

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Протојереј *Др. Атанасије М. Поповић*, доцент Богословског факултета у Београду, *Морални закон. Књига I. Природни морални закон.*

Протојереј др. Атанасије М. Поповић, доцент Богословског факултета Београдског универзитета, штампао је један значајан, како по обиму тако и по научној вредности, рад под насловом: „Морални закон. Књига I. Природни морални закон. Београд. Штампарија „Соко“ Миливоја Ј. Трајковића, 1938 г., стр. XIV + 530. Ова књига уваженог доцента о. протојереја Др. Поповића заслужује један детаљнији преглед да би се истакле њене добре стране. Ми ћемо се задржати на неким битним странама овог рада, не претендирајући да смо исцрпили све оно битно, које заслужује да буде истакнуто.

На првом месту треба да се каже, да међу научним радовима по питању природног моралног закона у православној богословској научној литератури нарочито видно место заузима рад проф. Ивана Попова „Естественный нравственный законъ“, С. Посадъ 1897 г. После њега појавили су се многи састави, који посредно или непосредно расправљају о природном моралном закону, али, може се рећи, рад Попова остаје ипак ненадмашан и исцрпан. И као да је једна особита смелост да се човек подухвата овог питања, ако нема ново гледиште, или нове податке, нова проучавања, који би оправдали и нови покушај за самостално испитивање питања и смелост аутора. И ако се, поред свега овога, о. Атанасије Поповић решио да га предузме, очевидно има да нам каже и нешто ново и нешто више од онога колико су умели да учине то они који су разрађивали питање пре њега. Напоређо с овим додаћу, да је о. Поповић у сагласности с духом и тежњама новог времена, јер

питање природног закона почиње да бива једним од живих питања савремене правне и моралне науке и поново заузима видно место у испитивањима научника из горњих области знања. Да видимо сада у колико је оправдано наше очекивање, да ће нам и о. Поповић дати нешто изван онога што су већ дали његови претходници по овом питању.

Да се на првом месту задржимо на наслову књиге о којој дајемо рецензију. Пошто је општи наслов „Морални закон“, а поднаслов бележи да ће се у првој књизи испитивати „Природни морални закон“, то је очевидно, да ће доћи за овим најмање и друга књига, чија ће општа тема опет бити морални закон, само у другом облику његовог пројављивања. Кад се има у виду, да је испитивање које је пред нама дело богослова, усто и професора Моралног богословља, за нас постаје јасно, да ће друга књига имати поднаслов „Откривени морални закон“. У својем кратком предговору, пак, аутор уопште не додирује општи свој задатак, већ говори само о томе што је имао као циљ у овом свом раду.

Пошто је истакао значај морала у животу човека, а посебно за изграђивање погледа на свет, аутор истиче, да се у свима временима човек питао, како треба да живи, како да поступа у једном или другом случају. шта је добро и шта — зло итд. и да се морална филозофија са разних основа и извођења увек старала да одговори на та питања. Хришћанска наука о моралу исто тако одговара на та питања и да би изградила своје научно јединство и заснованост, треба пре свега да објасни природни морални закон, који остаје основни елеменат за изграђивање морала. Овим, по аутору, хришћански морал одржава и своју универзалност.

Схватање о. Поповића, да је питање природног моралног закона основно питање и хришћанског морала, потпуно је основано и правилно. Питање је у томе, како ће се он оценити, јер само при правилном постављању те оцене могу да се очекују жељени резултати. И ту је о. Поповић на правилно изабраном путу. Оцена и испитивање се поставља на основу хришћанског морала, а то значи, да ће сва учења, која теже да објасне природни морални закон, добити неопходно осветљење, да би се показала с једне стране њихова непотпуност и једностраност, кад претендују на јединствено разрешење проблема.

а с друге стране — да само у пуноћи хришћанског морала тај закон може да нађе своје место и своје значење.

Свој рад аутор је поделио на неколико делова, а наиме: после кратког увода (стр. 1—5) он се задржава на проблему човека (стр. 5—27) с циљем да истакне његову праву природу, јер само при том разјашњеном положају може да се изгради и правилно, добро засновано учење о моралу. Пошто је обрадио разне стране његових физичких и духовних пројављивања, аутор утврђује да је човек личност, да је он морално биће. Полазећи од анализе човека с гледишта природе, аутор долази до библијског гледишта и хришћанског схватања о њему, да би нам показао, да се и у једном и у другом случају додирује његово јединство и суштина (битност), изражени како у непрестаној тежњи к моралном пројављивању, тако и у оној системи правила и норми, која може да се установи и чија пуноћа и убедљивост може да се нађе само у хришћанском моралу.

У овом, опште узето, уводном делу свога испитивања, о. Поповић је принуђен да често додирује, као факт опште познат, и предмет свога испитивања, тј. природни морални закон. То, на први поглед, уноси један неспоразум, као да се добива једно испретање у решавању постављеног задатка. Даје се, једним начином, готов одговор, а после тога се приступа решавању задатка. Али ово је тако само на први поглед. Кад се добро процени оно што је казано, видеће се да аутор тежи да добро укаже на све тачке ослонца, на којима се заснива морална природа човека и које су изражене у његовим пројављивањима као духовних и физичког бића и објављене у историји, у Св. писму и моралној филозофији. За њега је ово неопходно, јер засеца у главни предмет његове теме, тј. да је природни морални закон основни елемент за изградњу хришћанског морала. Разуме се, да има и други пут, којим може да се пође при одређивању линија испитивања и значаја изабраног задатка, али ово не значи да је изабрани од стране о. Поповића пут није добар и успешан. Ма да је био принуђен после извесног времена поново да се враћа на проблем о човеку (стр. 422—437 и др.), о. Поповић је ипак дао једно добро конструисано испитивање. Све је у раду о. Поповића добро смишљено, јасно исказано и у здравој вези с основном линијом испитивања. Све сведочи, да је аутор веома добро оријентисан у питању, које је исто веома тешко и сложено, а исто тако, да

он има један веома добар метод рада и солидну научну спрему.

У првом делу своје књиге (I Део, стр. 28—79, „Морал“) аутор је поставио себи циљ да разјасни природу морала. Он се задржава на од разних народа употребљаваним називима морала и путем етимолошке анализе стара се да одреди битне стране испитиваног предмета. И овде, по неопходности, о. Поповић треба да оперише с човеком, као духовно-моралним бићем и да утврђује пројављивања која нам оцртавају карактер и суштину моралног. Као што смо и горе истакли, ово често враћање на човека налаже се као неопходно због изабраног од аутора пута за испитивање и зато мора често пута да наглашава важност проблема, као и искључиву и битну особеност човека уопште.

При етимолошкој анализи речи морал о. Поповић се ослања на низ ауторитативних моралиста, као што су Јаншев, Cathrein, Стеллецкиј Мартенсен и др., кад испитује и узима ону одредбу морала, коју даје Јаншев и коју допуњује Стеллецкиј. Ово даје добру основу за доцнија кретања у области онога што је морално, обележавајући у своме садржају његове карактерне одлике. Стога су и закључци, које о. Поповић изводи од претходне анализе, потпуни и основани (стр. 37—63). При утврђивању извода и њихових излагања, аутор се служи добро одабраном научном литературом, која, и непосредно, и посредно, потпомаже његов задатак. На крају, о. Поповић, као крајње извођење од казаног до сада, утврђује, следећи Јаншеву, моралну потребу човека. Ово је неопходно, јер кроз пројављивања и задовољавања те потребе пројавиће се и разне стране оствареног помоћу ње моралног закона. Пошто је осећање обичан, природан пут да свака потреба може да дође до сазнања (свести) човека, то и о. Поповић се задржава на њему (стр. 63—79) и засеца у најбитније његове особине и пројављивања. Код овог постављеног и извршаваног од аутора испитивања могло би се очекивати да ће се прећи на морално сазнање, на учење о савести, да се добије неопходна пуноћа у разјашњењу природе моралног. Али ово, очевидно, није у плану о. Поповића. Он само летимице додирује ово питање (стр. 75, 77), да би се задржао на њему подробније у четвртном и последњем делу свога рада (стр. 437—456).

У другом делу свога рада (II Део „Морални закон“, стр. 80—180) о. Поповић разматра питање о моралном закону

не уопште, већ само као природном закону. У почетку он објашњава шта се се схвата уопште под речју закон (стр. 80—84), затим приступа непосреднијем задатку — природном моралном закону, наводећи доказе за његову способност да разликује оно што треба да ради од онога што не треба да ради. Природни морални закон је, другим речима, унутрашњи за човека, њему је присутан, елеменат је његове природе, због чега његове оцене нису туђе човеку. Оне су записане у његовом срцу, као што о томе сведочи још Ст. завет, речима Мојсеја. С друге стране, каже о. Поповић, и Исус Христос, отстранивши обредни и грађански закон, указује на морални закон, изражен у Декалогу, као на ненарушив и неизменљив. После овога о. Поповић наводи сведочанства из учења св. отаца и учитеља црквених, који тако исто категорички утврђују присутност природног моралног закона у човеку. Не задржавајући се на питању преимућстава морала, указаних као природних за човека од стране Св. писма и св. отаца и учитеља црквених, аутор се обраћа оцени коју дају неки стари многобожачки филозофи, чија мудрост, иначе, није могла често пута да схвати величанственост положеног од Бога у природу човека природног моралног закона (нпр. стоици и др.). Аутор указује на значај Аристотела за етику, као и на односну висину моралног учења једног низа старих филозофа, ма да овај преглед, који он летице чини, има за циљ да покаже, да је и тим мудрацима антике јасан велики значај природног моралног закона, као основе и руководног начела у духовном животу човека.

На питање откуда произлази, како се је образовао код нас природни морални закон, давани су разни одговори. Један утврђен, добро заснован одговор треба да да и сваки моралист-богослов, независно од тога у какав ред ће поставити предмет свога испитивања, да ли као искључив задатак једног монографичког истраживања, или у систематском излагању морала. Кроз критику, која јасно означаје битне елементе разгледаних одговора и њихове недостатке, аутор се задржава на учењу моралиста емпиричког правца (стр. 105—110) у његовим општим цртама, затим — на Кантовом априоризму (110—114) и неким овоме блиским учењима и после тога (од стр. 114) — на урођености природног моралног закона. Аутор се придружује овом последњем погледу, старајући се да га очисти од неких недостатака и нејасности. Морални закон је присутан чо-

веку, али само као способност, као урођено морално осећање и морално сазнање, а не као већ готово, јасно и тачно формулисано правило за поступање (владање) човека, не као готова, развијена савест (стр. 115).

Када говори о природном моралном закону, о. Поповић га изједначује с моралним сазнањем, с нашом способношћу да разликујемо добро од зла у нашим поступцима. Заједно с моралним сазнањем нама је урођено и морално осећање, као способност да преживљујемо у своме срцу унутрашње задовољство или незадовољство од свога владања. Сила и опсег тога моралног осећања различити су код људи и може да дође чак дотле, да се налази наслада и задовољство у порочноме, али то је већ морални недостатак и осакаћење човека, а не нормална појава. Даље, о. Поповић правилно оцењује значај моралног осећања и његово својство да даје произвољне, непосредне оцене до њиховог постављања пред сазнање (свест). У његовој произвољној оцени налази своју основу и онај морални опит, који, под проценом већ и разума, може да изгради и фактички изграђује и правила, норме за морално владање човека. После овога о. Поповић изводи и одредбу природног моралног закона, коју он узима од Јанишева—Стелецког (стр. 121—122). С овим објашњењем природног моралног закона, по о. Поповићу, мире се или саглашавају априорно са емпиричко-психолошким објашњењем његовог постанка. Али ова сагласност може да се постигне на једној основи: воља Божја, која је положила у човечју природу природни морални закон, је апсолутни оцењивач владања, јер је и једини извор моралног. Ставши на то гледиште, о. Поповић успешно критикује моралну аутономију Канта (стр. 123—124), учење Ничеа (125) и истиче узвишеност хришћанског погледа по овом питању.

Даље, аутор се задржава на особинама природног моралног закона, делећи их у неколико група. Прво он, у првој групи, излаже апсолутну некористољубивост и несебичност моралног закона (стр. 130—140), с позитивне стране природни морални закон је објективан (140—143), затим свеопшти и обавезан (143—148), неопходан (148—151). По своме извору он је Божји закон, откуда пак следује његов високи значај. Он узвишава човека, обавезујући га да врши вољу Божју (159). Али он је и закон човека, јер је непосредно свезан с његовом природом, а будући да је и Божји закон, он је непроменљив, неизменљив (161) итд.

Анализирајући заповести, засноване на природном моралном закону, о. Поповић их дели у четири групе и приводи доста интересантна и вредносна факта и оцене, да би истакао значај и границе у појављивању закона. Противречност од садржине датих обичаја и поступака налази разрешење у основном потстреку или у основи погледа на свет (свакако морално основаној) људи или племена, који верују и примају да на тај начин испуњавају једну дужност (164—177). Јединство моралног закона се остварује и једноставним извором — Богом, као законодавцем. Осим овога, сама морална правила могу да се сведу на једно опште правило, на један основни принцип. Морална филозофија се трудила да утврди ту основну норму или правило, и о. Поповић труди се да и нас упозна с најбитнијим што је човечанство поставило и постигло у тој области.

Оцењујући доведе урађено од аутора, можемо казати, да је он доследан и веран изабраном путу и предузетом реду одношаја и оцена факата, које испитује и излаже. С њиме може да се полемише само о томе, да ли су тај пут и ти одношаји према питањима најбољи и најубедљивији, али оно што он даје ради осветљења питања које је он поставио, не може да буде оспорено и потцењено. Ово безусловно води к жељеним изводима и прима се због своје убедљивости и јасности. Пошто је о. Поповић добро разјаснио задатак који има да реши и пошто му је изабрани начин поступања стално присутан и уобичајен, то су резултати дело једне уверености и стабилности. Природни морални закон је сразмерно свестрано разрађен и одређено формулисан у своме општем универзалном опсегу. Само се местимице појављује мала нејасност, јер се у класифицирању правила, која су, по аутору, правила природног моралног закона, додају и поставке, које су формулисане као дате од Бога, као откривени морални закон, као правила, која регулишући живот, оцртавају оване и изван даљи идеал, постављен за поступање, за остваривање. Ово пак не нарушује течност испитивања и није резултат мешања двеју страна једног моралног закона, већ једне жеље да се повуче још више доказна страна једних или других факата.

Трећи део (III Део „Филозофска учења о норми морала“, стр. 181—402) је најопширнији. Ово неподједнако развијање делова условљава се карактером предмета који се раз-

јашњује. Ми смо већ казали, да аутору претстоји да нам покаже до каквих резултата је дошла морална филозофија у својој тежњи да успостави основни морални принцип. Ово је дато детаљно и с потребном јасношћу и тачношћу у овом III делу књиге. Овај део обухвата материјал у два такође неједнаким по обиму главама. Првој глави претходе кратка указивања која нам откривају пут којим има да се иде (стр. 181). Сама глава — „Етички позитивизам” дели се на две тачке: 1. Антропономни етички позитивизам, који обухвата истакнутија учења почев од старог скептицизма па све до морализма и нихилизма Штирнера, Ничеа и др. (стр. 183—212) и 2. Теономни етички позитивизам, који, у противности првом, утврђује вољу Божју као основу морала, од које зависи и оцена онога што је добро и што је зло. (стр. 212—214). Сва изложена од аутора учења не наводе се само него се и критикују, означавајући њихове непотпуности, противуречности или недостатке заснивања. Друга глава даје нам „преглед главних норама или главних принципа морала код филозофа”.

Филозофских радова, учења и система, који се занимају утврђивањем основних моралних принципа или норама (или ове додирују), има врло много. Њихово излагање и критика одвели би веома далеко и без нарочите користи за ствар направили би излишно распорстрањено по обиму само испитивање. Усто, једно детаљно разгледање, излагање и критика тих учења створили би такву испреплетеност узајамних одношаја, противуречности и подробности, да би на крају крајева, место да се они разјасне, само замрсили испитивање. Због тога сматрамо да је аутор о. Поповић добро учинио кад је решио да узме „у обзир само најглавнија” од филозофских учења (215). Аутор указује и на различне полазне поставке тих учења и стара се да их групише на основу тога. Сматрамо да је тај начин груписања доста прегледан и доследан и води добрим резултатима. Према претходном обзиру на полазне поставке уопште (стр. 215—218) аутор утврђује два главна правца: 1. „Спољашњи морални принципи” и 2. „Унутрашњи морални принципи”.

Сва учења првог правца о. Поповић назива једним општим именом утилитаризам и дели га у две групе: у прву групу поставља учења позната под именом евдемони-

зам. Последњи је: 1) индивидуални или приватни и изражава се као а) хедонизам и б) евдемонизам. 2) Социјални утилитаризам и 3) утилитаризам, заснован на учењу о развићу. Друга група обухвата учења која узимају културни напредак као норму морала. Сва ова овде третирана (стр. 218—267) учења разгледана су критички и то доста сажето и живо. При разматрању указаних учења о. Поповић је искористио тако исто добро изабрану литературу. Он не обраћа своју пажњу на испитивања мање важних радова. Изабрао је оно што је најавторитативније и што је засновано. При овоме се јасно види, да је он непосредно упознат с већим делом од њих, а исто тако је с успехом навео и нека дела своје домаће филозофске књижевности.

Учења другог правца такође су подељена на групе у зависности од неких њихових особености, које их сједињују или одељују. Овде су углавном две групе:

1. Унутрашњи објективни морални принципи и 2. Унутрашњи субјективни морални принципи. У првој тачки укратко се додирују и критикују стојички морални принцип (стр. 267—274) и морални принцип самоусавршавања (стр. 274—287). После исто тако као и раније изведеног критичког разгледања овде наведених учења сасвим правилно истиче, да савршенство наше целокупне природе, савршенство наше личности, може да буде један заиста високи морални циљ, али оно није и не може да буде онај основ, највиши циљ морала, који се тражи, који може да буде утврђен. Највиша норма и, истовремено, највише мерило морала може да буде само свемогућа и света воља Божја, премудрост и апсолутна доброта и светост Божјег бића, као начела и крајњег циља човечјег бића.

Нема сумње, да ово последње указивање на вољу Божју и Божје биће, као једини и највиши принцип морала и његово једино, апсолутно мерило за оцену, није само једно тврђење богослова моралисте већ и непобитна здрава истина, која довољно јасно следује из критичке анализе учења. Овде се она само поставља као извод, као начело које се само по себи намеће, да би нашло своје пуније и засновано раскривање и потврђивање на другом месту — у специјалној глави, у којој ће се изнети хришћанско учење о норми морала.

У другој тачки: Унутрашњи субјективни морални принципи — додирнута су учења која постављају у основу морала:

а) морално осећање и б) рационални етички морални принцип. Прва подтачка садржи три групе учења: 1) она, која постављају у основу морала моралну интуицију; 2) она, која се изграђују на симпатији и сажаљењу и 3) она, која узимају морални укус за основу морала. У другу подтачку долазе учења која се заснивају на: 1) принципу здравог човечјег разума и 2) принципу категоричког императива. Ако сада бацимо поглед на испуњење ове дате шеме учења, ми ћемо видети да се о. Поповић са особитом пажњом предаје својој радњи. Тако када говори о учењу које произилази из моралне интуиције, он се не ограничава само на Шефтсберија и Хечесона него се зауставља и на један низ других филозофа — моралиста, као Јакобија, Хефдинга, итд. Затим, учење Шопенхауера није само споменуто него је и довољно добро и потпуно обрађено и критиковано (стр. 300—319). Ово показује, да о. Поповић схвата врло правилно какав велики значај има то учење, чија ће му критика рашчистити пут за јасније и заснованије раскривање хришћанског учења о норми морала. Овде би могло да нађе место излагање и критика учења Владимира Соловјева о норми морала. Овај именовани руски филозоф-моралиста заслужује нарочиту пажњу богослова — моралисте, јер, постављајући у основу морала с т и д, он тежи да сагради једну уређену моралну систему. Рашчистивши добро пред собом свој пут од свих других покушаја (у својој „Критици апстрактних начела“), он ствара своје крупно филозофско дело „Оправданіе добра,“ које не треба да се мимоиђе. Разуме се, ова празнина не смањује вредност књиге. Становиште аутора је већ добро разјашњено и ако би се он задржао и на Соловјеву, не би се, сигурно, колебао у својим критичким заснивањима, која га добро воде к циљу.

Довољно темељно разгледа о. Поповић и учење Хербарта, који уздиже морални укус (у вези са естетиком) на морални принцип (стр. 320—331), али, као што и треба да се очекује, он се најдетаљније задржава на основима и изводима Кантове моралне филозофије (стр. 333—389). Критика, коју о. Поповић чини Кантовим учењу, довољно је жива, битна и јасна. Аутор је умео прво да одвоји од Кантовог учења само оно што је битно за њега и да га разјасни и прокритикује. Сачувана је једна унутрашња систематичност и доследност, која помаже и читаоцу у разумевању с једне стране Кантових засни-

вања, а с друге — и ауторових критичких држања. При своме испитивању о. Поповић, очевидно је, није се поверио само страним ауторитетима, није се ослонио само на туђу оцену или излагање Кантовог учења. Он цитира оригиналне радове Канта и зналачки користи и мишљења довољно ауторитетних испитивача. Међу последњима, природно је, налази се и рад Ив. Попова, а тако исто Городенског и др. Ма колико и да се намећу по својој исцрпности и сили, ови радови ипак не заробљавају мисао о. Поповића. Он је довољно умешан и самосталан, што доказује да се је добро снашао с основним извором — учењем Канта по самом Канту, и добро је промислио о свима поставкама које додирује у своме раду. Пошто је истакао крупне недостатке формалистичке етике Кантове, аутор се задржава и на њеним позитивним странама. Ово, макар и неисцрпно, указивање на позитивне стране Кантове етике чини излагање и критику о. Поповића озбиљном и објективном. Изводи које нам даје (стр. 388—389), правилни су и природно следеју из казаног до сада. Могло би да се очекује, да ће о. Поповић обратити пажњу и на оне поставке које непосредно или посредно додирују основе и хришћанског морала, да би олакшао своје доцније излагање. Он ово очевидно овде не чини, јер рачуна да ће то учинити после — у своме четвртном делу.

Ако се прати шема коју нам даје о. Поповић, требало би да се постави слово „В” пред заглављем „Посреднички системи између интуиционизма и утилитаризма”, јер пред првим двама тачкама поставља „А” и „Б”. Одвојена тако учења (1 Штанге, 2 Шварц, 3 Шелер, 4 Кригер и 5 Еренфелс) додирнута су довољно пуно и у неопходном критичком ставу (стр. 389—402).

Четврти део (IV Део „Хришћанско учење о норми морала”, стр. 405—530) је исто тако доста велики по обиму. У почетку о. Поповић утврђује теолошко гледиште на факат да су у свима временима и приликама људи разликовали добро од зла, да их руководи савест и да човек исповеда вољу и величину Творца, када тежи к Њему. Ова тежња к Богу је основа и нагон ка савршенству, тако својствена људима. То је, другим речима, „прослављање” Бога од стране човека, које је и у Св. писму означено као циљ свега што постоји. После ових уводних речи (стр. 403—421), о. Поповић приступа к „Природи човека као општој и најближој норми морала”. Очевидно овим начином, с погледом на своју тему, о. Поповић хоће да укаже,

да морално начело не почива само на уму или само на осећању, него да се задржава на целини човечје природе. Ипак хришћанство указује на једну способност која потпуно изражава и намеће животу највишу норму морала — вољу Божју. То је савест. Кратак одељак (стр. 437—458) о савести је добро и јасно дат, јер су подвучене оне поставке које ју карактеришу се о. Поповић врло добро ослонио на Јанишева, Попова и др., који нам заиста дају једно потпуно засновано учење о савести. Закључак, који нам о. Поповић даје, води к моралној дужности, и он приступа њеном објашњењу с хришћанског гледишта (стр. 458—503).

Своје испитивање о моралној дужности о. Поповић дели у четири тачке: 1) Дужност је заповест; 2) Емпиричко објашњење дужности; 3) Дужност је израз једне више воље и 4) Дужност је Божја заповест. Овде се о. Поповић понова сусреће с Кантом и принуђен је да га критикује, да би осветлио правилно оно што треба да се разуме под моралном дужношћу. Разуме се, једно учење о моралној дужности, заснованој на вољи Божијој, као њеном основу и крајњем циљу, треба да се расправи с учењима која хоће да утврде аутономију моралног и да заснују категоричност, силу дужности на сопственом достојанству и узвишености тога морала. Следујући одличном богослову и моралисти Катрајну, аутор критикује основе аутономног разумевања морала, које води до анархије Штирнера (стр. 473).

Кроз цело своје испитивање о моралној дужности аутор разгледа читав низ учења и погледа, искоришћујући веома значајки било непосредно дана, било посредно пројављена сведочанства, да би учврстио и засновао своје позиције. Последња подтачка испитивања, која има за циљ да укаже и заснује вољу Божју као најглавнију и највишу норму морала (стр. 503—513), разрађена је убедљиво, јер су наведени подаци и докази из моралне филозофије и Св. писма.

Пошто је нашао и утврдио основни принцип морала у вољи Божјој, аутор указује на љубав, као на главно руководно начело хришћанског морала и приступа њеној обради (стр. 513—529). При обради овог начела о. Поповић се задржава на Св. писму и на некима од св. отаца и црквених учитеља. На крају свога дела аутор истиче овај закључак, као природни извод од дотле казаног: „Ради увек по вољи.

Божјој, како се она објављује у Божјем откривењу и како се нарочито и потпуно манифестовала у учењу, животу и раду Богочовека Исуса Христа овде на земљи (у овом свету), у љубави према Богу и ближњему, да би био морално савршен, уподобио се Богу, достојно прославио Бога и постигао заједницу с Богом, а тиме задобио вечни и блажени живот с Богом и у Богу” (стр. 530).

Начинили смо кратак и легитимичан преглед књиге о. Поповића. Указасмо на нека од њених достојанстава, забележисмо негде и извесно размимоилажење с њим. Природно је, да дамо и закључак, да начинимо ону општу оцену коју овај научни рад заслужује по нашем мишљењу и према објективним подацима, на које указасмо.

Још у почетку овог кратког прегледа означисмо своје становиште. Књига о. Поповића је један драгоцен прилог у православној богословској литератури. Она скупља и критички процењује многа учења и схватања која треба да се имају у виду од стране свакога онога који хоће да изгради поглед на свет и живот, заснован хришћански и ослобођен од сујетних и узалудних тежњи човечјег ума да створи за себе потпуну аутономију. Напоре до с овим, дело о. Поповића је једна добра приручна књига и за оне који се баве науком, који се интересују моралним проблемима. Ми се искрено радујемо са уваженим аутором што је успешно завршио прву књигу свога испитивања, која ће га, верујемо, заслужно ставити у ред међу озбиљне и талентоване научнике Београдског богословског факултета и донети му оно одликовање и оно признање, које он с правом очекује као резултат своје и научне и предавачке делатности. За нас ће бити једна радост да дознамо, да му је труд добро и справедљиво оцењен и тамо, одакле он очекује да буде морално награђен. Никакво човечје дело није без недостатака и непотпуности. И рад о. Поповића у неким случајевима може да изазове неслагања с њим, али када меримо по заслуги, не можемо да му не признамо велики значај и високу научну вредност. Због тога и очекујемо да видимо завршену и другу књигу, коју и желимо од срца.

Г. Ст. Пашев, ред, проф.
Универзитета у Софији

Karl Heussi: Der Ursprung des Mönchtums. Verlag von I. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1936. S. XII + 308.

Аутор ове најновије студије о пореклу монаштва нама је већ познат по својим ранијим радовима из области опште црквене историје, а нарочито из области аскетике и монаштва. Тако је још 1917 год. изишла његова монографија „*Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*“, а затим два чланка полемичког карактера (полемика с Dr. F. Degenhart'ом) у вези с тако званом Nilusproblem'ом. На тај начин аутор ове најновије монографије о пореклу монаштва бави се научним истраживањима монашких проблема већ више од двадесет година. Стога његов најновији рад „*Der Ursprung des Mönchtums*“ треба а priori да привуче на себе пажњу науке, пошто потиче од писца који је дугогодишњим радом на проучавању монашких проблема стекао велику научну ерудицију.

Питање о постанку и развиту монашког живота у најновије време (нарочито од почетка XX в.) веома је марљиво проучавано и детаљно испитивано. О појединим питањима, везаним са монаштвом, постоји богата и опсежна литература. Од великог броја монографија које су посвећене монашким проблемима нарочито се истичу следећи радови: A. Harnack, *Das Mönchtum. Seine Ideale und seine Geschichte*, Giessen, 1909; Steph. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, I-II Bd., Mainz, 1904; Rich. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen, 1916; Rich. Reitzenstein, *Das Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, Heidelberg, 1914; Wilh. Bousset, *Apophthegmata*, Tübingen, 1923; A. L. Schmitz, *Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche*, 1929; I. List, *Das Antoniusleben des hl. Athanasius*, 1930; D. Völter, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1900; Otto Zöckler, *Askese und Mönchtum*, Frankf. 1897; H. Strathmann, *Geschichte der frühchristlichen Askese*, 1914; Kr. Schjelderup, *Die Askese*, 1928; E. Preuschen, *Mönchtum und Sarapiskult*, Giessen, 1903; Paulin Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme Pachomien*, Paris, 1898; Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, 1896; H. Léclercq, *Cénobitisme (Dictionnaire d'Archéol. chrétienne, t. II^e p. 3047—3248)*; Grützmacher, *Mönchtum (Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche, Bd. 13, Leipzig 1903, s. 214—235)* и др.

Има, дакле, велики број монографија о појединим питањима у вези са пореклом монаштва, али до сада није било критичке синтезе овог обимног научног материјала који пружа савремена наука. Празнину ову несумњиво попуњава најновија књига К. Heussi'a: „Der Ursprung des Mönchtums“.

Ова монографија дели се на увод и шест глава. Увод (стр. 1—10) је посвећен излагању „историје проблема“. Ту аутор излаже историју развитка немачке литературе у погледу проучавања проблема о пореклу монаштва. У овој малој по обиму глави јасно и концизно је претстављена историја научне обраде проблема почев од реформације па до најновијег времена. Аутор нарочито истиче значај рада Hermann'a Weingarten'a (Der Ursprung des Mönchtums in nach-constantinischen Zeitalter, 1877), који је својим оштрим закључцима изазвао живи интерес за проучавање појединих монашких питања. Његове су главне тезе: 1. Дело „Vita Antonii“ не припада перу Атанасија Великог. 2. Монаштво се јавља тек после смрти Константина Великог (око 340 г.) и 3. Хришћанско монаштво није ништа друго до незнабожачки култ Сераписа пресађен на терен хришћанства. Ове три Вајнгартенове тезе одмах су привукле на себе пажњу науке и постају у новије време предмет најживљег и најдубљег испитивања. Као резултат научног проучавања прве тезе појавила су се још 1886 г. два рада: Albert'a Euchorn'a и Julius'a Mayer'a. Појавом ових озбиљних радова можемо рећи да је аутентичност Атанасијевог дела „Vita Antonii“, насупрот Вајнгартенову мишљењу, потпуно доказана. Исто тако и друге двете тезе Вајнгартенове, после објективног испитивања, не могу бити примљене као тачне. Ипак заслуга Вајнгартена за научну обраду монаштва је неоспорна; јер својим живим, ма да и погрешним тезама, он је привукао пажњу науке и дао потстрека за интензивну научну обраду основних монашких проблема. На крају свог увода К. Heussi ваглашава да савремена наука у погледу проучавања монаштва иде у три правца.

1. Испитивање и критичко издавање изворних текстова (у овом раду нарочито се истичу Amélineau, Preuschen, Butler, Lefort, Boon, Halkin).

2. Многобројне монографије које обрађују и решавају поједине монашке проблеме и

3. Проучавање археолошке стране ранијег хришћанског монаштва. (Најзначајнији је рад ове врсте А. Schmitz'a: *Die Welt der ägypt. Einsiedler und Mönche*).

У првој глави (стр. 11—52), која излаже „први ступањ монаштва у ранијој хришћанској аскези“, аутор сасвим оправдано не тражи корен монашког живота у ма којој аскези ван хришћанске религиозне заједнице. Он налази генезу монашког живота у самом хришћанству; боље речено, у том схватању живота, које је уопште било распрострањено у хришћанском друштву почев од самог Исуса Христа и његових апостола. Стога писац нарочиту пажњу обраћа на излагање аскетских елемената у учењу Исуса Христа, прве хришћанске заједнице, апостола Павла, синоптичких и Јовановог јеванђеља, а такође поклања пажњу аскези ранијих јеретичких религиозних заједница (гностицизам и монтанизам) које су поникле на терену хришћанства. На крају ове главе аутор излаже аскетске погледе Тертулијана и великих александријских учитеља Климента и Оригена. У овој глави ипак је аутор постигао циљ, иако је непотпуно искоришћен богати аскетски материјал који се налази у најстаријим хришћанским списима. Јасно је да се корен монашке аскезе налази у самом хришћанству, и то у учењу Исуса Христа и у најстаријим хришћанским споменицима. Ипак морамо учинити једну напомену поводом ауторовог тумачења Спаситељевих речи: „Има ушкопљеника који су сами себе ушкопили ради царства небескога“ (Мт. 19, ¹²). К. Heussi је склон да тумачи ове речи у буквалном смислу. Буквално пак схватање ових Спаситељевих речи стоји, пре свега, у супротности са општим благим правцем учења И. Христа, који је својим присуством благословио брак у Кани Галилејској (Јов. 2, ¹⁻¹¹). С друге стране, да је Исус Христос употребио ове речи у буквалном смислу, онда би фарисеји, у чијем су присуству изговорене ове речи (Мт. 19, ³), одмах искористили ову згодну прилику да дигну јеврејски народ против рушиоца Мојсијевог закона. Али о неком узбуђењу фарисеја поводом ових Христових речи у Јеванђељу нема ни трага. Јер су фарисеји схватили, као и цела околина која је чула Спаситељеве речи, у оном смислу у каквом су и биле изговорене од стране Исуса Христа тј. у алегоричком смислу. „Побожан Јудејин онога времена није могао долазити на мисао да себе ушкопи, кад је

кастрацију закон изрично забрањивао.“ (5 Мој. 23,¹) Према томе, наведене јеванђелске речи односе се на оне људе „који су се поред способности за брачни живот драговољно одрекли истог да би без сметње и свима својим силама могли служити само царству небеском... Познато је да је Ориген буквално схватио ове речи Спаситељеве и себе ушкопио, што је црква осудила, а за што се доцније и сам кајао“ (Види Др. Дим. Стефановић, Јеванђелије по Матеју, Београд, 1924, стр. 115). Ипак ова наша примедба односи се на егзегетску страну и не може да умањи историски значај богатог аскетолошког материјала који се налази у првој глави.

У другој глави (стр. 53—69), која је намењена излагању „првих корака ка анахоретству“, аутор пре свега наглашава разлику између монаштва и раније хришћанске аскезе. Док се аскетски живот раније хришћанске заједнице испољава у обичном друштвеном животу по градовима и селима, па чак и у породици, — аскеза ранијег монаштва има већ своје карактеристичне особине које захтевају од монаха да прекине везу с друштвеним животом. Монаштво је нарочито, изоловани од друштва, свет. Монашки пак живот крајем III и почетком IV в. лишен је одређене форме и има локални карактер. У ранијем монаштву не налазимо још релативног јединства и заједничке организације, која се појављује тек у доба Атанасија Великог и Пахомија. Од нарочитог интереса за решење питања о пореклу монаштва јесте опис живота једног египатског аскете Хијеракса и његових следбеника тако званих хијеракита, о којима говори Епифаније Кипарски (haer. 67). Живот Хијеракса и његов рад у близини града Леонтополиса односи се на другу половину III и почетак IV в. Строга аскеза Хијеракса (уздржавање од брака, вина и меса) последица је његових теоретско-спекулативних погледа. Хијеракс сматра заповест о чистоти, уздржљивост, а нарочито безбрачност као најглавније особине хришћанства које чине битну разлику између Старог и Новог завета. Хијеракс и његови следбеници признавали су само духовно васкрсење, а у васкрсење тела нису веровали. Из овог јеретичког гледишта као логичка последица проистиче њихов екстремни енкратизам и потпуно негирање и одбацавање брака. Ипак је за нас личност Хијеракса од великог значаја. Он је био организатор једног многобројног

аскетског друштва које је имало монашко уређење. Постојање сличне монашке организације крајем III века чини Вајнгартенову тезу — о појави монаштва тек после Константина Великог — погрешном и лишеном историске веродостојности.

У трећој глави (стр. 69—115), која говори о „појави ананоретства у ужем смислу“, аутор се специјално бави личношћу Антонија Великог у вези са, проблемом аутентичности дела „Vita Antonii“. Овде је писац одлично искористио резултате најновијих научних истраживања у погледу критичког проучавања живота св. Антонија и значаја његове личности.

Четврта глава (стр. 115—131) излаже податке о „Пахомију и постанку киновитског монашког живота“. Како и сам наслов показује, аутор у овој глави нарочиту пажњу поклања Пахомијевој личности и његовом значајном раду на организацији монашког киновитског живота.

Пета глава (стр. 132—280), која је по обиму највећа, а уједно и најбогатија по садржини, проучава египатски ананоретски живот прве монашке генерације после Антонија Великог. Најверодостојнији историски извор за упознавање монаштва оног времена јесте *Aporhthegmata patrum*, чијим се материјалом аутор и служио. Ова глава даје веома богат и интересант материјал за карактеристику живота првих хришћанских ананорета после Антонија Великог. Живе слике натчовечанских подвига појединих монаха чине неизгладиви и дубоки утисак на читаоца и пружају драгоцен материјал за проучавање прaviх мотива монашке аскезе.

У шестој, и последњој глави (стр. 280—304), аутор критички процењује постојеће хипотезе о пореклу монаштва. Све су хипотезе подељене у две групе. У прву групу увршене су оне, које објашњавају порекло монаштва утицајем других религија и разних нехришћанских религиозних схватања. Овамо спадају: а) јудејски терапевти, б) египатски култ Сераписа, с) манихејство, д) будизам и е) грчка филозофија а нарочито неоплатонизам. У другу групу спадају хипотезе које објашњавају монашку аскезу и организацију монашког живота утицајем ван религиозних узрока као што су: а) гоњење хришћана и б) социјална беда. Излажући критички главне аргументе сваке од поменутих хипотеза, аутор долази до општег закључка да ниједна од постојећих хипо-

теза нема генералног значаја за решење постављеног питања. Јер свака објашњава само поједине локалне елементе монашке аскезе које се тичу формалне стране монашког живота и ниједна од њих није кадра да обухвати читав комплекс појава везаних за хришћанско монаштво. Овај ауторов закључак проистиче логички из његовог принципијелног гледишта да се корен и мотиви хришћанске аскезе налазе у самом хришћанству и у аскетском учењу најраније хришћанске заједнице.

Значајно је да аутор, иако припада протестантској конфесији, одбија научну вредност оних хипотеза које су поникле и нарочито раширене у протестантској науци. Ова чињеница је непобитни доказ потпуне објективности писца и одличног познавања извора монашке аскезе. Монографија К. Heussi'a, због свога богатог историског материјала који је критички синтетизиран, треба да буде приручна књига за сваког који жели да научно проучава питање о пореклу монаштва. А да би се сачувало православно гледиште на хришћански аскетизам, треба имати у виду при проучавању ове најновије студије и веома опсежне монографије православних писаца, међу којима несумњиво заслужују нарочиту пажњу радови С. Зарина („Аскетизмъ по православному хришћанскомучењу“, СПб. 1907 г.) и П. Пономарева („Догматическія основы хришћанскаго аскетизма“, Казань, 1899).

В. Фрадински.

УРЕДНИК	ВЛАСНИК У ИМЕ БОГОСЛ. ФАКУЛТЕТА
Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ	Д-р ДРАГУТИН АНАСТАСИЈЕВИЋ
СВ. САВЕ. 28	ДОСИТИЈЕВА 7-А
