

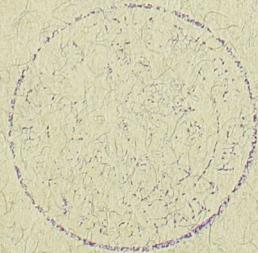
L 56.

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА III
СВЕЗАК I



БЕОГРАД-ЗЕМУН
ГРАФИЧКИ ЗАВОД МАКАРИЈЕ А. Д.
1928

САДРЖАЈ

<i>Калвинизам у Англиканској Реформацији</i>	Др. Иринеј Ђорђевић
<i>Ступњеви индивидуалног развојта и васпитање</i>	Др. Јордан П. Илић
<i>Добротворна улога цркве</i>	Д. Грданички
<i>Улога црквено-словенског језика у стварању уметничких метафора у нашој народној поезији</i>	Др. Димитрије Буровић
<i>Философија на теолошком факултету</i>	Др. Борислав Јоренц

Књижевност.

Оцене и прикази:

Орса Noetika. Teorija spoznaje i kritika njezine vrijednosti. Napisao Dr. Stjepan Zimmermann, kr. j. r. sveučilišni profesor — P. r. član jugoslav. akademije znanosti i umjetnosti u Zagrebu. 2. izdanje. Državna Štamparija Kraljevine Srba, Hrvata i Slo- venaca. Beograd, 1926. Str. V-XV и 1—580 велике осмине	Др. Борислав Јоренц
Милош Парента: Апологетика. Учбеник за Богословије. (Издање књижаре Јов. Живко- вића) Срем. Карловци 1927. в. 8 ^о стр. XI. + 608.	Др. Рад. А. Јосић
Артур. Ц. Хедлам, Епископ глостерски и професор Оксфордског Универзитета: Исус Христос у историји и вери. С енглеског превео Драгомир Марић, професор Бого- словје у Битољу. Београд, 1927. Издање књижаре »Време« (200 стр. в. 8)	Д. С.

L56

УНИВ. БИБЛИОТЕКА

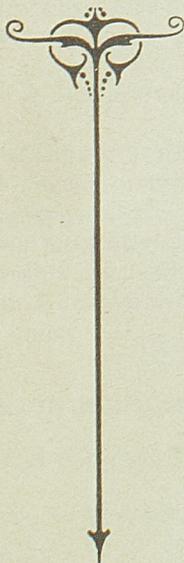
И. Бр. 44754

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА III

1928.



ГРАФИЧКИ ЗАВОД »МАКАРИЈЕ« А. Д. У ЗЕМУНУ



САДРЖИНА ЗА 1928. ГОД.

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ :

	Страна
<i>Глумац Д-р Душан</i> , Брак и социјални положај жене код Јевреја 81—99, 161—168, 241—251	241—251
<i>Гранић Д-р Филарет</i> , Правни положај и организација грчких манастира по Јустинијанову праву 181—196,	269—278
<i>Грданички Д-р Дамаскин</i> , Добротворна улога цркве 34— 41	34— 41
<i>Ђорђевић Д-р Иринеј</i> , Калвинизам у Англиканској Реформацији 1—16,	99—124
<i>Ђуровић Д-р Димитрије</i> , Улога црквено-словенског језика у стварању уметничких метафора у нашој народној поезији	42— 52
<i>Ђуровић Д-р Димитрије</i> , Народност старо-црквенословенског језика 223—232, 280—312 *	280—312 *
<i>Илић Д-р Јордан П.</i> , Ступњеви индивидуалног развитка и ва- спитање 17— 34	17— 34
<i>Илић Д-р Јордан П.</i> , Беседа на Гори у настави и васпитању	196—223
<i>Јакшић Д-р Д.</i> , Учење римске цркве о неизгладљивом карак- теру тајни: крштења, миропомazaња и свећенства 168—181, 251—269	136—149
<i>Константиновић Г.</i> , Књижевни рад Оригенов 136—149	52— 55
<i>Лоренц Д-р Борислав</i> , Философија на теолошком факултету	52— 55
<i>Микијељ Д-р М.</i> , Иринејево излагање гностичких јереси 124—136	124—136
<i>Радојичић Ђорђе Сп.</i> , Маркова црква 278—280	278—280

ПРИКАЗИ И ОЦЕНЕ :

<i>Глумац Д-р Душан</i> , <i>Biblische Archäologie von Dr. Edmund Kalt.</i> 157—159	157—159
<i>Глумац Д-р Душан</i> , <i>Hebräische Archäologie von J. Benzinger</i> 342—346	342—346
<i>Грданички Д-р Дамаскин</i> , Архим. Д-р Петроније Трбојевић : Проповеди I. 155—157	155—157
<i>Јосић Д-р Рад. А.</i> , Милош Парента : Апологетика 65— 78 ✓	65— 78 ✓
<i>Јосић Д-р Рад. А.</i> , Флајшман : Проблеми живота с гледишта социјализма и хришћанства. Превоо М. Поповић. 149—155 ✓	149—155 ✓
<i>Јосић Д-р Рад. А.</i> , Одговор г. М. Поповићу 322—326	322—326
<i>Лоренц Д-р Борислав</i> , <i>Orta Noetica. Teorija spoznaje i kritika njezine vrijednosti. Napisao Dr. St. Zimmermann.</i> 55—6	55—6

<i>Поповић Мих. прот.</i> , Одговор на оцену Д-р Р. Јосића мојега превода «Проблеми живота»	317—322
<i>Радојичић Ђорђе Сп.</i> , Димитрије Руварац : Автобиографија и библиографија	239—240
<i>Радојичић Ђорђе Сп.</i> , Соловјев А., Повеља краља Душана о ман. Св. Николе у Врањи (Прилози VII, 1927.)	316—317
<i>Д. С.</i> , Артур Ц. Хедлам: Исус Христос у историји и вери Превео Д-р Марић, Београд 1927.	78— 80
<i>Титов Д-р Т.</i> , St. Zankow: Das orthodoxe Christentum des Orients	232—239
<i>Најновија богословска литература</i>	159—160

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА III

СВЕЗАК 1

Калвинизам у Англиканској Реформацији

Владавина Хенриха VIII (1509—1547) је пореметила стари поредак у цркви и држави. И једној и другој је указала на нове правце и много је учинила да ток ствари прилагоди новим путевима, али је оставила краљевину у врло несређеном стању, пуну опасног и експлозивног материјала, који је почео показивати своје дејство чим је уклоњена главна сметња — сам Хенрих VIII. Ступање Едварда VI на енглески престо донело је собом превласт крајњих реформиста. Њихови захтеви су врло незнатно задовољени под Хенрихом VIII, али су зато у време Едвардове владавине (1547—1553) добили маха и у спровођењу и реформе отишли много даље него што је Хенрих ма када допуштао. Но цео тај покрет је нагло пресечен безобзирним романизмом Марије Тјудор (1553—1558), Хенрихове кћери из брака са Катарином Арагонском, за чије је владе настала сурова и политичка и црквена реакција. Промене и реформе, којес у извршили њен отац и брат, збрисане су grubим и крвавим средствима. Зато њу и данас духовни потомци ондашњих реформиста зову «крвавом Маријом». Старо стање ствари је силом васпостављено, одлучно и немилосрдно, како у Цркви тако и у држави. Ово доказује, а даље излагање ће само потврдити, да су судба и ток црквене реформације у Енглеској били у огромној зависности од расположења лица, која су у та времена долазила на краљевски престо.

Јелисаветино ступање на престо (1558—1603) је радосно поздрављено у редовима англиканских реформиста, како оних у земљи тако и оних које су Маријина гоњења отерала у протестантске земље на континенту. Њена владавина је била пуна догађаја, обилујући разноврсним и озбиљним проблемима, који су се развојем прилика све више гомилали и заплетали.



Али је несумњиво најакутнији био проблем отпочете а недовршене црквене реформе, јер је својом природом и својим обимом укључивао готово све остале важније проблеме Јелисаветиног доба. Ово тврђење се правда фактом да државна политика, унутрашња као и спољашња, није можда никад била у толикој зависности од извесног правца верске политике као што је то било у XVI веку. То је био век црквене једнообразности (*uniformity*). Одступање од те једнообразности (*recusancy*) у црквеним питањима сматрано је и третирано као велеиздаја и према држави. Баш на тој одлици времена, као на темељу, заснивана су сва верска гођења онога доба. На таквим појмовима и схватањима обостраних интереса почивала је она средњовековна интимна сарадња Цркве и државе у верским гођењима свих врста.

Нова краљица је у самом почетку своје владавине поступала са врло много опрезности. То је изазвало забуну и нестрпљење код реформиста, а оживело наде њихових противника. Чим је ступила на престо забранила је свако проповедање једном специјалном прокламацијом,¹ да би тиме спречила нереде који су били последице жустрих проповеди обеју завађених верских група. Неизвесност коју је тиме створила у народу о својим правим намерама и о судби црквене реформе била је убрзо завршена делимично њеним новим постављењима и у црквеној и у државној управи, а затим законодавством, којим је укинула све законе и одлуке Маријине, вра-

¹ Види Strype, *Annals*, App. IV.; Gee and Hardy, *Documents* No. LXXVII. Извршитељ тестамена кардинала Пола, Фриули, писао је у Венецију (27. новембра 1558. г.): »Краљица није пре смрти своје сестре показивала никакву намеру да ма шта мења у верским стварима, а сутрадан по проглашењу за краљицу издала је један едикт у коме је изјавила да неће ништа мењати од онога што је њена сестра установила и наредила за време своје владе, и да жели да се сви прилагођавају њеној вољи«. — *Venetian Calendar*, vol. VI, p. 1559. Тома Левер каже да су реформисти били врло нестрпљиви и да их је забрињавао смисао прокламације. По свом повратку у Енглеску (августа 1559. г.) нашао је да се мисе служе »са свим идолопоклоничким сујеверјем папизма«; да је реформистичко богослужење краљица допустила у отвореним приватним кућама, али не у јавним црквама«. Види његово писмо Булингеру, Лондон, 8. авг. 1559. — *Zurich Letters*, II, 29. Миса је служена чак и у краљичиној приватној капели. Види извештај венецијанског посланика, Шифаноје, од 17. дец. 1558. — *Venet. Cal. of State Papers*.

тивши у живот законе и одлуке свога оца и брата. Једно од њених првих дела било је прећутно опуштање из краљевске титуле речи: »једина на земљи врховна глава Англиканске Цркве«. ¹ То је одмах схваћено као предзнак њене умерености у питањима реформе и црквене политике у опште. Но то још није био одговор на најглавније питање тога времена: какав ће стварно бити њен став у црквеним питањима и у чему ће се он састојати?

За нашу тему је од свих група англиканских реформиста најважнија она што је у ово време још била у изгнанству на континенту. Лутерани су имали конфесионалних разлога да буду непријатељски расположени према англиканским избеглицама па су се ови, поглавито зато, настанили у горњој Немачкој, у градовима швајцарских конфесија. ² Сви су они били крајње реформистичког правца, који је под утицајима изгнанства постајао све екстремнији. ³ Но и међу њима је било мало јединства и хармоније, јер и негативности имају своју градицију. Многи спорови што се изродише међу њима у Франкфурту поводом друге Едвардове »Књиге Општих Молитава« ⁴ обелоданили су такву разноврсност мишљења, која се

¹ Ову титулу је Конвокација (1531. г.), не без борбе, признала Хенриху VIII. под оградом »у колико Христов закон допушта« (as far as is allowed by the law of Christ). Горњу стилизацију титуле је одобрио и признао парламенат 1534. г. Но та титула, бар теоријски, није давала краљу никакву нову власт већу од оне коју је и пре тога имао, нити је Хенрих VIII намеравао да то постигне овом титулом. Види Н. О. Wakeman, *The Royal Supremacy in England* (Church Hist. Soc., XXIII.), 1897., pp. 1—24.

² Види Ch. Hardwick, *A History of the Christian Church during the Reform*, pp. 228, 257.

³ Dixon, *Hist. of the Church of England*, vol. V., p. 34. Избеглица Џон Џвел је писао Петру Мартиру: »О Цириху, Цириху! колико сада чешће мислим о теби, него што сам мислио о Енглеској док сам био у Цириху... Ми смо странци у нашој рођеној земљи«. — *Zürich Letters*, pp. 23, 33.

⁴ »Књига Општих Молитава« (*The Book of Common Prayer*) је производ англиканске литургијске реформе у XVI в. Заснована је највише на римском обреду (*Sarum*), али садржи делове грчког цариградског, мозарапског и лутеранског обрета (избегавајући типично лутеранско учење). Јавила се у пет више или мање различитих редакција: прва 1549 г., друга 1552 г., трећа 1559 г., четврта 1604 г., и пета 1662 г. Редакције

могла појавити само под великим утицајем тада већ разрађеног континенталног протестантизма. Неки су били склони да се задовоље новом (другом) »Књигом Општих Молитава«, док су други желели да држе корак са швајцарским протестантизмом, угледајући се на »најбоље реформисане цркве«, међу којима су женевску (калвинистичку) највише имали у виду.¹ Њихови спорови су за кратко време почели снажно одјекивати и у Енглеској, што доказује тесну везу изгнанника са стањем у њиховој домовини.² Пред напуштање својих склоништа у иностранству и пре поласка у отаџбину покушали су да измире своје унутрашње спорове да би удружене силе могли успешније употребити у борби са противницима око бржег и успешнијег спровођења реформације у својој домовини. Женевске избеглице су узеле иницијативу, позвавши једним циркуларним писмом енглеске заједнице из Франкфурта, Арана, Штрасбурга, Базела и Вормса на заједнички договор у Женеви. »Претресајући ствар«, писали су женевски бегунци, »сматрали смо за добро да одржимо са вама братску конференцију, да би се сви могли сложити и сви заједнички у Енглеској учити и проповедати оно знање Речи Божје, које смо научили у свом изгнанству, и које смо видели у најбоље реформираним црквама«. То писмо су, поред осталих, потписали: знаменити Мајлс Кавердејл, епископ егзетарски и преводилац библије, Џон Нокс, шкотски реформатор и један од оснивача презвитеријанства и Виљем Унтингам, доцнији декан дарамски (Durham).

Избеглице из Арана су нашли да женевски позив одговара и њиховим циљевима па су га изрично и радо прихватили.³ Из одговора франкфуртских избеглица излази да су женевски енглески реформисти имали намеру да на припреманој конференцији у потпуности усвоје швајцарски, најве-

се разликују међу собом по догматском, а нарочито литургијском садржају и поретку, због чега су и биле предмети великих спорова. — Види F. E. Brightman, *Dict. of Engl. Church Hist.* (Ollard and Crosse) 1912, pp. 128—134.

¹ За податке о диспуту у Франкфурту види Strype, *Eccles. Memorials*, III, I, 404 и *Annals of the Reform.*, I, I, 151.

² *Zurich Letters*, I, pp. 8, 9..

³ Strype, *Annals*, I. I. 151—153.

роватније женевски, образац реформе, због чега је франкфуртски одговор био врло резервисан и обазрив. Ови последњи су сматрали да избеглице немају ни моћи ни ауторитета да одлучују какве ће обреде усвојити Англиканска Црква, верујући да ће надлежни у домовини све то добро решити. Нису се сложили са подражавањем Реформираних Цркава у потпуности (пошто су се оне и међусобно разликовале), него само у колико су се слагали с њима у главним предметима вере.¹ Но у случају да им се по повратку у Енглеску наметну саблажњиви обреди, обећали су да учествују у братској конференцији и споразумевању, како би се заједнички борили за њихово мењање или потпуно укидање.

Опште карактеристике свих ових изгнаника у ово време су врло важне за даљи ток англиканске реформације па ћемо их стога укратко навести. Ниједна њихова фракција није хтела прихватити у целини другу Едвардову »Књигу Општих Молитава«, због које су се појавиле невоље у Франкфурту као и све остале несугласице међу изгнаницима. Захтев за »даљим извођењем реформе« био је њихово опште стварно расположење, само у дугом изгнанству све више појачавано. Демократскије и либералније уређење њихових изгнаничких црквених заједница, подржавано швајцарским практичним примером, учинило је да су на епископе гледали као на анахроничне аутократе, а на сваку званично наметнуту црквену једнообразност као на тиранију. Они из Женеве су били потпуно решени да заступају усвајање женевских олигархијских принципа црквене управе, док су други, желећи мање строгу дисциплину, захтевали више слободе и неку врсту лабавости или индиферентности у погледу обреда, очекујући признање индивидуалног критеријума у питањима ове врсте. Њихова црквена организација у изгнанству била је у главnome пресвитеријанска. Већина изгнаника се најмарљивије одавала богословским студијама па је на тај начин непосредно прожи-

¹ »We purpose to submit ourselves to such orders as shall be established by authority, being not of themselves wicked; so we would wish you to do the same. For whereas all the reformed churches differ among themselves in diverse ceremonies, and yet agree in the unity of doctrine, we see no inconvenience if we use some ceremonies diverse from them, so that we agree in the chief points of our religion, — *ibid.*

мана радикалним идејама швајцарског протестантизма. Ових неколико карактеристика најопштијих духовних особина Маријиних изгнаника довољне су да претскажу оно велико учешће и оне праве линије којима су се они кретали у великој и знаменитој борби, која је неминовно пратила »даље извођење реформе« кроз целу владавину Јелисавете и Јакова I. Како до намераване конференције у Женеви није дошло, то су се изгнаници вратили у отаџбину са свима одликама и разликама, које су међу њима постојале у изгнанству. Промену на енглеском престолу схватили су као оправдање њихових највећих и најдражих нада, зато су свој повратак у отаџбину пропратили патетичним моментима¹ и великом радошћу.² — Све су ово будним оком мотрили и добро знали противници изгнаника и умеренијих реформиста у опште у самој Енглеској па су предвиђали тешку борбу са овим опасним елементима, назвавши све изгнанике вуковима, а њихове књиге и посланице бласфемијом и јересима.³

Пре приступања ма кавим верским и црквеним променама, па чак и за неко време после тога, Јелисавета се опрезно уздржавала од сваке пренагљене акције.⁴ Међутим је марљиво

¹ Изгнаник Џон Фокс је пре поласка послао у Енглеску једну расправу у којој се Германија обраћа својој сестри Англији, честитајући јој срећну промену на престолу и завршетак црквених невоља. »Ја сам заштитила твоје људе, који су мени добегли«, вели Германија. »Отворила сам им своје домове и цркве. Нисам их могла украсити богатствима и сјајем који су имали на дому : али сам их по својој сиротињи помогла. Сада нека би дао Бог да се из ропства враћају већој раскопи и слободи«. — *Strype, Annals, ch. VII.*

² »Пошто смо чули радосне вести о Божјој благодати и милости у избору краљице Јелисавете, подигосмо гласове своје нашем небесном Оцу, који нас је једини хранио у нашем изгнанству, али је чуо молитве наше и сажао се земљи нашој. Ово дивно добротинство је толико савладао наше умове, до би могли знати на који начин да то достојно примимо, како најбоље да послужимо слави Божјој у звању ширења Јеванђеља«. — *Ibid. p. 103.*

³ Епископ Хуајт их је тако оцртао у надгробној речи при погребу краљице Марије : »За сада вас опомињем, да вуци долазе из Женеви и других места Германије, и да су унапред испослали своје књиге, пуне кужних учења, бласфемije и јереси да би заразили народ«. — *Strype, Eccles. Memorials, № 81 и T. Dodd, vol. II. app. 32.*

⁴ Џон Џуел је одмах по доласку у Енглеску писао Петру Мартиру у Цирих (20 марта 1559): »Ма да је наклоњена нашој ствари, Краљица се ипак боји да допусти ма каква нова-

мотрила верско стање у земљи, које се убрзо обелоданило за почетој оштрој борби између реформиста с једне, и романиста — присталица средњевековног црквеног учења и поретка — с друге стране. Домаћи реформисти су у овој борби добили знатна појачања из редова бивших изгнаника, који су се сад отворено појавили на сцену борбе са романистима, пуни наде у свој скорој триумф.¹ Краљица је несумњиво имала својих планова, али се њена опрезност и спорост могла правдати несређеним приликама, судбоносним врећем које је било још у току, као и чињеницом да је сва одговорност падала само на неколико лица. Чувени »Нацрт богослужбених измена«² је у облику питања и одговора изложио опште црте руководних начела Јелисаветине политике. »Када ће се прво покушати промене? — гласило је питање. »На идућем састанку парламента« — био је одговор. Стајало се пред врло опасним корацима. Папски интердикти, држање ратоборне Француске, одвајне Шкотске, па клерикалне и бунтовничке Ирске, — све је то значило читав комплекс опасности. Зато је краљица хтела да, бар привидно, подели одговорност са парламентом. То је традиционална политика династије Тјудора. Главне идеје будуће црквене политике Нацрт изражава у одговорима на поједина питања и у изводу би гласиле овако: Отпусти и дискредитуј присталице папистичког богослужења, а онима који се покоре не веруј »quia neophiti«. Понуди мир Француској и Шкотској па потпомози и потпали верске спорове и раздоре у овим земљама. Рим ће се једити и проклињати. Утврди Бервик³ и обезбеди границе. Унапреди влашћу

чења. Но она ипак мудро и чврсто и побожно иде своје циљу, иако нешто спорије него што би ми могли желети. И ма да су почеци изгледали donekle неповољни, ипак има разлога за наду да ће најзад све бити добро«. — Zurich Letters, p. 10.

¹ Види Wakeman, Hist. of the Church of England, p. 306; Procter and Frere, A History of the Book of Common Prayer, p. 94.

² »Device for the Atteration of Religion«. Реч »religion« је овде употребљена у смислу који је имала у XVI веку: да значи обреде као спољашњу страну службе Богу, која у себи садржи сва начела побожности и богослужбене молитвености. Види R. C. Trench, English Past and Present, ed. 1905, p. 185, као и његов Select Glossary, ed. 1865, p. 177.

³ Тадашња гранична тврђава према Шкотској.



и поверењем оне који нису поклекнули у последњим невољама. Подвргни под статут »*Raemunire*«¹ све епископе и свештенике који су се обогатили за време прошле краљице; натерај их да се одрекну Папе и краљичина оскудица у новцу биће олакшана. Учини то исто према чиновницима грађанског реда и официрима: нека ни једна служба не буде у рукама незадовољника. Одреди комисију да састави једну Књигу (Општих Молитава), коју би краљица санкционисала. У међувремену строго забрани сваку богослужбену промену. Обуздај екстремне реформисте суровом применом те Књиге. Неке старе обреде ипак треба задржати. Екстремисти ће бити незадовољни и назваће те промене прикривеним папизмом или сваштарском мешавином (*misch-masch*). У међувремену за савест Њеног Величанства у дворској капели се могу »читати неке друге молитве, ређе миса, а када миси присуствују неколико свештеника, сви ће се са чинодејствујућим причестити у оба вида.²

Романисти су се плашили нове краљице, подозревајући њене намере чак и пре њених првих корака у правцу реформи. Јасно им је било да ће губити терен и бити стављени у подређен положај у Цркви, чим се доврше реформе које су већ биле на помолу. То је био један разлог више због кога су Маријину смрт (17. нов. 1558) горко и искрено оплакивали. Они су, као некада Данте, морали да гледају у прошлост, јер су им погледи за будућност били готово безнадежни и сувише опасни и мрачни да би могли оправдати какве ведрије наде. Епископ Хуајт је за текст своје беседе на погребу краљице Марије узео речи еклезијаста: »Ја хвалим мртве више него живе«. Истина, он је покушао да то измири са пословичком изреком Соломоновом да је »жив пас бољи него мртав лав«, али је основни тон целе проповеди био тон јаука над милим самртником, који за собом оставља незаштићену сиротињу.³ Његово набрајање

¹ Енглески врло строги државни закон, донесен 1393 г., ради заштите суверених владарских права и државних интереса од тадашњих разних облика папске насртљивости. Види Ollard and Crosse, *Dict. Engl. Church Hist.*, pp. 473—475.

² Strype је навео овај нацрт у својим *Annals*, I, pt. II, app. IV. и мислио је да га је писао Џон Хејлс или Сер Томас Смит.

³ »Бити у Цркви Христовој и не остати у њој; обећати, а не извршити; обећати овде покајање, а не испунити га; слушати истину, а не

Маријиних врлина и спомињање њене борбе за католичку Цркву одјекују индиректном и опширном осудом њене наследнице. Све је то више него тако и схваћено.¹ Министар финансија, Маркиз винчестарски и архиепископ јоршки² Хит (Heath), оптужили су Хуајта за буну и наређено му је да не напушта резиденцију до 19. јануара, када је изведен пред крунски савет и »после оштре опомене« пуштен на слободу.

Али стварне тешкоће нове ситуације, обелоданиле су се при првој сесији Јелисаветиног парламента (од 25. јануара до 8. маја 1559 г.), који је неизвесне околности и верске спорове морао лицем у лице погледати и решавати о њима. Због краткоће простора не можемо улазити у процес законодавних производа ове знамените парламентарне сесије, већ ћемо се ограничити на њена два чувена закона: закон о супрематији (The Supremacy Act) и закон о једнообразности (The Act of Uniformity). Они сачињавају основ целокупне Јелисаветине црквене политике. Доцније су само делимично измењени Законом о Толеранцији (1689 г.), али су суштаствено непрекидно остали у сили и у пракси све до наших дана. И један и други су значајни како по обиму, који обухвата готово целу конституцију Англиканске Цркве, тако и по своме општем карактеру и дуготрајности.³

Закон о супрематији огласио је све промене за владе Хенриха VIII, у међувремену од 1529 до 1536 г., не као

веровати је; бити свакодневно поучаван, а не научити; стално бити опомињан, а не сачувати се: то је страшно, гадно, проклето и за осуду. »О, милостиви Госпoде, ако је ово човеково стање, крај светске славе, богатства и таштине, где смо ми онда?« Strype, *Essl. Memor. of Mary*, III, pt. II. № 81.

¹ Хуајт је проповедао 13 децембра 1558 г. Џуел је још био у Штрабургу и чувши за Хуајтову проповед, писао је Петру Мартиру (26 јан. 1559 г.): *Whitius tuus in funere Mariae . . . habuit ad populum insanam et turbulentissimam concionem; omnia potius tentanda esse, quam ut quicquam de religione imutaretur; bonum factum, si quis exules reduces interfecerit.* — *Zurich Letters* (лат. изд.) p. 4.

² Врло је значајно да је и Хит признао бунтовнички карактер проповеди и узео учешћа у оптужби. Види Dr. W. H. Frere, *Hist. of the Engl. Church* (Elizabeth and James I) p. 12.

³ Види Stubbs, *Report of the Eccles. Courts Commission*, Append. p. 44; G. W. Prothero, *Statutes and Constit. Documents*, *Intro.*, XXX.

неку врсту узурпације, већ као васпостављање старе јурисдикције енглеских владалаца и као ослобођење нације од »узурпација туђинских власти«. Он је вратио на снагу све антипапске законе из доба Хенриха VIII и истовремено суспендовао целокупно реакционарно законодавство краљице Марије. Пређутно је опустео из краљевске титуле део о краљевском главарству у Англиканској Цркви (The Supreme Head)¹ и све законе, који су Хенриху VIII признавали готово неку врсту комбиноване власти Папе и Васељенског Сабора.² Круни повраћена црквена власт је ограничена неодређеним објашњењем да она укључује она права, која су »до сада законито вршена, или се могу вршити«. Власт круне у Цркви је била намењена »за визитацију црквених добара и лица, за измену, поредак и поправљање истих, и за све врсте заблуда, јереси, шизми, злоупотреба, престапа, немарности и неправилности«.³ Тумачећи овакву своју врховну власт у Цркви, Јелисавета је порицала : а) да она значи ма какву новину и б) да носиоци круне могу имати моћ и право богослужења у Цркви. Оваква стилизација краљевске власти у Цркви је имала за циљ да неокрњен суверенитет круне над свима њеним поданицима обезбеди како од црквене тако и од световне власти сваке иностране силе.⁴

Ова власт круне може се, по одредбама тога истог закона, делегирати повереницима (commissioners), али са ограничењем да они једно учење могу дефинисати и огласити за јерес само ако је оно изрично оглашено као јерес »ауторитетом канонских књига Св. Писма, или прва четири Васељенска Сабора, или ма којим од њих, или ма којим другим Васељенским Сабором, који је то јересју дефинисао на основу изричних и јасних речи канонских књига Св. Писма«, или таква учења која би као јерес објавио Високи Парламентарни Суд »са пристанком

¹ Цуел је писао Булингеру у Цирих (22 маја 1559) : »Краљица није вољна да је било усмено било писмено називају главом Англиканске Цркве. Јер она озбиљно тврди да ова част припада једино Христу и не може припадати ни једном људском бићу«. — Zurich Letters, p. 33.

² То су 32 Henry VIII 26 и 34, 35 Henry VIII 1. Види G. W. Prothers, op. cit., Intro. XXXI.

³ Види Gee and Hardy, op. cit. p. 447.

⁴ Види Injunctions, ibid, pp. 438, 439.

свештенства у његовим конвокацијама.¹ Једна клаузула закона о супрематији објављује да се одлуке парламента о црквеним предметима не могу уврстити у ред јереси, заблуа, шизми или шизматичких мишљења. На тај начин је парламенту признато сувише широко право доношења црквеног законодавства, што је он и практиковао за време династије Тјудора. Чак је парламенат себи допустио и право дефинисања црквеног учења, али је то право изрично доведено у зависност од пристанка свештенства. Јелисавета је ту клаузулу марљиво чувала од злоупотребе.² Истовремено је овим законом стављен на снагу ранији закон о потчињењу свештенства (од 1532 и 1534 г.).³ На тај начин су одлуке Конвокације могле имати извршну силу једино са пристанком круне, којој је изрично задржано право вета.⁴

Овај закон је још савршено одбијао сваки компромис са ма каквом врстом иностране власти или силе, која у Великој Британији има да се за увек »потпуно искорени«. Он је прописао специјалну заклетву, коју су морали положити сви црквени службеници, као и световна лица која имају од државе плату или новчану помоћ. Одбијање заклетве се имало кажњавати конфискацијом имовине и смрћу. Дакле, верска нетрпељивост у циљу постизања црквене једнообразности била је карактеристика овога као и готово свих осталих Јелисаветиних закона и наређења.

У међувремену је већ била припремљена нова редакција друге Едвардове Књиге Општих Молитава са извесним мањим изменама,⁵ које је извршио један одбор, наименован у »На-

¹ О конвокацији као црквеном представништву види моју студију »Хуманизам као претеча англиканске реформације«, — Б о г о с л о в љ е, год. II. св. 1, стр. 29, прим. 3.

Опширније о пореклу и саставу конвокације у Ollard and Crosse, *Dict. Engl. Church Hist.* pp. 140—148.

² Види један извод из *Commons' Journals* (p. 97) од 22 маја 1572 г. у Prothers, *op. cit.* p. 120 и једно краљичино извешће Доњем Дому од 27 фебр. 1593 г. (*Dr. Ewes' Journals*, p. 478), *ibid.* pp. 125, 126. Протеро мисли да је Јелисавета штитила право пристанка свештенства »вероватно у циљу одржања свога сопственог утицаја«. — *ibid.* XXXIV.

³ Види тај закон у Gee and Hardy, *Documents*, p. 195.

⁴ Види »The King's Licenceto Convocation«, April 1604. — Prothero, *op. cit.* p. 417.

⁵ Procter and Frere, *op. cit.* p. 99



црту за богослужбене измене».¹ Велику већину у одбору сачињавали су ранији изгнаници. »Предлог и план богослужбених измена« који су реформисти швајцарског типа упутили дворском патрону реформе, Сер Виљему Сесилу, преко свог једномишљеника Едмунда Гвеста, захтева да се у новој редакцији учине следеће измене :

»Обреди једном укинути због злоупотреба, не смеју се поново уводити«. У вези са употребом крста у храмовима захтева се да се никакав лик не сме употребљавати у цркви. Процесије су непотребне : боље је молити се у цркви. »Пошто је при крштењу, читању, проповедању и молитви довољан кратки бели стихар, (surplice), то је он довољан као свештеничка одежа и при служењу литургије«. Непричаснике треба отпустити из храма после предложења и освећења светих дарова. Символ вере на литургији читају само причасници. Молитве за мртве не употребљавају се у литургији »да не би изгледала као жртва за умрле«, »јер је по првој Књизи (Општих Молитава) изгледало да су неки мртви на небу и да се не нуждавају у милости, док су остали на неком другом месту па оскудевају у помоћи и милости«. Ранију Молитву Освећења («О, милостиви Оче» итд.) треба одбацити : а) »зато што је сматрана као тако неопходна за освећење, да без ње не би ни било освећења, што није истина, јер просба није део освећења, пошто се Христос при установљењу (ове) Тајне није молио, него одавао хвалу Богу«; б) зато што се у њој моли да хлеб и вино постану Христово тело и крв, а то тежи папистичкој трасупстанцијацији«. Причешћивати се треба својим рукама. Стари је црквени обичај био да се причешћује стојећи, али пошто неки сматрају за грех да се причешће прима клечећи, ма да је то по себи законито, оставља се сваком слобода бирања између ова два начина, учећи народ да су и један и други законити.²

Но готово сви ови предлози су одбачени у другој Едвардовој Књизи Општих Молитава, коју је парламенат потврдио

¹ Види састав одбора у Strype, *Annals*, I. ch. IV. p. 82. Изгледа да он није имао никаквих специјалних упуштава мимо она наведена у »Нацрту за богослужбене измене«. Види Dixon, *op. cit.* vol. V. p. 98.

² Цео овај план измена дају Strype, *Annals*, vol. I. Orig. XIV и Cardwell, *Conferences*, p. 48.

са извесним изменама. Прва рубрика¹ наређује да се Јутрења и Вечерња врше на уобичајеном месту у цркви, место раније одредбе : »на ономе месту одакле ће народ најбоље чути«. Друга рубрика је забрањивала при служењу литургије све одежде осем фелона (rochet) и стихара (surplice), али је једном одредбом закона о једнообразности суспендована и замењена четвртом рубриком прве књиге (1549 г.). У Литанији је потпуно опуштена просба : »Сачувај нас, добри Господе, од тираније епископа Римског и свих његових одвартних насиља«. Врло је важно то што је ранија догматски потпуно негативна »декларација о клечању« при причешћивању потпуно изостављена, али је задржано клечање као став причасника.²

За законом о супрематији непосредно је следовао закон о једнообразности (априла 1559).³ Главни му је садржај васпостављање ревидиране друге Едвардове Књиге Општих Молитава, на којој се једнообразност и заснивала. Њиме су строго забрањени сви облици молитве и начини служења тајни, који нису прописани овом књигом, као и свака критика ове књиге. Он је утврдио и датум докле се латинске богослужбене књиге морају заменити прописаним енглеским књигама.⁴ Овај закон се одликује строгошћу казни, које су ишле до конфискације целокупне имовине и доживотне тамнице. Свако лице у краљевини или у краљичиним доминијама је обавезно, осем у случају неког »законитог или разумног извињења« да присуствује недељом богослужењу у парохијској цркви или капели, или »неком уобичајеном месту где се у то време држе јавне молитве«. Преступе овог наређења кажњава црква сво-

¹ »Рубриком« се у Књизи Општих Молитава називају правила и прописи о вршењу појединих служби и обреда.

² Клецање је задржано »јер је тако одређено законом« и што је најмарљивије објављивано, ширено и препоручивано народу«. Писмо Гриндала и Хорна Булингеру, (6 фебр. 1567). — Zurich, Letters p. 180.

³ Овај закон (The Act of Uniformity) види у Gee and Hardy, op. cit. № LXXX.

⁴ Изгледа да је ново енглеско издање било увелико ушло у употребу и пре одређеног рока (Рођење св. Јована Претече) : »Liber communionis precum, temporibus Edwardi regis usitatus, nunc iterum pertotam Angliam in usu passim est ubique erit, renitentibus et reclamantibus pseudoepiscopis«. Parkhurst to Bullinger (21 маја) — Zurich Lett., p. 17.

јим казнама и глобом у корист сиротиње. О извршењу ове одредбе старају се епископи »како најбоље умеју и знају«, а у примењивању овог закона морају им судије помоћи у истрази. У погледу црквених украса и свештеничких одјејања при богослужењу задржани су прописи прве Едвардове Књиге Општих Молитава, »док се краљичином влашћу друкче не нареди. Краљица је за себе овим законом задржала право да, по савету повереника или митрополита,¹ пропише »друге обреде«.

Ова два закона су наишла на, донекле претерани, отпор прелата-романиста: први зато што је потпуно искључивао Папу из власти у Англиканској Цркви, а други зато што је укинуо латински језик у богослужењу.²

Архиепископ Хит (Heath) је у своме говору у Горњем Дому доказивао да ни парламенат нема право да даје, нити краљица способност да прима врховну духовну власт над Англиканском Црквом.³ Одобрно је одрицање покорности Папи Павлу IV († 18. авг. 1559) »који се према нама, од како је ступио на Петрову столицу, показивао као врло сурово строг отац«, али је тврдио да напуштање римске столице неминовно значи одрицање »свих васељенских сабора, свега канонског и црквеног законодавства Цркве Христове, мишљења свих других владалаца и јединства Цркве«. Предсказивао је дављење у водама шизме, секти и поцепаности. Црквени закони се не могу одржати пошто »они потпуно зависе од ауторитета Апостолске Столице, и без ње не могу бити обавезни за васељенску Цркву«. Његово тврђење да се ни протестантски ни католички владари нису слагали са »овим на-

¹ »Ове проспективне клаузуле су биле прве напомене о оној врсти посла коју ће ови повереници радити у будућности. Помињање Митрополита на другоме месту могло би се нагласити, али он је бар био ту«. — Dixon, op. cit. vol. E. p. 64.

² Ibid. p. 65.

³ »Имате ли власт да кажете Краљици: *Tibi dabo claves?* Имате ли власт да јој наредите: *Pasce, pasce, pasce?* Имате ли власт да јој одлуком парламента заповедите: *Confirma tuos fratres?* Можете ли је овластити да одлучи од Цркве и да одређује духовну казну?« — Strype, app. 6. Уосталом, половина говора Хитовог је била сасвим непотребна, јер се Јелисавета и сама одрекла титуле »The Supreme Head«. — Види Dixon, op. cit. V, pp. 66, 67.

шим радом» врло је тачно у многим погледу. Он је истакао премису да је Римска Црква »или од Бога, или иначе штетна Црква«. »Ако је од Бога... како ћемо се оправдати што смо оставили ту Цркву?« Ако је штетна, »онда ми у овој краљевини нисмо имали никакве користи од Христа«, пошто је све примљено из Рима: »ми смо обманути, јер учење одговара природи Цркве из које је дошло«.

Епископ честарски, Скот, објашњавао је неопходност одржања поретка и послушности нижих црквених власти према вишима, слично неопходности која у томе погледу постоји у држави. Сматрајући Папу за врховну црквену власт, он је порицао једнакост апостола по власти у Цркви, слично тврђењима савремених римокатоличких писаца. Но Скот је у апсурдности ишао и даље, рекавши чак и то »да се само Петрово наслеђе продужује у Цркви, а да се наслеђе осталих Апостола не продужује«, затим да се места која се односе на Петра (у Св. Писму) односе и на његове наследнике«. Указивао је на судбину Православне Цркве која је »осам стотина година била под Римом: четрнаест пута се враћала Риму, а сада је отступила од Рима и пала у крајњу беду«. Најзад је претио Енглеској невољама већим од оних које су снашле Немачку, Пољску и Данску, као и поцепаносту која је снашла континенталну реформацију као ђаволе дело.¹

Вестмистерски абат Фекенхам, последњи абат у енглеском парламенту, такође је одржао један говор против закона о једнообразности. Он је нове англиканске Књиге Општих Молитава, створене и утврђене на ауторитету парламента, њихову променљивост и несталност, упоређивао са старом вером која је постојала четрнаест векова. Своју орацију је завршио са тужним описом нереда, безакоња и парница, проузрокованих верским променама, па је питао: »која од ових вера васпитава смиренције и покорније поданике?« Он је нарочито напао власт парламента у црквеним стварима,² позивајући се

¹ »Лутер признаје да му је ђаво био учитељ у разним догматским питањима«. — Strype, app. 7.

² »Како може наша вера зависити од једне одлуке парламента? Парламенат се већином састоји од лајка и световних људи... У нашој вери и нашим обредима треба да буде сталности: а гледајте несталност и несигурност одлука парламента. Оно што се у парламенту одлучи једне године, укида се идуће године. Један краљ укида одлуке донесене за време

на историју и тврдећи да само свештенство може бити компетант судија у црквеним стварима, јер оно боље познаје Св. Писмо. Но он је рђаво разумео стварну улогу коју је парламент имао у верским споровима у Енглеској.

Свештенство се скупило у конвокацији 27. јануара 1559 г. и одмах се одупрло свима променама у Цркви, чим је приметило да се оне спремају у окупљеном парламенту. Велики немир је обузео духове¹ због програма реформе, нарочито у доњем дому, чији је пролокатор (око 25 фебруара) донео у Горњи дом пет кратких чланова, које је доњи дом претходно једногласно усвојио у једном бескомпромисном тону, са циљем, да олашка својој савести и нађе пут за спречавање реформе,² тражећи од епископа да предузму вођство свештенства у означеном правцу.³ Прва три члана су се тицали мисе и били су они исти који су, у Оксфорду 1554 г., проузроковали смрт реформатора-епископа: Кранмера, Латимера и Ридлеја. Четврти је признавао и потврђивао папску супрематију, док је пети заступао гледиште да власт у питањима вере, тајни и црквене дисциплине припада само свештенству, а не световњацима. Горњи дом конвокације је сутрадан усвојио ове чланове и поднео их на одобрење Горњем Дому парламента. Горе наведена три говора против закона о супрематiji били су у ствари само продужење овога отпора у кантербериској конвокацији.

(Наставиће се)

другог краља«. Цареви за време Аријевих спорова »нису никад сазивали своје племство и обичне грађане да решавају такве спорове, нити су питали за њихова мишљења, нити су се руководили бројем гласова у таквим скуповима, као што се чини сада у нашој држави«. — Цео говор даје Strype, app. 9.

¹ »Quoniam fama publica referente ad nostram nuper notitiam pervenit multa religionis Christianae dogmata publico et unanimi consensu hactenus recepta et probata, ac ab Apostolis ad nos usque concorditer per manus deducta, praesertim articulos infra scriptos in dubium vocari«. — Wilkins, Concilia, IV, p. 179; T. Fuller. The Church Hist. of Britain, BK IX, p. 444 (ed. 1837).

² »Ut ratio ineatur quomodo religio posset conservari« — Wilkins, ib.

³ »Petierunt ut ipsi episcopi sint duces sibi hac in re«. — ibid.

Ступњеви индивидуалног развитка и васпитање

Први акт, којим човек почиње свој индивидуални живот, акт је рођења. Њиме се људско биће, као засебна индивидуа, ставља у положај, да живи својим особеним, својим индивидуалним животом. Оно се ставља у положај, да се у космосу отрже од космоса. И баш та тежња, да се човек отргне од онога, у чему је, и да заузме свој лични став према свету и животу, даје нам повода, да са сигурношћу можемо тврдити, да људско биће није саставни део само видљиве природе, да није продукат само материјалног света. Човек је — по тврђењу великог кенигсбершког филозофа И. Канта — становник двају света.¹ Он је нека средина или спојна тачка између чулног (материјалног) и надчулног (духовног, интелегиблог) света. И уколико је део чулног (материјалног) света, он се јавља као биолошко, као живо, органско биће; јавља се као биће са основним нагонским тежњама самога космоса. У њему долази до израза како космичка тежња за мировањем, за одржањем онога, што постоји, тако и космичка тежња за променом, за стварањем нових стања. Али човек није само биолошко биће. Његов се живот не може свести само на нагоне, ма се они означавали и тако звучним називима космичких сила као што су атракција и репулзија. Човек је део и надчулнога (интелегиблог) света. Он је снабдевен и душевним органима² и као такав јавља се као психичко, као органско-духовно биће са способностима — како је лепо приметио још блажени Августин — за један виши духовни и морални живот.³ Стога ћемо ми, пре него што пређемо на приказивање ступњева у индивидуалном развитку, бацити — ма и летимичан — поглед на оно, што чини суштину људског живота уопште; указаћемо на најбитније особине нагонности и духовности човека.

¹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. von K. Vorländer (Leipzig 1915) S. 112.

² Ed. Spranger, *Psychologie des Jugendlichen* (Leipzig 1927). S. 14.

³ S. A. Augustini *De civitate Dei*, rec. I. Migne (Patrol. latinae tom. XLI, Parisiis 1900) p. 789.



Према резултатима Елементарне Психологије целокупан живот човека, па и сама поступност у подели његовог индивидуалног живота на степене, условљени су узајамним односом двају основних нагона, чија је равнотежа сама по себи искључена. Један од тих нагона модификација је космичке тежње за мировањем. Он се састоји у тежњи индивидуе за самоодржањем, за чувањем свога бића. Ми ћемо — са својим професором П. Хеберлином — тај нагон назвати »Ја - нагоном или егоизмом у најширем смислу«.¹ По сили тога Ја - нагона или егоизма човек је у основи својој лењ и непокретан. Он је противан свакој промени, јер му свака доноси измену самога себе, а он жели да баш то избегне. За њега су од највеће вредности само сталне навике и сталне животне форме. И једино, што таквога човека покреће на рад, на савлађивање својих тежњи за истрајност у млитавости свога живота, опет је брига за свој опстанак или за средства, која би служила за његово осигурање.² Тако и човек егоиста, у својој одбрани да избегне промене у животу, постаје активан из егоистичких побуда. Мир, здравље и економско осигурање с једне и самоодржање, слобода и провођење индивидуалних захтева с друге стране главни су циљеви његовог живота. Услед тога Ја - нагон или егоизам остаје у основи исти како у својим највишим формама, у честољубљу и властољубљу, тако и у нижим формама, глади и других егоистичко-физиолошких потреба.

Друга, исто тако природна и недисциплинована тежња човекова је тежња за идентификацијом.³ Она се састоји у активности, у сједињавању, спајању, изједначавању, прилагођивању. Просто речено састоји се у старању, да индивидуа није сама, да се идентификује са нечим другим. Услед такве своје тежње индивидуа се не осећа добро у својој издвојености. Она не може подносити самоћу и тражи промену; тражи прелаз из једнога стања у друго. Ту тежњу, која се јавља као сталан протест Ја-нагону или егоизму, назваћемо љубављу

¹ P. Häberlin, Wege und Irrwege der Erziehung (Basel 1920) S. 168; Der Geist und die Triebe (Basel 1924) cap. 4.

² P. Häberlin, Der Charakter (Basel 1925) S. 106.

³ P. Häberlin, Wissenschaft und Philosophie II. (Basel 1912) S. 111 ff.

или еротичким нагоном.¹ Као противност егоизму љубав или еротички нагон не тражи одржавање, већ рушење нашега Ја, и као такав стоји изнад наше индивидуалности. Он тражи идентификацију са нечим другим, са нечим што није Ја. Према обиму пак тога »другога«, са којим се жели идентификација, код људи се јављају три врсте еротичности или љубави. Једна врста је »мистичка«, која тежи за идентификацијом са целокупним светом, са свима креатурама. Ово не треба мешати са религиозном мистиком, јер је она нешто друго. Религиозна мистика је тежња за сједињењем с Богом као праизвором за све, што је узвишено, добро и лепо. Друга врста еротичности или љубави јавља се као социјална тежња за идентификацијом са друштвом. И напослетку трећа врста је љубавна тежња у ужем смислу. У овом последњем случају тежња за идентификацијом јавља се као пријатељство и као еротичко-полна љубав.²

На ове две тежње, на Ја-нагон или егоизам и љубавни нагон или еротичност, своди се целокупна људска нагоност. Оне се боре међу собом, уколико провођење једне од њих захтева сузбијање друге. Па ипак та борба није таква, да једна поред друге не би могле постојати. Ја-нагон или егоизам и љубавни нагон или еротичност увек су један поред другога. И још више. Они прожимају један другога и стварају савезе и компромисе. И кад би се све душевне функције могле свести на »животне моћи« или »нагоне«, кад би целокупна људска енергија била само нагонска, како би то хтела да представи данас јако распрострањена психолошка заблуда Фројдове Школе,³ онда не би било никаквих тешкоћа у прорачунавању

¹ Ed. Spranger (Psychologie des Jugendalters. Leipzig 1927. S. 81 f.) прави разлику између полне љубави и еротике. Полна љубав, по њему, заснована је увек на телесним, дакле чулним побудама, а еротичност поглавито на естетичким основима. — Упор. и Ed. Spranger, Kultur und Erziehung (Leipzig 1925). S. 217 ff.

² P. Häberlin, Wege und Irrwege der Erziehung. S. 169 f.

³ S. Freud, бечки психијатар и оснивач Психоаналитичке Школе, сматра нагоне као »граничне појмове између душевнога и телеснога« и гледа на њих као на »представнике органских моћи«. (Vgl. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Leipzig und Wien 1905. S. 32 u. Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. Leipzig und Wien 1893—1906. Bd. III. S. 262. Али у примени, ни он сам не остаје доследан тој својој теорији. Јер сексуалном нагону, који је — по њему — носилац целокупне еротичности,

људске делатности. Ми бисмо, са математичком тачношћу, могли прорачунавати сваку појаву у људском животу. Али целокупна енергија није само нагонска енергија. Ни један моменат нашега живота, па ни онај најпростији, не може се разумети само из нагона, ако се под нагонима разуме оно, што сама реч хоће да каже ; ако се разуме животна активност, — оно, што гони на рад. Поред нагона у човеку постоји и једна друга врста енергије. Она је нешто за себе и, као регулативна моћ, стоји насупрот нагонима. Велики грчки философ Платон дао нам је дивну слику о томе, упоређујући прву — дакле нагонску енергију — са коњима који вуку кола, а другу — управљајућу енергију — са разумним принципом, који даје правац коњима.¹ Тај виши принцип у човеку Платон је назвао разумним принципом. Ми ћемо га пак назвати духовношћу.

По професору Е. Шпрангеру духовност у ужем смислу само је продужење и узвишавање правца, који је у самој природи човека.² Она је принципиелна тежња вишим захтевима и као таква израз средишности, израз јединства и хармоније у животу. Ту спадају не само интелектуалне, већ и емоционалне и моралне моћи човека. Духовност је у основи оно, што даје животу меру и форму ; што процењује и управља нашу животну енергију. Она надгледа рад наших нагона и тежи, да их доведе у склад са вишим животом, са објективним или моралним захтевима. Према нагонима духовност се јавља као последња инстанца, која управља њима и која упућује живот своје назначењу. И баш зато, што је духовност по суштини својој нешто друго него нагони, не може се узети, да је она изведена из њих. Она је, поред нагона, друга основна функција у нашем животу. Као најизразитији пак орган те више моћи људске душе, који је за васпитање од неизмерног значаја, служи савест. У савести и кроз савест емпиричко биће узима удела у натприродном, у ономе, што треба да је. Савест је према томе емпиричка репрезентанткиња гласа Божјег

придаје двојакe функције: хемиско-физиолошке и душевне (Libido, фиксирање и др.). Према томе он сам дели свој гранични појам на два дела: на физички и психички, а то је »*contradictio in adiecto*«.

¹ Platons Dialog Phaidros, deutsch von C. Ritter. (Sämtl. Werke II, Leipzig 1922) S. 58. Упор. и Platons Staat, deutsch von O. Apelt (Leipzig 1916) S. 46.

² Ed. Spranger, Psychologie des Jugendalters S. 15.

у нама. Она је морална функција, ако се »морално« узме у најширем смислу нормативно одређенога уопште. Услед тога она се не показује само у моралном животу у ужем смислу, већ и у свему осталом, што има форму; показује се и у естетичком и у логичком.¹ Али овде није место да се говори о томе. Све, што би се још могло нагласити, то је, да се савест налази у дубини душе свакога човека без изузетка. Нема човека, који не би знао за грижу савести. По ап. Павлу чак и »незнабошци, који немају закона«, по савести »чине оно, што закон прописује« (Римљ. II. 14,15). Они показују, да је дело закона уписано не само у разуму и срцима њиховим (Јевр. 5,14; Римљ. 7,22), већ и у вољи (Римљ. 6,22).

Као што се из досад наведенога види, људски се живот своди на две врсте нагона и на духовност, чијој су цензури нагони потчињени. Нагони, сами по себи, нису ни добри ни рђави. Они су просто моћи, које условљавају нашу животну екзистенцију и које носе наш рад. Опасност од њих настаје тек у њиховој неумерености и неограничености. Стога је за сам живот неопходно потребно, да духовна енергија — поглавито пак она моћ, коју називамо »савест« — даје нагонима правац у делатности; потребно је, да се нагони потчине управи савести. Ако ово недостаје, нагони ће ићи својим путем и њихов рад неће бити онакав, какав треба да је. Осим тога они ће, борбом са духовношћу, створити у души и такве несвесне чинице, које ће разорно утицати на даљи ток живота. Зато се у васпитању све своди на јачање духовности уопште у смислу назначења. Циљ васпитања дакле мора бити савлађивање или обуздавање нагона под свима околностима; савлађивање и обуздавање а не онеспособљавање и уништавање. Ово треба нарочито нагласити, јер нагони су једина оруђа, једини покретачи или мотори, који нам стоје на расположењу за рад. Умртвити нагоне значи, убити животну енергију, а то опет не значи ништа друго, већ одузети себи живот. Ми ћемо у своме даљем излагању пропратити борбу нагона међу собом и показати њихова ограничавања духовном енергијом; показаћемо да та борба управо и чини, да се у индивидуалном развиту може говорити о извесним периодима и степенима.

¹ P. Häberlin, Der Charakter. S. 320; Wege und Irrwege der Erziehung S. 172 f. Упор. и његов спис »Über das Gewissen« (Basel 1915).

* * *

Индивидуални живот човека проводи се у неколико више или мање јасно одвојених времена или периода. Наша језична употреба означава те периоде као детињство, младост, зрелост и старост. Али свакоме је познато, да се у тим периодима индивидуалног развитка разликују и нарочити ступњеве, који чине саму деобу још компликованијом. Ово утолико пре, што се за поделу индивидуалног живота на ступњеве не узима једно, већ више мерила. Тако немачки психолог К. Штумпф¹ дели доба детињства према развоју језика, француски психолог А. Бине и његов ученик Т. Симон² према обиму интелектуалног рада, америкашки психолог и педагог Г. Ст. Хол³ и његова школа, а унеколико и енглески психолози и педагози, према децјој активности у играма и т. д. Само, све су ове поделе непотпуне и недовољне за разумевање психичкога живота. Оне не обухватају цео живот човека и што је најглавније, не улазе у суштину његове индивидуалности.⁴ Исто тако не даје потпуност и дубину ни деоба индивидуалног живота на основу промена у телесном развоју. Јер, према тим променама, индивидуални живот могао би се поделити само на три, односно на четири ступња: Пре дефинитивног развоја мозга, и пре и после сексуалног сазревања, а код женских још и четврти ступањ после климактериума. Ни једна од ових подела не даје ону дубину, која је потребна за разумевање разних промена у људском животу; ни једна се не заснива на структури саме душе људске. Како је опет — по нашем мишљењу — то једини критериум за праву градацију индивидуалног живота, то ћемо ми ову поделу и извршити према структурним елементима саме душе; извршићемо је према резул-

¹ K. Stumpf, Eigenartige Entwicklung eines Kindes. (Zeitschrift für pädagogische Psychologie (Leipzig 1910).

² A. Binet et Th. Simon, La mesure du développement de l'intelligence chez les jeunes enfants (Paris 1917).

³ G. St. Hall, Adolescence. 2. vol. (New-York u London 1911).

⁴ Из истих разлога не можемо примити ни поделу В. Зјењковскога, која је — како он сам каже — изведена према комплексу прикупљених знакова. (Психологија Детињства. Београд 1925. Стр. 39).

татима, до којих се долази у међусобној борби људских нагона.¹

Први ступањ, који ћемо означити као »рано детињство«, чине прве две или три године живота. Он се снажно карактерише анималношћу. Дете прикупља снагу и расте. Сву своју енергију оно троши у почетку само на покрете. Али што се даље иде, дечја активност постаје компликованија. Унутрашњи свет долази све јаче до изражаја и дете почиње унеколико и свесно да тражи задовољавање својих потреба. Немачки психолог В. Штерн мисли, да ту постоји чак и општи закон, који би се могао формулисати као прелаз »од периферије ка централности«,² од опажања ка представама и ка вољним покретима. Међутим, ако би тај закон баш и постојао, ту се ипак не би могло говорити ни о каквој вишој духовности, нити пак о каквом ставу према свету и животу. Дете у тим годинама не зна ни за добро, ни за зло; ни за правилно, ни за неправилно. Његов живот је без сопствене контроле и као такав предат нагонности без ограничења. Осим тога, за ово прво доба индивидуалног развитка, могло би се рећи и одређеније, да је искључиво у власти Ја-нагона или егоизма. Али то није тако. Ако се дубље загледа у однос деце према родитељима и другим људима, видеће се, да се ни ово рано детињство не може окарактерисати као чист егоистички ступањ. Оно је пре ступањ неодлучнога, егоистички или еротички једва диференцираног, општег животног нагона.

Стварно одређенији ступањ у индивидуалном развитку почиње тек са трећом годином и траје од прилике до шесте или седме године. То је ступањ узбуђења и првог полног диференцирања код деце. Зато ћемо ми тај ступањ назвати првим или инфантилним, дакле, дечјим пубертетом.³ У доба ранога детињства мушко и женско дете једва да се могу разликовати. Она су једнака како по спољашњим знацима, тако и

¹ У овој подели придржаваћемо се у главном, али не и у свему, поделе свога професора Р. Haberlin-a (Види његова дела: *Wege und Irrwege der Erziehung*. S. 189 f, и *Der Charakter*. S. 315—341.

² W. Stern, *Psychologie der frühen Kindheit* (Leipzig 1914). S. 27.

³ Назив »дечји« или »инфантилни пубертет« за ово доба развитка први је употребио Р. Haberlin. (Упор. *Wege und Irrwege der Erziehung*. S. 190.

по унутрашњем животу. Разликовање међу њима почиње тек са другом или трећом годином и то не само по изразу лина, већ и по карактеру и по игри. У раном детињству и мушка и женска деца играју се подједнако звечкама и луткама, али почетком овога ступња девојчице већ почињу да украшавају своје лутке, да их љуљају, хране и т. д., а дечади једино да их возају. Њима никако не пада на ум, да фризирају своје лутке или да им међу огрлице, наруквице и друге украсе. Поред ових разлика Ш. Билер приметила је, у самом прелазу ка овом ступњу, и прве карактеристичне разлике у укусу, у вокалној музици. Она тврди, да су двогодишња мушка деца тражила песме, које су по ритму и боји тонова биле различне од оних, које су тражиле девојчице. Мушка деца тражила су ратне и јуначке песме, а женска више миле и дирљиве песме.¹

Али главна карактеристика овога ступња, с погледом на васпитање, није толико у полним разликама деце, колико у почетном заузимању става према појавама у свету и животу. До овога ступња деца нису имала право осећање о стварности нити пак осећање, да су бића за себе. Њихов живот протекао је без борбе; протекао је у узајамном више или мање променљивом односу оба нагона. Тек са овим ступњем почиње да се осећа снажан утицај еротичког или љубавног нагона. Дете почиње да осећа у себи јаку тежњу за променом своје средишности, свога индивидуалног живота. И кад би се еротички таласи појавили само једанпут у животу, унутрашње узнемирености прошле би без компликација. Деца би, у границама своје варијабилности, постала друкчија, и унутрашња борба свела би се на просту промену дотадашњег стања. Али искуство нас учи, да није тако. Појачавање еротичности не долази на једанпут, већ поступно и с прекидима. Оно, својим ексцентричним тежњама, изазива непрекидну борбу с егоистичким нагоном и ствара напоследку расцеп, који би био судбоносан по сам живот, да се нагонске тежње не ограничавају и не сузбијају оном другом врстом наше енергије, коју смо назвали духовношћу.

Нагонска борба у деце инфантилног пубертета доводи живот у нову фазу. Деца, иако у то време не долазе до свести

¹ Ch. Bühler, Das Seelenleben des Jugendlichen (Jena 1925). S. 18—19.

о своме Ја, почињу ипак да осећају сама себе, да хоће за себе.¹ Њихова духовност, која — као што смо већ раније нагласили — налази своју главну емпиричку репрезентативну у савести, доводи до сазнања, да индивидуални живот није исто што и спољашњи свет. И та прва фаза враћања својој средишности доприноси много за сазнање јединства и заједнице унутрашњих доживљаја. Она је од огромног значаја и за схватање издвојености и ограничености сопственога бића.² У њој дете први пут заузима став према унутрашњим и спољашњим појавама живота, и то је одлучујуће скоро за целу његову будућност.

Инфантилна борба усредсређује, дакле, људско биће у самоме себи. Она га доводи до изражаја његовога правога Ја, али не и без промена. У целокупном животу почиње да се осећа ново стање, у коме је духовност на помолу. Многе нагонске тежње, а поготову оне, које нису у сагласности са моралним принципима, остају услед тога неизражене. Оне се повлаче са попршта свеснога живота и дејствују више као прикривене емоционалне силе. Отуда и многи чудни знаци, који прате то јако узнемирено и веома покретљиво доба дечјег узраста. Ми не можемо исцрпно приказати ни анализирати све знаке тога доба, јер они чине тему за себе. Стога ћемо се ограничити само на најважнијим од њих, као што су плачљивост, осетљивост, »нервно« понашање, повученост у себе, сањалаштво, моћна делатност фантазије, фантастички нагон у игри. Даље, уочљиве неистине у извесним приликама а затим часност до претераног самооптуживања, болећива сажаљења, али и чежња за мучењем, завист и свирепост. Нарочито је пак утицајна инфантилна форма »рђаве савести«, чије су последице разне врсте плашње, страшљиви снови, викање у сну и т. д. У то доба јавља се код деце и такозвана »нервност«, са знацима узбуђења и унутрашње борбе, специјално у етичкој области. Она је код дечака јача него код девојчица, па је стога и опасност унутрашње раздртости и нехармоничности код њих већа. Али, зато је опет друга опасност — наиме, непрелажење преко граница нагонности — код девојчица већа него код дечака.³

¹ W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit. S. 324.

² Ch. Büchler, цит. спис стр. 41.

³ Упор. S. Freud, Ueber Psychoanalyse (Leipzig und Wien 1920) S. 48 f., и P. Häberlin, Wege und Irrwege der Erziehung. S. 190 f. и Kinderfehler als Hemmungen des Lebens (Basel 1921).

Ове деце узнемирености замењују се око седме године мирнијим временом, које траје све до дванаесте или тринаесте године. Ми ћемо то време назвати »латентним ступњем« индивидуалног развитака. Оживљене еротичке буре и борбе повлаче се и стишавају. На њихово место долазе најразличније тежње за самоодржањем. Дете на томе ступњу већ је реалиста. Његов је интерес управљен више на спољашњи свет.¹ То је доба, у коме се буде технички интереси и предузимају први кораци за савлађивање свега онога, што није Ја. У почетку тога ступња је од прилике и време поласка у школу. Наивно и фантастичко сањалаштво потискује се сад трезвеним посматрањем, премишљањем, обрачунавањем. Оно уступа место развијању »трговачких« и »домаћинских« способности. Нешто пак јаче истакнутом користољубљу и тежњи за самоодржањем стаје насупрот нормативна енергија са социално и уопште морално обојеним захтевима и опоменама. Али тако је само у случајевима, где је еротичка узнемиреност првог пубертета протекла без већих исклизнућа; где није дошло до фиксирања извесних објеката или задовољстава. Напротив, где разне врсте мажења и фиксирања ометају правилан ток, јављају се почетци стварања компромисних карактера, које у много случајева ни најбоље васпитање није у стању да исправи. У тим случајевима неумереност еротичког нагона доводи дете дотле, да ни у доба латентног ступња не долази до мира. Оно задржава карактер претходнога ступња све до правог пубертета, а врло често и после тога.²

После латентног ступња, којим се завршује период детињства, настаје друго време; настаје период младости. Ми ћемо овај период, са Е. Шопеном и Ш. Билером, поделити на два ступња: на ступањ пубертета и ступањ адолесценције.³ И један и други одликују се, као и ступањ инфантилног пубертета, јаком узнемиреношћу и стварно еротички одређеним стањем, с тим само додатком, што је сад дошла и »полна зрелост« у правом смислу. Па ипак ми нећемо ни овде душевно

¹ Ed. Spranger, Psychologie des Jugendalters. S. 36 f.

² P. Häberlin, Kinderfehler als Hemmungen des Lebens. S. 31, 80. ff.

³ Називе: пубертет и адолесцент, употребљавали су још стари Римљани за ступњеве младости. Пубертет је значио код њих саму полну зрелост, а адолесцент време између 15. и 30. године. (Упор. Ch. Bühler цит. дело стр. 21).

сазревање доводити у каузални однос са телесним. Јер психички или душевни пубертет — по тврђењу Х. Рихерта — чак и не пада уједно са физичким. Он се врло често јавља раније него физички пубертет. Осим тога они се не слажу ни по времену трајања, па се зато не могу ни стављати у однос узрока и дејства.¹ Ово мишљење заступају и О. Тумлирц и В. Штерн² у области формирања самосвести. По њиховом тврђењу еротика и полност не исцрпљују све појаве у доба младости. Услед тога полном нагону се не треба ни придавати претежни, па чак и једини значај у индивидуалном развитку, како би то хтела психоаналитичка заблуда Фројдове Школе. (Сравни стр. 5).

Први од ова два ступња, ступањ праве полне зрелости или другог пубертета, сличнији је инфантилском пубертету него ступањ адолесценције. И његова је главна одлика јако надолажење идентификационих тежњи и драматична борба нашега бољега Ја за превласт над еротичко-нагонским расулом, само са знатним изменама. У инфантилном пубертету све буре и све борбе егоистичкога нагона, противу несразмерног појачавања еротичности, протичу нејасно и тамно. До јасне свести о њима и до свести о субјекту као носиоцу двеју врста енергије, нагонске и духовне, не долази се у то доба. То је производ правога пубертета. Тек на ступњу душевнога sazревања индивидуа открива своје Ја и управља свој поглед на своју сопствену унутрашњост. Она открива у себи космичке и духовне силе и борбу њихову међу собом; открива свој унутрашњи свет, који је — као острво у мору — издвојен од спољашњег света. У томе свом сазнању млади човек пубертетског доба доживљује и радост и страх, и љубав и мржњу. Он је плашљив и противуречан у себи и своју дотадању дечју отвореност замењује затвореношћу и повлачењем у себе. И као последица свега тога јавља се у њему доживљај велике усамљености.³ Млади човек доживљује своје

¹ H. Richert, *Psychologie und Pädagogik der Entwicklungsjahre* (Berlin 1917) S. 7.

² Упор. О. Tumlriz, *Die Reifejahre I.* (Leipzig 1924) S. 32. и W. Stern, *Die Erziehungsprobleme der Reifezeit* (Leipzig 1925) S. 57.

³ Упор. Ed. Spranger, *Kultur und Erziehung*. S. 229 ff. Даље, W. Stern, *Vom Ichbewusstsein des Jugendlichen* (*Zeitschrift für pädagogische Psychologie*. Leipzig 1922) и Ch. Bühler, цит. дело стр. 39 f.

Ја у хаосу, и сам осећа, да му предстоји велика борба са самим собом.

Али човек пубертетског доба не управља свој поглед само на хаотично стање своје унутрашњости. Он баца поглед и на будућност. И, ако је његов претходни живот протекао без већих исклизнућа, он стаје на страну своје духовности и учвршћује извесне замисли као идеале за свој будући живот. У тим својим првим циљевима за живот човек се мало обзире на реалност. Он их попуњава својом фантазијом, која се доцније губи у животу.¹ Тако се дефинитивно полаже основ за изградњу карактера још у то доба. Млади човек или уздиже своје више моћи до потпуне јасности и конзеквентности своје воље или пада под власт материјалистичких струја и потхрањује своју вољу нижим, егоистичким прохтевима.² У првом случају он свесно додељује владавину своме бољем. Ја, и тиме даје прилику, да се његова личност формира према његовом назначењу; даје прилику, да се учине корените измене у погледу ограничавања и сузбијања његове нагонности, а са овим и у погледу образовања његовог карактера. У другом пак случају млади људи задржавају стечена преимућства из латентног доба и пролазе без већих промена у погледу образовања својих карактера.

Ово друго узнемирено доба, у извесним односима, повољније је за добар исход него прво. Индивидуа је постала духовно јача. Она је сад наоружана нормативном вољом, која у доба првога пубертета једва да је могла доћи у обзир. Осим тога на овом се ступњу долази и до јасније свести о својим доживљајима; долази се до свести о мотивима и опасностима многих дотле »неразумљивих« појава. Нормативна воља стаје на страну свесних доживљаја и многа маска и притворство животних нагона, који су раније у својим значењима били мрачни, постају јаснији и прегледнији. Напоследку и саме врсте еротичке нагонности задобијају сад већег маха и већу јачину. Социјално — и космичко-мистичка љубав добијају своје право значење. Млади човек пубертетског времена занесењак је и савњалица као дете, али његови се снови испуњују више љубављу

¹ Ed. Spranger, Psychologie des Jugendalters. S. 45

² F. W. Förster, Religion und Characterbildung (Zürich und Leipzig 1925). S. 161.

ка Богу, ка природи и ка свету. Његова љубав је сад реалнија. Она је мање ексклузивна па услед тога повољнија за прави став у животу. Тако се другом пубертету, у нормалним приликама, ставља боља прогноза за дисциплиновање нагона него првом. Изузетак чине само индивидуе са заосталим исклизућима теже врсте из првог или инфантилног пубертета. Оне су везане, и немају у себи довољно снаге за изградњу свога чврстог става према свету и животу. Као такве оне показују услове само за компромисне карактере, за оживљавање инфантилних идеала, и за »мудровање без мишљења«, које у много прилика доводе и до самоубиства.

Ступањ правог пубертета прелази са 17 или 18 годином живота у други мирнији ступањ, у ступањ адолесценције. Ш. Билер карактерише овај ступањ као потврђивање живота. Она га истиче као противност правом пубертетском ступњу, чија је главна одлика одрицање.¹ Међутим Ед. Шпрангер тврди, да има пуно случајева, где је правац развика у доба младости сасвим обрнут; противан дакле ономе, што тврди Ш. Билер. Он каже, да би се ступњеви правог пубертета и адолесценције пре могли оквалификовати као узнемиреност и прикупљање, превласт субјективности и повратак објективности, или као одвајање од детињства и прелаз ка зрелом добу.² Ступањ адолесценције је према томе јаче оријентисање за своје назначење, за зрео живот. Ту су проблеми избора занимања; ту је брак и уопште учвршћивање у животу. Ово је ступањ, кад треба да се додели потпуна владавина духовности над нагонима. Са њим се услед тога и завршује право васпитање. Све опет, што би се и после адолесценције могло поправити, било би више коректура него право васпитање.

Друга граница адолесценције једва да се може поставити са тачношћу. Јевреји и Римљани су је узимали крајем треће или почетком четврте деценије, а данашњи народи са 21 или најдаље са 24 годином живота. Са њом се бујни део људског живота приводи крају. После доба адолесценције настаје зрелост, која својим карактерним особинама потсећа на латентно доба у детињству. И овде, као у латентно доба, еротичност опада и понова долази до изражаја самопотврђивање. Под

¹ Ch. Bühler, цит. дело стр. 22—27.

² Ed. Spranger, Psychologie des Jugendalters. S. 29 f.

вођством духовности зрело доба је време моралне владавине, која држи свет у колосеку. За нормалне карактере оно значи учвршћивање идеала и борбу за њихово остварење; значи борбу за одржање духовне надмоћности над нагонском и уопште борбу противу зла.¹ Насупрот нормалном идеалистичком или реалистичком карактеру стоје случајеви компромисних карактера. Они се одликују знацима инфантилности. Људи са таквим карактерима остају у фази дејих везаности и, услед рђаве савести, живе у сталној кризи и страху. Они траже ослобођење, али не у борби, већ у компромисима са својом нагоношћу.

Али, и зрело доба не протиче без наде на ослобођење и савлађивање инфантилизма. И оно даје извесну помоћ. Почетком педесетих година (код жена нешто и раније) ток живота постаје понова лабилан и погодан за промене. Ту се последњи пут указује прилика за измену става у животу. Професор П. Хеберлин карактерише ово време као извесан одблесак пубертета, иако се у њему не примећује никакво нарочито повећавање еротичности. Код многих људи долазе измене старих идеала и постављања нових, па и избор занимања, чак у ово доба. Само и ту покретљивост зрелости успешно искоришћавају махом слабо везана лица. Она, као и лица слободна од инфантилских везаности, достижу после овога своју максималну зрелост и почетком седамдесетих година улазе у старост, као последњи период свога индивидуалног развитака. Екстремно-компромисни пак карактери, који се ни после педесетих година нису ослободили инфантилних везаности, у доба старости долазе понова у фазу детињства (инфантилна сенилност), или — ако је инфантилност унеколико ублажена — у фазу млађаних одушевљења (јувенилна сенилност). Такви карактери дају изглед, као да нису прешли 7, односно 17, годину живота.¹ Они су вазда склони на поступке, који их чини и смешним и досадним.

* * *

¹ F. W. Förster (Sexualethik und Sexualpädagogik. Kempten 1919. S. 141.) каже: »У природи човека живе напоре здраво и болесно. И ако дух овлада моћним ауторитетом, болесно остаје само као успавана диспозиција.«

¹ P. Haberlin, Der Charakter. S. 338—341.

Из овог кратког прегледа индивидуалног развитка јасно је, да су за васпитање од већег значаја еротички узнемирена времена него егоистичка. Еротичко време је надражљивије и борба, која се води у њему, живља и беснија. Оно нагиње тренутноме буктању и тренутноме развитку нагонских моћи, које трају неко време, па онда — не гледајући на успех — попуштају у својој интензивности и уступају место мирнијем стању. Егоистички обојена пак времена сталнија су и мање способна за промене. Она су мање наклоњена узбуђењима и депресијама и као таква остају од прилике увек у истој јачини. Или, ако се мењају, она се поступно појачавају или смањују, Изузетак од овога чине само неке појаве у њима као глад, жеђ, потреба спавања и томе слично. Тако, ако се прегледа борба нагона у целини, добија се слика једне настављене борбе за превласт, која у егоистички-обојеним временима значи релативан мир, а у еротичким револуције и живе делатности у развитку уопште.

Еротичке узнемирености и борба за превласт духовности у животу дају индивидуи могућност за стварање новог стања у своме развитку. Оне изводе индивидуу из своје средишности и, ако је процес васпитања правилан, доводе у једно више стање. Али, и од еротичких узнемирености за васпитање су најважније оне, између 3 и 7 године, које смо означили као ступањ »првог« или »инфантилног пубертета«. То је у правом смислу идентификационо доба. Деца се на томе ступњу идентификују не само са људима и животињама, већ и са биљкама и стварима. За њих не постоје мртви објекти. Све је живо и све способно за друштво и разговор.¹ Шта све девојчице не чине са луткама, а дечаци са простим штаповима и изломљеним столицама? Колико је плача, кад се деца морају растати са каквом омиљеном ствари или омиљеном животињом? Још јачи је тај нагон у погледу на идентификацију са родитељима, дадиљама, васпитачима и другим блиским личностима. Ту се долази до заљубљивања и суревњивости, који у многим случајевима — нарочито ако се не исправе у доба правог пубер-

¹ Деца не праве разлике између фантазије и стварности. Стога се за њих и каже, да живе у другом свету него одрасли. (Упор. К. Koffka, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*. Osterwieck 1921. S. 223—256. и S. Bernfeld, *Psychologie des Säuglings*. Wien 1925. S. 223—265).

тета — доводе до патолошких стања.¹ Али циљ ове наше расправе није да говоримо о узроцима патолошких појава. То је тема, која нас у овој прилици не интересује. Ми ћемо у најкраћим потезима скицирати само још значај васпитача за развитак индивидуе у тим еротички узнемираним стањима; изложићемо значај ауторитета уопште за васпитање.

Деца желе да буду вођена све до доба младости. Она се припијају уз васпитача из моралних побуда, и овај треба да их чува од нагонске недисциплинованости. Компликација баш овога личнога односа васпитача према васпитанику, јавља се онда, кад васпитач није васпитанику само ауторитет, већ и искључиви љубавни објект. Тај опет случај тако је чест, да се чисти односи према ауторитету, без тога еротичкога додатка, може бити уопште и не налазе. Ми ћемо, са професором П. Хеберлином, еротички обојени резпект према ауторитету означити као сањалаштво.² Ту се духовна веза појачава нагонском идентификацијом и чини процес васпитања еротичким. И баш та друга веза (еротичност) — поред оне, која излази из потребе ауторитета — нарочито је фатална за васпитање. Она чини, да се ништа не може пренети на нешто више, на надчовечанско. Сањалица гледа у своме васпитачу репрезентанта натприроднога. Опасност од тога није толико у заљубљености, колико у мешању чистога ауторитета са еротичким. Она је у томе, што се целокупном процесу васпитања одузима апсолутна и строга збиља. Заљубљени васпитаник чини под околностима и то, што прочита из очију васпитача. Али он то не чини из поштовања према ауторитету, већ из »заљубљене« шпекулације, из сентименталности. Тако, уместо да се преда нечем узвишенијем; уместо да појачава своју духовност, он служи својој нагонности. И то мешање духовнога са нагонским — по тврђењу немачког професора Ф. В. Ферстера — доводи до моралнога мекуштва, које се манифестује у свакој прилици, кад живот тражи заповедање себи с чвршће стране.³

Али васпитаник у млађим годинама не може поштовати оно, што не може волети. Атмосфера послушности без љубави

¹ Упор. S. Freud, Ueber Psychoanalyse, S. 52.

² P. Häberlin, Wege und Irrwege der Erziehung S. 160.

³ F. W. Förster, Sexualethik und Sexualpädagogik. S. 146. f.

несносна му је и хладна. Приморали се пак на послушност у тој атмосфери, онда долази мржња према ауторитету. Ни један поступак не води сигурније моралној анархији као поступак еротичке мржње у вези са ауторитативним приморавањем на послушност. Ми не можемо отклонити сањалаштво, ако хоћемо правилно да се држимо према васпитанику. Шта више, оно нам је потребно, само не као циљ, већ као средство. Стога га треба још зарана, као лично поштовање, одвојити од ауторитативног и упутити на објекте, који су намењени за еротичке циљеве. Ауторитативно пак поштовање треба пренети на нешто више; треба га пренети на Бога и на вољу Божју, ако се жели, да се васпитаник у своме доцнијем животу не баца у наручје безвредносним ауторитетима. За овакво одвајање апсолутнога ауторитета од еротичких даје прилику други, или како смо га назвали, прави пубертет.¹

* * *

Ми смо овде, са Ф. В. Ферстером П. Хеберлином, и др. научницима истакли мисао, која није баш најпопуларнија у академском круговима; нагласили смо, да је једини ауторитет, ауторитет Божји, и да је он неопходан за васпитање, — а то је баш, што се у наше време највише напада. Модерни мислиоци устали су противу васпитања с Богом. Они траже световност васпитне делатности; траже васпитање без Бога. На место религијскога васпитања почели су да истичу морално васпитање. Они траже, да се у деце развија само свест о правилном и неправилном, о добром и рђавом. Али како би се то могло развити без Бога? Како би се деци могло доказивати, да нешто треба радити а друго не, ако се не би апеловало на нешто апсолутно? Сваким другим образлагавањем апеловало би се на људску нагоност, на наш егоизам или на нашу еротичност. Деца би опет у сваком таквом случају могла рећи: Ми не видимо, зашто би се морала изводити конзеквенца не лажи, не кради, не уби, ако би дотична личност могла имати користи од тога. Или, зашто да ја не узберем јабуку, поред које пролазим, кад ће то учинити први, који наиђе после мене, и кад то неће довести никога до пропасти?

¹ Упор. S. W. Förster, *Autorität und Freiheit* (Kempten 1923) S. 62. и P. Häberlin, *Wege und Irrwege der Erziehung* S. 121 f.

За право васпитање, за јачање духовности над нагонском енергијом, постоји само један једини доказ. Тај је доказ ауторитативан и он гласи : То је апсолутно неопходно ; то је воља Божја, којој треба да се потчиниш. Етички речено, ти осећаш у својој савести глас Божји, да то није добро, зато не чини. И сваки, ко хоће да уђе у суштину самога васпитања, он ће се сложити с нама, да је право васпитање, васпитање с Богом а не без Бога.

Др. Јордан П. Илић.

Добротворна улога цркве.

I.

Добročинство уопште тешко може да се схвати потпуно оделито од духа хришћанства. Хришћанство му даје један сасвим другојачији и потпунији смисао од онога што га је раније имало. Обично се сматра да стари, дохришћански, свет није могао ову врлину да издвоји ипак од једног финијег егоизма. Отуда, нарочито у последње време, све се више опажа напредак у студирању социологије са хришћанске тачке гледишта.¹

То узајамно помагање чланова Цркве Христове је главна карактеристика њихова као чланова те Цркве ; то је спољашње пројављивање те духовне везе која постоји међу њима (Мат. 23,8 ; I Кор. 10,17 ; Јевр. 13,1). Но главни основ тог сажаљења према људским невољама имамо у сажаљењу осниваоца Цркве према људима (Мат. 8,2 ; Титу 3,4). Извор нашег милосрђа је у ствари та љубав коју Христос показује према људима уопште : пре свега према највећој људској невољи, греху, а затим и према телесним и материјалним невољама, у колико су те обе врсте ипак тесно везане, и уколико ништа што је људско није за њега туђе, — самим тим, како правилно примећује Еп. Kempthorne,² »што Он узима на себе људску природу« (Мат. 15,32; 11,4-5).

¹ Види С. F. Rogers, An Introduction to the Study of Pastoral Theology (стр. 186, Pastoral Theology and Sociology), Oxford, 1912, Clarendon Press.

² I. A. Kempthorne, Pastoral Life and Work to-day. London, 1919, Longmans ed. стр. 142.

Ради тога црквена пастирска служба није могла да превиди материјалне људске невоље, већ их уноси у свој делокруг, — ма да, истина, не као главну делатност. Добротворну своју улогу заснива Црква пре свега на хришћанском схватању милосрђа (Мат. 5,7 ; I Јов. 3,17-18 ; Јак. 2,15-16 и др.). Ако се заповест о милосрђу упућује свима, онда то пре свега важи за црквене пастире. Љубав и сажаљење према људима морале су да буду пројављене пре свега у црквеној пастирској служби. Субјективно искупљење, које се остварује кроз цркву, имало је да буде не само у ослобођењу од греха, већ и у устаравању тог амбиса који одваја људе једне од других, у стварању једне нове заједнице (I Петр. 1,22). Но, на другом месту, добротворна улога Цркве има своје пастирско практично оправдање: добротворством, старањем о материјалној страни своје пастве, Црква индиректно помаже свој духовни рад, у колико материјалне ствари дубоко задиру у религиозни и морални живот. (Јер ма како да се сиромаштво хвали и сматра као добро средство и за телесно и за морално здравље, ипак не може се рећи да у њему нема опасности и за негативне резултате [морални пад, очајање]).

Овај унутрашњи апостолат милосрђа Црква негује од самог почетка. Понекад се историја милосрђа сматра чак историјом цркве.¹ Не чекајући на туђу помоћ Она је, као носилац божанског милосрђа, узела била бригу о сиротињи у своје руке још од времена апостола. Ствара се једна специјална, ђаконска, служба посвећена сиромасима и болесницима (Дела Ап. 6,1-6 ; Римљ. 12,7) и, што је главно, помагање сиротиње се организује. Води се тачна евиденција о свој сиротињи у парохији, и расходи се чине из опште црквене касе која има пре свега ту намену. Народ сам зна своју дужност и сам доноси своје прилоге, али у случају потребе врши се и скупљање помоћи на богослужењу (I Кор. 16,1-3). Било је дакле примљено да црквене старешине, преко својих ђакона, воде старање о сиротињи, болесницима и намерницима. Доцније се ту убрајају и заробљеници и сви они које случајно задеси неочекивано каква несрећа. У случајевима опште народне беде, глади, куге, опустошења земље непријатељем или одвођења у ропство, црквене старешине употребљују сав црквени

¹ C. Krieg, Die Wiss. der Spez. Seelenführung. Freib. im Breis. 1919. 496.

иметак као помоћ, а често продају и све драгоцености црквене и сасуде. Од IV века ничу нарочите црквене институције за олакшање и помоћ сиромасима и болесницима. Како се је то озбиљно гледало на овај рад довољно нам показује на пример само једна болница, коју је Св. Василије Велики подигао у Тесарији Кападокијској 372 год., а која се је могла да упореди са читавим градом. С правом се је овај рад сматрао у старој хришћанској цркви као најлепше откривење хришћанског духа. И, што је главно, није била то само местимична пракса већ једно правило кога су се придржавале све црквене општине, а које је често понављано у патролошкој литератури.¹

Не напушта се ова оваква пракса ни у средњем веку. На западу се црквено добротворство више организује: постају специјални редови за ту службу црквену (Јоанити, Алексини и др.), а нарочито од 16. века на даље (Милосрдна Браћа, Милосрдне Сестре Vincent de Paul-а и многи други)² На истоку пак оно остаје у рукама манастира и епископа, а тек делимично у рукама парохија или црквених братстава, али исто тако не напушта се.

Тако дакле црквена пастирска пракса није у прошлости пренебреговала своју добротворну улогу која јој је била стављена у дужност (Гал. 2,10; II. Кор. 8,9), — мада, можда, и не са подједнаком ревношћу у разнo доба своје историје. И сада се не може да говори о добротворству у прошлости а да се изостави њено учешће у томе.

II.

Не гледа Црква другојаче ни данас на своју добротворну улогу, и поред тога што се данас можда више чују жеље да се вештеник посвети пре свега духовном раду, а да остале послове остави другима, специјално припремљеним за то. Ма да, истина свештеник не може да сматра извесне политичке или

¹ Апост. устан. књ. II, гл. 35, 25 и 36; св. Вас. Велики, Мор. Прав. 70, гл. 21; Св. Амвросије Милански, De off. 2, гл. 15 и 16; Св. Јован Златоуст, De elem. (Montfaucon, III, 265 и сл.), De viduis (Montf. III, 335).

² Види: G. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, Freiburg, 1894; Dupanloup, Die christliche Nächstenliebe und ihre Werke, Brixen, 1869; C. Krieg, пом. дело, стр. 493—505.

економске теорије као једини лек за све болести, чак ни као главни лек¹, и мада он није у стању да сада буде као неки економски експерт (без опасности по свој духовни рад), ипак не може он ни данас да буде потпуно неосетљив према људским невољама.² Јер схватање о дужностима пастирским и о његовом односу према пастви није ни мало измењено. О тим двама битним благодатним особинама пасторалним, самоодрицању и љубави према људима, овако данас пише Впр. Митрополит Антоније (Храповицки): »Дар свештенства раскрива се у срцу пастиревом као сараспињање своме стаду. У тајни свештенства се даје пастиру благодатна љубав сажаљења према пастви, и та љубав ствара способност код њега да преживљује у себи жалост борбе и радост о моралном усавршавању оних који су му поверени, способност да саосећа њима као Ап. Павле или Јован. Такво својство пастирског духа изражава саму суштину пастирског служења... Пастир носи у души својој све то чим морално живи његова паства, страда са њом, слива њене духовне потребе са својима, тужи и радује се с њом као отац са својом децом. Код њега као да исчезава његово лично »ја«, већ га у свему и увек замењује »ми«.³ Но на то учешће свештениково у беди људској очекује данас и сам народ: не само због тога што је на то навикнут ранијом праксом црквеном, већ и због тога што сматра да је свештеник ипак ближи људима, да он може да зна боље но ма ко други прилике у свакој кући и да он, такође често, долази у ред малобројних људи који су у стању, и по свом образовању и по свом угледу, да укажу и пронађу потребну помоћ⁴.

¹ Види критику на такво гледиште социолога Штајна у »Руководству для сельских пастырей«, 1903, № 22, стр. 115 и сл.

² Види о овоме чланке у часописима: Христ. Чтение, 1906, I, 735, 878; Богосл. Вѣстникъ 1905, III, 12, 776; Богосл. Вѣстникъ 1902, III, 305; Правосл. Соб. I, 34, 145; Христ. Чт. 1906, I, 45 и др.

³ Митр. Антоній, Полное собраніе сочиненій, Томъ II. СПб. 1911, стр. 232—233.

⁴ Народ често прилаже вече дарове цркви у очекивању да црква неће оставити сиротињу. Ради тога се сиротиња скупља баш око цркве. Најзад, овим се објашњава и то да народ више поклања поверење добротворним установама верског карактера (узмимо само као пример У. М. С. А. — Хришћ. друштво младића, које је за време рата добијало прилоге на милионе).

Само, данас је у многоне измењено схватање о начину помагања сиромашних. Данас се сматра да није довољно да милостиња буде произвољна, остављена доброј вољи појединаца; не своди се, на тај начин, ни дужност свештеничка само на личну помоћ и на побуђивање осталих на дела милосрђа. Место тога потпуно је преовладало схватање о потреби организације ове помоћи сиротињи и о једном систематском раду. Рачуна се да на тај начин може једина да буде постигнут стваран успех. Пре свега обраћа се пажња на саму врсту помоћи: прави се разлика између милостиње и систематског помагања сиротиње, при чему се овој другој врсти даје преимућство, — у колико она побуђује ка самопомоћи. Затим, добија овај рад изван научан карактер: испитују се узроци сиромаштву, проналазе најбоља средства за његово лечење, праве закључци на основу стеченог искуства и т. д.¹ Колико се о овоме озбиљно мисли и ради на Западу довољно нам показује н.пр. само борба противу влажних станова². И, што је главно, то старање о сиротињи се протеже често и на старање о онима који су у опасности да осиромаше (борба противу зеленашлука, борба противу пијанства и противу рунирања домаћег газдинства, посредништво у налажењу рада и т. д.). Ућешће свештениково сада не своди се више само на речи, већ на акцију: прво, да буде на челу свих оваквих покрета и организација које се јаве у име Цркве, а друго, да сам васпита и створи сараднике на том пољу.

У главном имамо сада три врсте добротворних организација у којима Црква има или може да има извесног учешћа: 1. Чисто црквене организације, 2. световне (приватно-грађанске, општинске и државне) организације, помогнуте више или мање Црквом, и 3. организације на верској основи али интерконфесионалног карактера.

1. Организација прве врсте изводи се најчешће према парохијама и на челу има свештеника коме организација служи управо као помоћник. Такви су у Енглеској Parochial Relief Committee — и сличне њима парохијске организације у Европи, У Русији та добротворна служба улази у делокруг

¹ C. F. Rogers, An Introduction to the Study of Past. Theology, 1912, Oxford, 34.

² A. Ingram, Work in great cities, London, Gardner ed. 1897, 130.

парохијских патроната (Попечитељства) који су имали да се старају о материјалној страни парохијских цркава.¹ Но више су резултата, изгледа, показивали стари руски »погосты«.² Сличну улогу су требале да имају и наше црквене општине у Митрополији Карловачкој³.

Често на Западу постоји таква организација у виду савеза за целу епархију или за целу земљу. Такви су римокатолички *Vinzenzvereinen*, који имају своје подсавезе скоро у свакој већој општини. За чланове овог савеза бирају се поверљива и савесна лица и она врше у неку руку улогу татора црквених, или управо замењују добротворну службу старо-хришћанских ђакона. Постоје нарочита братства за скупљање прилога,⁴ нарочити редови и установе за болеснике⁵ и често се оснивају нарочити курсеви за спремање радника на овом пољу. У англиканској цркви је од великог значаја *Christian Social Union*, разграната такође по целој земљи, са задатком овако дефинисаним : 1. да тежи и ради на томе да хришћански закон буде крајњи ауторитет у уређивању социјалног живота ; 2. да изучи како да примени моралне истине и хришћанске принципе на социјалне и економске неприлике садашњице, и 3. да покаже Христа у практичном животу као живог учитеља и Цара, као непријатеља зла и себичности, као силу праведности и љубави.⁶ У Америци су такве организације још јаче и многобројније : »Католички национални савет за друштвено благостање« »Рицари Колумба« и многе друге. Такав рад су требала код нас да предузму »Братства« која су 1924. год. почела да се организују при појединим црквама и парохијама, имајући при

¹ Закон од 2. августа 1864 г. Види П. И. Нечаевъ, *Практическое Руководство для священнослужителей*. Изд. XII. Петр. 1915. стр. 55, приложеније.

² Папковъ, *Необходимость обновленія церковнообщественнаго строя*. стр. 18. (Види »Руководство для сельскихъ пастырей, 1903, № 22, стр. 117—118).

³ Решкрипт од 10. VIII. 1868. год. § 40, е). (Види о пренебегавању те дужности цркв. општина »Пастир Добри«, за 1906 г. бр. 14, стр. 269—270)

⁴ *Rozenkranzbruderschaft*, Трећи Ред, Маријска Конгрегација и др.

⁵ У самој Немачкој, од 9045 институција за болеснике, колико се последњих година рачуна да има, 1000 је чисто црквених, у рукама специјалних редова,

⁶ I. A. Kempthorne, поменуто дело, стр. 149.

том централу у Београду. Али, и поред лепог одзива од стране грађанства, морала су да престану због слабог интересовања свештенства. Сада још дела у Београду друга једна организација, Женски Хришћански Покрет, који поред духовног рада не заборавља, ни своју добротворну улогу. Али и поред жеље чланица да раде са црквом, да буду помоћ цркви, изгледа да не налазе потпуно на разумевање.

2. Од 16. века још наизлазимо грађанску организацију помоћи сиротињи (Нирнбершки сиротињски ред од 1522 год.). Од тог доба надаље сви градови почињу све више да сматрају помагање сиротиње својом дужношћу и правом. Сада као најбољи пример световне организације добротворства може да служи Елберфелдеров систем, према коме се савез дели у округе и квартаве. Сваки кварт има свога татора који лично надгледа сиромаше свога подручја; а једанпут у 14 дана састају се сви квартални татори код окружног председника ради дефинитивног решења о помоћи. Сличног је система у Енглеској, Charity Organisation Society, које има своје подсавезе скоро по свима местима. Иначе је безброј добротворних организација локалног карактера, каквих имамо и ми. У многим случајевима овакве организације нису без учешћа Цркве. Само, то учешће је више неофицијално и посредно, преко свештеника парохијских или активнијих парохијана.

3. Најзад, имамо организације на верској основи али интерконфесионалног карактера. Ту би дошла пре свега општа конференција за практично Хришћанство (Life and Work) која у својим различитим комисијама третира између осталог и таква питања: 1. Црква и њен однос према економским и индустријским проблемима; 2. Црква и њен однос према социјалним и моралним проблемима.¹ Помоћ материјалну уноси, између осталог, и организација У. М. С. А. (Хришћанска Заједница Младића) и У. W. С. А. (Хришћанска Заједница девојака)² и т. д.

III.

За боље напредовање пастирског служења сиромасима могли би, поред свега напред поменутог, да послуже следећи принципи.

¹ D. C. Macfarland, Die internationalen christlichen Bewegungen. Berlin, 1925, стр. 18.

² Исто, стр. 163, 177 и сл.

1. Црквена Заједница је позвана да се стара о своме члану.
2. Свештеник мора да буде упознат са људима сиромашног стања у својој парохији исто тако као што мора да буде упознат са случајевима болести или греха.

3. Помоћ мора да буде добровољна и израз хришћанске љубави.

4. Свештеник што даје од своје стране или од стране парохије треба да се рачуна као дар Цркве.

5. У случајевима где су добротворне организације у рукама политичких општина, у рукама државним или у опште приватно-грађанска својина, црква треба да узме извесно учешћа делегирањем једног свог преставника. Црква треба да буде заступљена увек: не само зато што на безверном земљишту може да угине право милосрђе, или што третирање може да се пожели да буде боље, већ и зато што напоредо са материјалном потребом увек долази потреба за моралном потпором, — што највише спада у свештеничку дужност. Ради тога се често сматра да помоћ добија просто већу вредност кад је доставља свештеник или један повереник религиозног друштва. И често додир учињен овом поводом донесе невероватне резултате. Сматра се дакле да се циљ постиже само на тај начин ако друштвено или државно старање о сиротињи буде допуњено црквеним старањем.

5. Помоћ треба само у изузетним случају да се састоји у новцу (да не би циљ био промашен). Далеко више се препоручује помоћ у натуралијама, оделу, а више свега, где је то могуће, у посредовању за налазак рада.

7. Тако звани стидљиви сиромаси, који су били бољег стања, треба да буду третирани са већом пажњом, у колико ипак њихово стање утиче на њих дупло јаче.

8. Помогање сиромаша треба да се врши образиво, да се не би десио случај да, благодарећи доброту и лаковерности, буде указана помоћ некоме који је не заслужује уместо другог који стварно оскудева¹.

Д. Грданички.

¹ С. Krieg, пом. дело. 500—503; Netzbach, Leitfaden für die Sociale Praxis (8—10 Tausend) 314, 323.

Улога црквено-словенског језика у стварању уметничких метафора у нашој народној поезији.

Сваки језик је израз човечје душе, слика човечјег душевног живота, и каквоћа и састав његов зависе од богатства тога живота. Али и реч, као слика схватања ових или оних појава, и појмова, утиче на тај душевни живот у смислу буђења његове енергије, изазивања жудње за добивањем нових утисака и оцртавањем ових помоћу нових израза. Ту улогу нарочито играју оне речи, што су се јавиле као слике утисака, којима се не само освежава наша душа, него се и повећава вредност нашег живота. А то су слике или представе вечне хармоније, социјалне правде и идеала добра, истине и лепоте, дакле слике, које нам уливају мисао о неопходности уређења нашег живота тако, да се сви чланови велике заједнице осећају као браћа, које спаја једнака жудња за духовним усавршавањем и остварењем идеје социјалне правде.

Црквено-словенски језик је права ризница оних чаробних слика, које су заталасале душе наших предака и освежиле их открићењем циља и смисла живота. У вези са оцртавањем тога усавршеног живота душа наше расе испољила је необичне стваралачке способности и вештину изражавања мисли, осећања и веровања. Истина је, да је наша раса у доба превађања св. Писма на језик македонских Словена и стварања црквено-словенског језика изашла била из повоја првобитне мисли и схватања, али је наш језик тек тада добио боју праве тежње за усавршавањем у вези са хришћанским идеалима усавршавања нашег битног и духовног живота; дакле, црквено-словенски језик је био кључ за разумевање душе туђих народа, јавио се као духовна веза, која невидљиво буди сазнање о братству народа, а у томе јесте узрок богаћења и животне снаге језика.

Кад говорим о богаћењу и животу језика, увек се сећам легенде о великом Цел-Ел-Един Мохамеду, познатом под именом Абкара, који је био цар у Индији. Своје име је он добио за своју мудрост и ученост. Он је увек био у друштву научника и мудраца, са којима се саветовао, тежећи да дозна тајне природе.

Једном је он шетао у свом врту са једним туђим мудрацем. У белом свиленом плашту са скупоценим жезлом у руци Абкар је полако ишао стазом, а на његовом рамену седео је његов омиљени ловачки соко. Било је ведро топло јутро, и под првим зрацима сунца оживио је дивни зелени врт: певало је безброј нежних птица, као да су се журиле, да испевају своју химну сунцу. Абкар је, опирући се на жезло, са замишљеним лицем слушао хармоничне гласове птица и уживао у лепотама природе. Трагом за њим ишао је полако мудрац. Наједанпут са грана дрвета излетела је нека мала птица и села на стазици на неколико корака од њих. Птица се неколико пута окренула час на једну, час на другу страну, погледала је једним ведрим поверљивим оком на људе, погледала је и другим оком, кад наједанпут, увидевши сокола на Абкаревом рамену, она гласно цикну: »тсс, тесс, тесс!« па је онда полетела и сакрила се у гранчицама дрвећа. И одмах је у врту настала мртва тишина; све су птице заћугале, није се чуло никаквог гласа... Абкар је стао и, уперивши замишљено очи у то место, где је мало пре седела птичица, проговорио је: »Велики Боже! Како си ти све мудро уредио на земљи. О, како би рђаво било птицама, кад једна другу не би разумеле. А што би било са људима, да ниси дао нашим предцима дар језика. Хвала Ти, Свемогући Боже!« — Мудрац проговори: »Хвала из века у век! Али се, Велики царе, ти вараш, прва реч је дата нашим, а не вашим предцима«.

Абкар га је упитао, откуд он то зна. — »Тако говоре наше старе књиге«, — одговорио је мудрац. — »А наше старе књиге говоре, да је нама то Бог дао« — изговорио је замишљено и са чуђењем гледајући на мудраца, Абкар. — »Књиге ваше су лажне, казао је мудрац«. А на питање Абкара, откуд он зна, да су књиге његове истините, мудрац је у недоумици ћутао и није знао, шта да одговори цару. — За овим цар нагло сврну на стазу, пође даље, намрштив високо чело, па се наједанпут заустави и рече: »Мудри, хоћу да знам, чије књиге говоре истину. Наредићу, да се одузму од матера дванаестеро деце одојчади, саставићу их у једној кући и даћу им неме дојкиње, неме чуваре, да она не би чула ниједну нашу реч. Па, кад одрасту, видећемо, да ли ће говорити на вашем, или на нашем језику; ако проговоре на вашем, онда је ваш језик најстарији, а ако на нашем, онда је наш најстарији језик«. — Мудрац

похвали цареву мудрост. А Абкар оствари своју намеру, доведе дванаесторо деце у свој дворца близу града Агре, опколи их немим људима и мирно чекаше резултат свога експеримента.

Прошле су године. Абкарове веће су постале већ беле као сребро и висиле су над очима као страшно цбуње, а његов витки стас се већ био сагнуо, само су очи његове биле младе и сјајне и ум његов је још увек тражио истину и тежио за дознањем тајне природе. Тек након десет година цар се сетио деце, наредио је, да се позиву мудраци : јеврејски, персијски, грчки, кинески, индиски, да сви виде и чују, на ком језику ће да проговоре деца. Кад су дошли сви мудраци, цар је наредио, да доведу децу, а сам је, будућ окружен мудрацима, седео на украшеном драгим камењем трону, ишчекивао долазак оних, који треба да реше спор о језику. Кад су довели децу — дванаест дечака у скупоценим хаљинама, Абкар је почео разговор први : »Реците, децо, како сте живели, јесте ли имали свега доста, да вас нису вређали«. — Мудраци су се с нестрпљењем окренули к њима, да чују реч. Али су деца ћутала, као зидови двора. — Абкар се намршти и рече туђему мудрацу, да их он пита на свом језику, ну, деца су такође ћутала ; ћутала су и кад су их их сви мудраци редом питали на свима језицима. Наједанпут један од дечака погледа и показа нешто руком, прогунђао је нешто неразумљиво и махнуо главом, а затим су то исто учинили и остали. Деца су била нема, нису говорила ни на једном језику.

На тај начин, по легенди, за цара и мудраце тајна језика није била разјашњења, нису дознали, који је народ први добио дар изражавања душевног живота помоћу чаробних речи. Али је за нас јасан неми одговор деце : језик се рађа и развија у вези са душевним животом, извор његова богатства и чаробности није у условима телесног уживања и у немим предметима, већ у живим појавама, које буде душевну енергију и упућују ову на стварање духовне и материалне културе. Језик се развија у вези са оним тајним силама, које утичу на усавршавање нашег битног и духовног живота, на развиће човечанске културе.

Учење економског материализма, да промена услова човечјег живота и усавршавање тих услова зависи од тежње за повећањем материалног благостања, у својој тежњи ка универсализму разбило се о духовне творевине, чије појаве је оно

покушало, да објасни економским принципима или да их сведе до степена безначајних или сувишњих додатака економском животу. Међутим теорија идеологизма, која сматра, да главни узрок усавршавања социалног живота, наше културе јесте тежња ка идеалима добра, истине и лепоте, истиче на прво место духовни живот, не потцењујући економске принципе и потчињавајући их циљу остварења ових идеала. Вера спаја сва три ова идеала, она попуњава наше представе, узбуђује наша осећања, упућује нашу вољу ; њен предмет је божанство, у коме се смештавају појмови више истине, вишег добра и више лепоте. Вера садржи у себи и верску философију, она одушевљава уметнике, те на тај начин оживљава верску поезију, сликарство и вајарство ; она улази као значајна чињеница у наш породични, друштвени и државни живот, дакле, чини саставни део наших нарава. На тај начин вера је у непосредном додиру са свима областима светске културе. Хришћанство се јавило као вера у потпуно остварење наведених идеала, као вера у уређење нашег живота у духу социалне правде и стварања културе, која би била својина ових сталежа и народа тако, да би се спојила небесна песма са њеним земаљским одјецима. — Вера човечности, љубави и радости утицала је и на богаћење језика наше расе. Богати душевни живот буди сазнање и приморава га, да, као планински извор, што избија и ври неодољивом енергијом, тражи изразе за своје битне особине. — Безброј душевних мука преживали су Тирило и Методије при размишљању о сликарским изразима, којима би оцртали идеале и истине нове вере и пробудили у Словенима сличне мисли. И, створивши најусавршенију азбуку, они су нашли олакшицу својим душевним мукама, мукама речи, у бираним изразима, који су се јавили као резултат ума, уображења и душевних емоција и који су постали свештеним језиком наше расе. Црквено-словенски језик није само превод грчких речи, већ и слика душевних покрета наше расе, слика, која буди стваралачку душевну енергију, као чаробне слике бајке, којима нежна мајка оживљава уображења своје деце, уносећи њихове душе на симболичним сликама у област замишљеног царства добра, истине и лепоте. — То је језик песничког дара Словенства, језик, који се родио заједно са првим покушајем сликарског стварања, са првим симболичним изразима душевног живота. Зато се може казати, да су Руси, Срби и Бугари били срећни, што су могли, да творевине

својих народних уметника освеже духом хришћанства, израженим речима њихове мајке. Међутим западни Словени одмах после смрти Ђирила и Методија лишили су се могућности, да свој природни мистицизам споје са хришћанским мистицизмом и да се прожимају духом вечних идеала помоћу разумљивог црквеног језика. Тиме се објашњава и сиромаштво њихове народне поезије и одсуство код њих оних симболичних слика народних уметника, у којима на особити начин народни песници наше расе говоре о уређењу друштвеног живота у духу друштвене правде.

Свештени језик туђе расе не само није будио код њих душевну енергију, него је изазивао смех и притупљавао њихове песничке стваралачке способности, иако нису преставали, да певају мање лирске песме.¹

Дитмар Мерзербургски причао је, како су Лужички Срби, кад их је његов претходник на епископској катедри, Босо, приморавао, да певају »Kyrie eleison«, певали : »W kriji wólša (= у цбуну је јова), додајући са смехом; »тако је говорио Босо.«² Чеси су ове речи прерадили у »kerlessu«, »krlešu« и т. д. Њихов превод на чешки језик »Hospodyne pomiluj ny« спомиње се први пут године 1249. »Krléš« и »Hospodyne pomiluj ny«, као и пољско »Bogorodzica« били су ратним покличем.

Један немачки хронограф прича, да у битци 1278 г. »Die Beheim (Böhem) riefen so: »Gospodine pomiloi do«³ Слична сведочанства налазе се и у руском летопису : »Видѣвъ же Данилъ Лахы крѣпко идуца на Василка, Кермешъ поюща«⁴... »И тако възваша вси полци радующеса Кирелейсонъ«.⁵

У вези са таквим песмама забрањивали су се народни обичаји; на пр. обичај топљења Морене, која је оличавала смрт.⁶

¹ Andréa. Wendische Wanderstudien. Stuttgart. 1874. г. S. 73.

² Monum. Germ. Script., III, 755.

³ Pez. Script. — Austriae, III, col. 149.

⁴ Вид. у П. О. Морозова. Историческія свидѣтельства о славянской народной поэзиі. Памятники древней письменности. Москва 1878—9 стр. 36.

⁵ ibid.

⁶ Höfer. Concilia Pragensia, II, № 5.

Западни Словени су доцније позајмили били чак и изразе за назив певача и играча, иако су у VII веку имали »гусле« (κίθάραι)¹ Тако, у словенском преводу »Номоканона« X-XII в. налази се члан »о шпиљманѣхъ и о плесцихъ« с тумачењем: »шпиљманъ сказаіетъ се игръць«.³ Ови »шпиљмани« су били познати и у Пољској.

Православна црква, која је вршила код Руса, Срба и Бугара своју високу мисију на словенском језику, не само није изазивала сличне појаве, него је пређашњу народну мистику провела кроз призму хришћанског схватања и дала песничкој мисли за симболе, метафоре и метонимије јачу духовну енергију. А то је утицало на богаћење језика народних уметника, јер са развојем духовне културе једног народа богати се његов језик новим речима и значењима.

Да би језик могао да изрази живот душе, прожете новом вером, да изрази све три главне гране њеног сазнања - делатности ума, уображења и живот осећања, он се обогатио новим средствима, добио је не само већи број израза, него и начин за прелаз ове или оне речи у ново значење, преносно, и то се вршило, као обично што се врши у језику, на три начина: метафорски, метонимијски и синекдохски. Црквено-словенски језик убрзао је код нас то богаћење, јер су уметници имали могућности, да осете на матерњем језику сву дубину метафорских израза и слика у Христовим причама, за које је градиво узето, као што и они чине, од предмета, занимања и услова обичног живота, те су разумљиве свакоме.

Упоређења метафоре, симболи и алегорије, којима је украшена свака страница Св. Писма, будиле су душевну енергију и наводиле на размишљање не само уметнике, него и обичне људе. Напр., хлеб и камен, змија и риба (вид. јеван. од Матеја гл. VII. ст. 9 и 10), ти називи обичних предмета, сличних по спољашности, а различних по унутрашњем саставу, у оваквој комбинацији буде мисао и приморавају је, да се удуби при размишљању о каквоћи човечје душевне хране. Или... »что оўзкад вратá и тѣснѣй пѣть вводáй въ животъ« (Матеј. VII, 13 ст.). Затим прича о вуковима, који »приходатъ въ одеждахъ овчихъ« (Матеј VII, 15), — све то изражено на матерњем језику богати душу и даје јој подстрека, да ствара, да представља

¹ Bielowski. Monumenta, I, 3—4.

читаве слике, да их спаја и да налази у њима одговарајуће уметничке истине. Јер језик није просто средство за изражавање мисли, него је он индивидуални начин прерађивања ове или оне мисли, слободни душевни процес, чији су резултати неједнаки код различних народа : сваки народ има свој начин прерађивања, има своје начине стварања апстрактних идеја, у томе и јесте суштина прерађивања, а не у изражавању готових мисли. Треба имати на уму, да се свака мисао не може изразити речју у њеном етимолошком стању, јер постоје области човечеје мисли, које стоје изван обичног речника или над овим, например, замисао, план, уметничка истина. Такве мисли могу да се изразе само извесним спајањем речи и њених облика. Те области наше мисли јесу спрема за језик, за стварање и богаћење језика. Зато Христос и излаже своје учење у причама (* pritykia > prityča > pritča > прича, притећи (притычеться), доћи у помоћ; примењује се); речи су обичне, слике свакоме познатих предмета, али у његовој комбинацији оне су песнички символ. На пр., он говори : »Вы естє соль земли« (Матеј V, 13); израз со уопште означава предмет, који чува јела кварења и чини храну здравом и пријатном. Праслов. solь. грч. ἄλς, ἄλες, лат. sol., готск. salt, saltan, saisalt; старословен. соль, рус. соль, срп.-хр. со, чеш. sůl.¹ У наведеном изразу реч има метафорско значење : ученици треба да својим животом сачувају свет од моралне покварености и трулежа и да утичу на његово морално здравље, да изазивају здраве мисли и појмове. Мисао је изражена јасно, као у сликама сваког генијалног уметника, у чијим творевинама се види јасан прелаз од једног значења другоме, види се одмах : слика, значење и представа — сва три елемента живе речи. Као што природа врши преображавање, тако и човечанство ствара у облику измењавања или на нови начин размештавања елемената, који постоје. Кад се то измењавање врши у језику, онда се једне представе губе и рађају се нове речи са јасним представама. У томе се састоји развиће језика једног народа. —

У наведеном смислу црквено-словенски језик својим симболичним сликама учинио је велику услугу нашем књижевном језику, нарочито језику народних уметника. Тако, ако узмемо јеванђељски израз »се бо цртвїе Бжїе внутрь вась єсть«

¹ Franz Miklosich. Etymologisches Wörterbuch. Wien. 1886 стр. 314.

(Лука, XVII, 21), чиме је скренута пажња на то, да живот света и његово уређење зависе од душевног препорода људи. Живот земаљски иде обичним путем, али кад се у човечанству пробуди духовна моћ, онда ће се живот преиначити и оствариће се идеја социјалне правде.

Српски народни уметник толико се одушевио сликом божанствене речи, да је створио читав низ слика из битног и духовног живота свога народа и наведену истину изразио на други начин тако, да су се јавиле нове речи и нове јасне представе. На пример, у песми »Цар Лазар се приволева небескоме царству.« У низу слика, чија садржина је узета из стварног и духовног живота, песник наводи, како се кнезу Лазару предлаже да бира »земаљско или небеско царство«, при чему се дају обележја и једног и другог. Ако би кнез хтео небеско царство, онда треба, да »сакроји цркву на Косову«, и да јој »не води темељ од мрамора, већ од свиле и скерлета«, па да »причести и нареди војску«, јер ће сви изгинути у боју на Косову. —

Људи, који имају у себи »царство Божије«, т. ј. који су пуни алтруизма, који мисле о рају земаљском, о уређењу друштвеног живота у смислу друштвене правде и који више цене заједничку срећу и напредак, него лично материјално богатство, сјај и славу, имају нежне и осетљиве душе, мекане, као танана свила, способни су на пожртвавање. И само такви људи стварају будућност народа и крче пут ка свечовечанској култури и цивилизацији. Чак смрт оваквих људи побеђује грубу себичност и улива веру у васкрс оних, који гину у име својих ближњих, као што је смрт кнеза Лазара и његових војника улила веру у васкрс народа, који је изгубио био своју политичку слободу. —

Наведена истина изражена је у Јовановом јеванђељу у речима : »Заиста, заиста вам кажем, ако зрно пшенично, паднувши на земљу не умре, онда једно остане ; ако ли умре, много рода роди« (XII, 24). Према томе је народни уметник на свој начин прерадио јеванђељске истине и дао им облик уметничког дела, у коме су слике састављене из разумљивих народу елемената и у којима је јасно изражена уметничка истина. Тиме је, може се рећи, показан правац богађења песничког језика. — И Петар Петровић-Његош у свом спеву »Горски Вијенац«, први од индивидуалних уметника, испољио је умешност и способност

даљег стварања и развијања сликарског представљања сличних истина.

Његош даје нове слике опасног зла, што прети човечанству и што дави његов народ, па ипак он зове на борбу за оне идеале, који чине »царство Божје« и који су изнад материалистичког живота. У борби за заједничко добро, за остварење друштвене правде, људи, који су се давно »причестили« у храму »сакројеном од свиле и скерлета«, не иду у смрт са страхом у срцу већ са осмехом на уснама.¹ Херој Његошев, Игуман Стефан, говори : »Славно мрите, кад мријет морате«, јер »васкрсења не бива без смрти«. А владика Данило тумачи овај велики хришћански и друштвени морал умирања за своје савременике и за оне, који после нас долазе, речима :

»На гробљу ће изнићи цвијеће
За далека нека покољења«.

У наведеној песми народног уметника испољава се његова необична способност појачавања осећајности и сликарства језика. Народни песник је толико осетљив, да он не тражи метафоре, него се оне саме јављају као резултат његове необичне пажње. Он се уживео у дух црквено-слевенског језика и нијансе савремене му матерње речи тако, да има јасну представу о томе, у колико се у овој или оној метафори сачувао траг првобитног сликарског карактера, па уме да бира и да ствара нове метафоре. То стварање се испољава у томе, што песник даје речи ново значење, које је засновано на сличности; он налази нове цртице сличности између ових или оних предмета, и тиме се он користи при стварању новог метафорског израза. — Он узима метафоре из оне области нашег живота, која нам је највише разумљива ; при чему су оне једна врста засебних сличица, заснованих на сличности ових или оних предмета, и та сличност је тако велика, да се између њих не види разлика.

Такве су на пример, његове сличице :

»Полетио соко тица сива
Од светиње од Јерусалима,
И он носи тицу ластавицу ;
То не био соко тица сива,
Већ то био светитељ Илија« . . .

¹ Испор. Јаша М. Продановић. »Горски Вијенац« као васпитно дело. Српски Књижевни Гласник. 1. децембар 1925 г. стр. 561.

Помоћу оваквих сличица он изражава свој замисао, изражава уметничку истину, те су метафоре прешле у алегорију, као и у јеванђељу, у причама.

Јеванђељска прича о сејачу¹ састоји се из читавог низа усличавања — метафора, узетих из једне исте области, наиме сејања, и логички повезаних тако, да чине једну органску целину. Проповедник се усличава сејачу, учење његову семену, његови слушаоци разним врстама земље, а резултат проповеди усличава се различној судбини семѐна.

И песник узима метафоре из једне области, наиме из духовног живота — из области народних веровања. Соко је символ не само животне енергије, већ и алтруизма, мисли о идеалима, који су изнад грубог материалног живота, и њега, у том смислу, употређује са светитељем Илијом. Ластавица је символ размишљања о циљу и смислу живота. Песник је умешно изразио народно веровање, да је она гласник Божје воље и правде и да она увек подсећа на везу, која постоји између неба и земље.

Наведена Христова прича о сејачу својим метафорама и алегоризмом утицала је на стварање нових метафора и алегорија у вези са нашим митом о необичном орачу, који је некад оличаво занат наше расе и начин остварења социалне правде на земљи. — Тај мит се јавио у вези са оним творевинама нашег песничког духа, у којима се проводила мисао, да уређење нашег живота у самислу друштвене правде зависи искључиво од Бога, који је нарочито заволео доброг земљорадника и одликовао га надприродном снагом.²

Метафорски изрази јеванђеља, којима се прожео био народни уметник, дала су наведеном миту други смисао. Сејач је постао необичан херој, носилац грађанских врлина и оличење идеала наше расе. Он добија надприродну снагу као награду за добротина, која је овај учинио, а код Руса Илија Муромца, који је 33 године био болестан, добија надприродну снагу само за једну жељу да учини добро ближњему.

Од необичног орача код нас постаје необичан јунак, оличење народних идеала и грађанских врлина, Марко Краљевић.³

¹ Матеј гл. XIII, 3—8.

² Др. Дим. Ђуровић. Студије о српској народној лирици у вези с теоријама о постању поезије.

³ Др. Дим. Ђуровић. Марко Краљевић као измишљени народни јунак. «Мисао», март—април 1925.



За оцртавање тих идеала и душевних особина песник узима метафоре из савременог му битног и духовног живота, а затим из многобројних симболичних слика ствара алегорију, изражава уметничку истину: уређење нашег живота у смислу друштвене правде зависи не само од Бога, већ и од нас, јер нам је Бог дао слободну вољу и могућност, да познамо добро и зло.

Свака творевина народног уметника садржи у себи низ метафора и алегорија, чији мисао је увек у сагласности са јеванђељским истинама, којима се уметник прожео био помоћу сликарских особина језика своје цркве. Њихова духовна и језична богатства тако су велика, да би се о сваком народном уметничком делу могла написати читава књига. У сваком делу, као одблеску стваралачке маште, одгојене у атмосфери идеала добра, истине и лепоте, као црвени нит проводи се мисао о спајању неба и земље, о томе, да је »царство божје у нама«, да друштвена правда може да се оствари, кад се увек мисли на заједничко добро и кад је сваки наш рад и грађевина заснована на Вишој Правди.

Слична размишљања о нашој народној поезији, о Јеванђељским истинама, израженим на језику наше цркве, и о вези, која постоји између метафора и алегорија језика вечне истине и метафора језика тумача ове, утицала би на богаћење нашег ума и језика и излечила би нас од савремене опасне болести — грубе себичности и бесмисленог подражавања и сакаћења нашег језика.

Др. Дим. Ђуровић.

Философија на теолошком факултету

О значају философије за теологију није потребно говорити никоме, коме је колико-толико позната историја хришћанске религије. Од најстаријих времена хришћанства теолози његове цркве били су скоро увек у исто време и философи. А то је, с обзиром на предмет и задатак теологије, врло појмљиво. Отуда је, као што је познато, теологија на првом месту, разуме се, тако звана природна теологија или теодицеја — сматрана као део философије, одн. метафизике, каткада с њом

просто идентификована, ако није обратно, као у средњем веку, философија сматрана у неку руку као део теологије, као *ancilla theologiae*.

Појмљиво је дакле што су теолози морали увек заузети један одређен став према научној философији, чак и онда кад је тај став био сасвим негативан за философију. Да је такав негативан став, — који се, у осталом, јављао врло ретко, управо као врло редак изузетак и у најстаријим временима, — данас немогућан, није свакако ни потребно доказивати. Философи хришћанске цркве, — а исто тако, у осталом, и философи других, нехришћанских цркава — трудили су се увек, на против, да религијско учење доведу у склад с философијом и науком. Данас, када су се науке толико диференцовале и одвојиле од философије, може се слободно тврдити да је философија неопходна управо као веза теологије и науке, на првом месту, разуме се, природне науке. Једино преко философије и психологије теологија може и мора одржавати нужне везе првенствено с природним наукама (физиком, хемијом, геологијом, биологијом), пошто је с друге стране, као социална појава, иначе у вези са филолошко-историјским наукама. А зар би нужност те везе (између теологије и философије) требало нарочито доказивати ?

Него ми смо се и против воље мало удаљили од задатка који смо себи у овом чланку поставили. А то није проблем значаја философије за теологију — тај је проблем данас за сваког, ко се бави науком, ван дискусије — него питање наставе философије на теолошком факултету. А питање наставног програма поставља се за сваку школу и за сваки предмет и мора се мењати према времену и приликама. Те промене, којих је и на нашем младом богословском факултету већ било, као и неједнакост наставе философије на теолошким факултетима у нашој земљи, и изазвале су овај наш чланак. У нас је, по првој уредби православног богословског факултета, настава философије обухватала психологију, логику и историју философије. После је, приликом промене уредбе, с правом избачена логика, а место ње унет је *Увод у философију*.

На тај се начин, пре свега, олакшало ученицима, пошто се у *Уводу* имају у ствари само систематски, у једном прегледном реду, изложити разни философски погледи и правци, пре свега

у теорији сазнања и метафизици, о којима се већ иначе учи у историји философије при излагању система појединих философа. Међутим, у *Уводу* се у исто време може посветити један час или два самој логици. То је, по нашем нахођењу, за формалну логику сасвим довољно, ма колико да је она у прошлости била везана баш с хришћанском философијом. Сколастички философи су учинили за логику врло много, те је то свакако разлог што се њој у западној цркви и данас даје врло много места. Међутим, као што смо већ казали, изван те традиционалне везе, ништа друго не изискује потребу изучавања формалне логике на богословском факултету. А кад је већ избачена формална логика, која је први и основни део логике, онда се има избацили логика у опште као засебан предмет. Јер други део логике, теорија сазнања, поред метафизике, главни је предмет *Увода* у философију. Све оно што је важно у теорији сазнања, њени основни правци, одговори на најважнија питања философије сазнања, има се изнети у *Уводу*.

Што се тиче наставе психологије, чини се да је питање много простије. Међутим, један професор теолошког факултета изразио је једном приликом мишљење да би и психологија као засебан предмет могла бити избачена те би оно, што је у њој најважније и важно у првом реду за теологе, имало бити предавано у *Уводу*. Нама се чини да то мишљење није ни мало оправдано. Нећемо ни говорити о значају психологије за теорију сазнања, па чак донекле можда и за метафизику, наима, у колико је сваки систем метафизике производ мишљења овог или оног философа. Толико би се још психологија можда и дала изложити већ у *Уводу* у философију, иако се модерна, експериментална психологија, као што је познато, данас веома удаљила од философије. Право постављено питање гласи: да ли је и колико потребна теолозима сама психологија? Наше је мишљење да се на то мора одговорити само позитивно, т. ј. да је психологија теолозима веома потребна. Зар да они, чији је задатак да се брину за здравље и спасење душа људских, не сазнаду не само важније резултате психолошког испитивања њего и сама средства и методе тог испитивања, начин на који се и мера у којој се може дејствовати на душу људску? Свакако има рођених, практичних, тако рећи инстинктивних или интуитивних познавалаца људи — а то би можда на крају

крајева могао бити сваки који би с искреном љубављу прилазио ближњима — код којих би непознавање научне психологије могло бити прежаљено. Али колико је таквих? Зар није и најбољима међу нама потребно да сваки час чине духовне напоре да обуздају своју себичност и да се сете да и други људи мисле, осећају, желе, хоће? Ништа, разуме се, не може човека тако поуздано учинити пажљивим на дубине људске душе као психолошка наука. Па зар би се онда могло и мислити да би највише богословске школе смеле бити без психологије?

Морамо, у корист изучавања психологије на теолошким факултетима, поменути само још једно. Дешава се, наиме, да се у богословској литератури наиђе не само на извесну несигурност него и на потпуну пометњу у употреби најосновнијих психолошких појмова, као што су н. пр. разум, осећање, воља и др. А то, признаће се, код факултетски образованих теолога, не би смело бити случај.

Др. Борислав Лоренц.

Оцене и прикази

Опћа ноетика. Теорија spoznaje i kritika njezine vrijednosti. Napisao Dr. Stjepan Zimmermann, kr. j. r. sveučilišni profesor — P. r. član jugoslav. akademije znanosti i umjetnosti u Zagrebu. 2. izdanje. Državna Štamparija Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca. Beograd, 1926. Стр. V—XV и 1—580 велике осмине.

Ово велико систематско дело познатог хрватског философа Цимермана, професора философије на богословском факултету Университета у Загребу, заслужује да се о њему мало више проговори, у толико више што је писано »s naročitom namjerom da posluži didaktičnim potrebama na našem sveučilištu« (XV). У предговору ка овом, другом издању износи сам аутор главне разлике између тог и првог издања. »Sistematika je u toliko preinačena da je u II Dijelu najprije pozitivno izložena objektivistička nauka«. »Ali ne samo po svom rasporedjaju u organičnu cjelinu, knjiga je dobila i sadržajno neke preinake i nadopune« (V). Предговор у кратко излаже »орџени

problematsku orijentaciju po kojoj se odredjuju osnovni smjerovi filozofskih naziranja» (XIV).

Књига је подељена на 3 дела: I. Dio, коме је предмет »Могућност nedvojbeno istinite spoznaje«, има два »поглавља«. Прво је поглавље: »Spoznaja kao materijalni objekat noetike« (1—44). Друго поглавље, »Istina kao formalni objekat noetike« — то је »ishodišni problem noetike« — расправља о појму и врстама сигурности (45—58), о скептицизму и догматизму (59—77). Други, највећи Dio књиге (82—293) има два »одсејака« од којих први — »Objektivistička nauka o istini« — расправља, опет у два поглавља — 1. о судовима (82—112) и 2. о појмовима (114—198). У првом поглављу највећи и најважнији су последња два чланка, трећи — »Objektivna istina logičkih načela« (89—105) — и четврти: »Opći kriterij istine« (105—112. Тачка 44: »Očevidnost jest općeniti kriterij istine i najviši motiv sigurnosti«, 109). Величина другог поглавља, у односу према првом, најбоље показује значај који му аутор у својој књизи придаје. Ту се расправља о »uvjetima za objektivnu istinu sudova« (112), о »apstraktivnoj tvorbi pojmova« (146) и о њиховој »objektivnoj vrijednosti« (168). Као увод у ово поглавље служи један »historijski pregled empirizma« (114—134), у коме је, пре свега, како сам аутор вели, »dosta iscrpivo« приказана Локеова наука (118—124). Један велики Dodatak износи »Nauku sv. Tome o pojmovima« и назоре неколиких других католичких философа (177—198). У додатку на крају књиге истиче се, као један од најважнијих философских проблема, »vjekovni problem o univerzalnim pojmovima, zapravo o njihovoj realnoj vrijednosti.« (505).

Другом »одсејку« другог дела предмет су »Subjektivistički nazori o vrijednosti istine« (199—292). Ту се излаже: 1. »empiristički pozitivizam«, па 2. »logički (noetički) racionalizam«, (Платона, Декарта, Лајбница, 205—217), па 3. »Kantov (aprioristički) subjektivizam«, о коме се расправља прилично опширно (217—271). Ту је најважнији § 4., т. ј. »Kritika Kantovog subjektivizma« (248—268). После тога се, у том другом одсеку другог дела, у кратко критички разматрају »pragmatizam«, »spiritualistički aktivizam« (Р. Ојкена), »Ontologizam«, »Tradicionalizam (Razumni fideizam)« и, најзад, »Proturazumni fideizam« (271—292).

Последњи, трећи Dio има три одсека. Први одсек — »Idealizam« (293—333) — расправља о идеализму и феноменизму пре и, још више, после Канта, — нарочито о Фолкелту, Лоцеу, Хартману, Бергсону —, о питању егзистенције реалног света и о могућности сазнања његове праве »нарави«. Други одсек — »Znanstvena spoznaja realnosti« (334—414) — расправља, у шест чланака, 1. о »realnoj egzistenciji sjetilnih predmeta (tjelesnog или izvanjskog svijeta)«, о »наравном (наивном) и критичном реализму, 2. о »vrijednosti sjetilnog opažanja«, о строгом и »умјереном (интерпретационом) реализму, 3. »usebno iskustvo или svijest«, 4. »Razumni извор spoznaje«. Једна важна тачка ту је »psihološki — poetička analiza razuma« (385), на коју се надовезује »Наука sv. Томе о разуму« (390—400). Чланак 5. (400—410) — »Pojmovna spoznaja realnosti« — има за предмет »formalizam или pretjerani realizam (ultrarealizam)«, »umjereni realizam (proti konceptualizmu или fenomenalizmu)«. Најзад, чл. 6. јесте »Izvanjski извор spoznaje или auktoritet« (410—414).

Трећи је, одсек »Spoznaja metempiričke realnosti« (415—446). Ту се расправља о »fenomenalističком agnosticizmu«, о »modernizmu«, о »intuicionizmu«, о »kategorijskoј spoznaji i mogućnosti metafizike« и, најзад, о проблему каузалности. Модернизам, чији је родитељ Кант (553), долази — »s poetičког gledišta« — »samo toliko u obzir u koliko se oslanja na agnosticizam« (428).

То је, у главном, садржина овог великог дела чијих 28 штампаних табака велике осмине још увећава — без неке нарочите стварне потребе, како се нама чини — један несразмерно дуг D o d a t a k, од скоро осам штампаних табака (449—580), у коме се налази неколико расправа ауторових штампаних раније у »Bogoslovској Smotri«. Циљ им је »da priručно upotpune dosadašnji sadržaj knjige« (449).

Одмах у почетку овог свог значајног дела уводи писац читаоце врло успешно у најважнија питања теорије сазнања. Он поставља питање: »Šta је spoznaja sama po sebi (po svoјој biti), t. j. bez obzira na pojedine doživljene slučajeve«. »Zapravo dakle hoćemo da se od empiričких (poјedinačno doživljenih) spoznaja pomaknemo do metempiričke структуре spoznajne« (1).

Предмет суда је »predmetno одређенје (predmetni или стварни snošaj, Sachverhalt)«. Суд је »истинит, kad sadržajно izriče

predmetno odredjenje» (3). »Svako spoznanje ide za tim da shvati objekat kako je sam u sebi, nezavisno od spoznanja» (4). »Spoznaja uopće (a u užem smislu — sud) znači dakle: s h v a ć a n j e o b j e k t a» (19).

Аутор захтева с правом да се разликује »saznanje» или spoznavanje (das Erkennen)» »kao psihička (jastvena) funkcija» од »spoznaje» која је »cilj ili završetak saznanja» (5; исп. и 513 и д.).

»Noetika ispituje vrijednost spoznaje» (7, 41, 512 и д., 527 и д. 535). Зато се ноетика зове и материјалном логиком, за разлику од формалне логике или дијалектике, а зове се и критеријологијом, епистемологијом, гносиологијом (»a ne gnoseologija!), алетологијом (41 и д., 512 и д.). »Noetika је онај Dio logike, којему је задаћа да испита сvezу мишљења s предметима» (41).

Како нам већ сам у предговору вели, аутор је заступник »noetičkog objektivizma» и реализма. То је »stajalište objektivno-realističkog intelektualizma», умереног одн. критичког реализма (XV, 54, 360 и д.). По њему се »мишљење мора prilagoditi empiričkoj zbiljnosti, a ne obratno. Opaženi su sadržaji »dati« našoj spoznajnoj receptivnosti, a nijesu od mišljenja postavljeni (gesetzt) ili prosto konstituirani» (16). То важи чак и за релације. »Relacije same nijesu proizvod psihičkih funkcija, već је njihov proizvod samo opažanje postojećih relacija» (170. Исп. и 10 и д., 85 и д., 140 и д.).

На супрот психологизму учи Ц. да су логички закони »sami po sebi, t. j. po svojoj svezi s predmetima tako sigurni i istiniti da ih iskustveno opažanje ne može ni utvrditi ni oboriti» (36). »Prema tome se naše gledište može označiti u smislu *objektivističke logike*» (38). »Naše mišljenje ide za tim da spoznajne sadržaje dovede u sklad s predmetima, pa zato се i opća pravila ili načela mišljenja osnivaju na objektivnim snošajima ili oblicima. Skolastička је logika objektivistička» (43 и д.).

Задатак је школстичке критике »da dokaže metafizičku vrijednost logičkih načela, t. j.«... »da предмет логичких načela nije empiričkog već transcendentnog opsega«... »da се sadržaj logičkih načela osniva на objektivnim snošajima (421 и д.). Међутим,

формалистички логичари — а ту се свакако мисли у првом реду на Канта — морају »odgovoriti na pitanje: »o t k u d m i s a o n i m n a č e l i m a s a d r ž a j ?« (39). На ауторовом становишту објективистичке логике логичка начела — т. ј. »oni sudovi koji po svom sadržaju izriču najopćenitije oznake svih misaonih predmeta, a te su oznake: biće i nebiće (Sein-Nichtsein)« — одн. »sigurnost i misaona nužnost tih načela« оснива се »na објективној очевидности, т. ј. на непосредном увиду у snošaj који извире из самог објективног садржаја — bitka i nebitka. На temelju објективне нуžности настаје дакле субјективна мисаона нуžност којом спознајемо истину логичких начела« (104, 95).

Исто тако доказује аутор »da opći pojmovi imaju realnu vrijednost i prema tome da razumnoj našoj spoznaji odgovaraju realni snošaji« (375). »Da se u misaonim predmetima osim osjetnih vlastitosti nalazi i takovo odredjenje bića, na kojemu se osniva sadržaj naših pojmova, mogao bi poricati samo onaj koji poriče različnost između osjetnog i pojmovnog sadržaja, ili koji poriče објективну vrijednost pojmovnog sadržaja. Tu se imaju tražiti razlozi tolikim napadajima proti skolastičkoj nauci o bitnosti stvari« (173 и д.). »Bitna vlastitost ideja« — која сачињава њихов »објективни карактер« — јесте у томе »da ono što izriču ili ono što znače ne proizvode i ne stvaraju same od sebe već pretpostavljaju kao gotovi bitak koji je o idejnoj funkciji neovisan i s kojim se ideja po svom sadržaju podudara« (281). »Mišljenje nikad ne bi postalo spoznajom bez nekog supstrata koji predleži misaonoј obradbi« (217). Међутим, »mišljenje ni pošto nije tek puka reprodukcija ili generalizovanje iskustva... »dakle nije apsolutno ovisno o iskustvu« (202).

На становишту умереног реализма, који аутор заступа, показује се »da je egzistencijalni način opaženih sadržaja relativan u toliko što je uzročno zavisан od realnih predmeta (341 и д.). »Dakle naravno (primitivno) opažanje realnosti ne osniva se na principu uzročности nego involvira samo relaciju uzročности« (343). »U sjetilnom opažanju imademo osnov za realni snošaj opaženih sadržaja s nečim, što je o njima neovisno i što je njihov uzrok. Taj se osnov nalazi u načinu egzistencije opaženih

sadržaja (345). »Izvansvijesno opstojanje ne upoznajemo po subjektivnoj nužnosti već po objektivnoj očevidnosti, t. j. po sudu koji se neposredno oslanja na percipiranje« (342). »Da realnost postane doista realna, a ne samo pomišljena, mora nam biti poznata neposredno, bez ikojeg misaonog procesa« (347). Ми смо »neposredno (a ne samo diskurzivno) sigurni za egzistenciju izvanjskog svijeta« (431).

У одељку 104. — »Критичка одрживост умјереног реализма« — писац критички расправља о аргументима »strogih realista proti умјереном реализму« (360). Најумеренији реалисти не кажу »да ораžени предмети овисе само о субјективним увјетима ... већ ... такође о објективним увјетима« (363). Међу заступницима најумеренијег реализма — »који и за примарне квалитете тврди да егзистирају а парте реи само causaliter« (348) — помиње се и Р. Бошковић (356).

»Prirodne znanosti oslanjaju se na zbiljske činjenice koje o našem mišljenju imaju neovisnu realnost« (382). »Znanstvena spoznaja (kod realnih znanosti) ide za tim da pronadje one realne relacije u kojima je fundirana zakonska nužnost sintetičkih (egzistencijalnih) relacija medju empiričkim predmetima« (432 и д.). А већ нам је раније, излажући сколастичко учење, рекао аутор да »метафизичком апстракцијом« »уознаје разум саму нарав ствари без икојих индивидуалних и осјетних обилежја« (405).

На крају последњег одсека разлаже се разлика између психолошке и логичке апстракције. А апстракција се уопште сматра као веома важан фактор сазнања.

Последња два чланка трећег одсека су нарочито важни. То су: »Kategorijska spoznaja i mogućnost metafizike« (čl. 4., стр. 432) и »Problem kauzalnosti« (čl. 5., стр. 439). »Možemo li spoznati takove predmete kojih ne nalazimo u iskustvu ?« (435). »То је управо задаћа метафизике да помоћу категорија истражује у емпиричком свијету оне основе из којих се доумљује метемпирички битак« (436).

Што се тиче појма каузалности, он »logički omogućuje zakonsku shvatljivost realnog svijeta i prelaz u metafizički svijet« (434). Појам узрока, т. ј. појам »бића које својим djelovanjem daje stvarima bivstvovanje« (440), »nastaje neposrednom apstrakcijom« (441). »Očito je da se transcendentni pojmovi osnivaju na empiričkim pojmovima« (438). »Općenitost kauzalnog

načela slijedi iz njegove analitičnosti odnosno nužnosti... Оно uopće nije ograničeno samo na pojavni svijet već imade t r a n s c e n d e n t n u v r i j e d n o s t, jer se osniva na principu protuslovlja, odnosno na pojmu bitka kao takovog» (446).

У додатку »Problem kauzalnosti« (475—488) разматра аутор критички нарочито назоре кардинала Мерсије и проф. Гајзера. Ту се истиче да (problem o vrijednosti (spoznajnoj osnovanosti) kauzalnog principa dobiva za filozofiju svoje značenje нарочито stoga jer je upravo kauzalni princip наш provodič na putevima koji nas privode k spoznaji Božje e k z i s t e n c i j e. Ne samo, nego pojam uzročnosti služi i za upoznavanje n a r a v i Božje (482).

У борби између психологизма и формализма аутор заузима извесно посредничко становиште. То је становиште »емпиричког интелектуализма« (533). Ноетичким проблемима, т. ј. питањима сазнања не може се бавити »bez raznavanja e m p i r i j s k e p s i h o l o g i j e, barem u onom njezinom dijelu, gdje analizira spoznajnu svijest« (513). Дакле ноетици мора да »p r e t h o d i p s i h o l o š k a n a u k a o s a m o m s p o z n a n j u « (525). Теорија спознаје се »nadovezuje na empirijsku psihologiju« (527 и д. 538), односно полази од психологије (530). Треба »najprije psihološki ... upoznati razne načine spoznajnog doživljavanja« (535). »Noetika pretpostavlja psihološku analizu« (540). »Ali je u tome razlika što psiholog gleda na saznavanje koliko je usvijesno zbivanje ... a spoznajni teoretik uzima spoznanje s obzirom na njegov cilj... Dok psiholog analitički istražuje sve psihičke pojave, spoznajni će teoretik otuda samo sintetički (sumarno) i deskriptivno iznijeti fakat saznavanja (u njegovoj cjelini), a zatim će (česa psiholog ne čini) posebice razmotriti predmet znanja uopće« (539).

Велики Д о д а т а к на крају књиге, који смо већ горе поменули, садржи осам расправа. То је, прво, један »nact referata na I internacionalnom tomističkom kongresu u Rimu« о ноетичким проблемима, *De problematum noeticorum positione et solutione*. Ту се укратко излаже задатак и предмет ноетике: *objectum materiale Noetices, objectum formale, problema de cognitionis valore, quaestio de criterio, de idearum objectivitate* и, најзад, *de cognitionis realitate* (449—453).

Ту је, затим, чланак »Skeptizam, dogmatizam, kriticizam (s obzirom na A. Ušeničnikov »Kriticizam«), (453—475). Ту се критикује Ушеничников критицизам, његов тобожњи »нови пут« (456—458). »Filozofiji nije zadaća tražiti originalnost nego tačnost« (470).

После већ поменутог чланка »Problem kauzalnosti« (475—488) долази интересантан чланак »Filozofijsko značenje Einsteinove teorije relativnosti« (488—506). Ту се могло мало дуже задржати на могућности, која следује из Лоренцових једначина — Lorentz-Transformation — да један догађај, који за једног посматрача претходи неком другом догађају, за другог посматрача следује оном другом догађају. Међутим, не улазећи дубоко у саму Ајнштајнову теорију опште релативности, аутор само доказује егзистенцију апсолутног простора и апсолутног времена. »Ne može se zamisliti realni svijet bez prostora, vremena i kauzalnosti a da takav svijet ipak bude uzročnik naše opažajne slike o njemu«. »Realna kauzalnost naročito nam svjedoči da se ne može relativirati vremenski tijek događanja u apsolutnom svijetu, n. pr. da učinak bude ispred uzroka. Isto je tako nemoguće da bi prostorni razmak istovremenih događaja bio jednako valjano izmjenljiv s vremenskim razmakom prostorno sjedinjenih događaja« (496 и д.).

Највећи и најважнији чланак у овом додатку, — можда и највише у складу с целином књиге — јесте »Sistematsko-didaktički uvod u filozofiju« (506—547). Пошто прво говори о задатку филозофије и њеном односу према науци, аутор даје једну врло просту и прегледну поделу филозофских дисциплина, задржавајући се, разуме се, опет највише на задатку ноетике и њеном односу према другим основним гранама филозофије, као што је, пре свега, психологија и општа метафизика или онтологија. Не само спекулативна психологија (511), него у неколико чак и емпиријска психологија (513) део је филозофије одн. метафизике, »метафизичке филозофије«, чија су друга два дела космологија, одн. филозофија природе, и теодиција, не рачунајући »опћу метафизику« или онтологију (511, 538). Емпиријска психологија, заједно с ноетиком је »temelj filozofije« (538, 513). »Metafizika, narpose teodiceja — која се зове и pozitivna filozofija (541) или naravna teologija (550) — јесте »glavni dio filozofije« (512). Аутор примећује да неки

деле целу философију на теодицеју и космологију. У ову другу увршћују философију природе, с једне, и антропологију (психологију, логику, етику, естетику), с друге стране (541). Некима је чак метафизика само онтологија и теодицеја (542).

Ту аутор излаже укратко и развитак сазнања, »stepene spoznajnog doživljanja« (508—526).

У последњем одељку, Три jubileja, налазе се три чланка или, како их писац зове, приказа. Ти »prigodno sastavljeni prikazi umetnuti su ovamo s namjerom da usvijetle vezu noetike s ostalom filozofijom, kao i njezino značenje za religiju.« (548). У првом чланку — Religija u Kantovoj filozofiji. O 200 godišnjici Kantova rođenja (548—555) — критикује се Кантово схватање религије. Црква мора да »osudi one fil. religijske doktrine koje su njezinom učenju suprotne«. »Jer valjada i Crkva imade pravo da svoje učenje smatra istinitim« (553).

Други чланак је »Filozofijska ideologija Tome Akvinskog. K 700 godišnjici njegova rođenja« (555—565). Tomina filozofija znači sistematsku sintezu spekulativnog duha s teleološkom idejom Kršćanstva« (558). Аутор нарочито наглашује важност питања »o značenju Tomine filozofije z sadašnjicu« (561) и констатира да је »averzija prema skolastičkoj filozofiji opraćena i trajna pojava u naučenjačkom svijetu«, што он, разуме се, критикује (564).

Последњи је чланак »Pogled na franjevačku filozofiju«. То је једно »predavanje održano prigodom jubilarne proslave koju je priredila Hrv. Bogoslovska Akademija« (565). »Osnovna... karakteristika franjevačke filozofije istovetna je sa samim pojmom kršćanske filozofije«. »Po svome cilju kršćanska filozofija traži sintezu između kršćanski-vjerskog nauka i filozofskog umovanja«. Даље писац излаже како се је »kršćanskoj teologiji — naučnom ispitivanju kršćanstva — nametnula potreba filozofske obradbe. Pogotovo je teologija morala u svoju sferu povući fil. umovanje i zato, što su pojedini vjerski stavei čisto spoznajno dostiživi; tako primjerice nauk o Bogu, o duši i t. d.« (566). Тако је Ориген »(dakako s nekim zabludama) metodički proveo... vezu dogmatskog učenja s filozofiranjem« (567). »Gajeći platonско-augustinску традицију franjevačka је

filozofija kao sastavni dio skolastike ispunjavala stvaralačkom svojom snagom ne samo cvat skolastike . . . nego i ona razdoblja koja se u historiji skolastike smatraju obično neproaktivnim» (578).

Као и сви католички филозофи, Ц. се највише ослања на сколастичку филозофију, пре свега, разуме се, на филозофију Томе Аквинског, највећег филозофа католичке цркве, кога исцрпно познаје и врло много цитира. Од новијих католичких филозофа Ц. помиње најчешће пок. кардинала Mercier и немачког професора Ј. Гајзера, који је један од најважнијих живих филозофа католичке цркве. Аутор заступа, као што смо видели, умерени реализам, али с правом наглашује да је »objektivistički realizam zastupljen i izvan svakog neotomizma« (492).

Тиме смо завршили преглед ове велике и добре књиге. Као што је врло природно, у овако великој књизи могло би се наћи што-шта што би се дало критиковати. Али то су, у главном, увек само мање важне ствари. Највеће замерке морале би се учинити, како се нама чини, управо само с формалне стране. То важи н. пр. за многе, — каткад по читаве стране дуге билежске и напомене — које су обично врло значајне али су, због мањих слова, врло непријатне за читање. (Исп. н. пр. стр. 54—58, 152—168).

Још се више може писцу замерити необично честа употреба заграда. Највећи број тих заграда постао је отуда што је писац наше изразе објашњавао — у заградама — немачким. С обзиром на нашу још неизрађену и нарочито још не заједничку српско-хрватску терминологију, то је врло појмљиво. Врло је појмљиво нпр. да се израз »zor« одн. zrenје објашњава немачким (Anschauung). То је у осталом, врло zgodna и врло потребна реч, управо једина наша народна реч којом се адекватно може изразити оно што се латински зове intuitio а немачки Anschauung. Крајње је време да се српски и хрватски филозофи већ једном постарају за заједничку терминологију. О потреби једне заједничке, специјално психолошке терминологије, ми смо — нека је допуштено узгред поменути — већ говорили на једном другом месту (исп. »Прилози за психологију детета«, 1925, бр. 2), али, на жалост, нисмо нашли одзива, као што су се и наши покушаји за стварањем једног филозофског друштва у Београду разбили о извесне скривене

супротне утицаје. Заграде каткад представљају извесну економију у овоме иначе обимном делу. Али употреба заграда несме бити тако честа (као што је то обичај нарочито код старијих немачких писаца) да отежава читање. А аутор употребљава каткада, из навике, не само у једној реченици по неколико заграда, него и у једној великој друге, мање заграде (исп. нпр. стр. 23, 146, 543).

Најзад, могли бисмо још зажалити што на крају књиге нема никаквог регистра — ни ствари ни имена, — а у овако великој књизи, од преко 36 штампаних табака, регистар би био од велике користи. Међутим, и то је, могло би се рећи, један чисто спољашњи недостатак који ни у колико не мења вредност садржине књиге.

Као што се види, сви поменути недостаци у ствари су сасвим незнатни и потпуно се губе у овом великом делу које је једно од највећих и најбољих дела у нашој сиромашној философској књижевности,

Др. Борислав Лоренц.

Милош Парента: Апологетика. Ученик за Богословије. (Издање књижаре Јов. Живковића) Срем. Карловци 1927. в. 8^о стр. XI + 608.

Писац ове Апологетике познат је још из раније нашој широј богословској читалачкој публици не само својим радovima из апологетске него и из других области богосл. науке. Овим пак својим новим радом попунио је једну осетну празнину у нашој и иначе сиромашној богословској књижевности. До сада је код нас било само омањих апологетских радњи, које су обрађивале само поједине проблеме из хришћ. религије, но још се нико није био усудио да да једну пуну апологетску систему. Стога би један овако обиман рад на систематској одбрани и утврђењу божанског карактера хришћ. религије требало топло поздравити ако у себи има довољно снаге да постигне овај задатак.

Апологетика г. Паренте је довољно обимна, те се овде не може дати ни у најкраћој скици преглед садржине њене. У осталом, није толико ни важно изнети шта је све писац рекао, него к а к о је рекао. Треба, дакле, изнети одговоре на питања: Да ли ова Апологетика по своме распореду и по својој садржини

да је прегледну и потпуну систему одбране хришћанства ? да ли је аргументација јасна и убедљива ? да ли је и у колико материјал стваран или фиктиван ? како је материјал пробран ? који су извори, одакле је материјал узет ? да ли су извођења логична и потпуна ? да ли је писац прекувао употребљени аполог. материјал ? шта има у његовом делу стварно његовог а шта туђег ? може ли ова Апологетика да оспособи богослова-ученика за успешан рад у борби с непријатељима вере ? може ли ова Апологетика ослободити интелектуалца сумњи и колебања у хришћ. вери ? какав општи утисак може она да учини на објективне људе и на људе од мисли, верзиране у филозофији, прир. наукама, историји и т. д. ? — Укупно речено: има ли ова Апологетика солидне научне вредности ?

Да Апологетику треба научно обрађивати, мислим да ће то мало ко порећи. Она је чак једина богосл. наука са строго рационалним карактером. Кад је Апологетика у своме унутарњем склопу на разумном основу, и када почива на научно провереним чињеницама, онда она мора да има и спољну страну научности — форму научности. Писац пак ове Апологетике мисли другојачије. »Има их«, каже он у својим »напоменама«, »који мисле да се научност књижевних рађа повећава изобиљем навода из разних научних дела. Има их који нарочито од других преносе такве наводе. Научни наводи корисни су за стручњаке. Стручњаци ће их пак сами наћи. Онима који уче довољно је дати исходе испитивања. Стога ни сам сматрао потребним наводити разноврсне изворе, чијим сам се испитивањима и њиховим исходима послужио при изради Апологетике«. Ја се са овим гледиштем не слажем. Г. Парента није написао Апологетику за своју личну употребу, него за најширу читалачку публику. Из његових »напомена« јасно се види, да своју Апологетику намењује не само богословима православне него и других хришћ. вероисповести, и не само богословима уопште него и »свима људима без разлике«. Када, дакле, ова Апологетика рачуна на приступ и ван најужег круга ученика средњих богосл. школа, онда она мора бити потпуно опремљена.

Пренесимо се у душевно стање огромне већине школованих и полушколованих па ћемо осетити недовољност и празнину ове Апологетике и у погледу на њену спољну страну. Неоспорно, да није свака књига, која изобилује наводима из ту-

Њих научних дела, научна; али свака Апологетика, која је по својој садржини заиста научна, мора имати и ову спољну страну научности. Када хоће Апологетика да ме разувери у мојим сумњама и колебањима, онда није довољно када ми она каже: »неки мисле«, »неки тврде«, »има их који мисле«, »многи говоре«, или : »износи се«, »признаје се«, »приговара се«, или : »повест потврђује«, »наука доказује« и т. д. Ја хоћу да знам, ко су ти »неки« и »многи«? Јесу ли њихова мишљења стручна? Јесу ли они уопште признати ауторитети? Јер безлична и колективна имена нису ауторитети. Таква се имена обично налазе у бајкама. Ја хоћу, даље, да знам, чиме то наука или повест доказује и утврђује? Правило је за једнога апологета, да се сâм не може истицати као ауторитет, коме би се морало веровати. Природа је самог предмета, саме Апологетике, таква, да кад се позива на чињенице, на мишљења и резултате било историјске или из природних и др. наука, да се заклони и за људске ауторитете. Апологетика није Догматика, и она не претпоставља веру него сумњу, стога је и њен метод обрађивања истина хришћ. вере другојачији.

Међутим, дубљи је разлог пишевог непозивања на ауторитете и ненавођења извора. Ова Апологетика није уопште израђена по изворима. Она није плод дугогодишњег рада на прибирању апологетског градива; она није резултат ни читања ни испитивања »разноврсних извора«. — Она је један врло вешто изведени плагијат; она је извод, препис и прерада две-три стране апологетске системе. Јер, писац се пре свега није служио »разноврсним изворима«; друго, писац се не само служио, него је махом преводио већ готове апологетске системе, а Апологетике ни у ком случају не могу бити изворима за Апологетику; треће, писац нигде ни једном речи не помиње ове своје »изворе«, него шта више показује очигледну намеру, да их сакрије.

Више од две трећине материјала ове Апологетике узете су из две врло старе, иако иначе у своје време врло добре, Апологетике. Једна је од њих Апологетика знаменитог руског богослова Николаја Павловича Рождественског, б. професора Дух. Академије у Петрограду: Христианская Апологетика. Курсъ Основнаго Богословія, у два дела од 1884. год. Друга је такође врло чувеног немачког римокатоличког апо-

логета Dr. Franz-a Hettinger-a, б. проф. на Универзитету у Вирцбургу: *Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik*, I. издање 1879, II. изд. 1888. и III. изд., које је S. Weber издао и у неколико прерадио, 1913. год. Писац није имао у руци ово последње издање Хетингерове Апологетике, већ старије, вероватно II. издање, пошто у прегледу аполог. литературе (стр. 14) ово издање помиње. Има преко 40 година, како су се ова два дела појавила; а за то време јавило се много што шта новог; јавили су се многи нови резултати, нове и јаче чињенице, нови напади, нове аргументације и т. д. С. Вебер, припремајући III. издање Хетингерове Апологетике, и поред тога што ову Апологетику сматра изванредно јаким делом, каже, да је »немогуће било II. издање напросто прештампати«, него је морао, с обзиром на нове чињенице и нове захтеве, по негде изостављати или преиначавати или додавати. Тако је исто и сâм Хетингер радио са својим првим издањем. При руци ми је ово последње (III.) издање Хетингерове Апологетике, с чијим се извесним деловима подударају извесни делови Апологетике г. Паренте. Свакако да је још већа подударност са старијим (II.) издањем. Напомињем, да од прилике једна мања трећина Апологетике г. Паренте није израђена по овим двома Апологетикама; — свакако опет из неке треће Апологетике, али које? — до овога момента нисам могао утврдити.

Писац је не само испрметао план и распоред ових страних Апологетика, него је између узетог и врло често дословно преведеног материјала уметао своје мисли и осакатио ове две добре Апологетике. Његов је метод у преписивању свуда исти. Он обично својим речима направи увод, затим зграби из средине одељка или чланка Апологетике Рождественског или Хетингера, па пређе на почетак, па на крај, па опет тако унакрст. Он често пута не почиње ни из почетка какве алинеје, него опет из средине; често пута не почиње ни из средине од тачке, него од тачке и запете, запете, па неки пут и из средине једне уже реченице. На више места, узимајући текст било прве или друге Апологетике, дели га на двоје, па једну половину ставља као свој текст а другу половину ставља испод свог текста као какву допуну и објашњење; или пак текст са подтекстом ставља било све под свој или све у свој текст (упор. Пар. стр. 316, 319, 402, 415 = Рожд. стр. I 253, I 268, II 375-6,

I 185 ; Пар. 374, 461, 513, 524 = Хетинг. 406, 282, 341, 270; и др.). Исто тако поступа и с распоредом већих а особито мањих одељака. Неке наслове из ових страних Апологетика ломи на два, три и више одељака, дајући им нове наслове. Бива и обрнуто, да из два-три одељка једне од ових пом. Апологетика направи само један одељак у својој Апологетици (Упор. Пар. 390—420 = Рожд. II 365—368 + 181—188 ; Пар. 566—578 = Хет. 343—351 ; Пар. 31—36 = Рожд. I 181—204 ; Пар. 459—462 = Хетинг. 280—286 ; Пар. 352—362 = Хет. 385—394; и др.). У Хетингеровој Апологетици, после одељка о откривењу, долазе одељци : а) о хришћ. религији, б) о нехришћ. религијама, а код г. Паренте — обрнуто. Г. Парента, узимајући за ове своје одељке материјал из Хетингерове Апологетике, умеће један нов одељак («Повесне рел. уопће»), али сада из Апологетике Рождественскога. Овај уметнути одељак чини почетак II дела (специјалног) Апологетике г. Паренте. Међутим, по својој садржини, природно му је место у првом, општем делу, како је то код Рождественског.

Сличне испреметаности и преиначавања наслова има и у другим деловима.

Пошто се писац није служио само једном аполог. системом при изради своје Апологетике, то је и разумљив хаос не само материјала него и самога плана његове Апологетике. Прављење непотребних нових одсека и неприродно уметање између њих других одсека, сецање извесних природних целина и њихово разбацање по разним, већим одсецима, дају овој Апологетици само изглед једне системе. Када у I делу (Основна начела религ.) I одељка (сушт. и извори рел.) говори »о религији у опће« (I одсек) и о религији у ужем смислу« (II одсек), зашто се онда поново враћа на исте ствари (кад им је место овде) још два пута у другим, удаљенијим одељцима и одсецима?! I и II одсек III одељка I дела (207—262) и I одељак II дела Апологетике г. Паренте (309—320) треба да дођу напред, а никако после одељка о души и Богу и после одељка о откривењу. Или нпр., каква је била потреба, да се у истим или разним одсецима, под разним насловима, о истим стварима с истим скоро материјалом говори два и више пута?! (Упор. §§ 12. и 15.; §§ 10, 14, 19, 20; §§ 23, 28; и др.).

Писац је уочио, да је II део Апологетике Рождественског непотпун ; стога је за своју Апологетику највише материјала

црпио из I дела, а за свој други део највише Хетингера. Но он и у овоме одступа, узимајући час једнога час другога, особито у II свом делу. Да је и једнога и другога без икаквог поремећаја реда у насловима и садржини преводио, и да није чинио упадице, његова би Апологетика, по мом мишљењу, била боља него што је сада. С обзиром на простор овог листа, немогуће ми је да навођењима из све три Апологетике покажем количину и све начине узимања туђег апологетског материјала. Ограничићу примере на минимум.

Рождественски, I део. стр. 198.

— — — — —. »Человѣкъ не могъ начать своего духовнаго развитія прямо пессимизмомъ, — это психологически невозможно. Сознаніе сопственнаго несовершенства и несовершенства окружающаго міра можетъ впервые произойти только изъ болѣе или менѣе яснаго сознанія о высшемъ какомъ ни будь совершенствѣ; точно также какъ чувство грѣха и виновности можетъ возникнуть только изъ сознанія нравственнаго закона. Какимъ же образомъ религія могла произойти непосредственно изъ пессимизма, когда самъ пессимизмъ не есть первоначальное явленіе, но явленіе обусловленное сознаніемъ или представленіемъ высшаго совершенства.

(прескаче 8 редова).

Пессимизмъ самъ по себѣ — какъ такой — можетъ вести къ ипохондріи, къ отчаянію, къ ненависти въ отношеніи къ окружающему міру и къ себѣ само-

Г. Парента, стр. 33.

Човечји духовни развитак није могао почети са пессимизмом. Сазнавање и осећање несавршенства исто онако претпоставља неко сазнавање каква било вишег савршенства, као што сазнавање и осећање грешности и кривице претпоставља неко сазнавање моралног закона. Када је песимистичко расположење и схваћање зависно од неког сазнавања вишег савршенства које пружа религија, оно није могло произвести религију. (... 5 неподударних редова).

Песимизам сам по себи може довести само ка ипохондрији, ка очају, к мржњи свега света, па и самога себе, к губитку вере у сваки идеал, к неверју, к порицању Божјег бића, бића и бесмртности душе, па чак и к самоубијству; ...»

му, къ потерѣ веры во всякій идеалъ, къ невѣрјю, къ отрицанію загробной жизни, въ крайнемъ развитіи даже къ самоубійству, . . .»

Хетингер, стр. 391.

—————. Zu Dodona wurde Zeus als männliches Prinzip, Dione als weibliches verehrt. Neben ihnen erscheinen des Zeus Tochter, Pallas Athene, und sein Sohn Apollo. ||

(прескочена 4 реда).

Zeus spendet Regen, schleudert Blitze und verkündet seinen Willen durch das Rauschen der Blätter in der heiligen Eiche und durch den Vogelflug. Die Kämpfe gegen seine Feinde sind beendet (Titanen) : diese sind in den Tartarus geworfen. ||

(прескочена 2 реда)

2. In Pallas Athene und Apollo legt sich das Wesen des Zeus auseinander, ausgenommen seine Vaterschaft. ||

(прескочен 1 ред)

————— Jene ist ursprünglich Symbol der Himmelsklarheit und zugleich des reinigenden Gewitters, Kämpferin gegen die Finsternis (Gorgo) ; ethisch gefasst wird sie das Symbol der Weisheit, Wissenschaft und Kunst. Apollo repräsentiert das Licht, fruchtbringend, aber auch Verderben sen-

Г. Парента, стр. 358.

3. У Додони се Зеус поштовао као мушко начело, а Диона као женско. || Зеусова сушност, изузевши његово очинство, раствара се у ђери му Палади Атини и сину му Аполу. || Стари Јелини поштовали су, поред Зеуса, највише Паладу Атину и Апола. || Зеус даје кишу, баца муње, објављује своју вољу шуптањем лишћа на светом храсту и у лету тица. Он је довршио борбу са својим непријатељима, Титанима, и бацио их је у Тартар. || Атина је испрвице символ небеске ведрине и уједно олује која разведрује ; она је боритељица против таме. Кад се схвати с моралне стране, Палада Атина је символ мудрости, науке и уметности. Аполо представља светлост. Он доноси плод, али шаље и пропаст ; он спасава од телесног и моралног кварежа. Мањег значаја имају : Хермес, божански весник,»

dend, Heilbringer für leibliche
und sittliche Schäden.

II. Weniger treten hervor } 5
Hermes, der Götterbote . . .« }

Рождественски, II 375—386

»Мѣсто обитанія умершихъ по еврейски називается словомъ шеоль — адъ или преисподняя.

(прескочена 2 реда)

Оно имѣеть значеніе конкретнаго образа, подъ которымъ въ ветхомъ Завѣтъ представляется темная, невѣдомая и непроницаемая область посмертнаго бытія чловѣка.

(прескочена 4 реда)

Преисподняя чаще всего представляется въ ветхозаветныхъ писаніяхъ подъ видомъ »страны мрака и тѣни смертной«, помѣщающейся въ глубинѣ земли.

(прескочено 5 страна)

Обитатели преисподней . . . вообще лишены полной жизни. Обичное состояніе пребывающихъ въ преисподней повсюду изображается въ ветхомъ Завѣтъ, какъ состояніе могильной тишины и глубокаго безмолвія.

(прескочено 12 редака)

Преисподняя называется поэтому »страною забвенія«, обитатели которой забываютъ не только своихъ ближнихъ, оставшихся на землѣ, но и самого Бога.

Друга и трећа алинеја текста Рожд. Апологетике стављене су у Апологетици г. Паренте као подтекст.

Г. Парента, 402

— — — — —
— — — — — Место у ком станују покојници, називље се шеолом, адом, преисподњом или без даном¹. . .

Старозаветно учење о животу душе после смрти тела није доиста потпуно утешно. Душе се налазе у стању непотпуног живота, који оне проводе у тишини и дубоком ђутању. Страна у којој живе, страна је заорава. Душе заборављају донекле не само своје ближње који су на земљи, него делимице и самог Бога.

¹ То место означава тамну, непознату и непроницливу област посмртног човекова живљења. Представља се као тама, као страна мрака и смртне сени, као најдоња јама, као бездана у дубини земље.

Хетингер, 340

— — — —, die Grabeskühle und der Duft der Salben haben ihn allmählich wieder aus der Ohnmacht erweckt. Allein Josephus erzählt in seiner Lebensgeschichte (§ 75), es habe ihm Titus drei noch lebende Gekreuzigte geschenkt; trotz augenblicklicher Hilfe der Aerzte starben sie doch bis auf einen. Wie sollte der Todkranke den schweren Stein hinwegwälzen, was den Frauen unmöglich schien (Mc. 16, 3) ?«

Г. Парента, 512—513.

— — — —»Хладноћа гроба и воњ балсама били би га постепено пробудили из онесвешћења Ова је пак хипотеза по себи скроз невероватна.¹ Уз то, претешким мукама и губитком крви. скроз ослабљен, Христос не би био могао одвалити плочу која је затварала гроб, кад се то и женама чинило немогућим (Марк. 16,3).«

¹ Јосиф Флавиј прича у свом животопису (§ 75) да му је цар Тит био поклонио три распета који су још били у животу, али да су сва тројица умрла, иако им се одмах указала лечничка помоћ.

(Упор. још: Пар. 460-1 = Хет. 281-2; Пар. 84 = Рожд. I 386; Пар. 343-4 = Хет. 382; Пар. 316 = Рожд. I 253; Пар. 374 = Хет. 406; Пар. 318—319 = Рожд. I 268—271; Пар. 325 = Р. I 283; П. 328 = Р. I 307; П. 415 = Р. II 185-6; и др.).

Г. Парента не наводи писце и њихова научна дела, јер сматра, да се у томе не састоји ученост, и пошто има и таквих »који напросто од других преносе такве наводе«. Па ипак он одступа од овога свог принципа. Где-где наводио је и он писце и њихове научне радње. Тако нпр. на стр. 316. Али, као што је и текст узет из Апологетике Рождественског, тако је узет и овај подтекст (в. Рожд. I 253-4). На стр. 319. г. Парента наводи многе писце, њихова дела па и стране. Све је ово преписано из Рождественског (I 268—271), с том само изменом, што су текст и подтекст Рождественскога унесени код њега само као подтекст. Ту је пак учинио у брзини једну омашку. Кад би се неко заинтересовао овом наведеном литературом, узалуд би тражио књижевно дело Weitz-a под насловом: Buschmännlein, јер не постоји. Пошто је Рождественски већ на стр. 268 навео цитирано дело Weitz-a, сматрао је, разуме се, излишним, да и на идућој страни наводи наслов дела, већ само писца и страну. Г. Парента га је ту допунио, узевши из

Рождественсковог текста ову реч (Buschmänner), разумевши погрешно, да је то наслов дела поменутога Weitz-a.

Ова Апологетика није ни потпуна система. Један велики и врло важан део није обрађен. Где је апологетска обрада основних истина о Цркви? Ко, како и зашто може непогрешно сачувати и вернима предавати истине хришћанске религије? Где је наука о св. Предању, о инспирацији уопште и богодухвености св. Писма и о тумачу извора хришћ. религије? Све ове и многе друге проблеме, у вези с овим, свака правосл. Апологетика мора обрађивати. У Апологетици Рождественскога овога дела такође нема, али њега је рана смрт омела да заврши своју Апологетику (в. Рожд. II 447 и XXVIII).

Писац је, до душе, последњој глави своје Апологетике дао наслов: Христова религија и Црква, али он овде није обрадио пом. проблеме. §§ 56—62 израђени су по Хетингеровој Апологетици, где носе општи назив: спољни критерији (божанствености) хришћанства. Последњи пак §§ («значај препор. и спасен. силе хр. религ. за прир. поретке живота») које је писац — по свој прилици — самостално израдио, представљају једну назидателну похвалу хришћ. религији и њеним благодетним утицајима на човека и друштво.

Ни по садржини својој ова Апологетика не чини задовољавајући утисак. Осим тога што је стил врло магловит; што је текст оптерећен фразама, нагомилавањем излишних речи и понављањем; што изобилује провинцијализмима («осен», «рабећак», «бабење», «разноличење», «избој», «скупина», «састојина», «суследно», «криве или искривљене религије» и т. д.), — поред свих тих више мање спољних недостатака, у овој Апологетици има маса недовољно изведених и недовољно убедљивих аргументација, непотпуних и привидних силогизама; затим доказивања на основу доматски схваћених и неутврђених или недовољно утврђених (са своје стране) чињеница, контрадикцијâ, као и површног улажења у суштину неких питања. Далеко би ме одвело када бих овде анализирао и критички утврђивао све разноврсне недостатке, који се тичу садржине ове књиге.

На стр. 267 писац каже, да натурализам и материјализам »поричу стварност натприродног откривења, јер у олће поричу сваки спољни натприродни утицај на живот и на раз-

витак природе«. Кад би овај став скратили добили би исту његову мисао: натурализам пориче стварност натприродног откривења, јер пориче стварност натприродног откривења! По мом мишљењу требало би овако рећи: натурализам пориче стварност натприр. откривења, јер мисли, да се живот и развитак природе могу природно објаснити. Г. Парента пише на стр. 34: »Кад би религија била никла из страха од непојмљивих природних сила и појава, први људи, који су се појавили на земљи, не би били имали религије«. Чиме је доказан закључак? Где је друга премиса? Другу премису писац не казује, но на основу његовог закључка она би морала гласити: први људи нису имали страха. Тек са овом премисом закључак би био логичан и правилан. А чиме би пак он (или ма ко) утврдио тачност друге премисе?! На стр. 266 стоји: »Тек када би натприродно откривење било напросто плод човечјег религијског размишљања и осећања, његов би развитак трајао до краја света«. Ова мисао је *contradictio in adiecto*. Јер оно што је »плод човечјег религијског размишљања« не може се ни назвати н а т п р и р о д н и м већ п р и р о д н и м откривењем.

У овој Апологетици има пуно контрадикција. Тако нпр. на стр. 39 писац каже да »спољни потицај и помоћ за ницање и развитак религијске клице могу да дођу само од Бога«, да се »без Божјег утицања религија не би ни развила из религијске клице«. На стр. 318 пак тврди да је »сазнавање и осећање јединства човечјег духа и јединства и хармоније у видљивом свету морало и у првих људи, без обзира на натприродно Божје откривење, изазвати идеју Божјег јединства«. Будизам је за писца час атеизам (232), час полуатеизам (347), час пак није ни једно ни друго већ теизам и монотеизам (344, 28). Тако исто контрадикција има и у схватању чуда. На стр. 287 »под чудом се разумева н а т п р и р о д н а и ванредна чулна чињеница или појава«, а на идућој страни тврди да »по себи чудо није н а т п р и р о д а н д о г а ђ а ј«. На стр. 289 каже да »чудо не укида природних сила и закона у крилу целе природе«, и да се »неби могло у строгом смислу рећи да чудо и на том једном месту и у то једно време обуставља природне силе и законе, јер ове силе и закони и тад делују ту«; међутим, пре тога је рекао (288) да је »чудо на почетку своје појаве чак у о п р е ц и с а видљивим природним поретком«. Напослетку, шта значи

то: »чудо на почетку своје појаве«?! Чудо као чулни догађај натприродног порекла не може се делити на почетак, средину и крај. Догађај као целина даје тек потпуни појам чуда.

Писац на многобројним местима прави закључке на основу неутврђених или проблематичних чињеница. Његова доказивања почивају на ауторитативној самоуверености, што читаоцу не може бити довољан разлог за усвајање предложеног. Он нпр. каже, како »предања народа и повест религије потврђују да се Бог јављао већ првим људима« (275), а није се постарао да изнесе стварна документа и да су она у стању утврдити ту мисао. Мишљење, да су пеге (»тамне мрље«) на сунцу поуздани знак хлађења и стврдњавања површине сунца (173) застарело је; т. зв. »закон ентропије« има много противника баш у најновије време или га чак непријатељи искоришћују у своје сврхе (173, 289), а против десцендентне теорије не позива се на значајну и честу појаву атавизма (190) и т. д. Он уопште не наводи примере и мишљења знаменитих испитивача, већ се махом ослања на општија познавања и на т. зв. здрави разум, чиме се само простији свет може убеђивати. Онтолошки докази (душе и Бога) су врло рђави као такви, јер у себи немају скоро ни мало онтолошког градива. Пре би се могао његов т. зв. психолошки доказ бесмртн. душе назвати онтолошким (134, 164). Богословски докази су врло скучени и пуни слабих аргументација, празних фраза и погрешних схватања у појединим њиховим деловима. За њега не постоји разлика између номолошког и телеолошког посматрања света. Писац погрешно износи о религији старих Јелина у оним одломцима, које није узео из Хетингерове Апологестике. Он каже, да — по веровању старих Јелина — олимпијски богови »све знају и све могу«, а већ пре тога је (по Хетингеру) рекао, да су они »и у свом бићу и у свом раду зависни од силе судбине«. Нетачно је исто тако да су олимп. богови »идеализовани добри људи«, који »хоће добро и праведно«, да се »љуте на безаконике и казне зло«. Није било религије на свету чији би богови били на nižем моралном ступњу од олимп. богова. Најгоре особине и најгадније слабости људске и њима су приписиване.

Често пута писац не пази на употребу речи, те неке реченице звуче хетеродоксно. Нпр. »Спољно поштовање Бога нужна је последица природне тежње човека да се с Богом сједини не

само душом, него и телом» (53); »Божје предзнање радња разумних и слободних створова уветно је (306). Писац тврди да једно »учење, које се само исказује као открићење« »није Божје открићење«, ако у њему нема »натприродних елемената, који се не могу разумом докучити«, или ако у њему има само »обична знања која човек може да упозна својим природним разумом« (281). То је и сувише јако речено, а и непотребно је било ово тврдити. Тајне су нам тек у Н. Завету откривене, и тек кроз Н. Завет једва сада можемо да назмемо у Ст. Завету егзистенцију откривења разуму недокучљиве троичности једнога Бога. Чланови старозаветне Цркве нису за ово знали осим појединих пророка; знали су само за истине, које су иначе и природним путем доступне разуму. Пазар старо-заветно открићење, зар нпр. Синајски Декалог није Божје открићење?! Или нпр., зар су стара јелинска мистика и мистерије (дионизијска, орфичка и елеузијска) истинско Божје открићење, пошто и оне почивају на сазнањима, до којих се долази само путем нарочитог посвећења у ове тајне и које разум природним путем никако не може »открити«?! На стр. 482 писац каже, да се по »неодређеном и сухом старозаветном теизму« »Божји унутрашњи живот очитује као празна једноличност«! Ово су замашни и врло незгодни изрази! Христос је рекао, да Бог Аврама, Исака и Јакова није Бог мртвих него Бог живих (Лук. XX, 37-8), те према томе Бог живих не може бити мртви Бог, Бог у коме се очитује неодређеност, сухота и празна једноличност. На стр. 387 стоји: »Пошто је открићење постигло у Христу своју пуноћу, своје савршенство, после Христа не може бити нових открићења. Не може га бити не само изван Цркве, него ни у Цркви. . . ни колективног, ни личног новог открићења. Може бити само личног позива од Бога на Божју службу, као што је био позив Савлу пред Дамаском. Позивање се пак битно разликује од открићења. И Савла је Христос упутио Цркви да од ње прими открићење«. У овоме пасусу једино је тачно, да је натприр. открићење постигло своју пуноћу у Исусу Христу, — све је остало нетачно и погрешно. Овде (као и на многим другим местима) зачуђава недовољно познавање новозаветног текста и рђава егзегеза. У Дел. Апост. (IX, 6) стоји, да је Христос пред Дамаском овако рекао Савлу: »устани и уђи у град, па ће ти се казати (λαληθήσεται σοι),

шта ти треба чинити». Сâм св. ап. Павле говори о »откривењима Господњим«, о »премногим откривењима«, и да је преко тих откривења »чуо неисказане речи« (II Кор. XII.). Да његова знања о Христовој науци нису добивена преко људи, преко Цркве, св. ап. Павле се још јасније и отворено изјашњава у посланици Галатима : »дајем вам на знање, браћо, да оно јеванђеље, које сам ја јавио, није по човеку. Јер га ја не примих од човека, нити научих, него откривењем Исуса Христа« (I, 11-12; упор. и ib. I, 1; II, 2; Ефес. III, 3). Упозоравам још и на последњу књигу Н. Завета, која носи и назив : Откривење (Апокалипсис).

На крају овог приказа могу рећи још и то, да сам овде изнео у примерима само један делић слабих страна ове Апологетике. Нека читаоци пажљиво читају и сами упоређују, па ће се још јаче уверити, да је ова моја оцена Апологетике г. Паренте морала бити негативна. Јер, она је несолидна како по садржини, тако и по начину израде. На завршетку додаћу још, да су ме јако зачудиле некритичне оцене ове књиге у неким нашим богословским часописима. Исто тако зачуђава ме: како се ова Апологетика могла и званично одобрити као уџбеник у Богословијама! По својој спољној величини она не може бити уџбеником средњих богословских школа; по својој пак слабој садржини она уопште не може бити уџбеником. Ова Апологетика уопште не задовољава, а о њеној научној вредности не може бити ни говора. Но она је прва Апологетика на српском језику (изузев једног старог превода с руског), и у тој великој оскудици могла би послужити као помоћна књига, и то само оним богословима, који би се и сами умели снаћи при одабирању и издвајању доброга од рђавога.

Др. Рад. А. Јосић.

Артур Ц. Хедлам, Епископ глостерски и професор Оксфордског Универзитета: Исус Христос у историји и вери. С енглеског превео Драгомир Марић, професор Богословије у Битољу. Београд, 1927. Издање књижаре »Време«. (200 стр. в.8).

Да кажемо прво неколико речи о самом преводу. Пре извесног времена прочитао сам једну другу књигу епископа Артура Хедлама: Исус Христос, његов живот и

његова наука, у немачком преводу од професора J. Leipoldt-a. Прочитао сам је лако. За превод Марићев не може се рећи да је добар и леп српски превод који се лако чита. У преводу има нетачних и нејасних израза, а нарочито отежава читање књиге рђава стилизација појединих реченица. Г. Марић је требао у превод уложити више труда и времена. Књига уваженог писца заслужила је то у пуној мери.

Књига епископа и универзитетског професора Артура Хедлама, који је познат са свога рада на измирењу народа и који је за заједнички рад свију народа на научном пољу, садржи осам предавања што их је, како нам преводилац каже у своме предговору, писац књиге одржао на Харвадрском Универзитету уз божићни пост 1924. године. У предавањима је реч о историјским сведочанствима о раду Исуса Христа (стр. 3—37), о животу Исуса Назарећанина (стр. 41—64), о науци Исусовој (стр. 67—90), о личности Исусовој (стр. 93—107), о смрти Исусовој (стр. 111—133), о ускресу Исусову и његову рођењу од девојке (стр. 137—155), о томе ко је Христос и чији је Син (стр. 159—178), и, најпосле, о хришћанској цркви (стр. 181—196). Сам аутор каже у своме првом предавању да му је намера била да у овим предавањима изнесе само »резултате научних истраживања, како она изгледају ономе који их је пратио много година«. За стручњака нема новoga у овим предавањима, али и он чује мишљење и суд једног уваженог англиканског епископа и богослова о резултатима богословских научних истраживања, чује његов суд о јеванђелијима, о Исусу Христу, о цркви. Нестручњак ће у књизи наћи много поучног.

Главна историјска сведочанства о раду Исуса Христа јесу за аутора четири канонска јеванђелија. Најстарије је Марково јеванђелије, које садржи опис живота Исуса Христа како га је испричао апостол Петар. Марково јеванђелије и »Говори« били су извор за Матејево и Лучино јеванђелије. Четврто јеванђелије није од апостола Јована и не може се употребљавати као замена за остала јеванђелија, него само, с пажњом, као њихова допуна. Јавни рад Исусов трајао је, по аутору, три године. Исус је »јасно, кроз цео живот, гледао на себе као на Месију, а у својим речима и делима полагао је право на свој специјални и особит однос к Оцу«. Наука

Исусова била је »у највећем степену оригинална и изнела нам је извесне велике и основне религијске и етичке принципе«. Смрт Исусова, на коју је он спреман био, била је за добро света. Тачан датум смрти Исусове даје четврто јеванђеље. За ускрс Исусов има, по аутору, јаких и добрих доказа. За ускрс Исусов сведоче: апостол Павле, четири јеванђељика и потпуни преображај Исусових ученика после смрти Исусове. Докази за чудесно рођење Исусово од девојке нису тако јаки, али је прича о Исусову рођењу од девојке била део раног хришћанског учења. На питање: да ли је Исус имао намеру да оснује цркву — одговара писац позитивно. На крају последњег предавања додаје аутор и подвлачи, да се живот Исусов не може објаснити као живот обичног човека. »Сасвим је јасно да је он био човек, живео као човек који је имао све карактеристике људског живота, али је исто тако сасвим јасно да је био и нешто више. И ја ћу вам напоменути да у колико више размишљамо о овим стварима, у толико ћемо више бити убеђени у истинитост вере хришћанске цркве«.

Д. С.

<p>УРЕДНИК Д-Р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ</p>	<p>ВЛАСНИК У ИМЕ БОГОСЛОВ. ФАКУЛТЕТА ПРОТА СТЕВ. М. ДИМИТРИЈЕВИЋ</p>
---	--

Графички Завод »Макарије« А. Д. Београд—Земун.

Све дужнике своје, а нарочито оне који нам дугују чак и претплату за прошлу годину, молимо и опомињемо да исту *што пре* пошаљу администрацији »Богословља«.

Нашим претплатницима који се жале да неки свезак »Богословља« нису примили одговарамо да кривица за то није до нас. Администрација »Богословља« шаље свима својим претплатницима најуредније сваки свезак свога часописа.

„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 **Уреднишћу „Богословља“**, Београд, Богословски Факултет, Кр Александра ул. 26.

КЊИЖЕВНИ ОГЛАС

Са новом 1928. годином почињем, помоћу Божјом, издавати библиотеку »Православна Побожност«, за широке слојеве православног народа. Свака два месеца изаћиће једна књижица по цену од 1 динара, а на сваких 20 комада шаље се 1 динар поштарине. Књижице ћу слати само уз поузеће — на доплату—, или уз новац, послан у напред.

Како ће ова библиотека неоспорно помоћи рад и пастирствоваће свештенству, а катихетама религиозно-морално васпитаће њихових катихумена, надам се да ће свештенство, како растурањем књижица у народ, тако и својом сарадњом помоћи, да се једна осетна празнина у животу наше св. цркве, овим попуни.

За кратко време изаћиће из штампе прва књижица »Православне Побожности« под насловом »П а м ј а т н и к. Молитве за душе наших покојника«, разуме се, на српском језику.

Срем. Митровица.

Окр. прота

Ставрофор Владимир Милутиновић