

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ.

# БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ  
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА VI  
СВЕЗАК 2



**БЕОГРАД**  
ШТАМПАРИЈА „ПРИВРЕДНИК“ КНЕЗ МИХАИЛОВА 3.  
1931.

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

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

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



Молимо своје дужнике да нам пошљу свој дуг.

---

---

# БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ  
ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА VI

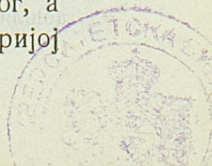
СВЕСКА 2.

## МЕСИЈАНСКА ИДЕЈА КОД КУЛТУРНИХ НАРОДА ПРЕ ХРИСТА.

(Свршетак)

Нигде религија није претрпила већих метаморфоза, и поступних и наглих, као у Индији. Најстарији познати нам период религиозног живота Хиндуса је период појаве и развића религиозне литературе, познате под општим именом: Веда („знање“). Но веданска религија је кудикамо старија од најстарије веданске литературе. Издвајањем најстаријих делова Веде (особито у Риг-веда) и њиховим упоређивањем са најстаријим деловима Авесте (извора религије старих Парса), а затим утврђивањем несумњивог међусобног сроства (и језичног и религијског и физиолошког) Хиндуса са свима осталим индоевропским народима (Персијанцима, Словенима, Германима, Грцима, Римљанима и Келтима) показало се да је најстарија религија Индије (веданска) беспорно пореклом са Ирана. Дакле, носиоци веданске религије су досељеници са Ирана и они су се с поносом називали: „Арја-народ“, Аријани, и вековима па и хиљадама година су се ревносно старали да се са покореним староседиоцима (Дравидима и другим примитивним народима) не измешају. Ово је доста допринело да се и њихова стара веровања са Ирана вековима прилично добро очувају до онога времена, када се први пут почело са њиховим прибележавањем.

У најстаријим изрекама и химнама Веде сачували су се трагови некадање вере пра-Аријана у једнога бога, који је носио најстарије име: Ди а у с (Dyaus, Djaus). Ово име за божанство, које стоји на самој почетку индијске религије веданског периода, изведено је из основа и корена речи: д и в (div) и значи: сијати, блистати. Исто порекло имају и ове речи и имена за божанство у опште: на Ирану: daiva, daeva (у множини: богови, које је Заратхустра, да би сузбио политеизам, деградирао на ступањ демона); у санскриту (Индија): dēva (првобитно: Бог, а затим у политеизму: нижа добра божанства); у најстаријој



грчкој религији: *δῖος* (светао; божански), *θεός* (бог), *Ζεῦς* (врховни бог Зевс); у римској религији: *divus* (божански, небески; као супстантив: бог, небо), *deus* (бог), *dies* (дан), *Jus* (у речи: *Jupiter* = *Jus-pater* = врховни бог Јупитер); у старој литавској религији: *diewas*; у старој германској религији: *Zio*, *Tius*, *Tiwas*; код Словена: ден, дан, днев (иако ове словенске речи не означају божанство, ипак су из оне исте санскритске речи: *div*, светлити = дан, јер је и у латинском за исти појам (дан) и од исте прастаре речи (*div*) постала реч: *dies* = дан), а истог је порекла и реч: диван.

Трагова о овом језичном и идејном сродству поменутих старих народа налазимо и код других (на пр. код урођеника Америке, Татаро-Монгола, Кинеза и др.), и они показују да је код предака свих индоевропских народа (пра-Аријана) постојала вера у једно божанство са једним именом, од кога је, по свој прилици, још у заједничком празавичају — Ирану —<sup>1</sup>) почело рашчлањавање и изграђивање политеизма. Ди а у с се у Веди врло ретко спомиње и то у вези речи: питар = Ди а у с-питар што значи: отац Ди а у с, отац Небо. Јер, да реч Ди а у с има значење речи: небо, небеско-божанска светлост, види се и по томе што је „она и касније још (у каснијој веданској литератури) имала апелативно значење: небо.“<sup>2</sup>) Ди а у с-п и т а р (код Грка: *Ζεὺς-πατήρ*, код Римљана: *Jus-pater* (*Jus-piter* = *Ju-piter*) је, по Веди, „отац богова и људи“, те и ово иде у прилог мишљењу о његовом апсолутном првенству или барем врло дубокој старини. Најчешће, пак, уз његово име иде као предикат и реч: А с у р а (божански господар, Господ), која је касније придодавана врховном веданском богу Неба Варуни, а још касније постало заједничко име за демоне.

<sup>1</sup> О празавичају индоевропских народа постоје разна мишљења. Мишљење, да су северна Немачка, Данска са острвљем и јужна Скандинавија празавичај ових народа (на пр. *Tiéle*, *Kompend. d. Religionsgesch.*, S. 222), у последње време добија се новим чињеницама. Библијско казивање о празавичају човачанства, а у толико пре пра-Аријана, и по новијим научним испитивањима је највероватније. Пре десетак година откривено је у Источном Туркестану једно племе, које је остатак старих Скита и чији језик (назван: „тохариски“), претставља један индогермански идиом. Овај факат, по Орели-у, сведочи о азијском а не европском пореклу индоевропских народа, јер „доказ о тако далеко на Истоку живелим Индогерманима говори пре да су се они са Истока ка Западу кретали, и да су дошли са велике централне азијске висоравни“.

<sup>2</sup> Orelli, op. cit. B-d II, S. 14.

Док је на Ирану Заратхуистра за врховно и једино божанство задржао као особено име: Ахура (Асура), а старије речи за изражавање божанства уопште: *daiva*, *daeva*, *deva* као обележје већ наступелог политеизма одбацио, дотле је у Индији сличним процесом на место божанства Диаус-питар-Асуре дошао на чело божанске хиерархије: Варуна, уз чије име врло често, као што је мало час напоменуто, такође као предикат долази додаток, надимак: Асура. Он је бог неба (небески бог), бог који по својој узвишености превазилази сва остала божанства старе Индије. Као богу, који сву васељену обухвата и целим светом влада, обраћали су се стари Аријани веданског периода Варуни са страхопоштовањем и дубоком побожношћу за помоћ, особито за опроштај греха. Али, бог Варуна је и сувише узвишен, и сувише далеко и високо горе на небу да би му се људи непосредно обраћали, те су стога они осећали потребу за једним посредништвом између себе и њега. Улогу посредништва између Неба и земље, између бога неба Варуне и човечанства у најстаријем веданском периоду има бог Митра.

Ведански бог Митра је идентичан са иранским богом истога имена: Митром, који, као што смо видели, стоји у истом односу према Ахури (Ахура-мазди) као што идијски бог Митра стоји према Варуни. Пада у очи, а што је врло значајно за суштину месијанске идеје, да се оба ова стара веданска божанства, Варуна и Митра, врло често у молитвама (химнама) заједно призивају у смислу призивања једне личности. Варуна је бог неба или боље рећи: он је само светло небо, док је Митра: сама небеска светлост. Као што се из овога види, они су две персонификације или два симболичка назива једне суштине, једнога небескога Бога. Митра је, дакле, божанска светлост, видело света — да се послужимо јеванђелиским језиком — које с неба, од бога Варуне, силази на земљу да обасја људе који су у тами. Митра, као посредник између доброга небескога оца Варуне и људи, је само зачетак изражења месијанске идеје у Индији. Тек много касније, када је ова месијанска мисао била довољно сазрела, јавља се она и у Индији исто тако силно спољње изражена као код других народа. У најстаријем веданском периоду индијске религије није ни могло другојачије да буде. Митра је једно с Варуном, те стога и он припада највишој небеској сфери. Потребно је било

да се Небо, односно бог, више приближи земљи, људима. Из те психолошке чињенице и неопходности јавио се онај исти процес у даљој изградњи месијанске идеје, какав смо видели код религија других старих народа. Персонифицирање особина бића и манифестација Бога у природи проузрочило је до душе политеизам и његово даље разграновање, али је тиме дана и могућност да се и месијанска идеја, идеја о спасењу и спаситељу света изгради. Схватајући бога Варуну једном непостижном и недостижном и чисто духовном величином Хиндуси су ипак покушали да га себи приближе посредовањем других, по сфери бивовања ближих богова. Између небеске и земаљске сфере постоји за старе Аријане и још једна, средња сфера. У њој делује бог Индра, громовник и заповедник ветрова и олуја. Он је тај који се лично бори против личних људских непријатеља: ракшаза и асура (демона), а особито Вритре (чије име буквално преведено значи: „непријатељ“, и носи надимак: Ахи — „змија“).

Но Индрина помоћ је још увек далека и непотпуна помоћ људима. Потребно је да се божанство спусти у чисто земаљску сферу, да сиђе на земљу и да станује међу људима. Из ових жеља јавља се једна нова персонификација божанске силе: Агни, бог огња, у коме је усредоточена божанска светлост Бог Агни јавља се и рађа се свакодневно као становник земаљске сфере. Он је веза, и то стална, између људи и божанства (односно богова као персонификација манифестација божанства уопште, чије јединство са светом — природом — још у овој веданској религиској филозофији има пантеистичких тенденција), и он (бог Агни) у облику ватре, која сагорева жртву, заједно са жртвама и молитве људи односи боговима горе на небо. Химне га славе као заштитника и уопште као доброжелатеља и добротинитеља људи, те се у старијој веданској литератури врло често сусрећемо са његовим надимцима: „Посредник“, „Присни пријатељ“, „Домаћи пријатељ“ људи. Људи се сада њему као „посреднику“ и „пријатељу“ обраћају с вером и надом да ће се он код богова заузети за њих и њиховим сагрешењима снисходити: „Како ћеш нас, о Агни, пред Варуном, како пред Небом карати? За које наше грехе? Како ћеш о нама говорити милостивом Митри, Земљи? Шта ћеш рећи Ариаману, шта Баги?“<sup>1)</sup> „О Агни! Ти знаш како

<sup>1)</sup> (Rig-veda, IV, 3, 5) Види: Herman Oldenberg, Die Religion des Veda. 3. und 4. Aufl. Stuttgart und Berlin, 1923. S. 304.

да одвратиш од нас гњев Варуне... Буди нам, о Агни, твојом помоћи најближи, сасвим близу при настанку ове зоре. Будући си богат у милости, принеси нашу жртву Варуни. Приђи и смилуј се. Дозволи нам да те призовемо<sup>1)</sup>.

„О силаску Агниа на земљу каже се (у Веди) да га је Вивасвантов изасланик, Матарисхван, доле (на земљу) сneo, те се он (Агни) овде јавља мање лично него стварно. Можда се овим мислило на севање муње. А када се, што пада у очи, вода сматра као место његовог становања, то у првом реду важи за мокри (кишни) облак, за небеску воду, („небески океан“) као место где он станује; замишљали су га, шта више, и као становника земаљских вода у којима се небески сјај и светлост огледају. Чудесно је изгледало да су људи могли производити ватру, а они су то обично чинили трљањем двају сувих дрвета. Мекше од ових двају дрвета називало се: м а т и А г н и а, у чијем крилу, сакривен, он (Агни) све дотле спава, докле одатле, трљањем пробуђен, не искочи. Тако се Агни свакога јутра наново рађа; он је најскорашњији међу боговима и истовремено и најстарији, отац богова, творац васељене. Он такође носи атрибуте других богова, — чиме се опет испољава осећање потребе за схватањем јединства божанства. Али, Аријан такође тежи да и унутрашње веже божанство са светом, а особито с човеком. Зато за њега Агни стоји врло високо; он је свештеник који посредује жртву. Највећа пажња се обраћала на његов култ, као што је ово био случај још у времену пре одвајања (Аријана) од Иранаца; а у Веди не може довољно да се опева: како он (Агни), призван људском руком (т. ј. призван у облику ватре трљањем двају сувих дрвета), излеће (из дрвета) као лепи дечак са златним увојцима косе; како распаљује високо на више масло (жртву), које му се сипа (у ватру) дугачком кашиком, а он, лижући га (својим) оштрим језиком, чини да оно на наслаганој томили дрва букти у вис, и (затим) као чили коњ води га даље горе ка висинама. Његовим језиком богови једу жртву; или их, пак, он на пламеним колима довози доле на земљу, на спремљену им сламу (као седишта), где они пију напитак С о м а<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Ib., S. 304. (Rig-Veda, IV, 1, 4, 5).

<sup>2)</sup> Con. v. Orelli, op. cit. B. II., S. 25—26.

Кроз цели ведански период схватало се, да дело спасења у главном бива кроз жртве, и Агни није ништа више до само жртвени посредник између људи и богова. Отуда га веданске химне врло често називају још и свештеником (жрецом), т. ј. једним лицем, које вршењем обреда (жртава) посредује између бога и човека, какву су улогу у свима јаче израђеним политеистичким култовима свештеници — жреци имали. Само, са развојем чисте религиозности и религијске науке (теологије) долазило се у неким религијама и у извесно време поступно до правилнијег реципроцитета између основних елемената религије у опште: догме, морала и култа. Најстарије веданске химне показују да су некада жртве приносили приватни појединци не тражећи за тај посао нарочите зналаце — жречеве. Поступним појављивањем и јачањем свештеничке касте и развојем браманизма жртве су све више и више важиле као најглавније, па скоро и као једино средство спасења. Жртве су свемоћне; оне су, шта више, моћније него и сами богови. Богови су скоро принуђени да изиђу у сусрет жељама приносилаца жртава; јер, по учењу брамана, жртве су насупрот потреба у првом реду самих богова. Бог Агни је само спроводилац жртава, а њега жрец може присилити да изиђе у облику ватре. Исто тако, жеље и молитве од стране жртвоприносилаца, које Агни уз жртву спроводи боговима, могу да се апсолутно услыше, само ако се жртве потпуно правилно принесу; јер богови помоћу жртве и кроз жртву, прописно принесену, добијају снаге да могу и вољу да хоће помоћи људима.

У колико је више свештеничка каста јачала, а то значи још и: у колико је браманизам (као религијска филозофија — теологија) јачао, у толико је више и дело спасења почињало да добија друге, аналогне облике. Жртве су и на даље, као и у веданском периоду, важиле неопходним за спасење; али, најважније је сада, у браманском периоду, знање: које и какве жртве, ко, када и како их треба принашати, па да имају исти стари ефекат: спасоносност. Резултат ове нове мисли у тајни спасења у току браманског периода је појава једнога зборника закона и прописа, којим је браманска наука о жртвама до ситница формулисана. То је т. зв. Ману-ов законик.

Ману је, према најстаријим деловима Веде (Риг-Веде), родоначелник човечанства, и он је био тај, који је први увео култ принашања жртава. Стога су га касније брамани и узели



за култног законодавца. У самоме законнику Ману-овом Ману је, преко Вираце, сама манифестација апсолутнога бића — Бrame, по коме је браманизам и своје име добио. Ману је и онај човек — праотац, који је преживео потоп, коме је бог (Вишну, као манифестација Апсолутнога Бrame) предао Веду као свету књигу на чување, и који је потомству оставио свој законик као бо-жански коментар Веде.

У времену пре појаве овога зборника закона већ су бра-мани били изградили своје ново учење о метемпсихози — учење о селењу душе из тела у тело — о чему у најстаријим дело-вима Веде ни помена није било. Појава овог учења о селењу душе и злоупотреба његова од стране брамана нанели су Хин-дусима великога зла. Лутање душе из тела у тело, поновна рођења у нижим и најнижим животињама свију врста сматрана су као казна људима за грехе њихове било у овој или у каквој прошлој егзистенцији. Сама помисао Хиндуса на врло лаку могућ-ност безбројних будућих оваплоћења душе у облику најгаднијих чулних егзистенција изазивала је страх и трепет код сваког дубоко верујућег Хиндуса, и један такав није себи могао за-мислити ни гори ни страшнији пакао, него у овом виду. Брамани су ово веровање у току векова разрадили до највеће мере, и строгим прописима и казнама наметнули и себи, а нарочито маси, једно тешко бреме, које им није могао потпуно скинути чак ни каснији будизам својом негацијом браманског верског, обредног и социјалног система. За најмање погрешке, осо-бито нижих каста према вишим, анатемисан је човек Ману-овим закоником на хиљаде, милионе и милијарде поновних, будућих рођења и егзистенција у облику најнижих и најгад-нијих животиња. Што је, пак, најтеже било, овај закон је из-рицао људима-преступницима страшне и гадне казне још за живота. А што је, пак, још чудније било, — људи су се мање плашили свих казни за овога живота, него казне будућих без-бројних нових и очајних егзистенција.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Мануов законик прописује најтеже казне за ове грехе: за убиство брамана, за крађу злата браману, за завођење жене браманове или за дру-говање с таквим, за пијење алкохолног пића т. зв. „сура“, за убиство краве (јер је она света животиња), за прекршење завета, за дозволу млађем брату да се пре старијег ожени, и т. д. „Када је неко крив за такве грехе, мање се такав боји световног (земаљског) судије, чијем се суду, шта више, и дра-говољно потчињава, него што се боји одмазде после смрти, где га због

Главна тема, тема која чини основ свима индијским религијама (или индијској религији у свима њеним фазама и реформама), јесте проблем спасења. Иако се многа ниансирања не могу изузети, ипак опажају се у Индији три главне фазе старе религије (овде изузимамо будизам), које се разликују баш по различности карактера и начина решења најстаријега и основнога проблема, проблема спасења. У веданском периоду се веровало, да ће се човек моћи спасти принашањем жртвава; у браманистичком: знањем религијских наука, а то значи познавањем светих књига — Веде, познавањем свих прописа, који се односе на жртве и друге свете ствари као сретства спасења; и у трећем т.зв. хиндустичком периоду (који захвата време од прилике од првих векова пре Христа па на овамо): вером и љубављу према Богу.

Прве веће допуне и измене дешавале су се у току дугог браманског периода, периода цветања једне нове религиозне литературе сасвим другојачијега духа од оне раније — веданске. Иако је веданска литература баш у овоме другоме, браманскоме периоду почета на ступањ достојанства светог писма као дела божјег откривења, ипак не само њене основне религијске мисли, него и сама божанства мењају се. У овом другоме, браманском периоду стари богови Веде иду у позадину и на њихово место ступа божанство: Брама. Као бог у најстаријим веданским химнама Брама није познат. Али име ово је ипак постојало, само не као особена већ као мислена именица и то у средњем роду. У Риг-Веда Брама значи: молитва; у браманској, пак, филозофији (теологији) Брама је апсолутно биће, јединство божанства у опште; и изражавајући га

таквих престапа чекају поновна рођења у нижој касти или у још очајнијем животињском облику. Да би ово избегао, кривац се драговољно покорава највећим понижењима и најгрознијим мучењима самога себе. Јер, тако ће се очистити од кривице. На пр. ко убије брамана или натовари на себе какву другу кривицу равну овој, тај мора да станује 12 година у шуми у колиби, да живи од милостиње, да истакне као заставу мртвачку главу и да кравама и браманима указује добротина. Ако му се случи прилика да спасе живот каквој крави или браману, ослобођен је кривице. Или (такав преступник) треба да се у рату изложи (непријатељским) стрелцима као мета; или да се три пута главачке стрмоглави у пламен огња; или рецитујући Веду да иде 100 миља једући мало и строго зауздавајући чула и т.д. (Ману, 11,73). Ко забрањено пиће („сура“) пије, ради испаштања овога греха треба да га пије у кључалом стању све дотле, док се његово тело

оном апстрактном речи („Brahman“), и то у средњем роду, браманско схатање овога Апсолутнога потпуно одговара новијим европским пантеистичким схватањима Бога. Но Брама као божанство у оваквом свом виду могао се појавити и задржати само у филозофији, која се радо занима чистим апстракцијама, далеким од живота, од религиозног живота. С тога у народу овакав бог Брама није нашао одзива. Он је овде, у колико је узиман у обзир, теистички (а не пантеистички) схватан, као што показује и сам преображај речи и имена његовог из средњег рода у мушки.

Религијска метаморфоза у Индији се изводила поступно и у току дужег времена. Пред духовне очи Хиндуса ступају сада, на место ранијих врховних божанстава: Варуне (Варуна-Митре), Индре и Агниа, нова врховна божанства: Брама, Сива и Вишну.

Брама, као што је горе речено, остаје и на даље апстрактним божанством браманске учености. Сива (или Рудра) по своје карактеру као бог буре и рушења сличан је старом веданском богу Индри. Бог Вишну у свему, поглавито у основном индијском религијском проблему, заузима место бога Агниа. Он је међу овим трима боговима најомиљенији бог, бог кога Веда једва да спомиње. Што је, дакле, раније био Агни наспрам људи, сада је то Вишну, само у знатно појачаној мери, тако да га у времену пред Христовим рођењем у вери Хиндуса видимо манифестованог у свету као богочовека, месију. Он је необично благе нарави, пун доброте и увек готов да људима и целом човечанству у тешким приликама — и материјалним и духовно-моралним — помогне. Он је бог љубави; с тога су њему његови обожаватељи такође одани и послушни из љубави. У каснијим литерарним религиозним производима хиндустичког периода (у „*Baghavata-purana*“ и у *Radma-*

потпуно не скува (т.ј. док не умре), — онда је он очишћен од кривице; или треба да пије кључалу крављу мокраћу или исто такву воду или млеко, док не умре. Ко је пак браману украо злато, треба да сам себе достави (оптужи) краљу захтевајући да га овај убије маљем, кога је сам он собом донео. Оваквом смрћу откајаће он овај свој злочин... Ако је неко убио какву краву, постећи и купајући се у крављој мокраћи три месеца и огрнувши се кожом убијене краве треба да (стално) трчи за кравама чуећи с њима на паши, с њима и да ноћива. На послетку, дужан је да ученим браманима поклони 10 крава и једног бика, а у случају да нема — све што има.“ (Orelli, op. cit., II, 49—50.).

ригапа“) налази се и једна необично интересантна и сјајна прича која даје изванредну карактеристику сва три врховна бога хиндуизма, да на послетку у овој божанској триади постави бога Вишнуа на прво место: „Мудраци (брамани) су се једном препирали: који је између тројице богова (између Бrame, Сиве и Вишнуа) највећи. Тада се одлучи мудрац Бхригу да оде и да их (богове) стави на пробу. Он ступи пред Брамму не клањајући му се. Бог се јако разгневи, али се на послетку умири. Затим оде к Сиви, коме чак ни на поздрав не одговори. Бога спаде бес, његове очи запламтеше као огањ и он (Сива) подиже трозубац да смрви мудраца. Но његова (Сивина) жена Парвата заузео се за њега (мудраца). На послетку дође Бхригу на небо Вишнуа, и кад га нађе да спава, удари га свом снагом ногом у груди. У место да се наљути, пробуди се бог с пријатељским расположењем и мољаше мудраца за извињење што он (Вишну) није њега — мудраца — прво поздравио! Он још увераваше (мудраца), како ће му ожиљак на грудима бити знак почаст и знак који срећу доноси, и милујући ногу мудрачеву распитиваше се, да ли му је он случајно није повредио! Потом Бхригу овако расуђиваше: Заиста, овај је најмоћнији бог, јер он савлађује своје непријатеље најмоћнијим оружјем — пријатељством и великодушношћу.“<sup>1)</sup>

Ново учење у браманизму о метемпсихози дало је новог градива за допуну и измену старе, веданске месијанске идеје. Док бог Агни невидљиво и само у символу ватре, али стално, борави на земљи, дотле бог Вишну силази с времена на време са небеских висина на земљу у видљивом облику, као живо оваплоћење — инкарнација. Жива плотска бића, било животиња или човек, која у себи имају као главног становника не своју душу него бога Вишнуа (који је пак манифестација козмичког божанства) називају се аватарима. Девет пута је бог Вишну већ силазио на земљу међу људе у облику разних животиња или човека; и још једном, десети пут, појавиће се бог Вишну некада на крају четвртога и најнесретнијега периода света, дакле у периоду, у коме ми живимо.

Под утицајем браманске филозофије у Индији се дубоко укоренило веровање, да су све душе, и животиња и људи, једне суштине и једнога порекла; оне су, може се рећи, и градуално

<sup>1)</sup> Види код Orelli-a, op. cit. B. II., S. 115.

и квалитативно једнаке. На таквом појимању душе поникло је и веровање у сеобу душе из тела човековог у тела најразноврснијих живих бића: људи виших и нижих каста и најразноврснијих животиња, и обрнуто. С тога за правоверног Хиндуса и обожаваоца бога Вишнуа није никаква бласфемија: вера у инкарнацију бога у облику животиње, на пр. корњаче, вепра и др. животиња. Теологија хиндуистичка распоредила је оних 10 инкарнација бога Вишнуа<sup>1)</sup> у сва четири периода (т. зв. „југе“) егзистенције овога света. Временске цифре за обележавање светских периода су у Индији огромне и оне далеко превазилазе цифре за величине периода, како су их рачунали други народи. Али, у главном, и у Индији, у свима њеним религијама, особито у хиндуизму и будизму, у основи слична су схватања и карактеризовања временских циклуса са онима других народа. Први период у егзистенцији овога света, назван „Крита-југа“ (који је и златни период), трајао је 4.800 т. зв. божјих година, т. ј. 1.440.000 људских година. У овоме периоду људи су били исто тако блажени као и богови и живели заједно с овима, не осећајући никакве потребе за чулним насадама, те услед тога није било ни свађе ни ратова нити ма каквог душевног и телесног бола. Људи су тада дуго били бића чисто духовне природе; али доцније су они почели бивати све више чулним и телесним, а тиме у моралном погледу све горим. Већ други период, „Трета-југа“, показује и својим краћим трајањем — 3.600 божјих или 1.080.000 људских година — удаљење људи од божанског света, те су они били принуђени да установе жртве и друга богослужења, те да би ипак неке везе с њиме одржавали. Већ је у овом, другом светском периоду побожност, а с њоме и моралност, била спала за 25% првашње побожности и моралности. Трећи период, „Двапара-југа“, трајао је 2.400 божјих или 720.000 људских година, и у његовоме току спала је побожност и уопште моралност људи за пуних педесет процената од некадање и првобитне савршене побожности и моралности. У истој размери и живот људи је постао тежим и несретнијим. Последњи, четврти период, „Кали-југа“, у коме ми живимо, трајаће свега 1.200 божјих или 360.000 људских година. Од некадање побожности људске из првог, златног доба једва да је заостала још једна четвртина.

<sup>1)</sup> У каснијој хиндуистичкој литератури налазе се веровања у већи број Вишнуових инкарнација.

У колико се појачавало и умножавало отпадништво од богова, равнодушност према учењу и познавању светих књига — Веде, занемаривање вршења светих дужности: принашања жртава, уважања брамана, потпомагања аскета и т. д., у толико су се појачавале и умножавале невоље, беде и несреће у људском роду овога периода.

Ово учење о периодима света било је још у браманском периоду готово; али учење о инкарнацијама бога Вишнуа и расподела њихова по периодима дело је хиндуизма. До душе, прва Вишнуова инкарнација (у облику рибе) била је позната и у оном старијем, браманистичком периоду (описана у литерарном производу тога времена под именом „Brahmana“, односно у „Schata-patha-Brahmana“), само ова инкарнација божанства у облику рибе, да спасе од свеопштег потопа родоначалника и законодавца Мануа, није (и према „Махабхарата“) инкарнација бога Вишнуа, већ самога врховног бога Бrame. Праотац Ману видео је једнога јутра у води за прање једну малу рибицу, која га је молила за живот свој, па ће и она њему некада у невољи помоћи. Ману је рибицу ставио у један већи суд с водом; но како је она све више расла, преместио ју је из овога суда у језеро, а одатле у море. Тада му је риба претсказала потоп и саветовала да сагради лађу. А кад је ускоро по том заиста наступио потоп, риба се опет појавила и водила лађу, чувајући је од многобројних опасности, чак преко великих северних планина (Хималаја), где ју је Ману за једно дрво привезао и одатле сишао у низине. У каснијој, хиндуистичкој литератури (у „Matsja-purana“ и „Baghavata-purana“) ова риба је инкарнација („аватар“) бога Вишнуа. За разлику од старијега описа првог периода света овде се говори да је још онда отпочело отпадништво људи од богова. Главни узрок овога отпадништва био је нестанак Веде: Један зли демон (Daint-Hajagriva) украо је свету књигу Брами, када се је овај одмарао, и с њоме се у бездан мора сакрио. Нестанак Веде донео је велико зло човечанству: Људи су заборавили на жртве и богове и постали зли, изузев свега седморице мудраца (т.зв. „Риши-а“) и Ману-а. После потопа Вишну је Веду предао Ману-у на читање и чување, и поучио га још, како да је разуме. Тада је Ману, богом тако поучен, саставио и један законик, да би се његово потомство (т.ј. човечанство) ради свога спасења по њему управљало.

Још три пута се јављао Вишну у облику животиње у току првог периода: као корњача, вепар и лав (односно: полулав-по-

лучовек). И ове су Вишнуове инкарнације биле на спасење људи или од каквих великих материјалних користи по сво човечанство. Осталих пет и очекивана шеста (односно: десета) инкарнација су у облику човека. Од њих прве три су се догодиле у другом периоду света: Као к е п е ц - б р а м а н Вишну је имао да се у име богова бори против Б а л и - а, кнеза демона; као П а р а ш у - Р а м а (т.ј. Рама са секиром) ради заштите браманске касте (против војничке касте — „Ксатрија“); и као Р а м а - Ч а н д р а против Раване, демонског кнеза са острва „Ланке“ (Џејлона). Овде је, по свој прилици, била по среди борба досељених Аријана са староседеоцима, који су били црне масти (коже јако мрке боје) и који су се били прилично дуго задржали у моћи још само на Џејлону („Ланки“).

У трећем периоду света неваљалство и безбожништво људи су већ били толико узели маха, да се је, по казивању „Пурана“, земља у облику краве (свете животиње, коју је бог Вишну са осталим боговима ради добра људи још приликом своје друге инкарнације створио) тужила боговима. Неправични кнезови и зли демони (асуре) владали су тада светом; и против њих је бог Вишну, по одлуци свих богова (коју му је лично врховни бог Брама саопштио), као човек К р и ш н а повео борбу и на послетку их победио. Ова Вишнуова инкарнација је једна од најзначајнијих, у народу најомиљенија и од народних песника сјајно опевана. Око ове Вишнуове инкарнације у току векова, прерађивањем или интерполацијом старијих и писањем новијих спева, надовезле су се многе приче о појединостима из Вишну-Кришнуовог живота, које, у колико су каснијег литерарног порекла, у толико су сличније јеванђелским описима.<sup>1)</sup>

<sup>1</sup> У хиндуистичким списима, особито у „Пуранама“, посталим више векова после Христовог рођења, описани су догађаји из живота Кришнуа, нарочито догађаји око рођења и из младости његове, који по спољашности нешто мало наличе на одговарајуће догађаје из живота Христовог. О р е л и верује у могућност хришћанског утицаја и на спољно и на унутрашње формирање личности Кришнуове чак и у старијем спеву „Бхагават-гити“ (једног уметног одељка у „Махабхарати“) који је у данашњем свом виду, према мишљењу већине новијих научника (на пр. Chr. Lassen-a, A. Weber-a, а и R. Garbe-a), у III или II веку после Христа постао. Легенде, које се плету око личности Кришнуове (на пр. да је тиранину краљу Камзи проречено, да ће Деваки, сестра његовог оца а жена Васудеве, родити сина који ће његову тиранију збацивати; да је Камза хтео убити ово дете и с тога наредио покољ све новорођене дете Девакине, да су седмо (Бала-Рама) и осмо (Кришна) дете лукавством спасена и склоњена код пастира; и да је Кришна још као дечко чинио разна

Најзначајнији епски спев Махабхарата, особито његов одељак Бхагавад-гита, описује подвиге и, нарочито, науку о спасењу Вишну-Кришну-а. Кришна се у Бхагавад-гити приказује као манифестација свеопштег божанства, козмичког божанства, вечног јединства божанства уопште, у богу Вишну-у, инкарнираном у човеку Кришни. „Протекла су многа рођења и моја и твоја, о Арџуна. Ја их сва знам, но ти их незнаш, о Парантана. Ма да сам у суштини нерођен и непроменљив и господар свих бића, ипак, владајући природом по својој вољи, ја сам себе рађам сопственом магиском силом. Јер кад год Дарма-Правда опада и безакоње овлада, о Бхарата, ја долазим на свет у телесном облику. Да бих спасао праведне, а погубио неправедне, и да бих васпоставио закон Дарме, ја се рађам, у сваком циклусу времена.“<sup>1)</sup> Тако је говорио Кришна Арџуни, који је стајао на челу своје војске против војске другог једног сродничког племена, колебајући се, под утицајем хуманих мисли и осећања, да ступи у овај братоубилачки рат. Кришна га, пак, саветује да слободно и без предрасуда ступи у

чуда у борби са демонима и злом змијом „Калија“, на чијим је леђима играо; и др.), дале су повода у прошлome веку многим да тврде, како јеванђелски Исус Христос није нова, засебна, па ни уопште историјска личност, већ просто преликави индијски Кришна. У прошлome веку, у коме се нарочита пажња била обратила на упоредно изучавање религија, многи су се утврђивали, ко ће што више и што јачих веза између појединих, особито хришћанске и других религија открити. Како је то доба било доба великог теоријског отпадноштва од хришћанства и како је заведеној маси овакво приказивање порекла хришћанске религије већ годило, појавио се и изван број предубеђених а и несавесних критичара хришћанске религије с тврђењем, да је свима религијама па и хришћанској у Индији извор. О овоме се много писало; о овоме се још увек много пише — премда данас другојачије него раније —; али овде ми се не можемо овим проблемом опширније позабавити, већ ћемо само навести неколико примера несавесна рада, чије последице и данас дејствују у полуобразованој маси, иако су против оваквог рада реагирали најзначајнији стручњаци — религијски историчари и филозофи. Прву фазу у раду на упоредном испитивању религија пропратио је у својим есејима најзнаменитији религијски историчар прошлог века, Макс Милер. Критикујући недовољну предспрему (која је за оно време била и разумљива) неких енглеских научника, особито најчувенијег ориенталисте оног времена — William-а Jones-а, између осталог каже: „Идеја, да у Ин-

<sup>1)</sup> Бхагавад-Гита Песма о божанству. Одломак из „Махабхарате“. Превео са савскрта Д-р Павле Јевтић, Београд 1929. г., стр. 27 (гл. IV).



борбу и убијање противника ради вишега циља, јер и иначе је свакоме „рођеноме сигурна смрт, умрломе (поновно) рођење извесно,“<sup>1)</sup> а сам пак „становник тела не може никада бити рањен, ма у чијем телу да је.“<sup>2)</sup> Затим Кришна развија своју науку о путевима к спасењу, тј. о путевима који воде к сједињењу с Брамом, после чега нема више ни рођења ни смрти, нема старости ни бола, већ вечитог блаженства у Богу. Човек треба да се одрекне дела, односно плодова дела, треба да је слободан од сваких афеката, у главном: мржње, жеље и пожуде, јер „љутина, жеља и пожуда су трострука врата пакла (поновног рођења) која душу разоравају“,<sup>3)</sup> и „само су они савладали рађање у овоме свету, чији је ум равнодушан, јер је и Брама неприкосновен и равнодушан; стога такви почивају у Брами. Чврста ума, незаслепљени Брамозналац, утврђени у Брами не радује се када му се десе пријатне ствари, нити се тужи када му се догоде непријатности.“<sup>4)</sup> Спољни, чулни свет је једини и сигурни извор сваког бола. Тешко је човеку борити се са својим срцем (осећањима), али ако и не успе свако у овој борби, ипак и онај, који је имао добру вољу да постигне

дији све што постоји води порекло из најдревније прошлости, била је тада у духу учених санскритиста чврсто укорењена; и како тада није било никога који би њихов ентузијазам зауздавао, то се без икаквог даљег размишљања сматрало, да је све, што се у санскритској литератури појавило, старије него Хомер, него чак и Стари Завет. Под утицајем ове струје предузео је даљи рад Виљема Џона (William-a Jones-a) његов савременик у Калкути (Индија) поручник Wilford, да по сваку цену реши оно питање, које је у оно време узбудило интересовање целог света. Убеђен да брамани у својој старој литератури поседују узорке (предлике) како за грчку и римску митологију тако и за старозаветну историју, предузео је он сва могућа средства да победи њихову уздржљивост и закопчаност. Он им је испричао, како је могао и умео, све важније приче из класичне митологије и главне догађаје из историје Ст. Завета; он их је уверавао да се исте ствари морају наћи и у њиховим старим књигама, само ако они буду хтели да потраже; обећао им је богату награду за изводе из њихове свете литературе за историје о Адаму и Еви, Девкалиону и Прометеју; — и на послетку постигао је циљ. Лукави пандити попустили су; ова непрестана запиткивања створила су трговину; и у току више година појављивао се у „Asiatic Researches“ (часопису за оријенталистику истоименог друштва) чланак за чланком са изводима из санскритских рукописа, који су у себи садржавали не само имена Девкалиона и Прометеја и других хероја и богова Грчке, него и

1) Ib. стр. 20.

2) Ib.

3) Ib., стр. 61.

4) Ib., стр. 31.

ову равнодушност према чулном свету, отићи ће по смрти у царство праведника, одакле ће се после безброј година поново вратити на земљу родивши се у честитој породици, чиме ће му се омогућити да постигне оно, за вечно спасење неопходно потребно, савршенство земаљскога живота. Савршенство, пак, живота је: вера у Кришну и чиста љубав према њему; јер, каже Кришна, „они, који ме обожавају (верују у мене) с преданошћу (с љубављу), пребивају у мени и ја у њима. Чак ако би неко био највећи грешник, а обожава само мене и никог другог, важиће као добар, јер се одлучио за истину. Он брзо постаје праведник и иде вечитом миру“.<sup>1)</sup> И тако, дакле, Кришна спаситељ захтева да га људи познају, верују и свим срцем љубе, чиме ће постићи вечно спасење, тј. престанак персоналне чулне егзистенције у сједињењу с божанством.

У последњем, четвртном периоду, „Кали-југи“, у коме и ми живимо, Вишну је већ једном долазио — под именом Буда. Вера у ову Вишнуову инкарнацију, без икакве сумње, појавила се у времену после појаве историјског Буда (Готаме Сакијамуни-а) као покушај да се, увршћавањем историјског Буда у

имена Адама и Еве, Аврама и Саре и свих других. Велико је било чуђење, још већа радост не само у Калкути, него и у Лондону, у Паризу, на свима универзитетима Немачке...“ М. Милер описује даље како су научни кругови разгледали оне рукописе и признали им оригиналност. „Али на послетку ипак, ова сагласност била је и сувише велика. Још једном су пажљиво испитани ови рукописи и нашло се тада да су они једна врло вешта фалсификација, да су листови у старим рукописима додавани, и да су пандити, под навалом поручника Wilford-а да му они своје тајне открију, на овим листовима у потпуно коректним санскритским стиховима написали оно, што су од свога радозналoга учитеља (Wilford-а) о Адаму и Авраму чули. Поручник (доцније мајор) Wilford није ни тренутка оклевао да се јавно исповеди да је био преварен! Али до тог времена зло се већ било догодило; јер његови чланци су дотле били по свој Европи читани; они су остали у свескама „Asiatic Researches-а“, и још увек његове податке и мишљења као извор цитирају такви који се баве религијом старине“ (М. Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. II Aufl. Strassburg 1876. S. S. 270—271; 273—274). — Слично се догодило (скоро стотину година после овога) седамдесетих година прошлога века са француским судијом (председником суда у Чандернагоре — Индија) М. Jaccoliot-ом, који је такође на лицу места дуго година „испитивао“ стару индијску литературу. Он је „открио“ да је не само Стари Завет, него и Нови Завет копија индијске религије: Исус Христос није нико други, него чисти индијски Кришна или, под каквим га је именом Жаколио (Jaccoliot), „прона-

<sup>1)</sup> Ib., стр. 42.

састав браманско-хиндуистичке религије, паралише утицај будизма у Индији, или као покушај да се будизам утопи у хиндуизам. Но, по учењу каснијега хиндуизма, људи су Будину науку изопачили и синтезу ове изопачености чини историјски будизам.

Али, Хиндуси се надају и очекују и данас још једну инкарнацију бога Вишну-а; они му и име знају, — зове се: Калки. „Када на крају садањег периода („Кали-југе“), који ће трајати 1.200 божјих година, моћ зла толико преовлада, те наступи једно потпуно безнадежно стање, када људи и физички и духовно пропадну и када свуда неправда овлада, појавиће се тада Вишну као Калки, — ратник, коме се не може противстајати, необично праведни судија, који ће зло уништити и свету правду поново завести на земљи. Људи, који буду тада били још у животу, преобразиће се и наступиће поново онај први, најсрећнији период света („Крита југа“).“<sup>41</sup>

Месијанска идеја у Индији у свима фазама браманске религије и пре и после Христова рођења била је врло жива. У времену пред Христовим рођењем она је тамо била у пуном „шао“, *Jesesus Christna!* Иако тек што се у Паризу појавило ово Жаколиово дело („*La bible dans l'Inde. Vie de Jesesus Christna!*“), Макс Милер је одмах доказао да су у овој књизи цитати преведени са санскрита тобожњих старих рукописа „прост изум некога лукавога брамана, који је, слично поступку оних пандита са Wilford-ом, искористио велику ревност и лаковерје једног француског судије изабравши га за своју жртву“ (Op. cit. S. 290). Показало се доцније да је овде било више зле намере него лаковерја. Тако је и послe двадесетак година (1994.) покушао да обмане свет и неки *Notovitch* објавивши да је у неком будистичком манастиру у Тибету „пронашао“ књигу написану у пали-тексту под насловом „Живот Исусов“, коју је у Паризу објавио под насловом: „*La vie inconnue de Jésus-Christ!*“. Обе ове књиге ових „ноторних швиндлера“, како их одлични новији рел. истор. R. Garbe назива, учинили су у Европи дубок и страхан утисак међу хришћанима оданим својој вери, а — разуме се — радост међу непријатељима хришћанства. — На жалост, несавесних писаца и критичара хришћанске религије у духу ове двојице даје чак и XX век! Треба само прочитати књигу Th. J. Plange-а „*Chrisus — ein Jnder?*“ (Stuttgart 1906.), проучити његсве „изворе“ (поглавито Jacolliot-ово дело и неке „традиције брамана“!), па видети, докле дрскост може ићи. Читалац, мало посвећен у овој области исгоријске науке, стоји запањен и није му могуће неверовати у пицхева извођења, када му овај сервира „чињенице“, јасне као сунце!

Кришна као инкарнација Вишнуова је један од верованих пре хришћанских индијских месија и спаситеља света, али и у прехришћанском

<sup>41</sup> C. v. Orelli, op. cit. B. II., S. 119.

свом напону. Она није ослабила ни доцније; али је велике измене претрпела. Те измене по својој спољашњој форми су сасвим безначајне — скоро никакве; али по суштини оне су фундаменталне. Иако су се оне појавиле у каснијем и новијем периоду хиндуизма, ми ћемо их ипак у неколико речи поменути, највише ради тога да се види, како је човечји дух под првим повољним и правим спољним утицајем незапажено усвојио туђе али узвишеније схватање Бога и својој месијанској идеји дао идеалнији облик. Нема спора да су веровања у Вишнуове инкарнације, нарочито оне најважније у Рами и Кришни, из прехришћанског времена. Али утицај хришћанске религије на даље формирање и измену месијанске идеје ка савршенијем појимању неоспоран је. Онда, где се хришћанство и хиндуизам нарочито додирују — у кришнаизму и рамаизму — данас се више не може спорити хришћански утицај, и овај је утицај дошао, по мишљењу одличног научника и радника специјално и на овом пољу R. Garbe-a, сасвим природно, јер „између хришћанства и кришнаизма постоји унутарње сродство, и оно објашњава пријемчивост кришнаизма за хришћанске утицаје.“<sup>1)</sup> То унутарње сродство између хришћанства и хиндуизма (израженог специјално у кришнаизму) чини месијанска идеја, која је обема религијама главна идеја. Што год даље у будућност пратимо хиндуизам, у толико се ови утицаји множе и у толико је хиндуистичка месијанска идеја по својој суштини приближнија хришћанској. „У XVI и XVII веку утицај модерне хришћанске мисије на индијски духовни живот је тако јак постао, да су религиозни диспути између Хиндуса, мухамеданаца, хришћана и Јевреја били нешто што се свакодневно догађало, као што се то види из Дабистана, једног персијског дела написаног 1645. године.“<sup>2)</sup>

Хиндуизам ни раније и у опште никада није имао религијског јединства и стално се цепао у многобројне секте. Религијски реформатори и оснивачи секта на основу већ одавно и у похришћанском свом облику он је у основи различит од хришћанског Месије и Спаситеља света, нити пак има, са историјске тачке гледишта посматрано, воле места тврђи као да је јеванђелиски опис Исуса Христа копија хиндусгичког Кришне.

<sup>1)</sup> Richard Garbe, Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Tübingen 1914. S. 254.

<sup>2)</sup> Jb., S. 280.

и у довољној мери разрађене месијанске идеје, а под овим бољим утицајима са стране, покушавали су, нарочито овде, са реформама. Такав један реформатор, кога данас милијони Хиндуса свих секта необично поштују, био је Тулзи-Дас (Tulasidasa, 1531—1623.), писац данас међу Хиндусима најомиљенијег свева „Рамајане“. Хиндуси верују да је Тулзи Дас поново рођени Валмики, писац оног старог санскритског епског свева истога имена — „Рамајане“. И у Тулзи-Дасовој „Рамајани“ је описана историја подвига и учења Раме, инкарнац је бога Вишнуа. Али, месијанска идеја Тулзи-Даса се у основи разликује од исте у „Валмики-ов ј „Рамајани“, као и од оне у „Махабхарати“, особито у одељку „Бхагават-гита“, у којој је Кришна Вишнуова инкарнација. Рама је сада инкарнација Бога у опште, јединог Бога. Рама проповеда вечно спасење људи кроз веру, љубав и оданост Богу, Богу који (код Тулзи-Даса) није само апстракција, један метафизички појам или нека свеопшта козмичка сила, како се у највећем делу старије браманске теологије схватао, већ лично биће. Богочовек Рама проповеда бесмртност личне душе као највишег идеала вере и наде на супрот како браманском схватању душе (т. зв. „атман“) као бесконачног унутрашњег принципа (идентичног са „браманом“ — Брамом, који обоје чине у пантеистичко-монистичком смислу „душу света“), тако и на супрот старијем будистичком схватању које, као нешто најспасоносније за човека, оптерећеног „кармом“ (т.ј. његовим — човековим добрим и рђавим делима створеним нагоном ка поновним рођењима), предвиђа њено (душино) дефинитивно уништење. Рама је оваплоћени бог, богочовек, и ко њему с вером приступа и сав му се предаје, спашће се. Спашће се и највећи грешник, само ако се, кајући се искрено, с вером обрати њему. „Највише биће, покренуто својим бескрајним милосрђем, сишло је на земљу и у личности Раме човек постало да би свет искупило од греха. Вративши се на небо, Бог из сопственог искуства зна како су велике људске слабости и искушења, стога је он безгранично милосрдан и увек готов да помогне грешноме човеку који га призива.“<sup>1)</sup>

Оваква, теистичка основа религије и овако хришћанизирана месијанска идеја привукле су себи индијске масе, којој је рационалистичка, пантеистичка и атеистичка религија учених

<sup>1)</sup> Jb. S. 282.

брамана — неприродна здравој и неизвештаченој људској природи — једва до прага доступала. Без обзира на сектантство — на хиндуистичке конфесије — скоро сви су Хиндуси данас поштоваоци „Рамајане“, односно религијских идеја Тулзи Даса. „Тулзи-ова књига о Рами је у истини библија Хиндуса који станују између Бенгалије и Пенџаба, Хималаја и Виндија-планина. Она је, по сведоци мисионера и других зналаца, најмање за 90 милиона људи најомиљенија и најсветија лектира и ужива пуни ауторитет; књига је од свеопштег угледа и чита се ревнсније него Библија код одговарајућих класа у Енглеској. Народ је почео — и пандити су му морали следити. Зналци санскрита, брамани, дакле су год могли, презирали су дело Тулзиово због народног језика. Али су побеђени. Ни једна нова религијска књига у Индији не може се ни мерити са његовом „Рамајаном“. Утицај Тулзија је сада још већи него пре две стотине година.“<sup>1)</sup>

Расматрајући месијанску идеју у хиндуизму, у главном у првим хиндуистичким вековима, т. ј. два-три века пре Христа, ми смо је у најкраћим потезима пропратили и даље до најновијих времена, показавши у главном само утицаје који су је приредили у новом и поправљеном издању. Али, и сама појава онога новог религијског духа у средини самога браманизма, — дакле сама појава хиндуизма — изазвана је била једним великим, снажним и револуционим утицајем који је у самој Индији поникао.

Као реакција против браманизма, особито против његовог учења о култу и социјалном уређењу, јавља се крајем VI века пре Христа будизам. Његов оснивач је назван Буда (557. — 477.), што значи: Пробуђени, Озарени, Просвећени. Његово је право име: Сидарта (Siddharta), а презиме: Готама (Gotama, Gautama). Готама је породично име, и будисти верују да Буда води порекло од Готаме, једнога од оне седморице старих мудраца (званих: Риши) из митског времена законодавца и родоначалника Ману-а. Назива се још и Сакија-муни (Sakya-muni), што значи: мудрац (пустињак) из племена Сакија. Плеће Сакија је било насељено на јужним огранцима Хималаја.

Није био само Готама Буда, који је био незадовољан браманским решењем проблема спасења и хтео да реформише стару

<sup>1)</sup> Tiele, op. cit. S. 353—354.

религију. Било је и пре као и за његово време таквих, али ти покушаји или нису успели или само делимично. Значајнији успех показао је један, како изгледа, Будин савременик: В а р д х а м а н а (599—427), назван: Ј и н а (Jina) („Савладатељ“) или или Џ и н а (Dschina), М а х а в и р а („Велики јунак“), па чак и Б у д а. Јаинизам или џаинизам је у многоме сличан и близак будизму, и он свога оснивача такође сматра спаситељем света, који је и раније у разним инкарнацијама долазио међу људе.

Основна мисао, почетак и крај Будине науке је: де ф и т и в н о спасење од поновних рођења, спасење од егзистенције уопште, ишчезнуће у Нирвану. Буда је спаситељ света; али, он никада није себе сматрао инкарнацијом каквога божанства, које као такво од вечности постоји, или барем временим сином каквог божанства. Будизам, ако се он у опште може назвати религијом, је религија којој нису потребни Бог и богови; он је — иако овај назив води *ad absurdum* — атеистичка религија. Историја религиознога живота човечанства сведочи да је вера у реалну егзистенцију личних (свесних) духовних бића у вези с материјом (душа) и без те везе (божанство, духови) основни елемент религије уопште, без чега се она тим именом не може назвати. И религијски историчари, либерални, независни и невезани за догму цркве, као О л д е н б е р г, О р е л и и др., мисле да има довољно разлога не називати будизам религијом; — Т и л е, пак, директно атеистом назива Буду. Овога се мишљења држе и сви они интелектуалци поштоваоци будизма у Европи и Америци из т. зв. „новобудистичког покрета“.

Буда (односно старији, оригинални, — будизам из својих првих векова) је у најмању руку намерно игнорисао старе догме о егзистенцији богова и личне бесмртне душе. Оне (догме) су за његов систем и за његово решење проблема спасења сасвим излишне: „А зашто вам, о ученици, нисам оно (друго, т.ј. о боговима и уопште о религијским, метафизичким проблемима) проповедао? Јер вам то, о ученици, не доноси никакве добити, јер не потстрекава ходање у светости (светитељству), јер не води ка одвраћању од земаљског, ка уништењу сваке радости, к престанку пропадљивог (пролазног), к миру, к сазнању, к пробуђену, к Нирвани. С тога вам нисам оно проповедао. А шта сам вам, о ученици, проповедао? Шта је страдање, о ученици, проповедао са вам; шта је постанак страдања, о ученици, про-

поведао са вам; шта је одстрањење страдања, о ученици, проповедао са вам; шта је пут ка одстрањењу страдања, о ученици, проповедао сам вам.“<sup>1)</sup>

Буда, до душе, у својим говорима врло често спомиње богове, али увек с тенденцијом да покаже, како они за човеково спасење не значе ништа, како су ништавни не само према њему — „узвишеноме Буди, учитељу богова и људи“<sup>2)</sup>, него и према свакоме његовом сладбенику — особито монаху. Навешћемо овде и једну пригодну причу Будину, која ће довољно јасно илустровати Будино мишљење о себи и својем централном значају у овом свету: „Некада, о Кавада, баш у овој монашкој општини појави се једном монаху ова мисао у духу (унутрашњости) његовом: где ова четири елемента: земља, вода, ватра и ваздух без остатка ишчезавају?“ Буда затим даље прича, како је дотични монах пао у екстазу, пронашао пут ка боговима, ишао од једнога до другога из једне божанске сфере (неба) у другу, и нико му не умеде одговорити, већ га сви упућиваху на богове више од себе. На послетку он дође и к боговима браманског света (неба), па му и они исто одговорише: „Не знамо ни ми, о монаху. Али, овде је још и Брама, велики Брама, Свемоћни, Ненадмашиви, чијем оку ништа није сакривено, неограничени Господ, Делатељ и Створитељ, преузвишени Управљач који по својој вољи свиме управља, Отац свега што је постало и што ће постати, — он је величанственији и узвишенији него ми; он ће ваљда знати.“ Тада се појави Брама; али у место директног одговара он овако говораше монаху: „Ја сам Брама, велики Брама, Свемоћни, Ненадмашиви, чијем оку ништа није сакривено, неограничени Господ, Делатељ и Створитељ, преузвишени Управљач који по својој вољи свим управља, Отац свега што је постало и што ће постати.“ И по други пут рече монах Брама: „Пријатељу драги, ја те не питам о томе, да ли си ти Брама, велики Брама, Свемоћни... (и т. д.), него те питам: где ова четири елемента: земља, вода, ватра и ваздух без остатка ишчезавају? Али, о Кевада, Брама опет одговори: Ја сам Брама велики Брама... (и т. д.). И по

<sup>1)</sup> Georg Grimm, Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft. IX—XI Aufl. München 1922. S. 14.

<sup>2)</sup> Dighanikaya. Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons in Auswahl, übersetzt von R. Otto Franke. Göttingen-Leipzig 1913. (II Samannaphala-Sutta, 8), S. 51, као и на многим другим местима.



трећи пут рече монах Брами: Пријатељу драги, не питам те, јеси ли ти Брама, велики Брама... (и т. д.), него: где ова четири елемента, наиме: земља, вода, ватра и ваздух без остатка ишчезавају? Тада овај велики Брама узе под руку овога монаха, одведе га на страну и говораше му овако: Овде, о монаху, богови браманског света мисле да нема ничега што Брама није прозрео и сазнао, и да нема ничега што Брами не би било откривено. Зато ти ја нисам ни одговорио у њиховом присуству. Али, ни ја не знам, о монаху, где ова четири елемента: земља, вода, ватра и ваздух без остатка ишчезавају. Ти си погрешно и ниси добро учинио што си обишао Узвишенога (т. ј. Буду) и што си на другом месту тражио одговор на ово питање. Иди, о монаху, ка Узвишеноме и постави му ово питање, и што ти он буде одговорио, тога се мирне душе држи. Тада, дакле, о Кевада, колико би брзо могао један снажан човек савијену мишицу да испружи или испружену да савије, ишчезе онај монах из браманског света (неба) и појави се преда ме...<sup>1)</sup>

Један од новијих и одличних познавалаца будизма, R. Pischel, наводи разговор Будин са једним који га је директно питао: да ли постоје богови? Буда је избегао да на ово директно питање да и директан одговор, као што то он у свима сличним приликама чини: „У свету се уопште верује као да има богова.“<sup>2)</sup> Из многих Будиних проповеди види се да је он називао богом човекову вишу егзистенцију, егзистенцију нешто савршенију од егзистенције просечног човека. Бог и човек, по Будином схватању, у ствари су једна духовна суштина у разним егзистенцијама; „Један човек може да постане у идућем рођењу бог, један бог, пак, може да постане (у идућем рођењу) човек или животиња или чак и безживотна ствар.“<sup>3)</sup> Изнад свих ових облика егзистенције стоји он, Буда, и не само он, него и сваки његов потпуни следбеник. А он, по своме сопственом учењу, само зато тако високо стоји, што је пронашао пут спасења, пут дефинитивног уништења егзистенције која је и сама по себи бол.

<sup>1)</sup> Dighanikaya (Kevaddha-Sutta) XI, 67—84.

<sup>2)</sup> Richard Pischel, *Leben und Lehre des Buddha* (Bibliothek: Aus Natur und Geisteswelt. B-d 109). Leipzig Berlin 1921. S. 51.

<sup>3)</sup> I b., S. 50.

Као што је већ горе речено, Буда није себе сматрао инкарнацијом божанства. По својој бићу и суштини он је човек као и сви остали људи што су. Разлика је само у томе, а то је главна основа и оригиналност његове науке, што је он, како је тврдио, у овој садањој егзистенцији света био први који је пронашао тобоже прави и једини пут спасења за којим људи чезне и којим, вековима и хиљадама година пре њега, нико није ишао. Стара браманска мисао, да је полазна тачка на путу спасења: сазнање да је сав свет и све у свету зло, јавља се и код Буда, само још више пооштрена: егзистенција у опште је зло. Док је религија у веданском периоду захтевала: жртве и молитве, у браманском: знање закона, у хиндуистичком: веру, оданост и љубав к Богу, дотле је Буда све ово порицао и показивао један сасвим други пут к спасењу. Док је за брамане спасење човеково: у сједињењу с Брамом или у вечном блаженом животу у царству Бrame — дакле, у вечној блаженој егзистенцији, дотле је Буда вечним спасењем називао: престанак егзистенције, улазак у Нирвану, т. ј. потпуно ишчезнуће, „угашење“ — дакле, дефинитивно ослобођење од онога закона кружног тока живота (т. зв. „самсаре“), т. ј. престанак сеобе душе из тела у тело, из једне у другу егзистенцију.

Буда је спаситељ; али спаситељ који је прво себе спасао. Спасење, по учењу Будином, не долази ни од кога другог, већ од себе самога. Треба само сазнати пут, кога је први пронашао Буда, и по њему идући кроз ову егзистенцију доћи ће се до неегзистенције, Нирване — спасења. Тај пут је: „гашење жеђи“, т. ј. ослобођење од страсти и свију жеља уопште, или — Шопенхауеровим речима —: негација воље за животом.

У чувеној својој, првој уопште, беседи у Бенаресу Буда даје нацрт програма и, тако рећи, синтезу своје науке у овим следећим речима: „Постоје две крајности, о монаси, којима не сме да служи онај који је иступио из световног живота. Које две? Једна је одавање (преданост) уживању у сладострастима; она је ниска, обична, простачка, неплеменита, бесциљна. Друга је одавање мучењу себе самога; она је болна, неплеменита, бесциљна. Не павши ни у једну од ових двеју крајности, о монаси, Савршени (тј. он, Буда) је нашао један пут средине који очи отвара, који разум отвара, који к миру, к сазнању, к про-

свећењу, к Нирвани води. А какав је, о монаси, овај пут средине кога је Савршени пронашао, који очи отвара, који разум отвара, који к миру, к сазнању, к просвећењу, к Нирвени води? То је овај племенити, осмокраки пут, наиме: права вера, права самоодлука, права реч, право дело, прави живот, права себеутруђеност, право сећање, право себеудубљивање (контемплација). То је, о монаси, пут средине кога је Свесвршени (Савршени) нашао, који очи отвара, који разум отвара, који к миру, к сазнању, к просвећењу, к Нирвани води. Ово је, о монаси, племенита истина о страдању: Рођење је страдање, старост је страдање, болест је страдање, смрт је страдање, растанак од драгог је страдање, жуђено не постићи је страдање, — укратко: оних пет елемената (чула, преко којих се цело чулни свет опажа), који дејствују сраштај (приљубљење) за егзистенцију, су страдање. Ово је, о монаси, племенита истина о постанку страдања: То је ова жеђ која условљава поновно рођење, коју прате радост и чежња, која тамо-амо радости налази, као што је: жеђ за радостима, жеђ за вечним животом, жеђ за вечном смрти. Ово је, о монаси, племенита истина о отклањању страдања: То је потпуно ослобођење од ове жеђи, њено напуштање, остављање, скидање, протеривање. Ово је, о монаси, племенита истина о путу који води ка отклањању страдања: То је овај племенити, осмокраки пут; наиме: права вера, права самоодлука, права реч, право дело, прави живот, права себеутруђеност, право сећање, право себеудубљивање. То је права истина о страдању; тако ми се, о монаси, отворише очи о овим појмовима, о којима се раније ништа није чуло, отвори ми се разум, отвори ми се увиђање, отвори ми се знање, отвори ми се поглед.... Не обори мо је спасење мога срца; ово је последњс моје рођење; нема (за мене) више поновног рођења.<sup>1)</sup>

Будизам, иако је наука о вечном спасењу (које је предмет и циљ у свима религијама), не потребује за решење овога проблема нити веру у Бога или богове, нити молитве и жртве — дакле незна и неће да зна ни за догму ни за култ. Он је, по своме погледу на свет, Бога и човека, такав један песимистички филозофско-морални систем, у коме по природи не би могло бити места за месију као носиоца једне надчовечанске и нат-

<sup>1)</sup> В. Јб., S. 26-28.

природне идеје о вечном блаженом животу и спасењу људи. Па ипак, његова је улога у човечанству била чисто месијанска и једино месијанска. Ако упоредимо Буду и Исуса Христа, видећемо огромну и фундаменталну разлику како у схватању њиховом своје сопствене личности, тако и у науци о спасењу. Буда је за себе увек говорио да је само човек а никако бого-човек. Но Буда, пак, мисли да је управо човек и најсавршеније међу свима бићима, савршенији и од богова. С тога је он себе, без икаквог устезања, стављао на прво место, изнад свих бића која егзистирају у овом светском периоду („калпи“) ма у ком виду (као богови, људи, животиње, па и мртви предмети), јер нико није био спашен пре њега, јер и богови још нису искупљени, него такође чекају на искупљење, чекају на „учитеља богова и људи“ да тај открије дотле непознати пут к спасењу. Али и с друге стране, сви они, који су ишли и прошли овај пут који је Буда открио, равни су њему — по својој крајњој судбини — у свему. Но и поред ове принципијелне једнакости између Готаме Буда и његових потпуних следбеника (монаха) Готама Буда је у овоме свету једини спаситељ, јер је он и једини истински учитељ, од кога је зависило спасење свију, и богова и људи. Старије будистичке легенде причају, да се Буда, пошто је сам својим сопственим силама (медитацијама) открио пут спасења, дуго колебао: да ли да свету објави ово своје откриће или не, јер се бојао да га можда људи неће моћи схватити: „Када Узвишени (т.ј. Буда) тако размишљаше, нагињаше срце његово више томе да остане у повучености и да науку не проповеда. Тада сазнаде својим мислима (бог) Брама Сахампати ове мисли Светитељеве и рече у себи: Ваистину, свет ће пропасти; ваистину, свет ће потпуно пропасти, ако срце Савршенога, Светога, највишега Буда томе нагиње, да остане у повучености и да науку не проповеда. По том Брама Сахампати напусти небо Бrame тако брзо, као што би неки снажан човек своју савијену руку испружио или испружену руку савио, и појави се пред Узвишенога (Буду). Тада Брама Сахампати откри од горње одеће своје раме, спусти десно колено на земљу, подиже своје склопљене руке ка Узвишеноме и рече, дакле, Узвишеноме: Господине, о да би Узвишени проповедао науку, о да би Савршени проповедао науку! Има бића која су чиста од прашине земаљске (богови), али ако проповед науке не чују, пропаће

сасвим; они треба да сазнају науку“.<sup>1)</sup> „Тада погледа Гагага (= „Онај који је пут превалио“ — први од 10 надимака Будиних) са оком Буда преко света, и посматраше бића..., и на-  
 послетку (виде) таква бића, код којих је све зависило од про-  
 поведи његове науке: ако им је објави, доћи ће она до сазнања,  
 у противном случају биће искључена од овог сазнања. Из са-  
 жалења према овима Буда је услишио молбу Брамину. „Нека  
 су широм отворена врата бесмртнога спасења; ко има уши да  
 чује, нека верује“, — с овим речима одлучи се он „да точак  
 науке пусти у покрет“. Због ове Будине одлуке, коју је донео  
 из сажаљења према свету а на спас богова и људи, завладала  
 је велика радост у свима световима богова.“<sup>2)</sup>

Готама Сакијамуни Буда је Буда т.ј. спаситељ у овоме  
 светскоме периоду („калпи“). Али, било је и раније у прошлим  
 „калпама“ Будâ; било их је у потпуно незапамћеној прошлости;  
 као и у овој истој садањој „калпи“. По будистичком учењу,  
 позајмљеним већим делом из браманске филозофије, материја,  
 из које се овај свет образовао, постоји од вечности — нество-  
 рена је. Али световâ (светских система) било је неизмерно много  
 и сви они временски стоје на једној линији, један после другог.  
 Свет је, по свеопштем веровању у Индији (као и изван Индије,  
 о чему је било напомена), неким својим унутрашњим законима,  
 т.ј. самом својом природом, осуђен на вечито наизменично про-  
 падање и обнављање. Ово дели безгранично време на без-  
 бројне и огромне временске циклусе — „калпе“. У једној  
 „калпи“ (т.ј. од појаве до пропасти једног света) могу да се,  
 нарочито по учењу каснијих будиста, појаве и више Будâ, као  
 што је ова калпа, у којој ми живимо и у којој су се пре Готаме  
 Буда јавили три Буда, а један има тек да се јави, због чега је она  
 названа „благословеном калпом“, за разлику од многобројних  
 „празних калпа“, у којима се ни један Буда није јавио. И по  
 старијим будистичким списима Готама Буда је имао више  
 својих претходника. Сарипута, ученик Будин, исповедајући  
 пред самим Будом његову (Будину) науку, каже: „Кад би ме  
 неко питао: Како мислиш, пријатељу Сарипута, да ли је у  
 прошлим временима било других испосника и брамана у по-

<sup>1)</sup> В. Tiele, op. cit. S. 290—291.

<sup>2)</sup> Dr Hermann Beckh, Buddhismus (Buddha und seine Lehre).  
 (Sammlung Göschen) II Aufl. B-d. II., S. 64—65.

гледу на највише знање потпуно равних Узвишеноме (т.ј. Готама Буди)?, одговорио бих са: да. Али (кад би ме опет копитао), пријатељу Сарипута, има ли у садашњости других испосника и брамана потпуно једнаких Узвишеноме у погледу на највише знање? — тако питан одговорио бих са: не!<sup>41)</sup> И на другим местима канонских књига спомињу се Буда ранијих и овога светскога периода; знају се и њихова имена; а њихова наука као и њихов земаљски живот скоро у појединостима одговарају науци и земаљском животу Готаме Буде.<sup>2)</sup>

Но као што је било Будâ пре Готаме Буде, биће их и после њега. У каснијој будистичкој литератури говори се о будућем месији, спаситељу света, много и опширно. Али и у старијим изворима будизма налазе се доста честе напомене о будућим појавама Будâ. Мало час поменути Будин ученик Сарипута, који је говорио да је и пре Готаме Буде било Будâ потпуно једнаких његовом учитељу, тврди да је од самога свог учитеља чуо, да ће се и у будућности појављивати Буда: „Из уста, пријатељу, Узвишенога (Готаме Буде) чуо сам ово, из његових уста ово схватио: У будућем времену биће достојних поштовања, потпуно Пробуђених (тј. Будâ), мени (Готами Буди) потпуно равних у погледу на знање (науку).“<sup>3)</sup>

1) Digha-Nikaya, XXVIII, 20 (по преводу „Ново-будистичког“ издавачког предузећа. Zehlendorf-West bei Berlin 1920. — Овим преводом „Дига-Никаје“ („збирке дугих проповеда“, „сутâ“ — Будиних) послужимо се у случајевима цитирања оних њених „сутâ“, које (као на пр. ова, XXVIII) нису ушле у превод „Дига-Никаје“ од Р. О. Franke-а, по коме смо до сад цитирали. И обрнуто, има „сутâ“ којих нема у преводу ново-будистичког издања, али их има у преводу Franke-а. Иначе, преводи истих „сутâ“ (проповеди Будиних) су и код једнога и код другог преводиоца једнаки.

2) У XIV „сути“ Дига-Никаје (по преводу ново-будист. издања) изнета је проповед Готаме Буде о ранијим Будама: Буда потанко приповеда, како се пре 91 светског периода („калпе“) појавио Випаси Буда, под истим околностима као и сâм Готама Буда родио се, живео, добио просвећење, проповедао и ушао у Нирвану. Затим даље прича Буда, да су му богови (када се је једном својим духом — у екстази — винуо у небеске сфере) саопштили, да су се у 31. „калпи“ (рачунајући у назад од ове садашње) појавили у свету као Буда: Сикини Весабу, а у овој „благословеној калпи“: Какусанда, Конагамана, Касапа и он — Готаме. У другој једној својој проповеди (Digha-Nikaya, XVI, 25-26) Буда претсказује долазак још једног Буде (Метеије) на самом крају ове „калпе“. У неким канонским књигама описују се појаве и других Буда. На пр. „Buddhavamsa“ говори опширно о појавама 24 Буде пре Готаме Буде.

3) Digha-Nikaya, XXVIII, 20 (ново-будист. изд.).

Доста рано утврдило се код будиста веровање и о приликама, под каквим ће будући, нови Буда доћи, о времену његова доласка, па и о његовом имену. Он ће се звати: Метеија (Metteyya — по пали-тексту; Maitreya — по санскрит-тексту). Најстарије место, где се име будућег Буда спомиње, налази се у „Cakkavati-Sihanada-Sutta“ (XXVI „Сута“ Диганџаја). Због своје есхатолошке садржине мисли се, да је она из нешто каснијих будистичких векова — можда из најближег времена пред Христовим рођењем или и после овог времена. Без обзира на то, што у овој Будиној проповеди, по свој прилици, нису оригиналне Будине речи, она баш због тога и у толико сигурније показује да у њој има макар и несвесног незадовољства чак и старијих будиста према науци Готаме Буда. Очекивани месија, који ће доћи на самом крају ове „калпе“, проповедаће међу људима љубав (metta“, „maitri“, што значи: љубав), отуда он и носи име: Метеија (Metteyya), Маитреја (Maitreya), тј. „Онај који је пун и достојан љубави“, „Вазљубљени“. Само име његово карактерише метод његовога будућег делања; а по, нема сумње, оригиналном мишљењу Готаме Буда: и љубав је један од оних узрока који не дају да се човек избави од „самсаре“, тј. од кружног тока поновних рођења. Ми ћемо касније видети, од колико је колосалног значаја за развитак каснијег, похришћанског будизма (односно месијанске идеје) била ова нова идеја, која је у Метеији Буди само у клици дана.

У каснијем будизму је избила вера да ће Метеија као нови Буда доћи на 5.000 година после Готаме Буда. У старијем будизму, из времена око Христовог рођења, мислило се да ће Метеија као Буда доћи много касније, — некада, када људи буду били довољно духовно и морално приправни за дочек овог великог будућег Месије и примање његове науке. Сада пак — верује се — Метеија живи као Бодисатва, тј. као кандидат за Буду, на т.зв. Тусита-небу.<sup>1)</sup> Каснија буди-

<sup>1)</sup> Постоје 9 небеских сфера, 9 неба. „Тусита-небо“ је четврто небо, почев од најнижег, и у њему живе богови тога ранга. Богови „Тусита-неба“ су и бивши људи, који су се својим животом на земљи испели до таквог моралног савршенства, које их је, по последњој земаљској смрти, одвело право на „Тусита-небо“. Али, ту се такође не живи вечно. После огромног броја година поново се рађају. Тако ће се и они некад „спасити“, тј. заслугом Будином ући у Нирвану. На „Тусита-небу“ живе и Бодисатве.

стичка канонска литература, особито она у редакцији северног будизма (северна Индија, затим Тибет, Кина, Кореја и Јапан), прича да је сâм Готама Буда, живећи као Бодисатва на „Тусита-небу“, пред свој силазак (одн. рођење) на земљу „одредио Маитреју (Метеију) за Буду будућег времена, за свога последоваоца као учитеља богова ставивши му на главу своју дијадему (куну) и закључио да (некада) уђе у мајчино тело као бели слон са шест зуби (очњака),“<sup>1</sup> те је тако Метеија од тога момента само кандидат за Буду — Бодисатва.

Као што је мало час поменуто, по старијим изворима будизма време доласка Метеије је врло далеко. Готама Буда у једној својој проповеди, у којој описује прошлу и будућу судбину овога света, говори најпре о дугом златном периоду човечанства (у егзистенцији овога света), када је оно имало на челу светитеље-цареве (т.зв. „Какаватицареве“) и у коме је оно живело невиним и блаженим животом. Било је шест таквих царева, и сваки од њих владао је светом „стотинама и хиљадама“ година. За време седмог владара, који није по примеру својих претходника, него по својој личној увиђавности владао светом, почео је полако, затим све више и више, да се у свет увлачи грех. Људи су до тог времена живели по 80.000 година, њихови потомци упола мање — свега 40.000 година, потомци пак ових 20.000 година итд., док век човеков у време Готаме Буда није спао на 100 година. Овај и физички и морални пад ићи ће и даље: „Доћи ће једном време, о монаси“, говори даље Готама Буда, „када ће ови (данашњи) људи некада имати децу, чији ће век бити само 10 година. Тада ће девојке бити у петој години полно зреле. У периоду људи десетогодишњег века неће заувек јелâ, као што су: растопљено масло, свеже масло, уље, мед, шећерни сок и сô, а дивља хељда биће тада најкусније јело. Као што је сада „сигу“ од пиринча и меса најфиније јело међу деликатесима, тако ће у оном периоду људи десетогодишњег века дивља хељда значити највеће уживање. У том ће периоду пот-

Један међу њима је и Метеија, коме ће идуће рођење бити последње рођење, јер ће постати Буда.

<sup>1</sup>) D-г Hermann Beckh, op. cit. I B-d, S. 32. Под истим симболом, према канонском буд. спису Lalitavistara, и Готаме Буда се „оваплотио“; а такође и Випаси Буда пре 91 калпе (Digha-Nikaya, XIV, — новобуд. изд.). Историје свих бивших и будућих Буда су скорб сасвим истоветне.



пуно ишчезнути оних десет путева доброга поступка, а проповедаће се енергично десет путева рђавога поступка. Наша реч: „добро“ неће тада уопште постојати. И од куда онда некога, који би добро чинио? У оном времену биће поштовани и слављени они, који не поштују матер и оца, који су непријатељски расположени према аскетима и браманима, који су непослушни глави породице. Као што се сада сматрају за достојне поштовања и похвале они, који поштују матер и оца, који су пријатељски расположени према аскетима и браманима, који су послушни глави породице, тако ће се онда сматрати за достојне поштовања и хвале они, који не поштују матер и оца, који су непријатељски расположени према аскетима и браманима и који су непослушни глави породице. — О монаси, у оним временима, која ће доћи и у којима ће људи само десет година живети, неће се ни мало имати обзира према матери, сестри материној, жени материног брата, жени учитеља и ма којој туђој жени, које се (иначе) морају високо ценити, него ће све једно с другим живети у чулној љубави као козе, овце, перната живина, свиње, пси и шакали. У оним временима бића ће једна према другима гајити силну мржњу, затровано непријатељство, велико огорчење и страсне убилачке мисли: мати против свог сопственог детета, син против своје матере, отац против свог сопственог детета, син против свог оца, брат против брата, брат против сестре, сестра против брата. Ништа другојачије, него као што ловца, када угледа дивљач, обузме силан нагон гоњења, непријатељске намере, силна жеља и страст за убијањем, тако ће у оним наступајућим временима бића једна према другима гајити силну мржњу, затровано непријатељство, велико огорчење и страсне убилачке мисли: мати против сопственог детета... (итд.). — О монаси, у оним наступајућим временима, када људи буду живели јш само по 10 година, наступиће седмодневно време мача: Људи ће се међусобно погледати као дивљи зверови, у њиховим рукама видеће се оштри мачеви и као дивљи зверови клаће један другога. Али, тада ће, о монаси, неки доћи на мисао: Да не би нити ми коме нити нама ко какво зло учинио, биће најбоље да се повучемо у дунгле пустиње и шума или у лианове (бршљанове, лозове) густише по великим шумским дрветима или на неприступачна речна острва или у гудуре планина и да тамо животаримо хранећи се корењем и шумским плодовима, — и они

ће доиста тако урадити у току оних седам дана. А кад протеку седам дана, напустиће они степе и шуме, скрговишта по дрветима, тешко приступачна речна острва и планинске гудуре, загрлиће један другог и на веселим састанцима певаће песме и, радосно дишући, викаће: Хвала Богу, човече, ти си још жив; хвала Богу, човече ти си још жив!<sup>1)</sup> — Затим Буда прича даље, да ће се овим људима најкраћега века и најбеднијега живота отворити очи и увидеће, да је само због њиховога неваљалства њихов живот тако очајан. Од тада настаје поступно морално и физичко уздизање човечанства до онога ступња моралнога и физичкога савршенства, блаженства и дужине живота, на коме је човечанство стајало на почетку ове светске ере. Онда ће опет стајати на челу човечанства један месијански цар, светитељ-цар — „Какавати-цар“. И тек тада ће се појавити очекивани Месија, нови Буда — Метеија Буда: „И у том времену, о монаси, појавиће се у свету узвишени Метеија као потпуно савршени Просвећени: зналац истинског знања и истинског пута, као извршилац пута, сазнавалац света, неупоредљиви васпитач људи, учитељ богова и људи, као узвишени Буда, — исто тако као што сам се ја у садашњости појавио у свету као потпуно савршени Просвећени, зналац истинскога знања и истинскога пута, као извршилац пута, сазнавалац света, неупоредљиви васпитач људи, учитељ богова и људи, као узвишени Буда. Он ће открити биће (суштину) овог света, а с овим и биће (суштину) богова, мара и богова браманског неба, суштину створова, урачунавши ту самане (аскете), брамане, богове и људе, и то пошто је прво он то сâм сазнао и прозрео, — исто тако као што ја у садашњости откривам суштину овог света, као с овим и суштину богова, мара и богова браманског неба, суштину створова урачунавши ту самане, брамане, богове и људе, и то пошто сам прво ја то сâм био сазнао и прозрео. Он ће проповедати науку, која је дивна на почетку, дивна у средини и дивна на крају, која је пуна значаја и брижљивости у спољној форми, проповедаће ходање (науку о моралу), без недостатка и потпуно чисто и свето — исто тако као што у садашњости ја проповедам науку, која је дивна на почетку, дивна у средини и дивна на крају, која је пуна зна-

<sup>1)</sup> Dighanikaya (Cakkavatti-Sihanada-Sutta) XXVI, 19—21 (по преводу R. O. Franke-a).

чаја и брижљивости у спољној форми, онако као што ја проповедам ходање без недостатака и потпуно чисто и свето. Он ће тада управљати једном монашком заједницом од много хиљада монаха, као што у садашњости ја управљам једном таквом од многих стотина монаха. — Тада ће, о монаси, онај (месијански) цар, по имену С а м к х а, подићи онај жртвени стуб, кога је још цар М а х а - П а н д а изградио, и ту ће оставити своју имовину, даваће милостиње саманима, браманима, сиромасима, путницима, просјацима и молиоцима, па ће онда ступити у пратњу узвишенога, употпуњенога, савршено просветљенога М е т е и је, отсећи ће косу и браду, навући ће на себе жуто-црвену одећу и отићи ће из завичаја у беззавичајност. И пошто је побегао од света, и живећи сам за себе и повучено, будући будно, жудно и душевно сав сконцентрисан на циљ, он ће ускоро још овде у земаљском (животу) сâм сазнати, остварити и за вечита времена задобити онај највиши крајњи циљ побожног живота, због којег људи из најбољих породица за увек одлазе из завичаја у беззавичајност.“<sup>1)</sup>

На основу општег индијског веровања у метемпсихозу, у преегзистенције, а специјално на основу старијег будистичког веровања у Будине раније егзистенције, појавило се врло рано, а у каснијем будизму, нарочито северном, јако се изградило, учење о т.зв. Б о д и с а т в а м а. Бодисатва је ранија егзистенција ма кога Буде, и он се појављује на земљи у разним облицима: као човек или животиња или чак као каква елементарна појава из мртве природе.

Бодисатве играју особито значајну улогу у каснијем будизму. Преко ове идеје, која је у најстаријем будизму била у зачетку, будизам се из основа изменио и поступно почео добијати све јаче ознаке религије, а све мање ознаке једног ванрелигијског моралног система. Будистичке масе нису се задовољавале једном таквом ниhiлистичком религијом, у којој се све са овим животом свршава, нити таквим спаситељем, чијим је ишчезнућем у Нирвану престала свака веза између њега и људи. Стереотипна фраза, коју су ученици Будине, као кулминацију свога поверења и оданости, често понављали: „Моје је прибежиште: узвишени Готама, наука и монашка заједница“<sup>2)</sup> требала би да изгуби пуну важност за касније векове.

<sup>1)</sup> Jb., XXVI, 25—26.

<sup>2)</sup> Dighanikaya, II, 24; V, 28; XIII, 82; XVI, 5,28 и др.

Међутим, она је остала и за нова будистичка покољења исто тако света као и за ранија. „Ово (касније) поштовање Буде је неконзеквентно (Будиној науци). Јер пошто је он (Буда) отишао у Нирвану, то би се према томе могла поштовати (обожавати) само она идеја (наука), коју је он дао“<sup>1</sup>. Но на неколико деценија пред Христовим рођењем почиње у северном будизму, у Индији (а одатле, његовим пресађивањем, и у Кини, Тибету, Кореји и Јапану), да јача правац и школа т.зв. Махајана на супрот школи и правцу јужног будизма у Индији (Бирма, Цејлон и Сијам), т.зв. Хинајана.

Хинајана („мала кола“ — превозно средство —, у којима се само један може возити) првобитно означаје: намеру Будину да се по свом просвећењу — пробуђењу — повуче у усамљеност, да, дакле, своје спасоносно откриће („пут спасења“) не проповеда. Као будистички првац значи: тежити за постигнућем достојанства Буде ради директнога прелаза у Нирвану. Махајана („велика кола“, у која многи могу стати и превести се — у Нирвану) првобитно означаје: одлуку Будину да своју науку о спасењу објави целој свету да би се и други спасли. Као будистички правац Махајана је тежња за још једним рођењем као Бодисатва и особито наглашење науке о Бодисатвама, који се из превелике љубави према човечанству одричу достојанства Буде, т.ј. одлажу у недоглед улазак у Нирвану, остају на небу и отуда се разно и директно манифестују да би тако грешно и немоћно човечанство имало коме обраћати се молитвама за тренутну помоћ као и за вечно спасење. Идеја о Бодисатвама је, дакле, био онај мост, преко кога је оригинални будизам из атеизма прешао касније сасвим у теизам.

И Буда је у својој последњој земаљској егзистенцији до 34. године живота, т.ј. до свога „озарења“, „пробуђења“ или „просвећења“ под т.зв. „Боди-дрветом“, био Бодисатва. Такав један Бодисатва, т.ј. кандидат за Буду, у својој земаљској егзистенцији, било као човек или животиња или каква природна појава, не мора, по учењу каснијих будиста, да постане Буда, — он може то одложити ради добра човечанства до у недогледну будућност. Но и старијим будистима је ово било познато: „Заиста, о Ананда, исповедам се, да сам на овом месту шест пута тело био скидао, и то из једнога живота као

<sup>1</sup>) A. Jeremias, op. cit. S. 160.

цар, као владалац света, као праведни човек, као цар правде победоносан до на четири краја света, стваралац безбедности својој земљи, поседник оних седам драгоцености. Ово је (сада) моје седмо скидање тела; али, Ананда, ја не видим место у овоме свету, где би Савршени (он, Буда) осми пут тело скинуо.“<sup>1</sup> У другом једном свом разговору, опет са својим најмилијим учеником Анандом, Буда се изјаснио и о ранијој могућности да свој одлазак у Нирвану одложи за каснији светски период или барем до на крај овога. Када је Ананда из самих Будиних уста чуо и сазнао да ће његов љубљени учитељ ускоро постићи Нирвану т.ј. умрети, рече му: „Господине, о када би ипак хтео Узвишени, Испунитељ (извршитељ) пута да то одложи још за један светски период ради благослова и среће за многе, из љубави према свету, за спасење и благослов и благостање и богова и људи.“<sup>2</sup> Буда му је на ово кратко одговорио, да је прошло време његовој (Анандиној) таквој молби. Ананда је још два пута поновио своју молбу, и Буда му рече: „Али, о Ананда, како можеш сада да Татхагаги (т.ј. њему, Буди) три пута тако што предлажеш?“<sup>3</sup> Ананда рече: „Господине, од стране самога Узвишенога (т.ј. од њега, — Готаме Буде) сигурно сам чуо и запазио ову реч: 'Ананда, сваки онај, који је положио и ојачао она четири основа натприродних сила, који их искоришћује као средства за напредовање и као фундаменат, који на њима почива и од њих чину правилну употребу, може, ако хоће, да одложи (улазак у Нирвану) за један цео светски период или за даљи остатак једног таквог. Ананда, Татхагата (т.ј. он, Буда) је она четири основа натприродних сила положио... Он би могао, ако би хтео, да одложи улазак у Нирвану) за један цео светски период или за даљи остатак једног таквог“<sup>4</sup> На ово му је Буда рекао: „Ананда, да си ти раније Татхагату молио, он би ти, до душе, два пута молбу одбио, али трећи пут би је услышио. Твоја је, дакле, заборавност, Ананда, и твоја је кривица.“<sup>5</sup> Буда му по том даље прича о приликама, у којима му је, истина у завијеној форми, али ипак довољно јасно, стављао до знања,

<sup>1</sup>) Digha-Nikaya, XVII, 2,17 (новобуд. изд.).

<sup>2</sup>) Dighanikaya, XVI, 3,38 (прев. Franke-a).

<sup>3</sup>) Ib., XVI, 3,39.

<sup>4</sup>) Ib., XVI, 3,40.

<sup>5</sup>) Ib.

да је онда био вољан дуже остати на свету, али да се Ананда тада није сетио да га замоли за ово. Сада, пак, доцкан је, јер се је он — Буда — ту скоро већ био изрекао (зломе духу и кушачу Мари) да ће кроз три месеца ући у Нирвану.<sup>1)</sup>

На основу свих ових зачетних мисли о Бодиствама јавила су се нова схватања личности Готаме Буде, а затим и нови елементи и нови изражаји месијанске идеје у будизму. Идеја о божанском Месији и спаситељу била је у веку пред Христовим рођењем у потпуном нацрту готова, и само је још требало сачекати време да је човеков дух својим урођеним силама и склоностима (нагонима) развије до њене веће пуноће. Она се у похришћанским вековима заиста и развила. Будистички народи су унели у будистички систем ранија своја веровања као материјал да се изгради — али по старом плану и на старој основи — нова будистичка зграда, — религија.

Иако похришћански будистички месијанизам не улази у састав ове студије, ми ћемо га ипак у краћим потезима приказати, из чега ће се јасно видети, како је религиозна народна душа поступно исправљала и враћала на чисти религијски пут основна религијска отступања оснивача религије. Тиме ће се уједно показати у својим елементима постојање и израз особене и сталне религиозне природе човекове, којој мора, такође у својим основним елементима, да одговара и засебна — свеједно да ли прошла, садашња или будућа — стварност ван ње, као што сваком сличном урођеном феномену природе човекове стварност одговара.

Речено је раније, да је старији будизам веровао у појаве многих Будâ у безбројним прошавшим „калпама“ — светским периодима. Последњих седам, особито пет Будâ били су у особитом поштовању каснијих будиста у северној Индији, затим у Тибету, Кини, Кореји и Јапану. У каснијем северном будизму пет ових последњих Будâ (укључно са Готамом Будом) су у правом смислу божанства. Они нису, као што је учио старији будизам, а касније и надаље јужни будизам, потпуно „угашени“, ишчезли у Нирвану. Нирвана је сада неки облик раја, место блажене и реалне егзистенције, а Буда су реалне духовне егзистенције, и носе заједничко име: Дијани-Буда, што значи: „Буда рефлексije“, т. ј. Буда као појава из рефлексije, нема-

<sup>1</sup> 1b., XVI, 3,10.

теријални Буда. Дијани-Буде су небеске Буде, чисто духовна, божанска бића.

Свакоме од ових небеских Будâ — Дијани-Будâ — одговара по један земаљски Буда. Земаљски Буда такође имају заједничко име: Мануси-Буда, што значи: „Буда човече врсте“. Земаљски Буда — Мануси-Буда — управо и није нико други, него земаљска појава, земаљски изражај небеског Буда — Дијани-Буде. Историјски Буда (Готама Буда) је земаљски Буда (Мануси-Буда) једнога небескога Буда (Дијани-Буде), који се зове: Амитаба. Амитаба је праобраз Готаме Буде. Готама Буда је еманација или манифестација и изражај Амитабе. Амитаба је у правом смислу те речи: бог, те се тако Готама Буда јавља као видљива и непосредна појава бога на земљи.

У току времена у даљем северном будизму<sup>1)</sup> сотериологија — наука о спаситељу и спасењу света — се још више употпунила. Амитаба у Тибету, Омита-Фо у Кини, Амида-Бутси у Јапану су имена једнога и истога небескога Буда (Дијани-Буде) — Готаме Дијани-Буде. Он је потпуно и савршено божанство; он је необично човекољубиви бог, те му и људи дугују одговарајућу љубав; он је врховни и апсолутни бог, из чије су светлости и суштине, по учењу новијих будиста, све појаве Будâ на земљи. Вера у Буду (Готаму Буду) као божанство и љубав према њему су нешто ново у будизму, о чему првобитни будизам ништа није знао. Но ова вера у бога Буду рано се јавила, само су се спољни изражаји односа човекових према њему поступно модификовали.

Небески Буда (Дијани-Буда), Амитаба-Дијани-Буда, т. ј. Готаме Дијани-Буда, је врло високо на небу, и сувише је далек од људи; земаљски Буда, Готама-Мануси-Буда, је по својој земаљској смрти опет једно са својим двојником Амитаба-Дијани-Будом и такође је невидљив за чулно око једнога будисте у Тибету, Монголији и др. будистичким земљама (чија је култура духа била примитивног стадијума) те и молитвама његовим недовољно приступачан. Ови некултурни народи, одани

<sup>1)</sup> У северној Индији будизам је реакцијом браманске религије у IV веку после Христа сузбијен, а у IX веку (услед једног новог и снажног полета хиндуизма) потпуно угушен. Но он је одатле (из северне Индије) већ био пресађен и ухватио дубоког корена у Тибету (II век после Христа) и Кини (још крајем I века после Христа), а одатле преко Кореје (IV век после Христа) доспео у Јапан (VI век после Христа).

ш а м а н и з м у (т. ј. једној особитој форми ниске религије са вером у безбројне духове који насељавају планине, реке, језера, шуме и т. д.), навикнути су били на култ овим божанствима, ближим чулноме човеку, те су и као будисти нарочито наглашавали оно из будизма, што им је било најлакше да приме и схвате. Иако су они, поред вере у безброј блиских и у чулном виду манифестујућих се духова, веровали и у једног врховног бога неба („Тенгре“, „Тенгере“), ипак ближи однос т. ј. култ према њему (врховном богу, богу неба) није био постојао. Тако исто и небески Буда, Амитаба-Дијани-Буда, који је заузео место и положај врховног бога у будизму, није био погодан, да му се овај више чулни а мање духовни човек (Тибетанац, Монголац, Корејац и др.) приближи, да општи непосредно и видљиво с њиме.

Ови узроци су у главном диктирали потребу да се прошири и утврди учење о многобројним и свакодневним чулним појавама небескога Буде (Дијани-Буде), особито најузвишенијега и најомиљенијега небескога Буде — Амитаба-Дијани-Буде. Те чулне, земаљске појаве бога, т. ј. небескога Буде, нису Буде већ Бодисатве — Дијани-Бодисатве. Дијани-Бодисатва је еманација Дијани-Буде. Међу Дијани-Бодисатвама најзначајнији је: Падмапани.

Падмапани је Дијани-Бодисатва Готаме Буде. Ово ново његово име значи: „Онај који има у руци (цвет) лотос“. Но исти Дијани-Бодисатва, Падмапани, много је познатији у Тибету под другим именом: А в а л о к и т е с в а р а, што значи: „Господ посматрања“, т. ј. Господ који милостиво погледа на људе. Авалокитесвара, иако је само Бодисатва (Дијани-Бодисатва) Мануси-Буде (Готаме Мануси-Буде), потпуно је уздигнут на ступањ бога. Њему се највише и скоро једино Тибетанци обраћају. Он је најближи срцу људи; јер, он је благ, милостив, предобар и увек готов да помогне. Он је и очима најближи; јер, он је стална инкарнација преузвишеног божанства и не бира облике својих инкарнација: „Он се појављује у паклу, међу лавовима, у облику коња или као вихор“<sup>1)</sup>. Зато што је он стално на земљи и тако рећи свуда се манифестује, појављује; зато што све види, „посматра“ (Авалокитесвара = Господ посматрања), будисти у Тибету и Кини ову свету

<sup>1)</sup> R. Pischel, op. cit. S. 92.



изреку: „Да, о ти драгоцености у лотосу! Амин!“, а која се на њега односи, скоро свуда и на сваком месту исписују: по зидовима храмова и улица, по стаблима дрвета, по стенама и заставама. Ни један се посао не почиње без изговора ове реченице, — и жене и људи и монаси, и старо и младо шапућу је скоро без престанка; одојче се учи да прво ове речи научи изговарати; подижу се чак и ветрењаче и воденице, не да мељу жито, него да лепршају платна или хартије, на којима су исписане ове свете речи; — једном речи: бог Авалокитесвара ужива међу свима безбројним боговима и духовима највеће поштовање, обожавање, љубав, оданост, и он је свако надање свих северних будиста, особито будиста-ламаиста.

Далај-Лама („Океан-Лама“) у Ласи (Тибет), т. ј. врховни „лама“ (свештеник), првосвештеник, предмет је не само великог поштовања као верски и црквени поглавар, него у првом реду предмет је и стварног обожавања, јер се верује да је он инкарнација Авалокитесваре, иако је често пута на престолу Далај-Ламе дете. Будисти у Тибету верују да се Авалокитесвара, чим његова инкарнација — Далај-Лама — умре, одмах инкарнира у неком детету које се родило у моменту Далај-Ламине смрти: „Да би се знало у ком се детету по смрти једнога Далај-Ламе Бодисатва Авалокитесвара оваплотио, распитује се за децом, која су се родила под очљиво чудесним знацима или која су одмах по рођењу заузела ретко чудноват положај, на пр. са прекрштеним ногама, слично Буди (Готами) за време његових медитација, или која иначе какве чудновате особине показују. Нерадо се претпостављају значајније породице, да би се спречио сувише велики утицај рођака будућега Далај-Ламе. Међу таквом децом врши се и једна специјална проба: Пред њих се ставе или положе у једном реду предмети умрлога Далај-Ламе, на пр. Будина икона, коју је он (умрли Далај-Лама) нарочито поштовао, затим звоно, ручна труба, и то сваки предмет заједно са апсолутно тачном копијом његовом. Дете сада мора да узме прави предмет (оригинал, а не копију) и тиме да покаже да је Бодисатва, који (сада) у њему станује, поново познао прави (оригинални) предмет“.<sup>1)</sup>

Будизам у северној Азији, освојивши тамошње некултурне народе, примио је у себе скоро сва њихова дотадања веровања.

<sup>1)</sup> Tiele, op. cit. S. 319.

Вера у безбројне духове је скоро нетакнутом остала. Али она вера у једнога врховнога бога, — бога неба, добила је потпуно будистички облик. Централизација будистичке религије у личности Будиној створила је овде — у Тибету — од Буда: бога неба, и од старог бога неба: бога Буду. Врло је вероватно, да су она стара сећања на једнога Бога, као и ове нове будистичке идеје утицали да се у Тибету касније, пошто се наука о Будама и Бодисатвама потпуно изградила, појави и учење: да све ове појаве: Буда, Бодисатве, Мануси-Буде, Дијани-Буде и Дијани-Бодисатве нису разна бића, већ еманације и манифестације једнога бића, једнога бога, једнога Буда, т. зв. Ади-Буде — пра-Буде.

— — — — —

Из прегледа месијанске идеје по свима већим областима, у којима су живели прехришћански културни народи, види се да је она чинила средиште свих њихових веровања. Основна мисао у религији уопште, мисао о Богу, и у опште мисао о духовним егзистенцијама била је и за ову свеопшту месијанску идеју основа, према којој се она изграђивала. У колико је ова основна мисао била боље и узвишеније схватана, т. ј. у колико је однос између Бога и човеки идеалније схватан, у толико је и месијанска идеја у суштини својој била боља и узвишенија. Историја њена показује, да се је она и току векова на најразноврсније начине манифестовала. Имена, као што су: Аполо, Хераклес, Александар Велики, Дарије Хистастис, Октавијан Август и у опште велики владари великих старих држава; затим даља имена: Еа и Мардук; Митра на Ирану, Заратху-стра — лично и у својим синовима Саошијантима; Узири и Хорус; Велики Светитељ и Тао; ведански Митра и Агни; Вишну у Рами, Кришни и Калки-у; Готама-Буда, Метерија Буда, Падмапани и Авалокитесвара; — сва ова имена персонификације и манифестације су оне људске, свима старим народима заједничке идеје — месијанске идеје.

И све ове њене најразноврсније персонификације и манифестације условљене су најразноврснијим спољним утицајима, пропуштеним и преломљеним највећим својим делом кроз призму људске фантазије.

Душа човекова свуда је иста, — живео човек у Индији или Кини или на обалама Средоземног мора или ма где. Она је религиозна, и све оне основне религијске идеје из ње

извиру формирајући се под утицајима спољне природе под јачом или слабијом контролом разума. Али, ови утицаји су врло значајни, јер они имају главну тенденцију да прикажу о ст в а р е њ е извесне идеје, у овом случају: месијанске идеје, било у прошлости или садашњости или будућности. Да, пак, ови спољни утицаји могу варати и људској фантазији дати маха, извесно је. Историја месијанске идеје то довољно доказује. Јер, нико с нормалним умом не може веровати, да су сви ови описани спољни изражаји месијанске идеје били реални или да ће се они некада баш тако реализовати, а нарочито нико не може веровати да су они још и истинити. Готама Буда је на пр. реални изражај месијанске идеје, али није и истинит њен изражај, т. ј. Буда је историјска личност и изашао је свесно пред свет као његов спаситељ, али он није био истински спаситељ света; Мардук, пак, није ни реални ни истинити изражај опште месијанске идеје, јер је он у свему митскога порекла. Само једна врста спољних утицаја, утицаја спољњег света, који су изазвани натприродним утицајем, не могу варати. Ти спољни утицаји на стварање истинскога изражаја месијанске идеје, иако су натприроднога порекла, подлеже испитивању и могућности утврђивања њихове реалности. Интелектуалац ових времена, ако стоји на земљишту атеизма ма у ком његовом облику, може спорити или не спорити реалност спољњег изражаја месијанске идеје, али никад неће признати и истинитост истог. Интелектуалац, пак, који стоји на земљишту теизма, т. ј. верује у лично га Бога, творца и сведржитеља — промислитеља, мора принципијелно да признаје и могућност истинског остварења не само спољњег изражаја него и с а м е месијанске идеје.

Док се појединцу, особито интелектуалцу, чини да му је могуће да се стави на неутрално земљиште при испитивању месијанскога проблема, дотле народним масама ретко се кад даје прилика да се ставе у исти положај и да објективно упоређују. Признање остварења месијанске идеје у највећем проценту почива на случају рођења у извесној религијској формацији. Само јако и енергично спољно мисионарство и унутрашње принципијелно отпадништво изазивају отступања у овоме. За апологију хришћанске месијанске идеје најзначајније је ово унутрашње и принципијелно отпадништво од вере по рођењу. Оно се јавља већ у овом првом питању: Да ли нисмо својим рођењем, које није од нас зависило, постали случајним члановима

једне још раније формиране религијске заједнице, која на погрешним претпоставкама почива? Када у свима религијама наилазимо на месијанску идеју, а није могуће признати да се она свуда реализовала, онда морамо себи поставити ова нова питања: Да ли се је она уопште реализовала, и — ако се је реализовала — где се реализовала?

Ми верујемо да се је она заиста остварила једном за увек, и то у Исусу Христу. Али, ми не верујемо да се је она остварила у Исусу Христу само зато, што смо се случајно родили од хришћанских родитеља, него и зато, што имамо довољно убеђујућих разлога, који потврђују да је хришћанска месијанска идеја како по своме спољашњем изражају реална, тако и по својој суштини истинита. Покушано је да се оспори и једно и друго, т. ј. оспоравано је да је Исус Христос уопште егзистирао или, ако је егзистирао, да су све оне главне месијанске ознаке његове личности или позајмљени или новосковани мит.

У прошлом веку била је у моди прво вера: да се у старим временима по правилу око сваке значајније личности морао стварати мит, кроз који се као кроз какву густу копрену данас једва може историјска личност назрети. Али, за стварање мита, особито религијског, потребно је било да протекне прилично времена, па се услед тога већ а priori претпостављало да документа, која описују живот и рад Исуса Христа, не могу бити аутентична, да су касније постала, — онда, када је нестало очевидаца. Новозаветна библијска критика, која је у другој половини прошлога века немилосрдно одсецала хришћанску религију од њеног извора, почетком овога века морала је ипак признати, да су њени документи, или барем велики њихов део, из времена непосредно блиског времену описаних догађаја. Морало се, дакле, признати, да сви они догађаји, који карактеришу Исуса Христа као истинског Месију и божанског Спаситеља, т. ј. да сви натприродни догађаји нису новосковани мит.

У доба превласти деизма и рационализма, а по готову материјализма, принципијелно се одбацивало као неисторијско све оно што је на себи носило карактер натприроднога. По новијем мишљењу претставника оваквих погледа на свет, Бога и човека јеванђелски догађаји нису новосковани мит, али су ипак мит — позајмљени мит. Тражиле су се паралеле и

сличности у другим религијама, и када су се нашле, следовало је већ и иначе готово мишљење да је хришћанство или копија ове или оне религије или један синкретизам. Колико је само овде на овоме послу било лакоумља, предубеђења па и несавесности! Ми смо у овој студији само узгред где-где упозоравали на овакве ствари; али, оне заслужују, због својих великих утицаја на стварање отпадништва од хришћанске религије, нарочиту и специјалну пажњу хришћанских апологета. Ми ћемо овде навести мишљење само једнога, али најјачега ауторитета последњих деценија по питању порекла хришћанске религије, — Адолфа Харнака. Навешћемо Харнака не само због тога, што је он целог свог дугог века († 1930) радио поглавито на расветљавању прошлости хришћанства, нарочито у његовим првим деценијама и вековима егзистенције, и што је он као ауторитет у својој струци био главна интелектуална сила и понос Берлинског универзитета, него још и зато, што се њему не може замерити да је у својим мишљењима, у свом научном раду био везан црквеним учењем. Шта више, и са гледишта протестантске ортодоксије (у толико више православне и католичке) он се не може убрајати у ортодоксне. На позив ректора и сената универзитета у Бону одржао је Харнак неколико предавања у мају месецу 1926. године. Може се рећи, да су ова његова предавања синтеза свега његовог огромног рада. Харнак каже да је хришћанско јеванђеље, хришћанска проповед била проповед, јеванђеље о Исусу Христу, Месији, Спаситељу Света, — Сину Божјем, а не проповед, јеванђеље о једном Богу. Ова друга идеја (о Богу) ишла је као нешто природно уз ону прву — месијанску идеју, која собом испуњава сву садржину основне хришћанске мисионерске речи: јеванђеље — „блага вест“. Харнак се пита: да ли није то можда био утицај апостола Павла (како многи мисле) или је то лежало „у природи саме ствари (т.ј. у природи самих месијанских догађаја везаних за личност Христову: смрт, васкрсење) и у религиозном карактеру тога периода“, и верује да је ту по среди ово друго, јер „цео онај период жудио је за једним таквим Спаситељем“, спаситељем који није само Месија, какву титулу један хришћанин из незнабоштва није могао довољно разумети, него и „Син Божји“. Најглавнији месијански догађаји, везани за личност Исуса Христа, довољно су историјски посведочени, те стога нема апсолутно ни мало потребе тражити им

паралеле у другим религијама и на основу њих закључивати као да је хришћанска месијанска идеја и по својој суштини и по своме спољњем изражају у свему митског карактера. „Данас је“, каже даље Харнак, „на далеко раширено мишљење, и оно хоће да важи као суд науке, да је проповед о Исусу Христу као распетом и васкрелом Спаситељу, као о чудесно (натприродно) рођеном Сину Божјем и као о кнезу (цару) живота који је сишао у царство мртвих (у Ад) и на небо се вазнео, произашла из митова, који су, као што је познато, у оно време на далеко били раширени. Када би ово мишљење у погледу на прво (хришћанско) начело, т.ј. хришћанску догму о реалности смрти и васкрсења Христовог, било тачно, то би са историјским хришћанством било свршено, па чак и у случају да се наука Исусова, барем делимично, призна и на даље ненадмашном. Оба она друга (хришћанска) начела (т.ј. натприродно рођење и силазак у Ад се вазнесењем на небо) су од подређеног значаја. — Испитивање, када је и на који начин главно хришћанско исповедање (т.ј. најстарији символ вере) постало, негира ипак мишљење, као да се оно може објаснити из рецепције мита о умрлом и поново оживљеном Богу. Напротив, оно почива првобитно на себи самоме, т.ј. на доживљеним стварним чињеницама; јер Исус Христос је био истинска (историјска) личност и заиста је умро — и то крсном смрти, коју ни један мит није био претсказао; само конструисани Платонов „Праведник“ треба да је нешто слично томе доживео; но о томе говорити није место овде —, а његови ученици видели су га (по васкрсењу), и о стварности овога виђења нису ни најмање сумњали. Такође нема ни најмањег трага од тога, да су ова виђења изазвана каквим митом, који би ученицима одавно био познат; шта више нема никаквог предања, које би могло одвести мишљењу да је један такав мит у опште познат био у оним круговима, из којих су Петар и први ученици поникли, односно у тадањем побожном јудејству Палестине, или да је чак унутра у религији (јудејској) имао (одговарајуће) место. Такође и оно потпуно изненађење, с каквим се је међу Дванајесторицом појавио ускршњи доживљај (васкрсење Христово), чини у највишем сте-

пену невероватним, да је овде доживљено нешто на основу већ постојећег егзотичног знања и надања“.<sup>1</sup>

За правилно решење месијанског проблема није довољно само научно интересовање, а још мање је довољно испитивање руковођено принципијелним омаловажењем и презрењем. Према овоме проблему треба имати, ако не искрене љубави, а оно барем искреног поштовања, јер се овим проблемом цело човечанство, и од вајкада, свом својом душом интересовало. Непријатељи хришћанске религије испитују стара документа човечанства да би утврдили, како је оно много и дуго лутало, и изводе из тога закључак да оно никад није ни изишло нити ће изићи на прави пут. Они неће да схвате, да је човечанство својим урођеним, Богом дарованим инстинктом осећало неопходну потребу и предосећало остварење својих највиших надања. Они заборављају, како и Ренан каже, „велику чињеницу: да је човечанство вавек било религиозно,“<sup>2</sup>) и да оно свим својим бићем тражи истинске путеве кроз овај живог, да би доспело у вечни. С тога, испитивању овога проблема треба барем с минималним пијететом приступити.

Тако је и Исус Христос корио своје савременике, учене фарисеје, који су без довољно љубави и праве побожности испитивали и проучавали своје свете књиге, — стара документа, у којима је истинска побожност дошла и у месијанској идеји до свог изражаја: „Ви испитујете писма, јер мислите да у њима имате живот вечни: и баш она сведоче о мени“<sup>3</sup>)“, говори им Исус Христос. Слично томе могло би се рећи и оним многим „савременим“ испитивачима старих докумената прехришћанских народа, којима је циљ да у оним спољним прехришћанским изражајима свеопште месијанске идеје нађу и спољни изражај хришћанске месијанске идеје и да у овој последњој оспоре како реалност њеног спољњег изражаја тако и истинитост саме њене суштине. Треба да се зна, да нису само овакви испитивачи религиознога живота старога човечанства и једини преставници наука, који се баве религиозним стварима (— религијске историје, религијске психологије и религијске

<sup>1</sup> Adolf von Harnack, Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Gotha 1927. S. 45—46.

<sup>2</sup> Види код: D - r P. Schanz, Apologie des Christentums. Freiburg im Br. 1910. B-d II, S. 111.

<sup>3</sup>) Ј о в. V, 39.

филозофије). Постоји и велики број научника, чији се број у последњим деценијама и увећава, који на основу чињењица другојачија схватања имају. Они виде, да она стара документа религиознога живота човечанства говоре о божанском Спаситељу света — на разне начине, као што је, по речима Св. Писма и „Бог оцевима (Јевреја) негда много пута и на разне начине говорио преко пророка<sup>1)</sup>“, да су та документа исписана мислима са дна душе човечанства, и да су она кроз призмe најразноврснијих спољних утицаја и људске фантазије многоструки израз предосећања најтајанственијега, али природнога чула душе људске, — религиознога осећања.

Било би неприродно, и могло би се равњати са највећим чудима, када религиозном инстинкту не би одговарала спољна реалност. Но многобројни су разлози, због којих не само теолози него и многобројни нетеолози међу школованима стоје на теистичком земљишту. Са тога земљишта ни појава ове месијанске идеје, која је, као што се видело из ранијих излагања, саставни део религиозности човечанства, не би имала свога оправдања ни смисла, ако је Бог (који кад постоји, мора да је о т а ц небески човечанству) могао природи људској утиснути клицу једне такве идеје, која се морала испољити, али која се неће никад остварити! Нигде у живој природи, онде где се јавља какав инстинкт, не може се наћи биће, чијем инстинкту не би реалност одговарала. Зашто онда да не би и месијанској идеји, која је један од главних унутрашњих изражаја религиознога инстинкта, не би морала реалност одговарати?

Ми незнамо, како су стари, прехришћански „примитивни“ народи изражавали ову идеју. Али, свакако на исто тако примитиван начин као и данашњи задивљали, некултурни народи. Код старих културних народа, пак, као што смо видели, избילה је она снажно на површину. Да ли данашњи културни и будући још културнији, просвећенији народи можда неће више осећати потребе за једним божанским Спаситељем? Да ли ће култура учинити излишним веру у Бога, односно веру у божанског Учитеља и Спаситеља? Ни мало ово није вероватно; ни мало се данашње човечанство не осећа срећнијим и задовољнијим са овим земаљским животом, него оно старо човечанство с мањом културом; још мање се осећају срећним и задовољ-

<sup>1)</sup> Јевр. 1, 1.



ним културни народи, него некултурни, јер ови много лакше постизавају максимум познатих им уживања и радости. Знаменити песимистички филозоф и атеиста Едуард фон Хартман слика најцрњим бојама живот атеистичког друштва будућега културнога и просвећенога човечанства. Јер, како каже он, „са умноженим средствима (тј. с јачањем културе) ништа се даље није умножило до жеље и потребе, и као последица тога незадовољство“.<sup>1)</sup> Има их, до душе, који и оптимистички гледају на живот будућих још културнијих али атеистичких поколења човечанства. То су у главном претставници материјалистичког схватања света и живота. Они гледају само у материјалној култури спасење и само у овоме животу пуну срећу. Они, како кажу, хоће да с неба скину рај и да га на земљу преселе. За прогнозу тога будућега материјалистичко-комунистичког раја на земљи може да нам довољно послужи већ донекле остварени комунистички „рај“ у Русији, из које се нарочито Христос насилно и крваво изгони!

Никада, дакле, човечанству, које је по природи својој исто тако религиозно као што је по природи својој разумно или морално, неће бити непотребне мисао и нада на спасење одозго; никада човечанство неће се моћи задовољити људским ауторитетом за регулисавање свога живота на земљи. Онда, када је стара култура била на своме врхунцу, баш онда је и месијанска идеја била у највећем свом напону. Старо човечанство било је довољно припремљено да је могло да разуме и прихвати Христа, те да кроз њега и у овоме животу може да дође до мира и спокојства, а у ономе животу до вечног спасења. Старо човечанство је заиста било довољно припремљено да прими Христа, јер је вековима и хиљадама година мислило на њега и очекивало га, „а кад се наврши време, посла Бог сина свога јединороднога, који је рођен од жене и покрен закону, да искупи оне који су под законом, да ми примимо посинаштво. И буд ћи да сте синови (Бога), посла Бог Духа сина свога у срца ваша, који виче: Оче, оче! Тако већ ниси роб, него син; а ако си син, онда си и наследник Божји (т. ј. спасен) кроз Исуса Христа“<sup>1)</sup>.

(Крај)

Д-г Радивој А. Јосић

<sup>1)</sup> Ed. v. Hartmann, Philosophie des Unbewussten, Leipzig 1904, XI Aufl.; II. Teil: Metaphysik des Unbewussten, S. 385.

<sup>2)</sup> Г а л. IV, 4—7.

## ГЛАВНИ ПРИНЦИПИ МОРАЛНО-СОЦИЈАЛНОГ УЧЕЊА ИСУСА ХРИСТА.

У данашњем послератном морално-социјалном хаосу нарочито се истиче важност принципа морално-социјалног учења Исуса Христа и потреба њиховог јачег утицаја на данашња морално-социјална схватања људи и друштва. Ови разлози дали су и нама повода, да се у овој краћој расправи позабавимо са горњим питањем. Но да би наше излагање о принципима морално-социјалног учења Исуса Христа било јасније, очигледније и убедљивије потребно је, да се претходно ма и у најкраћим потезима осврнемо, прво, на морална и социјална схватања најглавнијих представника старе грчке и римске философије времена пре Хр., као и на морално-социјално стање код народâ разних тадашњих религија, које је стање затекао Исус Христос, кад је почео да проповеда Своје морално-социјално учење. Са оваким распоредом ми почињемо следећа излагања:

Општа карактеристика моралног учења старих грчких и римских философа пре Хр. — Пре свега, готово сви стари грчки и римски философи, кад је реч о пореклу и вредности морала, заступају више мање гледиште, да је морал антропономан и аутономан (морал не потиче од Бога него од човека), као и антропоцентричан у смислу изреке философа Протагоре († 410. пре Хр.), која гласи: „*Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*“ (човек је мера свега). По овако схваћеном моралу човек је центар свега моралног делања, и сва се морална активност човека просуђује само са гледишта човека и његовог схватања<sup>1)</sup>. — Међутим, кад се узме у обзир непобитна чињеница, да је човеков разум ограничен, на који, осим тога, штетно утичу и разни греси (прародитељски и лични), о чему имамо у Св. Писму Старог и Новог Завета врло много доказâ (између осталог сравни и: Пс. 50, 7.; Јов. 14, 4; 15, 14. — II. Мој. 32, 33.; V. Мој. 24, 16; Јерем. 31, 30.; Језек. 18, 20. — Рим. 5, 12.; 6, 12. — 14., 16. и 20.—21.; Јак. 1, 15.; II. Пет. 2, 19.); онда је сасвим појмљиво, што антропоцентричан морал отвара врата најширем субјективизму, моралном скептицизму, па и моралном нихилизму. Субјективизам, кад је

<sup>1)</sup> Сравни: Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie Dr. E. Zeller и Dr. W. Nestle, Leipzig 1920. стр. 96.—103.

реч о моралним истинама, сматра само оно за моралну истину, како је човек схвата; морални скептицизам пак тврди, да човек у опште не може доћи до сигурног моралног сазнања; а морални нихилизам каже, да у опште и не постоје објективне моралне истине, па, следствено томе, ни обавезе човека према њима. Па онда, многи су стари грчки и римски философи учили, да се до моралиих истина долази само путем искуства. Философ Сократ († 399. пре Хр.) међутим за врлину вели, да је врлина знање, које се може научити (интелектуалистичка етика)<sup>1</sup>).

Из овог и горњег гледишта јасно се види, да је оваком моралном учењу старих грчких и римских философа недостајао потребан виши морални ауторитет и виша санкција. Као природна последица свега тога била је та, да је сваки философ мислио, да је једино његово морално учење истинито и најбоље, а морално учење других философа да је без вредности. Противно пак свима горњим напоменама хришћански морал, признавајући тесну управо најтежу везу између религије и морала<sup>2</sup>), истиче, да је морал теономан и теоцентричан (морал потиче од Бога и у исто време Бог је центар свега моралног делања људи)<sup>3</sup>).

Пошто стари грчки и римски философи нису имали правилно схватање о пореклу и вредности морала, то онда није никакво чудо, што нису имали правилно схватање ни о крајњем моралном циљу. Из Историје Философије знамо, да код већине старих грчких и римских философа преовлађује гледиште такозване „Diesseitsethik“, по којој се крајни морални циљ постижава с ове стране гроба, овде на земљи<sup>4</sup>). Тај пак крајњи морални циљ по Diesseitsethik“ може да буде: блаженство и срећа (еудемонизам), чулно уживање (хедонизам и епикуреизам), корист појединца или друштва (индиви-

<sup>1</sup>) Grundriss der Geschichte der Philosophie, Dr. A. Stöckl и Dr. Weingärtner, Mainz 1924. стр. 40.

<sup>2</sup>) Види опширније: Хришћанско учење о нравствености, Дрб. Г. Мартензень (руски превод од П. А. Лопухина) II. томъ, С. Петербургъ 1890. стр. 15.—26. — Moralphilosophie, V. Cathrein, II. Bd. Leipzig 1924. стр. 29.—34.

<sup>3</sup>) Die „Heteronomie“ der christlichen Moral, Dr. Ph. Kneib, Wien 1903, стр. 65.—70.

<sup>4</sup>) Види: Die „Jenseitsmoral“ im Kampfe um ihre Grundlagen, Dr. Ph. Kneib, Freib. im Br. 1906. стр. 169.—171.

дуални или социјални утилитаризам), постепени више интелектуални развитак и усавршавање (еволуционизам и перфекционизам) и др. Ови и сви други морално-философски правци, што се тиче питања крајњег моралног циља, такође су много допринели, да се код људи све више стварала с једне стране збрка у моралном расуђивању, а с друге опет стране давало се маха мишљењу, да човек треба и може да живи онако, како мисли да је најбоље и за њега најкорисније. Дакле, човек је могао у свако доба по свом нахођењу да задовољи, ако је то хтео, и своју безобзирну себичност. Ова, без сумње погрешна схватања, изазивала су и стварала код многих људи песимистичко уверење, што се тиче уређења друштва, гледајући истовремено у друштву један сталан рат свију против свију (*bellum omnium contra omnes*), при чему, осим тога, човек у човеку није гледао човека брата него вука (*homo hominipurus*). Ово погрешно гледиште имало је утицаја и на доцније философе, н.пр. *Thomas Hobbes* († 1679.)<sup>1)</sup> и др. У вези са горњим излагањем споменућемо и ово: Л. Поповић у својој Историји Философије, излажући о старом грчком философу Хераклиту Ефеском, вели: „Због његове љубави ка парадоксима прозват је мрачним или тамним (*σκοτεινός*) зато, што се његова књига „о природи“ (која је сачувана у одломцима) написата особито тешким и старинским слогом, што неки објашњавају његовим аристократским тенденцијама, ушљед којих је и желио да његово учење не буде доступно за прост народ, масу, коју је он презирао“<sup>2)</sup>. Морално учење старих грчких и римских философа заиста је било готово редовно за масу несхватљиво и неприступачно, намењено само врло малом броју следбеника.

Дакле, неслагање међу морално-философским правцима, њихова несигурност и несталност у питању основних моралних начела и њихова неприступачност за масу; па онда, као дело ограниченог човечијег разума без вишег моралног ауторитета и санкције; све је то допринело, да начела морално-философских праваца нису продирали у масу, нити је према томе било могуће, да та начела постану својина масе. Морално се судило у

<sup>1)</sup> *Geschichte der neuen Philosophie*, Dr. R. Falckenberg, Berlin u. Leipzig 1921. стр. 73.—74.

<sup>2)</sup> Историја Философије, Л. Поповић, прва књига, Цетиње 1902. стр. 21.

већини случајева само по урођеном природном моралном закону, чија су се начела у животу људи врло мало респектовала, с обзиром на човекову чулност и безобзирну себичност (егоизам), која је могла у свакој прилици да профанише и победи човекове и најплеменитије побуде.

Неколико примера морално-социјалних погледа главних преставника старе грчке и римске философије. — Наше доцније излагање о принципима морално-социјалног учења Исуса Христа биће много јасније, ако уз предње опште напомене споменемо још и неколико конкретних примера из морално-социјалног учења најглавнијих грчких и римских философа. Споменућемо ради илустрације само извесне погледе философа Платона († 347. пре Хр.), Аристотела († 322. пре Хр.), Сенеке († 65. после Хр.) и случај ригорозног Катона Цензорија († 149. пре Хр.). Пре свега не да се порећи факат, да је у морално-социјалном учењу старих грчких и римских философа недостајала, за ваљано уређење друштва, потребна љубав и милосрђе. То се види и из следећих очигледних примера:

Платон, без сумње највећи грчки философ, слично строгим Шпартанцима, одобрава убијање мале деце, која се роде као наказе, слаба и кржљава (Πολιτεία, X, 9), имајући при том у виду само корист државе. На више места у истом овом делу „о држави“ одобрава строго и нечовечно ропство (Πολιτ. V, 15.; VIII, 14. 18. и 19.; IX, 5. и 6.). Шта више, за Платона је роб биће ниже врсте, које је по својој природи обдарено више телесном а мање духовном снагом (Νόμος VI, 19.). Пошто су већина робова код Грка били варвари (Негрци), то је на њих гледао, због националне ексклузивности и шовинизма, и Платон као на полуљуде (Πολιτ. V, 15.). Имајући у виду само корист државе Платон препоручује лекарима да неизлечивим болесницима прекину живот, пошто такви болесници не само да нису од користи држави, него су шта више штетни (Πολιτ. III, 15.)<sup>1)</sup>. А што се тиче односа човека према непријатељу Платон повлађује гледишту, да непри-

<sup>1)</sup> У новије време је и природњак Е. Хекел († 1919.) тврдио, да је дозвољено прекинути живот неизлечивим болесницима помоћу морфиума или цианкалија. Прекраћивање је не само право околине, него често пута и дужност. (Die Lebenswunder, Ernst Haeckel — Kröners Taschenausgabe, Bd. 22., Leipzig 1923., глава пета, стр. 96.—97.)

јатељу треба чинити зло, па и осветити му се<sup>1</sup>). Платон даље дели људе на три класе, при чему трећу класу (трговце, занатлије, земљораднике и робове) не само да подцењује, него их скоро и презире (Полит. II, 11. и 12; IX, 7.). Не признаје даље, такође на више места у делу „о држави“, ни право личне слободе, ни приватну својину, ни породичан живот, шта више препоручује заједницу жена, деце и имања (могли би рећи да проповеда неки општи комунизам)<sup>2</sup>). Дакле, сав приватан и јаван живот ценио је Платон искључиво са гледишта користи државе (најизразитији пример тако-званог социјалног утилитаризма).

Аристотел, други велики грчки философ, има такође много чега у свом морално-социјалном учењу, што се са гледишта правог морала мора осудити. Тако н. пр. и Аристотел одобрава ропство (Политика I, 2. 4. 5.; V, 4.; Ἠθικά Νικομάχεια V, 10). Роба сматра Аристотел као и сваку другу ствар, ἀνδράποδον (mancipium), односно ὄργανον или κτήμα ἐπιψυχον (Ἠθικ. Νικομ. Πολιτ. I, 2. 4.). Не имајући правилан појам о Богу и односу људи према Њему, као што нису имали ни други грчки философи, Аристотел дозвољава неморалне слике, ако су ове тобож посвећене боговима (Полит. VII, 17.) и т. д.

У вези са излагањем морално-социјалних погледа философа Платона и Аристотела споменућемо и о породичном и државном животу код Грка по излагању црквеног историка С. v. Orelli-a, који између осталог вели, да је муж код Грка био ослобођен од брачне верности; међутим је грчка жена била најстрожије обавезна на чување брачне верности. Разврат са блудницама (т. зв. хетерама) био је у највећем јеку. Врло се често дешавало, да је социјални положај блудница (хетера) био повољнији од положаја брачних жена. Државни живот је готово редовно прецењиван на штету породичног живота. Породица се сматрала само за средство државе, да држава дође до паметних људи и ратника. Из ових разлога васпитање деце није била ствар породице него државе<sup>3</sup>).

<sup>1</sup>) Види: Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum, Dr M. Waldmann, Wien, 1902. стр. 42. — Ljubav prema neprijatelju. Dr. F. Šimečki, Zagreb 1927. стр. 9.

<sup>2</sup>) Сравни: Л. Поповић, *ibid.* стр. 85.—88. — Dr. Zeller и D. Dr. Nestle, *ibid.* стр. 167.—172.

<sup>3</sup>) Allgemeine Religionsgeschichte, D. Dr. v. Orelli, II. Bd., Bonn 1921 стр. 254. — 255.

Ништа није било боље ни са морално-социјалним погледима римских философа. Ми ћемо и на овом месту споменути само два примера из којих се види, да се и код старих Римљана погрешно морално судило. Н. пр. код Римљана је философ Сенека важио као велики моралиста, премда је он у ствари био и рђав карактер и неморалан човек, особито у сексуалном погледу. Највећи римски историчар К. Тацит († с. 117. после Хр.), описујући детаљније убиство Јулије Агрипине, матере цара Нерона, вели, да је Сенека, као васпитач и саветник цара Нерона, одобравао цару Нерону гнусан чин, што је дао убити 59 год. своју рођену матер (Cornelii Taciti Annalium, lib. XIV. cap. 7. и 8.). Осим тога, Сенека као Стоик одобрава самоубиство и друго томе слично.

Па онда, из излагања „о екстремима страсти“ од славног римског песника Хорација († 8. пре Хр.) види се, да је и ригорозни Катон Цезарије († 149. пре Хр.) имао такође погрешна морална схватања, нарочито о сексуалном моралу, дозвољавајући омладини у извесним приликама чак и потајан блуд (G. Horatii Flaci Satirarum, lib. I., satira II., v. 32. — 34.). За ове и друге римске философе нечовечно ропство такође је било једна сасвим природна друштвена установа и томе слично.

Ова и сва друга погрешна морално-социјална схватања допринела су, да је и код Римљана било очајно морално-социјално стање, специјално у Риму<sup>1)</sup>.

Благотворан утицај принципа морално-социјалног учења Исуса Христа на философију, као и на културу и цивилизацију у опште. — Осим многих других и ови горе наведени примери јасно сведоче, колико се по схватањима старих грчких и римских философа далеко заостајало иза свеопште Христове љубави и милосрђа (сравни: Лука 10, 30. — 37.). Ово је непобитна чињеница. Но у вези са овом констатацијом истичемо да постоји врло велика разлика у морално-социјалном схватању и учењу између философа, који си живили и радили пре Хр. и философа, чији живот и рад спада у време од после Хр. Философи од после Хр. у својим морално-социјалним погледима и учењима су много сретнији, наиме, морал им је стварно

<sup>1)</sup> О жалосним моралним и социјалним приликама код старих Римљана специјално у Риму види опширније: Eintritt des Christentums in die Welt, W. Classen, Gotha 1930. стр. 192. — 193. и 196. — 199.

савршенији и човечнији, а тако исто и уређење друштва, засновано на савршенијем моралу, је несравњено боље од ранијег. Ова се појава објашњава опет једном непобитном чињеницом, да је философе времена од после Хр. у многим питањима просветило божанско морално-социјално учење Христа Спаситеља, што ће се из доцнијег излагања такође јасније видити. Ми ћемо навести на овом месту следећа четири примера и ауторитативна признања с једне стране о узвишености Христових морално-социјалних принципа, а с друге опет стране и о благотворном утицају истих на философију, као и на културу и цивилизацију у опште. Та четири признања потичу од опште познатих и уважених: Р у с о а, К а н т а, Г е т е а и В а р б е р г а. Ево шта они кажу за хришћански морал:

Уважени француски педагог Р у с о († 1778.) вели: „Ја неznam зашто се успесима философије хоће да припише лепо морал у нашим књигама, овај је морал био хришћански, пре него што је био философски“<sup>1)</sup>. „Хумане елементе Хришћанства и идеалну узвишеност Христова лика сматра Русо као трајно“, каже философ Х. Х е в д и н г<sup>2)</sup>.

Слично признање за хришћански морал изрекао је и немачки философ Е. К а н т († 1804.) у свом писму философу Јакобију († 1819) речима: „Мора се допустити, да еванђеље није пре тога проповедало опште моралне законе у својој потпуној чистоти, не би их разум досада у такој савршености разумео“<sup>3)</sup>.

Па онда, немачки писац и философ Г е т е († 1832.) са пуно одушевљења хвали хришћанску културу речима: „Може духовна култура непрестано напредовати, могу се природне науке све више ширити по опширности и дубини, а човечији се дух може колико хоће богатити (знањем); испред узвишености и моралне културе Хришћанства, како иста светли и сјаји у еванђељима, неће никад изаћи“<sup>4)</sup>.

У прилог горње тврдње цитираћемо и четврто мишљење, мишљење Р. Вагберга, које гласи: „Морала би се написати

1) Oeuvres J. J. Rousseau-Lettres de la Montagne, Paris 1822., Tome X., Lettre III. p. 249.

2) Rousseau und seine Philosophie, Harald Höffding, Stuttgart 1923. стр. 128.

3) Immanuel Kant, Vermischte Schriften und Briefwechsel, herausgegeben und erläutert von I. H. v. Kirchmann, Bd. VIII., Leipzig 1873. стр. 488.

4) Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, von J. P. Eckermann; neu herausgegeben von Dr. H. H. Houben, Leipzig 1925. стр. 614.



једна читава културна историја, да се расветле заслуге Хришћанства на пољу хуманости, да се покаже, како су се потлачене класе друштва: жене, деца, робови, радници и сељаци подигли<sup>1)</sup>.

Напоследку, кад је реч о благотворном утицају принципа морално-социјалног учења Исуса Христа да споменемо и следећи такође непобитан факат: Неда се порећи, да је Исус Христос Својим филантропским учењем много користио култури и цивилизацији људи, па ни то, да је утицај Христових морално-социјалних принципа у многим користио и усавршавању права<sup>2)</sup>. Само она једна изрека, да је сваки човек правни субјекат, без обзира на стару подвојеност, с обзиром на велике сталешке разлике, и на велику разлику између тако рећи неограниченог права повлаштених и апсолутне неправности тлачених робова, јасно сведочи, колико су зраци свеопште Христове љубави озарили сурове и безобзирне односе међу људима одашњег друштва<sup>3)</sup>. Изрека пак, да је сваки човек правни субјекат, то је оно правно начело, до кога Римско Право никад није могло доћи, које је чак и у царско доба дозвољавало убиство робова; према дужницима безобзирно поступање, чак и телесно унакажавање (случај описан у Шекспировој драми „Млетачки трговац“) и т. д. Ова изрека (сваки је човек правни субјекат), смемо слободно рећи, више је користило човечанству, него ли сви изуми и триумфи на пољу технике и индустрије.

Ми смо све ово напоменули са намером, да очигледније предочимо моралну и социјалну кризу, коју је ондашње друштво стварно преживљавало, између осталог без сваке сумње и због погрешног у извесним питањима и нечовечног морално-социјалног учења старих грчких и римских философа, који су својом културном мисијом хтели, да предњаче и светле целом тадашњем свету. Дакле, пошто они нису знали, нити су, боље речено, хтели да знаду о некој свеопштој братској љубави, то се онда не може ни говорити о неком солидном уређењу дру-

<sup>1)</sup> Religion und Kultur. Zeitgemässe Betrachtungen eines katholischen Theologen, P. Warberg, Würzburg 1905. стр. 13.

<sup>2)</sup> Сравни: Geschichte der Ethik, Fr. Jodl, I. Bd. Stuttgart und Berlin 1930. стр. 124. и 125.

<sup>3)</sup> Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, Dr. F. Hettlinger и Dr. S. Weber, Freib. im Br. 1913. стр. 363. и 364. — Das Wesen des Judentums, L. Baeck, Frakfurt a. M. 1923. стр. 222.

штва у оно време, на основу њихових морално-социјалних начела. Све то даље значи, да су морално-социјална начела старих грчких и римских философа у директној опреци са начелом свеопште хришћанске љубави (сравни: Лука 10, 3.—37.; Рим. 12, 10; Гал. 3, 28.; I. Сол. 4, 9.; Петр. 3, 8.; II. Петр. 1, 17., као и код западног цркв. писца Лактанција († с. 330.) *Institutiones divinae*, lib. VI., cap. 11. и даље). „Тек је Хришћанство“, каже С. v. Orelli, „могло да проповеда љубав према људима, пошто је објавило љубав Божију према човечанству<sup>1)</sup>).

Морално-социјално учење најпознатијих незнабожачких религија. — Све што смо рекли за морално-социјално учење напред споменутих грчких и римских философа, тиче се још више и морално-социјалног учења свих незнабожачких религија. Пошто пак незнабожачких религија има много, то ћемо се ми дотаћи, у вези са насловом ове наше расправе, само учења најпознатијих незнабожачких религија, и то: Конфучијеве религије, Браманизма, Будизма и религија старих Грка и Римљана.

Пре свега, што се тиче Конфучијеве религије ваља напоменути, да кинески државник и моралиста Конфучије није био религиски оснивач и реформатор у правом смислу, јер он није био за време његова живота човек од религије, него је тек после његове смрти оглашен за личност верског поштовања. За време његова живота он се односио према религији сасвим рационалистички. Његово интересовање било је сконцентрисано на моралу, а не на религији. Његов пак морал темељио се на уверењу, да је човечија природа по свом пореклу добра, и за њено усавршавање потребна је само паметна управа, а пре свега знање, нарочито марљиво изучавање старина<sup>2)</sup>. Морал је, дакле, природна појава. О некој те ономији (о моралу, који потиче од Бога) нема ни говора. Следствено томе Конфучије цени вредност морала само са гледишта схватања човека и његове користи. Откуда потиче човек, и камо иде човек, то је изван граница његова размишљања. „О животу после смрти он се није изјашњавао<sup>3)</sup>“. Осим

<sup>1)</sup> D. Dr. C. v. Orelli, II. Bd., *ibid.* стр. 259.

<sup>2)</sup> Tiele's *Kompendium der Religionsgeschichte*, Dr. N. Söderblom, Berlin 1912. стр. 72. — 77.

<sup>3)</sup> *Ibid.* стр. 76.

тога, и цео индивидуални и фамилијарни живот нестаје у држави, пошто је држава изнад свега. И порекло и крајни циљ морала условљен је за интерес државе. О неким другим и племенитијим моралним побудама у Конфучијевој религији нема ни помена. Шта више, одобрава право одмазде (*ius talionis*) крвну освету и томе слично<sup>1</sup>). Па онда, Конфучије говори о знању, али ништа о савести, он показује пут, али без снаге и средстава. У тесној вези са овим напоменама стоји и његов поглед на брак. Наиме, по Конфучију брак је човечија установа. Жена код Конфучија, као и у Будизму и Исламу, није равноправна са мужем, него је њен положај потчињен и унижен. Нарочито је за осуду код Конфучија, што је одобравао харемски живот и полигамију<sup>2</sup>).

Морално-социјално учење Б р а м а н и з м а такође је непохвално. Наиме Браманизам, немајући правилан појам о једном апсолутно савршеном Богу, цени морал такође само са гледишта човековог схватања и интереса. О дужности човека према Богу нема ни говора. Исто тако и Браманизму недостаје свеопште љубави према ближњем, напротив проповеда претерану чак и безобзирну сталешку разлику, при чему повлаштени уживају сва права, а потчињени и потиштени апсолутно никаква<sup>3</sup>). По себи се разуме, да због поделе људи на касте није било могуће правилно морално суђење, па, следствено томе, ни здрав фамилијаран, социјалан и државни живот. Зар се н. пр., између осталог, може замислити по Браманизму здрав и ваљан брачни живот, који одобрава полигамију и полиандрију<sup>4</sup>)!? И многе бесмислице браманског аскетизма такође сведоче о болесном моралном суђењу и несрећености браманског друштва. Тако н. пр. у вршењу аскезе препоручивало се човеку мучење самог себе до самоубиства; па спаљивање удовица и т. д.<sup>5</sup>).

Ово, што смо рекли за Браманизам, тиче се још много више Б у д и з м а, који је у основи својој негативан и песимистички, што се види нарочито из Будине беседе у Бенаресу, где се каже: „Рођење је страдање, старост је страдање, болест

1) Konfuzius, der Moses Chinas, A. H. Bach, Kiel, 1902, 37. и 46.—50.

2) С р а в н и: Allgemeine Religionsgeschichte, D. Dr. A. Jeremias, München 1918. стр. 11.—119.

3) Tiele's Kompendium, *ibid.* стр. 249.—251.

4) C. v. Orrelli, *ibid.* стр. 50.—58.

5) Dr. F. Hettinger и Dr. S. Weber, *ibid.* стр. 380.

је страдање, смрт је страдање, сједињење са недрагим је страдање, растављење од драгог је страдање, не постићи што се жели је страдање, укратко пет елемената, који се јављају у свакидашњем животу, и p ā d ā p a s k a p d h a s, су страдања<sup>1)</sup>). Осим тога, због фатализма Будизам нема потребне снаге да окрепи или учврсти људе надом за позитиван смисао живота. Каузалност је стална, која слаби и алтруизам. Будистичка етика је интелектуалистичка, и према томе врлина се, као и код Сократа, да научити. Будизам је, каже Dr. A. Jeremias, у основи неспособан за живот, рад и напредак<sup>2)</sup>). Нас све ово уверава, да је Будизам без јасног схватања о пореклу и крајњем циљу морала, као и о уређењу друштва<sup>3)</sup>). Ово потврђује и факат, што Будизам, бркајући разлику између разумно-слободног човека и неразумних животиња, погрешно учи и о дужностима човека према животињама<sup>4)</sup>). Из ових кратких напомена јасно се види, да Будизам, пошто је у основи својој негативан и песимистички, није могао допринети моралном усавршавању и поправљању људског друштва, нити је могао воспоставати бољи социјални поредак. Као изризити пример негација живота Будизам неће тај задатак без сваке сумње никад ни извршити<sup>5)</sup>).

Исто тако ни политеистичка религија старих Грка и Римљана није била у стању, да изврши морално-социјални препород ондашњег поквареног друштва<sup>6)</sup>). Ми се овом приликом нећемо упуштати у детаљно излагање политеистичке религије старих Грка и Римљана, с обзиром на циљ ове наше расправе, него ћемо ради карактеристике цитирати само мишљење E. Renan-а († 1892.) о ниском верском нивоу старих Грка и Римљана, разуме се с тим у вези и о ниском моралном нивоу. То Ренаново мишљење гласи: „Вечити је предмет чуђења, кад гледамо народе (мисли на Грке и Римљане), који су били наши учитељи у цивилизацији, како се клањају пред браколомним

1) Lenrbuch der Religionsgeschichte, A. Bertholet und E. Lehmann, II. Bd., Tübingen 1925. стр. 18.

2) Dr. A. Jeremias, *ibid.*, стр. 163.—164.

3) Сравни: Ethik des Buddhismus, D. Dr. J. Aufhauser, Düsseldorf 1929. стр. 3.—12.

4) Katholische Moraltheologie, D. Dr. J. Mausbach, III. Bd. Münster i W. 1923. стр. 128.

5) Види опширније о Будизму и Хришћанству од подписаног у Гласнику Срп. прав. Патријаршије, Срем. Карловци 1923. бр. 9.—14.

6) Dr. Hettinger u Dr. J. Weber, *ibid.* стр. 393.—395.

и пијаним боговима и у апсурдним и шкандалозним причама налазе садржај своје религиозне вере.“ „Кад је један народ толико генија дао као грчки народ; кад су Римљани знали и умели, да изведу један такав политички план, који их је учинио господарима света: зар није заиста велико чудо, да их видимо на религијском пољу, како тако ниско стоје, скоро на истом нивоу као најнепросвећенији поклонници фетишизма?“ „Зар није необјашњиво да народи, који важе као пример у грађанском и политичком животу, у уметности, у философији и појезији; а у религији се нису могли уздићи ни изнад нивоа оних, чије апсурдности вређају чак и памет једног детета<sup>1)</sup>).

И из свега досадашњег излагања излази, да је због погрешног морално-социјалног схватања старих грчких и римских философа и споменутих незнабожачких религија владала у друштву општа поквареност и морална клонулоост. Ово стварно неиздрживо стање, преживели философски системи, истрошене религијске форме, а да се у исто време није давало нешто ново, универсално и схватљиво, као и религијска пропаст и морална поквареност; све је то будило код многих људи и народа чежњу за нечим бољим. Због свега тога појмљиво је, што су велики број несретних, робова и жена поздравили у хришћанској проповеди своју ослободитељку<sup>2)</sup>. Све је то, дакле, допринело, да су многи стари народи, због верско-моралне пометње и клонулости, а и због врло несрећених социјалних прилика, жељно ишчекивали обећаног Месију, који је требао Својим учењем народе да верско-морално просвети, а у исто време и да им пружи бољи и сигурнији темељ социјалном уређењу ондашњег друштва. Исус Христос, обећани Месија, је Својим учењем и драговољним страдањем на крсту заиста то и извршио. Он је Својим верско-моралним учењем многе народе просветио, а Својим страдањем на крсту све људе спасао и избавио од проклетства греха.

Опште напомене о старозаветном моралном и социјалном учењу. — Пре него што пређемо специјално на излагање принципа морално-социјалног учења Исуса Христа потребно је, да проговоримо још и о моралу у Старом Завету и социјалном уређењу код старих Јевреја. Ово ћемо учинити зато, што

1) *Études d'histoire religieuse*, E. Renan, Paris 1863. p. 7. и 8.

2) Dr. Hettlinger u Dr. S. Weber, *ibid.* стр. 350.—351.

се принципи морално-социјалног учења могу разумети како треба само уз увет претходног знања морално-социјалног учења Старог Завета. Овај разлог види се и из објашњења бл. Аугустина († 430.), који, наглашавајући тесну везу између учења Старог и Новог Завета, вели: „*Quamquam et in Veteri Novum lateat et in Novo Vetus pateat*<sup>1)</sup>), а то ће рећи, да је Нови Завет скривен у Старом Завету, и обратно Стари Завет се објашњава Новим Заветом. Ако пак овај цитат бл. Аугустина доведемо у везу са нашим излагањем то излази, како напред нагласисмо, да је преко потребно претходно проговорити о морално-социјалном учењу Старог Завета, да би се онда боље разумели принципи морално-социјалног учења Исуса Христа, о којима ћемо доцније детаљније расправљати<sup>2)</sup>). Па и сам Исус Христос у Својој беседи на гори потврђује ове напомене речима: „Не мислите да сам дошао да укинем закон и пророке; нисам дошао да укинем, него да испуним“ (Мат. 5, 17.). И заиста, Исус Христос је стварно допунио и поправио морално-социјално учење Старог Завета, што ће се из доцнијег излагања јасно видити.

Пре свега напомињемо, да је религија Старог Завета, као Богом откривена, монотеистичка религија. Морал пак Старог Завета је теономан, теоцентричан, хетерономан и умерено аутономан, а то све значи, да морал потиче од једног и истинитог Бога, но у исто време да човек размишља својим разумом о начелима тог морала. Пошто пак морал потиче од Бога, то он као такав садржи у првом реду дужности човека према Богу (V. Мој. 6, 5.; 11, 1. и 22. Ис. Нав. 22, 5.), а на основу ових дужности и дужности човека према самом себи и према ближњем (III. Мој. 19, 17. и 18.). Ваља знати, да схватање ових трију дужности у Старом Завету заостаје иза њиховог схватања у Новом Завету, особито с обзиром на побуде њихова извршења. Наиме, у Старом Завету се однос Бога према човеку није схватио у потребној јасноћи и чистоти моралних побуда. Овај факат стоји у вези са нивоом верско-моралног схватања старих Јевреја. Бог, како је представљен у Старом Завету, већим делом пази на дела људи, а мање на унутрашње

<sup>1)</sup> Quæstionum in heptateuchum, lib. II, 73. — Migne. P. l. t. 34. p. 623.

<sup>2)</sup> Сравни: Geschichte der christlichen Ethik, erste Hälfte, D. Chr. E. Luthardt, Leipzig 1883. стр. 63.—78. — Geschichte der christlichen Ethik, Dr. Th. Ziegler, Strassburg 1892. стр. 14.—48.

побуде, које претходе делима. Разуме се, да су у великој заблуди они, који са омаловажењем гледају на Стари Завет, и који тврде, да Бог у Старом Завету гледа искључиво само на легалност, а не и на моралност (сравни: II. Мој. 20, 17.). Бог, с обзиром на ниво верско-моралног схватања Јевреја, изабраног народа, тражи, да се у свакој прилици задовољи правда испуњавањем законских прописа. Бог се у Старом Завету, због слабости људи, представља и као осветник. „Бог Старог Завета је строг, постоји као судија, док је Бог и Отац Господа нашег Исуса Христа чисто милосрђе и љубав“<sup>1)</sup>. Ову напомену потврђују и речи самог Бога, које по V. Мој. 32, 41. гласе: „Ако наоштрим сјајни мач свој и узмем у руку суд, учинићу освету на непријатељима својим и вратићу онима, који мрзе на мене“. Оваких и сличних места има још у Старом Завету. Нама су ове напомене нема сумње против очекивања. Међутим, ова и слична места објашњавају се, по учењу наше православне цркве, на следећи начин: И Божанско Откривење Старог Завета, као и Божанско Откривење Новог Завета потичу од правог и истинитог Бога, који је, сасвим појмљиво, подједнако и у Старом као и у Новом Завету апсолутно савршен с том напоменом, да је Бог Своје учење са временом и постепено саопштавао људима према њиховом верско-моралном схватању. Да су стари Јевреји, Богом изабрани народ, били у оно доба, кад им је Бог саопштавао Божанско Откривење преко изванредних Својих посланика, савршенији у верско-моралном погледу, њима би се одмах и дало савршеније верско-морално и социјално учење, из којег би се учења резултирале и чистије побуде за извршење дужности човека прво према Богу, а онда и према самом себи и ближњем. Како пак тај случај није био, то је Бог саопштавао старим Јеврејима, као Свом изабраном народу, онако верско-морално учење, које су стари Јевреји могли тада да схвате. — И друга дужност, дужност човека према самом себи, није схваћена у потпуној чистоти, односно онако, како се она схвата у Новом Завету. То је долазило и долази с једне стране због чулности човека, а с друге стране и због човекове себичности. — Стварало се и створило уверење, да овај земаљски живот и с тим у вези и земаљска блага треба што више ценити, разуме

<sup>1)</sup> Das Christenleben im Lichte der heiligen zehn Gebote, D. T. Hahn, Gütersloh 1926. стр. 177.

се на штету духовног живота и духовних блага. — Но како је љубав човека према самом себи најприроднија и у исто време и најсигурније мерило љубави човека према свом ближњем, то је онда схватљиво, да се и љубав и према ближњем није схватила како треба, јер се ценила у већини случајева са гледишта човекове безобзирне себичности. Па онда, као што су јеврејски фарисеји за време Христовог бављења међу људима свели религиозност само на спољашњу форму, тако су исто учинили и са добротинством, које им је служило само као zgodна прилика, да се пред људима покажу милостиви, а у ствари нису осећали љубави према сиротињи. Стари Завет није без љубави, напротив врло су чести случајеви племените љубави, међутим случајеви племените љубави, како се она јавља н.пр. у књизи Товит, није никад уздигнута од закона на степен опште обавезне дужности. Ми се често сусрећемо и са врло похвалним делима љубави, која се међутим готово редовно ограничавају само на круг истоплеменика и праведних. У вези са овим напоменама D-г J. Beeking вели, да су Јудејству недостајала универсална и интезивно несебична дела љубави<sup>1)</sup>. Осим тога, и национална тесногрудост и шовинизам особито јеврејских фарисеја, нарочито пак екстремни шовинизам доцнијег (талмудистичког) Јудејства, такође је много сметало, да се љубав према ближњем схвати у универсалном или космополитском хришћанском схватању, која препоручује човеку, да у сваком човеку гледа свога ближњег, препоручујући човеку истовремено љубав чак и према непријатељу. Сам Исус Христос у Својој беседи на гори између осталог и ово вели: „А ја вам кажем: Љубите непријатеље своје и молите се Богу за оне који вас гоне“ (Мат. 5,44; сравни и: Лука 23,34. и Дел. Ап. 7,60.). У Старом Завету се шта више кад и кад толерира мржња према непријатељу (V. Мој. 23,6; Јездра 9,12.; Пс. 41,10). Ово је доцније у Талмуду изведено до екстрема. Ову пак тврдњу сматрају новији јеврејски писци као тобож неправедни нападај на Јевреје и настоје да је побиију, разуме се без стварних доказа, у исто време неправедно подцењујући и жучно нападајући Хришћанство<sup>2)</sup>. Противно оправдању новијих јевреј-

<sup>1)</sup> Die Nächstenliebe nach der Lehre der heiligen Schrift, D-r J. Beeking, Düsseldorf 1930. стр. 21.

<sup>2)</sup> Сравни Die Nächstenliebe im Talmud. D-r H. Cohen, Warburg 1888. стр. 22. — Jüdische Moral und Christlicher Staat, D-r E. Friedmann,



ских писаца, проф. D-r A. Rohling, у својој књизи „Talmud-Jude“, излаже у врло црним бојама екстремну националност, тесногрудост и шовинизам талмудистичких Јевреја, особито у одељку: „Искварено морално учење талмудистичких Јевреја“<sup>1)</sup>. — Ове кратке напомене о Новојудејству изнели смо у намери, да наше излагање буде јасније, с обзиром на везе између Старог Завета и Талмуда.

Слично предњем учењу Старог Завета, ми се даље сусрећемо у Старом Завету и са другим схватањима, која такође далеко изостају иза принципа морално-социјалног учења Исуса Христа. Н.пр. у Старом Завету се према потреби одобрава освета (сравни: IV. Мој. 15, 30; 31, 2.; II. Сам. 22,48.; псалми клетве: 9., 11., 36., 43., 55., 68., 69., 94., 109. и др.); право одмазде (*ius talionis*) по начелу: „око за око, зуб за зуб (II. Мој, 21, 22.—25.) односно „*qualis culpa, talis poena*“. — Даље, и у Старом Завету се признавало ропство. Међутим, с обзиром на тако-зване суботне (свака седма) и јубиларне (свака педесета) године на ропство се у Старом Завету гледало много човечије, него код народâ незнабожачких религија, као и код грчких и римских философа<sup>2)</sup>. — У вези са питањем ропства и положај жене је у Старом Завету потчињен. У породичним а особито у грађанским правима жена није била равноправна са својим мужем, што се види по уважењу брака, који у Старом Завету није био тајна. Брак, и ако је заснован на првобитном благослову Божијем (I. Мој. 1,28.; 9,1.), ипак је сматран више као грађанска установа, уговор између мужа и жене, односно њихових родитеља, који се склапао и куповином. Уз моногамију дозвољавала се и полигамија<sup>3)</sup>. Ово и све друго напред речено стоји у тесној вези са фактом, да се у Старом Завету обраћала већа пажња на спољашна дела (легалност), а мање на унутарње мисли и жеље (моралност).

Berlin 1393. стр. 6. — Das Wesen des Judentums, D-r J. Goldschmidt, Frankfurt a. M. 1907, стр. 8., 45., 49., 51. и 183. — Das Wesen des Judentums, L. Baeck, Frankfurt a. M. 1923. стр. 16.—17. и 247.

<sup>1)</sup> Prof. D-r Aug. Rohlings. Talmud-Jude, (немачки превод са француског од С. Paasch-a). Hamburg 1890. стр. 69.—74.

<sup>2)</sup> Види опширније: Biblische Arhæologie, D-r P. Schegg u. Dr. B. Wirthmüller, Freib. im Br. 1887. стр. 573.—576. и 563.—660. — Alterthümer der Bibel, Dr B. Schäfer, Münster 1891. стр. 187.—191. и 241.—242.

<sup>3)</sup> P. Schegg u. J. B. Wirthmüller, *ibid.* стр. 615.—616. и 635.—653. — Schäfer, *ibid.* стр. 235.—239.

Све ово што смо досада изложили, наиме: Низак ниво верско-моралног схватања и код старих Јевреја; тврдоћа њихова срца (Јерем. 5, 28.; Јез. 22, 29.); превага у њиховом животу себичности и чулности (I. Мој. 4, 7; Пс. 18, 14; 119, 133.); деструктиван рад јеврејских секата, нарочито фарисеја (сравни: Мат. 23. гл.), као и рђав пример околних незнабожачких народа; све је то допринело, да је верско-морално и с тим у вези и социјално стање и код старих Јевреја било врло рђаво. Неморалност и нерад све су више узимали маха. Између многих других места у Старом Завету, која карактеришу ондашње жалосно стање, ми ћемо навести само једно место из књиге сентименталног пророка Јеремије, који нариче за судбином свога народа због верско-моралне покварености и социјалне несрећености. То место гласи: „О, да ми је у пустињи станак путнички! да оставим народ свој и да отидем од њих; јер су сви прељубници, збор невернички; и запињу језик свој као лук да лажу, и осилише на земљи, али не за истину, него иду из зла у зло, нити знају за ме, говори Господ. Чувајте се сваки пријатеља свога и ни једноме брату не верујте; јер сваки брат ради да поткине другога, и сваки пријатељ иде те опада. И сваки вара пријатеља свога и не говори истине; уче језик свој да говоре лаж, муче се да чине зло“ (Јерем: 9, 2.—5.). О жалосном верско-моралном и социјалном стању и код старих Јевреја ми се уверавамо и из мисионарског рада Св. Јована Претече, који је свим силама настојао, непосредно пред долазак самога Христа Спаситеља, да свој народ колико толико поправи и спреми за достојнији дочек Искупитеља света<sup>1)</sup>. У колико је пак ово жалосно стање бивало све више неодошљиво, у толико су све више осећали потребу нарочито стари Јевреји, Богом изабрани народ, а преко њих и многи други народи, да се што пре јави обећани Месија, који је по Божијем обећању требао све људе да спасе, да их Својим божанским верско-моралним учењем препороди, и да укаже на начела за боље и правичније уређење друштва. И заиста, кад је прошло време, предвиђено Божијим провиђењем, јавио се Исус Христос, обећани Месија, који је Својом богочовечанском мисијом извршио с једне стране искупљење целог грешног човечанства

<sup>1)</sup> Види: Johannes der Täufer, Dr Th. Innitzer, Wien 1908. стр. 7.—19. — Die soziale Frage und das Neue Testament, Dr J. Rohr, Münster i. W. 1930. стр. 6.

Својим страдањем на крсту; а с друге опет стране је и препородио човечанство принципима Свога морално-социјалног учења. Какви су ти принципи, и колико је Исус Христос успео видеће се из следећег излагања:

Морално и социјално учење Исуса Христа. — Ми смо већ раније цитирали речи самог Христа Спаситеља (Мат. 5,17.) из којих се види, да је Он употпунио и усавршио морал Старог Завета и кроз то дао и боље друштвено уређење, на основу љубави чистих и племенитих побуда човека према Богу, самом себи и ближњем. Уважени апологета и моралиста Dr. Ph. Kneib објашњава однос Исуса Христа према моралу Старог Завета речима: „Исус је клице за једно апсолутно савршено морално учење, које је већ у Старом Завету било положено, до савршенства развио, употпунио, пошто је Он закон „испунио“ (Мат. 5,17.). Међутим Он није само „испунио закон“, будући да се успротивио спољашњим формама и казуистичким ограничењима фарисеја и књижевника (Мат. 5, 17.), него је Он и националне и временско-историске форме укинуо а идеале, који су били положени у старозаветном моралном учењу, јасно и консеквентно разветлио (Мат. 5, 21.—48.). Ипак Он сам није у појединостима закон у овом смислу даље изградио, ако смемо тако рећи, него је основно начело закона: љубав према Богу, самом себи и ближњем довео у хармонично јединство, а да при том није тачно означио национално и временски историско ограничење. Тако је Његово морално учење постало апсолутно савршено, т. ј. једно морално учење, које садржи све старе и нове системе без њихових недостатака и Његова се (Христовог моралног учења) узвишеност према сваком другом моралу опажала и опажа. Заснивање морала из Бога као на једино истинском и добром даје моралности једно неприсподобиво високо освећење. Такав морал има кроз то један апсолутан извор и једну апсолутну сврху. Ова пак сврха јесте сврха за сваког и за све, сврха изнад свега пролазног, сврха, чије остварење злоћа и спољашња сила несме и не може онемогућити<sup>1)</sup>. Према томе не могу се и несму применити речи философа-етичара Fr. J o d l-a на Христов морал, које гласе: „Морално је по себи нешто променљиво, што

<sup>1)</sup> „Die Jenseitsmoral“, Dr Ph. Kneib, ibid. стр. 231.—232.

подлежи развиту и, као и све што се развија, према приликама подлежи и назадовању<sup>1)</sup>.

Као што је морал Старог Завета, тако је и морал Христов заснован на чистом монотеизму, на вери у једног правог и истинитог Бога. Морал Христов је као такав, исто као и морал Старог Завета, теономан, теоцентричан, хетерономан и умерено аутономан. Па онда, у Христовом моралу се са нарочитим нагласком истиче љубав Божија према грешним људима речима: „Јер Богу тако омили свет, да је и сина свога јединородног дао, да ниједан који га верује не погине, него да има живот вечни“ (Јов. 3, 16.). Морал Христов је у својој основи и суштини морал љубави, док је морал Старог Завета, како смо се из ранијег излагања уверили, морал правде<sup>2)</sup>. Свој пак морал назива сам Исус Христос лаким јармом, лаким теретом речима: „Узмите мој јарам на себе и учите се од мене, јер сам кротак и смиран у срцу и наћи ћете одмора душама својим. Јер је мој јарам благ, а моје је бремене лако“ (Мат. 11. 29.—30.). Језгро Христовог морала садржано је у љубави човека према Богу, самом себи и ближњем, која специјално у Христовом моралу добија своје јасно и савршено значење на следећи начин: Наиме, кад људи правилно схвате љубав Божију према грешним људима (Јов. 3, 16.), нарочито драговољно страдање Исуса Христа на крсту за грешни род људски; онда и љубав човека према Богу потиче из племенитијих и похвалнијих побуда. С тим у вези Исус Христос тражи од Својих следбеника не само добро дело по форми, него и похвалне побуде пре учињених дела. Тако н.пр. молитви, милостињи, посту и другим добрим делима (сравни: Мат. 6. гл.), треба да претходи и добар мотив, тражи се, дакле, да дела не буду само по изгледу добра, као што је био случај са старозаветним фарисејима, чије је лицемерне поступке Исус Христос нарочито осуђивао и жигосао (Мат. 23. гл.). Дакле, Исус Христос захтева од сваког свог следбеника, да ради отворено и поштено, а не скривено и лицемерно. Према томе по Христовом моралу су за осуду не само грешна дела, него и грешне мисли и жеље.

Осим чисте и похвалне љубави човека према Богу, коју је Исус Христос најочигледније објаснио и препоручио Својим

<sup>1)</sup> Fr. Jodl, *ibid.* стр. 109,—110.

<sup>2)</sup> Dr. Th. Ziegler, *ibid.* стр. 68.—70.

апостолима и следбеницима, као први и најглавнији услов за постизавање вечног блаженства; Исус Христос је и љубав човека према самом себи и ближњем очистио од свега оног, што није бало у сагласности са Његовом божанском науком, која је пуна љубави и милосрђа, чак и према непријатељу (Мат. 5, 43. и 44.; Лука 23, 34.). Осим тога, мерило љубави човека према самом себи и ближњем по учењу Исуса Христа је љубав човека према Богу, што значи, да безбожници не могу да схвате нити пак имају праве љубави према самом себи и ближњем.

Што се пак специјално тиче љубави човека према самом себи напомињемо ово: У Старом Завету се врло често јавља себичност људи и њихова приврженост ка овоземаљским благима. Ова жалосна појава кочила је сваки морални напредак. У Новом Завету, међутим, Исус Христос препоручује Својим следбеницима за љубав виших добара и према потреби чак и самоодрицање, т. зв. морално херојство речима: „Тада рече Исус Христос ученицима својим: Ко хоће за мном да иде, нека се одрече себе и узме крст свој и пође за мном! Јер ко хоће да сачува живот свој, изгубиће га; а ко изгуби живот свој због мене, наћи ће га. Јер шта вреди човеку ако сав свет добије, а животу своме науди? Или чиме ће човек откупити живот свој? (Мат. 16, 24.—26.). Па онда: „Него тражите најпре царства и праведности његове, и све ово додаће вам се“ (Мат. 6, 33.). На овом и другим местима Исус Христос истиче једно сасвим ново морално начело, којим је заменио дотада важеће вредности новим вредностима, Он је наиме извршио „eine Umwertung der Werte“, а које се састојало у овом: „Обично је сматран за сретног онај, који је богат земаљским благом, који има богато да једе и пије, који ужива земаљска весеља, који има код људи части и весеља. Међутим за Исуса су стварно сретни само они, који ће будућим животом спасења имати удела и царству Божијем“<sup>1)</sup>.

На основу чисте љубави човека према Богу и правилно схваћене љубави човека према самом себи рађа се и трећа љубав, љубав човека према ближњем. Па партикуларистичко-националном погледу (схватању) Јудества ближњи је само исто-племеник и истоверник<sup>2)</sup>. Исус Христос, Спаситељ целог рода

<sup>1)</sup> Jesus und die soziale Frage, Dr. A. Steinmann, Paderborn 1925. стр. 51.

<sup>2)</sup> Dr. Th. Ziegler, ibid. стр. 63.

људског, уздиже љубав према ближњем изнад јеврејске а специјално фарисејске националне тесногрудости и претераног шовинизма. Љубав према ближњем, како ју је проповедао Христос Спаситељ, јесте једна оригинална специјалност Христовог божанског учења, а није само цитат из Старог Завета, како неумесно тврди напред споменути јеврејски писац L e o B a e s k<sup>1)</sup>. Јер, док је љубав према ближњем у Старом Завету љубав уских граница; дотле Исус Христос препоручује свеопшту љубав, љубав према сваком човеку без обзира на веру и народност, сталез, спол и старост, и све друге разлике. Ово своје учење поткрепио је Исус Христос познатом причом о милостивом Самарјанину (Лука, 10, 30.—37.). Исус Христос, излажући каква треба да је наша љубав према ближњем, вели и ово: „Чули сте да је речено: „Љуби ближњега свога и мрзи на непријатеља свога“ (сравни: III. Мој. 19, 18. — V. Мој. 23, 6.; Јездра 9, 12.; Пс.41, 10.). „А ја вам кажем: Љубите непријатеље своје и молите се Богу за оне који вас гоне. Јер ако љубите (само) оне који вас љубе — какву плату имате? Зар не чине то и цариници? И ако Бога називате само браћи својој — шта особито чините? Зар не чине тако и незнабошци?“ (Мат. 5, 43.—44. и 46.—47.). Специјално кроз љубав према непријатељу Исус Христос је настојао, да човечанству пружи боље морално схватање, него што је било религиозно-политчко схватање старих Грка и Римљана с једне и старих Јевреја с друге стране<sup>2)</sup>. Осим тога, Исус Христос, проповедајући свеопшту љубав према ближњем па и према непријатељу, препоручује у исто време као најбоље и најсигурније средство милосрђе и саосећајност према невољама и патњама ближњих речима: „Будите милостиви као што је милостив отац ваш“ (Лука 6, 36.); а на једном другом месту слично вели: „Благо милостивима, јер ће они бити помиловани“ (Мат. 5, 7.). Исус Христос, сматрајући милосрђе и саосећајност као искључиви услов праве љубави према ближњему, препоручивао је ово благотворно средство у свакој даној прилици Својим ученицима и следбеницима. Но док Исус Христос увек и свагде топло препоручује милосрђе и саосећајност, дотле је познати немачки философ Fr. Nietzsche († 1900) на више места у својим делима нарочито против тога, шта више, он у хришћанском милосрђу и саосећајности гледа

<sup>1)</sup> L. Baeck, *ibid.* стр. 247.

<sup>2)</sup> Dr. M. Waldmann, *ibid.* стр. 124. — 127.

тобож нарочити минус хришћанског морала<sup>1</sup>). Ниче, дакле, не познаје милосрђе и саосећајност. Морал милосрђа и саосећајности по Ничеу је знак слабих бића, која се сама не могу држати у дисциплини, и која се без разумна савлађивања напросто препуштају свом саосећајном, милосрдном нагону. Па онда, колико доброте, толико слабости, колико праведности и саосећајности, толико слабости. Рат и одважност учинили су више великих дела, него љубав ка ближњем<sup>2</sup>). Ово очигледно погрешно, циничко и деструктивно гледиште безбожног и душевно поремећеног философа унело је у своје време много забуне у људско друштво. Оно и данас врло штетно делује на душе нарочито мање просвећене масе, која, недовољно просвећена и неупућена, није у стању, да се увек оријентише према оном учењу, које је најбоље и једино спасоносно<sup>3</sup>).

У вези са Христовим начелом о свеопштој љубави и једнакости свих људи, пошто је Исус Христос за све људе подједнако страдао и својим страдањем све људе искупио од греха; па онда, и с обзиром на споменуто милосрђе, које је Исус Христос по предњој напомени у свакој прилици топло препоручивао, излази: да је р о п с т в о, та прехришћанска нечовечна установа, по Христовом морално-социјалном учењу апсолутно немогућа. Шта више, Исус Христос је енергично устао против ропства као нечовечне и срамне установе. Напомињемо, да се Исус Христос није мешао у ондашње правосуђе, нити је дао упуства о ваљаној и рђавој употреби права, него учење, које је требало правни поступак да ограничи или учини сувишним<sup>4</sup>). Исус Христос није дакле устао на револуционаран начин против ропства, јер би на тај начин изазвао општи поремећај у ондашњем друштву, него је настојао, да ову нечовечну и човека недостојну установу учини немогућим путем верско-моралног препорода. „Социјална помоћ је немогућа, без моралног подизања“, каже Dr. J. Rohr<sup>5</sup>). У овом је Исус Христос успео, као што су успели и Његови апостоли. Немоћни и бедни, сиромашни и бесправни робови имали су право, што су пред долазак Христа, обећаног Месије, у Њему очекивали

<sup>1</sup>) С р а в н и; Dr. Falckenberg, ibid. стр. 506.—507.

<sup>2</sup>) Povijest Filozofije, Dr. A. Bazala, III. svezak, Zagreb 1912. стр. 232.

<sup>3</sup>) С р а в н и; Dr. F. Šimečki, ibid. стр. 135.—137.

<sup>4</sup>) Dr. A. Steinmann, ibid. стр. 233.—234.

<sup>5</sup>) Dr. J. Rohr, ibid. стр. 30.

свога Ослободиоца и Спаситеља<sup>1)</sup>. Споменућемо о ропству још и ово: У хришћанским моралним системима прави се разлика између ропства у строгом или апсолутном свом значењу и ропства блажијег значења. По првом ропству роб је потпуно бесправан и третирао се не као правна личност, него као и свака друга ствар свога господара. Ово је ропство било у времену пре Хр. код незнабожачког народа, прехришћанских грчких и римских философа и мало у блажијој форми и код старих Јевреја. Против оваког ропства Исус Христос је био одлучно против. Под другим блажијим ропством подразумева се зависност радника и слугу од послодаваца и господара, при чему се признавало и признаје раднику и слози достојанство и право човека. Ову другу (блажију) врсту ропства признао је и Исус Христос и Његови апостоли (сравни: Мат. 20, 1.; 25,24.—30. — I. Кор. 7, 21,—23.; посл. Филимону и друга места). Међутим, „Хришћански роб је стекао у старо време на основу вере, благодати, црквене заједнице и братске љубави моралну слободу и равноправност, која га је подигла из његовог униженог социјалног стања и унутарње га усрећила. Овако духовно ослобођење могла је и хтела хришћанска религија одмах да спроведе, да тиме изврши своје небеско послање. Уништење земаљских окова црква није одмах тражила, исто тако, као и ослобођење од зла и ограничења у другим правним областима; 1.) зато не, јер да се одмах уништило ропство, то би се изазвао поремећај ондашњег правног и социјалног уређења; 2.) пошто једно мноштво робова нису били ни морално ни економски јаки и зрели, да слободу како треба употребе; 3.) јер такав један програм потамнио би духовно натприродни смисао спасења и унео би нечисте елементе у цркву“. „Црквено богослужење и приступ робова у монашки и свештенички сталеж премостило је провалију између духовно и социјално растављених класа“ и „грађанско законодавство почиње већ за Константина да скресава израштаје ропства и да олакшава мучно (жалосно) угњетавање робова“<sup>2)</sup>.

И учењем о крајњем моралном циљу Исус Христос је унео спокојство у садашње друштво, које је у лутању тражило сми-

1) Dr. Th. Ziegler, *ibid.* стр. 64. и 68.

2) D. Dr. J. Mausbach, III. Bd., *ibid.* стр. 130. и 131.



сао живота. Наиме, Исус Христос је учио, да је човеков крајњи морални циљ: прослављање Бога и вечно блаженство после смрти, морално начело т. зв. „Jenseitsmoral-a“ (с оне стране гроба), које начело философ А. Döring, а с њиме и сви натуралисти и поборници Друштва за етичку културу не признају, јер човечије природно морално учење неће да зна за ствари с оне стране искуства<sup>1</sup>). У вези са напоменом о крајњем моралном циљу споменућемо нешто и о рђаво схваћеној мисији Исуса Христа овде на земљи. Д-р А. Steinmann између осталог вели и ово: „У колико је у Старом Завету религија била најтешње срасла са националним животом, није могла помисао чисте универсалности и тежња за остварење универсалне замисли постати утицајна и одлучујућа. И кад је шта више, као у доцнијем Јудејству, национална политичка нада месијанским очекивањем дала карактеристично обележје, могла је код сваке тежње за обраћањем незнабожаца универсалност ипак само у накажаном облику доћи до важности“<sup>2</sup>). Месијанска идеја се чак и рђаво схватала, нарочито су је рђаво схватили шовинистички фарисеји. Они су очекивали Месију у политичком смислу и значењу<sup>3</sup>). Међутим Исус Христос, одговарајући Пилату, вели: „Моје царство није од овога света“ (Јов. 18, 36.), једна идеја, која је старој философији била сасвим непозната. „Сво етичко делање по хришћанском схватању јесте далање *sub specie* царства које ће доћи, служба у очекивању царства Божијег“<sup>4</sup>). Дакле, „привести људе у царство небеско јесте последњи и највиши циљ учења и живота Исусова“<sup>5</sup>). Царство небеско или Божије, пак, како га је проповедао Исус Христос и његови апостоли, јесте царство човековог живота после смрти, у загробном животу, царство с оне стране правних, политичких и економских прилика човековог живота овде на земљи.

При крају нашег излагања о главним принципима морално-социјалног учења Исуса Христа проговоримо још и о његовом

<sup>1</sup>) Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher, A. Döring, Stuttgart 1899. стр. 35.

<sup>2</sup>) Dr. A. Steinmann, *ibid.* стр. 85. (белешка 4.).

<sup>3</sup>) Види опширније: *ibid.* стр. 85.—89.

<sup>4</sup>) Zeitschrift für systematische Theologie, C. Stange, Göttingen, 1. Vierteljahrschrift 1929. стр. 31.

<sup>5</sup>) Dr. A. Steinmann, *ibid.* стр. 73.—74.

гледшту на брак односно породицу и о друштвеном уређењу и односу људи према световној власти.

Прво, што се тиче брака. Исус Христос благосиља брак и освећује брачну везу између мужа и жене. Он уједно тиме диже углед жене и у правима је изједначује са мужем (Мат. 19, 4. — 12.). Но како од брака и достојанства жене зависи благостање у једној породици, то је сасвим појмљиво, што Исус Христос посвећује своју нарочито пажњу питању брака и достојанству жене. Исус Христос са нарочитим нагласком, противно напред изложеним гледиштима народа незнабожачких религија и гледишту старих Јевреја, вели: „Зато ће оставити човек оца свога и матер, и прилепиће се к жени својој, и биће двоје једно тело“ (Мат. 19, 5. — I. Мој. 2, 24.). Осим тога, Исус Христос устаје против полигамије, с којом се сусрећемо због слабости људи и у Старом Завету<sup>1)</sup> и полиандрије, и тражи од својих следбеника искључиво јединство брака односно моногамију. У исто време Исус Христос одбацује и погрешно учење о браку оних, који су на брак гледали и гледају као на нешто мање вредно чак и нечисто, као што је на пр. погрешно схватање о браку Будизма, Манихејства и др. незнабожачких религија и разних других нехришћанских и хришћанских секата (између многих других и Николаита). Из ових напомена види се, да је неонихилизам, малтусианизам, модерни систем рађања једног или највише два дстета (Ein-Zweikindersystem), убијање плода у утроби матере (побачај) и томе слично у својим основама против Христовог учења о браку, његовом пореклу и сврси.

И друго, што се тиче друштвеног уређења и односа људи према световној власти непобитан је факат, да је морално-социјално учење Исуса Христа било конструктивно и као такво благотворно. Својим учењем Исус Христос је изван сваке сумње дао здравији основ за боље и правичније уређење друштва и држава. Према томе Исус Христос је био и остао противник свима деструктивним покретима, који су хтели и данас хоће, да преуреде друштво и државе на револуционаран начин. Такви су покрети следећи: вулгарни и екстремни социјализам, комунизам, оличен нарочито у данашњем безбожном и најдеструктивнијем болшевизму, анархизму (пасивном,

<sup>1)</sup> Сравни: Dr. P. Schegg i Dr. J. B. Wirthmüller, *ibid.* стр. 640.—641.

типа лава Толстоја и активном, типу Бакунина) ит.д<sup>1</sup>). Ради илустрације ми ћемо овде цитирати једну од епизода из живота Исуса Христа, која гласи: „Тада фарисеји отидоше и договорише се да га ухвате у речи. И послаше к њему ученике своје с Иродовцима, који рекоше: Учитељу, знамо да си истинит и путу Божјем заиста учиш и не мариш ни за кога, јер не гледаш ко је ко. Кажи нам, дакле што мислиш ти: је ли допуштено плаћати порез цару или није? Но Исус виде лукавство њихово и рече: Што ме кушате, претворице? Покажите ми порезни новац! А они му пружише динар. И рече им: Чији је ово лик и натпис? Рекоше му: Царев. Тада им рече: П о д а ј т е, дакле, царев о цару и Б о ж ј е Б о г у! И кад чуше, задивише се, и оставише га и отидоше“. (Мат. 22, 16.—22.; сравни и: Рим. 13,1.—7.; I. Тим. 2, 1.—2. и 13.—14.; I. Пет. 2, 17.). Етичар Th. Ziegler, кога смо и раније цитирали, гледа у речима „П о д а ј т е, дакле, царев о цару и Б о ж ј е Б о г у“ тобож равнодушност Исуса Христа према политичком животу<sup>2</sup>). Међутим истина је, да Исус Христос није био политички револуционар, нити је проповедао икакав политички програм; но зато се ипак не може рећи, да је Он био, а није ни могао бити сасвим равнодушан према ондашњој политичкој власти, као чувару законског поретка, без које власти друштво није могло опстати, ни онда па ни данас. Шта више, из духа учења Исуса Христа види се, да се дужност према Богу и дужности према законитој власти не искључују. Хришћанин је обавезан да врши обе врсте дужности са претпоставком, да је световно законодавство засновано на благотворним начелима морално-социјалног учења Богочовека. У осталом зна се, да је сам Исус Христос респектовао тадашњу световну власт<sup>3</sup>).

На основу свега изложеног историчар и државник F. G. D a h l m a n n († 1860), признавајући благотворан утицај морално-социјалних начела Исуса Христа на уређење друштва и државе, с правом вели: „Сво више образовање, а нарочито напредак у државном животу у новијој Европи постало је кроз

<sup>1</sup>) О погледима социјализма, комунизма и анархизма види опширније: *Moralphilosophie*, A. Lehmen и V. Cathrein, Freib in Br. 1919 стр. 200—247 — *Moralphilosophie*, V. Cathrein, II Bd., Leipzig 1924 стр. 478.

<sup>2</sup>) Dr. Th. Ziegler, *ibid.* стр. 66.

<sup>3</sup>) Сравни: *Das Wesen des Christentums*, Adolf Harnack († 1930.), Leipzig 1908. стр. 65.—71.

Хришћанство и са Хришћанством<sup>1)</sup>. Под благотворним утицајем Хришћанства настао је у схватању државе и њеног уређења један велики преокрет. Наиме, док је држава у старом прехришћанском времену употребљавала све грађане, особито ниже сталеже, као средство за своје често пута и безобзирне циљеве; дотле Исус Христос наглашава лично достојанство сваког човека и његову слободу, истичући у исто време постизавање царства Божјег као највиши морални идеал. У прехришћанском државном уређењу нестајао је индивидуалан живот грађана. Напред смо споменули, да је велики грчки филозоф Платон замишљао и желио таку државу, где нема ни породице ни породичног живота. Међутим Исус Христос је, како смо већ напред истакли, проповедао једнакост свих људи и под утицајем овог учења право личности је све више и више стицало признања и у Цивилном Праву, односно строгости Римског Права су све више ублажаване. Деспотизам Истока и влада римских патриција је све више потискивана. С друге опет стране Исус Христос је препоручивао покорност и верност према законитој државној власти, а да се тиме није унижавало достојанство човека. Препоручивао је респектовање ауторитета државне власти, а осуђивао сваку самовољу; препоручивао покорност, а осуђивао ропство<sup>2)</sup>. Дакле, непобитна је чињеница, да су морално-социјална начела учења Исуса Христа благотворно утицали и на уређење друштва и државе.

Наше излагање о главним принципима морално-социјалног учења Исуса Христа завршавамо једном општом напоменом следећим речима: Својим животом и радом Исус Христос је, као Богочовек, био и остаће за сва времена морални идеал, коме сви људи треба да теже, ако желе и хоће, да изврше како треба морални задатак и тиме да постигну свој крајњи морални циљ.

*С. Шанковић.*

<sup>1)</sup> Цитирано по: Apologie des Christentums, Dr F. Hettinger u Dr. E. Müller, V. Bd., Freib. im Br. 1900, стр. 452.

<sup>2)</sup> Dr. F. Hettinger и Dr. S. Weber, ibid. стр. 364.

## ЗАПИСИ ИЗ МАНАСТИРА НИКОЉЦА У БИЈЕЛОМ ПОЉУ.

У последњој свесци „Богословља“ Г. Д. Н. Анастасијевић дотакао се неких записа у рукописима, који се чувају у цркви св. Николе у Бијелом Пољу на реци Лиму. Тих записа има много и то не само у рукописима, већ их има и угребаних на зидовима цркве. Неке од њих потписани је преписао приликом свога бављења у Б. Пољу у јуну 1922. год. па пошто они до сада нису нигде издани, несумњиво ће бити од интереса, да буду објављени. Без претензија, да су у свему тачно преписани, пошто се за преписивање имало само врло мало времена на расположењу, они се издају сада на овом месту. Овом приликом потписани сматра за потребно изјавити, да не може примити исправку натписа из Милешева, објављеног у „Старинару“ од 1923. год., коју г. Анастасијевић у последњој свесци „Богословља“ предлаже, пошто сматра, да читање тога натписа од стране г. Анастасијевића није тачно и да је читање потписаног ближе истини.

1) У једноме рукописноме минеју налази се овај запис из 1537. год.:

„Слава сввршителю Б(ог)оу, давшоу ми почело и сввршеніе. И сїи с(ве)тїи минеи писа прѣзвѣтер(ь) Никола wd(ь) Николапазар(ь) при храмоу с(ве)т(а)го Николи въ месте нарицаемем(ь) Застоуп(ь) повѣлѣнием(ь) ермонаха игоумена Матѣа и све іаже w Х(рист)е братіе. Нъ w w(ть)ци и братіе чтоуще и прѣписоующе не кльнете нъ бл(аго)с(ло)вляите, аще и боудоу гдѣ грѣшилъ, понеже не писа д(оу)хъ с(ве)тїи, нъ моутан(ь) оумъ и рѣка брѣнна и грѣшна и къ всакомоу злѣ оушищреннаа. Б(ог)оу же нашемоу слава въ вѣкы вѣком аминъ.

Доѡа си ѿ Ѡеѿс.

Писа се въ лѣт(ѣ) .з.м.е. и свврших(ь)м(ѣсе)ца август(а) .е. днь въ соуб(отоу).

2) Из исте 1537. год., је један запис у другоме рукописноме минеју, који гласи:

„Изволнѣтемъ ѿца и поспѣшеніемъ с(ы)на и сввршеніемъ с(ве)т(а)го д(оу)ха азъ смѣреннїи, паче всѣхъ грѣшни и маншы въ с(ве)щеницехъ ермонахъ Никѿфоръ съписахъ сїю с(ве)тимъ похвалноую книгоу въ месте Застѣпѣ и въ храме с(ве)т(а)го архаг(е)ла Михаила при реце Лимоу, а на слѣзбоу и на про-

читаніе въ храмъ с(ве)т(а)го и славнаго архіерея и чуд(о)-творца Х(ри)с(то)ва Николи и Ѥспеніа прѣч(и)стіе Б(о)гом(а)-т(е)рѣ иконѣ мѣроточице, повѣлѣнїемъ и трѣдомъ и подвигомъ кѣр іермонаха игѣмена Маѣеа съ брат(и)ѡ(мь), да е с(ве)тимъ въ хвалѣ и славословіе, мене же грѣшномъ за спомень. Въ лѣт(ѣ) же . з . м . е . сѣ минеи писахъ. Нѣ ѡ ѡци и братіе любима, молю се и мил(ѣ) се дею и лицемъ смерно прѣкланяю старцем(ѣ) іако ѡ(тѣ)цемъ, съзвратним(ѣ) іако братіамъ, юнотамъ іако чедомъ, чтѣще или пишѣще или канер(ѣ)хающе исправлѣите искоусни бл(а)г(о)с(ло)вите, а васъ Б(о)г(о) бл(а)г(о)с(ло)ви, понїеже бихомъ въ та лѣта нѣжна скрѣбнїи и ненавистни ѡт(ѣ) въсехъ приходещихъ техъ временѣхъ, іако же и Х(ри)сто(с)ъ рече: прѣжде васъ мене възненавидише, та(ко) же и ми не бихом(ѣ) оумомъ мирны ѡт(ѣ) скрѣби настоющей. И съдрѣжецоу ц(ѣ)р(ѣ)ствоу Исмаилю по томъ комоу доиде слоужити въ сію книгоу, поменете. Паки ви м(о)лю х(ри)столюбиви ѡпасно съхраневати и съчювати ѡт(ѣ) покапанїа и ѡт(ѣ) раздрѣтїа и ѡт(ѣ) нем(и)-л(о)стиваго растезанїа или ѡт(ѣ) шаранїа на празе вѣнѣтрѣ ѡколо, еже іес(тѣ) безѣмних(ѣ) ч(ѣ)л(о)векѣ ѡбичаи, такови оу клетвѣ Сп(а)с(о)воу да боудѣтъ, развѣ аще грѣшено и неисправлено боуде, то да наплнїи и исправи искѣсни сіи бл(а)г(о)-с(ло)вень. И аще кто хоче камо дѣнѣтъ сіи ме(неи) ѡт(ѣ) храма с(ве)т(а)го Николи и Ѥспенїа Прѣч(и)стіе некоиъ наважденїемъ дїаволимъ или ѣ залогъ кѣде дати и ѡт(ѣ) цр(ѣ)кве ѡт(ѣ)н(и)м(и)ти с(ве)т(а)го Николи, такови да соу проклѣти и трѣклѣти ѡт(ѣ) Сп(а)са Вьседрѣжителя и Пр(ѣ)ч(и)стіе его м(а)т(е)рѣ и с(ве)-т(а)го чуд(о)творца Х(ри)с(то)ва Николи. И еше гл(а)голю и сказоую чтѣщимъ си мене: прѣжде бѣше сіа црковъ простоздена и ман(ѣ)ша и едина келїа порѣшенаа и хѣда, али ѡскѣдеше ѡвце ѡт(ѣ) пице и не бе пишѣщихъ, потомъ изволенїемъ Б(о)жїемъ потрѣди се съ бл(а)гочастивимъ господ(а)ромъ кнезомъ Тюр(ѣ)гемъ Вранешемъ и съ чеди еговами іермонах(ѣ) кѣр(ѣ) игѣмень Маѣеи съ братїѡмъ поновише сіе место цр(ѣ)ковъ съ двѣма трѣли и ѡколо цркве градъ съ келиями великими и малими на покоенїе инокомъ. Потомъ мимошѣдшоу лѣт(о)у единомуу начеше (пис)ати писанїемъ донес трѣло и съврѣши се. По томъ сее године на пролетїе начеше писати и горнїе трѣло више припрате. И съ нимъ почеше писати сіе минеи; едни маистори црковъ писахъ, а дрѣги минеи въ келии и съврѣшише се едино годице и црковно писанїе и . в . і . минеа, не плно

ѡмь м(е)с(е)цемь: почеше се м(е)с(е)ца м(а)рѡа и свьршише се м(е)с(е)ца ногевр(а) . л . д(ь)н(ь) на с(ве)т(а)го ап(о)с(то)ла Андрѣя.

Почеломь и свьршеніемь ѡ(т)ьца и с(ы)на и с(ве)т(а)го д(о)уха и н(ы)нѣа и пр(и)сно и въ веки векомь.

3) У истом минеју налазе се и два недатирана записа, који су, поуздано, нешто познији од 1537. год:

а) Сиа книга минеи манастира Застѣпа храма с(ве)таго Николи великако чоудотворца;

б) Сѣи минѣи приложи трѣдомь (и) ѡсрѣдиомь ѣрмонахъ Ѧома с(ве)тому Николи и Ѥспенію Прѣч(и)стіе Б(о)городице, да аще кто ѡт(ь)нимить сѣи минеи ѡт(ь) храма с(ве)т(а)го Николи некоим(ь) дѣволим(ь) наважденіем(ь), да је проклѣтъ и трьклѣтъ.

4) У једном рукописном јеванђељу налазе се два записа, од којих је један из године 1644./1645. и гласи:

а) Сію книгѡ понови старица Ана за свою д(о)ушѡ, Б(о)гь да е прости, въ лѣт(ѣ) . з . р . н . г .

Други је запис из године 1645. и гласи:

б) Благоверни хтиторь с(ве)таго храма с(ве)таго Николи Паоунь Раконьць престаѣи се въ лето . з . н . г . м . (есе)ць гевара . к . г . днѣ. Бѡуди ему | вечна паметь, добре послуживши с(ве)томѡ храмѡ, помогао мѡ на страшномѡ соудѡ.

5) У једном рукописном јеванђељу има неколико записа из разних година:

а) Један је запис из године 1666.:

Сіе да се зна, каде сл(ь)нце помр(ь)че един(ь) час(ь) м(есе)ць иѡнѣа . к . в . днѣ въ лето . з . р . о . д

б) Други је запис из године 1722.:

Да есте ведомо, наде паде снѣгь м(е)с(е)ца ѡкт(овриа) дн(ь) . і . д . и по томь снѣгѡ дажд(ь) иде за дни . и . и доидоше воде зело и з(е)мла расели се ѡдъ воде. То би ва лето . з . с . л . и ва то лето бисть единѣ данѣ Васкрисение и Бл(а)г(о)вещение и марта м(е)с(е)ца . і . и . данѣ паде снѣгь и дрижа дни . і . д . , зело паде. То бис(т)ь) . а . ѡ . к . в . лето.

в) Трећи је запис из год. 1730.:

Да се знае, каде бис(т)ь) царѡ тѡрскѡм(ь) промена сѡлтанѣ Гаметѡ, а поставише сѡлтанѣ Мамѡта и тогда изгибе много Тѡрака на промени цара. Се жебис(т)ь) лето Г(оспод)не . а . ѡ . л . , м(е)с(е)ца ѡк(товриа) . 3 . ва Костатине граде.

г) Четврти је запис из год. 1735.:

Да се знае, каде погибе Топал Ѓосманъ паша од Персиа везира Томаза 1733. и по том погибе Хралени|шек паша Ѓу-пр(и)лић Гавдулах паша 1735. маи .к.е.и са ш ним сви...

д) Пети је запис из год, 1778.:

Сие светое еванг(е)лие приложи Ѓорђе Иована Милиће-вића синъ њ храм(ъ) светога Николае при реце Лим(оу) близ места Бела Пола. Тко га отними от(ъ) сего храма, свети Николае бѣди м(оу) сѣпарник(ъ) на ..... лето|1778. април .е. .

После овога записа налази се један недатиран запис:

е) Сію книгѣ евангелие приложи Паваѡ и Радосав(ъ) и Веселинъ и Ѓоуро оу с(ве)тога ап(о)с(то)ла Петра и Павла за просветоу коући и домоу. Б(ог)ъ да и бл(аго)с(ло)ви.

б) У једноме рукописноме јеванђељу поред једнога већ објављенога записа од год. 1592. налази се и један запис од год. 1727(?):

Да е знано к(аде) отиде воиска тѣрска презъ море на Багдате и на Мемданъ на ачемскѣ землѣ арапскѣ от(ъ) Босне и Ѓрѣмелние и тамо се загѣбише, ва лето от(ъ) Рождества Х(ристо)ва .з.к.з. (?) и по томъ бистѣггодине вода по земли... и потопа многа места и челадь.

7) У једном рукописном минеју налази се један запис из 1736. год :

Сіа книга глаголеми минеи въ храмѣ с(ве)т(а)го Николае при реце Лимѣ Николь Пазаръ въ лето от(ъ) Рождества Х(ри)-с(то)ва .а.ѣ.л.с.

8) И у једном рукописном апостолу има запис из 1736. год. поред једног објављеног записа из 1525. год. (Љ. Стојановић, III стр. 152.):

Да се зна каде се запопи Ѓорђе Никић ва лето Г(ос-под)не .а.ѣ.л.с.

Поред ових записа по рукописним светим књигама налази се велики број записа угребаних на зидовима цркве. Од њих су преписани:

9) Један недатиран запис, који ће бити из 1694.--1695. год.:

Vladislavo Bucia di Ragusa ambasciatore;

10) Један запис из 1720. год.;

Да тес(тъ) вѣдомо, когда сепрѣкрива сіа с(ве)таа обител(ъ) вѣлето .з.с.к.ѣ.от(ъ) Рожд(д)ства Х(ри)с(то)ва .а.ѣ.к.

11) Да се зна каде доходи (патрїархъ) Арьсение 1732.



12) Да естѣ вѣдомо, когда се престаѣи рабѣ Б(о)жїи Ми-  
лићѣ на 1748. м(е)с(е)ца априли(а) .к.в.

13) 1760. Вѣдомо бѣди, како паде снега пр(и)ла .к.;

14) Зде приде Нико(л)а от(ъ) Рожд(ьства) Х(ри)с(то)ва  
.а.ψ.ξ.с. м(е)с(е)ца... .в. д(ъ)нѣ.

15) Д(а) (се) зна, каде дође владика Герасим 1768. м(а)р-  
(та) 27.

16) Да естѣ вѣдомо, когда се престаѣи рабѣ Божи Антоние  
Лавовићѣ м(е)сеца марта 27 д(ъ)нѣ. Зде же гробѣ его. 1781.

*Влад. Р. Пејковић*

## ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Einleitung in das Neue Testament von Professor D. Dr Paul Feine in Halle a. d. S. Fünfte verbesserte Auflage. 1930. Verlag von Quelle u. Meyer in Leipzig. 8° XII 269. — За кратко време доживео је „Увод у Нови Завет“ познатог немачког протестантског богослова и професора Р. Feine-а пето поправљено издање. Р. Feine је богослов позитивног правца, и зато његова дела могу са задовољством читати и православни богослови. Такав је и његов „Увод у Нови Завет“, који је у првом реду написан за студенте. Дели се „Увод“ на увод (стр. 1—9) и три дела (стр. 10—269). У уводу је реч о помоћним средствима за изучавање Новог Завета. Наводе се грчка издања Новог Завета, граматике, лексика и тумачења целога Новог Завета. Говори се о појму, задатку и историји „Увода у Нови Завет“, па онда о језику Новог Завета. У првом делу (стр. 10—233) говори писац о постанку новозаветних списа: јеванђеља, Дела Апостолских, посланица апостола Павла, саборних посланица и Апокалипсиса; у другом (стр. 234—253) о постанку новозаветног канона, а у трећем (стр. 254—269) о историји новозаветног текста. У одељку о јеванђељима писац прво говори, и то доста опширно (стр. 11—40), о замршеном синоптичком проблему, па онда прелази на поједина јеванђеља. Говорећи о синоптичком проблему аутор износи разне хипотезе, постављене за решавање овога проблема. Од вредности су, по мишљењу ауторову, само две хипотезе које су у складу са црквеном традицијом о постанку синоптичких јеванђеља и са датима из самих јеванђеља. Feine одлучно одбија хипотезе

по којима је предање о Исусу, пре него што је фиксирано у нашим јеванђељима, претрпело велике промене (Dibelius, Vultmann). С правом пита Feine: Зар би апостоли дозволили да праву, историску слику Исусову замени лажна? По Feine-ову мишљењу данашња синоптичка јеванђеља постала су из разних ранијих јеванђељских списа. Наше Марково јеванђеље, које у данашњем облику тешко да је дело Марково, јесте проширење првобитног Маркова списа. Марково јеванђеље чини основу првом и трећем јеванђељу. Поред Маркова јеванђеља употребио је писац нашег првог јеванђеља, које у данашњем своје облику није апостолски спис, још један извор, који се састојао из Исусових говора: τὰ λόγια апостола Матеја. По овоме, једноме од својих главних извора, с правом се зове прво јеванђеље јеванђеље по Матеју. Догађаје и дата која се спомињу само у првом јеванђељу, узео је писац по свој прилици из усмене традиције. Јеванђелист Лука употребио је при писању свога јеванђеља Марково јеванђеље, један или више извора са говорима Исусовим и усмену традицију (нарочито јерусалимске цркве). Што се тиче времена када су написана синоптичка јеванђеља, Feine узима да је Матејево јеванђеље, према 22,7, написано после 70. године, исто тако Лучино, а Марково око 70. године. Дела Апостолска написао је помоћу писаних извора јеванђелист Лука, нешто после свога јеванђеља, дакле између 70. и 80. године. Код четвртог јеванђеља износи аутор прво историју јовановског питања. Говори о модерним критичарима који побијају аутентичност 4. јеванђеља. Сâм не спада међу ове, него, са још неким протестантским богословским научењацима (Th. Zahn, A. Schlatter, J. Haussleiter, W. Lütgert, F. Barth и др.), признаје апостолски карактер овога јеванђеља. Противно научењацима који 4. јеванђеље приписују не апостоу него презвитеру Јовану, тврди Feine да је Папије знао само једног Јована, апостола, и само је овај Јован живео и радио у Малој Азији. О одношају 4. јеванђеља према синоптичким говори Feine доста кратко. После 4. јеванђеља прелази на посланице апостола Павла. За такве сматра све његове посланице које се налазе у новозаветном канону, осим посланице Јеврејима. Код посланице Галатима је уз северно-галатијску хипотезу. Друго путовање апостола Павла у Коринт било је, по Feine-у, између 1. и 2. посланице Коринћанима. Између 1. и 2. Коринћанима написао је апостол Павле Коринћанима једну посланицу с болом у срцу и

са сузама 2 Кор. 2,3 и д. Говорећи о посланици Римљанима, писац тврди да су почеци римске цркве за нас у историјској тами. Али апостол Петар никако није био оснивач ове цркве и није био у Риму пре посланице Римљанима. За посланицу Филипљанима држи Feine да је написана не у Риму него за време боравка и рада апостола Павла у Ефесу 54—57. год. Посланице Колошанима, Ефесцима и Филимону написане су из кесаријског сужањства 59. или 60. год. Посланица Ефесцима није написана Ефесцима, томе се противи 3, 2 и д. 1, 15, него је она циркуларна посланица. упућена фригијским или малоазијским црквама. За пастирске посланице каже Feine на страни 180-тој: „Die Past sind, aufs ganze gesehen, als Plsbrieve zu betrachten. Sie zeigen aber bereits Spuren einer wie es scheint über die mutmassliche Lebensdauer des Apostels hinausliegenden Zeit“. Данашњи свој облик добиле су пастирске посланице у времену од 75—100. г. Посланица Јеврејима није из пера апостола Павла. Она је дело једног, грчки и реторски образованог, непознатог хришћанина. Али није, као што би хтели неки, богословска расправа, проповед или написан говор, него посланица, упућена извесном кругу људи. Адресати су по свој прилици римски хришћани. Написана је посланица између 80. и 90. год. Од саборних посланица признаје Feine прву за спис Јакова, брата Господњег. Прву посланицу Петрову није написао апостол Петар, него, по његовој заповести и упутству, Силван. Посланица је, по 5, 13, написана у Вавилону, али Feine је мишљења, да под Вавилоном треба разумети Рим, који се симболички назива Вавилон. За Рим говори и стара црквена традиција, по којој је апостол Петар пред своју смрт био у Риму и онде мучнички погинуо. Како је Петар погинуо 64. под Нероном, то је посланица написана пред 64. годину. Другу посланицу Петрову, није могао написати апостол Петар. Она је написана тек у 2. веку. Посланицу Јудину написао је Јуда, брат Господњи, у времену 70. и 80. год. Три посланице Јованове и Апокалипсис признаје Feine за дело апостола Јована. Из другог и трећег дела Увода Feine-ова не би имали ништа нарочито да истакнемо.

*Д. Стефановић.*

Ethik des Buddhismus, D. Dr. В. J. Aufhäuser, Universitätsprofessor, Düsseldorf 1929. стр. 51 малог формата и у издању: Religiöse Quellenschriften, Bonn, Heft 57.

У новије и најновије време обрађују теолози и философи етичари са великим интересовањем многа питања из области тако зване компаративне (упоредне) етике. Међу најинтересантија питања у области компаративне етике спада нема сумње и питање односа између будистичке и хришћанске етике. Ово је пак питање нарочито интересно зато, прво, што између Будизма и Хришћанства заиста постоје, уз основне и међусобно дијаметрално опречне разлике, и извесне више мање формалне сличности, које без разлога дају неким нарочито непријатељима Хришћанства повода да тврде, како Хришћанство, по времену од Будизма млађа религија, није сасвим оригинална религија, него да је тобож извесне ствари плагирано између осталог и многе идеје из Будизма; и друго, што је реч с једне стране о будистичком моралу, који је, мора се признати, ипак најбољи од свих морала разних незнабожачких религија, а с друге опет стране реч је и о божанском моралу Христа Спаситеља (с једне стране грешан и као и сваки обичан човек смртан Буа, а с друге стране безгрешан и бесмртан Богочовек Исус Христос).

Напред цитирана расправа D-г Aufhauser-a, коју приказујемо нашој читалачкој публици, покрај друге стручне литературе о овом питању, такође у многим расветљава овај из области компаративне етике важан проблем. По свом обиму ова је расправа додуше мања, но она је ипак зато врло информативна, што се види из њеног следећег садржаја: Увод, у коме писац говори о Сидарти Гаутами доцније названом Буди, у опште о учењу будистичке религије, као и о општој карактеристици будистичке етике, која је по свом основном учењу у апсолутној опреци са хришћанском етиком. После увода излаже се: Будина проповед у граду Бенаресу; Будина проповед на гори, одржана пред 1000 монаха; четир основна схватања духа, које су главни садржај будистичке праксе спасења, изложене у збијеној краткоћи; о узрочности и схватању; десет заповести Будизма; десет прописа за искушеника; заповести за лаике (световњаке); дело и његове последице; дужности деце према родитељима и обратно; дужности слугу према господарима и обратно; љубав као општи закон; општа љубав према сваком бићу; љубав према непријатељу; о здрављу; слога међу монасима; блаженство медитације; монаси и жене; монаси и лаици (световњаци); религиска толеранција; да се више не кољу жи-

вотиње за жртву; разни други прописи специјално за монахе, који су донашани на разним скуповима под руководством индиских краљева нарочито краља Асоке (259.—223. пре Хр.) који је, као одушевљени будиста, урадио за Будизам оно исто, што је за Хришћанство урадио Константин Велики; формуле исповести; Буда је само указивач правог пута и, напоследку, разговор о нирвани.<sup>13</sup>

Ради боље јасноће свега изложеног материјала упућујемо читаоце и на расправу потписаног (Будизам и Хришћанство), која је отштампана у Гласнику срп.-православне Патријаршије, Срем. Карловци 1923., бројеви 9., 10., 11., 12. а нарочито 13. и 14.

D. D-r J. V. Aufhauser, аутор приказане књиге, јесте признати римокатолички моралиста, чија је књига, осим тога, и апробирана од надлежне црквене власти. Може корисно послужити и нашим читаоцима.

*С. Сџанковић.*

---

УРЕДНИК  
Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ

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

---

За штампарију „Привредник“, Кнез Михајлова 3. — Београд  
Благојевић Д. Живојин — Кондина бр. 10.





## САДРЖАЈ.

---

Чланци и расправе:

- Месијанска идеја код културних народа пре Христа* . . . . . Д-р Рад. А. Јосиф  
*Главни принципи морално-социјалног учења Исуса Христа* . . . . . Д-р С. Станковић  
*Записи из манастира Никољца у Бијелом Пољу* . . . . . Влад. Р. Петковић

Оцене и прикази:

- Д-г Paul Feine: *Einleitung in das Neue Testament* . . . . . Д. Стефановић  
Д-г В. J. Aufhauser: *Ethik des Buddhismus* . . . Д-р С. Станковић
-