

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА V
СВЕЗАК 4



БЕОГРАД
ШТАМПАРИЈА „ПРИВРЕДНИК“ КНЕЗ МИХАИЛОВА 3.
1930.

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

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

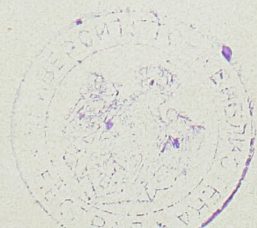
Претплату ваља слати **Администрацији „Богословља“**, а рукописе и све друго **Уредништву „Богословља“**, Београд, Богословски Факултет, Крунска ул. бр. 14.



Молимо своје дужнике да нам пошљу свој дуг.



Г. Никогович Мунанг



БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА V

СВЕСКА 4.



Д-р НИКОДИМ МИЛАШ,
ЕПИСКОП ДАЛМАТИНСКО-ИСТРИЈСКИ.

После пуних петнаест година од смрти блаженопочившег епископа далматинско-истријског, магистра и почасног доктора православног богословља, Никодима Милаша, извршен је ових дана један акт дужног пијетета и нарочитог признања према покојнику; остварена је, наиме, похвална замисао, да се посмртни остатци овог нашег опште признатог научника на пољу црквеног права и црквене историје, великог архијереја и националног раденика пренесу из Дубровника, где су били привремено сахрањени пре петнаест година у једној приватној гробници, и сахране у Шибенику, родном месту блаженопочившег епископа и садашњем седишту епископа далматинско-истријске епархије. Остварење ове похвалне замисли потпомогао је новчано и Одбор за извршење закона о народном признању заслужним за отаџбину при бившем Министарству Вера сада при Министарству Правде. Овај је Одбор наиме, својим решењем од 22. јуна 1928. одредио суму од 40.000 динара за израду саркофага, за зидање једне гробнице уз Св. Успенски храм на православном гробљу у Шибенику, као и за пренос и сахрану посмртних остатака блаженопочившег епископа. И пошто се са овим одборским решењем сагласио и тадашњи министар Вера г. Милан Симоновић, уступљена је свота од 40.000 динара Православно-српској Епархијској Конзисторији у Шибенику с молбом, да иста по предњем решењу оствари саму замисао, што је она, после учињених припрема, и извршила на следећи начин:

Дана 4. октобра ове год. увече стигао је ковчег са посмртним остацима специјалним бродом из Дубровника у Шибеник. Још исте вечери ковчег је пренет са паробродске станице у шибеничку Православну Саборну Цркву. Сутрадан, т.ј. 5.

октобра, одслужио је Његово Преосвештенство епископ далматинско-истријски г. Д-р Максимилијан Хајдин св. литургију уз асистенцију архимандрита Д-ра Симеона Станковића, протојереја: Стеве Димитријевића, Д-ра Димитрија Стефановића и Миливоја Петровића и јерођаконa о. Венијамина. После св. литургије одслужен је парастос. За време парастоса одржао је епископ Д-р Максимилијан један топао и са врло бираним речима посмртан говор, оцртавши у свом говору велике заслуге блаженопочившег епископа Никодима Милаша за нашу св. цркву и народ. После парастоса извршена је на свечан начин сахрана посмртних остатака великог покојника уз учешће тако рећи свих православних Срба у Шибенику. На сахрани приметио се приличан број и римокатолика, браће Хрвата. На сахрани се приметило и десетак наших свештеника из околине Шибеника, међу њима били су и прота и професор гимназије у пензији Стеван Јавор и почасни игуман о. Петроније Станојевић. Ковчег с посмртним остацима носили су од цркве до гробља четири свештеника у свештеним одежама. На парастосу и сахрани присуствовали су покрај рођене сестре покојникове госпође Ангелине удате Бабић и остале родбине и неколико изасланика неких корпорација, и то: Српску Академију Наука у Београду, чији је блаженопочивши епископ Никодим Милаш био дописни члан још од 31. јануара 1902., Београдски Универзитет, као и посебице Православни Богословски Факултет Београдског Университета заступао је декан Богословског Факултета прота Степа Димитријевић и прота и професор Д-р Димитрије Стефановић. Загребачки Универзитет заступао је ректор Д-р Белобрк. У име Министарства Правде и Одбора за извршење закона о народном признању заслужним за отаџбину били су присутни: прота Бранко Поповић и Славко Хранисављевић, обадвојица инспектори Министарства Правде. У име Свештеничког Удружења био је присутан Миливој Петровић, прота из Београда, а у име Монашког Удрушења архимандрит Д-р Симеон Станковић. Били су присутни још и: Подбан Приморске бановине Здравковић, срески наченик Стипановић представник Православне Црквене Општине у Дубровнику проф. Новак Буквић и градоначелник у Шибенику Д-р Смолчић. Представници су положили на ковчег великог покојника венце у име својих корпорација са кратким натписима о покојниковим великим научним, архијерским, свештеномонашким и нацинал-

ним заслугама. Посмртни остатци блаженопочившег епископа Никодима Милаша положени су у врло леп саркофаг, израђен од масивног белог камена са врло лепим украсима, који је смештен у посебној капелици уз Св. Успенски храм на православног гробљу у Шибенику. После сахране одржана је у Српској Основној Школи (Ковачевић-Бованова) свечана академија у спомен великих заслуга блаженопочившег покојника. Академију је отворио епископ Д-р Максимилијан, а после њега говорили су: Д-р Нико Суботић, адвокат у Шибенику и бивши Министар Финансија, прота и проф. Университета Стева Димитријевић, проф. Новак Буквић, прота Миливој Петровић и архимандрит и професор Университета Д-р Симеон Станковић. Сви су говорници у својим говорима истакли у главном велике научне, архијерске и националне заслуге блаженопочившег епископа. Академији су присуствовали готово сви учесници на парастосу и сахрани. Присутни су пажљиво саслушали говорнике и истовремено побожно погледали у верну слику великог покојника, која је била обавијена црним флором и остављена у сали, где је академија одржана. Цела ова тужна свечаност, која је почела у осам сати са св. литургијом, свршила се у један сат после подне.

Блаженопочивши епископ Никодим Милаш умро је за време прошлог рата (1915.) у највећој тишини и у крају бивше Аустрије, чије су власти према покојнику биле отворено не само нетолерантне, него чак и непријатељски расположене. Због тога је његова смрт једва и објављена у неким дневним листовима са најкраћим notiцама. Из тих разлога ја сматрам за умесно, да проговорим, у вези са извршеним преносом његових посмртних остатака, о животу и раду великог покојника на основу података, које сам са више страна прибавио; и да истовремено изложим и његова многобројна мени позната штампана дела, из којих се може најочигледније видети, колико је блаженопочивши епископ Никодим Милаш велик, славан и заслужан, с обзиром на његов и обимом и садржајем опште признати и цењени научни рад у целој православној цркви, па и на Западу. Из његовог живота видеће се и то, да је он многозаслужан и с обзиром на његов похвалан и примеран рад као професор и ректор у нашој бившој Задарској Богословији, а исто тако и као дугогодишњи епархијски епископ и национални радник.

Родио се у Шибенику (у Далмацији) 4. (16.) априла 1845. године. Пре монашења звао се Никола. Отац његов, Србин православне вере, звао се Трифун С. Милаш, трговац из Врлика у Далмацији. Мати његова Марија Валмасони (Valmassoni) била је Италијанка римокатоличке вере и по занимању шваља. Пошто се пак венчала са оцем блаженопочившег епископа примила је православну веру. Блаженопочивши епископ Никодим Милаш свршио је основну школу и нижу гимназију на италијанском језику у Шибенику, а вишу гимназију са матуrom исто тако на италијанском језику у Задру 1863. После положене гимназиске матуре, пошто је изабрао свештенички позив, уписао се у Клерикалну Школу у Срем. Карловцима, коју је свршио од 1863. до 1866. Школске године 1866./67. слушао је предавања на Филозофском Факултету Университета у Бечу. Августа 1867. уписао се као редован слушалац у Кијевску Духовну Академију (црквеноправно-практични одељак), коју је свршио 1871. са степеном кандидата богословља и са правом полагања магистерског испита. На основу овог права блаженопочивши епископ је поднео 1874. Савету Кијев. Дух. Академије, у сврху добијања научног степена магистра богословља, радњу под насловом: „Достојанства у православној цркви по црквено-правним изворима до XIV. вијека, Панчево 1879. Пошто је пак са успехом одбранио предложену радњу добио је тада (1874.) академски степен магистера богословља. Одмах после свршене Кијев. Духов. Академије био је блаженопочивши епископ на почетку школ. године 1871./72. постављен за наставника у Задарској Богословији за Црквено Право и Практично Богословље. У Задарској Богословији задржао се блаженопочивши епископ са малим прекидима све до 1890., када је изабран за епископа далматинско-истријског. У споменутој Богословији пробавио је дакле пуних 19 година, од којих краће време као професор, а већина ових година као ректор. Блаженопочившем епископу припада без сваке сумње највећа заслуга, што је наша бивша Богословија у Задру вршила на опште задовољство пре рата своју верску и националну мисију, и што су из ње излазили свршени ђаци са врло солидном богословском спремом. После свршене Духовне Академије пробавио је блаженопочивши епископ годину дана у Богословији на острву Халки (близу Цариграда) ради упознавања тамошњих прилика и усавршавања у грчком језику. Школске године 1887./8. био је и ректор старе Богословије у

Београду. — Убрзо после постављења у Задарској Богословији прима блаженопочивши епископ монашки чин. Замонашио се наике у манастиру Драговићу (у далматинско-истријској епархији) 24. децембра 1873. Сутрадан (на Божић 1873.) рукоположен је за јерођакона. Дана 25. децембра 1875. (опет на Божић) рукоположен је за јеромонаха; а 6. августа 1880. произведен је за архимандрита. — Својим природним талентом и стварно врло ретком вредноћом блаженопочивши епископ већ тих година постизава завидан успех у науци и стиче славу својим одбранама православне цркве у Далмацији, на коју су иноверни баш тих година често пута и безобзирце насртали. У сврху одбране православне цркве он је написао једно опште цењено дело под насловом: „Словенски апостоли Кирил и Методије и истина Православља, поводом римског покрета у 1880.—1881. години противу православне цркве“, Задар 1881. На основу овог дела Православни Богословски Факултет у Черновцима (Буковина, сада у Румунији) дао је блаженопочившем епископу Никодиму Милашу почасни докторат (*honoris causa*) православног богословља. У току дугог низа година његове научне каријере, а на основу његових многобројних штампаних научних радова блаженопочивши епископ је доживио многа одликовања и опште научно признање. Био је члан разних научних друштава свих православних цркава, и то: код нас и Србији, Русији, Грчкој, Румунији и Бугарској. Многа су му дела преведена на више страних језика, наиме: на руски, италијански, немачки, грчки, румунски и бугарски. У Русији је у свим црквено-научним круговима био у опште цењен, уважаван и вољен. Између осталог почастован је од Петроградске и Московске Духовне Академије почасним чланством, а врло је често добијао и разне поклоне из Русије (одјејања, панагија, напрсних крстова и томе слично). — Године 1890. блаженопочивши Никодим Милаш био је изабран за епископа далматинско-истријског. Исте године 16. септембра био је хиротонисан за епископа у Бечу у Грчкој цркви. Хиротонисали су га блаженопочивши черновички митрополит Дг. Силвестар Морар Андријевић и блаженопочивши епископ бококторски Дг. Герасим Петрановић. Дана 7. (19.) октобра исте (1890.) године био је свечано устоличен у Задру у парохијалној цркви Св. Илије (о његовој хиротонији и устоличењу види опширније у: „Глас Истине“, Нови Сад 1890. стр. 299—300. и „Хришћански Весник“, Београд 1890.

септембар и октобар стр. 596. — 603.). Као епископ далматинско-истријски са седиштем у Задру био је активан од 1890. све до 19. јануара 1912., када га је аустриска власт насилно пензионисала. Због тога, што је блаженопочивши епископ Никодим Милаш био кроз дуги низ година, како се каже, трн у оку римској курији, а и због његовог са наше српске стране похвално цењеног националног рада, аустриска власт је једва чекала згону да га пензионише. И кад су године 1911. откривене извесне злоупотребе у Задарској Конзисторији, с којима блаженопочивши епископ Никодим Милаш није имао баш никакве везе, аустриска власт га је ипак ставила у пензију, разуме се насилно и неправедно. Нећу прећутати, а да не споменем, да су овај насилан корак аустриских власти одобравали, на жалост, и неки наши жалосни Срби, истина незнатан број, чак и један професор бивше Задарске Богословије, који је у сваком случају један обичан пигмеј према великом, опште уваженом и честитом епископу Никодиму Милашу, који је био шта више, да трагика буде још већа, и добротвор дотичном жалосном професору. Ове увреде и неблагодарност ових жалосних Срба поднео је блаженопочивши епископ са великим болом. После пензионисања настанио се блаженопочивши епископ у Дубровнику, где је живио повучено, вредно радећи и даље на науци. Дана 20. марта (лицем на наш Велики Петак) 1915., после кратког боловања (боловао је свега дан, два), преминуо је блаженопочивши епископ Никодим Милаш у седамдесетој години измученог живота. Сахрањен је на други дан Ускрса на дубровачком православном гробљу у једној приватној гробници, коју је гробницу уступила једна честита Српкиња Дубровчанка. Сахранио га је сада такође почивши епископ бококторски Владимир Боберић уз асистенцију неколико свештеника, и то: покојног проте Николе Миџора; проте и проф. Александра Николића; покојног игумана ман. Савине о. Милутина Радуловића и свештеника: Петра Рафајловића, Мирка Станишића и Ђуре Поповића. Са покојником се опростио почивши епископ В. Боберић. Пошто је блаженопочивши епископ Никодим Милаш умро за време рата, то је смрт његова јављена једном депешом румунском митрополиту у Букурешт са молбом, да исти јави и осталим православним црквама.

После изложеног животописа, а пре излагања његових многобројних научних радова, ја ћу учинити још неке краће напомене, које стоје у тесној вези са његовим научним радом.

Блаженопочивши епископ био је по природи својој врло даровит, а уз то у послу од ране младости све до саме смрти ретко вредан, неуморан и истрајан. Они, који су били сретни, да живе у његовој непосредној близини, и који су га благода-рећи тој околности добро познавали, причају, да је блаженопочивши епископ радио на књизи са тако ретком вредноћом, преданошћу и истрајношћу, да је изазивао оправдано дивљске. Причају, да је знао радити 10—14 сати дневно, а радио је од 1872. све до смрти (1915.), дакле преко 40 година. Осим тога, пошто је стекао једно солидно опште и стручно знање у школама, у којима се учио, својим даљњим трудом постигао је, да је потпуно владао са оба класична језика (грчки и латин.), а знао је и: италијански, рус и, немачки, француски и служио се и са енглеским. На латинском, италијанском, руском и немачкој језику је и писао.

Са таком ето предпремом почео је блаженопочивши епископ Никодим Милаш свој научни рад, који је многобројан, но који се у главном тиче Црквеног Права и Историје Српске Цркве, специјално историје наше цркве у Далмацији. На основу црквено-правних радова стекао је блаженопочивши епископ, без претеривања, репутацију највећег канонисте у целој православној цркви. Може се с правом рећи, да је он дао до свога времена најбољу систему ове дисциплине, а по многим питањима из ове дисциплине дао је без сумње последњу реч. Тако исто признање припада, по оцени објективних стручњака, и његовим црквено-историским радовима. Колико је пак блаженопочивши епископ у науци велик, најбоље ће посведочити следећи списак његових многобројних штампаних радова, који се својим садржајем могу поделити у три главне групе, наиме: радови црквено-правне садржине; радови црквено-историски и радови разне богословске садржине.

І. ЦРКВЕНО-ПРАВНА ДЕЛА.

- 1.) Историјско-канонички поглед на установљење српско-румунске (далматинско-буковинске) митрополије, Задар 1873.
- 2.) Правила св. апостола и прва четири васељенска сабора. Српски превод правила са тумачењем (I. књ.: Правила св.

апостолâ, II. књ.: Правила прва четири васељенска сабора), Панчево 1878. — 3.) Уплив хришћанства на грчко-римско законодавство, Сплет (Spalato у Далмацији) 1879. — 4.) Достојанства у православној цркви по црквено-правним изворима до XIV. вијека, Задар 1879. (На основу ове радње добио је академски степен магистра богословља у Кијевској Духовној Академији). — 5.) Codex canonum ecclesiae Africae, Задар 1881. (Из извјештаја православно-богословског сјеменишта у Задру за школ. год. 1880./81.). — 6.) Зборник правилâ св. Апостолâ, васионских и помесних сабора и св. Отаца, која су примљена православном црквом (Текст правила у српском преводу с грчког оригинала), Задар 1884; друго поправљено и умножено издање истог Зборника са додатком Номоканона у 14 наслова по најновијем атинском издању, Нови Сад 1886. — 7.) Крмчија манастира Савине. Опис рукописне Крмчије књиге српске редакције XIII. вијека, Задар 1884. (из Извјештаја православно-богословског сјеменишта у Задру, школ. год. 1883./84.). — 8.) Каноничко начело православне цркве при разређивању црквених области. К питању о јерархијском положају Сарајевске митрополије, Задар 1884. — 9.) Das Synodal-Statut der orth.-or. Metropole der Bukovina und Dalmatien vom 24. August 1884. mit Erläuterungen, Mainz 1885. — 10.) О каноничким зборницима православне цркве, Нови Сад 1886. (Засебан отисак из „Зборника правилâ“). — 11.) Свјетовни свештеник мора ли бити ожењен?, Задар 1886. — 12.) Православно Црквено Право, I. издање Задар 1890. (на руски језик преведено, Петроград 1897.; на немачки превео Dr. Alexander R. v. Pessić, Беч 1897.; на бугарски, Софија 1903.) — Друго поправљено и умножено издање, Мостар 1902. И ово је издање поново преведено на бугарски, Софија 1904.; од истог преводиоца поново на немачки, Беч 1905.; на грчки, Атина 1906.; на румунски, Букурешт 1915. и поново на грчки, Атина 1917. Треће издање са допунама приредио је Dr. Радован Казимировић, проф. Београд 1926. — 13.) Правила (Κανόνες) православне цркве са тумачењима, Нови Сад, I. књ. 1895., II. књ. 1896. (преведено на руски, Петроград. 1911. и 1912.; на бугарски 1912. и 1913.). Ово је дело писац посветио Петроградској Духовној Академији, која га је 18. јануара 1894. изабрала за свог почасног члана. — 14.) Православно калуђерство. Историјско-каноничка радња са додатком хиландарског устава, из књиге „Православно Црквено

Право“, Мостар 1902. — 15.) Неодољива мржња као бракоразводни узрок по аустријском грађанском закону, Задар 1902. Ова је расправа издата и на немачком језику под насловом: *Die unüberwindliche Abneigung als Ehetrennungsgrund nach dem öster. bürgerl. Gesetzbuche*, Wien 1905. — 16.) Интерконфесионални закони у Аустрији, кад се тиче православне цркве, Београд 1903. — 17.) Устав Св. Синода у Кнежевини Црној Гори, Цетиње 1904. — 18.) Устав Православне Конзисторије у Кнежевини Црној Гори, Цетиње 1905. (Поводом ове две радње био је одликован од бившег црногорског краља Николе Даниловим орденом I степена). — 19.) Судска надлежност у брачним споровима (у „Архиву“ за правне и друштвене науке, Београд март и април 1906.). — 20.) Фотијев Номоканон у српској цркви, Београд 1905. — 21.) Инфамија у црквеном казненом праву („Архив“, фебруар 1906.). — 22.) Брак између хришћана и нехришћана („Архив“, октобар и новембар 1906.). — 23.) Грчко-римско законодавство о црквеној имовини, („Архив“, фебруар, новембар и децембар 1907. и јануар 1908.). — 24.) Отзивъ о књигѣ И. М. Громогласова: „Опредѣленя брака въ Кормчей, Серг. Посадъ, 1907.“ — 25.) Рукоположење као сметња браку, Мостар I издање 1907.; на руски преведено два пута, Петроград и Москва 1907.; на бугарски, Софија 1907. Ова је радња издата и у II допуњеном и исправљеном издању, Мостар 1907. Иста је радња наишла на велико одобравање, нарочито са стране мирског свештенства у вези са покретом за други брак свештеника. Неки се наши богослови нису слагали са гледиштем блаженопочившег епископа Н. Милаша по овом питању, међу њима н. пр. покојни прота и ректор Богословије св. Саве у Београду Степа Веселиновић, који је написао чак и једну без разлога оштру брошуру под насловом: „Доле с Олимпа“, Београд 1908.; па прота и пензионисани ректор бивше Карловачке Богословије Јован Вучковић и др. — 26.) Реформа брачног права у Аустрији („Архив“ мај, јули и август 1908.). — 27.) Патронатско право у православној цркви („Архив“ јули и август 1909.). — 28.) Народно-црквена аутономија у Сибинској Митрополији, („Архив“ новембар 1908.). 29.) Застарјелост у црквеном казненом праву, („Архив“ новембар 1910.). — 30.) Неизгладиви карактер тајне свештенства у православној цркви („Архив“, фебруар и март 1911.). — 31.) Синописис црквено казног права, Задар 1911. 32.) Заклетва новоизабраног епископа Владоцу („Архив“, ав-

густ 1912.). — 33.) Црквено Казнено Право. По опћим црквеноправним изворима и посебним законским наредбама, које важе у помесним автокефалним црквама, Мостар 1911. — 34.) Автокефалност солинске далматинске цркве („Архив“, октобар до децембра 1912.). — 35.) Правило: *Nullum crimen, nulla poena sine lege* у црквеном казненом праву („Архив“, август 1913.). — 36.) Самолични епископов суд над свештеницима, („Архив“, фебруар 1913.). — Расправе блаженопочившег епископа Н. Милаша, које су штампане после његове смрти, и то: 37.) Безбрачност епископа („Архив“, августа 1920.) и 38.) Икономија (*dispensatio*) у православно црквеном праву („Архив“, Новембар 1924.).

II. ЦРКВЕНО-ИСТОРИСКА ДЕЛА.

1.) О положају православне цркве у Далмацији, Београд 1875. — 2.) Цариградски Сабор 381. год. (из Извјештаја православно-богословског сјеменишта у Задру, школ. год. 1879/80). — 3.) Словенски апостоли Кирил и Методије и истина Православља. Поводом римског покрета у 1880. и 1881. години противу православне цркве, Задар 1881. Преведено на италијански језик 1883. и на бугарски, Софија 1903. — На основу овог дела добио је почасни (*honoris causa*) докторат богословља од Православног Богословског Факултета у Черновцима — 4.) Словенски апостоли Кирил и Методије и римске папе, Задар 1881. — 5.) Успомени професора Љубомира Вујновића, народног добротвора, Задар 1883. — 6.) Никола Милетић, народни добротвор, Задар 1885. — 7.) Словенски апостоли Кирил и Методије да ли су свети?, Задар 1888. — 8.) Источно црквено питање и задаћа Аустрије у ријешењу тога питања. Поводом књиге под истим насловом на немачком језику од проф. Универ. у Бечу D-г Albert Ehrhard-a, Задар 1899. (преведено на немачки, Беч 1900; на румунски, Черновци 1900.). — 9.) Св. Фотије, цариградски патријарх, Задар 1896. — 10.) *Documenta spectantia historiam orthodoxae dioceseos Dalmatiae et Istriae a XV. usque ad XIX. saeculum* (I. књ.), Задар 1899. — Исто дело је издато и на српском језику под насловом: Списи о историји православне цркве у далматинско-истријском владичанству од XV. до XIX. вијека, Задар 1899. — 10.) Из прошлости православне цркве у Далмацији, Задар 1900. — 11.) Православна Далмација. Историјски преглед, Нови Сад 1901. — 12.) Митро-

полит Стефан Стратимировић о православној цркви у Далмацији, Задар 1902. — 13.) Унијаћење у Далмацији 1832.—1835., Задар 1904. — 14.) Православна диаспора у Аустрији, Задар 1907. — 15.) Источно-црквено питање. Поводом књиге саксонског принца Макса: *Vorlesungen über die orientalische Kirchenfrage*, Задар 1907. — 16.) Православна црква у Дубровнику у XVIII. и почетку XIX. вијека, Сарајево 1913. — 17.) Св. Василије Острошки. Разјашњење једнога питања из светитељског живота, Дубровник 1913. — 18.) Чланци, који су оштампани у „Политици“, Београд 1913., и то: Обнова Српске Патријаршије. Како да се регулише српско црквено питање. Обнова Пећке Патријаршије — 19.) Стон у средњим вијековима. Црквено-историјска студија, Дубровник 1914. —

III. РАДОВИ РАЗНЕ БОГОСЛОВСКЕ САДРЖИНЕ.

1.) Богословска конференција у Бону 1875., Београд 1875. — 2.) Књига о јединству цркве св. свештеномученика Кипријана, епископа картагинског (из Извјештаја православно-богословског сјеменишта у Задру за школ. год. 1883.-84.). — 3.) Двије коризмене окружнице двају хрватских бискупâ: Ј. Ј. Штросмајера и Ј. Посиловића) Задар 1885. — 4.) Једна отворена ријеч (Уредништву „Српског Листа“), Задар 1885. — 5.) Ново средство римске пропаганде међу Србима, Задар 1886. 6.) Потреба класичног образовања за кандидате богословских наука, Београд 1887. — 7.) Пропаганда, њезин постанак и данашња уредба, Београд 1889. (Преведено на руски, Петроград 1889. и бугарски, Софија 1901.). — 8.) Посланица о Ускрсу 1891. — 9.) Упуство за вођење парохијских матица, Задар 1892. — 10.) Православни Молитвеник, Мостар 1902. — 11.) Канонъ Молебный, Мостар 1902. — 12.) Успомена из првих година српског политичког живота на Приморју. Засебан отисак из „Новог Српског Листа“, Задар 1903. — 13.) *Ex Oriente lux*. Поводом књиге проф. Делича „*Vabel und Bibel*“. Задар 1903.

Осим ове побројане библиографије блаженопочивши епископ Н. Милаш је писао и многе друге чланке и расправе, од којих су неке већ споменуте, а штампао их је или у годишњим извештајима Задарске Богословије, или у шематизмима далматинско-истријске епархије. Штампало је и многе своје божићне, ускршње и друге пригодне архијерске посланице. Исто је тако био кроз други низ година душа „Гласнику православне

далматинске цркве“, који се штампао у Задру од 1892. до почетка прошлог рата 1914., својом највреднијом сарадњом, третирајући разна богословска питања и питања из црквено-пастирске праксе. Сарађивао је и у другим нашим и руским богословским часописима, као и у „Српском Листу“, политичком листу у Далмацији.

Из свега досада изложеног јасно се види, колико је блаженопочивши епископ Никодим Милаш у науци велик и славан. Он је, осим тога, стекао славу и признање и по свом практичном раду, прво као професор и ректор Богословије, а доцније као архијереј и национални радник. Због свега тога он је цењен не само у својој епархији, него и у целој нашој цркви, па и у страним православним црквама. У својој епархији важио је као пример честитости, и у одбрани православља од иноверних насртаја био је неустрашив и чак до пожртвовања предан. Као архијереј волео је велељепије и служио је о свима већим празницима. У црквеним одликовањима био је дарезљив (у својој епархији, по обичају у Русији, имао је два митроносна архимандрита: Доситеј Јовић, потоњи епископ бококоторски и Јеротеј Ковачевић, старешина ман. Крупе). Црквама своје епархије чешће пута је даривао одјејања, крстове и томе слично. Он је по могућству помагао и сиротињу. Његов је редован обичај био, да о Божићу и Ускрсу даде општини у Задру извесну суму с тим, да се иста о овим великим празницима подели као помоћ сиритињи без обзира на веру и народност. — Напослетку, пошто је и у свима нашим националним стварима узимао видног и активног учешћа, то је и са те стране био цењен и поштован не само у Далмацији, него и у свима другим нашим крајевима. То потврђује и факат, што га је Краљ. Српска Влада у Београду узимала у озбиљну комбинацију 1905. г. при избору митрополита Србије, на коју комбинацију он сам није пристао. Узиман је у комбинацију и од стране српске народне радикалне странке 1908. при избору патријарха у Срем. Карловцима. До остварења ове друге комбинације није дошло једино због непријатељског расположења мађарске владе лично према блаженопочившем епископу Никодиму Милашу.

Свршавам ово своје излагање о многозаслужном епископу Никодиму Милашу са топлим жељом, да се посмртни остаци блаженопочившег епископа не оставе за свагда ни у Шибенику, него да се, када томе буде време, пренесу у Београд, нашу

престоницу, и сместе по заслуги у будући наш српски пантеон — почасни храм наших великих и славних синова заслужних за веру и отечество.

Нека је слава нашем великом и многозаслужном блаженочившем епископу Никодиму Милашу!

Д-р Симеон Сѣанковић,

архимандрит

Д-г ДУШАН ГЛУМАЦ, ДОЦЕНТ

П А С Х А

(Наставак)¹⁾

Са Welhausen-ом држи и Wilh. Nowack²⁾ да се ту ради о два различна празника, који су још у давна времена спојена у један. Празник бесквасних хлебова да је имао аграрни значај. Да се о томе још сачувао спомен у Поновљ. законима 16. 9. massoth празник стављања српа у летину, а и у Поновљ. За-
^{ss}кон. 16, 16, где се спомиње заједно са празником седмица (šebuoth“) и сеница („sukoth“), и где се одређује да се пред Јахвеа не долази празних руку. То значење да долази до потпуног изражаја у Лев. 23, 9 след. када се захтева принашање првога снопа. Бесквасни хлебови („massot“) правили су се од
^{ss}тек добијеног јечма, јер се на почетку жетве није имало времена, да тесто ускисне (Ис. Нав. 5, 10 сл. сп. Пост. 18,6 19,3. Изл. 12,24.) јер се хтело дати, што пре, божанству његов део и на тај начин примити благослов за нову жетву, а и мешање „massot-a“ са квасцем старе жетве, одузело би им карактер
^{ss}првина.

У колико неки појединци нису били у стању да принесу сноп првина, у толико је сваки настојао, да ипак суделује општем празнику једењем бесквасних хлебова.

Пасха да је, напротив, настала из сасвим других разлога и да је можда уз празник младог месеца један од најстаријих

¹⁾ Види „Богословље“ год. V. св. 3. (1930) стр. 169.

²⁾ Lehrbuch der hebräischen Archäologie, Freiburg i. Br. u. Leipzig 1894. II. Bd. стр. 146.

израиљских празника. Јер док три „haggim“ (главна празника) претпостављају посед земље и земљорадњу, дотле пасха само претпоставља гајење стоке, а то је већ номадско доба Израиља и ако ми немамо никаквог спомена из тога најстаријег времена. Мазање довратака крвљу може се разумети само на тај начин, да је са пасхом спојена мисао о светковању некога чишћења, кајања. Још и данас се налази код семитских номада мазање крвљу као лустрациони обред (Goldzieher, *le culte des Saints chez les Musulmans*, 31.; Palmer *Der Schauplatz der Wüstenwanderung* 204.). Зато је и то сигурно био празник чишћења за време пролетњег младог или пуног месеца, а изгледа да се спомен о томе сачувао у одредби, да се пасха мора клати пред вече (исп. Деутероном. 16 I). —

Мишљење Welhausen-а и других научника, да се ту ради о два засебна празника, оснива се, ипак, само на властитим комбинацијама, које немају великог ослоња у тексту.

Сама Библија, идентифицира празник бесквасних хлебова („hag hammassot“) са празником пасхе („pesah“), ставља их у исто време и одређује им уско везан начин светковања.

Да при томе „massot“ има аграрни карактер а „pesah“ номадско-пастирски, не може се доказати из наведених места.

Јер и ако на први поглед изгледа да „massot“ заиста има аграрни карактер, тобоже као празник жетве, при дубљем испитивању наведених мишљења, наилази се на тешкоће или чак и на нерешена питања.

Welhausen и други с њим држе, да су се бесквасни хлебови јели као жртва првине жетве. Због тога да се приносио и први сноп на жртву. Тешкоћа је, само, при томе, што се у Библији „massot“ нигде не назива првином или жртвом првине, а то би морало бити безуветно, да су се заиста сматрала такима. Не разјашњава се при томе, ни тражење да у целој кући не сме бити ништа кваснога. А сноп првине морају принети свештеници на жртву (Лев.) 23,10).

За бесквасне се хлебове уз то, одређује да се имају правити од брашна старе жетве. То се додуше не вели изречно, али се то безуветно мора извести из прописа Лев. 23,14, где се забрањује једење плодова нове жетве пре принашања првога снопа („omer“). Тај се сноп морао принети 16 Нисана, а већ

14 Низана у вече, морало се јести бесквасне хлебове (massot).

А ти хлебови могли су бити начињени само од брашна старе жетве, дакле се тобожњи празник првина нове жетве славио са брашном старе, а то би било апсурдно. Због тога се не може прихватити мишљење да је „massot“ празник нове жетве.

Тиме отпада и тврђење да су бесквасни хлебови прављени у журби жетве, да се што пре добије Божји благослов за нову жетву. Та журба или то немање времена можда би било и разумљиво или прихватљиво за први дан жетве, али се не може разумети да та журба траје кроз осам дана. Јер се бесквасни хлебови имају јести осам дана. Благослов Божји могао се примити први дан и то би било доста, а кроз осталих осам дана било је врло много времена за кишњење теста, јер није било жетвене журбе, пошто се благослов већ примио.

Разуме се, да је сваки појединац настојао да учествује у празнику, но то није могло бити због тога, што сваки није могао принети сноп, пошто се „omeg“ приносио за све. Једење бесквасних хлебова морало је имати друго значење.

Свакако због наведених тешкоћа тврди и Benzinger (Archäologie 383) да ништа не показује да се код празника бесквасних хлебова ради о посвети нове жетве.

А да је и пасха засебни празник пастира, како хоће наведени научници, не би се одређивало једење бесквасних хлебова на само пасхално вече, него би се једноставно одредило за 16 Низан, када се приносио први сноп нове жетве. Не може се закључивати из тога што се за пасху морало клати јагње, да се ту ради о празнику пастира. Јагње или јаре биле су најобичније жртвене животиње (Лев. 9,3. 22,27. Изл. 22,29).

Не може се прихватити ни мишљење Benzinger-ово да је пасха празник у част месеца (Mondfest), јер он то ничим другим не доказује, до чињеницом, да се пасхална жртва имала клати на вече, када сунце зађе. Јеврејски израз „ben hasarbaim“ — „између вечери“ не мора означавати време иза заласка сунчевог. А и када би се узело да заиста означава, тиме би се могло само констатирати, да је пасха вечерња или ноћна жртва. Но ноћ не припала само месецу, него по народном веровању и многим другим чистим или нечистим силама. А пасхална се ноћ управо и назива „el šemurim“ ноћ бдње т. ј. да је то „ноћ опасности за човека и животињу“ како вели и Benzinger.

Немамо доказа ни за тврђење да је massot празник пролећа (Benzinger) или пролетњег еквinoxција (Sellin).

Мазане крвљу може имати лустрациони карактер, али исто тако и апотропејски. Познато је веровање о чаробној моћи крви, у сваком погледу, али се то веровање не показује у одредби да се пасха има клати у вече (Nowack).

Eiřfeldt¹⁾ мисли да пасха нема ништа заједничког са изласком Израиљаца из Египта него да има природни карактер. То да је жртва, која се приносила за пролетњег пуног месеца од пролетњих јагањаца. Она не означава само благодарност за рађање животиња, него у првом реду одвраћа погубне демоне, који би могли бити опасни и људима и животињама у тој ноћи пуног месеца. Због тога им се приноси крв и на тај начин ублажава њихов гњев. Та основна црта празника да се није могла прекрити ни доцнијим историјским разјашњењем. Због тога се може још јасно видети, да пасха допире у времена, у којима Израиљци нису поштовали Јахвеа, него разне демоне. Када је Јахве постао Бог Израиљаца, па се онда наметнуло и садање историско тумачење. У појединостима се начин светковања тога празника много изменио.

Још оригиналније мишљење износи Eerdmans²⁾ који мисли да је празник бесквасних хлебова морао бити независан од пасхе. Eerdmans устаје против мишљења да је једење massota код пролетње свечаности реминисценција из номадског времена Израиљаца. Јер и ако су бесквасни хлебови специални хлебац пустиње, ипак још никако није доказано, да и стари бедуини нису познавала квасни хлебац као и Египћани и Вавилонци. Још и данас је „burghul“ врло обично јело номад. Арапа, а прави се од укусила теста.

А најстарије законодавство уз то одређује, да се празник massota светкује у месецу Abib-у, а то је месец жетве. Из тога да излази да је макар највероватније да празник има нешто

1) У „Religion in Geschichte und Gegenwart Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. Aufl. herausgegeben v. H. Gunkel und L. Zscharnack, Tübingen 1930 str. 551

2) Eerdmans: Das Mazothfest u: Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet; herausgeg. v. Carl Bezold Gieszen 1906 Bd. S. 671.

са жетвом или растињем. А нигде се не разјашњава зашто у то време не сме бити ништа ускислог у кући.

Eerdmans настоји да протумачи значење празника анимистичким схватањем примитивног човека о растињу и жетви. Све да има своју душу и може се плодити. Код жетве бежи душа жита и поља све до последњег снопа. Због тога се мора пазити да се душа задржи жртвом и службом, па да и следеће године роди жетва. Тај се сноп чува и семење тога снопа меша се идуће године са семењем нове сетве и посеје се. При томе се има уздржавати и од неких јела, и да се на тај начин најбоље разјашњава одредба да се морају јести бесквасни хлебови и да их морају јести чак и странци (о. с. 678.). Уски-савање је једна врста кварења — трулења. Душа семена могла би се престрашити у додиру са квасним и побећи. Велика брижљивост којом Јеврејин претражује своју кућу да није случајно остало шта квасно сакривено, доказује да Мишна (Талмуд) и традиција држе да је веома битна ствар да се све квасно мора макнути из куће. Тако се и најбоље тумачи зашто се не сме јести ништа са квасцем. Странци који помажу при жетви, могли су исто тако шкодити жетви као и Израилјци.

Истина да се крви приписује специална моћ, али да је она и жртва демонима како хоће Eijfeldt, код пасхалне вечере, не може се узети као тачно. Јер у пасхалним прописима, у томе случају, поклањала би се највећа пажња крви и тај би се обред мазња крвљу, безуметно одржао све до данас, да је он био толико важан. Како знамо, пажња се, управо, посвећује јагњету и то као жртвеној животињи а не као претставнику стада. Гњев демона могао се ублажити, и држало се да се ублажује, сваком жртвом без разлике, а није се морао због тога установљати специални празник за време пуног месеца. И зашто је баш та ноћ пуног месеца била најспаснија за човека и животињу, када би се сваком примитивном човеку могла чинити много опаснијом ноћ последње четврти или мене месеца? И мишљење да пасха потиче из времена када су Јевреји још пре Јахвеа поштовали демоне, не може се тим тумачењем доказати, јер нема ни најмањег ослонца на самом библијском тексту.

Анимистичко тумачење Eerdmans-ово о души жетве, врло је оригинално, па можда и тачно, што се тиче остављања и чувања последњег снопа. Постоји још и данас и код наших

сељака обичај, да се на крају жетве из последњег снопа сплете венац од класја са семеном. Тај се венац, често, носи врло свечано кући, уз песму и весеље и чува се у соби домаћиновој на угледном месту. На почетку нове сетве, у Срему и Славо-нији, колико је мени познато, а сигурно и у осталим нашим крајевима, меша се зрње из тога венца са новим семеном, које треба засејати. Свакако је и ту по среди анимистичка престава о души семена или добром духу поља, који се очувао у старом класју и сада треба да пређе у нову сетву.

Само то анимистичко тумачење, ипак се не може применити за празник бесквасних хлебова. (О значењу пасхе Erdmans уопште не говори).

Јер за цело време жетве душа жита или поља има простора и времена да се задржава у житу и пољу. Нема потребе да бежи. Тек на свршетку жетве, код последњег снопа, могла би претити опасност да душа побегне и да тако поље остане без доброг духа или следећа жетва без благослова. Зато би тек ту биле разумљиве мере опрезности т.ј. евентуално избегавање свега кваснога. Дакле тек на свршетку жетве, по анимистичком тумачењу, морало би се претпоставити да се једе бесквасни хлеб, *massot*, да се душа жита задржи на пољу или у класју. Али те мере опрезности морале би онда трајати за цело време док се последњи сноп, и у њему дух, налази у кући т.ј. морало би се пазити да се у његовој близини не нађе ништа кваснога, да се дух не претраши и не побегне све дотле док се не измеша то старо семе са новом сетвом. И много би разумљивије било да се управо у то време једу бесквасни хлебови, када душа прелази из старог у ново семе т.ј. на почетку нове сетве, јер је тек онда опасност велика.

И места из Библије која говоре о остављању последњег снопа, не веле да се сноп има чувати код куће, и нигде се у Библији не спомиње да се старо семе меша са новим. Само се одређује да се последњи сноп остави на пољу (Лев. 19,9. Поновљ. Зокони 24,19.).

Анимистичким тумачењем најбоље се може, заиста, разјаснити зашто се тај сноп имао оставити на пољу, као и остали плодови, и ако би се то остављање могло схватити и као жртва духу поља или дрвета, а не да је дух у снопу или плоду. Но тај последњи сноп нема ништа заједничког са пасхом или

празником бесквасних хлебова. О томе нема ни најмањег спомена у Библији, јер се само први сноп доводи у везу с тим принципима.

И по даном Eerdmans-овом тумачењу ипак се не може разјаснити зашто није смело бити ништа кваснога у целом Израилском подручју, јер жетва није морала почињати у исто време код свих.

Дакле анимистичко тумачење значења massota не може се одржати, као ни Welhausen-ово натуралистичко. Ту мора бити нешто друго по среди. Због тога се мора тражити разјашњење значења празника пасхе и бесквасних хлебова, у првом реду у самом тексту законских прописа о њему.

(Свршиће се).

АПОСТОЛ ПАВЛЕ О ЦРКВИ ХРИСТОВОЈ.

(Ефес. 2, 11—22.)

На питање: да ли је Исус Христос мислио основати и основао на земљи своје царство, своју цркву, која ће трајати вековима, одговара негативна критика негативно. Као што су сви први хришћани, тако је, по негативним критичарима, и сам Христос веровао да је крај света близу, па је јасно да он није могао мислити на оснивање цркве која ће вековима постојати на земљи. Најмање је, пак, тврде негативни критичари, Исус Христос могао основати цркву која се постепено формирала у хришћанству. Таку цркву — негативни критичари мисле у првом реду на римокатоличку цркву са папом на челу — Исус није хтео, и кад би данас подругипут дошао на земљу, он би је, тврде негативни критичари, срушио!

Има ли негативна критика право? Је ли Исус Христос заиста очекивао крај света у најскоријем времену?

Морамо признати да у јеванђељима заиста има места по којима би се могло судити да је Христос свој други долазак на земљу и крај света очекивао у скором времену. Тако је место н. пр. Мат. 10, 23; 16, 28; 24, 34. Али, с друге стране, имамо у јеванђељима места која нам забрањују да верујемо да је Христос свој други долазак очекивао у најскоријем времену, и због тих места морамо онда да дајемо други смисао и оним местима која нам се на први поглед

чине да говоре за скору парусију. У Мат. 8, 11 прориче Христос да ће многи незнабошци ући у царство Божје. Царство небеско упоређује Исус са зрном горушичним, које је врло мало, али с временом нарасте и буде дрво да птице небеске долазе и гнезде се на његовим гранама (Мат. 13, 31—32). Христос зна да ће се јеванђеље проповедити „по свему свету“ (Мат. 24, 14; 26, 13). За све ово требало је времена, и то доста времена, па Христос није могао очекивати свој други долазак у најскоријем или скором времену. „Није ваше да знате времена или рокове које Отац одреди својом влашћу“ одговорио је он својим ученицима кад су га ови, после његова ускрса, запитали хоће ли сад повратити царство Израиљево (Дел. 1, 6-7). Кад, пак, Исус није рекао својима кад ће бити парусија и кад у јеванђељима имамо места која говоре за то да је Христос између свога првог и другог доласка на земљу замишљао велик размак времена, онда је Христос могао основати цркву која ће вековима трајати на земљи. У једном значајном тренутку, кад је апостол Петар код Кесарије Филипове исповедио своју веру у њега као Месију и Сина Божјег, обећао је сам Христос да ће са зидати цркву своју (μου τὴν ἐκκλησίαν), коју ни врата паклена неће надвладати (Мат. 16, 18). Истина, ових речи нема код јеванђелиста Марка (ср. 8, 27—30) и Луке (ср. 9, 18—21), но то још не значи да су ове речи, као што би хтела негативна критика, доцнија интерполација у Матејеву јеванђељу. Иначе би и све друго што се налази само у једном јеванђељу, морали сматрати за интерполацију. Осим овога места, говори Христос о „цркви“ (ἐκκλησία) само још једанпут, у Мат. 18, 17 (свега, дакле, двапут, и то оба пута код Матеја, остали јеванђелисти не спомињу реч ἐκκλησία), но како Исус овде, противно своме обичају, с презирањем говори о незнабошцима и цариницима, то негативна критика сумња и овде да је речено у Мат. 18, 17 изговорио Господ Исус. По негативној критици, дакле, Христос не би уопште говорио о „цркви“. После његова ускрса образована је, по негативним критичарима, заједница његових ученика и из ове заједнице постала је нај-после, а да Христос то није мислио, хришћанска црква са епископима и тајнама. Све је ово у очигледној противности са Св. Писмом. Из Дела Апостолских знамо да су апостоли и њихови помагачи, идући од места до места, оснивали прве хришћанске заједнице, цркве, и по појединим црквама постављали старе-

шине, презвитере или епископе. Највећи и најзаслужнији слуга и апостол Исуса Христа, апостол Павле, говори о појединим црквама: о цркви Божјој у Коринту (1 Кор. 1, 2), о црквама галатијским (Гал. 1, 2), о цркви солунској (1 Сол. 1, 1), али спомиње и једну цркву којој као њени саставни делови припадају све поједине цркве. У Гал. 1, 13 вели апостол за себе да је одвише гонио „цркву Божју“. У 1 Кор. 12, 28 говори о разним звањима и даровима „у цркви“. У својој посланици Филипљанима (1, 1) спомиње епископе и ђаконе. Је ли, дакле, иоле вероватно што негативна критика каже за постанак хришћанске цркве —?

А сад да се задржимо код Ефес. 2, 11—22 као класичног места о цркви Христовој, где апостол Павле — јер њега смо трамо за писца посланице „Ефесцима“ и поред све сумње модерних критичара — нарочито говори о јединству хришћанске цркве, о једној цркви Христовој која има да обухвати све народе, која је света и апостолска.

Кад је дошло време и Бог, ради спасења рода људског, послао на земљу Сина свога, било је човечанство подељено на два дела: Јудеје и незнабошце. Једне од других делио је зид. Јудеји су били изабрани народ, народ Божји, коме је Бог дао закон да по њему живи и служи своме Богу. Јудејски је народ био носилац божанског откривења у Старом Завету, са оцима овога народа склапао је Бог савезе и овоме је народу Бог обећао будућег Месију и будуће спасење. Као спољашњи знак за то да припада изабраном народу, служило је Јеврејину обрезање, он се поносио њиме и с презирањем је гледао на необрезаног незнабошца, који је, без Бога и без закона, живео у гресима, Богу мрзак био и није знао за наду у будућег Спаситеља, Месију, па је није ни имао. Природна последица свега овога била је, да је непријатељство владало између ова два дела човечанства. И тако је било до доласка Месијина. А Месија, као „кнез мирни“ (Ис. 9, 6), имао је да измири прво Бога с грешним људима (то су били и Јудеји, који су само слушали закон, а нису га и творили ср. Римљ. 2, 13), и онда да створи мир између два непријатељска дѐла људи, између Јудеја и незнабожаца. Бог је још од вечности одредио, да кроз Месију Исуса измири све са собом и да кроз њега измири и уједини све људе, да буду једно стадо под једним пастиром. Својом смрћу на крсту уништио је Христос грех, па је

тако измирио људе с Богом; својом смрћу на крсту укинуо је старозаветни закон, срушио је плот који је делио Јудеје од незнабожаца и стварао непријатељство између њих, па је измирио обрезане с необрезанима и све их је ујединио у једном мистичном телу, у једној цркви коју је обећао да ће сазидати и којој је од Бога дан за главу више свега. Као што је само један Христос, тако он може имати и само једно тело, једну цркву, која све људе хоће и треба да обухвати.

Ове мисли налазимо у Ефес. 2, 11-22.

Автор посланице обраћа се овде директно на адресате, специјално на хришћане из незнабожаца; подсећа их на њихово пређашње, жалосно и очајно стање, кад су још били незнабошци, да би им тако што боље предочио величину Божје благодати и милости коју су получили као хришћани: некад далеко од Бога, сад близу; некад у непријатељству с њим, сад помирили с њим; некад изван заједнице народа Божјег, без Христа и без наде на спасење, сад, заједно са јудеохришћанима, прави Израил Божји, прави народ Божји, један нов човек, једно тело, једна света зграда, један дом Божји.

Адресате назива автор незнабошцима по њихову телесном пореклу ($\tau\acute{\alpha} \epsilon\theta\nu\eta \epsilon\nu \sigma\alpha\rho\kappa\iota$) и упоређује их са Јудејима. Јудејин се поносио својим обрезањем и с презирањем је називао незнабошце „необрезани“. Али писац посланице примећује да је јудејско обрезање, које се радило руком на месу, „назови“ обрезање ($\acute{\upsilon}\pi\omicron \tau\eta\varsigma \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma \pi\epsilon\rho\iota\tau\omicron\mu\eta\varsigma$), т.ј. није оно право обрезање, обрезање срца, које се тражило још у Ст. Завету (5 Мој. 10, 16. Јер. 4,4. Ср. Римљ. 2,28 и д.). Оно је само по себи само један спољашњи, руком начињени знак на месу, на телу. Новозаветно обрезање, које се не ради руком и које човека заиста чисти од греха, јесте, по Кол. 2,11, хришћанско крштење. Апостол подсећа адресате на њихово жалосно и очајно стање пре него што су постали хришћани. Тада су били „без Христа“ и т.д. Незнабошци су живели изван друштва Израилева, па нису знали за месијанска обећања која су била скопчана са савезима између Бога и народа израиљског; нису знали за Месију, па су живели без уздања у њега и без наде на спасење. Био им је непознат чак и прави, истинити Бог, па су били и без њега на свету! Заиста жалосно и очајно стање! Али — адресати су сад хришћани; у тесној вези са Месијом Исусом имају сада у свему овоме дела. Некад без

Бога, сад су с њим, или, по Ис. 57,19, некад „далеко“, сад су „близу“ т.ј. Бога. Приближио их је Богу Христос својом крвљу. На крсту проливена крв Христова помирила их је с Богом и приближила их је к њему (ср. Римљ. 3, 25). Христос Исус је у Ис. 57, 19 обећани „мир“, обећани миротворац. Он је донео мир на земљу, и то, како мир између Бога и људи, тако и мир између два одељена дѣла човечанства, Јудеја и незнабожаца. Апостол говори прво о миру између Јудеја и незнабожаца. Међу њима нема више противности, непријатељства, они су уједињена браћа. Христова смрт на крсту укинула је старозаветни закон, срушила је плот који је дотле делио Јудеје од незнабожаца и стварао мржњу између њих (ср. Гал. 3, 13). Зид који је делио, пао је; у мистичном сједињењу са Христом постала су два одељена дѣла човечанства, Јудеји и незнабошци, један нов човек, хришћанин, једно мистично тело Христово. Али као доносилац мира имао је Христос да донесе људима и онај виши мир, мир с Богом. И он га је и донео. Својом смрћу на крсту уништио је Христос грех, због кога је и владало непријатељство између Бога и људи, и измирио је тако с Богом у једном мистичном телу уједињене Јудеје и незнабошце. Али Христос није само мир наш, он је тај мир, као што апостол наставља у ст. 17., док је био на земљи, и проповедао — „долазак“ у ст. 17. тумачимо у смислу Исусова доласка на земљу у телу. Христос је проповедао мир, вели апостол, не само блиским Јудејима, него и даљним незнабошцима, уколико је његов рад међу Јудејима имао добро доћи и незнабошцима. И заиста: Христос је довео Богу, Оцу, и Јудеје и незнабошце. „У једном Духу“ значи: у једном мистичном телу Христову (ср. ст. 1с), у цркви, живи један Дух, свети Дух, који хришћане везује међу собом и с главом, а преко главе с Богом. Јесу ли, пак, адресати, хришћани из незнабожаца, помирили с Богом и приступају ли слободно к њему, тада нису више странци и дошљаци у држави Божјој, него равноправни грађани са „светима“, с јудеохришћанима, и припадају кући, породици Божјој. У ст. 20. употребљава апостол другу једну слику. Адресати су као хришћани храм који се зида; они су материјал који се зида на темељу апостола и (старозаветних) пророка. Апостоли и пророци чине темељ зграде, а камен угаони (ср. Ис. 28, 16) је сам Христос. У њему, вели апостол

најпосле, расте сва зграда за храм свет у Господу, за духовни стан Божји.

Као што видимо, у Ефес. 2, 11-22 изражено је врло јасно јединство хришћанске цркве, али и то, да она има да обухвати све људе, да је света и апостолска.

Када је тако јасно да је Господ Исус Христос хтео једну цркву која ће обухватити и ујединити све људе, и кад његови апостоли и ученици толико истичу јединство хришћанске цркве, онда није ни мало чудо што се и данас, на све стране, јавља жива жеља да се хришћанске цркве уједине, да буду оно што је Христос хтео: једна црква Христова. И не само да се жели уједињење хришћанских цркава, него се и ради на томе. Добро је што је тако и грех би био кад не би било тако. Радити на уједињењу хришћанских цркава значи хтети поправити оно што су људи и време учинили противно жељи Христовој; радити на уједињењу хришћанских цркава значи ширити љубав и мир међу људима! То је чинио Христос и то он тражи и од својих, од хришћана. Христос је дошао да уједини људе, да од њих начини једно стадо, данас се они, међутим, деле и по својој хришћанској вери...

Ради помагања покрета за уједињење хришћанских цркава одржавају се и конференције професора источних и западних богословских факултета (осим римокатоличких), где за једним столом расправљају разна богословска питања православни богослови Истока са протестантским и англиканским богословима Запада. Прва така конференција одржана је прошле године у Новоме Саду, под председништвом бачкога епископа Иринеја. Друга је одржана од 6.—12. септембра о. г. у Берну, под председништвом епископа швајцарске старокатоличке цркве, професора Д-ра Адолфа Кирија. На овој конференцији расправљало се о посланици апостола Павла Ефесцима, нарочито о учењу ове посланице о цркви. Колико ће успеха имати ове конференције и колико ће оне допринети уједињењу хришћанских цркава, то је тешко унапред рећи, али је свакако за похвалу већ и велика добра воља и труд који су уложили сви чланови ове конференције без разлике, да би се на пућу који води уједињењу хришћанских цркава, учинио ма и само један корак напред.

Д. Стефановић.

МЕСИЈАНСКА ИДЕЈА КОД КУЛТУРНИХ НАРОДА ПРЕ ХРИСТА.

У времену пред рођењем и јавном појавом Исуса Христа, не само међу Јеврејима него и међу другим народима на Истоку, кружиле су вести и веровања о непосредној близини великих, изванредних и судбоносних догађаја који ће свет из темеља изменити. Било је тада опште уверење да се завршују последње године једнога тешкога и несретнога периода у животу човечанства — т. зв. г в о з д е н о г периода, и да ће човечанство ускоро ступити у један нови, з л а т н и период, у коме ће оно напослетку опет доћи до жељеног мира и среће као што је било и у почетку његове егзистенције.

Ове идеје о наизменичним периодима живота човечанства су врло старе и налазе се у веровањима свих старих културних народа. Периоди су повезане у целину слике односа човечанства (у вези са земаљским светом) према вишем, небеском свету. Ова веровања у периоде света могла су бити заснована само на вери у апсолутно јединство козмоса и на вери у тесну узајамну везу разних његових сфера. Козмос је манифестација једног духовног принципа — божанства, онако као што су унутарњи и спољни процеси у човеку манифестације једнога духовнога принципа у човеку — душе. Стога су стари културни народи, поред признања интимне, каузалне везе у козмосу уопште, правили разлику, у смислу паралела, између човека као микрокозмоса и осталог света као макрокозмоса. Човек је снимак и минијатура козмоса, и историја козмоса тече паралелно и у безусловној каузалној вези са историјом човечанства. Тај паралелизам влада и између вишег и нижег света, између неба и земље: Све што се одиграва на небу бива на извештан начин забележено и на земљи. Прорицања на основу посматрања и знања тока и стања организама на небу — небеских тела (Астрологија) и на основу посматрања и знања тока и стања организама на земљи (Мантика) омогућена су у главном на вери у апсолутно јединство света, на вери у ову каузалну и реципрочну везу неба и земље. Јер, и небо и земља, односно све ствари неба и земље (козмос) јесу манифестације и симболи тога једнога духовног принципа. Тек доцније ове манифестације једног и јединог божанства су кроз теологију и

филозофију персонифициране, чиме је дата основа за изградњу митологије, односно политеизма¹

Између неба и земље постоји интимна веза; историји неба одговара историја земље. Како свему небеском одговара све земаљско, то и небеским циклусима планетарног система одговарају земаљски циклуси. Ти земаљски циклуси јесу извесни већи периоди времена који се по својим основним карактеристикама међусобно разликују и чине засебне целине и јединства. С тога се они често називају: „велика година“, „светска година“ или најчешће: „период света“. Ови периоди су фазе или стадије живота човечанства. Број њихов у веровањима старих културних народа различит је и узиман је у већини случајева према схватању и знању небеске историје и њене примене на земаљску. Грчки песник и митолог Хезиод (850 г. пре Хр.), на основу народних предања, тврди да су на земљи пре данашњега рода људског живела још четири. Први род људски живео је сретно и блажено у интимној вези с божанским свегом под управом бога Хроноса. Њихов животни век је врло дуго трајао, а по смрти они су постали добри демони. То је златни период после кога је настао сребрни. Тада је живео један нови род људи, чије је детињство трајало 100 година. Али, због отпадништва од богова, њихово зрело доба је било врло кратко. По смрти они су населили подземни свет. Трећи период, тучани (бакарни), одликовао се једним ратоборним родом људским, чије је оружје било тучано, због чега је и период, у коме су живели, назван тучаним. И ови су изумрли, као што је изумро, односно изгинуо у борбама под Тројом и Тебом, и идући род људи који су названи херојима и полубоговима и који сада живе на „Острвима блажених“ (у Великом океану). Последњи период је гвоздени, у коме живи данашњи род људски. У овоме роду људском влада мрж-

¹) Многи религијски историчари, особито после појаве знаменитог дела Fr. Creuzer-a (*Symbolik und Mythologie*, 3 B-de, 1836-41.) које је из темеља пољуљало онда апсолутно владајуће гледиште у ученом свету — гледиште рационалиста на релију уопште, не истављају фетишизам, анимизам или натураizam као зачетак и најстарији облик религије. Тако на пр, Orelli (*Allgemeine Religionsgeschichte*, 2 B-de. Bonn 1921.) каже да историјска наука у најстаријој прошлости религиозне свести (докле је она до сада допрла) наилази на јасну „концентрацију божанскога у надземаљској сфери, на небу“. „Ово је“, каже даље Орели, „код настаријих претстава које смо могли сазнати, један тако прожимајући потез, да је немогуће схва-

ња и не води се рачуна о сродничким везама. Гвоздени период је период удаљења од богова, период у коме се чине безбројна безакоња и насиља и у коме је човечји век, сразмерно човечјем веку од некада, врло кратак¹).

Слично Хезиоду говори о овим периодима и римски песник Овидије²) (од прилике у времену Христово рођења, 43. г. пре Хр. до 17. г. после Хр.). Плутарх (50—120 после Хр.) пак каже да су чувени етруски пророци рачунали осам периода. У вавилонској митологији светски периоди одговарају току козмичко-планетарног система. Кружни ток сунчев је подељен или на два дела (пролаз сунчеве путање кроз козмичке тачке, које означају окрет (враћање) сунца) или на четири (два окрета сунца и две равнодневице). Исто тако и ток месечев има четири промене. Но докле сунце прође кроз све четири козмичке тачке (чинећи једну годину), месец дванајест пута опише свој круг. Овим небеским, великим и малим циклусима (круговима), по касније изграђеној митологији, одговарају земаљски циклуси. Најстарије је веровање Вавилонца да су људи, од како су створени, па у извесном дужем времену, живели у хармоничном односу према божанству и били тада врло сретни. Тај први период живота људског рода и у вавилонској религији назван је златним, после кога су дошли периоди проклетства и несретног живота људи због безбожничтва и греха. Али, и они ће проћи и златни период биће обновљен. Слично је и у старој персијској религији — Заратхустровој: Према теорији о двана-

тити га случајим, него да мора почивати на дубљим основима. Најстарије схватање божанства је по правилу ујединаченије и узвишеније од каснијих претстава. Политеизам, т. ј. вера у гомилу богова који су између себе равноправни, не може се ставити на почетак развића (религије)... У најстарије познато нам време, као и доцније, у пркос свима супротним склоностима, људи показују тежњу да бога (божанство) схвате као једно (јединство) и да његову појаву вежу за оно што се чулном оку као највише показује, за небо... * (стр. 460—461.). Слично овоме види и: A. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte, München 1918, на страни 9; Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, II Aufl., стр. 154, 250; и др.

¹) Ερτα και ημερα, стих 109—201. (Langenscheidtsche Bibliothek sämtl. griechischen n. römischen Klassiker in neueren deutschen Muster-Uebersetzungen, II B-d: Hesiod, Hauslehren (Werke und Tage), S. 69-73).

²) Metamorph. I, 89—162 (Ovids Metamorphosen, übers. von R. Suchier, I Theil, 1—5 Buch, III Aufl. Stuttgart 1868.).

јест небеских кругова састављена је и историја овог земаљског света. Броју дванајест небеских кругова одговара један велики период овога света са дванајест мањих који су подељени у 4×3 хиљаде година (12 миленија, тј. 12 000 година). Последњи већи циклус од три миленије (3.000 година) је период ишчекивања спаситеља света.

Вера у периоде света — први сретни (златни) и последњи несретни (гвоздени), а с њоме у вези и вера у силазак божанскога спаситеља, била је раширена по целој културној прехришћанској свету. Налазимо је чак и код оних народа који су у култури далеко заостали или се од ње поступном декајенцијом удаљили. Тако на пр. код народа на крајњем северу Европе (у Скандинавији) и у централној Азији (код Монгола); и они су је несумњиво донели собом из раније своје постojбине, одакле су, као из једног заједничког извора, истекли вероватно сви народи. Углавном, општа једнодушност влада у свима религијама прехришћанских културних народа: да је први период у животу човечанства био идеалан, да су људи били онда у интимној вези с божанством (или боговима), да су у то благословено време живели у ничим непомућеној срећи и да је затим наступило отпадништво људи од Бога услед греха и, као последица удаљења од Бога, кратак и очајан живот. Но исто тако једнодушно су сви стари народи веровали да овај „гвоздени“, несрећни период неће вечито трајати, него да ће се „златни“, блажени период обновити уз помоћ неке више силе. Особито пак у времену пред рођењем и појавом Исуса Христа била је ова вера у скори престанак „гвозденог“ и настанак новог „златног“ периода у највећем свом напону.

Нема спора да је месијанска идеја, идеја о доласку спаситеља света који ће створити нов поредак у човечанству и положити основу за настанак једне нове ере — ере бољег живота људи, била код Јевреја најизразитија и чинила основ непоколебљивој вери у будућу изградњу нове везе између неба и земље, новог завета и савеза између Бога и људи. Најстарији старозаветни пророци су наглашавали нарочито религиозно-морални карактер будућег спаситеља света — Месије. И доцније, у времену после Давида и Соломона, још увек је био слабије наглашен политички карактер ове идеје. Политичко стање Јевреја било је тада незавидно, али је опште уверење пророка било да је оно дошло услед отпадништва од

Бога и да само враћање ка своме Богу може повратати стару славу и срећу у слободној држави. Пророци су очекиваног Месију називали „Сином Давидовим“ и „Помазаником Господњим“ који ће се на Сиону (у Јерусалиму) зацарити и коме ће сви народи служити.

У месијанским мислима старозоветних пророка, узевши у обзир само њихов спољни облик, изгледа као да се Месија очекује и са једном мисијом световно политичког карактера. Али, несумњиво је да је њихова основна мисао у месијанској идеји ова: Васпостављање нових и трајних односа између Бога и Израиља (као „Народа Божјег“, али у ширем смислу) неће бити учињено силом оружја, већ силом религијозно-моралне величине Месије. У времену после пророка (четири века до Христа), особито у времену последња два века пред Христовим рођењем, месијанска идеја трпи знатне промене. У II веку (пре Христа) за време робевања под Сирцима, када су Јевреји били ужасно потиштени и особито у својим религијозним осећањима вређани и када су се очајно борили за независност и политичку слободу поглавито ради одбране својих верских светиња, у месијанској идеји почео је преовлађивати све више политички карактер. Још јаче је истакнут политички карактер месијанске идеје у I веку пре Христа, — на неколико деценија пред рођењем Исуса Христа. За време владавине јеврејске краљице Александре (од 76 — 67 год. пре Христа), у краткотрајној Макавејској држави необично се била осилила једна религијозно-политичка партија, чији је уплив био и касније од значајних последица. То је била фарисејска партија. Краљица Александра се ослањала на ову партију, и фарисеји су били стварни господари у држави: „Име краљевства имала је она (Александра), а власт Фарисеји: Ови су избеглице (прогнане) враћали, а затворене у тамници пуштали и ни у чем се нису разликовали од владара“.¹⁾ Њихова се моћ доцније темељила на њиховом огромном духовном утицају на народ. Они су особито ревновали за Закон Божји и били на челу сваког народног покрета у одбрану верске слободе. Тако су се фарисеји истакли и као велики родољуби, те су уживали пуно народно поверење. Када је римски војсковођа Помпеј уништио Макавејску

¹⁾ Јосиф Флавије, *Antiqu.* XIII, 16, 2, (Jüdische Altertümer, übersetzt von H. Clementz, Berlin-Wien 1923).

државу (63. г. пре Хр.) и када је за Јевреје опет настао тежак и пун понижења живот у римском ропству, фарисеји су остали и на даље као духовне вође и главни инспиратори наде на долазак политичког Месије. Ревнујући за Закон Божји, ни сами они нису приметили, колико су се од старозаветног духа (особито из времена пророка) удаљили. Анализом старозаветног Закона створили су они безбројне нове прописе и правила, особито у области богослужења — култа, и о њиховом тачном извршавању су се више бринули него о извршавању јасних моралних прописа. Унутрашњост, духовност закона је пренебрегнута, а спољашност истакнута као нешто најглавније. Сматрајући себе јединим чуварима предања и истинским тумачима Закона Божјег, устајали су они енергично против сваког оног који им је ово оспоравао. Стога је морало доћи, као што је и дошло, до конфликта између фарисеја и Исуса Христа, који је, с једне стране, непоштедио осуђивао фарисеје за њихов суви формализам, у коме ничега стварно религиозног није било, и, с друге стране, јасно дао на знање да он као Месија не мисли на оснивање чисто националног и политичког царства.

У овом истом времену, у току неколико деценија пред рођењем Христовим, појавила се и апокрифна књижевност, која је такође наглашавала политичку мисију очекиваног Месије. Јеврејске Сибилске књиге,¹⁾ састављене по угледу на грчко-римске Сибилине, Псалми Соломонови²⁾ и други апокрифи као и други књижевни производи овога времена (као на пр. дела александријског филозофа-платоника Филона Јудејца, јудејског историчара Јосифа Флавија) сведоче о општем веровању Јевреја,

1) Најстарије јеврејске Сибилине, постале око 140. г. пре Христа за време Макавеја, говоре о Месији као политичком владару, иако су Јевреји тада имали своју независну државу и краљеве. Млађе Сибилине, из времена робовања Јевреја под Римљанима, написане су ускоро после Помпејевог освојења Јерусалима (63. г. пре Христа). Оне говоре о појави „бесмртног цара највећег (светског) царства“ (Орас. Sibyll. III 47—48. Види јкод: E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi Leipzig 1898. II B-d, S. 512.)

2) Псалми Соломонови (Psalterium Solomonis) су написани после пропасти Макавејске државе, у времену између 63. и 48. године пре Христа. У њима је изражена силна нада на долазак Месије који ће бити из дома Давидова и који ће непријатеље Израилеве уништити, обесвећени Јерусалим очистити од незнабожаца и одатле целим светом владати као цар Израилев (Види опширније: E. Schürer, ib. II. B. S. 510—512.)

у времену пред појавом Христовом, да ће Месија сасвим убрзо доћи у сили и слави земаљског цара, који ће „изабрани народ“ (Израиљ) ослободити римског ропства, обновити и превазићи сјајно доба цара Давида и Соломона и од јеврејске државе створити једно велико, светско царство.

Али, као што је у почетку речено, не само Јевреји него и остали, многобожачки народи у времену пред Христовим рођењем веровали су у скори долазак божанскога спаситеља света у личности каквог великог и славног владара. Стара пророштва о доласку спаситеља, очувана у предању и светим књигама, тумачена су у том времену и у грчко-римском свету у политичко-религиозном смислу. У чувеним Кумејским сибилским књигама, које је, по предању, Тарквиније Охоли (Tarquinius Superbus, 534—509. г. пре Хр.) купио од једне сибиле (пророчице) из Куме и које су чуване у Риму у Капитолу (храму), док нису у једном пожару за време конзуловања диктатора Суле изгореле, налазила су се пророштва о будућим епохалним променама у животу целогa човечанства. По угледу на ове знамените Сибилине појавиле су се и друге, као замена првих после њихове пропасти, са претсказањима о појави спаситеља света, о престанку „гвозденога“ а настанку „златног“ периода у животу човечанства. Чувени римски песник Виргилије (рођен 70. г. пре Хр.) знао је и за она стара претсказања, — претсказања Сибиле из Куме. И не само да је он о њима знао, него у својим песмама, познатим под именом: Идиле, Пастирске песме (Vicolica) или Еклоге, претпоставља да их је и шира публика познавала.¹⁾ Поводом рођења сина неког конзула (Полио) Виргилије је написао чувену 4. еклогу (идилу) у којој спомиње пророчанство кумејске Сибиле и за које мисли да се сада испуњава: „Већ је крајњи циљ кумејске

¹⁾ До душе, ове Сибилине биле су чуване као највећа светиња и, под претњом смртне казне, нико их није смео читати осим свештеника и то само у изванредним приликама. Али, како су њена пророчанства важила као апсолутна, то је и сасвим природно било да се у народу о њима много говорило и да су се причавала и дуго после њихове пропасти. У осталом, онда када је Виргилије писао своје „Идиле“ (40. г. пре Хр.) било је у животу још свештеника који су у Капитолу, без сваке сумње, читали ове сибилске књиге. Но и без ове претпоставке, јасно се види из Виргилијевих речи да је пророчанство Сибиле из Куме о потпуном преображају света (човечанства) било у народу опште познато и да се његово испуњење очекивало баш у то време.

песме остварен и столећа поново величанствено почињу ток поретка. Већ се поново враћа Девојка (Астреја¹), и царство Сатурна²) враћа се. Већ један нови род силази са висина неба. Новорођеноме дечку, с којим се на земљиним кругу завршава гвоздени а златни период почиње, буди наклоњена, невина Луцино: јер твој Аполло (Фебус)³) већ преузима власт. Да, тако сјајно доба почеће с тобом, конзуле, Полио; значајни месеци (треници) од сада ће настати (излазити). Под тобом, уколико су трагови нашега безакоња још заостали, биће они уништени и свет спасен вечитога страховања. Он ће примити божански живот, посматраће хероје; помешан међу богове, појавиће се и сâм код њих и успокојеним светом владаће очинском врлином⁴.)

У грчко-римском свету, скоро по правилу, везиван је настанак овог новог (златног) доба за појаву једног скоро надземаљског бића, које ће бити и цар и избавитељ света.

Интересантно је, да је међу Грцима и Римљанима, а и међу другим народима римске империје, владало уверење — несумњиво под утицајем (и на основу) старих пророштава и предања која су онда кружила по целом Истоку — да ће се велики цар и спаситељ света појавити у Јудеји. Знаменити римски писци и историчари из првог века Тацит и Светоније скоро са истим речима потврђују ова народна веровања. Тацит, описујући у својим „Историјама“ међусобне борбе јеврејских вођа у Јерусалиму пред доласком Римљана и њихово измирење, кад су осетили у близини римску војску на челу са

¹) Овде реч: „Девојка“ (латински: *Virgo*) значи: звездано јато, и њоме се циља на богињу Астреју, кћер Јупитерову и Тетидину. Она је богиња правде, и живела је на земљи међу људима за време трајања златног периода. По престанку златног периода она је оставила род људски и преселила се на небо у звездано јато (*Virgo*).

²) Сатурн је код Римљана, као и бог Хронос код Грка, репрезентант најстаријег доба, златног периода у животу човечанства, у коме су људи провидили неисказано блажени живот.

³) Аполло, син бога Зевса (Јупитера), бог је светости. Он разгони мрак, бори се против моралне прљавштине и нечистоће и у овом свету доводи у ред пољуљани морални поредак. Нарочито њему грчко-римска митологија даје месијанску улогу. Интересантно је, да је баш бог Аполло био тај коме је био посвећен онај храм у Куме, у коме био онај на далеко чувени оракул и одакле је она знаменита сибила са својим предсказањима о спаситељу света.

⁴) 4 *Id u 11 e* стих 5–17. (*Langenscheidtsche Bibliothek, Band 76*). Знаменити католички апологет *P. Schanz* мисли да је Вергилије ову идилу (еклогу) написао под утицајем, такође чувене, Еритрејске сибиле (*Erythraea*, римска колонија на западној обали Црвенога мора). Еритрејска сибила говори о девојчици, „у којој ће бог становати и којој ће се подарити бесмртна светлост“ (*Apologie des Christentums. Freiburg, II. B-d. S. 785.*).

Поводом прославе двехиљадегодишнице од рођења Вергилијевог, г. Д-г Вес. Чајкановић, проф. Универзитета и стручни познавалац ста-

Веспасијаном и његовим сином Титом, каже између осталог и ово: „Чудесна знамења беху се тада дешавала (у Јерусалиму) која ипак нису опаметила овај сујевељу одани и светим обичајима ненаклоњени народ (јеврејски) да их жртвама и заветима примире (злу, коб, отклоне). Видели су се на небу покољи, битке и оружје из којих црвене варнице искакаху, а храм (Јерусалимски) је изненада обасјавала пламена светлост облака. Одједном, пак, отворише се (сама од себе) врата на светилишту (храму) и чу се један надчовечански глас: „богови се селе“, а истовремено за исељеним (боговима) чу се страшна и силна грмљавина. Све ово (што се дешавало) само мало њих (међу Јеврејима) тумачаху на зло; огромна већина беше убеђена у супротно, јер у старим књигама свештеника (јеврејских) стоји написано, да ће баш у овом времену Исток ојачати и да ће из Јудеје изићи сила која ће завладати светом. Ове пак загонетне речи циљале су на Веспасијана и Тита; али јеврејска гомила, као што обично бива услед људске себичности, тумачила је у своју корист овај тако узвишени судбоносни догађај, па је чак ни несрећа није довела до истине. Целокупна гомила опсађених, свакога узраста, мушког и женског рода, била је, како се сазнало, шест стотина хиљада. Свако, само ако је могао носити, имао је оружје, и још више него што им је дозвољавало њихово бројно стање усудише се на борбу. Подједнако тврдоглаво показаше се и људи и жене, и више су се они бојали живота да их не би ко присилио да изиђу (избегну из опседнутог града), него што су се бојали смрти (у граду)“.¹⁾

Из ових Тацитових описа види се, како је у то време међу Јеврејима била силна и непоколебљива вера да ће се

рих религија, каже о Виргилију, између осталог, и ово: „Виргилије је песник новог времена, али не новог времена онако како ту фразу употребљава и злоупотребљава свака млада генерација, него новог времена у месијанском смислу. Виргилије има визију велике васионске обнове, којој ће претходити, и коју ће изазвати, долазак Спаситељев — он је према томе незнабожачки пандан старозаветним месијанским пророцима“ (Српски Књижевни Гласник, св. 16. октобар 1930. г., стр. 276—277). У току коректуре и пошто је већ био преломљен слог ове моје студије дошао ми је до руку и српски превод (и студија) Виргилија г. 1-га Чајкановића (Српска Књиж. Задруга, коло XXXIII, бр. 222: Виргилије и његови савременици, написао D-г В. Чајкановић, Београд 1930), у коме 4. еклога (стр. 22—24) носи (садржини потпуно одговарајући) наслов: Месија. Овај ауторитативан српски превод још јаче и изразитије истиче месијанизам цитиране еклогe.

¹⁾ Histor., lib. V. cap. 13. (C. Tacitus, Die Historien, übersetzt von W. Bötticher, Ausgabe von E. Otto. Druck u. Verlag v. Philipp Reclam, Leipzig).

Месија у виду великога политичкога вође и цара у критичном тренутку појавити, који ће, као помазаник Божји — Син Давидов, под окриљем Божјим победити иначе надмоћне Римљане и да ће по том власт над целим светом прећи у руке Израиља. Светоније, пак, слично Тациту, каже: „Једно старо и чврсто веровање било је раширено свуда на целом Истоку, наиме, да ће се, по једном решењу Судбине, у овом времену дочепати власти над целим светом неко који ће из Јудеје изићи. Ово пророчанство, које је циљало на једног римског цара, како се то доцније могло увидети из успеха, Јевреји су односили на себе и дигосе устанак против Рима.“¹⁾

Говорећи о овим веровањима и очекивањима на Истоку, ни Тацит ни Светоније, и ако су у њих веровали, нису веровали, као што то они нарочито и истичу, да се та стара претсказања односе на какву личност из Јудеје јеврејске народности. Они су та претсказања тумачили сходно својим жељама и ондашњим приликама. Мислили су, да су се она испунила у лицу ондашњег новоизвиканог цара Веспасијана (а и његовог сина Тита) који се у том времену налазио с војском на Истоку, у Јудеји, а где је био испослан да угуши устанак Јевреја. За време Нерона као и по смрти његовој биле су страшне прилике и несносно стање у римској држави; и долазак из Јудеје на престо једнога војсковође, чувенога по особитој храбрости и омиљенога због ретке правичности и великодушности, обрадовао је безбројне људе не само римске него и других народности, те су у Веспасијану гледали избавитеља римске државе, што је онда значило и избавитеља целог света („orbis terrarum“).

Чак је и знаменити јеврејски историчар Јосиф Флавије тако мислио. Ј. Флавије је био учасник и један од главних и виђенијих вођа (војсковођа) у овоме крвавоме рату Јевреја са Веспасијаном, односно Римљанима, и очевидац разорења Јерусалима, јерусалимског храма и незапамћеног покоља Јевреја. Иако Јеврејин, он је према Римљанима гајио особите симпатије. Имао је римско васпитање и припадао либералнијим и лакснијим круговима јеврејске аристократије. По овом римско-јеврејском рату настанио се у Риму, где је уживао велики углед и многа благовољења.²⁾ Он је, шта више

¹⁾ F. Fl. Vespasianus cap. 4. (Langenscheidtsche Bibliothek, Band 106.).

²⁾ У својој аутобиографији (Vita) Јосиф Флавије прича о необичној наклоности, поверењу и великим наградама од стране цара Веспасијана

своје саплеменике и укоревао што су они она месијанска места својих светих књига (канонских, неканонских и апокрифних) погрешно тумачили и што су веровали да ће се Месија т.ј велики цар и спаситељ појавити из њихове чисто јеврејске средине и на њиховој страни. О томе он овако пише: „Главна што их је наоштрило за рат (против Рима), била је двосмислена пророчка изрека која се такође налази у њиховом (јеврејском) Светом писму и која гласи да ће у том времену један човек из њиховог родног краја загосподарити светом. Те речи, мислили су они, указују на човека њиховог племена, па су чак и многи њихови мудраци пали у исту заблуду; међутим, пророштво се ово, у ствари, тичало зацарења Веспасијана, изабранога за императора у јудејској земљи. Но људима није дано да избегну своју судбину ни онда, када им се она претскаже. Једна предзнамења Јевреји су тумачили сходно својим жељама, а према другима су се односили лакомислено, докле их напослетку пропаст роднога града и сопствена погибио није у њиховом безумљу изобличила.“¹⁾ Ј. Флавије је био на челу побуњеника у одлично утврђеном граду Јотапата (у Галилеји), где је показао изванредну вештину у одбрани града. Кад је увидео да ће град морати пасти, сетио се, каже он, једнога свога ранијег сна, преко кога му је сам Бог открио претстојећу пропаст Јевреја и будућу судбу римских императора²⁾, и решио, постављајући заповеднику опсадне римске војске и такав услов, да се преда лично Веспасијану. Осетивши пак намеру Веспасијанову, да ће га овај испослати у Рим Нерону као трофеј, рече му у присуству многих: „Ти хоћеш да ме пошљеш Нерону? Зашто? Зар ће се још дуго до тебе задржати његови наследници? Не! Ти ћеш, Веспасијане, бити цар и господар, — ти и, ево, овај твој син!... Ти, цезаре, ти ћеш бити не само мој господар него и господар земље и мора и целог рода људског.“³⁾ — О овоме догађају и изјави Јосифа Флавија знао је и Светоније, и он у своме делу о Веспасијану спомиње овај случај. Он каже, како

према њему. По свој прилици биће да је тачна и тврђа хришћанског црквеног историчара Јевсевија Тесаријског, да је у његову част, у част Јосифа Флавија, био подигнут у Риму стуб-споменик (Hist. Eccl. III, 9.)

¹⁾ Belli Judaici, lib. VI, cap. V, 4. (Руски превод: Я. Л. Чечтка, Юдейская война. С. Петербургъ 1900.)

²⁾ Иб., I. III. с. VIII, 9.

³⁾ Иб.

је један заробљени Јеврејин, по имену Јосиф, прорекао Веспасијану да ће он, Веспасијан, бити цар и да ће га он као цар пустити у слободу.¹⁾

Као што се из ових цитираних места из дела Ј. Флавија види, у његово време (а то је време тек зачетка хришћанског освајања света) била су свуда распрострањена веровања и код Јевреја као и код осталих народа светске римске државе у скори престанак очајног доба и настанак новог поретка ствари доласком на свет једног великог, божанског човека, цара и избавитеља света.

Иста и још тежа религиозно-морална и политичка ситуација била је и у првом веку пред рођењем Исуса Христа. Услед несносних политичких и економских прилика, потиштеним и унесрећеним народима месијанска нада је била главна нада и утеха; и било је сасвим природно што су они управљали своје погледе на прву значајнију личност у области државне политике и гајили наду да ће се можда на тој личности испунити стара предсказања о Избавитељу света. Неколико деценија пред променом облика римске државе, пред проглашењем Октавијана Августа за цезара — цара, трајало је најжалосније стање римске републике од како је она постојала, и живот је не само покореним народима него и самим Римљанима био скоро неиздржљив. Побуне, ратови и покољи на свима странама; чести грађански ратови, ратови са побуњеним народима и побуњеним робовима и ратови са пиратима, који су безбројне богате приморске градове и области пљачкали и пустошили и сваки промет и трговину били прекинули; немаштина, глад, свеопшта корупција, угњетавање, пљачкање, беспримеран пад морала, апсолутна несигурност живота и својине; — у опште: живот је био неиздржљив не само за покорене народе него у истој мери и за Римљане. Оно мало ваљаних и виђених људи изгнуло је у грађанским ратовима, у безбројним заверама. У јеку највећег моралнога и политичкога расула са искреном и очајном молбом на Небо устаје велики песник Х о р а ц и је, и као у пророчком надахнућу вапије за спасење од овог очајног живота, — вапије за највишу помоћ: „Кога између богова треба народ да зове у помоћ царству које се сурвава? Каквим молитвама да девице заморе Весту која више неће да чује

¹⁾ T. Fl. Vespasianus, cap. 5.

певање (химне)? Кога ће Јупитер изабрати да откаје безакоње? Ми те молимо, видовити Аполо, о дођи једном!¹⁾.

И у природи су се у том времену дешавале разне абнормалне појаве и народи су их тумачили као каква знамења, преко којих богови наговештавају велике и судбоносне промене у животу човечанства. Плутарх, описујући ово време римске републике, набраја те чудне појаве у природи и каже да су се о тим појавама „етруски пророци (видовити етруски свештеници) изјаснили да оне претскажују измену човечанства и промену односа у свету. Има, наиме“, препричава даље Плутарх изјаве етруских пророка, „у целости осам периода света који се према начину живота и карактеру људи између себе разликују. Свакоме је периоду небо одредило изванредан број година, и он тече у времену једине такозване „велике године“. Када се један такав завршава и за њим наступа нови, онда се на небу и на земљи дешавају ма какви чудесни знаци. Онима пак, који се таквим стварима баве и нешто су о томе научили, у тренутку је јасно да су се на свет појавили људи сасвим другог рода и другог начина живота које богови више или мање него пређашње подржавају. При овој промени људског рода, кажу они (т. ј. етруски пророци), све узима један сасвим нови правац (меру); особито пак (науци) Мантики углед брзо порасте, јер се њена претсказања остварују пошто небо шаље тада јасне предзнаке (знамења), — али по том она (Мантика) опет дубоко падне за време једног другог људског рода, када је она приморана да већину ствари обрађује према свом сопственом нахођењу и да питања будућности испитује неразговорним и тамним средствима. Ово су, дакле, била та чудна објашњења“, прича даље Плутарх, „која су тада давали етруски стручњаци (пророци), у чије се високо знање веровало“.²⁾

¹⁾ Carm., lib. I, cap. II, 25—32 (Langenscheidtsche Bibliothek, Band 62: Horaz, Oden).

²⁾ Sulla, cap. 7. (Plutarchs ausgewählte Biographien, B-d 6; L. C. Sulla, deutsch von Ed. Eyth. II Aufl. Stuttgart 1867.). И ово Плутархово казивање показује ондашње опште веровање, да ће настанак новог периода (доласком Спаситеља света) бити обележен изменом нарави човечанства. Појава „новог рода људи“ не означава појаву људи новог физичког, већ духовног порекла. Овакво свеопште мишљење утицало је да се и најстарији хришћани (који су се тада врбовали у главном у римској империји) послуже овим опште познатим терминима и назову „новим ро-

Дакле, оживљена многобројна стара, традиционална претсказања уз појаву нових¹⁾ непосредно пред рођењем Христовим, очајне прилике свих народа огромне римске државе до времена Октавијана Августа (за чије се време родио Исус Христос); затим: нагли преокрет прилика и настанак бољег времена, када су ратови избегавани, а трговина, просвета и уметност сјајно напредовали, велики политички успеси сретно комбиновани са благошћу и умереношћу у личности цара Октавијана Августа, а затим и стара метода свију ситних и потчињених душа да ласкају — све ово заједно створило је међу народима на далеко раширено уверење, да се очекивани божански Спаситељ света јавио у лицу цезара Октавијана. Сенат римски дао му је титулу: Август (augustus, што значи: свети, освећени, величанствени, узвишени), каква се титула до тога времена давала само боговима. А када је Окт. Август умро, једним свечаним религиозним чином обожен је (апотеозирао), чиме је он стављен у ред богова.²⁾ Недавно су у М. Азији пронађени записи (на грчком језику) из времена између 4. (или 9.) године пре и 14. године после Христа, у којима се цезар Октавијан Август велича као спаситељ света и у којима је он претстављен као појава са основном карактеристиком месијанске идеје т. ј. као оваплоћење божанства. „Према записима из Пријене и Халикарнаса (малозијских грчких градова) његов је рођен-дан празнован као

дом“, „новим народом“, „новом твари“. И у новозаветним списима на многим местима у овоме смислу називани су следбеници Христови (в. на пр. I Пет. 2, 9; II Кор. 5, 17. и т. д.). Хришћани првих векова неуморно су наглашавали, на супрот Јеврејима и многобошцима („Јелинима“), да они претстављају засебан „народ“ и „последњи род људски“, повратак односно обновљење „прарода људског“ кроз Христа. С друге стране, овакво називање хришћана и наглашавање ових назива од сопствене стране још од самога почетка хришћанства показује, колико је било силно уверење целог ондашњег света у римској империји у скори настанак новог периода с духовно новим људима, новим родом људским. (О овоме види опширније изнето у делу А. Харнака: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, особито одељак прве књиге под насловом: *Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht*, стр. 259—299.)

¹⁾ Из овога су времена: 4. еклога Virгилијева, еритрејске и грчко-јудејске Сибилне (млађи делови: *Orac. Sibyll.*), Псалми Соломонови, Хорацијево оде и др.

²⁾ Види: G. Weber, *Lehrbuch der Weltgeschichte*, XIII Aulf., II B-p, S. 411—429.

дан нове „светске године“ (светске ере). Сам пак он слављен је као спаситељ света који је донео на земљу мир и пролеће светова“¹⁾.

Ова необично жива и свеопшта вера у долазак Спаситеља света, која је била обузела духове свих друштвених слојева у времену пред непосредним доласком и јавном појавом Исуса Христа, има своју дубоку прошлост у преисторији људског рода. Традиција је сачувала основне елементе ове вере и наде у Месију или Спаситеља света. Но у току многих векова, у колико је дубоко могла историјска наука да завири у прошлост човечанства, она је под разноврсним околностима долазила до најразличитијег спољњег изражаја.

У грчко-римском свету, међу претставницима филозофије и поезије, на више векова пре Христа, постојала је вера у долазак једнога вишег, божанског бића. Најстарији песници, мудраци и филозофи веровали су, као и прост народ, да су некада била боља времена и очекивали су да се она опет поврате некада у тамној и неизвесној будућности, очекивали су видљиви долазак Бога на земљу, који би једини могао да уклони незадовољство људи са собом самима. Ови најјачи и најбољи претставници грчко-римског света нису налазили у својим тј. народним религијама одговара на многа важна животна питања, или су ти одговори били и сувише незадовољавајући. Услед духовне сиромаштине народне религије, а свесни ограничености људског ума да сопственим силама дође до дефинитивних сазнања религиозно-моралних истина, они су покушавали да нађу излаз ма на којој другој страни. Аристотело и Платон, а с њима и многи други, тужили су се на ограниченост људског ума, особито су се тужили на незнање људи из области божанских ствари, т. ј. из области вере и морала, одакле истичу питања од пресудног значаја за избор начина живота. Вера, да је некада човечанство стајало ближе Небу, ближе божанству (или боговима) и да је тада био златни период у животу човечанства, била је у народу свеопшта и чврста, а без ње нису били ни знатнији филозофи, као што је и мало час напоменуто. Успомене на то доба одржавале су се путем традиције с колена на колена још од најстаријих времена, па су се овом традицијом по каткада служили и ови значајнији фи-

¹⁾ A, J e r e m i a s, Allgemeine Religionsgeschichte, München 1918. S. 232.

лозофи ради објашњења или поткрепљења својих разрешења извесних религиозно-моралних проблема. И Аристотело и Платон су веровали да постоје стара света предања, да су она остатак једне прастаре, али већ одавно заборављене мудрости и да се она имају смаграти као божанска откривења. Тако Аристотело, говорећи о божанству као о једном јединству које је још одавна митологизирањем распарчано у мноштво, каже: „Ова мисао је још у прастаро доба у облику мита предана и доцнијим поколењима остављена. Овој истини прикључено је на митски начин остало, да би, с једне стране, народној маси била вероватнија и, с друге стране, да би боље користила законима и државним циљевима: наиме, претстављени су богови слично људима и извесним животињама, а са овим у вези и још много што-шта сличнога. Када се све ово одбије и схвативши првобитну мисао у својој чистоти, наиме: да се прве супстанце схвате као богови, то ова (мисао) мора важити као једна божанска мисао од које је народна вера (предање) спасла само извесне остатке (рушевине): јер је уопште природно да се свака вештина и свака виша истина често пута нађе, у колико је то могуће, и поново изгуби. У толико нам је и вера наших отаца и прадоба разговетна.“¹⁾ Слично је и Платон мислио: „Једна стара реч (тј. једно старо предање) објављује и даје одговор на питање: какав је поступак (начин живота) Богу угодан и његовој вољи сагласан? Постоји само један (поступак) као што постоји само једно старо предање које га објављује.“²⁾

Оба ова филозофа нису се либила да се за разумевање извесних религиозно-моралних ствари обрате и религијској традицији, јер су и они чврсто веровали да су некада људи стајали ближе божанству и да су они директно од божанства добијали откривења. Платон (кроз уста Сократова) каже: „Људи су некада, како барем ја увиђам, од ма кога божанства и преко ма кога Прометеја примили дар богова са особитим ватреним сјајем (тј. у чистоти); и наши стари (претци), који су племенитијег рода од нас и с боговима имали ближих веза

¹⁾ Metaphysik, XII, 8. (Griechische Prosaiker in neuen Übersetz. Ausg. von C. N. Osiander u. G. Schwab B-d XXXIII. Stuttgart 1860).

²⁾ De legibus, IV, 8. (Platons Sämtliche Dialoge, 5 B-de, Ausg. von Otto Apelt. Leipzig 1921).

него ми, предали су нам као знање (обавештење), да све што јесте (постоји) састоји се из једнога и многога и да носи у себи међусобно срасле границу и безграничност.“¹⁾ Ова стара предања у току многих векова претрпела су доста великих измена и допуна тако да је тешко било и мудрацима на зрети и распознати првобитну истину. Философи су ово увиђали; стога су неки између њих, као и прост народ, нешто под утипајем традиције, нешто пак под утицајем новијих предказања оракула и пророка, веровали да ће се некада у будућности небо опет приближним земљи и да ће Бог или неки Богом опуномоћени доћи међу људе и научити их истини. Сократ је, по казивању Платоновом, говорио да људи незнају ни како треба Богу да се моле, јер често пута човек може баш својом наопаком молитвом „измолити себи несрећу“; стога човеку не остаје ништа друго, пошто му је „или немогуће, или врло тешко у овоме животу да цуну извесност задобије“, него да сачека некога „коме би пошло за руком, да се на једној сигурној лађи (превозном сретству), т.ј. под вођством једне божанске (божје) Речи (λογου θείου τινός) превезе“.²⁾

Народ (маса) је у главном носилац религије, и основне идеје његових веровања су у првом реду израз урођенога религиознога осећања (религиознога инстинкта) и тек напоследку израз размишљања. Религијска филозофија прво поставља проблеме да би их по том разрешавала. Такав случај није у народној религији, без обзира на висину њених религиозно-моралних претстава, и у томе се она кардинално разликује од филозофије. У религији, пониклој спонтано у души народној, нема проблема. Они су у њој већ решени, јер она чврсто верује да је она божанског порекла. Стога је, при испитивању ма које религиозне идеје једнога доба и једнога народа, најважније сазнати: да ли и у каквом се облику она налази у народној религији. Осећање потребе за једном интимнијом везом између неба и земље — бога и људи, осећање потребе, да само божанство лично преузме у своје руке дело спасења људи од моралнога и физичкога зла, осећање потребе за доласком божанскога спаситеља света било је у простоме народу кудикамо јаче него код филозофа. Само код оних великих

¹⁾ Philebos, 16 (по новој подели преводиоца Апелта: Phil., 6).

²⁾ Phaedon, XXXV, с. 85; II Alkibiades, с. 1.

филозофа — оснивача или реформатора религије, који су у својим основним идејама израз народне душе, налази се ово осећање необично јако развијено. Видели смо раније, како су народи у римској империји, чији су главни претставници били Грци и Римљани, с великом жудњом и нестрпљењем очекивали Спаситеља света. Ово очекивање Спаситеља света није дошло само утицајем претсказања оракула, песника и пророка, него и утицајем народне религије, чији се почетак не да сагледати. Грчко-римска митологија је многобројним месијанским цртама и карактеристикама била тако проткана, да су неки религијски историчари из прошлога века на Западу посумњали у хришћанство као на једну колију грчко-римске митологије.¹⁾ Уколико се ово тврђење тичало саме суштине хришћанства, морало је брзо пасти, јер су се појавили и други испитивачи старих религија,²⁾ који су тврдили да сличних подударња има и са другим религијама Истока. С тога су трећи³⁾, међу којима су неки порицали чак и историчност личности И. Христа, дошли на мисао да је хришћанска религија једна синкретистичка религија — комбинација разних религија Истока.⁴⁾ Без обзира, за сада,

¹⁾ На пр. Pflleiderer (Die Entstehung des Christentums, Basel 1888.), Draper (Geschichte d. geistigen Entwickl. Europas, Leipzig 1871) и др.

²⁾ На пр. Seydel (Das Evang. von Jesus in seinem Verhältnis, zum Buddha sage und Buddhalehre. Leipzig 1882.), Burnouf (La science des relig. Paris 1876); међу новијима: Zimmer n (Keilschriften u. Bibel nach ihrem religionsgesch. Zusammenhang. 1903.), Plange (Christus ein Inder? Stuttgart 1906.), Van den Bergh van Eysinga (Indische Einfl. auf evang. Erzählungen, Göttingen 1909); и др.

³⁾ На пр. Gunkel (Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N. T.-s., Göttingen 1903.), Drews (Die Entstehung der Christentums aus d. antiken Kultur, Jena 1919.), и др.

⁴⁾ Поводом ових, иначе од огромног значаја, примедби односно постанка хришћанске религије, не може се, за сада, у овој студији ништа више и опширније рећи. То је проблем који изискује засебну обраду у засебној студији која стоји са овом у интимној вези и која треба доћи као продужење ове. За сада се може само рећи, да су ове последње примедбе на хришћанство као на један синкретизам недовољно документоване после, од стране најбољих стручњака, утврђених факата, да је хришћанска религија у току само неколико деценија била посигурно потпуно изграђена у свима својим деловима са свима својим битним одликама и особеностима. У том кратком времену, од свега неколико деценија — у случају чак и да се изузме оснивач хришћанске религије — хришћански мисионери апсолутно нису били у стању да даду једну заједничку, у свима деловима јединствену, компактну и сложну целину усвајањем религиозних идеја разно-

на ове примедбе, чињеница је: да је месијанска идеја била јако истакнута у свима религијама старих културних народа, као што ће се то доцније даљим прегледом религиознога живота човечанства још очигледније приказати. Оно, што је у месијанској идеји код религија свих старих културних народа пре Христа заједничко, чини и суштину месијанске идеје уопште. На основу овога, до сада изложенога, могуће је и сада изнети њене основне елементе који чине њену конструкцију: Вера, да се човечанство сада (т.ј. пред Христовим рођењем) налази у периоду моралне, интелектуалне, а услед овога, и физичке немоћи; вера, да су људи својом кривицом — отпадништвом од Бога (богова) проиграли своју срећу још у најстаријој прошлости, навукли на себе гњев Божји, убрзали крај „златног“ периода живота и припремили наступање злих времена („гвозденог“ периода), у којима испаштају своје и својих предака грехове; вера, да ће се човечанство спасти заблуда, ропства греху и обновити „златни“ период једино непосредним дејством самог божанства; и, напослетку, вера, да ће се божанство на неки начин лично и видљиво појавити у човечанству ради спасења људи. Према оваквим чињеницама, појава и свеопшност месијанске идеје даје се објаснити и разумети, с једне стране: као општи израз сазнања опште човекове немоћи да дође до дефинитивне религиозно-моралне истине, која му је непходно потребна ради сазнања начина живота овде на земљи као ближњега циља и ради вечнога спасења у загробном животу као последњега циља; и с друге стране: као, кроз традицију сачувана, заједничка успомена из онога времена, када су ондашњи (т.ј. прехришћански) многобројни народи некада, у

врсних народа и њихових још разноврснијих веровања. Треба код ових најстаријих хришћанских мисионера претпоставити — што је, ако не савршена немогућност, то сигурно минимална вероватност — да су они познавали све те старе религије, особито код њих претпоставити тако огромну умешност да би могли дати једну тако јединствено узвишену, необично суптилну и потпуно хармоничну комбинацију разних религија, најразноврснијих њихових идеја и претстава о свету, Богу, човеку и њиховим међусобним односима. То ће се видети и у овој, свима старим религијама заједничкој, месијанској идеји. Она се у најразноврснијим нијансама провлачи кроз религиозни живот човечанства. Чак и једноме ученоме и врло вештоме компилатору тешко би било да у овим старим религијама пронађе све оно што му треба и да из тога комбинује хришћанску месијанску идеју.

древној прошлости, били једни другима ближи и по крви, и по идејама и по месту становања.

Видели смо раније, да су сви ови, мало час поменути, елементи месијанске идеје били опште заступљени у веровањима и надањима грчко-римског света у времену пред Христовим доласком и да су њихови почеци врло далеки — још из људске преисторије. То се доста разговетно види и у грчко-римској митологији, која је месијанској идеји, сходно себи, дала фантастичне облике у виду неке, тако рећи, историје божанства.

Митови о Прометеју и о Аполу спољна су одећа природи људској дубоко укоренење месијске идеје, која ни код релативно најсрећнијег народа, јелинског, није била избледила. У овим и другим неким божанствима и полубожанствима грчко-римска митологија симболисала је месијанску идеју, као што је она све уопште религиозне идеје изражавала кроз символ.¹⁾ Прометеј, који је боговима украо ватру и донео је људима и који је због тога био прикован о једну стену на Кавказу, представља собом и својом историјом и судбином цело човечанство. Ватра и светлост су симболи истине и знања, и овај мит о Прометеју је по идеји сродан библијском казивању о првородном греху, по коме су први људи хтели да узму и против

¹⁾ Символизам у религијама старих културних народа, особито старих Грка (Јелина), нарочито је нагласио и први документовано утврдио велики и дубоки познавалац старих религија Friedrich Creuzer (доктор теологије и филозофије и б. професор за стару литературу на универзитету у Хајделбергу) у свом знаменитом делу: *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen* (3 B-de, III Aufl., Leipzig u. Darmstadt 1836-41).

Дотадашње опште владајуће гледиште, под утицајем рационализма, било је да митови немају у себи ничега религиозног, него да су они природна филозофија и људска историја, обоје изражене у облику поезије и прича (фабула). Међу овима се особито истицао J. H. Voss с многобројним једномишљеницима. На нападе његових једномишљеника Кројцер се осврће у предговору трећег издања свог дела и, између осталог, додирује и централну идеју свију религија — месијанску, која се, како он каже, јасно примичује иза спољне одеће т. ј. митова: „Истраживања су показала да су, готово код свих народа преисторијског света, свест духовне пропалости и чежња за измирењем с Богом биле владајуће идеје, само се она није могла уздићи до истинске (правилне) идеје економије спасења, до које се долази моралном чистоћом, духовним пожртвовањем са живом вером у једну вечну љубав, што је једино хришћанство било у стању да пружи“ (стр. IX.).

највише Воље (Бога), преко забрањеног плода, са знањем, како би и они „постали као богови и знали, шта је добро, а шта зло“.¹⁾ Прикован на Кавказу, Прометеј је претсказао да ће власт Зевсову срушити један његов т.ј. Зевсов син, који ће се од смртне жене родити и који ће и њега — Прометеја ослободити окова. По једном другом миту, Летона је прва смртна жена (претставник овог људског рода), и она је са Зевсом родила (близанце): Аполо (и Артемиду). Она је та жена, преко које ће спаситељ доћи, — а тај спаситељ јесте њени Зевсов син Аполо, — дакле, син божји. И самој Летони, која је осуђена на лутање, претсказано је да ће се из њеног семена (рода) родити спаситељ који ће аждају Пито, непријатеља жене (т.ј. целог човечанства), победити и убити. Аполо је бог светлости и има задатак да вољу оца небеског (и свог оца), Зевса, објављује људима. Он инспирише људе о будућим важним догађајима. Отуда је већина старих оракула била њему (Аполу) посвећена, као на пр. најчувенији оракул у Делфи са пророчицом — Питијом и онај, такође чувени, у Куме са оном, особито међу Римљанима, славном сибилом, од које воде порекло капитолске Сибилине. Он носи и специјални месијански надимак: „Спаситељ“ (Σωτήρ) и стара се о моралној чистоћи на земљи, те га зову и „Примиритељ“ (искупитељ) (Φοιβος) приносећи му о његовим многим празницима специјалне жртве „примирења“, измирења с богом. Култ Аполу је био најраспрострањенији у грчко-римском свету; а то је поглавито баш стога, што је он био носилац старе и у човечанству опште укоренење месијанске идеје. А у времену великих моралних поремећаја, пред Христовим долазком, њега су у грчко-римском свету између богова најчешће призивали да сиђе с неба и дође међу људе, да поново уведе морални поредак и да тако положи основу за обнову златног периода.²⁾

У грчкој митологији има и других варијација месијанске идеје, и оне је, заједно са оним првима, допуњују. Постојао је и мит, да ће се ради спасења Прометеја и ради његовог поновног уласка међу бесмртнике морати жртвовати један од богова, односно један од синова божјих, — дакле, сам бог, и то добровољно: Божанско чудовиште, Кентаур (Кер-

¹⁾ I Мој. III, 5.

²⁾ Види напред цитирана места из Virgилу и Хорацију са примедбама.

бер), чувар врата на Аду, син бога Хроноса, погинуо је и тако на место Прометеја сишао у Ад, а Прометеј тим актом добио бесмртност. Кентаура, пак, убио је Хераклеc (Херкулес), син бога Зевса и једне жене (Алкмене) из Тебе. Хераклес је, по дубљем и стварном смислу грчке митологије, исто тако као и Прометеј репрезентант човечанства, које је, по врло старом веровању, такође божанског порекла и било предодређено првобитно за бесмртност, но коју је оно услед греха изгубило.

Све ове митолошке личности и њихове радње у грчко-римској религији симболички претстављају месијанску драму. Аполо има улогу божанског спаситеља. Он је, преко смртне жене, оваплоћени син божји са задатком да уништи аждају, т.ј. начало зла, и спасе Летону, т.ј. човечанство. Но и Хераклес је божански спаситељ, исто као и Аполо, и има сличну мисију. Кентаур, такође син божји, драговољно се жртвује за Прометеја, т.ј. за човечанство. Летона, Прометеј, па и Хераклес, претстављају човечанство у разним видовима. Као што се из свега овога види, у грчко-римској митологији има — само, разуме се, симболичко-митолошки у необично грубој и чулној форми исказано — скоро свих главних карактеристика, које су саставни делови хришћанске месијанске идеје.¹⁾

Али не само на обалама Средоземног мора него и даље на Истоку народи су или очекивали долазак спаситеља света или су веровали да је он већ долазио или, напослетку, да се он и у садашњости у разним чулним облицима људима јавља као специјална месијанска манифестација божанства. Иако се

¹⁾ Нека нам буде и овде дозвољено учинати једну узгредну напомену: У овим, горе истакнутим, митским облицима месијанске идеје у грчко-римској религији апсолутно нема ни мало међусобног јединства да би било могуће из њих дедуцирати хришћанску религију. Само би их вешт и искусан научар могао повезати у једну целину стапајући уједно поједине личности као и њихове радње. А да се из ових митолошких фантазија сачини хришћанска месијанска идеја, потребна је не само вештина и ученост него и савршена генијалност. Каква је пак способност била потребна творцу (или творцима) хришћанске религије да овој вештој комбинацији материјала, узетог из грчко-римске митологије, дода сав онај остали материјал којег нема у грчко-римској митологији, него се налази разасут у будизму, хиндуизму, зороастризму, асиро-вавилонској и египатској религији, и да, поред свега тога, узме Стари Завет за основицу свега свог учења?! Па ипак, и кад би тај геније све ово сретно успео, још увек не би из тога дао хришћанску религију. Она стоји усред свих тих политеистичких, дуалистичких, панте-

месијанска идеја код ових других народа на даљем Истоку и Југу старог културног света јавља у другим и међусобно различитим варијантама, ипак основна је мисао свуда иста. Она прастара тежња да се небо приближи земљи, као што је то некада било, да се божанство ради спаса људи спусти на земљу, чинила је језгро и религијама других народа.

У некада необично плодној и богатој низији, кроз коју теку доста велике реке Тигрис и Еуфрат са својим периодичним надлажењем и опадањем, слично реци Нилу у Египту, и где је, по казивању Библије, била прва постојбина човечанства (Едемски врт) — у Месопотамији, живели су народи, који су оставили довољно јасних трагова своје високе културе још из времена на више од три хиљаде година пре Христа. Они су, како већина испитивача мисли, припадали разним расама и дуго били у међусобној борби, докле напослетку дугим заједничким животом нису дали и једну скоро заједничку културу и религију. Центар ове старе културе био је Вавилон — резиденција моћних царева разних народа разних раса. Но снажни зачетак вавилонске (асиро-вавилонске) културе дали су Сумери, најстарији познати нам становници уже Месопотамије (Вавилоније), који, по скоро једнодушном мишљењу стручњака, нису припадали семитској већ, по свој прилици (према језику и типу главе), туранско-монголској групи народа. Наследници царства старих Сумера, већином семитске расе, наследили су и њихову културу, изградивши на њој своју.

Најстарији документи ове културе допуштају религијској Историји да завири у дубоку прошлост живота ових народа. Као у свима религијама старих културних народа, и у рели-

истичких и монотеистичких религија: и као испуњење њихових основних идеја и као новина.

Као што је и раније, у једној примедби, речено, о овој се ствари овде, у овој студији, не може опширније говорити. Ово су само кратке узредне примедбе, јер многима пада у очи овај паралелизам између хришћанске религије и грчко-римске митологије (који овде није потпуно исцрпљен) и јер још увек има учених људи који лако прелазе преко ових препона и који и на даље тврде да се хришћанство родило из ове слабо-религиозне и фантастичне грчко-римске митологије, за коју и Ренањ, познати критичар позитивног (библијског) хришћанства, каже да она својим учењем о боговима, који блудниче, пијанче, краду, лажу и т.д., „вређа памет и једног детета“ давашњег доба! (*Etudes d'histoire religieuse*, XVI éd., Paris 1863, стр. 7 — 8).

гији Асиро-Вавилонца налазе се веровања врло блиска монотеизму. Небеска хиерархија је у најраније познато нам доба (у религији Сумера) била веома једноставна и одаје јасне трагове монотеизма.¹⁾ Касније је она јако проширена под утицајем Астрологије. У овоме каснијем времену, када је религија Асиро-Вавилонца била потпуно изграђена као израз или паралела њихових астрономских знања, стајала су на челу божанске хиерархије три врховна божанства: А н у, Е н л и л (Асирски: Бел) и Е а. Они чине једну божанску триаду и у својој дубљој позадини означају персификације трију основних манифестација једнога божанства.²⁾ Треће лице ове божанске триаде, бог Е а, је најближи људима и неуморни њихов заступник на Небу, пред Саветом богова. У критичним тренутцима, како појединаца тако и целога човечанства, он је последња, најјача и најсигурнија њихова нада. „У причи о великом потопу, о коме се у једном делу (11.) Гилгамеш-епа говори, једини бог Е а је јунак (у одбрани човечанства). Он овде спасава човечанство од потпуног уништења и умилостивљује ражљућенога бога Бела (Енлила).“³⁾ Но човекољубиви бог Е а, по једном каснијем податку (из III века пре Хр.), чак је узимао на себе чудновато и необично чулно обличје да би људима својом непосредном и чулном близином указао сигурнију помоћ: „Б е р о з у с (један свеште-

1) „Религиозно учење код Вавилонца само по себи има монотеистичку тенденцију. Само је прост народ у појединим манифестацијама (једног божанства) гледао појединачне (засебне) богове. И тако је народна религија постала политеистичка“ (А. Ј е г е m i a s, Allg. Religionsgesch., S. 33.).

2) А н у је бог неба, односно (и првобитно) он је сáмо небо. И у другим старим религијама најстарије божанство или носи име: небо (на пр. код Грка: Уранос = небо; код Кинеза: Тјен = небо; код Монгола: Тенгере = небо) или му име има синонимно значење исте речи (на пр. код Парса: Ахура; у веданској религији Индије: Асура-Варуна; у Асирији: Ашур). Е н л и л (Бел) је божанство изражено умоћи и сили, т.ј. Господ. Корен ове речи, који даје општи појам речи: бог, налази се у религијама свих Семита. Е а је бог океана, земљине плодности — бог, чија је сфера делатности: З е м љ а. Енлил, Ану и Еа су, дакле: Господ, Небо и Земља. Као јединствена, нераздвојна триада они су у ствари (разуме се: првобитно) једно и једино божанство, које се у свима религијама, као *summus et unus deus*, назива: Господ неба и земље. На овај описни израз за једног Бога најлази се често и у Старом Завету, и то: из оног времена у чији строги монотензам не сумња ни најнегативнија библијска критика.

3) Morris Jastrow, Die Religion Babylonien und Assyriens, 3 B-de, Giessen 1905-1912. I B-d, S. 133.

ник Беловог храма у Вавилону, који је почетком III века писао на грчком језику и од чијег су се књижевиог дела само неки одломци сачували) обавештава нас о неком мистичном бићу, које као полу-човек и полу-риба ноћи проводи у води Голфа (Персијског залива) и само преко дана излази да поучи народ који је до тог времена био потонуо у незнање и варварство. О а н е с, како је Берозус ово биће, полу-човек и полу-животиња назвао, нији био нико други већ сам бог Е а... Када се пак богови реше да униште човечанство, то се за њега заузима Еа, а када демон болести уђе у тело неког човека, то се има на бога Еа обратити као на последњег помагача да он страдајућега спасе његових мука“.¹⁾

Проширењем политеизма, учењем о женама и синовима врховних божанстава, прешла је и месијанска улога са бога Еа на сина његовог Мардука. У XXII или XXIII веку пре Христа знаменити вавилонски цар Хамураби, који је уништио превласт Еламита (једног народа који, по свој прилици, није припадао ни семитској ни туранско-монголској већ некој трећој групи народа, т.зв. Алародâ), снажно је истакао култ богу Мардуку као заштитнику града Вавилона, вавилонског царства, а истовремено и као заштитника човечанства уопште. У његову част подигнут је у Вавилону величанствени храм, назван Е-сагила, са чувеном тајанственом салом („Сала судбине“, „Сала богова“), у којој богови под његовим (Мардуковим) претседништвом о новој години одлучују о судбини људи и света. О овој улози Мардука приликом његовог тајанственог силаска и доласка у храм Е-сагилу говоре многобројне химне. Једна химна гласи: „Милостиви Господе, који јадиковања (наша) примаш и молитве услишаваш. Краљу вавилонски, Господе од Е-сагиле, куће твоје божанствености... који изричеш праведну пресуду, руководитељу човечанства“.²⁾ Као раније на бога Еа, оца Мардуковог, тако се сада грешни и несрећни људи уздају у милосрђе самога Мардука, сада великога бога и на небу и на земљи: „Узвишен си на небу, цело човечанство ти видиш. Велики си на земљи..., ти си милостив према онима који су згрешили. Хватам се за тебе као за покров заштите. Као пас, о Мардуче, трчим за тобом под твоју за-

1) Ib., I B-d, S. 128-129.

2) Ib. I B-d, S. 507.

штиту. Приносим тим жртву и изливам жртву напитка, ослободи ме зла, прими моје јадиковање! О, да би твој добри ветар дувао!“¹⁾.

Али бог Еа, отац бога Мардука, није у веровањима Вавилонца сасвим суспендован с положаја старатеља и заступника људи пред Небом, т.ј. небеском божанском управом. Он и на даље остаје извором спасења. Само он своју улогу спаситеља и заштитника људи предаје своме сину Мардуку. Мардук је, према томе, опуномоћени Месија, коме је дана свака власт и на небу и на земљи. Али он ипак, када међу људима у својству спаситеља дела, дела у име свога небеског оца. Химне богу Мардуку стално наглашавају, како он сам жели да се претстави као такав, т.ј. као опуномоћени заступник свога божанског оца и за сваки специјални случај. Но иницијатива за све ове специјалне, појединачне помоћи људима је од њега самог. Мардук је, у правом смислу те речи, посредник између милостивог оца небеског, бога Еа, и невољнога човечанства. Исто тако је и ово посредовање Мардуково опевано у многим химнама. На пр. у овој: „Једна зла клетва као какав демон спопала је тог човека, јаук, бол га је спопала; крик бола пуног несреће спопао га је. Зла клетва, проклетство, беда, — зла клетва заклала је оног човека као какво јагње. Његов бог удаљио се од њега, његова увиђавна богиња склонила се у страну. Јад и бол покрили су га као какво одело и сломили су га. Тада га сагледа Мардук. Ка своме оцу Еа оде он у кућу и рече му: „Оче мој! Зла клетва је као какав демон спопала човека“. По други пут рече му: „Што је онај човек учинио (згрешио) ја не знам, не знам ни чиме се он може излечити?“ Тада Еа рече своме сину Мардуку: „Сине мој, шта ти не би знао да би ти ја могао рећи? Што ја знам, знаш и ти. Иди, сине мој Мардуче, донеси га у кућу светог прања. Разрешити га проклетства, ослободи га од његових окова. Зло, које притискује његово тело — нека је то клетва оца његовог, клетва матере његове, клетва старијег брата његовог, клетва непознатог упропаститеља. Проклетство нека је заклињањем (бога) Еа као главица лука ољуштено, као урма откинута, као палмин лист ишчупано! Проклетство нека је код неба заклевано (обајано), нека је код земље заклевано (обајано)!“²⁾.

1) Ib. I, 513.

2) Ib. I, 328—329.

Између култова разним божанствима култ богу Мардуку био је не само у Вавилону него и далеко изван њега најомиљенији. Јер, између свих њих, изузев оца његова — бога Еа¹⁾, једино он милостиво погледа на људе и увек је готов да кајућим се грешницима опрости и помогне. Стога су се Вавилонци њему најчешће и најрадије обраћали да би од њега и преко њега измолили и добили просвећење и заповести, како би њиховим извршавањем заслужили вечно спасење; јер, како каже једна химна Мардуку, он је тај који „послушноме пружа спасење и праведноме позајмљује снагу“.²⁾ Он лечи све немоћи људске, и душевне и телесне. Свештеници његовога храма обраћају се њему у име болесника који траже божанску помоћ „У име страдајућег упућује егзорцист (свештеник-заклињач) своје молитве Мардуку, који их даље спроводи своме оцу Еа. Еа се одазива своме сину, који пак егзорцисти даје упуство или рецепт против болести, а овај то има да изврши.“³⁾

¹⁾ У чувеном Гилгамеш-епу описује се и историја великог, свеопштег постојања. Због безбожности и покварености људи врховни бог Енлил (Елиил) се веома разгневио и захтевао од осталих богова доношење одлуке о уништењу потопом свега човечанства, без изузетка. Еа, пак, отац Мардуков, из превелике љубави према човечанству и да се оно не би затрло, саопштио је преко сна ову одлуку једноме праведноме и побожном човеку, Утнапиштим-у (Адрахазис-у). Утнапиштим је саградио лађу и са својима се спасао. Када је, по потопу, Енлил спазио лађу јако се изненадио и одмах се сетио да се неко од људи спасао издајством кога од богова. Окренувши се боговима гњевно је повикао: „Шта! Зар је нека душа избегла (погибао)? Ни један човек не треба да пресуди (жив) измакне!“ Један од богова (Ниниб) рече му: „Ко би други могао бити који би ово могао учинити сем (бога) Еа?“ Тада је иступио бог Еа и почео помирљивим тоном осуђивати намеру тоталног уништења човечанства; да, по његовом мишљењу, треба само безбожници да страдају; да има доста начина за делимично уништење човечанства; и да, напоследку, он — Еа није одао тајну закључка богова о уништењу човечанства, већ да је Адрахазис-у (Утнапиштим-у) само сан послао и да је овај тај сан умео протумачити и тако је сам открио ону судбоносну одлуку богова. Као што се из ове приче види, Еа је једини између богова човекољубац, а то његово човекољубље наследио је касније његов син Мардук. Мардук се у овом епу и не спомиње, јер је овај еп постао пре него што је пуна месијанска улога прешла са бога Еа на њега. (Види: Orelli, op. cit. I B-d, S. 237—238.)

²⁾ Joh. Hehn, Die biblische und babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte. Leipzig 1913. S. 61.

³⁾ Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte (Vierte völlig umgearbeitete Auflage von Dr. N. Söderblom). Berlin 1912, S. 138.

Месијанска идеја у религијама старих народа Месопотамије није била изражена само у облицима митова, који се одnose на давно прошла времена или на времена, у којима су наведена месијанска документа била састављана. Веровање, да је човечанство више наизменичних и карактеристичних периода преживело, било је исто тако живо у Асиро-Вавилонији као и међу народима на обалама Средоземнога мора. Оно је овде, у Асиро-Вавилонији, кудикамо старије, него ма где на другом месту, ако се узме у обзир само старина докумената, која о томе говоре. По веровању Вавилонца, данашњи свет је произишао из хаоса. Последњи створови су људи, и они су живели врло сретно све дотле, док се нису отпадили од богова. Веровало се, даље, да је безбожност људи уопште узрок поступном враћању света у првобитни хаос, као и узрок свима тешким периодима живота садашњег човечанства. Али се такође чврсто веровало да ће после једног таквог несретног периода, над којим лежи проклетство богова, наступити опет „златни“ период појавом на свет једног спаситеља и цара целог света. Оваква веровања месијанског карактера створила су и обичаје, церемоније и празнике несумњиво месијанског карактера. Ови обичаји и церемоније о нарочитим празницима стајали су у непосредној вези са рођењем или важнијим догађајима у животу земаљских царева и симболишу рођење и дела спаситеља света.

Земаљски цареви су скоро у свима религијама старог света сматрани, ако не свуда као реалне инкарнације божанства, то у најмању руку као слике или израз онога што је на небу. Отуда је и она веома стара изрека: „Бог на небу, цар на земљи“. У асиро-вавилонској религији, пак, цареви су заиста још од најстаријег времена називани синовима каквог бога, а тиме и сами они признавани за богове. Више пута овде, у овом одељку, цитирани асиролог Морис Јастров каже да се „идеја о божанском пореклу цара може сигурно пратити у назад до (цара) Лугалцагисина (сирска 4.000 г. пре Хр.) који се називао сином (богиње) Нидабе, посинком (богиње) Нинкар-саде (жене Енлилове) и васпитаником (богиње) Нин-агид-каду-е. На рам-Син (сирска 3750 г. пре Хр.) учинио је у овом обожењу (цара) још један важнији корак даље, стављајући пред своје име божански детерминатив, називајући се, шта више, „богом од Агаде“... Неколико столећа касније (цар) Гудеа (сирска 2500. г. пре Хр.) саградио је сам себи стубове

са својим ликом, поставио их у храмовима и наредио да им се жртве приносе.¹⁾ У XXIV веку пре Христа, за време владавине над Вавилоном царева од Ура, култ царевима је био на врхунцу. Они су се директно боговима називали, и у том својству они одређују и судбине људима. Тако на пример цар из треће династије од Ура, Шулги, називан је у старим записима богом: „Господ судбине је бог Шулги.“²⁾ Поменуто је и раније, да је у храму Мардуковом, у Вавилону, постојала чувена тајенствена сала („Сала судбине“), у којој су се богови о новој години скупљали да у њиховом присуству Мардук одлучи о судбини људи и света. У ову „салу судбине“ од смртних једино је о новој години цар улазио да учествује у Савету богова. Са рашћењем обожења царева, расла је и њихова улога у одређивању судбине људима. Већ из оног мало час цитираног стиха види се јасно ова појачана улога царева: Цар Шулги је не само обичан бог него и „господар (Господ) судбине“. До душе, веровало се да и неки други смртни људи, као на пр. свештеници, могу утицати на ток ствари; али цареви су, по народном веровању, нешто много више него сви остали људи, и судбина света и појединаца је у њиховим рукама: „Ако је уопште човек у стању да упливише на судбину, то мора да је у првој линији цар. Јер, он је „велики човек“, надчовек. Но он је и још нешто више од надчовека; он је инкарнација божанства, а тиме у динамичком смислу господар света и одређивач судбине. У култним службама календарских празника ступа он на место божанства... Народ, пак, осећао је страхопоштовање пред њим као пред самим божанством.“³⁾

У култу царевима религиозни елеменат је чисто месијанског карактера: Од цара је народ очекивао да судбину упути путем његових интереса. Ако се народ у својим очекивањима и разочарао, то се ипак код њега није умањивала вера у његову (цареву) месијанску мисију. Све недаће народ је објашњавао као последице својих престапа. У овоме својству царева, у својству одређивача судбине, они су равни боговима. Тако су они и

¹⁾ Op. cit., I, 170.

²⁾ Christliebe Fichtner Jeremias, Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern. (Bibliothek: Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft, (E. V.) 1922, 2; 27. Jahrgang). Leipzig 1922. S. 40.

³⁾ Ib., S. 39—40.

називани баш с обзиром на ову њихову улогу. Често пута, у моменту одређивања судбине људи и света, они се нису својим сопственим именима називали, већ су узимали на се име кога од богова, особито Мардука. Нарочито приликом рођења царевог изводиле су се церемоније, које јасно одају веру и наду на долазак Спаситеља света, чијом ће се појавом завршити периоди проклетства, периоди удаљења од богова. Ако ове церемоније, приликом рођења царевог, и нису значиле апсолутно уверење, да ће новорођени цар у ствари бити будући и очекивани Спаситељ света, то ипак, оне су неоспорно биле: симболично изражење месијанске наде, макар да се она односи и на далеку будућност. Знаменити религијски историчар и особито одлични познавалац старе асиро-вавилонске религиозне културе, Алфред Јеремиас, и ако ово питање није специјално обрађивао, каже ово о култу царевима и у вези с њиме о месијанским веровањима уопште у асиро-вавилонској религији: „У смислу очекивања Спаситеља припремано је рођење и детињство цара са мотивима мистичног рођења, у којима је изражена мисао божанскога порекла. Историја детињства (цара) пресликава (символише) драму гоњења (страдања) и спасења. Победе царева су слике (снимци) победе над аждајом прахаоса... У календарским празницима цар се јавља као победилац аждаје. Он тада на место божанства одређује судбине. Пророчки текстови описују период проклетства, који мора да претходи појави великога Спаситеља, који ће слабе и бедне спасти, расејане скупити и донети победу мира и правде“.¹⁾

Сва ова веровања старих Асираца и Вавилонца: вера, да је човечанство на почетку своје егзистенције живело сретно и блажено и било у тешњој заједници са божанским светом све дотле, док није грех раскинуо ту интимну везу, после чега је наступио период проклетства и несрећног живота; вера у престанак овог „гвозденог“ периода и поновно наступање „златног“ периода у животу човечанства; вера, да се неко божанство брине о бољој судбини људи; вера, да божанство ма на који начин, било у невидљивом или видљивом облику, лично ступа међу људе ради њихова добра; обичаји и церемоније о вели-

1) Op. cit. S. 47.

ким празницима, особито о новој години, као симболи вере у престанак старог и наступање новог и бољег периода живота човечанства; вера у царева као инкарнације божанског спаситеља света, а особито јаче истицање наде тих народа на ново-рођеног цара и у вези са овим: обављање церемонија, које симболишу месијанско време; — сва ова веровања старих Асираца и Вавилонца показују: колико је и код њих месијанска идеја била силна и да је она и код њих чинила средиште религије.

Даље на западу од Месопотамије, у брдским пределима и на висоравнима Ирана, живели су претци данашњих Персијанаца — стари Парси, чија је религија изазвала особиту пажњу испитивача религије уопште.

Карактеристично је да се политеизам на Ирану није био ни приближно онако развио као у низинама Месопотамије, Индије и на обалама Средоземног мора. Умерена клима и у сваком погледу богаство земље утицали су на развитак људске маште да се у овим приморским земљама и богатим равницама политеизам брзо развије. На Ирану, пак, религија се дуго одржавала у својој ранијој простоти и једноставности, чему су, свакако, географски положај и клима ишли на руку. Уместо разгранатог политеизма, јавио се монотеизам, а из њега се развио један религиски дуализам, у коме су крајности биле јако наглашене и узете за принципе света. Но овај је монотеизам оснивач његов, Заратхустра (погрчено име: Зароастер = Ζωροάστρης), створио из старијих веровања, која су се ближила монотеизму. У овој најстаријој религији Парса, дакле много пре Заратхустре, у колико је она могла бити испитана, наилази се на јасне трагове једне религије, која је била некада заједничка многим народима, који су се одатле у друге крајеве иселили, и која одаје вероватне знаке развоја једног једноставнијег политеизма из монотеизма. Свакако да је и реформатор те старе религије, Заратхустра, под утицајем ових њених тенденција ка монотеизму, учинио само један енергичнији и значајнији корак у назад у прочишћавању каснијих сурогата религије старих Парса. У овој реформираној и, у почетку, строго монотеистичкој религији, месијанска идеја је дошла до свог пуног изражаја. Али, она се и пре Заратхустре јавља, само, разуме се, у општијим потезима.

Најстарије, врховно, некада вероватно и једино¹ божанство старих Парса је: А х у р а. Ахура т. ј. „Господ“ (име, чије се значење, као и имена врховних божанстава свих старих религија, поклапа са општим појмом речи: бог), добио је доцније, у реформираној религији Заратхустре, надимак: М а з д а т. ј. „Свезнајући“, „Премудри“. Спајањем ова два имена уједно добило се једно име за једно и једино божанство: А х у р а м а з д а.

У најстаријим деловима парсистичких светих књига, познатим под заједничким именом: Авеста, очували су се скромни трагови веровања још из времена пре Заратхустре, када је један једноставнији политеизам већ био изграђен. Тамо се поред и уз врховно божанство Ахура спомиње и бог М и т р а. Ахура је бог неба и као такав Господ (господар свега). Митра је бог небеске светлости; управо, он је сама небеска светлост, и однос између њега и Ахуре је једнак односу текуће воде према своје извору. Митра је, према најстаријим подацима о односу између њега и Ахуре, првобитно само једна манифестација или откривење некада, вероватно, једнога и јединога бога Ахуре. Персонификацијом ове, првобитно тако схваћене, манифестације бога Ахуре, Митра је постао засебна божанска личност и скоро у свему раван Ахури. Да је оваква била генеза ових врховних божанстава на Ирану, показује: генеза и истоветни однос између веданских (у Индији) врховних божанстава: Варуне-Асуре и Митре, а што су религијска ис-

¹) Ахура је идентичан и онтолошки и лингвистички са најстаријим божанством у религији Веда (у Индији): Варуном, уз чије име, у најстаријем познатом нам добу у Индији, иде као надимак реч: Асура. Претци Индуса (који су се називали: Арја, Арја-народ, Аријани) донели су га собом из своје старе домовине, са Ирана. Асура у Риг-веда (најстарије веде) не означаје неко специјално божанство већ божакство уопште: б о г. Тек доцније у Индији Варуна је бог месеца, а Асура (име употребљено и у множини) постаје обичан демон. Ахура на Ирану, Асура-Варуна у Индији, Уранос код Грка, Узири или Хезири (погрчено име: Озирис) у Египту, Ашур у Асирији, Перун код Словена, — све имена, лингвистички несумњиво сродна (идејно такође, јер означају небо као јединство божанства уопште), која сведоче за једно по постанку најстарије односно заједничко божанство једнога пранарода свих ових разних народа разних раса. У каснијем политеизму, покушаји концентрације божанства уопште у једноме богу (т. зв. хенотеизам) под символом неба, несумњиво дају један монотеистички симптом, што такође потврђује ова извођења.

торија и филозофија потпуно утврдиле¹.) Ова стара индијска божанства су идентична са иранским врховним божанствима, а отуда (т. ј. са Ирана) су и пореклом. Месијанска улога веданског (индијског) бога Митре је беспорна, као што ће се то доцније показати. Без сумње да је исту улогу имао и ирански бог Митра. Као богу светлости, њему, сасвим конзеквентно и у духу старих схватања, припада посредништво између неба (бога неба Ахуре) и земље (људи). Овај посреднички т. ј. месијански позив бога Митре у времену пре Заратхустре потврђује се сигурнијим документима из времена после Заратхустре. Иако је Заратхустра проповедао егзистенцију једног и јединог бога Ахуре (Господа), кога је и једино назвао: Мазда (свезнајући, премудри), а све остале богове свео на ступањ демона (злих духова), ипак стари и у простом народу несумњиво увек вољени бог Митра не само што се у гомили демона није изгубио, него је, шта више, у времену пред Христовим рођењем (у I веку) постао центар религиозности чак и за друге народе. Његова стара месијанска улога сада се тек испољава у пунијој мери. И грчко-римски историчар Плутарх сведочи, да су Персијанци називали бога Митру „посредником“ (μεσότης).² А и у млађим деловима Авесте су сачувана старија народна веровања (из прва два века пре Христа) о богу Митри као посреднику између небеског божанског света и људи. Једна химна, односно молитва богу Митри гласи: „О Митра! Услиши наше жртве, нека те задовоље наше жртве. О Митра! Посади се сасвим близу наших жртава, прими наше либације (жртве напитка), прими то што смо ти пружили; ради откајања наших грехова покупи их све и однеси их на небо!“³)

Дакле, ону улогу, коју је у грчко-римској митологији имао бог Аполо, као што смо раније показали, има у каснијем парсизму и бог Митра. „Митра, стари геније светлости, постао је у зороастризму бог истине и правде и остао је то и на Западу

¹) „Овај пар (т. ј. Ахура и Митра или Варуна и Митра) претставља првобитно на обојим местима (т. ј. и на Ирану и у Индији) сједињење неба и светлости“ (Orelli, op. cit., II, 157).

²) De Iside et Osiride, cap. 46.

³) Dr. I. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum. Unterschiede Uebereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen. Giessen 1920. S. 12.

(у Италији). Он је маздејски Аполо; али, док је јелинизам са својим живљим смислом за лепоту у слици свога Апола даље развијао естетска својства, Персијанци, у својим идејама пре свега заинтересовани моралним задатцима, наглашавали су код Митре морални карактер. Митра је био увек онај бог, кога су призивали за сведока дате речи и као гаранцију за стриктно испуњење преузетих обавеза... Митра је не само „непобедими“ бог, који својим верним помаже у борби њиховој са злом демона, него он је и моћни другар који немоћи људској у моментима искушења притиче у помоћ. Као непријатељ паклених сила, он и у загробном животу и овде на земљи осигурава спасење онима који траже његову заштиту. Када се по смрти дух трулежи (један од злих демона по имену: Назу) дочепа мртваца, боре се духови мрака и гласници (анђели) неба око душе која је избегла из своје телесне тамнице. Њу стављају пред суд, коме Митра претседава; и ако њене заслуге, стављене на вагу бога (Митре), премашају њене грехе, то је он (Митра) брани од слугу Ариманових (Анграмаињувих), који покушавају да је одвуку у бездан пакла, и води је ка небеским просторствима, тамо, где Ормузд (Ахурамазда) уечној светлости царује... А када се време наврши (т. ј. када се заврши овај тешки, „гвоздени“ период и када последњи пут дође спаситељ света), тада ће Митра све људе пробудити (васкрснути) и добрима ће пружити један чудесни напитака, који ће им бесмртност дати, док ће зли заједно са самим Ариманом (Анграмаињуом) бити уништени“.¹⁾

У овим и оваквим видовима била је месијанска идеја у оној религији Персијанаца, која је, по главној и средишној бојанској личности, носила име: митраизам и која се ослањала како на веровања из времена пре Заратхустре тако и на веровања из реформиране персијске религије (маздаизма), комбинована и са веровањима других (особито малоазијских) народа римске државе у првим вековима пре Христа. У сасвим другом и у много интересантнијем виду приказује се месијанска идеја у Заратхустровој реформираној религији, опет у првим вековима пре Христа.

¹⁾ Dr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. (Deutsche Ausgabe von G. Gehrich). II Aufl., Leipzig-Berlin 1914. S. 179. u. 183.

Већина историчара, који признају историчност личности Заратхустре, стављају његову појаву у VI век пре Христа, — најдаље пак у VIII. Он је творац једнога, може се с правом рећи, чистога монотеизма на већ постојећим монотеистичким тенденцијама старе религије. Стари бог Ахура, који је скоро идентичан са небом као јединством божанскога уопште и који сада носи као саставни део свог имена надимак: Мазда, једини је остао као бог. Остали богови су или деградирани на сасвим ниски степен духовних бића, на степен демона („дева“) — дакле злих духова, или су само имена за какве апстрактне појмове, на пр. као својства бића Божјег, која су доцније персонификацијом постала нижим духовним бићима, преко којих Ахурамазда дејствује.

Ахурамазда (или исто име погрчено: Ормузд = Ormazd , Ormazd) је један једини бог, живи у вечитој светлости и творац је људи и целог света. Као сушта противност Ахурамазди, налази се на другој страни: Ангра, Анграмаињу (погрчено: Ариман = Ahriman). Анграмаињу је, као што и само име његово казује, „зли дух“. У најстаријим одломцима Авесте, из којих се види да је Заратхустра заиста проповедао један строги монотеизам, Анграмаињу се и не спомиње. Спомињу се само негдашњи богови, које је Заратхустра назвао демонима т. ј. злим духовима. А Анграмаињу се спомиње тек доцније, када је теологија изградила један дуализам, учење о двама принципима света: о принципу светлости и добра (Ахурамазда) и о принципу мрака и зла (Анграмаињу). Анграмаињу се, дакле, појавио доцније као персонификација јединства свега злог духовног света и зла уопште. Но појавом овог ривала, Ахурамазди је ипак остала његова божанска искључивост нетакнута. Анграмаињу није раван Ахурамазди: Ахурамазда је свезнајући; он сазнаје не само сву прошлост, него и сву будућност. Напротив, Анграмаињу будућност уопште не сазнаје, а ни сву прошлост. И, напоследку, у борби између ова два супротна бића остаће Ахурамазда победилац, а Анграмаињу биће не само побеђен него и потпуно уништен.¹⁾

¹⁾ По једној легенди персијских мага, Ахурамазда је једини без почетка, а Анграмаињу је постао као последица једне незгодне мисли Ахурамазде, наиме: Ахурамазда је помислио: Кад бих имао противника, какав би тај изгледао? Из те рђаве мисли, која је у дисхармонији са светошћу, појавио се Анграмаињу, бог мрака и злих мисли (в. Orelli, op. cit. II, 176)

У борби овој између Ахурамазде и Анграмаињуа учествује цео живи свет, — једни на страни Ахурамазде, други на страни Анграмаињуа. Ова борба је управо приказ историје и судбине целог света и у њој је месијанска идеја тако живо и пластично приказана као ретко где на другом месту. Ахурамазда, који живи у апсолутној и чистој светлости, знао је за егзистенцију Анграмаињуа, који је бивовао у дубинама мрака не знајући за Ахурамазду. У ономе празном простору између царства светлости и царства мрака, Ахурамазда, предвиђајући на том земљишту борбу са Анграмаињуом, створио је тамо најпре један свет чистих духова. Пошто је читава вечност прошла до овога доба, до почетка стварања света, настало је једно велико време у егзистенцији света од 12.000 година, које је — према карактеру делова створенога света, карактеру живота живих бића (духовних, и духовно-телесних) и карактеру борбе ових двају принципа — подељено на четири већа периода од по 3.000 година, а од којих је последњи и најзначајнији период подељен на мање периоде од по једне миленије (1.000 година). Анграмаињу, извукавши се из бездана мрака до на границу свог царства, спазио је царство светлости и науми да га сруши. То је било на крају првога периода. Но њему је требало 3.000 година док је створио огромну војску злих духова којом би могао победити и уништити царство светлости. Знајући то, Ахурамазда је успео да одложи праву борбу још за 3.000 година, до онога времена, када се Анграмаињу (на крају трећег периода света или на крају деветхиљадите године) неће моћи мерити са снагом његовом (Ахурамазде). Почетком другог периода за 365 дана (дакле за једну целу сунчеву годину) Ахурамазда је створио видљиви свет и људе у њему. Три хиљаде година живео је свет у сваком изобиљу и у потпуном блаженству. Истина, прва жива бића: праживотиња (бик) и прачовек (по имену: Гајо Маратан, Гајомарт), страдала су од овога злога духа. Али, из семена праживотиње су поникле многобројне (272) врсте животиња, а из семена прачовека је поникао из земље, слично дрвету, први пар људи (Машја и Машјана), од којих се намножио цео род људски.

Историја људског рода управо почиње с трећим периодом. Овде се ставља на чело људског рода, као први човек, Јим а, који је, у колико се може видети из заосталих извора Зарат-

хустрове религије,¹⁾ паралела или двојник праоца и родоначалника Машје.²⁾ Он и његово потомство су живели у потпуној срећи, преживевши и потоп. Они су били предодређени за вечни живот; али доцније, услед греха, постали су смртни и несрећни. Почетком четвртог периода (почетком десетхиљадите године од створења света), по још ранијем претсказању Ахурамазде, појавио се З а р а т х у с т р а, с којим почињу први знаци будућег спасења човечанства. Заратхустра је први човек савршене праведности и светости. Он је, тако рећи, други људски родоначалник, други Јима, — од прилике у истом смислу, у каквом хришћанска Догматика схвата однос између Адама и Исуса Христа.³⁾ Заратхустра је пророк, Месија и изасланик Ахурамазде и њему је поверен задатак да закон Божји објави у свету, — онај исти закон (т.ј. вољу Божју) којег некада Јима не хте објавити.⁴⁾ Почетак спасења испод превласти злога духа био је са Заратхустром. Али и после његове смрти наставиће се његово дело спасења.

Заратхустра је положио основ за спасење људи од превласти злога духа. Али, многи људи, и поред објављенога закона Божјег преко Заратхустре, остаће у овој борби између Ахурамазде и Анграмаињуа на страни последњег. Њихов ће се број поступно увећавати и на крају прве миленије четвртог периода поквареност и очајан живот људи доћи ће до своје кулминације. Но Ахурамазда је у својем плану спасења људи предвидео долазак трију спаситеља, трију т.зв. „С а о ш и ј а н а т а“ (Созиоша). Они су синови Заратхустре. Крајем сваке миленије (хиљадите године) последњег (четвртог) периода појавиће се по један син Заратхустров — по један спаситељ, Саошијант и то: на крају прве миленије (или десетхиљадите године од створења света) под именом: А у ш е т а р, на крају друге миленије под именом: А у ш е т а р м а, и на крају треће миленије

1) Књиге Авесте су највећим својим делом уништене за време пропасти персијског царства у VII веку после Христа, када је дошла најезда и власт Арапа и извршено исламизирање Персије.

2) Сличан је однос као и мешање личности Јаме и Ману-а у Индији, о чему ће доцније такође бити говора.

3) I Кор XV, 22,45; Рим. V, 14.

4) На позив Ахурамазде да његов закон објави свету, Јима је одговорио: „Ја нисам рођен нити сам учен да будем проповедник и носилац твог закона“ (види: Orelli, op. cit. II, 176.).

четвртог периода (т.ј. на крају дванајестхиљадите године или на крају егзистенције овог света) под именом: Аст в а т е р е т о. И њихово је рођење веома необично: У једном језеру (Казаоја) 99.999 фраваша (анђела) чувају семе Заратхустре, из којег ће се родити Саошијанти. Наиме, три девојке купаће се у овом језеру у размаку од по једне хиљаде година (једне миленије) после смрти Заратхустрине, затрудниће од овог семена и свака од њих родиће по сина, који ће бити Саошијанти (Месије).

У току прве миленије последњег периода света, напредовање људске покварености и безбожности изазваће велике промене и поремећаје не само на овој нашој планети, него и у целој природи. Персијске свете књиге описују ово време пред појавом првога Месије, Саошијанта Аушетара, најцрњим бојама: „И у оном времену постаће сви људи варалице; добри пријатељи раздвојиће се разним партијама (странкама). Страхопштовање, љубав и брига за спас душе ишчезнуће из света; љубав оца према сину ишчезнуће, а тако исто и љубав брата према брату и љубав матере према кћери биће непозната“. „Људи ће бивати све мањи (растом) и слабији разумом и снагом“. „Земља свете богиње Армаите биће врло неплодна; обрађено поље неће усев давати, тако да ће од десет обрађених житних поља седам пропасти и само ће на трима усев нићи. Оно, пак, што никне, неће сазрети, и угинуће (сва) вегетација, дрвеће и жбуње“. „Киша неће падати; биће више штетљивих животиња него што ће воде кишом доћи; а реке и извори пресакнуће, услед чега ће свако рашћење престати“. „Сунце ће се једва видети и оно ће имати пуно тамних мрља (пега); а година, месец и дан биће за трећину краћи. И у оно време (свеопштег) поремећаја, ноћ ће бити јаснија“. „Сунце и мрак показиваће знаке, а месец ће се видети у разним бојама; такође ће наступити и безбројни земљотреси“.¹⁾

Но појавом Саошијанта Аушетара наступиће поступни преокрет на боље. И само име „Саошијант“ значи: онај који чини да се напредује, расте. Он ће објавити закон божји, — онај закон, кога је Заратхустра био објавио, а кога су људи заборавили. Многи ће се људи окупити око спаситеља Аушетара, и он ће успети да Заратхустрову религију, утврди у Персији. До душе, после његове смрти имаће Персијанци да

¹⁾ Види: Scheffelowitz, op cit., S. 121—122.

издрже велике борбе са другим безбожним народима. Али месијански цар, Вахрам Варјаванд, победиће их, после чега ће ускоро доћи и други Саошијант Аушетарма. Са моралним преокретом наступиће у свету и физички преокрет. Људи ће у моралном погледу постајати све бољим и бољим, услед чега ће се и век човечји поступно увећавати, док људи на десет година пред појавом последњега спаситеља света — Саошијанта Астватеретоа, не постану бесмртни, као што су били и на почетку егзистенције људског рода.

Последњи дани овога света су и дани праве, најжешће последње и одлучујуће борбе између Ахурамазде и Анграмаињуа. Ахурамазда ће победити, па ће одмах по том, под влашћу и управом последњега Саошијанта — спаситеља, наступити опште васкрсење мртвих, суд, казна и, напоследку, повратак свега у првобитно идеално стање. Прво ће васкрснути прачовек Гајомарт, за њим први пар људи: Машја и Машјана, а за овима и цео род људски. Казна за грешнике неће бити вечна. Страшне и дотле невиђене муке грешника у паклу трајаће свега три дана, што ће бити довољно за очишћење душе од греха. И пошто се сви људи окупају у једној од растопљених метала ватреној реци — где ће само грешници осетити ужасне муке, док ће праведницима ово купање бити необично пријатно — наступиће вечно време вечнога блаженства за све људе уопште. Све зло нестаће. Последњи ће бити уништени Анграмаињу и она зла змија, која је била разорила блажено царство праоца Јиме. И пакао ће се очистити, и земља ће се обновити, и уопште извршиће се: *ἡλοκατάστασις τῶν πάντων.*

(Свршиће се)

D-r Радивој А. Јосић.

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ.

Der Dekalog, Dr. Andreas Eberharter, Universitätsprofessor in Salzburg, Münster i. W. 1930. S. 67. У издању „Biblische Zeitfragen“, 13. Folge, Heft 3—4). —

Позната је ствар, да се деструктивни критичари и слободомни протестантски богослови односе према Старом Завету отворено непријатељски. Како пак сви правоверни богослови сматрају декалог (десет заповести Божијих) за језгро и главни

део Старог Завета, то је онда сасвим природно, што су се споменути деструктивни критичари и слободоумни протестантски богослови окомили свом жестином специјално против декалога, нападајући га по многим питањима безобзирно. Ти и таки нападаји нису случајни него с планом смишљени, јер кад би се наине утврдило, да су ови нападаји, сви или ма и један део, оправдани, онда би се с разлогом могло и смело посумњати у оригиналност и богодуховеност не само Старог него и Новог Завета, дакле целог Св. Писма. С обзиром пак на чињеницу, да питање оригиналности и богодуховености спада међу основна и најглавнија богословска питања, чија се веродостојност горњим нападајима доводи у сумњу, то је нагнало правоверне богослове Библиских наука, Апологетике и Хришћанске Етике, у чију домену питање декалога специјално спада, да се са свима нападајима и приговорима деструктивних критичара и слободоумних протестантских богослова озбиљно позабаве. Из настојања и једних и других, да многа питања објасне, јавила се огромна литература за и против декалога, која још увек тако рећи свакодневно расте, особито у вези са разним проналасцима и ископинама на Истоку код народâ разних незнабожачких религија. Међу том многобројном литературом вредна је спомена, због своје поучности, и горња књига А. Eberharter-a, коју желимо приказати нашим читаоцима. Она је написана са апологетском тенденцијом, наине, да одбрани декалог од многих неоснованих нападаја и приговора, који се у већини случајева оснивају на неистинитим и несталним хипотезама. Може се рећи, да је Eberharter, иначе и по другим научним радовима познати римокатолички богослов, у горњој својој књизи са успехом обрадио сва питања темељно, свестрано и објективно, а уз то и на основу богате литературе. О којим питањима Eberharter све расправља у својој књизи види се из следећег садржаја:

Увод. I. Глава. Порекло декалога. — II. Глава Библиски декалог, и то: § 1. Текст декалога. — § 2. Подела, распоред и начин бројања декалога. — § 3. Старина декалога. — § 4. Првобитни облик (изглед) декалога. — § 5. Место давања декалога. § 6. Промулгација (објављивање) декалога и — § 7. Важност декалога.

Да би упознали читаоце макар и у главним цртама са садржајем ових истакнутих одељака и параграфа, ми ћемо украт-

ко изнети о чему се све говори у споменутој књизи Dr. Eberharter-a, наиме:

Увод (стр. 1.—3.). Писац одмах у почетку истиче, да се мисли, кад је реч о декалогу, на оне основне моралне захтеве чевечјег живота, који су изложени у II Мој. 20, 1.—17. и V. Мој. 5, 6.—18. (21.). Даље тврди, да је сасвим погрешно гледиште, по коме има више декалога. Први је тврдио, да има више декалога, немачки писац Goethe, и по њему је II. Мој. 34, 11.—26. тобож најстарији декалог. Гледиште Goethe-a прихватио је и екстремни протестантски богослов J. Wellhausen али са извесном изменом. J. Wellhausen наиме мисли, да II Мој. 34. гл. није треће, него прво и једино Божанско откривење на Синају. H. Gressmann опет тврди, да је V Мој. 27, 14.—26. неки трећи декалог. Уопште већина критичких егзегета мисли, да у Тори (пет књига Мојсијевих) има више декалога, и по томе се II Мој. 20, 1.—17. и V. Мој. 5, 6.—18. (21.) сматра као етички декалог; II Мој. 34, 11.—26. као богослужбени и V. Мој. 27, 14.—26. као сексуални или сихемски декалог. По мишљењу R. Pfeiffer-a постоји наводно још један декалог. Pfeiffer наиме мисли, да Јевреји пре уласка у Ханаан нису имали писани закон. У II Мој. 23. гл. налази се декалог Ханаанеја, кога су Јевреји врло мало изменили. Ово би наводно био неки четврти, т. зв. ханаанејски декалог. — Међутим хипотеза о више декалога је по Eberharter-у врло проблематична. Да не постоји више декалога тврде и: H. Smidt, E. Selin, O. Meissner и др. — После Увода писац исправља питање о пореклу декалога, на вели, да се ово питање може схватити у двојаким смислу, и то: Под декалогом разумеју се они основни морални захтеви, изузимајући заповести о суботи и иконама, који потичу од Бога као Створитеља разумне човечије природе, који су као такви опште добро људи и саставни управо главни део урођеног природног моралног закона, о коме говори и ап. Павле (Рим. 2, 14. и 15.). Ови основни морални захтеви обавезни су, као саставни делови разумне природе човекове, за све људе, за некултурне (примитивне) и културне народе. И онда декалог, као позитивно (писмено) изложени морални кодекс, који је дат првенствено Јеврејима, изабраном народу, као допуна и образложење природног моралног закона, који је сваком човеку урођен. Декалог, добивен на брду Синају од Бога преко Мојсија претпо-

ставља природни морални закон, и управо сачињава саставни део природног моралног закона. Eberharter на овом месту истиче, да се његово даље излагање тиче етичког декалога, који је изложен у: II. Мој. 20, 1.—17. и V. Мој. 5, 6.—18. (21.), и после ове напомене прелази на излагање о библиском декалогу, и то по напред изложеним параграфима. Наиме у § 1. писац говори о четири рецензије декалога: рецензија јеврејског масоретског текста, рецензија самаританског петокњижја, рецензија Papyrus Nash-a (из 1. или 2. послехришћан. столећа) и рецензија LXX. Међу овим рецензијама постоје знатне језичне разлике. Овде писац набраја неколико таквих разлика и свршава излагање са напоменом, да декалог није апсолутно неизменљив по својој литерарној ствари (по форми), већ је апсолутно неизменљив само по својој суштини. — У § 2. (подела, распоред и начин бројања декалога) писац истиче, да је назив декалог постао по II. Мој. 34, 28. и V. Мој. 4, 13.; 10, 4. О броју заповести умерени библиски истраживачи нису спорили и не споре, као што се не спори ни о томе, да су десет заповести биле исписане на две камене плоче (II Мој. 31, 18.; 32, 15. и даље; 34, 1. и 29.; V Мој. 10, 3.—5.). Како су пак тих десет заповести поређане на две камене плоче (по колико на сваку плочу), о томе се у Библији не говори ништа. Међутим, што се тиче самог распореда и поделе заповести предање о томе није једнодушно. После ове констатације писац износи три различите поделе и распореда заповести (сравни и чланак потписаног: „О подели декалога“ у „Богословљу“ год. I., св. 3., 1926. стр. 225.—230.). — Најопширније је писац обрадио § 3. (о старини декалога), од 15. до 54. стране. Писац је ово учинио свакако зато, што се питање старине декалога (кад је декалог постао) третира на најразличитији начин са стране тако рећи безброј деструктивних критичара и слободоумних протестантских богослова. С обзиром на време, из кога потиче декалог данашњег литерарног изгледа, постоје разна гледишта. Мишљења, која не признају, да декалог потиче од Мојсија било у целини или деловима, могу се поделити у четири групе, и то: По мишљењу испитивача прве групе декалог као целина потиче из времена вавилонског ropства. — По мишљењу истраживача друге групе декалог се сматра као компендиум пророчких беседа. — По мишљењу истражи-

вача треће групе декалог по суштини потиче из Мојсијевог времена, али је доцније са извесним заповестима употпуњен. — И по мишљењу истраживача четврте групе декалог такође по суштини потиче од Мојсија, међутим је доцније употпуњен, с обзиром на објекат, образложење и мотивацију. — Свима овим погрешним гледиштима стоји насупрот исправно мишљење, да декалог безуветно потиче од Мојсија само по суштини садржаја, а не и по својој данашњој литерарној форми. Ово мишљење заступају сви римокатолички богослови (такође и наши православни, а и умерени протестански), па и Eberharter. У свом даљњем излагању писац спет дели све приговоре, да декалог не потиче од Мојсија, у две главне групе. По првој групи декалог као целина не потиче од Мојсија, а по другој групи од Мојсија не потичу само неке заповести декалога. Декалог као целина не потиче наводно од Мојсија с обзиром на језичне, историске, културноисториске и религиозноисториске разлоге. После ових напомена писац детаљно износи врло различита тврђења, наводећи и имена писаца тих гледишта, мишљења, која су међусобно дијаметрално опречна. Писац својим разлозима и разлозима других уважених научника са успехом побија сва ова неоснована тврђења. Тако исто успева и код неоснованих приговора за поједине заповести (стр. 34.—54.). — У § 4. писац тврди, да није апсолутно сигурно, да се декалог II. Мој. 20. гл. и V. Мој. 5. гл. сачувао у својој првобитној форми. Па онда вели, да суштина декалога није повређена литерарним изменама. Даље истиче, да су: R. Kittel, W. Nowack, H. Schmidt, E. Sellin и A. Gampert сваки на свој начин покушали, да реконструишу првобитни текст декалога. Међутим O. Meissner, J. Meinholds и др. и сувише песимистички мисле кад кажу, да је така реконструкција скоро сасвим немогућа. — У § 5. расправља се о месту, где је дат закон односно декалог. Писац се истина не упушта у детаљно излагање проблема синајског брда, ипак зато исправно тврди, да је декалог дат на брду Синају и своје тврђење свршава речима J. Hehn-а, које гласе: „Положај библиског Синаја још није сигурно утврђен, и тешко ће се сигурно и утврдити, пошто су старозаветне вести (о томе) врло неодређене“. — У § 6. говори се о промулгацији (објављивању) декалога. Писац се слаже са: J. W. Rothstein-ом, J. Hehn-ом и H. Schmidt-ом, да је декалог об-

јављен на брду Синају. Декалог је објавио Бог Јеврејима преко Мојсија свечано у знацима грома, муње, ватре и дима. Eberharter на овом месту побија погрешно тумачење ових појава, као појаве бога вулкана, громава и непогоде и томе слично; односно тумачи горње појаве у смислу библиског излагања, с којим се тумачењем слажу и: L. Lemme, J. W. Rothstein и J. Selbst. Декалог је написао Мојсије на два каменита таблицама. Пошто је пак Мојсије ове таблице разбио, поново их је по налогу Божјем написао. Ове камене таблице нису нам се сачувале, напротив сигурно је, да су оне нестале давно пре Христа, односно да су остале само копије тих каменитих таблица. — И напослетку у последњем § 7. Eberharter излаже о особитој важности декалога не само за старозаветну религију и морал, него и за веру и једног правог и истинитог Бога, као и за право и истинито богослужење. Излагање свршава речима В. Ваентсча, које гласе: „Декалог је једноставан, но и ако је једноставан ипак је зато величанствен закон. Овај закон садржи само један мали број кратких заповести, али он обухвата у њима целокупну област религиозно-моралиог живота, при томе не само спољашње радње, него узима у обзир и најунутрашњије покрете (побуде) срца. Премда је закон упућен Израиљу ипак су поједине заповести слободне од сваке националне ограничености, која би овај закон чинила прикладним само за Израиљ, и зато је он подобан за опште односе. Према томе декалог је такав, да делује и преко граница Израиља и у својој новозаветној дубини (свом новозаветном удубљењу) постао је опште добро хришћанства“.

С обзиром на важност и интересантност саме теме, о којој се баш сада на Западу врло много пише; а и с обзиром на само излагање Dr. Eberharter-a, које може без резерве потписати и сваки правослазни богослов: ми топло препоручујемо ову књигу нашим читаоцима. Књига је поучна и научно написана.

Д-р С. Станковић.

Одговор г. д-р Јордану П. Илићу на његову оцену мојих Катихеза за I и II разред основних школа.

Сврха књижевне критике не сме бити деструктивна како је сматра г. Илић, него она има да буде конструктивна, да

послужи развоју и усавршавању предмета о којем се ради. Ако није таква, онда она није критика, него празно зановетање.

Пријатељи, који су читали приказ г. Илића, кажу да је заједљив. Иако је испао такав, јер је г. Илић сложио цитате из мојих предговора тако да то све испада као нека моја самохвала, ја нећу то да тврдим, јер претпостављам да г. Илић није хтео да буде заједљив. Али упада у очи нека форса г. Илића, јер, зашто он мени подмеће да сам ја казао за радове г.г. прота Милутиновића и Дакића да су недовољни, кад сам се ја о њима изразио врло похвално? Ја сам само истакао да је таквих радова у нас врло мало и да треба на томе пољу врло много радити.

Но прелазим преко тога па истичем да је г. Илић у главном критиковао не моје Катихезе, него принцип концентричних кругова и Хербат-Цилерову методу. Замерке пак, које чини мојим књигама, ништавне су и погрешне (као и његово гледиште на принцип концентричних кругова и Хербарт-Цилерову методу), као што ћу овде показати.

Да свршимо прво са концентричним круговима и Хербартовом методом!

Ја сам своје катихезе писао на уџбенике који су израђени по принципу концентричних кругова (а уџбеници су тако израђени, јер се тако тражило, такав је наставни програм) и за крајеве у којима се официјелно ради по Хербартовој методи. Пре него што сам штампао I књигу катихеза, упутио сам свима свештеницима, којима су у првом реду те књиге намењене, књижевни оглас којим сам их позвао на претплату. Из Србије и Црне Горе су се заинтересовали за те радове г.г. Радовановић (Пожаревац), Крупежевић (Смедерево), Драговић (Жича), Веселиновић (Трабатовиште), Милутиновић (Врбица), Јовановић (Пироман) и Ивошевић (Струмица). Дакле седморица. А из осталих наших крајева је одзив пре и после штампања био толик, да сам потпуно распродао и I и II књигу катихеза, што је ретко доживела која наша књига. За кога и за које крајеве сам, према томе, требао радити катихезе, јасно је. По којој методи и по коме распореду — јасно је. А што су у овим крајевима доминантни концентрички кругови и Хербатова метода, — за то нисам ја крив. *C'est la faute de Voltaire.*

Код концентричних кругова се г. Илић посекао са Hirsch-ом. Он га не познаје, кад му приписује да се он одушев-

љава за концентричне кругове. Он (као и многи други) истиче само мисао да у религијској настави има доста таквих материја које се морају по више пута учити, да дубоко уђу у свест. По таквим мислима је онда формиран принцип концентричких кругова који нашој сврси боље одговара него и један други принцип. И зато је код нас и примљен. Није доста на пр. о Спаситељеву животу (као и о другим важним фактима) учити једанпут за четири године, него то треба обрађивати више пута, јер иначе код мале деце брзо исхлапи из памети. Нема ту површности, него је ту напротив продубљивање; нема ту рада без интереса и уживљавања, него се напротив буди најживљи интерес и живот, ако вероучитељ зна вешто оперисати с градивом. Нека каже г. Илић, јесу ли моје катихезе сухе, мртве и без интереса за децу! Сви прикази истичу њихову живост и интересантност, а г. Илић о томе не говори ни речи. У питању пак о религијској настави и васпитању г. рецензент је примио чисто протестантско мишљење да је памћење наставног садржаја мање важно. С тим се не слаже ни православна ни католичка Црква, него сматрамо и васпитавање и наставу подједнако важним деловима педагошко-методичког рада. И зато и хоћемо да деца и меморишу важне ствари, а то се најбоље постизава радом по концентричким круговима.

Смешно је цитирати како је у Пруској забрањено предавање историје по концентричким круговима. Не може се по њима ни предавати тамо где није градиво према њима раздвојено, а тамо где су они примљени за основ распореда градива, није потребно забрањивати неку другу поделу. Позивање г. Илића на г. проф. д-ра Д. Рајичића као на неког непомирљивог противника концентричких кругова не додире циља. Ја знам гледиште г. д-ра Рајичића и с њим сам о томе лично разговарао. Али знам и то да је он био оцењивач мога Методичког упутства код Главног просветног савета. У тој сам књизи опширно обрадио принцип концентричких кругова. И г. д-р Рајичић није томе ништа замерио, него је тако похвално оценио књигу, да је на основу његове оцене (и другог оцењивача) Министарство просвете у два маха препоручило је школама за библиотеке.

Људи који се баве Методиком добро знају да питање о концентричким круговима стоји сасвим друкчије него што то претставља г. Илић. Па иако тај принцип има својих противника, има он и својих пријатеља, те се и данас ради по њему

врло много. Зар није чист рад по њему, кад се на пр. из рачунства обрађује у I разреду осн. школе круг бројева од 1. до 20, у II разреду од 20 до 100 ит.д.? А тако и у другим предметима. Тако и нови синодски програм за средње школе дели цело градиво на нижи и виши курс, па на вишем курсу обрађује опширније, прагматички и систематски градиво нижега курса.

Није г. Илић срећнији ни у обарању Хербартове методе, нити је он кадар њу оборити. По њој се официјелно ради у Хрватској и Славонији, у Босни и Херцеговини, у Далмацији и Војводини. А један од највећих и најбољих србијанских педагога, покојни Љуб. Протић, са својим друштвом истрца се сав и умре на пропагирању Хербартове методе у Србији, и он је њу доиста увео и раширио по целој Србији. Њему је Хербартова метода била управо заветна мисао и он је њу у свима својим многобројним радовима стално истицао. А он умро, ето недавно, у најновије доба, па зашто није њега обарао г. Илић?! — У Немачкој ено Willmann-у, једном од данашњих највећих педагога, славе јубилеј, а он живо пропагира Хербартову методу и по њој је скројио чак и своју методу, изменивши само у неколико формалне ступњеве. Тако и други гласовити најновији педагози. Много су јачи методички авторитети који пропагирају ту методу од оних које наводи г. Илић. А како свака ствар има и својих противника, то ја ни не замерам г. Илићу, што је отишао међу њих, само ако има да даде нешто боље у замену.

Шта би г. Илић одговорио, кад бих га запитао: по којој методи он ради? Он добро види и признаје и пише ми у одлику, што сам обрадио своје катихезе по развојној методи. Дакле, ја сам обрадио своје катихезе чисто и доследно развојном методом по Хербат-Цилеровој структури. Данас је методичка наука утврдила да је развојна метода (*entwickelnde und darstellende Methode*) неопходна. Радите ли пак по њој, морате у раду корачати по логичким и психолошким ступњевима, морате имати артикулацију наставе, а за то опет даје шему Хербартова метода. Кад г. Илић одбацује Хербартову методу, а не ради, рецимо, по развојној, по којој он онда ради? Тај би одговор био интересантан као и то, да г. Илић обради пар катихеза по својој методи, па да нам покаже како он замишља такав рад.

Из свега овога досада се види да г. Илић у главном критикује концентричке кругове и Хербартову методу, а не

мене. Иако се мене, по томе, не би та критика тицала, узгред сам ипак показао како је нетачно његово мишљење. А боље би било, да је г. Илић дао посебну опширнију студију о томе, место што је тај говор привезао уз моје Катихезе. Онда бих му и ја опширније одговорио. Његово пак мишљење да се по комбинованој методи, „ма и по формалним ступњевима“ може радити, кад се два разреда на једном часу обрађује „по садржини различно наставно градиво, или кад се обрађује једно исто наставно градиво на разне начине“ управо је монстрозно. Наопако!

Остале две-три ситније замерке, редом неоправдане, тичу се самих мојих Катихеза. За II разред основних школа тражи он да се с децом обрађује процес суђења о сведоцима, о лажним сведочанствима, о поткупљивању лажних сведока, па чак и „о судијама у Палестини (јеврејским и римским)“!!! За име Божје! Па шта то г. Илић говори! Није ли рад да се можда деци наведе и какве су филактерије имале на челу и мишицама јеврејске судије?! То би била методика! У анализу (I ступањ) долази обрада појмова који су потребни за разумевање синтезе (II ступања). Али ако су сви појмови деци јасни, као што је код те јединице, онда се анализом прави само мост, прелаз са старога знања новоме, а не да се само набаци деци читава зобница непотребне сламе.

Појам „палата“ и „савест“ нисам тумачио. Али нисам растумачио ни појам „врт“, ни „плод“, ни „муке“, ни „кола“, ни „коњ“. И још можда хиљаду две стотине и тринаест појмова нисам растумачио. Зашто? — Па види то г. Илић. Јер не треба. А г. Илић нека растумачи деци II разреда појам „савест“. Појам „свемогућ“ сам протумачио појмом „јак“, јер деца њега разумеју, а појам „могућ“, „моћан“ не познају. Прво бих им морао тумачити и обрадити појам „могућ“ или „моћан“. А то би било путовање из Беча у Париз преко Цариграда.

За највећу замерку проглашава г. Илић, што сам обрадио на „другом часу“ у I разреду јединицу о Св. Тројици. Хвала Богу кад нема јачих замерки! У I разреду има свега 18 катихеза. Г. Илић мисли да су то у I разреду свега 18 сати на годину! Али оставимо то на страну. А ево г. Илићу одговора на његову најјачу замерку: Обрадио сам на томе месту ту јединицу зато што је такав наставни програм који нисам ја властан кројити ни мењати; И зато отпада сав празан говор о броју „три“, прстима, дрвцима и куглицама. А г. Илић би

претворио ту веронаучну катихезу у неку рачунску, развијајући с децом — и то погрешно — појам „три“. Покажите ви деци три прста, па их запитајте колико је то — колико Вам деце неће одговорити, г. Илићу? Нису деца тако глупа као што господин мисли.

Не знам какав је то „традиционалан“ обичај код знака крста „да деца не међу три прста десне руке на средину груди и рамена“. Ваљда је неки погрешан. Ја говорим о правилном знаку код кршћења, а не о „традиционалном“ — У егзегези је г. рецензент врло слаб. Нека отвори ма какву књигу те врсте, па ће се одмах уверити да су се апостоли уплашили кад су од мирносаца чули да је Христос ускрнуо. Јесте, г. Илићу! Јако су се и врло су се уплашили. Њихов цео хабитус се променио тек после силаска Св. Духа на њих. У осталом нећу овде да доцирам из егзегетике. Ако је то г. рецензенту потребно, то могу посебно учинити. Овде га само упозоравам како олако пише примедбе и замерке.

Похвале мојим књигама је г. Илић стрпао у пет реди. Су-марно. Међутим те су похвале главно. Ако је мени све то пошло за руком као што каже г. Илић, онда је то потпун успех. Ако се делује на срце, ако је постигнута потпуна асоциација с богослужењем, молитвама и обичајима, ако су добро приказани карактери библијских личности, ако сам се добро служио сликама, ако је добро спроведена развојна метода, — а све то каже сам г. Илић да је добро, — то је главно, а споредне су судије палестинске, палате, дрвца и куглице. Ја сам онда са својим радом задовољан, и ако се будем решио да приредим и друго издање ових књига, нећу моћи да уважим ни једну примедбу г. Илића. А г. Илић се вара, кад мисли, „да се г. Живановић вара“ ако мисли да ће ови његови радови моћи послужити као каква рецептна књига за сваки поједини случај „без сопственог улажења вероучитеља у суштину катихеза“. Зар се израђене катихезе сматрају као неки калуп, као неки стереотип који има вероучитељ да научи напамет, па да само сам себе пред децом „преслиша“? Зар то нису парадигме према којима треба вероучитељ да ради и да сам себи спрема своју катихезу? Зато одговарам г. Илићу да г. Живановић зна шта ради. Он не извађа из стварања света правило о премудрости Божјој, дакле догматско, него морално. Јер деца ће добро научити да је Бог премудар и свемогућ, али он хоће да их научи и приволи да честито проводе Божји дан. Ја имам сталан

свој програм који извађам, а за успех нека се не забрине нико, ако хоће да узме на знање да ја имам масу писама и признања у којима практички вероучитељи и знанци тих ствари у звезде кују те радове и моле ме да пожурим и са штампањем даљих тих књига. Је ли то успех или неуспех, помоћ или сметање, зидање или рушење, нека просуди г. рецензент.

Личне инвективне примедбе одбијам. Нека зна г. Илић да сам ја практички радио 15 година у веџбаоници осечке препарандије, а нека не мисли да се може такав рад израдити и три књиге штампати за осам месеци, а четврта да је у штампи, већ се такав рад мора издаље приређивати. А осим тога нека узме на знање да су све те ствари прокушане у пракси. Да ли познајем књигу г. Рабреновића, — нека дође да погледа моју библиотеку. Али кад бих ја њега питао, познаје ли овога или онога писца, он би се, изгледа ми, знојио. Али могао би се у сваком случају одбранити тим што би рекао: „Па ја не пишем ништа или скоро ништа, ја само — критикујем“.

Завршавам овај одговор с тим, да се у даљу полемику нећу упуштати, јер ми је цела ситуација потпуно јасна. Остављам на вољу г. Илићу да, ако хоће, понови још једанпут оно што је већ рекао. Може то учинити кад ускоро изађе из штампе и четврта књига тих катихеза. Али на крају кажем да је неуместан такав рад сада кад је питање катихизације од стране свештенства најактуелније, кад му треба пружити помоћ и осколити га на рад да се обара оно што је позитивно, а не пружити ништа од своје стране. Камо среће да је и г. Илић приредио једну целу такву систему катихеза! Доиста ми не би било криво, кад би биле боље од мојих. Овако ми изгледа дословце оно: „Затварате царство небеско од људи, јер ви не улазите у њега нити дајете да улазе који би хтели“ (Мат. 23, 13). Не осврћући се на такве замерке ја ћу ићи даље својим путем и означеним програмом.

Прошогрезвиџер Александар Живановић,
проф.

Одговор г. А. Живановићу, професору.

Својим одговором г. А. Живановић није ни мало побио мој приказ о његовим „Катихезама“ за I и II разред основне школе. Напротив, он је њиме показао само своју слабу страну; показао је да је заједљив, да не трпи ни најобјективније замерке на своје радове, да не преза од подметања и извртања мисли и речи и да уме да се хвали. Свакако да је навикнут,

да се његови радови приказују само с добрих страна, па му сад тешко пада, што су његови најновији радови приказани и с друге, с негативне стране. Али зато нема и не може бити кривице до мене. У времену, кад су концентрични кругови потпуно одбачени за религијску и историјску наставу уопште, кад се тражи од наставника да нема једну методу за све, али да има методу, кад се успех у раду не цени по запамћеном градиву, већ по његовом дејству на оплемењивању човека који постаје итд., итд. — било је у интересу наше богословско-педагошке књижевности, да се радови г. А. Живановића прикажу с обзиром и на резултате савремене педагошке науке. Његови су радови могли остати неприказани у „Богословљу“, као што је био случај са његовим „Методичким упућеном за науку о вери“, али да се прикажу повољно — како је ваљда очекивао г. А. Живановић — било је немогуће. И да није жеља самога г. А. Живановића била да „Богословље“ донесе приказ о тим његовим радовима, нико их не би потрзао. Јер, по моме најдубљем уверењу, њихова је вредност далеко од тога, да морају бити приказани чак и у једном овако стручном часопису.

Толико ради обавештења, како је дошло до приказа „Катихеза“ г. А. Живановића у „Богословљу“, а сад да пређемо на његове замјерке у одговору; да видимо, да ли су оне и уколико оправдане. Да почнемо и овде са концентричним круговима и Хербарт-Цилеровом методом. Г. А. Живановић се правда, да је „своје катихезе писао за уџбенике који су израђени по принципу концентричних кругова“... „и за крајеве у којима се официјелно ради по Хербартовој методи“. Даље наводи, да није крив што су — према наставном програму — у извесним нашим крајевима „доминантни концентрични кругови“. Да би опет доказао неоправданост мојих примједба, позива се на распоред наставног градива „из рачунства“ и на немачког педагога О. Willmann-а, који — како каже сам г. А. Живановић — „живо пропагира Хербартову методу и по њој је скројио чак и своју методу, изменивши само у неколико формалне ступњеве“. И, кад би све ово било овако, можда би овај приговор г. А. Живановића био унеколико и оправдан. Али ствар стоји сасвим другаче. Г. А. Живановић не каже у својим „Катихезама“, ни на једном месту, да су израђене само за наше крајеве у којима су „доминантни концентрични кругови“ и у којима се „официјелно ради по Хербартовој методи“. Напротив, он у предговору „Катихеза за први разред основне школе“ (стр. III) тврди, да су катихезе израђене према његовом уџбенику „Библиска повесница за први разред основних школа, који је одобрен од Св. Синода за целу територију наше цркве“ и „који је заведен у школе по свима крајевима наше државе“. То опет не значи ништа друго, већ да г. А. Живановић, у своме одговору на мој приказ, не остаје доследан ономе, што је тврдио у својим „Катихезама“. И још више. Он овде (у одговору) — притешњен

стварним разлозима — тражи заклон у наставном програму, а у „Катихезама“ истиче само свој уџбеник и одобрење његово за целу нашу цркву. Интересантно је само знати, како је г. А. Живановић могао доћи до једног таквог синотског одобрења, за које не каже ни кад је донето ни под којим бројем; како је могао издејствовати такво решење пре изједначења наставног програма за све крајеве наше државе?!

Други део ових приговора узима у одбрану концентричне кругове и Хербарт-Цилерову методу. Ту се г. А. Живановић, као што је већ поменуто, позива на распоред наставног градива „из рачунства“ и јубилеј О. Willmann-а. Само он и ту превиђа оно главно. Јер рачун није наука о вери, па према томе ни оно, што се може згодно применити у области математике и, рецимо, језика, не мора важити за веронауку, историју, географију и др. предмете. Исти је случај и с немачким педагогом О. Willmann-ом и његовим јубилејем. О. Willmann је, под утицајем савремених педагошких струја, створио нову методу са три ступња. Према томе он не пропагира Хербартову методу већ своју. Уосталом то је баш оно, што сам својим приказом, у најблажијој форми, и хтео да кажем. Ја сам хтео да упозорим г. А. Живановића да не приказује концентричне кругове и Хербарт-Цилерову методу као последње научне резултате у области педагогике. Јер то, што је г. А. Живановић узео као основ за своје „Катихезе“, било је на гласу, али у прошлом веку а не данас.

Из овога, што је доведе речено, г. А. Живановић ће и сам наћи одговор на своје питање: Зашто нисам обарао педагогику пок. Љубе Протића? Али, да и ту не би дошло до неспоразума, ја ћу му дати и одговор: Пре свега што се прво издање педагогике г. Љубе Протића јавило онда, кад је Хербарт-Цилерова метода била у јеку, а друго што за њено најновије издање, није тражен приказ у „Богословљу“. Само мој приказ педагогике г. Љубе Протића не би био исти, што и приказ „Катихеза“ г. А. Живановића, јер је пок. Љуба Протић водио рачуна о новим, па и о најновијим резултатима педагошке науке.

Што се тиче пак ишчуђавања г. А. Живановића на моје мишљење о комбинованој методи, могу слободно рећи, да он неће, јер не могу претпоставити оно друго, да није у стању да увиди, да комбиновање деце I и II разреда, ни у ком случају, не може дати комбиновану методу, ако се с том децом — на једном часу — обрађује једно исто наставно градиво само по једној методи. Да би се нека метода назвала комбинованом није довољно да се при обради, н. пр. приче о створењу света, овако поступа:

„Сада ви, децо моја из првог разреда, лепо знате Молитву Господњу. А с вама у другом разреду да о томе и не говорим, јер ви то сви већ особито добро знате. Ви сте то и лане учили, а ево и ове сте године помагали у учењу првом разреду“ (К.

II р. стр. 14). Или при постављању циља: „(првом разреду). Па кад ви то тако лепо знате“ (реч је била о свету), „онда ћу вам сада причати, како је благи Бог створио свет. И вама у другом разреду ћу причати, како је благи Бог створио и уредио свет. Ви сте то већ лане учили, а сада ћете то научити још мало опширније него у првом разреду“ (стр. 15). То мало опширније опет, што треба да науче деца из II разреда, није изнето на II ступњу, на ступњу излагања, већ на IV, на ступњу образовања појмова. Оно гласи: „Правило“ (за I раз.): „Поштовати и светковати ваља недеље и празнике“... „(Правило за други разред:) Сећај се дана одмора, да га светкујеш; шест дана ради и посвршавај све своје послове, а седми дан одмор Господу Богу твојем. — То ћемо научити напамет“ (стр. 22).

Али, кад је г. А. Живановић у своме одговору појам „палата“ и „савест“, с погледом на разумевање деце у II разреду основне школе, могао да изједначи са појмовима врт, кола, коњ и др. и да тврди, да палату и савест не треба објашњавати; кад је могао појам „свемогућ“, не да тумачи — како каже у одговору — већ градицијом да изводи из појма „јак“ и да доказује, да је то правилан пут, — зашто онда не би могао, на супрот сваком логичком мишљењу, и комбиновање разреда огласити за комбиновану методу. Заиста, да се послужим речником самога г. А. Живановића, и „монстрозно“ и „наопако“! — Није путовање из Беча у Париз преко Цариграда ако се деца упознају прво са појмом „моћан“, па се из њега изводи појам „свемоћан“ или „свемогућ“. То је директно путсвање из Беча у Париз и то најкраћом, ваздушном линијом. А, ако г. А. Живановић досад није знао, како би деци из II разреда протумачио појам „савест“, ја ћу му рећи, да се у основној школи моћи и стања душевна не тумаче дефиницијама, већ указивањем на доживљаје. Доста је, да се деца упозоре на грижу савести, а она то доживљују још од четврте године, па да знају шта је савест. Како пак ја радим и по којој методи, ако то збиља интересује г. А. Живановића, нека изволи доћи у мој семинар па ће и чути и видети. У противном нека зна, да се у свима могућим случајевима не служим само једном методом као он.

Осим наведених приговора моме приказу и ових заједљивих питања г. А. Живановић је својим одговором хтео да покаже и моје незнање. То је учинио на овим местима:

1). У самом почетку, кад је рекао да не познајем Hirscher-a — ја сам у своме приказу поменуо J. B. Hirscher-a. Њега познајем по његовом спису „Die Besorgnisse hinsichtlich der Zweckmässigkeit unseres Religionsunterrichtes“. Међутим г. А. Живановић, ни у својим „Катихезама“ ни у одговору на мој приказ, није детаљније одредио на кога Hirscher-a мисли. Према ономе пак што каже у своме одговору, да се Hirscher није одушевљавао концентричним круговима већ да су они по његовим мислима формиран, изгледа да је Hirscher г. А. Живановића

живео пре Ј. А. Коменскога, јер је овоме досад приписивано полагање основа за концентричне кругове. Ако је тако, онда ја заиста не познајем тога средњовековног Hirscher-а, али у исто време тврдим, да њега нико у свету не познаје. Откриће тога Hirscher-а било би нешто ново за педагошку науку.

2). Да за обраду наставних јединица, по Хербарт-Цилеровој методи, није потребно да се на I ступњу (у припреми) изазивају сродне претставе (у наведеном примеру претставе о суђењу, сведоцима, лажним сведочанствима, поткупљивању лажних сведока па чак и о судијама у Палестини) — како сам ја рекао — већ да је довољно, да се претходна лекција само понови. По г. А. Живановићу први ступањ Хербарт-Цилерове методе није подлога, већ само „прелаз са старога знања новом“, „ако су сви појмови деци јасни“. Само да ли је ово у духу Хербарт Цилерове методе, по којој је г. А. Живановић израдио своје „Катихезе“? — Сви прегставници Хербартове школе истicali су изазивање сродних претстава, које су потребне за аверцепцију новог наставног градива, као нешто најважније за припрему. Нико од њих није тврдио, да само понављање преходне наставне јединице чини I ступањ њихове методе. И ја сам у своме приказу рекао за припрему само оно, што је битно за Хербарт-Цилерову методу и што је г. А. Живановић требао спровести у својим „Катихезама“.

3). Да се 18 катихеза за I разред не морају прећи за 18 узастопних часова, и да према томе г. А. Живановић не мора држати предавање „О једном Богу у Св. Тројици“, деци из I разреда основне школе, на другом часу по доласку у школу. Али и ту се г. А. Живановић преварио. Катихеза о једном Богу у Св. Тројици долази одмах после прве катихезе, коју г. А. Живановић није делио већ приказао као једну. Садржај пак те прве катихезе — као што се види и из њеног наслова „Приправа за наставу у вери. Буђење пажње и послушности“ — није ништа друго, већ упознавање с децом и давање моралних савета. И, ако би г. А. Живановић — према ономе како каже у одговору — радно време делио на 18 равних делова и недељама узастопце, колико има на расположењу за сваку катихезу, вршио само упознавање с децом и држао моралне придике па тек онда прешао на другу катихезу, он би пао у другу исто тако грубу педагошку погрешку. Јер много је, ако се деци из I разреда и на једном часу, за све време само моралише а камо ли недељама узастопце. — Да ли бих ја опет другу „веронаучну катихезу претворио у неку рачунску, развијајући с децом — и то погрешно — појам три“, кад кажем: „Зар није боље оставити то тумачење“ (О једном Богу у Св. Тројици), „које не схватамо ни ми одрасли, за доцније, кад се деца упознају бар са основним количинама“, и „много би боље било, упознавати децу са овим учењем наше цркве у вези са Крштењем Христовим“ — остављам самим

читаоцима да пресуде. Исто тако остављам читаоцима да пресуде и то, да ли оваква извртања и овакав тон одговора на мој приказ приличе једном јавном раднику?

4). Да сам „врло слаб“ у егзегези. Г. А. Живановић ме упућује, да отворим „ма какву књигу те врсте“ па ћу се „одмах уверити, да су се апостоли уплашили кад су од мироносица чули да је Христос ускрсно“. Ја ћу отворити изворну књигу; отворићу Св. писмо да бисмо видели, шта оно каже. У синоптичким јеванђељима стоји: „А Исус уставши рано у први дан недеље јави се најпре Марији Магдалени... а она отиде те јави онима што су били с њим, који тужаху и плакаху. И кад ови чуше да је жив и да га је она видела не вероваше“ (Марко 16, 9-11). И (жене мироносице) „вративши се од гроба јавише све ово једанаесторици и свима осталим... А њима се учинише њихове речи као лаж, и не вероваше им“ (Лука 24, 9 и 11). У Јовановом јеванђељу (20, 18) пак каже се: „А Марија Магдалена отиде и јави ученицима да виде Господа и каза јој ово“. — То је све, што стоји записано у изворним књигама о првом сусрету жена мироносица с апостолима после Христовог васкрсења. Ни речи, дакле, да „су се апостоли уплашили кад су од мироносица чули да је Христос ускрсно“. И г. А. Живановић, хтео не хтео, мора признати, да је био у великој заблуди, кад је вест о васкрсењу Христовом сматрао за страх; мора признати и то, да ја не пишем „олако примедбе и замерке“.

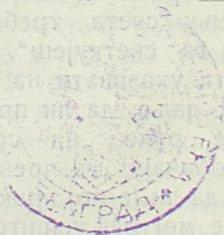
Остали приговори г. А. Живановића су скоро беспредметни. Да ли памћење наставног садржаја, по својој важности, може бити изједначено са васпитањем — како тврди г. А. Живановић — или, у педагошкој делатности, све мора бити потчињено једном највишем васпитном циљу, и да ли је то моје гледиште протестантско или чисто научно-педагошко, лако је погодити. Исто тако лако је одговорити на питања: Да ли при обрађивању приче о створењу света треба изводити правило: „Сећај се дана одмора да га светкујеш“, а свакако при учењу четврте Божје заповести указивати на премудрост и поступност Божју у стварању; даље, да ли при кршћењу треба стављати три прста десне руке „на сред груди“ или, по нашем традиционалном обичају „на чрвѣв нашемъ“ (Часословъ. Београд 1871, стр. 10); да ли је мој приказ деструктиван или конструктиван и да ли је мој рад уопште, с обзиром на указивање далеко обилнијих „парадигми“ у „Веронауци“ наших учитеља г.г. Рабреновића и Сл. Панића и на све остало што је овде речено, — „неуместан баш сад, кад је питање катихизације од стране свештенства најактуелније“? — Све су то приговори, које остављам на оцену самим читаоцима.

Исто тако беспредметна је и замерка, да ја подмећем г. А. Живановићу, да је „за радове г. г. прота Милутиновића и Дакића“ казао „да су недовољни“, а ево зашто: Г. А. Живановић је у предговору својих „Катихеза за први разред“ (стр.

П) рекао, „ми немамо катихеза ни за редовну наставу. Оно што имамо од вредне г. г. митровачког проте Милутиновића и панчевачког пароха Дакића, то је све. А то је делом већ даван рад а делом разбацано по црквеним часописима“. На основу тих речи г. А. Живановића ја сам написао у приказу ово: „Оно мало радова пак, што смо досад имали у области Катихетике од г.г. митровачког проте Милутиновића и панчевачког пароха Дакића, а то је све, било је недовољно“. И где је у овим мојим речима г. А. Живановић могао наћи ма какво подметање, а где ли опет у својим некакву похвалу? Чудна интерпретација! Али, да то није — да се и овде послужим његовим сопственим речником — „нека форса“, која збиља „упада у очи“?

Напослетку морам признати, да је од толиких примедба у одговору г. А. Живановића једна једина можда и оправдана. Г. А. Живановић ми замера, што много не пишем. Свакако што не пишем уџбенике, проповеди и ексхорте, катихезе и томе слично. Та замeрка, истина, нема ничега заједничког са мојим приказом, али и ја сам увиђам, да је г. А. Живановић можда ту у праву. Јер све, што сам досад радио и тежак је и нерентабилан посао. Много је лакше писати уџбенике, проповеди и катихезе и што је најглавније за такве списе, примају се и добри хонорари. Само питање је, да ли се наука унапређује таквим списима? По моме мишљењу наша богословско-педагошка књижевност не би ништа изгубила, кад би се на томе пољу и мање, али промишљеније радило. Јер боље је и не писати, него стварати само баласт површним радовима.

Д-р Јордан П. Илић.



УРЕДНИК
Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ

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

ШТАМПАРИЈА „ПРИВРЕДНИК“, КНЕЗ МИХАИЛОВА 3. — БЕОГРАД

„CROATIA SACRA.“

Arhiv za crkvenu povijest HRVATA.“

Ovu polugodišnju naučnu smotru pokreće Hrvatska Bogoslovska Akademija u Zagrebu s nakanom, da unaprijedi proučavanje vjerske prošlosti hrvatskoga naroda. Danas već i laik u povjesnoj znanosti zna, da se nit politička nit prosvjetna povijest jednog naroda ne može pisati bez dubljeg i svestranog poznavanja vjerske, dotično crkvene povijesti. Tako će eto CROATIA SACRA, dok istražuje hrvatsku crkvenu prošlost, osvetljavati i svu ostalu našu historiju.

Hrvatska Bogoslovska Akademija ne raspolaže tolikim sredstvima, da bi mogla izdavati časopis za vjersku povijest Južnih Slavena, pa se već s ovog razloga mora ograničiti u glavnom na crkvenu povijest Hrvata, ali ne će zatvarati vrata svog gostoljubivog doma ni ostaloj slavenskoj braći.

Program je CROBTIAE SACRAE veoma širok i raznolik, obuhvate svekolike povjesne grane, pa nema sumnje, da će ovaj Arhiv sa zanimanjem uzimati u ruke ne samo stručni historik, nego i svaki obrazovani čovjek, pogotovo Hrvat.

Pretplata za cijelo godište (dva broja po 160 strana) iznosi za Jugoslaviju 70 dinara, pojedini broj 40 dinara. Pretplata se šalje čekom 35.022 Hrvatskoj Bogoslovskoj Akademiji, Kaptol 29, Zagreb.

Prvi će broj za g. 1931 izaći iz štampe pod kraj mjeseca prosinca ove godine.

Zagreb, 10.X. 1930.

H. B. A.

САДРЖАЈ:

† Д-р Никодим Милаш	Д-р Симеон Станковић
Пасха	Д-г Душан Глумац
Апостол Павле о цркви Христовој	Д-р Д. Стефановић
Месијанска идеја код културних народа пре Христa	Д-г Радивој А. Јосиф

Оцене и прикази.

<i>Der Dekalog</i> , Д-г Andreas Eberharder	Д-р С. Станковић
Одговор г. д-р Јордану П. Илићу на његову оцену мојих Кашихеза за I и II разред основних школа.	А. Живановић
Одговор г. А. Живановићу, професору,	Д-г Јордан П. Илић
