

## Оцене и прикази

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Предмет суда је »predmetno odredjenje (predmetni ili stvarni snošaj, Sachverhalt)«. Суд је »istinit, kad sadržajno izriče

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

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

»Noetika ispituje vrijednost spoznaје« (7, 41, 512 и д., 527 и д. 535). Зато се ноетика зове и материјалном логиком, за разлику од формалне логике или дијалектике, а зове се и kriteriologijom, epistemologijom, gnosiologijom («a ne gnoseologija!»), aletologijom (41 и д., 512 и д.). »Noetika је онај Dio logike, kojemu је задаћа да испита свежу мишljenja s predmetima« (41).

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

На супрот психологизму учи Ц. да су логички закони »сами по себи, т. ј. по својој свежи с предметима тако сигурни и истинити да их искуствено опаžanje не може ни utvrditi ни oboriti« (36). »Prema tome се наше гледиште може označiti у смислу *objektivističke logike*« (38). »Наше мишljenje иде за тим да spoznajne sadržaje доведе у склад с предметима, па зато се и опћа правила или начела мишljenje оснивају на објективним snošajima или oblicima. Skolastička је logika objektivistička« (43 и д.).

Задатак је skolastičke kritike »da dokaže metafizičku vrijednost logičkih načela, т. ј. «... »da предмет logičkih načela nije empiričkog već transcendentnog opsega«... »da се sadržaj logičkih načela osniva на објективним snošajima (421 и д.). Међутим,

формалистички логичари — а ту се свакако мисли у првом реду на Канта — морају »odgovoriti na pitanje: »otkud misaonim načelima sadržaj?« (39). На ауторовом становишту објективистичке логике логичка начела — т. ј. »oni sudovi koji po svom sadržaju izriču najopćenitije oznake svih misaonih predmeta, a te su oznake: biće i nebiće (Sein-Nichtsein)« — одн. »sigurnost i misaona nužnost tih načela« оснива се »на објективној очевидности, т. ј. на непосредном увиду у snošaj koji izvire iz samog објективног sadržaja — bitka i nebitka. На temelju објективне nužnosti nastaje dakle subjektivna misaona nužnost kojom spoznajemo istinu logičkih načela« (104, 95).

Исто тако доказује аутор »da opći pojmovi imaju realnu vrijednost i prema tome da razumnoj našoj spoznaji odgovaraju realni snošaji« (375). »Da se u misaonim predmetima osim osjetnih vlastitosti nalazi i takovo одређење bića, na kojemu se osniva sadržaj naših pojmova, mogao bi poricati samo onaj koji poriče različnost između osjetnog i pojmovnog sadržaja, или који poriče објективну vrijednost pojmovnog sadržaja. Ту се имаду tražiti razlozi tolikim napadajima proti skolastičkoj nauci o bitnosti stvari« (173 и д.). »Bitna vlastitost ideja« — која сачињава њихов »објективни карактер« — јесте у томе »da ono što izriču или оно што значе не производе и не stvaraju same од себе već pretpostavljaju као gotovi bitak који је о idejnoj funkciji neovisan i s kojim се ideja по svom sadržaju podudara« (281). »Mišljenje nikad не би postalo spoznajom без nekog supstrata koji predleži misaonoj obradbi« (217). Међутим, »mišljenje ni pošto nije тек puka reprodukcija или generalizovanje iskustva« . . . »dakle nije apsolutno ovisno о iskustvu« (202).

На становишту умереног реализма, који аутор заступа, показује се »da је egzistencijalni način opaženih sadržaja relativan u толико што је узрочно zavisан од realnih predmeta (341 и д.). »Dakle naravno (primitivno) opažanje realnosti не osniva се на principu uzročnosti nego involvira samo relaciju uzročnosti« (343). »U sjetilnom opažanju imademo osnov за realni snošaj opaženih sadržaja s nečim što је о njima neovisno i што је njihov uzrok. Taj се osnov nalazi u načinu egzistencije opaženih

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

У одељку 104. — »Критичка одрживост умјереног реализма« — писац критички расправља о аргументима »strogih realista proti умјереном реализму« (360). Најумеренији реалисти не кажу »да оражени предмети овисе само о субјективним увјетима ... већ ... т а к о д е р о о б ј е к т и в н и м у в ј е т и м а « (363). Међу заступницима најумеренијег реализма — »који и за primarne kvalitete tvrdi da egzistiraju a parte rei samo causaliter« (348) — помиње се и Р. Бошковић (356).

»Prirodne znanosti oslanjaju se na zbiljske činjenice koje o našem mišljenju imadu neovisnu realnost« (382). »Znanstvena spoznaja (kod realnih znanosti) ide za tim da pronadje one realne relacije u kojima je fundirana zakonska nužnost sintetičkih (egzistencijalnih) relacija medju empiričkim predmetima« (432 и д.). А већ нам је раније, излажући сколастичко учење, рекао аутор да »метафизичком апстракцијом« »уознаје разум саму narav stvari bez ikojih individualnih i osjetnih obilježja« (405).

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

Последња два чланка трећег одсека су нарочито важни. То су: »Kategorijska spoznaja i mogućnost metafizike« (čl. 4., стр. 432) и »Problem kauzalnosti« (čl. 5, стр. 439). »Možemo li spoznati takove predmete kojih ne nalazimo u iskustvu ?« (435). »То је управо задаћа метафизике да помоћу категорија истражује у empiričком svijetu one osnove iz kojih se doumljuje metempirički bitak« (436).

Што се тиче појма каузалности, он »logičки омогућује zakonsku shvatljivost realnog svijeta i prelaz u metafizički svijet« (434). Појам узрока, т. ј. појам »бића које својим djelovanjem daje stvarima bivstvovanje« (440), »nastaje neposrednom apstrakcijom« (441). »Оčито је да се transcendentni pojmovi osnivaju na empiričким појмовима« (438). »Općenitost kauzalnog

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

Други чланак је »Filozofijska ideologija Tome Akvinskog. К 700 godišnjici njegova rođenja« (555—565). Tomina filozofija znači sistematsku sintezu spekulativnog duha s teleološkom idejom Kršćanstva« (558). Аутор нарочито наглашује важност питања »о значењу Томине филозофије за садашњицу« (561) и констатује да је »averzija prema skolastičkoj filozofiji općenita i trajna pojava u naučenjačkom svijetu«, што он, разуме се, критикује (564).

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

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

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

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

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

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

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

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

*Др. Борислав Лоренц.*

---

*Милош Парента: Аџологџика. Уџбеник за Богословије. (Издање књиџаре Јов. Живковића) Срем. Карловци 1927. в. 8<sup>о</sup> стр. XI + 608.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Сличне испреметаности и преиначавања наслова има и у другим деловима.

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

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

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

*Рождественски*, I део стр. 198.

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

(прескаче 8 редова).

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

*Г. Парента*, стр. 33.

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

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



му, къ потерѣ веры во всякій идеаль, къ невѣрју, къ отрицанію загробной жизни, въ крайнемъ развитіи даже къ самоубійству, . . . «

Хетингер, стр. 391.

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

(прескочена 4 реда).

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

(прескочена 2 реда)

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

(прескочен 1 ред)

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

Г. Парента, стр. 358.

3. У Додони се Зеус пошто-  
1} вао као мушко начело, а  
Диона као женско. || Зеусова  
сушност, изузевши његово о-  
чинство, раствара се у хериму  
2} Палади Атини и сину му Апо-  
лу. || Стари Јелини поштовали  
3} су, поред Зеуса, највише Па-  
ладу Атину и Апола. || Зеус даје  
кишу, баца муње, објављује  
своју вољу шуштањем ли-  
ћа на светом храсту и у лету  
4} тица. Он је довршио борбу  
са својим непријатељима, Ти-  
танима, и бацио их је у Тар-  
тар. || Атина је испрвице сим-  
вол небеске ведрине и уједно  
олује која разведрује; она  
је боритељица против таме.  
Кад се схвати с моралне стра-  
не, Палада Атина је символ  
мудрости, науке и уметности.  
5} Аполо представља светлост.  
Он доноси плод, али шађе  
и пропаст; он спасава од  
телесног и моралног кварежа.  
Мањег значаја имају: Хер-  
мес, божански весник, . . . . «



Хетингер, 340

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

Г. Парента, 512—513.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Др. Рад. А. Јосић.*

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

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



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

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

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

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

Д. С.

УРЕДНИК  
Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ

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