

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Православная Мысл. Труды православнаго Богословекаго Института въ Парижѣ Выпускъ I 1928. стр. 233.

3. Прот. Булгаков: Екскурс. Учење о ипостаси и суштаству (ὁυσία) у источном и западном богословљу (стр. 70—88).

(Свршетак)

Овај екскурс служи као допуна претходног чланка и као потврда основне излазне тачке гледишта писца у решењу проблема о св. Тројици. Ово је у главном садржина екскурса. „Античка философија не познаје проблем личности као такве, философски не примећује самознавајуће Ја“. Она зна за личност само у светлости противупостављања општег и конкретног, индивидуалног. „Суштаство и ипостас међу собом се исто тако разликују као што се разликују опште и посебно“. „Појам ипостаси је по преимућству физички; распростире се и на мртве предмете, има одношај не према самосазнајућем, и у овом смислу ипостасном, личном духу, него према објектима у којима се специјализира општи принцип. Под утицајем овакве тачке гледишта налази се источно богословље каподокијаца и Јована

Дамаскина, а нарочито богословље западно схоластичко у коме превлађује аристотелизам. Ову исту схему „схему разликовања суштаства и ипостаси, као општег и посебног, као извесну спецификацију, примењују грчки црквени Оци и на учење о божанским ипостасима у Св. Тројници“ (Василије Велики, Григорије Ниски, Јован Дамаскин). „Спроведена доследно могла би ова схема да одведе ка триетизму и ка омиусијанству (сличности по суштини) уместо омоусијанства (једносушности), али, разуме се, Св. Оци не иду дотле“. „Физички, предметни карактер ипостаси чини овај појам потпуно непримењивим за појам личности као такве. Овакав појам највише говори о својствима личности, о карактерним знацима и манифестацијама, али није сама личност. Појам ипостаси, какав нам пружа патристички аристотелизам, безличан је, мада се његов главни задатак састоји баш у томе да схвати ипостас као лице“... „Учење о св. Тројници треба да произилази из факта триипостасности као саборности Ја у апсолутном samozадовољавајућем субјекту, а не да се ипостаси изводе из ознака или унутрашњих божанских одношаја, као што је на тај пут ступило и источно богословље у лицу кападокијаца и западно у лицу Бл. Августина коме доцније следи схоластика. Апсолутни Субјекат, саборно, триипостасно Ја је већ у себи самом нека апсолутна корелација у Апсолутном. То Ја не може да не буде триипостасно, још пре и независно од ма каквог обележја. И ознаке саме по себи не условљавају ипостаси већ само изражавају њихов конкретни узајамни одношај у јединству триипостасног бића“. Ипостасно самоопредељење у Тројници „врши се не само у одношају Ја према Ја, унутра самог Ја, већ и у одношајима према својој властитој природи, у триипостасном животу. И ето, овај одношај конкретно индивидуализира ипостаси, као слике једног божанског живота: Отац, Син и Св. Дух. Он заснива лична својства и узајамне одношаје“ (стр. 70—80).

„Ако је аристотелизам код источних Отаца само скривао у себи могућност имперсонализма (безличности) и релативизма у учењу о св. Тројници, то је ова могућност постала стварношћу у западном богословљу“, које је достигло свој врхунац у системи Томе Аквинског и у савременом филиоквистичком богословљу (Filioque). У даљем излагању писац са своје тачке гледишта води полемику са римским „богословљем ипостаси као

одношаја“ и посебно „одношаја порекла (relationes originis) (80—88)“.

4. Проф. Н. Н. Глубоковски¹: Бог Реч. Егзегетски ескиз „Пролога Јовановог Јеванђеља (I, 1—18). Стр. 89—121.

Овде писац објашњава текст Јовановог Јеванђеља из I гл. ст. 1—18, и то сваки стих и сваку реч по реду. Врло су обилно примењени овде и богословље и филологија и паралеле из других места Новог и Старог Завета. Тих 18 стихова сматрају се у овом егзегезису као пролог Јеванђеља Јовановог, као нека идејна целина, чији су делови узајамно везани. То је се и изразило у завршним, надахнутим и колоритним речима овог чланка. Насупрот мишљењу других научника писац налази да пролог обухвата првих 18 стихова Јеванђеља и на тај начин план пролога се карактерише као историјско-логички: прво се осветљава досветски положај Логоса, затим стварање света и одношај према њему, старозаветна припрема за Нови Завет и у закључку савршено откривење Бога у Христу оваплоћењем Јединородног Сина (89—90). Мисли пролога, јасно изложене или скривене, следеће су.

Дело богооткривења вршено је Логосом. „У речи Λόγος разликују се многе разноврсне нијансе; ипак, све оне могу да буду сведене на два основна појма: разум и реч“. На тај начин, замишља се „да је Логос израз разума и неодољив од њега. А пошто је Бог вечни разум, који се од вечности адекватно објективира у својој Речи, то је и Логос исто толико вечан као и сам Бог. Да би објективација била потпуна и савршена, Реч мора да буде рефлекс свога субјекта у свој његовој искључивој типичности, и на тај начин да буде лице као и Бог; а уједно са тим, као вечна слика Божја, она је такође Бог. Ова се својства Логоса и раскривају у I, 1 стиху. Посебно, ἦν-беше, за разлику од ἐγένετο-постаде (Јов. I, 3, 14; VIII, 58), указује на Његову вечну, у сваком замишљеном моменту беспочетну егзистенцију; ἐν ἀρχῇ — „у почетку“ (без члана τῆ) указује на беспочетак по времену и по бивању. Πρὸς τὸν Θεὸν — „у

¹ Н. Н. Глубоковски, бив. проф. Петроградске Духовне Академије, сада је професор на Богосл. Факултету у Софији и предаје Нови Завет. Професор Глубоковски је иначе научник светскога гласа.

Бога“ даје на знање о потпуној независности Логоса по постојању и уједно с тим о најтешњем општењу с Богом, као личним бићем (ὁ Θεός, за разлику од Θεός — апстрактног појмања божанства); а ово доводи до мисли да се Бог од увек изражава у божанској Речи, а Реч, исто толико беспочетно, јавља у Себи Бога пред њим, као особита од почетка ипосгас. Друга фраза: καὶ Θεός ἦν ὁ Λόγος — „и Бог беше Реч“ карактерише Логоса са нове стране, са стране Његове суштине, сведочећи да је он Бог »κατ' οὐσίαν«, не различит од Бога, не некакав δεῦτερος — „други, другостепени“ Бог, као што су Његов епитет Θεός (без члана ὁ) тумачили Ориген и аријевци (ср. Јов. X, 33; Дела Ап. XII, 22, XXVIII, 6; II Сол. II, 4). Као такав Логос Јованов битно се разликује од Логоса Филоновог. Ближе је њему старозаветна идеја о „Речи“ (пс. XXXII (33), 6) и σοκρῆμα — мудрост (Приче Сол. VIII). Али овима „недостаје одређено изражени моменат ипостасности“; у старозаветним доктринама о мудрости и Речи Божјој „има се само клица Јованове Логологије“, и тек је при озарењу од св. Духа та клица достигла потпуно раскривање у прологу Јовановог Јеванђеља (с. 90—98).

Од другог стиха на даље говори се о делатности Логоса. У другом стиху „мисао јеванђелиста се још креће у области безвременог (ἦν ἐν ἀρχῇ, у смислу I-ог стиха)“ сконцентришући се надосветском животу Логоса, на оном његовом животу који је био обрађен потпуно према Богу (πρὸς τὸν Θεόν), а који је недостижан за човека. Од трећег стиха почиње да се говори о откривењу Бога ван Њега. Једини узрок откривења од увек је сам Бог, т.ј. све је по вољи Очевој и од Оца (ἐξ αὐτοῦ), али посредник у пројављивању Његове творачке воље јесте Логос (δι' οὗ τὰ πάντα. В. I Кор. VIII, 6; Кол. I, 16). Кроз Њега је све постало (ἐγένετο за разлику од ἦν), т.ј. прешло из небића у егзистенцију. Друга половина овога стиха уноси нову нијансу мисли; на име променом аориста ἐγένετο у перфект γέγονεν означено је оно што је било и што постоји, а тиме се „изражава идеја да је Логос, као Творац, уједно и старалац (промыслитель) свега што постоји а што је само неспособно за аутономно самоодржање“. „Све постоји благодарећи Логосу, и то ради тога што у Њему ζωὴ ἦν — „беше живот“, т.ј. Он је вечни (ἦν) актуелни извор живота, и не само живота физичког већ и духовног (ζωὴ без члана у неограниченом смислу). У односу према разумним бићима овај „живот“ (ἡ ζωὴ) „беше светлост“ (τὸ

φῶς), т.ј. извор духовноморалног просветлења; то просветлење, које је у разумној човечјој природи, условљава се остајањем у Логосу (ἐν αὐτῷ) или општењем са Њиме. И ово је било (ἵν, као стварност) код првих људи до њиховог пада. (ст. 4). Са падом, са удаљавањем од тесне заједнице с Богом светлост престаје да истиче непосредно из Извора живота, и настала је ἡ σκοτία — тама, као квалитативно-морална супротност светлости. Светлост наставља да се јавља (φαίνει), али као нешто спољашње — закон и савест у човеку. „Помрачено пак срце није могло да нормално прима у себе (ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν) сијајућу светлост, ради своје телесности (ст. 5). Потребно је било ново срце, да би у овој чистој средини опет засијала ранија светлост“; потребно је било „рођење одозго“ (Јов. VII, 3) и специјално откривење Логоса (стр. 98—104).

Претеча Његов био је Јован, послан од Бога (ст. 6) са мисијом да сведочи о светлости (ст. 7). Сам Он није био есенцијална светлост већ само светаоник који позајмљује светлост од праве, по природи својој апсолутне светлости (ἀληθινός, за разлику од ἀληθής, — истинит). Ова светлост стално светли у сваком човеку; отуда је позајмљује и Јован, као „човек“ (ср., ст. 6). „Само је код њега сконцентрисана та светлост са особитом чистотом и интензивношћу“ (стр. 8—10). Светлост је стално била (ἵν) као битно својство Логоса и сијала је у свету, који је видљиви рефлекс сијања Очевог кроз Сина (пс. XVIII, 1; Рим. I, 19—20); али је свет не позна (ст. 10; в. Рим. I, 21—23). Нарочито је се била сконцентрисала просветна делатност Логоса у избраном народу Божјем (τὰ ἴδια), Израилу; ту се разуме „завршно пројављивање божанске Речи у разне епохе дуготрајне егзистенције јеврејског народа, често и разноврсно синовљево говорење преко пророка (в. Јевр. I, 1) и последњи звук овог нарочитог обраћања — телесни долазак његов“; али га Израил не прими. Ако незнабожачки свет „није познао“ (οὐκ ἔγνων) свог господара и творца, то јевреји подлеже већој осуди, у колико га одбацише (οὐ παρέλαβον) и поред тога што су Га знали (ст. 11). Други су Га међутим примили. У контекстуалној паралели са τοῖς ἰδίοις они се замишљају као „род избрани, царско свештенство (I Петр. II, 9), као духовни Израил. Они су уверовали у име Логоса (πιστεύουσιν εἰς ὄνομα αὐτοῦ), т. ј., према контексту, не само да су Га познали као ипостасно откривење Бога, као вечиту светлост, већ су и потпуно били

прожети срдачном тежњом к Њему. Као такви они постају, благодаћу Божјом, „деца Божја“ (Τέκνα Θεοῦ). Τέκνον Θεοῦ је онај који се „слива до органског сједињења с предметом своје вере“, онај „који делимично већ даје у себи рефлекс Бога и има способност и моћ да достигне могућу сличност (уподобљење)“. „Ово синовство замењује раније, старозаветно синовство, и има над њим преимућство, јер термини „Отац“ и „Син“ изражавали су у Ст. Завету (Псал, С1, 13; Ис. LXIII; Јерем. XXXI, 20; Ос. XI, 1) више идеју нежности, расположења, симпатије према паломе створењу, а не ту реалну близину коју верујућима даје благодатни препорођај у Богоу синовљењу“ (ст. 12—13). „Али какву заједницу има светлост са тамом (II Кор. VI, 14)? Како је могуће тесно зближење између елемената који су се тако далеко разишли један од другог — σκοτία и φῶς? Очеvidно мора да постоји посредник као веза, који би и самом својом природом сједињавао ове две стране, ради чега се захтева да се у њему налазе битна својства оба елемента. И ето, „реч постаде тело (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο)“, историјски је се открила у новој форми. Остајући неизмењив у својој божанској природи, Логос је усвојио потпуну људску природу (σάρξ, у смислу природног човека, као васебне индивидуалности, не σῶμα, јер је примљена и разумна људска душа), тако да је Он Бог и човек у нераскидљивом јединству Богочовека. „Узевши, идеално, својим оваплоћењем све људство к Богу“ и сједињујући са собом верујуће као чланове Свог Тела, Он тиме и чини да они реално постају деца Божја (ср. I Јов. V, 1): „Ви сте Христови, а Христос је Божји“ по речима Апостола (I Кор. III, 23), Он је се „уселио у нас“ (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), учинивши наше тело скинијом за себе (σκηνή; Мат. XVII, 4; Марко, IX, 5; Лука, IX, 33). Уз то, како реч σκηνώω код седамдесеторице тумача „увек одговара јеврејској речи Schachen (I Мојс. XIII, 12; Суд. V, 17; VIII, 12; III Цар. VIII, 12), а термин Schechina-h се специјално употребљава за ознаку видљивих јављања Јехове народу израиљском, — нарочито у „скинији“ која је била праслика Господа Спаситеља (I Цар. XIX), то ἐσκήνωσεν изражава мисао да је у Христу „боравила сва пуноћа божанства телесно“ (Кол. II, 9) и била очигледна за време Његовог живота у телу. Сам јеванђелист сведочи да је се и после оваплоћења у Њему стварно огледало (ἐδρασάρεθα, за разлику од обичног ὄραν — гледати спољашње) божанство у форми доступној човеку (δόξα; ср. Јевр.

I, 3; Јов. XVII, 5); божанство које је у Њему по природи, као у јединородном (μονογενής), једином Сину Божјем (ср. Јов. I, 18; III, 16, 18; I Јов. IV, 9), који је ео ipso „сијање славе и слика ипостаси Очеве“ (Јевр. I, 3), вечно присутна (παρά) Оцу, као раван Му двојник. Он је пун „благодати“ (χάριτος, т. ј. љубави Божје према свету (ср. I Јов. IV, 9, 10; Тит. III, 4–5; II, 11) и „истине“ (ἀληθείας), као есенцијална слика Божја, који је у свом лицу дао сад „апсолутан израз оног што су расејано и нејасно наговештавала небеса, што је интензивно али глухо сугерирала савест, што је као у сенци претходило у Ст. Завету, кад је се говорило о „Господу Богу, човекољубивом и милостивом...“ који прашта кривицу и преступ и грех“ (2 Мојс. XXXIV, 6–7) (ст. 14, стр. 105–113).

У 15. стиху јеванђелист се позива на сведочанство Јована Претече о Христу, комбинујући његове изреке, казане у разним приликама (Јов. I, 27, 30): да је Он, и ако је се појавио после Крститеља (ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος), постојао и раније (ἔμπροσθεν μου γέγονεν), као светлост која свагда просветљава космичку таму, као праизвор свега што постоји (πρῶτος μου ἦν. ср. ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἢ ἀρχὴ καὶ τέλος. Апок. XXII, 13; ср. I, 8, 11), (стр. 113–115). Од неисцрпне пуноће оваплоћене Речи ми који верујемо примили смо (ἔλαβον) као благодатни дар који ми морамо да усвајамо и примењујемо у своје животу, као „неимари многоразличне благодати Божје“ (ср. Ефес. IV, 7; Римљ. XII, 3,6 I. Петр. IV, 10). „Христос нам је пружио изобилје благодати и сваки свагда и без препреке добија толико колико може, колико је способан и достојан да прими у себе, тако да са постепеним духовним усавршавањем човека једна благодат пропорционално прираста на другу (χάρις ἀντὶ χάριν), приближујући га постепено ка „пуноћи Христовој“, „да заједно са Њим постанемо слични Богу-Оцу (Мат. V, 48) као његова благодатна деца“ (ст. 16; стр. 113–116).

„У Ст. Завету није било такве божанствене пуноће благодати“. Зашто? — Прво, зато што је тамо важио „закон“ (ὁ νόμος) у конкретном специфичном смислу legis talionis или равномерне накнаде (II Мојс. XXI, 24; Мат. V, 38), који је давао једино познавање греха, распаљујући тиме пожуду, појачавајући грех и чинећи га одговорним, због чега је у резултату закон ставио под проклетство све оне који су били под законом (Рим. III, 20; VII, 7; VII, 8 и даље; I кор. XV, 56; Рим. V, 13; Гал. III.

10); друго, закон је „дат“ (ἐδόθη) као нешто спољашње, условно и привремено (Гал. III, 19—20; XX, 25; Мат. XIX, 8), и треће, ту је било потребно посредништво Мојсијево (Јов. I, 17). У Новом пак Завету, пре свега, безгранично господари χεῖρος (потпуно благовољење и праштање Божје) и органски везана са овим ἡ ἀλήθεια (адекватно откривење Божје), док закон остаје само као сенка која показује само „задњия“; друго, „благодат и истина постали су реалан факт (ἐγένετο) и не делају принудно и тешко, као нешто што је додато са стране, већ привлаче оним квалитетима који се у њима садрже“; треће, саопштаваоцем, раздавачем благодати и истине постао је Исус Христос, т. ј. сам Бог-Спаситељ (Iehoschua), помазан на своје служење (Χριστός Maschiach, ст. 17). Дотле није било ничега сличног. Чак ни највећи међу Божјим посланицима, н.пр. Мојсије и др., нису никада видели Бога, нису чак могли да поднесу ни слаби рефлекс вечне светлости (Јов. I, 18; II Мојс. XXXIII, 18—23; XXXIV, 29—30, 34—35; Суд. XIII, 22; Дан. X, 8; I Тим. VI, 16; II Кор. III, 7). Једино (ἐκεῖνος) син јединородни, који је у крилу (εἰς κόλπον=ἐν κόλπῳ; Јов. XIII, 23, 25; XXI, 20) Очевог и који на тај начин прониче у највеће тајне бића Очевог, као потпуна „слика невидљивог Бога“ (Кол. I, 15), једино нам је Он, својим оваплоћењем, открио, растумачио (ἐξηγήσατο) Оца. Од сада ми познајемо Оца — у Сину — и видели смо Га (Јов. XIV, 7, 9) (ст. 18; стр. 117—120).

„Следствено, ново откривење преко Логоса састоји се у томе, да „ко исповеда Сина има и Оца (I Јов. II, 23) и достиже благодатно-реално богоусиновљење. Кроз такав синовски „егзегзис“ враћа се цела историја света својој првобитној заједници с Богом и обезбеђује се у достизању крајњег циља. Вечни живот, запаљујући људска срца, сада понова осветљава јарком светлошћу њихов пут ка остварењу сличности с Богом“, уверавајући нас да „када се буде јавио, биће Му слични“ (I Јов. III, 2). „А тада ће и цео космос наћи свој завршетак, у коме ће „Бог свију бити у свима“. (I Кор. XV, 28). Тада ће се почетак и крај историје састати заједно и извор ће се слити са потоком. Бог је, по речима тајновидца (Апок. I, 8, 10; XXII, 13) алфа и омега, и Логос својим оваплоћењем везује прво и последње слово свесветске азбуке: везује повесничко: „у почетку створи Бог небо и земљу (I Мојс. I, 1), са оним што је апокалиптичко-пророчанско: „и видеће лице Његово, и име Његово

биће на челима њиховим; и ноћи тамо неће бити, и неће потребовати светлости од светионика, нити светлости сунчане, јер ће их обасјавати Господ Бог; и зацариће се у векове векова“ (Апок. XXII, 4—5) (стр. 120—121).

5. В. Н. Илин,¹⁾ „основна питања симболике крста господњег“ (стр. 122—123).

Овај чланак није обрађен потпуно: више је то кратак нацрт без потребне пуноће у раскривању и аргументацији. Као и у чланку прот. Булгакова тако је и овде стил тежак и нејасан, претрпан философским терминима и концепцијама чак и онде где је лако могло проћи без тога: уз то, често је изражавање фрагментарно, тако да је чланак разумљив само за мали број читалаца, за оне који су навикли на такве термине и који знају њихово тачно значење. Налазе се овде и тезе доста сумњивог квалитета.

„Хришћанство је, вели, религија крста“. Литургијски текстови додају њему епитет „часног“ (τιμιος) и говоре о његовој „непобедној, недостижној и божанској сили (δύναμις)“. Првим се „потврђује Његов конкретни реализам“, а другим — Његова свештена динамика, света и освећујућа једновремено... Сила Крста, као унутра стављени, самозадовољавајући појам, јесте обавијени тајном принцип живота који лучи енергију,²⁾ а чије се ефикасно-конкретно, ван стављено икономичко значење показује у Св. Тајни“. „У крсту се, као у неком метафизичком центру стварно и ефикасно укрштава сва феноменологија црквеног живота, која се литургијски остварује и појављује. Крст, благостање крстом јесте тај општи елеменат у литургијској стварности, без којег се ова неда замислити... Може се рећи да је крст баш само свејединство у његовој конкретној реалној симболици (?). А будући да Бог, као свесавршен, једносуштан тројичан Дух, јесте само то свејединство, то је онда (?) крст реалан символ Тројичне Теофанвје... симболичко инобиће самог Бога.

Одавде истичу следеће богословске тезе:

1. Крст метафизички постоји у недрима метафизичког живота, он раскрива „изговара“ недостижно, затворено име које

1) В. Н. Илин је доцент Богосл. Института за Литургију.

2) Лучење енергије иконографски се представља сједињавањем нимба са крстом на глави Спаситељевој, или пак крстом који лучи зраке (стр. 123)

се не да изговарати, име $\delta\psi\chi$ (суцаго, Онога који јест), Јехове, који је Отац, Син и Св. Дух, Тројица једносушна и недељива.¹⁾ Отуда, прекрстити се значи „јављати на себи и у себи триипостасну слику Божју“ и „двоприродног једноипостасног Богочовека“. Трисвета песма која се пева за време благосиљања народа двосветњаком и крстом указује, по речима Симеона Солунског, на тајну Тројице коју је саопштило људима оваплоћење једног од Тројице“, при чему двосветњак симболизира Христа, а крст који прати благосиљање, изгледа овде као потенциран (?); на тај се начин досветска жртва јавља са нарочитом јасношћу и снагом у свом јединству са тајном тројичности. Чињење крста над јеванђељем „не означава благосиљање јеванђеља већ као неку појаву крста кроз јеванђеље, т. ј. речју Божјом, која је произишла из Речи, оне Речи која је од почетка узела на Себе крст“.

2. Крст сједињује у недељивој истоветности три основна аспекта хришћанске религије помоћу којих се она јавља свету: мит, догмат и култ. Мит (?) је Голгота, догмат — проповед о искупљењу, култ — евхаристија“. „У свејединству својих аспеката култ је живи и конкретни символ основне досветске онтолошке истине хришћанства, истине која може да буде формулисана као живот кроз смрт (пре света и превечно), као уништење смрти смрћу (у времену, по икономији)“. „А над свим овим уздиже се његова божанствена беспочетна онтологија; јер се Литургом крста јавља Сам беспочетни и превечни његов носилац“

Символика крста „улази својим коренима у неискане дубине несазданог првобића, јављајући се као њихово енергично лучење“. Идеална у сваком смислу геометријска символика (?) крста побуђује нас а ригор да тражимо њена реална овоплоћења у свима епохама. Идеално је и најреалније (?). „Првобиче Речи је првобиче часнога крста, јер, Реч, $\delta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \delta\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ (I. кор. I. 18) јесте „Јагње зеклано још од створења

¹⁾ Ипак, у примедби на стр. 124. писац признаје да је Јехова по преминућству друга Ипостас. У нимбу који у форми крста обавија Спаситељево главу са словима $\omega\omega\chi$ (Онај који јест, Постојећи) сједињују се сијање енергије крста и појава крстом оваплоћеног и распетог Јехове. Недељивост и једнодушност Тројице симболизира се заједничком тачком оних двеју линија које се укрштавају и праве крст. Та тачка укрштавања симболизира и несливено двојединство божанства и човечанства у другој ипостаси тројичног јединства (стр. 124—124, прим.).

светаа оруђе заклања у својој идеалности (а то значи и свереалности (?), не може да не постоји заједно са самим клањем (?). Заклање има два аспекта: један је досветски (ван времена) а други је у времену (по икономији); гностици су били сасвим у праву (?) кад су схватили крст као еон и кад су га идентификовали са појмом предела (ὄρος). Предео је символ Kenosis-a (?), који се изражава крстом како у несазданом бићу тако и у ономе који се појављује у сазданом бићу (теле-снораспеће Христово). Али пошто је тројични кеносис (предео-крст) слика личнога бића друге ипостоси, то је крстом Пресв. Тројица оно што јест (?): крст иза престола у олтару јесте слика таквог положаја крста од вечности.

Геометријска схема крста давала је повода да је њему у разном време придавано разном симболичком значење, нпр. значење вечности, бескрајности, центра васељене, значење молитвеног ширења руку и др. (прим. на стр. 130—131).

„Идеални геометризам (?) крста тесно је везан (?) са оним што би се могло назвати његовим свештеним, сакралним априоризмом. Заиста је већ у времену блиском првој епохи хришћанства било поникло тврђење о априорној светости крста, које би се могло тако да формулише: крст је свет не само ради тога што је на њему распет Господ, него и Господ је допустио да буде распет на крсту зато што је крст свет. „Крст су поштовали и многи народи у старом незнабожачком времену, (египћани, халдеји, финичани, асирци, индуси, етруси, келти и делимице класични народи)“.

Поред симболике крста постављена су овде и друга питања, као питања о облику крста и о употреби крста у иконографији, исто тако о његовој химнографији. Све су то питања која очекују научна решења.

А. В. Карташев¹⁾, Судбина „свете Русије“ стр. 134 — 156).

Писац не мисли да овде да историјски преглед мена у судбини Русије у опште. Његов је задатак да „раскрије душу руског народа“, као „целог духовног организма“, другим речима, да објасни његово „самоопредељење“, самосазнање и идеологију, све то што је се „раскрило и учврстило у хиљадугодишњој историји“. Но ово је тек његов први чланак, и ту се он огра-

¹⁾ проф. на Богосл. институту за Цркв. Историју.

ничава расматрањем само једне стране ове идеологије; очекује се наставак. Мора се признати да су овакве теме, каквих имамо овде, доста интересантне; интересантне су у толико више у колико се постављају данас, када „Евразијци“ пропагирају своје тенденциозно гледиште на историју и дух руског народа, када се, с друге стране, у самој западној Европи почиње да осећа криза једностране западно-европске цивилизације и почиње да се гледа на Русију не без извесне наде да њена култура и њена духовно-морална идеологија нешто допринесу у допуну и оздрављење западно-европске цивилизације. Разуме се, потпун утисак може читалац да добије тек пошто буде прочитао и следеће чланке, у којима ће постављени проблеми наћи своје дефинитивно решење, али ипак нашу пажњу може да привуче и овај чланак сам по себи, пошто и он преставља у извесном смислу неку целину. Мисли пишчеве и подаци нису нови. Садржина чланка се своди на следеће:

„Русија је назвала себе святая Русь“. Од других народа само је библијски Израил назван „светим и изабраним“. — „У овом самосазнању Израиља и Русије има несумњиво извесне смелости (дерзновенія), има нечег што је пуно одговорности“. „Карактеристично је, каже писац, да наша стара литература, која је иначе доста богата и црквено-патриотским списима, није знала за термин „Святая Русь“ све до XIX в. Овај термин је плод простонародног стваралаштва. Он је постао и чувао се у усменом народном предању преко „калика перехожихъ“ (скитница) у тако званој народној литератури... То је глас народа“ (135-137).

У које се баш време дошло до овог термина „Св. Русь“, када је се он одомаћио и какав му је смисао придавао народ“?

Примивши хришћанство руски народ је лако и брзо постао народом „крестъјанскимъ — христјанскимъ“ и технички је тако и звао себе и своју православну веру. У условима своје колонизаторске мисије међу околним инородцима — а та мисија је била сједињена са покрштавањем инородаца; покрштавање је било један ефикасни елеменат русификације — у народном сазнању је се сливало „крестъјанство“ са руском народношћу, његово национално сазнање је се идентификовало са припадношћу вери „крестъјанској“. За време монголско — татарског јарма, када је Русија трпела од идола („идолица логанога“) први пут је почело да се формира национално саз-

нање баш као сазнање Хришћанске Русије“ и створен идеал ослобођења хришћанског народа од „насиља паганског“. У овоме је се Русија изједначила са својим учитељима у хришћанству, који су трпели од Сарацена и Турака. А ово јединство преживљавања помогло је примању и јединог полуаокалитичког црквено-политичког гледишта“ (137-139).

Као идеална норма узајамног односа између државе и Цркве у Византији била је једино васељенско царство којим управља црквом миропомазани васељенски хришћански цар Новог Рима, т.ј. Цариграда, напореда са архијепископом Новог Рима, васељенским патријархом, који је по части и значају био изнад свих патријараха. На сагласности обеју власти учвршћује се благостање државе. Ту се император замишља као правни заштитник вере и чувар црквених интереса, као вођ црквене јерархије и законодавац, који је миропомазањем примио благодат првосвештенства. „Пошто су васељенски цар и васељенски патријарх једини у свету, исто као и православно „рومهјско“ царство, то је овај „хришћански империјализам“ логички био на челу свих православних народа, држава и цркава, и канонски дух је потчињао себи... Нека је та политичка зависност свег православног света од „Новог Рима“ и била придворна илузија, али канонска власт „рومهјских“ царева стварно је се простирала на све православне у стварима опште — црквеног значаја“. Стварно је тако било и у Русији у старо време (с. 139—144).

Али Грци су, почев од XV века, изгубили свој кредит у очима руског народа. Њихова издаја православља на Флорентинском Сабору 1436 г., и затим пад Цариграда под турску власт 1453 г. створили су код Руса мишљење да је православље код Грка поколебано, да је у „саборној и апостолској цркви Константиновог Града „мерзостъ и запустѣніе“ и да је православно-васељенена мисија из Византије прешла на Русију у којој је православље сачувано чистије него ма где и у којој је владао „богоизбрани богпросвећени поборник побожности правога православља, Богом крунисани цар“. Све је то нашло израза у литературним споменицима руског самосазнања тога времена („повѣсть обѣ осьмомѣ соборѣ“ јером. Симеона, „слово избрано отъ св. писаній, еже на латыню, истог Симеона или Похомија Србина, московска пасхалија из 1492 г., „Повѣсть о бѣломѣ клубукѣ“ „Димитріа Герасимова“ и др.); а завршну

форму, је добило у посланицама старца Филотеја. Он пише да је Православна Црква, као апокалиптичка жена, побегла прво из Старог Рима у Нови, т. ј. у Цариград, али ни тамо није нашла мира, због издаје православља. Цариградска се црква разруши, би погажена као слагалиште воћа и Православна Црква опет побеже у трећи Рим, т. ј. у нову Велику Русију. Сва хришћанска царства бише поплављена од неверника; само једино царство нашега господара благодати Христовом држи се..., њему неће бити краја; сва хришћанска царства састаше се у једино (Руско): два Рима падоше, а трећи стоји; четвртога неће бити. Отуда, „једини је православни руски велики Цар под небом који управља Христовом Црквом и учвршћује православну веру... (144—145),

„Више ових висина и шире ових ширина руско национално-религијско и религиозно-национално сазнање није се никада дизало. Доцнија његова историја била је само практично развијање и примењивање овог истог циклуса идеја. Руско самосазнање је у овој величини својих мисли испољило природу Русије као недра светске културе“. „После Петра ушла је у живот руског народа занешеност безрелигиозном културом“, што је донело плодове другог, световног стваралаштва. Али та занешеност — која је се у ствари опажала само код интелигенције али не и код народа — није створила један јасан специфично национални идеал, а још мање идеал месијански. Идеал „Свете Русије“ је нешто јединствено у националној историји по својој дубини, моћи, чврстости својих корена у историји и сродности са народним духом. „Од када је нашла свој идеал, Русија је се много и савесно напрезала да буде достојна њега, и ако је било момената да је падала, малаксавала и грешила, ипак је се подизала, поново инспирисана тим истим идеалом; њиме је се и спасавала када је долазила до опасности или до пораза“ (154—156).

7. Г. П. Федотов¹⁾ Св. Мартин Турски, подвижник аскезе (157—175).

О Св. Мартину постоји специјална литература; из најновијих монографија најважније су следеће: Lecoq de la Marche, Vie de st. Martin, 1895 г.; E. Ch. Babit, St. Martin de Tours. 1922 г.; и H. Delehaye, St. Martin et Sulpice Sévère. 1920. Али и поред тога остаје места за расправљање неких питања односно личности св. Мартина и његове аскезе. И писац овде поставља себи

¹⁾ Доцент Богосл. Института за Латински језик.

задатак да „изнова изучи“ житије Св. Мартина, написано Сулпицијем Севером и да се на тај начин ближе упозна са духовном личношћу светитеља и „нађе руководну идеју његовог подвига“.

Писац налази да С. Север субјективно оцртава Мартина. Занешен подвизима источног монаштва и прожет традицијама агиографске школе, која је у житијама светаца употребљавала позајмљивања и служила се општим фразама, С. Север оцртава Мартина као херојског аскета у египатском стилу, ради чега узима боје из житија Антонија, из аскетике Евагрија, Лавсика Паладијевог и др. „У овој слици Св. Мартина ми налазимо, каже писац, изобиље реторике а врло мало конкретних црта; изгледа, нећемо погрешити ако много што шта у овој слици припишемо стилистичким обрасцима којима је се писац користио“. Ипак „овај лик хришћанског стојика који је херојским делима заслужио царство небесно“, епски објект лик Мартинов прешао је у потомство. Али поред овога, из описа Сулпицијевог гледа на нас и друго лице у коме једва да можемо познати Мартина Хероја. То лице јесте „сиромашан и смеран ученик Христов који не само следује за Христом на путу самоодрицања, већ и са необичном за савременике осетљивошћу, прима у себе лик Христов и живи на тај начин што му органски подражава. Лик Христов умекшава његов сурови подвиг, дајући му емоционалан живот; он види Христа у унижењу и љубави“. Живећи у оскудици он јадно изгледа; своје служи он указује ропске услуге; никог не осуђује; подноси увреде, моли се за оне који га вређају; „на устима му је само Христос, у срцу његовом је само љубав, само мир, милосрђе“. Он откупља заробљенике, заузима се за апсенике и за оне који су пали у немилост; љуби губавог; љубав се његова простире и на животиње; али је његова љубав само једино састрадање. Никада сарадовање... То је лик који у XII в. „велики Франциск понавља у својој јуродивој љубави и сиромаштву“. Такав Мартин нема за себе литерарног обрасца, ради чега га и није могао саздати Север“; већ је он такав у природи. „Источна црква се мало сећа њега, али и то мало говори о „Мартину милостивом“, апостоу љубави“.

8. Г. В. Флоровски¹), Твар и природа Твари („тварь и тварность“) (стр. 176—212).

Овај чланак по свом садржају приближује се напред поменутом чланку прот. Булгакова. У оном чланку се третира о

Богу у себи и унутрашњем одношају међу његовим ипостасима; овде се говори о његовом јављању изван себе, у створењу света и о твари као другом бићу. И овде се писац дотиче по каткад таквих тајана божанског живота, које су недостижне људском схватању и више мање тачном изражавању речима. Он то признаје; па ипак, охрабрен примерима св. Отаца и других богослова покушава да, колико је могуће, приђе овим тајнама и да их макар издалека, у нејасним контурама посматра. Своје логичко расправљање он обично поткрепљује цитатима из св. Писма, св. Отаца и других богословских ауторитета. Мора се признати да писцу служи на част доста широко познавање дела св. Отаца и црквених богослова, макар да он није богослов по образовању¹⁾ Не могу му само опростити, као ни прот. Булгакову, што уносе много вештачки скованих речи и онде где то није потребно (нпр. бытійственный, лишителный, катафатическій, сугубоестественный, апафатическій и др.). Исто тако би се могло ставити у укор и нелогично идентификовање појама који по суштини нису истоветни, нпр. својства Божја = силе и дејства = испољавање живота, начинини односа = сам Бог. (стр. 198—199.

Да изложимо укратко садржину чланка. Свет је створен; ово значи: свет је постао из ничега; ово опет значи да није било света раније, пре него што је постао; он је постао заједно с временом“. Логички мисао долази до овог закључка када се, бројећи време од садањег у прошло, у дубину времена, приморава да се заустави на каквој било тачци, па било то изражање предела и прошлости на векове или на дане, то је све једно. Али биће некада да времена неће бити (Апок. X 6). Времена неће бити, али ће се твар сачувати, јер Бог „учврсти васељену и она се неће покренути“ (пс. CIV, 5). „Бескрајност не претпоставља неизоставно беспочетак“ (176—178).

Кад се каже: „Свет је почео да егзистира, значи: могло је и да га не буде; у егзистенцији света нема никакве неопходности. Тварно биће није само себи довољно нити самобитно. Узрок и основа света су ван света“, — у вољи свеплагог и свемогућег Бога. „У стварању се полаже и зида потпуно нова ванбожанска стварност.“ Између Бога и твари постоји бескрајно растојање природа. Искључено је ма какво мешање и „сливање“ природа. Чак у лицу Богочовека Христа природе остају у непроменљивој разлици. „Сварање је акт воље и ради тога се

¹⁾ Свршио је философски факултет, одсек историјско-филолошки

разликује од божанског рођења, као акта природе: прво се не врши из суштине, а друго из суштине, због чега је твар „иносушна“, друге суштине, није слична Богу (178—181). „Твар није појава већ суштина. Реалност и субстанцијалност тварне природе показује се и раскрива се пре свега у слободи твари; а ова се опет изражава пре свега у реалној могућности двају путева: ка Богу и од Бога. Твар мора да се својим личним напором и подвигом уздигне и сједини с Богом,“ чему у сусрет иде и божанска милост, благодат. Али благодат не чини насиље, због тога твари није затворен пут разједињења, пут погибије и смрти. И смрт није крај егзистенције, него раздвајање душе од тела, твари од Бога“. Јавивши се у свет „зло је унело нова својства, као да је додало Богом сазданој реалности нешто што Богом није извољено нити створено“, некакав противузакон. „И у извесном смислу зло је неискорењиво. Њиме се искварена стварност прима тајанствено у вечност, мада у мукама вечног огња.“ „Идеја твари је туђа „природном сазнању“. За њу није знала антична, јелинистичка мисао: њу је заборавила нова философија“ (181—184).

„Бог ствара у потпуној слободи. Ка стварању Он Сам Себе одређује. Само је по себи јасно да не може бити речи ни о каквом спољашњем принуђавању“. Али, да није било унутарње неопходности? Да нисту та вечно својствена Богу благост и свемогућност захтевали да буду реализовани у тварном свету исто тако још од вечности — као што је мислио Ориген? Или, да није вечна у Богу бар идеја света, замисао о свету? Не. „Такве претпоставке значе уважање света у унутрашњост тројичног живота Божанства, као једног принципа који са њим одређује. Зато ми морамо одлучно да одбијемо такве претпоставке. Идеја света, божанска мисао о свету, свакако је вечна, али у извесном смислу ова није савачна Њему, пошто је одељена од Његове суштине Његовом вољом. Бог не садржи толико колико измишљава идеју твари и измишљава је у потпуној слободи. Божанска се вољи ничим не приморава да измишљава свет; идеја света, ако је вечна, није вечна стварном вечношћу већ вечношћу слободном“. Пуноћа Божанства се не увећава и не умањује тиме да ли је свет створен или не. Бог је све умом посматрао пре но што је добило своју егзистенцију, и свака ствар добија постанак у одређено време, сагласно Његовој вечној мисли, која је предодређење, слика и план. Свет

се ствара по идеји, сагласно праслици. Праслика је норма и задатак који су положени у Богу али који су обраћени на друго, ван Бога. Због тога се вечност праслика слаже са почетком и постајањем у времену носилаца предвечних одређења“. „Божански лик у стварима може се назвати истином ствати, њеном трансцендентном ентелехијом, а не субстанцијом или њеном испостаси“ (184—185).

У Богу треба разликовати двојако време одређивања и актова; ово је везано са разликовањем у Богу „суштине природне“ и онога, „што се односи на природу“ : једно припада теологији, друго икономији. Шта је Он по суштини и по природи, то је недостижно и непознато. „Бог се постиже само у тотико у колико је обраћен свету, у колико је се открио свету“ путем откривања. Многа и релативна имена Божја, која се употребљавају за Њега, не означају Његову природу или суштину, већ својства Божја: то су *силе* и *дејствија*, стварна битна и животворна пројављивања божанског живота, *слике* односа Божјег према твари (?). Животворна делатност Божја у свету јесте *сам* Бог“ (?). Учење о томе изложено је код Псеудо Дионисија Ареопажита и код Григорија Паламе. Божанска дејства укупно узета представљају Његову предвечну вољу, Његов творачки предвечки савет“, — а овај је слободан акт љубави. „Стварање предпоставља тројичност, а печат тројичности лежи на свој твари“ (ст. 195—206).

Неизмењиви божански савет не веже слободу твари. „Да твар постане оно што је, треба ипак да до тог дође својим слободним пењањем, сразмерно према божанском старању о Њој, сразмерно према предвечној слици и предодређењу о Њој“. „Слика твари у Богу је ограничена и не одговара слици Божјој у твари“; у човеку је то извесна личност, рефлекс. „Али над сликом увек сија оригинал... сија као призивање и норма“. Твари је дат натприродан задатак: општење с Богом, обожење. Ово се достиже само помоћу самоодређења и подвига твари, чему сарађује благодат. Будуће и очекивано обожење јесте узвишавање твари до сличности с Богом по благодати; то је присуство божанског живота у јединству љубави и достигнуће извесних својстава која сведоче о сличности Богу. Оваплаћење Речи отворило је пут ка заједници са овим божанским животом, пут човековог усиновљења Богу. У цркви се подвиг твари показује и твар се обнавља у свој својој пуноћи“ (206—212).

На крају овог часописа налази се неколико приказа на нове књиге (Догматика, Св. Писмо, Апологетика, Агиологија) и извештај о раду Правосл. Богосл. Института у Паризу за 1926—1927 год. (213—231).

Проф. D-р А. Доброклонски.

Српски превод од D-га Д. Грдавичког.

Povijest staroga Oriјenta. Књига I. Od najstariјih vremena do u јedanajesto stolјеće prije Isusa, Napisao D-р Gavro Manojlović. Svezak prvi (str. 1—200) — Pristup — a od) Hiska do Filista“ i od „kralја Mina“ do „kralја Prijama“. v) Egipat za Staroga i Srednjega Carstva.

Svezak drugi (str. 221—354). a) Zemlja i kultura na Eufratu, i Tigru.

Svezak трећи (str. 355 — 600). Politička povijest Prednje Azije od najstariјег vremena do u 12. stolјеće prije Isusa. — Dodatak — Literatura — Sadržaj I. knjige — Ispravci u štampi).

У Загребу 1923. Izdanje „Maticе Hrvatske“ Tisak nadbiskupske tiskare.

Једно доло које се с правом може поздравити као добро дошло, јер испуњава велику празнину која је до сада владала у томе подручју. Богатим и многобројним откопавањима и открићима која су учињена на територији предњег Оријента, откривен је нов свет који се до сада врло слабо познавао. Само онолико колико је говорила о њему Библија. Потребно је било да се сав тај материјал скупи и пружи и ширим круговима. Дело г. Манојловића то чини увелике. „Без познавања оријенталних језика“, аутор је употребио дела других, специјалиста, „што они нађоше и написаше“, (стр. III), и то је са великом вештином средио и обрадио. Књига је од велике користи не само за историчара него и за богослова, јер међу старим народима предњег Оријента, постао је, живео је и развијао се и изабрани, јеврејски, народ. И у свакој књизи, која се бави историјом тих народа, мора се често и често базирају на јеврејски народ, као један од оних, који су у културно-духовном развојку човечанства играли велику и важну улогу.

Као стручњак, који се бавим проучавањем јеврејског народа и његовог језика, морам се осврнути на књигу г. Д-ра Манојловића, иако је изашла још пре 5 година, јер се о њој није говорило. У њој се налазе ствари, које је вредно споменути, односно обазрети се на њих. Разуме се да ћу се огра-

ничити само на оно што се односи на историју јеврејског народа, а уверен сам да ће г. аутор „sine ira et studio“ оценити моје примедбе (као стручњака) и код евентуалног другог издања узети у обзир.

Међу ориенталистима који проучавају предњи Оријент, постоје у главном две струје. Тако звана „панбабилонистичка“, чији је творац и најватренији пропагатор Hugo Winckler са лајпцишким професором Heing. Zimmern-om, Alfredom Jeremias и A. Jensen. Занесени успесима асирологије, када је одгоненуто клинасто акадско писмо и када су прочитани многобројни текстови, особито из Асурбанипалове библиотеке, почеше споменути научници учити, да су Вавилонци (Акађани) творци целе цивилизације и културе у свету. Све да је потекло из Вавилона. Да и јеврејска религија није ништа друго него производ вавилонски, са неким изменама. Иза смрти Winckler-ove најватренији присталица тога правца је A. Jeremias, док је H. Zimmern напустио то мушљење. Већина пак западних оријенталиста сматра „панбабилонизам“ као преживео, иако се не може прећутати, да је и он донео доста користи науци. Но ако је преживео међу научницима, нанбабилонизам почиње да се шири и пропагира међу лаицима, нестручњацима, што је много опасније, јер при томе није увек глани руковођа жеља за науком.

Господин Д-р Манојловић је сасвим под панбабилонистичким утицајем; то се у његовој књизи примећује свуда. Особито се то јасно види из речи ауторових: „u toj su nauci (astronomiji) Balibonci postali učitelji cijeloga svijeta, a i starih američkih kultura (astečke, perijske, t. d. koje su svoje znanje primile iz Babilonije putem neznamo kojim“. (svez. drugi str. 284).

Без икаквог даљњег образлагања писац тврди нешто о чему се могло писати годинама. Исто је тако и са тврђењем „mi smo tjedan od 7 dana primili od Rimljana i Herbeja; ovi od Babilonaca“ (str. 288) Сам аутор (стр. 287.), вели да се на подручју бабилонске културе рачунало са тједном од 5 дана“. Јер сваки семитиста зна да су Вавилонци имали недељу од 5 дана („hamuštu“), као што о томе управо први говори H. Winckler¹⁾, дакле, не може бити тачно да су Јевреји преузели од њих недељу од 7 дана. „Posvećivanje dana pojedinim bogovima“ да је ваžno „jer i ta uredba pokazuje zajednički izvor“ (str. 289), не мора никако бити вавилонског порекла. Код Акађана дани

¹⁾ Altorientalische Forschungen II. 91 sl.

нису имали имена богова, него су се бројали: први, други и т. д., а посвећивање дана боговима као у романским и германским језицима (*dies Solis, Sonntag, Sunday, dies Lunae, Lundi, Montag i t. d.*) има свој извор у религији, а не код Вавилонца. Нико пак неће ићи тако далеко, да утврди да је религија порекла из Вавилона.

Но у питању од куда религија, писац се упушта у непотребно објашњавање (стр. 291), при чему стоји на застарелом становништу западних рационалиста 19. века, код којих је у пуној важности изрека „*timor deos fecit*“. Данас уз ту тврдњу не ће пристати ниједан научник који се бави историјом религија, зато не би ни требала да буде у једном научном делу, особито у делу које је за „шире коло нестручника“.

Авраам није „*išao tražiti privolu od Hetita (bne Het) za kupovni ugovor*“ (стр. 94) него он тражи од Хетита да му продају комад земље, да задобије посед међу њима (Пост. 23, 13. 17. 18.).

Тешко да је тачко што тврди писац о усељавању у Египат, када вели: „*Tako se g. 1901. za Sesostrisa II doselio starešina Ebša sa svojim bratstvom — 37 Nauma (kanaanejaca) „pustinje“... (стр. 204.)* Аутор сигурно мисли на тако звани „*benihassan*“-ски споменик, и ако га не спомиње, — где се приказују неки Еемити који долазе у Египат под водством човека, чије је име *Abša* (слично библијском *Abišaj*, II. Сам. 10, 10). По старијем мишљењу тумачила се та слика, како је тумачи и писац, али по новијем узима се да то нису никакви Семити што се селе, него да је то трговачка каравана која доноси у Египат зелену шминку маст за очи, (исп. R. Kittel: *Geschichte des Volkes Israel I. Bd. стр. 59, Stuttgart (Gotha) 1923*). То ће мишљење бити тачније, јер и из *Sinuhe*-ових (а не *Sinuhet-ovi* о. с. 204) мемоара видимо да он налази доста познаника у своме бегству од Сесостриса I., и у Библосу и Кедему, и кнез *Ammienšu*, земље горњег *Retenu*, зове га к себи, јер на његовом двору чује „језик Египта“. Везе између Ханаана и Египта јаке су, дакле, још пре Сесостриса II.

При спомињању истраживања Гаанака и *Megidda* (стр. 223) у Палестини, требало је споменути и откопане градове Јерихон и Сихем, што их је открио гласовити берлински археолог E. Sellin.

Фенички алфабет има само 22, а не „24 знака“ (стр. 238).

На црном обелиску Салманасара III. не налази се само „izraelski kralj Jehu donoseći mu svoj danak“ (стр. 238), него и Сирци, Сидонци. Натпис вели: Haza'el од Дамаска ослони се на велики број својих чета... Sapisu (Јермон) учини он својом тврђом... А ја се борих с њим и надвладах га... Он побеже да си спасе живот. Ја га прогоних и затворих га у Дамаск... Тада примих данак (трибут) Сираца, Сидонаца и Јау'а сина Омријева. (При цитирању текста без писца погрешно „sar Klumri“ а треба „bit Humri“) управо због тог цитирања цара Јуја (Јеху као сина Омријева падали су историчари у погрешку, да је Јуј из династије Омријева; (и писац вели: „iz doma Omrijeva,“). Да се обратило мало више пажње на дотична места у Библији, видело би се да је обратно. Јуј је управо онај који је уништио и свргао династију Омријева (Исп. I. (III) Цар 16, 28 и II (IV.) Цар. 9; 10.). Но Омрије и његов син Ахав били су се, свакако, на далеко прославили својим делима, да је код Акађана постало име „bit Humri“ синоним за Израил (Исп. Ungnad — Gressmann: *Altoriental. Texte und Bilder zum Alten Testam.* 1909., Schrader Eb. *Keilinschriftliche Bibliothek*, 1889. исти: *Die Keilinschriften und das A. T.* 1903. (3. Aufl Winkler — Zimmeren, Kittel. O. c. — 268).

У јеврејском је „вечност, — „'Olam“, и не „holam“ (стр. 268).

Нетачно је тврђење да је „još manje sačuvano od VI ploče“ (стр 273.) вавилонскога епоса о стварању света: „Enuma eliš“) Та је плоча пронађена скоро потпуно, Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum A. T.*; Ungnad — Gressmann *Altoriental. Texte Bilder*.

Речи „оп је Alfa i Omega“ потичу из Св. Писма (открив. Јован.), па је незгодан израз „Grci će to reći (стр. 275). Нигде не налазимо у Библији (једином извору за израилску историју) место где се каже, да је „и Izrael-u Betel, kasnije Jeru-salem, „rupak“ zemlje, središte svijeta' (стр. 277.).

Бог сунца у акадском је Šamaš (јевр. „šemeš“) а не „samas“ (стр. 281.); исто и Ištar (не Istar) од Arbele. За главни град Медије узима се обично да се зове Егбатана (а не Akbatana стр. 283.)

Панбабилонстичко је тврђење, ни на чему основано „да „shvaćanje... о обћем потопу и орћем požару, које се rasprostrlo по сјејој земаљској кугли међу свим народима, и свим

mitologijama, ima svoju kolijevku u ravninama Eufrata i Tigara“ (стр. 297.). Морали би најпре имати сигурне доказе за то, па тек онда ширити таке идеје у широј јавности, а ми данас немамо ништа од тога, јер се у науци панбабилонизам преживео. Израз „patesi“ (стр. 203., и 324.) боље би било превести: „кнез“ — „свештеник“ (испор. словеначки knezo-škof, Fürst bischof.). „Бог Еа није преварио сина свога Адапу, (стр. 307.) него, напротив, Еа (по епу о створењу човека) није ни сам знао да ће се „Апи“ умилоствити. Апи се љутио на „Адапу“, што је сломио крила јужном ветру, и на Еу, што је откријо „нечистом човеку унутрашње ствари неба и земље. Хоће да га казни. Но бог Тамуз и Gyšzida богиња, „придворни“ Апи ови моле за Адару и Апи, одобробољен, хоће да даде на концу Адар-и „хлеб живота“ и „воду живота“. Ту је моментално расположење Апи-ово иначе се давао „хлеб и вода смрти“ Цео тај мит нема никакве сличности са библијским казивањем о Адаму и Еви, дакле се неби требало ни позивати на њега (стр. 307.).

Неприхватљиво је мишљење да: „funkcije te nauke (kaldejska nauka: mađijanje, vraćanje) jesu privatni i službeni obredi svećeničkoga reda“ (стр. 313.). И опет застарела рационалистичка хипотеза прошлога века, која се у историји религије спомиње само као историјска прошлост, а нема присталица. Lilita није само „олијпни демон“. Још и данас је она код Јевреја, ноћни демон — вештица, која је особито опасна за породице.

При позивању на Деворину песму (Суд. 5, 4. 5.), као и код осталих псалма, требало би навести места где се налазе у Библији, јер то лаик не зна.

Химна египатска из доба Аменофиса IV. није „bogu Reu“ (стр. 329.) него Атону (сунчевој кугли),

У погледу старости и вредности 14 главе књ. Постања, писац узима хипер-критичко становиште, када вели „по језиком (?) i cijelim иначе sadržajem (?) moglo je to pripovijedanje postati istom za „babilonskoga izгона“ (стр. 411.). Управо из сачуваних нам имена у тој глави (Amrafel из Sine'ara, Kedorlacomer из Elama Ariokh из Ellasara) види се да је ту употребљен врло стари извор, а никако из „babilonskog izгона“; као што то показује корифеј јевр. историчара Kittel R. (о. с. I. 281, 282.).

Од куда писцу тумачење имена Божјег код Јевреја „Jahve — дува“, не знам. Највећих тешкоћа имамо са тумачењем тога

имена, али никако нема значење „дува“. Исто у имену *Jismá'el* (чује то (!) је el) тумачење је нетачно.

Не „bahal“ (žensko: „bahalat“) на пр. „bahal od Tira, „tirski bahal“ (стр. 426.) него ba'al (средњи је конзонант „'ajin“ а не „he“ или „het“). Место: „semitski bël matâti“, боље је кавати: „akadski“.

У Девориној песми запета треба да стоји иза „bôiše se“ (а не иза „zvijezde“), јер је у јеврејском тексту акценат стављања (стр. 426). Не „sjedi božanstvo u svetim kamenovima“ само у „Канаану“ (426) него је то опште семитско веровање (џаба у Меци!). Да су „божанства у змијама“, за Канаан немамо доказа. Нигде се не спомиње да су се гајиле св. змије, а то би свакако било, да се веровало да је у њима божанство. Друго је змија од мједи.

Никако није тачно да се по Намурабиевом (боље: „Хамурапи“) закону жена купује (440). Напротив у Хамурап. кодексу се одређује, да се брак склапа с а м о уговором, и брак склопљен без уговора не важи (§ 128.). Нити се жена могла „samo kadgod otpustiti“, него је она могла затражити и развод брака (Исп. мој чланак „Брак и социјални положај жене код Јевреја“ („Богословље“ 1927, св. 2.). Није ни најмање сигурно „da u jeziku semitskih na jednoj strani, a indoevropskih na drugoj ima značajnih veza“ (468). То је покушао доказати талијански научник Ignazio Guidi, али су докази сувише слаби. Од новијих семитиста слабо ко пристаје уз њега.

Све су ове примедбе врло ситне према великој вредности дела г. Д-р Г. Манојловића. Као што сам већ споменуо, дело може особито добро доћи и сваком богослову, који се тим питањима бави, ако узму у обзир горње моје напомене.

Др. Д. Глумац.

УРЕДНИК

Д-Р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ

ВЛАСНИК У ИМЕ БОГОСЛОВ. ФАКУЛТЕТА

ПРОТА СТЕВ. М. ДИМИТРИЈЕВИЋ