начин ни овде богослов — специјалист неће наћи у књизи г. Микијеља ничег новог и интересантног у поређењу са страним патролошким радовима.

Но ипак ова књига није без вредности и користи за оне читаоце, који се интересују историјом хришћанске књижевности старог доба а немају могућности и воље да се са њом познају преко стране литературе, и још више за ученике наших виших и средњих богословских школа. До данас у Србији није било оваквог систематског и у широком размеру замишљеног дела о апостолским мужевима и уопште о хришћанској књижевности старих векова. После слабог покушаја Ст. Веселиновића (стр. IV) књига д-р Микијеља је први на српском језику специјални рад ове врсте, и то повећава њену практичку вредност.

На жалост, мора се признати да у књизи има много недостатака од већег или мањег значаја, за које је кривица делом до издавача (књижара Геце Кона), а поглавито до писца.

1. Пре свега пада у очи крајња непажња при коректури: свугде, од првих до последњих страна, има многобројних штампарских погрешака, нарочито у страним, грчким речима. Нема

потребе да наведем много примера. Навешћу само неке најважније погрешке, које могу довести читаоце у недоумицу и заблуду: на стр. 9. р. 27: *неће Бог познаши*. Псал. 19 — уместо: неће Бог понизити. Псал. 51; на стр. 14 р. 8—9 и стр. 15 р. 29: *Морине и Марине* — уместо: Мавринац или Мавринијанин; на стр. 15. р. 2 одоздо: у *Фебруару* — уместо: у Фрајбургу; на стр. 37 прим. 4: *Portum* — уместо: *Patrum*; на стр. 80 р. 14: *Маласа* — уместо: Малале; на стр. 131 р. 5: *Theol. Lit. Zeitung. 1855. Col. 281* — уместо: *Theol. Lit. Zeit. 1885 г. 281—284*; на стр. 143 р. 10 одоздо: *несшала* — уместо: постала; на стр. 148 р. 14: *Kirchenlex. 2. 1872 — 1869, 1884* — уместо: *Kirchenlex. изд. 2, 1869—1872, изд. 3, 1884*; стр. 149 р. 22: *579—589; 1905, 411—415* — уместо: *579—589; 6, 1905, 411—415* итд. Неизоставно било би потребно додати на крају књиге списак макар најважнијих погрешака, кад су оне већ у тексту.

2. Местимично наилази се у тексту на нетачности и неправилна тврђења. Напр. на стр. III р. 12: „у делима апост. мужева налазимо *основу и зачетак* хришћанске књижевности уопште“, или на стр. VIII р. 4—5 одоздо: „Јермин Пастир садржи *први покушај* писања о хришћ. моралу“ и на стр. 127. р. 20: „ова књига мора се сматрати као прво приказивање хришћ. морала“ (а књиге Нов. Завета?!); на стр. 18 р. 4: *двацш* — уместо: трипут (упореди О. Vardenhewer, *Gesch. d. altchristl. Liter. I. 1913 s. 115*); на стр. 64 р. 29: у Дидаскалији „нижи ступњи црквене јерархије (*clerici minores*) се *никако не помињу*“. — није тачно: Ђакони, ипођакони и чтеци помињу се у гл. 9 (ст. Vardenhewer О. С. II. S. 308—309); на стр. 64 на крају: „Сви ови разлози нагнали су Функ’а да изнесе мишљење да је Дидаскалија написана у *првој половини 3. века*“; но познато је да је Функ доцније изменио ово мишљење (Vardenhewer II. 1914. S. 309); на стр. 67 р. 15: евијонити стављени су у ред *јеврејских* секти — ум. хришћанских-јудаистичких; на стр. 83 р. 4 одоздо: са време Трајана „хришћани су гоњени *само* у Сирији“; — Но сведочанство Плинија, мучеништво Симеона јерусал. и др. потврђују да је гоњење било понегде и ван Сирије; на стр. 89 р. 5 одоздо: „*фалсификоване*“ — тачније: интерполиране; на стр. 108 р. 27: „*написао* под именом Поликарповим“ — ум. *увео* у своју књигу под именом Поликарповим; на стр. 143 р. 7 одоздо: „*апостољска правила*“ — ово место позајмљено је из Vardenhewer’a I. S. 97 где стоји *Apostol. Kirh. por-*

dnung, a то је нешто друго него апост. правила (в. Јевсевија Поповића: Опћа црквена историја I. 1912. 385 и 387);

3. Исто тако цитирање помоћних извора често је нетачно, неодређено и непотпуно. Напр. на стр. 4 прим. 1: Migne t. 87 p. 3 не означава се ser. и col.; на стр. 17 p. 14: после речи Sitzungsber. d. keis. Akad, d. Wiss. недостаје: Philos. — hist. kl. 143 Abhandl. 17; на стр. 20, 22 и др.: Migne 'Ελληνική πατρολογία или Migne 'Ελληνικοί πάτρες стр. — уместо уобичајеног цитирања Migne gr. или lat. ser. t. col; на стр. 148 p. 11 пред 66, 1884 недостаје Theolog. Quartalschr. и пред 64, 1882 недостаје ibid. и т. д. Понегде сам приметιο и погрешке у цитатима. Напр. на стр. 36 прим. 1: Јевсев. књ. 4 — ум. 3; на стр. 78 p. 20: Дела апост. 12, 18 — ум. XI, 22—26; XIII, 1; XIV, 26—28, XV, 2, 22—35.

4. По негде у тексту желели бисмо допуне. Напр. могли би бити допуњени спискови издања и превода дела апост. мужава, а тако и регистар научне литературе. У овим случајевима г. Микијељ ретко где иде даље од Барденхевера, коме обично овде следује. Између осталог нема навођења руске литературе. Даље, кад је већ г. Микијељ хтео да изнесе што потпуније различна мишљења најновијих критичара по дотичним питањима (стр. IV), онда не би било излишно да се унесе напр. мишљење Барденхевера (I, 96) о сиријском, а не египатском, пореклу Учења 12 апостола (к стр. 142), претпоставку А. Лебедева и др. да Јерма није био ни епископ, ни пресвитер, већ харизматик — пророк (к стр. 119—120) или напр. потпуније да се изложи разлози научника за неаутентичност 11 и 12 глава посланице Диогнету (cf. Vardenhewer I, 320); ово последње потребно је, чинило би се, у толико пре, што се он упушта у критику таквог мишљења научника (стр. 137).

5. Местимично закључци г. Микијеља су без довољне аргументације. Ја ћу да наведем два-три примера ради илустрације. На стр. 134—135 он пише: „из садржаја и начина писања види се да у аутору посланице Диогнету имамо једног апостолског ученика“. То је гола фраза. Ако би ово било тако јасно, то не би ни било места размимоилажењу у мишљењима критичара, о чему говори г. Микијељ (стр. 134). Истина, у XI гл. посланице писац назива себе апостолским учеником (ἀποστόλων γενόμενος μαθητής), али не треба заборавити да се аутентичност ове главе подвргава сумњи, а ову сумњу г. Микијељ није

успео да побије. Даље, он наставља: „пошто писац често у овој посланици помиње гоњења и убијање хришћана, то изгледа да је ова посланица могла бити написана тек (?) за владе Трајанове (98—117)“. А зашто не пре и не после, када је гоњење било и до и после Трајана?! Бар није могућност овог г. Микијељем уклоњена. На стр. 142 он тврди: „како се из саме садржине Учења 12 апостола да видети, ова књига је написана средином II века“, али доказа не износи и ово, на тај начин, остаје опет гола фраза. Даље, „ова књига је свакако (!) настала у Египту... и то без сумње (!) у Александрији“. Основи за тај закључак су: прво — ова се књига „употребљаваше у Александријској цркви, где и уживаше врло велики углед“; друго — писац „цитује Варнавину посланицу, која је исто тако настала у Египту“. Но Vardenhewer (I, 96) пак за своју претпоставку о сиријском пореклу овог дела износи као један од разлога баш то, што је оно уживало не мањи углед и у Сирији са Палестином. А други разлог — помињање Варнавине посланице само по себи једва да има какву важност.

6. Сама садржина књиге г. Микијеља изазива низ питања. Ако је она посвећена апостолским мужевима, као што се у наслову означаје, то може се питати: 1) Зашто је овде ушао Варнава (стр. 1—18), ако он, као писац познате посланице, није апостолски ученик, који се спомиње у св. Писму, већ Псевдоварнава? 2) Зашто је ушло „Учење 12 апостола“, ако нема доказа да му је писац апост. ученик? 3) Зашто су изнесени сви детаљи о другој посланици Климента (стр. 35—37), Климентинама, *geseanttonnes*, црквеним канонима, о дидаскалији, о Апостолским Установама, посланицама младићима и девојкама (38-77) и др., — о делима, која се лажно приписују апост. мужевима? 4) К чему подробности о оном делу посланице Смирнске Цркве, која се не тиче Поликарна (стр. 102)? Није ли боље све то искључити, као што је то учињено давно напр. са Псевдодионисијем, и говор о овим делима пренети на друго место, где ће одговарати времену, коме се по претпоставци односе, као што су и почели да раде поједини најмодернији научници?

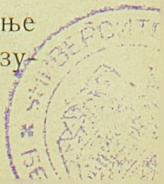
7. Најзад, још једна примедба — о начину искоришћавања туђих дела. Г. Микијељ сувише зависи од њих, преносећи често с буквалном тачношћу, од речи до речи, њихов текст. Нарочито то пада у очи при упоређењу са Vardenhewer'a Op. cit.

Епископ Охридски Николај, Омилије на недељна и празнична јеванђеља. Први и други део. Ср. Карловци, 1925. Цена 100 динара.

Постоје два Николаја. Један пре рата: религиозни мислилац светскога типа. Ту је очигледан непосредни утицај Запада и западног схватања хришћанства. Тада је код њега религиозност и религија била чак пре старозаветна и Зороастријанска: Бог треба да има своје место у животу човеку. Онда је у њему било више литературе него ли религије, више философирања него ли религиозности: Хришћанство као огромна чињеница у изградњи културе. Његово хришћанско сазнање било је више историјско него ли спиритуално. Никада можда један наш мислилац није био ближи менталитету Запада него ли што је био владика Николај пре рата. Никада се код нас није могао осетити тако јасно како брзо један наш даровити човек може себе наћи у духу западне културе. Али владика Николај носио је са умом човека са Запада душу човека са истока. *Религија Његошева* је литература с религиозног гледишта. И *Беседе под гором* су литература. Али *Размишљања над једним мравињаком* нису литература. Ту је више религиознога него ли у ма чему другом што је дао у то време. Ко уме да чита, видеће да између *Размишљања над једним мравињаком* и *Речи о свечовеку* има разлике не у духу, не у односу, него само у степену мудрости, у јасноћи и дубини идеја.

Изгледа да је рат имао пресудног утицаја на владика Николаја. Заједно са Западом преживео је кризу Запада, кризу западних вредности, и ослободио се наноса који би ометао правилан развој његова духа. И када је прогорио кроз *Речи о свечовеку*, говорио је као нови, одређенији и спиритуалнији човек. То је и био разлог донекле што га старе уши нису могле разумети. Послератна реакција била је у нас више у духу Америке него у духу Истока. Интелигенција није тражила оно што је владика Николај имао, владика Николај није био више њен пророк. Он је био одвећ тврда храна. Јер између *Религије Његошове* и *Речи о свечовеку* лежи огроман јаз, огромна трансформација и еволуција духа. Ту и такву трансформацију интелигенција није знала и зато јој је владика Николај остао стран. То је био други Николај.

И што даље идемо све их већи јаз раздваја. Све је мање светскога духа у делима владике Николаја, све је мање разу-



мевања за њега међу светским људима. На тај начин створене су спољне могућности да се владика Николај развија независно од духа свога времена, његових моментаних потреба и његових криза. И владика Николај је ишао све даље и даље путем једног дефинитивног и религиозног хришћанског сазнања. Куда ће га све одвести тај пут, у Божјим је рукама. Шта ће му све донети тај пут, то је сада тајна. Но велика је то утеха да он иде, да он корача напред и да свака нова књига представља неку врсту духовне етапе, духовног сабирања са засејаних њива и поља његова духа, те стога, ма како то невероватно изгледало, носи интимни аутобиографски карактер.

Ове две књиге *Омилија* представљају најновије плодове спиритуалног пута владике Николаја. Вели да су првобитно намењени свештенству, да им помогне недељом и празником да народу, који, на велику жалост, мало што од гога зна, расветли тајне Јеванђеља. Ради тога су писане популарно и опширно. А старински наслов требао је да их сачува од очију непозваних. То је нека врста можда и несвесне освете. Јер ништа мање људи наши не знају него он јеванђеље, и ништа више не мисле да знају него он Јеванђеље. Зато им се затварају врата. Можда још није дошло време. Јер ове *Омилије*, ако ништа друго, увериле би многе да простота јеванђеља може и да превари људе при испитивању његове дубине.

Владика Николај зна једно потпуно сигурно и то каже сваким редом свога коментара: да је Бог исто тако премудар и велики у најмањем као што је у највећем. То је прво. Али тиме се одмах целокупан ниво јеванђелских мисли диже *sub specie aeternitatis*. Цело Јеванђеље постаје симбол и сваки јеванђелски симбол, с друге стране, садржи све Јеванђеље. Историја света је понављање у великом историје свакога човека. То је друго. Један је исти пут и процес потребан за све људе и свакога човека. Отуда и вечна истина Јеванђеља као путоказа.

Омилије су рађене врло марљиво и потпуно у духу најдубљих хришћанских спиритуалних тумачења. Оне значе велику добит за нашу религиозну литературу и не сумњам да ће помоћи знатно удубљењу нашег хришћанског сазнања. У њима се рефлектује један одређен хришћански и православни однос према животу, што је за ове дане наше религиозне и црквене кризе читаво исповедање. Ја се надам да простота излагања и мало већа опширност, која је сходна циљу, неће сакрити од неких

религиозну дубину ових *Омилија*. Јер су оне увод у боље разумевање онога што ће несумњиво доћи после ове дуге анализе. Али увод, који ће остати неопходан све до појаве Златоустог на нашем језику.

Д. СТОЈАНОВИЋ.

НАЈНОВИЈА БОГОСЛОВСКА ЛИТЕРАТУРА.

Прот. Ст. М. Димитријевић, Стевана Стратимировића, митрополита карловачког, план за ослобођење српског народа (прештампано из 1. свеска „Богословља“, с додатком текста мемоара Стратимировићева). Београд, 1926.

Др. Димитрије Стефановић, Живот и рад апостола Павла са тумачењем његових посланица Галатима, (2) Тимотију, Титу и Филимону. Београд, 1926.

A. Hudal, Kurzgefasste Einleitung in die heiligen Bücher des Alten Testaments. 2. u. 3. Aufl. gr. 8^o Graz, 1925.

Fr. Wutz, Die Psalmen. Textkritisch untersucht. München, 1925.

Die Heilige Schrift des Alten Bundes. Nach dem Grundtext übersetzt von Paul Rieszler. Bd. 1 u. 2. gr. 8^o Mainz, Matthias-Grünewald Verlag.

L. Dürr, Wollen und Wirken der alttestamentl. Propheten Düsseldorf, 1926.

Frz. Feldmann, Das Buch Isaias. (Exeget. Handbuch zum Altem Testament, Bd. 14). Münster i. W. 1925.

Chr. Herrmann, Religion und Kunst im alten Babylon. (Mit 30 Abb.) Berlin, 1925.

O. Bardenhewer, Der Römerbrief des hl. Paulus. Freiburg, 1926.

A. Reatz, Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk. 2. u. 3., verb. Aufl. gr. 8^o Freiburg, 1925.

A. Bludau, Die Schriftfälschungen der Häretiker. Ein Beitrag zur Textkritik der Bibel. Münster i. W. 1925.

M. Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. Göttingen, 1925.

Thadd. Soiron, Das Evangelium als Lebensform des Menschen. kl. 8^o München—Rom, 1925.

E. Peterson, Was ist Theologie? gr. 8^o Bonn, 1925.

H. Dieckmann, De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici. 2 Bde. gr. 8^o Freiburg, 1925.

H. Lennerz, Natürliche Gotteserkenntnis. Freiburg, 1926.

A. Heilmann, Herrlichkeiten der Seele. Freiburg, 1926.

Frz. Sawicki, Die Gottesbeweise. Paderborn, 1926.

A. Wilms, Die Unlogik der modernen Welt- u. Gottesanschauungen gegen das biblische Christentum. Hamburg, 1926.

E. Lucka, Torquemada und die spanische Inquisition. Wien, 1926.

G. Schenkel, Der Protestantismus der Gegenwart. Stuttgart, 1926.

N. v. Arseniew, Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben. Berlin, 1926.

J. Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen.* Leipzig, 1925.

P. Wernle, *Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrh.* 3. Bde. Tübing. 1925.

Alf. Våth, *Der hl. Thomas der Apostel Indiens. Eine Untersuchung über den historischen Gehalt der Thomas-Legende.* 2-e vermehrte u. neubearbeitete Aufl. ge. Aachen, 1925.

Dr. T. R. Glover, *Paul of Tarsus.*

Mann, *Lives of the Popes in the Middle Ages.* Honorius and Gregory.

Професор Д-р М Посновъ, *Първиятъ вселенски никейски съборъ и неговото църковно-историческо значение.* София, 1925. Отдѣленъ отпечатъкъ отъ II годишникъ на Софийския Университетъ — Богословски факултетъ.

T. Salagueiro, *La doctrine de s. Augustin sur la grâce d'après le traité de Simplicien.* Porto, 1925.

Nestorius, *The Bazaar of Heracleides.* Translated from the Syriac and edited by G. K. Driver and Leonard Hodgson. Oxford.

Burn, very Rev. A. E. D. D. *The Cuncil of Nicaea. A. Memorial forits sixteenenth. Centenary.*

Leighton Pulland, D. D. *The Significance of Nicaea.* Lond, 1925.

J. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees.* Cambr. 1925.

A. Michel, *Humbert und Kerullarios.* Paderborn, 1925.

J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet.* Münster i. W. 1925.

Fr. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung.* Zürich, 1925

O. Eberhard, *Schule, Religion und Leben. Religionspädagog. Studien.* Stuttgart, 1926. — *Lebendiger Religionsunterricht.* Stuttgart, 1926.

M. Meinertz, *Wie Jesus die Mission wollte.* Münster i. W. 1926.

J. Rieger, *Worte des ewigen Lebens. Festtagspredigten.* Rottenburg a. N. 1926.

W. Dederichs, *Predigtgedanken. Skizzen zu kurzen Ansprachen für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres.* 8° Freiburg, 1926.

R. Linhardt, *Feurige Wolke. Kanzelvorträge auf die Sonn- und Festtage des Weihnachts- und Osterkreises.* 8° Freiburg, 1925.

ИЗАШЛЕ СУ ИЗ ПИТАМПЕ И МОГУ СЕ ДОБИТИ
КОД ПИСАЦА ОВЕ КЊИГЕ:

Стевана Стратимировића, митрополита карловачког, план за ослобођење српског народа од проте *Стевана М. Димитријевића* (прештампано из 1. свеска „Богословља“, с додатком текста мемоара Стратимировићева). Београд, 1926. 8^о стр. 48. Цена 10 дин. — (Адреса: Ст. М. Д. — Дубровачка 3).

Живот и рад апостола Павла са тумачењем његових посланица Галатима, (2) Тимотију, Титу и Филимону од Д-ра Дим. Стефановића. Београд, 1926. 8^о стр. 126. Цена 20 дин. — (Адр.: Др. Д. С. — Поенкареова 28).

Психологија од Д-ра *Борислава Лоренца.* Београд, 1926. 8^о стр. 376. Цена 80 дин. — (Адр.: Др. Б. Л. — Бирчанинова 6).

Хришћанска религија и песимизам. Београд, 1925. 8^о стр. 83. Цена 15 дин., и

Религија ума и религија откровења. Београд, 1925. 8^о стр. 38. Цена 6 дин. од Д-ра *Радивоја А. Јосића* (Његошева 21).

Историја хришћанске књижевности (Апостолски мужеви) од Д-ра *Марка Микијеља.* Београд, 1926. стр. 149. Цена 30 дин. — (Адр.: Др. М. М. — Душанова 11 б).

Еволуција месијанске идеје у Ст. Завету од Д-ра *Тих. Радвановића.* Београд, 1925. 8^о стр. 120. Цена 20 дин. — (Адр.: Др. Т. Р. Душанова 13).

САДРЖАЈ

- Библијско казивање о постању свешта* Иринеј, епископ бачки
Догмашика и наука Др. Теодор Титов
Значај личности Исуса Христа за хришћанство Др. Радивој А. Јосић
Хамурабијев кодекс и Мојсије Др. Симеон Станковић

Књижевност :

Оцене и прикази:

- Др. Марко Микијељ. Историја хришћанске књижевности. Апостолски мужевци* Др. А. Доброкловски
Епископ Охридски Николај, Омилје на недељна и празнична јеванђеља Д. Стојановић.

Најновија богословска литература.
