

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Др. Душан Глумац, професор универзитета, *Грамматика старо-јеврејскога језика*. Издање пишчево, Београд 1937 — 39.

Радујем се што могу да поздравим прву граматiku јеврејскога језика, намењену нашим богословима. Она испуњава једну празнину и пружа велику помоћ. Као прва она не може бити савршено дело, што најбоље потврђује њена спољашња опрема: на крају књиге има листа штампарских погрешака, која обухвата скоро пуних 9 страна. Али одмах морам рећи да се унутрашња вредност ове књиге не сме судити по спољашњим недостацима.

Писац вели у првој речи да његова граматика није резултат многогодишњег научног испитивања и рада, него има практичну сврху. Заиста, у књизи се свуда јасно осећа та практична сврха. Чисто бих рекао да ово дело не претставља систематски изложеноу граматичку грађу, него предавања о јеврејском језику са универзитетске катедре. То се види и у првом, граматичком делу књиге, а још много више у примерима за анализу.

Колико сам могао да прегледам књигу, запазио сам ове две чињенице. Прво, автор воли свој предмет и тумачи га с великом вољом. Без много добре воље и љубави за предмет не би се ни могле израдити оне вежбе за анализу текстова на крају књиге; за тај тако сух посао треба много упорности и истрајности.

Осим добре воље код автора, и љубави за предмет, јасно се види и друга чињеница: автор добро зна свој предмет. Он никад није у кубури, увек говори с поуздањем, и то с оправданим.

Признајући автору добру вољу с љубављу и *поуздано* знање не мислим тиме да кажем да се у свему слажем с израдом књиге. Ја бих напр. више рекао о природи гласова *v* и *j*, што би помогло да се лакше разуме њихова сродност са самогласницима *o*, *u* и *i*. Рекао бих више и о ларингалу који се обележава знаком алефа. Мислим да позивање на губљење конзонанта *x* на крају наших речи (*ja би = ja бих*) није згодна пример за изговор алефа на крају слога. Напротив, тај пример би могао послужити за упоређење како конзонант изгуби своју гласовну вредност. Мени се чини да нешто налик на изговор алефа на крају слога бива и код нас; то је изговор негације *не* у Црној Гори, када та негација стоји самостално: *не!* Иза *e* осећа се као да има још неки слаб глас. Изговор алефа у почетку слога можда би се могао дати наслутити овим примерима из нашег језика:

када он дође...

кад, а он дође...

барон каже...

бар он каже...

Мени се чини да се осећа разлика између **када** и **кад, а**..., исто тако између **барон** и **бар он**..., ако се не говори сувише течно.

Не бих се могао сложити с исправљањем јеврејскога текста у вежбама. На стр. 179 у анализи 3 стиха 110 псалма, автор на три места вели „уместо тога и тога читаћемо то и то“. Мислим да такве емендације не спадају у граматiku и у граматичке вежбе. Граматика треба да тумачи наслеђени текст ма то било и условљеним или просто уобичајеним тумачењима. А ако је текст и сувише нејасан, емендације се могу регистровати после данога тумачења затеченога текста.

Добро би било да је унесен у књигу и мали речник оних речи које долазе у вежбама. Али то би било тешко извести у штампарији. У књизи се запажају недостаци који се имају свакако приписати журби; напр. многе штампарске погрешке, којих има више него што је на крају књиге регистровано, а које могу бити и доста незгодне, (напр. не-исправљена погрешка на стр. 11, где се о времену постанка

књиге Сирахове вели: око 200 после Хр.). Има недоследности у ортографији нашега језика, напр. час *Сѣтари завейѣ*, час *Сѣтари Завейѣ*. Пада уочи да иностране речи, одомаћене у нашем језику, автор често пише латиницом; напр.: „diakritička тачка“; крај тих „trilitteralnih“ речи, итд. Има много недостатака у транскрипцији јеврејских текстова, али су узрок њима свакако техничке тешкоће.

Говорећи о издању своје књиге писац наводи и одакле *није* добио припомоћ за штампање. Мислим да то није требало уносити.

Автор је заорао на једном пољу код нас, које је лежало пусто. Прве brazde можда нису савршене, али ће и оне несумњиво дати добар плод.

Иринеј,
епископ бачки

Г. С. т. Пашевъ, професор Универзитета у Софији: Православно-християнско учение за нравственостъта (Нравствено богословие), Томъ I основоположителенъ. Часть първа и втора за нравственостъта изобщо и за християнската нравственостъ. София 1939. Страна 610.

Не само у Бугарској него и код нас добро познати, вредни, плодни и озбиљни научни радник г. Г. С. т. Пашев, редован професор Богословског факултета Универзитета у Софији, обогатио је бугарску богословску књижевност овим, под горњим насловом издатим делом, које је веома значајно како по своме обиму тако и по својој садржини и научној обради. Пошто је у једном низу засебних монографија зналачки и научно обрадио многа питања из области Моралног богословља, г. Пашев је приступио изради и објављивању и своје системе ове науке. Ово дело г. Пашева је резултат његовог вишегодишњег научног и предавачког рада на Богословском факултету, а циљ му је: „да сведе у јединство, да објасни и систематиче опште основе морала, да нацрта основе хришћанског морала и затим, да да православно учење о личном (индивидуалном) и друштвеном (социјалном) моралу, да би тако израђено дело могло послужити студентима богословског факултета као уџбеник Моралног богословља и као

настољна (приручна) књига свима онима који би желели да се упознају са учењем Православне хришћанске цркве о моралу и у овоме утврде“ (стр. 8.).

При изради оваквог дела и са оваквим циљем, аутор је принуђен „да следује и да прими од других оно, до чега су они дошли било у својим огледима система, било у својим монографским испитивањима и обрађивањима. Једно такво следовање, пак, претпоставља једно претходно проучавање, критички преглед и довољно засновано образложење, да би једно било одбачено, а друго примљено“. Веома је опширна и многобројна литература из науке о моралу, како филозофска тако и богословска, како католичка и протестанска тако и православна. И г. Пашев као добар познавалац не само важних система него и монографија из области науке о моралу, искористио је оно што је најбоље и од најауторитативнијих писаца при крају прошлог и у току овог столећа (као што су нпр.: Јанишев, Олеснички, Еп. Теофан, Иван Попов, Городенски, Бронзов, Еп. Стефан, Стелецки, Мартенсен, А. Дорнер, на руском језику; Катрајн, Маусбах, Кестлин, на немачком; Бовон и др., на француском). Пошто у првом делу овог свога рада излаже опште основе морала, то он наводи „сведочанства не само из области моралног богословља него и моралне филозофије“. А како и поред истог извора (Св. писмо и Св. предање) и у главном једнаких моралних истина код католичког и православног моралног богословља ипак постоји разлика између православног учења о моралу с једне стране и католичког а нарочито протестантског с друге стране, што је условљено самом вероисповедном разликом међу њима, то се и г. Пашев после темељног проучавања и научно-критичког прегледања и испитивања при осветљавању и разјашњавању неких питања или само обраћа западним римокатоличким и протестантским ауторитетима, или прима непосредно и у потпуности резултате њиховог испитивања, али само у таквим случајевима када се ствар тиче оног што је опште хришћанско и када „испитиван и излаган предмет нема вероисповедних разлика, или када су резултати њихових испитивања опште признати у науци“. Као одличан и осведочен православни богослов и руски ђак, г. Пашев се строго придржава онога што је православна а нарочито руска, „богословска наука дала и истакла као нај-

боље и научно засновано“. Али иако је у овом погледу у Русији у прошлом и овом столећу, све до завођења безбожничког бољшевичког режима много урађено и постигнуто,¹ ипак, — по оправданим жалбама многих виђених руских професора-моралиста — и тамо при обради моралног богословља недостаје јединство плана и јединство идеје која се полаже у основе система, јер ова наука ни тамо није још била устала, није био „нађен један опште примљени план и једна опште примљена идеја која треба да буде развијана“, разрађивана. Г. Пашев сматра као најбољи онај план који је предлагао архиепископ Стефан (И. А. Архангелски)² узимајући „идеју спасења као јединствено подесну за развијање“ и изграђивање православно-хришћанског учења о моралу. Али како и овај план, „ма да има извесне вредности, може да буде критикован и непримљен исцело“, то је и г. Пашев, иако се стара да сачува општи дух плана архиеп. Стефана, ипак добро учинио што није у целини и потпуно следовао овом плану, него је „дао један друкчији распоред материјала“ и има свој план, кога се увек придржава и који доследно и умешно до краја изводи. Осим овога, а што је веома важно и за аутора похвално, он при објашњењу једног или другог општег моралног појма или начела не само користи сведочанства и учење св. отаца и учитеља цркве, у колико му је то било могуће, него наводи и примере из живота и користи се, уколико они постоје, резултатима религијске и моралне психологије, да што дубље проникне у душу човечју и да да довољну анализу оних духовних дубина, у којима се преплићу, као нешто целосно и животно, проблеми вере и морала, да би што боље објаснио однос морала према религији и да би што јасније оцртао и истакао силу и преимућства која има религиозни морал пред тзв. аутономним, филозофским, научним и др. моралом.

Сада да се упознамо са самом садржином овога дела.

После „Предговора“ (5—9), аутор у „Уводу“ (11—83) говори о називу и предмету науке, где после етимолошког

¹ Види о томе нпр. Проф. А. А. Бронзовъ, Нравственное богословіе въ Россіи въ теченіе XIX вѣка. СПб. 1901 (штампано прво у часопису „Христіанское Чтеніе“ исте године).

² Еп. Стефанъ, Къ вопросу о системѣ православнаго христіанскаго правоученія. Могилевъ на Днѣпрѣ 1910. Стр. 311 и 312—328.

објашњења речи „морал“ и прегледа већ датих (Јанишев, Стелецки) дефиниција овога појма и допуне тих дефиниција од стране А. Дорнера и П. Левитова, даје свој одговор на питање: „Шта је морал? „Морал је — каже он — таква активност човека која се 1) изражава у његовим мислима, жељама, намерама и деловањима; 2) изазива једну непосредну оцену себе самог у сагласности с неком унутрашњом, присутном његовом духовном бићу силом (са положеним у њега моралним законом); 3) ова сагласност се пројављује као непосредна увереност у вредност, достојанство тако оцењене помисли, жеља, намера и деловања човека; 4) та оцењена активност је здраво, нормално развијање и растење духовног бића човека и због тога што је остваривање његовог нарочитог и високог назначења, води по унутрашњој неопходности до вишег задовољства и среће; 5) сазнаје се као слободно пројављивање човечје воље, али је у тесној вези са његовим осећањима и разумом; 6) одговара основном закону живота — Божјој вољи, откуда добија обележје високог достојанства вишег ауторитета; 7) увек је одношај духовног бића човека према стварима и бићима видљивог и невидљивог света; 8) као одношај, она се карактерише као више или мање постојано унутрашње расположење човечје слободне воље; 9) као спољашњи израз, она се оцртава у низу правила и норми, који су истовремено правила и норме развијајућег се човечјег бића или сила, и Божје воље“ (30—31). Пошто је, даље, прокритиковао разна мишљења о немогућности научне обраде православног хришћанског учења о моралу, утврђује могућност и неопходност научног обрађивања овога учења (30—38). Затим излаже одношај морала и религије доказујући потребу и корист од њиховог узајамног утицања, допуњавања и потпомагања (38—45). Правилно и довољно излаже и одношај Православно-хришћанског учења о моралу (Моралног богословља) са блиским му наукама: Догматиком и Моралном филозофијом (45—51). Даље говори о хришћанском моралном идеалу, оцртаном у учењу, животу и раду Господа Исуса Христа као Богочовека и о степену и границама могућности остваривања овог идеала од стране људи (52—53). Напоследку излаже значај и важност православно-хришћанског учења о моралу, као и укратко историју, задатак, изворе, метод и поделу науке (53—83).

Први део — Морал уојшше (85—470) дели се у два одељка.

У I одељку — Морал са формалне стране (85—398) говори о човеку као физичко-духовном бићу, о потребама човека и његовој моралној потреби, о којој нам сведочи морално осећање (87—105). Излажући начин манифестације овог осећања и учење Св. писма о овом осећању, доказује да претпоставка о урођености моралне потребе у човеку није *contradictio in adjecto* (105—112). Морални закон описује као природан и откривен. Расправљајући о природном моралном закону у човеку (115—204), износи разлику овог закона од закона физичких и показује карактеристичне особине и одлике (некористољубивост, објективност, свеопшност, неизменљивост и безусловност) овог закона дајући дефиницију: „Природни морални закон није ништа друго до сазнана и од ума формулисана правила унутрашњег и спољашњег владања (понашања и поступања) човека на основу претходних многоструких узбуђивања моралног осећања и моралног сазнања, и која имају моћ над вољом човека дотле, докле сведочанства моралног осећања и моралног сазнања поткрепљују њихове захтеве, или, што је готово исто: Природни морални закон је правило које обавезује човека на добре намере и делања по сили његовог (човековог) сопственог моралног осећања“.

Безусловност (неопходност), којом дејствује и пројављује се морални закон није физичка нужност већ тзв. морална безусловност или дужност. „Осећање или сазнање моралне дужности увек се манифестује као захтев вишег ауторитета, више власти, али га увек прати и сагласност наше личности“ (123—125).

Пошто је изнео учење Св. писма и св. отаца и учитеља црквених о природном моралном закону, укратко излаже и критикује нека од учења и теорија која објашњавају погрешно постанак и суштину природног моралног закона: 1) Утилитаризам (131—153: у грчкој филозофији, Бентам, Миљ); 2) Еволуционистичка теорија о постанку и суштини моралног закона (153—165: Дарвин, Х. Спенсер, М. Гијо).

Затим излаже учења која постављају извесна осећања у основ морала (165—193: Кирхман — осећање поштовања, Шопенхауер — сажалење; Соловјев — осећање стида; Шефтсбери и Хачесон — морално осећање, морално чуло, морални смисао; Хербарт — естетско осећање). Напоследку излаже и критикује учење Канта о природном моралном закону (193—204).

Првородни грех је искварио човечју природу, пореметио јединство, хармонију, чистоту и моћ способности и сила њених, а отуда је настала несигурност оцене коју човеку даје његово морално осећање и ограниченост човечјег разума и моралног сазнања, те природни морални закон није био довољан и у могућности да изведе човека на пут избављења и спасења од греха. Зато је била потребна Божја помоћ и једно више руководство, дејство Божјег Промисла, и Бог даје људима своје натприродно Откривење, формулише извесне моралне идеале, објављује моралне захтеве и ствара повољне услове за правилно развијање моралног живота и рада људи. Једном речи, Бог даје људима н а т п р и р о д н и, о т к р и в е н и м о р а л н и з а к о н, у С т. з а в е т у преко патријараха, Мојсија (декалог) и пророка, а у Нов. завету преко самог свог Сина Господа Исуса Христа. Говорећи о овом моралном закону (209—241), аутор износи прво везу и узајамни одношај између природног и откривеног моралног закона, затим оно што произлази од свеопштности и јединства моралног закона: а) позитивна и негативна форма захтева моралног закона; б) безусловна обавезност његова; в) неједнакост обавезивања, која се намећу од једног и истог захтева моралног закона и немогућност постојања сукоба међу њима; г) морални закон, искључујући морално безразлична дела човека (адиафоре), открива област морално дозвољеног; д) учење Св. писма о морално безразличним делима.

Излажући теорије номизма и антиномизма, говори опширније о антиномизму индивидуалном, социјалном, политичком (или дипломатском) и језуитском (241—272).

С а в е с т (282—307). „Морални закон, морална природа човека није појава само појединачног бића — човека, већ свих људи“. И сваки човек има нарочиту урођену способност преко које се, по изражавању Павла Левитова, као кроз

неку призму преламају зраци моралног закона у његовој души. Помоћу ове способности сваки човек сам лично и на особити начин сазнаје норме и захтеве моралног закона, по њима оцењује своје слободне намере, жеље, мисли и дела и истовремено преживљује пријатна или непријатна осећања која прате сваку извршену личну оцену својих мисли, жеља, хтења, намера и делања. „Морални закон се мисли као једно објективно нормално (и нормативно) дејство, које постоји ван његових одношаја према овој или оној човечијој личности, док је савест индивидуална припадљивост човечеј личности“. „Савест је увек нешто конкретно дано, живо и лично, у коме се подвученије јавља емоционална страна“ (274). Аутор правилно каже, да „питање о суштини савести није тако лако и доступно како то може да изгледа на први поглед“, „те до сада није дато исцрпно и довољно убедљиво учење, које би решило све спорове и било примљено као заједничко и утврђено.“ И он, по угледу на руске богослове — моралисте, на основу етимологије речи савест и психолошког разматрања функција савести покушава да да и даје ову дефиницију: Савест је „сазнање захтева моралног закона, сагласности или несагласности својих слободних намера или дела с тим захтевима и пријатних или непријатних осећања која прате оцене тих намера и дела“ (280). Затим говори о постанку и функцијама савести критикујући истовремено неправилна учења о томе (281—295). Напослетку излаже учење Св. писма и неких св. отаца и учитеља цркве о савести (295—307).

„Питање, да ли је човек слободан у својим намерама и деловањима, или су те намере и делања условљена узроцима који су изван његове воље, има изванредно важан значај за морал. Не може ни речи бити о моралној делатности, ако нема слободне воље која производи ову делатност.“ Зато аутор добро чини кад питању о слободи воље поклања велику пажњу и о томе опширно говори (307—361). Он ту прво излаже и критикује детерминизам (материјалистички, психолошки и натприродни), а затим индетерминизам. Посебно излаже учење Шопенхауера и Б. Чичерина о слободи одн. ограничености воље, а затим говори о моралној слободи као формалној, реалној и идеалној наводећи и доказе из Св. писма и неких св. отаца и учитеља цркве о томе.

Морална одговорност (361—367) „се показује као саставни део како у садржини сазнања (свести) уопште, тако и моралног сазнања човека, у вези с његовим намерама и деловањима, с његовим владањем“. „Тамо где се јавља морални закон, где има осећања или сазнања о моралној дужности, где се сазнаје морална слобода и дејствује или се појављује савест, тамо се неминовно мисли и сазнаје морална одговорност“, „која се назива још и морално урачунавање“, под којим „се разуме такав суд, по коме се неко признаје за виновника, за учиниоца извесних деловања и њихових последица и у зависности од њихових својстава, с гледишта моралне оцене, та се деловања и њихове последице суде да су достојни одобравања или осуде, награде или казне“ (362). Власт која ово урачунавање врши и има права санкције јесте прво сама савест човекова, затим други људи, а највиша, неограничена а у исто време и најтачнија и најправичнија јесте Бог. Предуслови за могућност моралног урачунавања су знање (свест), слободна воља и физичка могућност човека да дело учини. За своја неслободна дела човек одговара само онда, кад је он сам лично узрочник те своје неслободе.

Сва људска делања по моралној оцени деле се на добра (где долазе врлине) и зла. Пошто је објаснио појмове „добро“ и „зло“ (367—373) и изложио учење Св. писма о томе, излаже учење о врлини и пороку наводећи учење Св. писма о врлини и пороку и о моралном стању човека које од њих настаје (373—398).

У II одељку — Морал са материјалне стране (399—470) говори о трима основним захтевима моралног закона. Пошто је образложио и утврдио да се први основни захтев моралног закона односи на целокупну природу самог човека и на одношај који треба да постоји између његове духовне и физичке природе и његове природе и спољашње природе уопште, придржавајући се Јанишева, овако формулише тај захтев: „Као разумно слободна власт, господари над телесним потребама своје природе, а преко свог тела — и над спољашњом природом, тј. владај њоме и користи се оним што је у њој, усавршавајући тиме непрестано своје духовне силе“ (408). Пошто је

ово потврдио наводима из Св. писма, аутор даље показује она „субјективна блага (добра) или врлине које произлазе из првог основног захтева моралног закона“ (411—414) називајући ове врлине а с к е т с к и м (мудрост, трудољубље, умереност, храброст, самопоштовање, које се разликује од самољубља. Самопоштовање се јавља као резултат самопознања човека, „сазнања свога достојанства, своје духовно-моралне узвишености, која бескрајно надвишује све што је безлично и материјално, уздиже човека ка његовом праобразу, к Богу и везује га нераскидним живим везама с Њим“). Даље излаже „спољашња или објективна морална блага (добра) која произлазе из првог основног захтева моралног закона“ (414—419: нормално развијање тела, његово здравље и продужење његовог живота, затим најбоље и плодотворно развијање својих духовних и физичких сила или, друкчије речено, налажење „свога призвања у животу“; сопственост; земаљске радости као осећање задовољства због постигнутих резултата рада и напора и осећање задовољства због слободног располагања плодовима тог свог труда). Други основни захтев моралног закона (419—443) резултира из односа појединца према другим, осталим члановима људске друштвене заједнице, из потребе узајамне помоћи и основне потребе реда и правде у друштву. „Одношај једне личности према једној другој личности или према личностима уопште јесте одношај који почива на признавању достојанства и истоветности бића (суштине) духовно-телесне природе свих људи без остатка“ (426). При одређивању овог другог основног захтева моралног закона мора се полазити од правила које непосредно произлази из првог основног захтева моралног закона и води рачуна о животу човека у људској заједници и које би се приближно могло овако изразити: „При развијању твојих духовних сила, помоћу владања природом, следуј захтевима правде и правичности у односу на друге личности“ (ibid.). И онда се други основни захтев, по предлогу Јанишева, може дефинисати: „Сједињујте у једно ваше силе и између себе поделите рад и радости свестраног духовног развића владањем над природом и њеним искоришћавањем у вашим правним облицима заједничког живота (општежића), који одгова-

рају како истоветности ваше духовно-теле-
сне природе тако и индивидуалној особе-
ности сваког од вас“ (427). Љубав је овде онај
појам који свестрано и дубоко изражава суштину другог
основног захтева моралног закона. Пошто је изложио учење
Св. писма односно овог основног захтева, аутор излаже
„субјективна морална блага (добра) која произлазе из дру-
гог захтева моралног закона, или друштвене врлине“: пра-
вичност, искреност; добронамерност (доброжелатељност,
благонаклоност), која ако се развија у породици и дружби,
обухвата собом: приврженост, оданост, верност, великоду-
шност; сажалење; сурадовање; услужност (учтивост); миро-
љубље; дружељубље и милосрђе. Затим говори о супротним
овим врлинама гресима и пороцима (433—438). Даље излаже
објективна морална добра и друштвене заједнице, које могу
да буду претежно правне или претежно моралне. Облици
друштвених заједница јесу: 1) породица, племе, народ, др-
жава, савез држава, или Друштво народа; 2) религиозна
удружења, научна, школска, уметничка и др., као хумана,
просветна, професионална итд (438—443).

Трећи основни захтев моралног закона одре-
ђује однос човека према Богу (493—447) и може да се из-
рази у облику: „Љуби Бога свом душом и свим
срцем и свог ближњег као себе самог и добро
које чиниш, чини га увек у славу Бога и за
добро Творца!“

О љубави као основном начелу морала
(447—470) и о њеној садржини аутор говори исцрпно и
образложено истичући хришћанску јеванђелску љубав и
њене одлике на основу учења Св. писа; св. отаца и учи-
теља црквених.

Други део — Хришћански морал (473—591).

Човек је религиозно-морално биће и у њему постоји
како морална тако и религиозна потреба. Карактерна осо-
беност религиозне потребе јесте с једне стране „жеђ за
непосредном близином (везом и заједницом) с Богом и
с друге — она исто тако непосредна могућност да се осећа
Божје биће. Религиозна потреба човека, на тај начин, по-
казује се подједнако као потреба у сазнавању, стремљењу
(к Богу) и непосредном преживљавању Божје близине, што

долази до свести већ као несумњив, непосредно примљен факат“. У религиозном животу човека појављује се и низ захтева, који су несумњиво моралног карактера. Они су плод моралне потребе човека, која се манифестује у једном дубоко заснованом пералелизму с религиозном потребом, и то још пре него што сазнање и размишљање човеково изграђује, при пуној слободи самопредељивања, свој морални однос и поступање према Богу и осталим људима. У првобитно правилном одношају човека према Богу и Бога према човеку наступило је после повородног греха једно битно отступање и поремећај. Услед греха и повреде духовно-моралне природе човека, човеков како религиозни тако и морални живот је плод грешних наклоности, погрешног схватања и поступања. Отуда нам је јасно, зашто у моралном и религиозном животу човека и поред јединства природног моралног закона и јединства човечје духовне и телесне организације постоје разлике чак и такве које одлазе до противуречности (466). Грех је захватио човека тако дубоко и свестрано, да он сам, својим природним силама, није у стању да се ослободи и спасе од њега и његових последица. Ова истина се потврђује целокупним историским животом човечанства, у његовом општем религиозно-моралном стању и сазнању греховности и немоћи, беспомоћности (494). Али од самог греховног пада постоји код човека не само општечовечанско сазнање своје греховности, удаљења од правог пута духовно-моралног развијања, него и тражење тог пута и вера, да ће само уз помоћ натприродне божанске силе моћи да се у моралном свету зацари правда, да се савлада зло и да се спасе човечанство од греха. Иако и изван откривења „имамо религиозно-моралне односе који се несумњиво јављају као једно обогаћење моралног живота човека“, то ипак „они нису могли и не могу да га спасу од греха и тиме да га онако преобразе или препоруде, како се то признаје као неопходно од општег религиозног сазнања човечанства“. „Религиозно сазнање изван богооткривене религије није могло да се уздигне до оног степена и да одржи ону чистоту која би дала потпуно и право (истинито) познавање Бога“ и није могло да васпостави правилне одношаје човека према Богу. Само откривена религија је могла да подготиви религиозно-морално сазнање човека и да га

уздигне на такву висину, да, пошто правилно позна Бога и самог себе, створи неопходне религиозно-моралне односе, који ће га довести до високог идеала моралног савршенства — до богоуподобљења. Да се грехом повређена човечја природа измени и врати у раније нормално стање, да се васпостави њено првобитно јединство и хармонија њених сила, нужан је један радикалан преврат и препорођај, који би васпоставио њену пређашњу чистоту и моћ. Такав, пак, преврат и препорођај не може да произведе у себи самом или код других сам човек (495). Да зло буде побеђено, да човечја душа буде очишћена од греховности, нужна је помоћ Божја, Његова благодат. И тек животом и радом, делом Исуса Христа, Сина Божјег и Богочовека, и помоћу његовог новозаветног откривеног учења религиозно-морални одношаји човека задобијају своју највишу висину и остварује се избављење и спасење човека од греха.

Морална висина човека и његових одношаја налази се у зависности од моралне висине личности или идеала с којим ступа у одношај. Идеал Хришћанина је личност Исуса Христа, Његов живот, делатност и учење, идеал неизмерно висок и достојанствен, те отуда следује, да ће и створени одношаји према томе и таквоме идеалу имати исто тако велику висину и достојанство. Откривење дато у хришћанству поставља човечји дух у једну нарочиту светлост, која га приближује примању истине и потпомаже да се развију такви одношаји, који не само остварују високи морални идеал — савршенство до богоуподобљења, него и препорађају човека ослобађајући га и спасавајући га од греха. Ови искључиви и благотворни услови потпомажу онај морал који се назива хришћанским и који се развија само у хришћанству, само при претпоставци вере у Исуса Христа — Спаситеља света и човека и при изграђивању, развијању, одржавању и унапређивању таквог живота и таквих одношаја какве је Он неговао и показао и какве Он захтева.

„Хришћанство је религија спасења“ и савршенства. Хришћанство као религија спасења „има једну централну идеју — спасења, и пошто спасење претпоставља опасност која прети човеку“ и наноси му духовну погибао и смрт, то и прва питања с којима треба да се занима учење о хришћанском моралу јесу: а) суштина греха који

прети човеку и б) питање спасења у вези са моралом уопште. А пошто у делу спасења, по учењу православне Цркве, узима учешћа и човек, то учење о хришћанском моралу мора да изложи и в) оно опште морално стање, које се претпоставља као основа хришћанског морала и као претпоставка остварења моралног идеала — савршенства и богоуподобљења. Код расподеле, распореда и обраде материјала у овом II делу свога рада г. Пашев полази од ове поставке: „Објашњавање појма спасења поставиће и сва она питања која се у њему садрже и која ће, у својој општости, оцртати основе хришћанског морала. На те опште основе хришћанског морала, као и на (у I делу) установљење опште појмове и принципе природног и откритог морала ће се наслањати питања личног (индивидуалног) и општег (социјалног) хришћанског морала“ (480).

Грех и његова суштина (480—492). Полазећи од напред утврђене формалне слободе човека, од способности да сам своја деловања процењује и да се самоопредели, аутор правилно тврди, да „човек може да се самоопредели и дејствује било у правцу добра, било у правцу зла“. „Добро је плод нормалног, здравог развића и раскривања моралних сила човека, а зло је болесна појава која води распадању, пошто је оно само једна разједињујућа (разорна) сила“. „Активност човека, пројавена у слободним и свесним расположењима (настројењима), намерама и деловањима која се јављају као природно и здраво раскривање творачких моћи (сила) човека, развија се у правцу добра“. „Код те активности не само бива развијање духовно-моралних сила човека него се и добија (постиже) унутрашња сагласност активности с моралним законом и с вољом Божјом, која пак обогаћује живот и доноси (ствара) више задовољење. Она, пак, активност која је отступање од здравог, природног развића моралних сила човека, пошто је рушење захтева моралног закона и воље Божје, управљена је к злу. Она је грех, а стање које отуда настаје и развија се, јесте грешно (греховно)“ (482). Тада се распадају творачке силе човека и настаје његова духовна погибао и смрт. Добро и зло „су противности које једно друго поричу и онда не могу да прелазе једно у друго, или да буду два

краја нечег што је једно и исто“, како то мисле и тврде по неки научници и филозофи. Али у човеку, као ахти његове слободне и свесне воље, они могу да се сусрећу, да се укрштају и чак да буду сапутници и да се измешају. И зато је човекова душа попреште међусобне борбе добра и зла (греха) и ово попреште се отвара по човечјој вољи. „Грех није нешто дато, супстанцијелно, нема своје посебно и ни од кога независно постојање (биће), него је дело човекове слободне воље, јесте стање његове духовне и психофизичке природе“ (492). Он је одрицање здравог, нормалног развића позитивних творацких сила човека, или болесно, ненормално пројављивање човека. Грех је од слободне воље човека проишашла промена његове духовне организације, што води промени расположења (настројења), мисли, намера и деловања човека у правцу болесног отступања. Он је зато према првобитној природи човека нешто н о в о, које се јавља у устројству и развијању духовног живота човека. Једном учињено отступање од првобитног нормалног и хармоничног стања, развијајући се даље најћешче паралелно са чулним захтевима, тежњама и покретима човечје психофизичке природе, који стварају услове за самонаслаћивање, потпомаже брзо потчињавање човечјег сазнања и воље новоствореном расположењу (настројењу), које опет упорно тежи самоучврћивању. Почетни моменат греха налази се у животу и негативном деловању слободне воље првих људи, али његове последице и отуда настале грешне тежње и стална наклоност грешењу већ су обичан факат у моралном свету човека. Грех није само кривица него и наследно предрасположење за грешење. Грешно стање у човеку се сада развија, може се узети, по овим степенима: грешна претстава и маштање, обраћање пажње, самонаслаћивање (код овог степена греховности човечје срце се испуњава грешним жељама, постаје скровиштем греха, зла), слободна и својевољна сагласност и, напослетку, само грешно дело, које ако се често понавља има као своју последицу порок односно потпуно предавање човека греху или робовање греху, ксје по речима ап. Јакова (Јак. 1, 15) већ раћа смрт. У току прва три степена човечје духовне силе и средства још могу да буду довољни да се супротставе упливу греха и његовом проширавању. На четвртом и петом степену развића греха борба човека с грехом

је не само веома тешка него скоро и немогућа. Потребна су благодатна средства, натприродна помоћ, да би грех био побеђен.

Пошто је изложио догматско учење о спасењу и везу овог спасења са моралом човека и његовом грехом повређеном природом (492-520), аутор детаљније излаже објективну страну спасења (520—544), где говори и о благодати као благодаторном услову за развијање хришћанског морала (534—551) истичући нарочито јеванђелску благодат и њено дејство (551—559), а затим о односу закона, благодати и слободе у хришћанском моралном животу (560—567). Расматрајући субјективну страну спасења човека и његову моралну страну (567—591), аутор говори о потреби покајања и вере, затим о главним моментима у процесу обраћања, о оправдању и освећивању човека у тајни крштења и миропомазања, даље, о почетку и узрастању, развијању правог моралног хришћанског живота и о савршенству као моралном идеалу, о могућности и границама његовог остварења. Дело се завршава „Списком важнијих имена и појмова“ употребљених и разјашњених у делу (593—600) и „Садржајем“ (600—605).

Г. Пашев у самом почетку овог свог дела каже, да његов „рад није плод потпуно самосталног проучавања питања која су додирнута и разрађена у њему“, но ипак овде има много потпуно самостално и у свему научно изложених учења и мишљења по њиховим оригиналним изворима, те овај рад заслужује особиту пажњу свих православних богослова и свих оних који се баве религиозно-моралним питањима, па га свима њима најискреније и најусрдније препоручујемо.

Д-р Аџанасије М. Појовић

Др. Пав. I. Παναγιωτάκος: Ἐκκλησία καὶ πολιτεία ἀνὰ τοὺς αἰῶνας (33—1939 m. x.).

Συστηματικὴ συμβολὴ εἰς τὸ ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον, Ἀθῆναι 1939 f. 8^ο стр. 320.

Божанско стварање и историски ток развитка човечанства довели су до два велика, али различита организма у свету: то су црква и држава.

Држава је уређење на формално-правној основи, која прожима сву њену организацију, везујући човека спољашњим прописима и дајући му права и дужности у границама државног законског оквира. Државни циљ је спољашње уређење и материјално задовољство.

Морално васпитање личности не улази у праву задаћу државе, јер јој није задатак морално усавршавање грађана, већ само обезбеђује правни поредак при коме ће се више или мање без сметње развијати морални живот појединаца.

Црква је Богочовечанска установа на чисто моралној основи, која треба да прожима целу црквену организацију. Њен главни елемент јесте закон слободе, који почиње тамо, где држава оставља личност њеној слободној вољи да се слободно покорава захтевима и одредбама цркве. Делатност цркве се протеже на живот човечјег духа, а крајњи циљ јој је царство Божје и вечно спасење.

Иако оба организма имају различите основе, средства и циљеве, ипак они су у свету као два круга која се не поклапају, али се додирују и у извесним тачкама секу. Тако држава, тежећи да постигне свој циљ, подржава не само спољашњи ред и сигурност, него и културно социјални напредак грађана. А црква пази не само на загробни, већ и на земаљски-социјални живот, изграђујући духовну културу, чија је основа религија и морал.

Црква и држава могу да се налазе на истој територији и да су им чланови исто становништво, а може да није, — јер црквена област не мора бити ограничена на државној територији, пошто је она васељенска установа. У првом случају склад и хармонија лакше се постиже него у другом. Отуда питање међусобног односа било је од постанка цркве и државе једно од важнијих проблема у људском друштву како у науци, тако и у животу.

Оно добија нарочити значај у наше доба кад су се јавиле нове идеологије које имају јаког утицаја на многе државе и њихов однос према цркви. Савремена држава хоће или да сведе цркву на ниво приватно-правне институције или да потпуно потчини цркву државној власти. Како у првом, тако и у другом случају црквена улога се своди на минимум, тако да црква не може да уради скоро ништа на ширењу праве хришћанске културе.

Данас има државâ које не признају и чак гоне сваку религију и цркву и њене служитеље, а има и таквих у којима поједине хришћанске конфесије осећају притисак државе из којих било разлога. Из горе изнесеног види се да и питање о односу државе и цркве добија донекле ново обележје. Зато појава најновије књиге г. др. Пан. Панајиотакоса, адвоката у Атини, мора изазвати пажњу не само ужега круга читалаца, већ и свих оних којима су драги интереси цркве и њен несметани рад у држави. Књига г. Панајиотакоса под насловом „Црква и држава кроз векове (33—1939 г.)“ има за циљ да даде историску и систематску слику односа ове две установе. Како се види из библиографије, писац је искористио богату црквено-правну литературу, као и опште-историске црквене изворе да би дошао до постављеног циља. Занимљиво је напоменути да писац већ са две насловне лозинке одређује правац свога рада. Тако на насловној страни видимо: „Два највећа дара дата су људима од Бога — свештенство и царство“ (Новела VI пр.), а пред уводом: „Мном цареви царују и владаоци постављају правду. Мном владају кнезови и поглавари и све судије земаљске“ (Приче Солом. VIII, 15, 16), из чега се види да писац заступа мишљење о божанском пореклу земаљске власти и да је она друга власт, т.ј. црква, преча од царства.

Своју расправу г. Панајиотакос отвара једним уводом (с. 21—56), подељеним на два дела. У почетку писац говори о божанској искри у човеку, која се манифестује у његовој природи као тежња за божанским, а то поткрепљује подацима из Св. писма, митологије и старих филозофских учења. Затим износи како се божанско начело показивало у човеку у периоду јелинизма и римске аутократије, а нарочито за време када је „Логос благовестио у Галилеји реч Божју, научио и осветио свет кроз своје учење.“ (стр. 30). Оно је уз помоћ непосредних сведока Христових, дванаесторице апостола, прешло чак и границе римске државе и допрло до далеких крајева земље. Ово узвишено учење о Божанском Логосу, претставници власти нису разумели, него су му се противили, и тако је учење Христово дошло у сукоб са учењем о држави, која се наслања сама на себи и постоји сама за себе. Страшно гођење ипак је било завршено победом Хришћанства 313 године када је цар Константин

Велики прогласио миланским едиктом слободу исповедања хришћанства. Црква ступа у други однос са државом, јер не само што се црква признаје, него добија и повлашћени положај. Развија се самостални и потпуни живот цркве, и то потпомогнут од државе — која је и сама хтела да се христанизира. Епископи су добили *jus intercessionis*, што је у извесној мери претстављало мешање и утицај цркве на грађанско-државне послове. Тако звани цезаропапизам — како се зове обично тип односи између хришћанске цркве и Византијске државе — у ствари није постојао. Пре свега, ту је био само систем узајамних односа двеју установа, у коме је свака делала потпуно слободно.

То доказује независност решавања и доношења одлука васељенских сабора, у принципу слободан избор патријараха и друго. Штета је што г. Панајиотакос није у довољној мери исцрпао ову тему, која претставља полазну тачку за решење општег црквеног појма о узајамној вези цркве и државе. Долуше материјал за ово питање је велики, опширан али уједно и веома значајан.

Први део књиге (с. 73—186) опет почиње лепим и образложеним уводом о историјату система односа државе и цркве, а затим иду четири главе. Из постављених речи „јер нема власти да није од Бога“ (Рим. XIII—1) аутор изводи одређени систем односа цркве и државе чији је заједнички корен једино у Богу.

Даље анализира развијање државне власти у свим облицима од најстаријих времена до најновијих дана и стварање разних законодавстава у вези са црквом и црквеним канонима.

Друга глава првог дела носи наслов „теократија запада“ (ή θεοκρατία της δύσεως), која треба да се заснива на речима Исуса Христа, упућеним апостолу Петру (Мат. XVI-18). Власт везивања и опраштања грехова од стране папе западна црква је искористила да небеским средствима осигура себи власт над људима. Теократија западне цркве добија своје обележје као земаљска власт папе давање инвеституре (*jus investiturae*) од стране папа, интердикти, индулгенције, као и конкордати, све то чини западну теократију више царством земаљским него ли „градом Божјим“ (*civitas Dei*), о чему је писао блажени Августин. Значи, западна црква тежи по преимућству да установи царство Божје на земљи. — У

трећој глави излажу се политократски идеали новијег доба или тежња за успостављањем цезаропапизма на Западу, почев од Данта Алигиера до нових тежња галиканизма, февронијанизма и јозефинизма (ст. 138—171). Четврта глава садржи историјат односа цркве и турске власти од пада Цариграда 1453 г. до наших дана. Управо то је било време теократске државе под заштитом и надзором Порте, јер је патријарх био не само претставник Грка пред Портом, већ су га и сами Грци сматрали за свог „етнарха“ — народног старешину.

Други део (187—293) излаже систем одвајања црквене и државне власти. Ту се наводе мишљења филозофа и политичара о засебној улози цркве и државе, на основу којих стварају се теорије о односу државе и цркве. Углавном могле би се поставити две теорије: једна говори о уској сарадњи ове две установе, стим да свака задржава своје границе, а друга заступа потпуно одвајање ове две власти. А ове две теорије даље се раздвајају у неколико начина. Прва глава у овом делу излаже теорију *Kirchenhoheit* или *jus circa sacra* — (право државе над црквама, које се налазе на њеној територији), — по којој држава признаје вероисповести у њој. Овакав систем постоји нарочито где преовлађују протестантске вероисповести и где држава испољава свој утицај над црквом на основу *jus reformati* — право признања, са којим присваја још: — право заштите — *jus advocatiae* ових вероисповести против сваких опасности, — право највишег надзора над црквом у држави — *jus supremae inspectionis*, право туторства, — *jus cavendi* по коме држава може да се меша у црквена спољна питања, право контроле и потврде сваког црквено-правног акта — *jus placeti regii*, и најзад — *jus appellationis (abusu)* — право жалбе држави против црквених злоупотреба. Такав систем постоји још и данас у Великој Британији, Скандинавским државама и у Данској. Затим систем *coordinatiae* или уговора (конкордата). То је нарочити облик односа цркве и државе, тачно означавају границе обе власти. Систем конкордата примењује се у државама где је све становништво или један део католичке вере, и ту папа закључује уговор са претставницима дотичне државе, да се поштују права католичке цркве. Конкордати су врло старог порекла. Од

европских држава конкордат са Ватиканом имају Италија и још десетак држава у Европи.

Већу групу држава претстављају оне државе у којима се спроводи принцип потпуног растављања државе од цркве. То се нарочито спроводи крајем XVIII и у XIX веку под утицајем реформације и писаца Шлајермахера, Ламенеса, Лакордера и др., где се постиже потпуно одвајање цркве као приватно-правне установе. Писац даље даје кратке историске податке о томе одвајању, пратећи га карактеристиком и резултатима тога растављања. У ову групу иду готово све америчке државе и неке европске, као што су Француска, Швајцарска и друге. Као четврти начин, износи облик по коме држава узима под своју заштиту цркву, без стварања нарочитих права за себе, — то је систем слободне цркве у слободној држави.

Ту спада и црква у Југославији, којој је сразмерно са другим државама посвећено довољно места (с. 236—238). Своје податке писац је већином узимао из дела Constantinides: „The orthodox church“, Лондон 1931, Никодим Милаш: „Црквено право“ угрчком преводу, 'Αθήναι 1906, Παλαδόπουλος: „Αι ορθόδοξαι ἐκκλησίαι Σερβίας καὶ Ρουμανίας“, 'Αθήναι 1923., Le clercq: „Les églises unies d' Orient“, 1934., Ч. Митровић: „О законодавним границима између цркве и државе“ Б. 1928. С. Троицки: „Државна и црквена власт“, Архив за п. н. 1936 и С. Троицки: „Суштина и фактори аутокефалије“, Архив № 3, 1933. Нису споменути: Ђурић др. К.: Црква и држава, поводом питања о одвајању цркве и државе, Београд 1925.; Ђорђевић др. А. Die Selbständigkeit der serbischen Kirche, Ср. Карловци 1922; Лукић Б. Вероисповести у Краљевини С. Х. С.; Чельцовъ: Церковь Королевства Сербскаго со времени приобрѣтенія ею аутокефалии. СПб. 1895.; С. Троицки: Црквена јурисдикција над православном диаспором, и С. Троицки: Ново законод. о српској цркви 1932.

Г. Панајиотакос наводи први закон од 1831 г. о проглашењу српске цркве као аутономне у тадашњој српској држави. Године 1879, Томосом патријарха Јоакима III, та је аутокефалност призната од стране цариградске патријаршије. 17 јуна 1920 год. принц-регент Александар прогласио је уједињење свих православних покрајинских цркава у једну аутокефалну српску цркву, која је другим указом 30 авгу-

ста исте године проглашена патријаршијом. И најзад, устав од 1931 године о раздвајању црквене и државне власти где се испољава слобода унутрашњег уређења на основу свештених канона и црквених закона.

У трећој глави говори о стању других православних цркава у XX веку. Ту писац констатује да је у савременим православним државама потпуно нормалан однос државе према цркви (с. 256). Препоручује црквама, које су у тако срећном положају да што боље среде своје унутрашње уређење, како би лакше утицали на друштво да се дубље христијанизира. После општих примедба писац прелази на стање цркве у Грчкој, почев од устава 1821 г., по коме је Грчка црква добила независност и самосталност од цариградске патријаршије. Тиме се она проглашава као „аутономна и независна од сваке друге власти“ (с. 260). Даље набраја све законе који су следовали редом, до последњег 1927 године. У свима се истиче тежња да „Јеладска црква остане слободна по светим канонима и несметано од сваких земаљских прилика дела“ (с. 270).

Положај православне цркве у Русији писац је довео само до 1917 г., докле се стварно и може говорити о неком правном положају, пошто је данас неправно. Међутим, интересантно би било видети пишчеву оцену садашњег стања цркве у Совјетској Унији.

Писац на крају даје своје мишљење о односима између цркве и државе и осуђује теократски систем као и теорију о потпуном одвајању цркве од државе, јер ово сматра опасно по цркву, којој недостаје моћ извршне власти и пошто је човечанство и поред научног напретка XX века још увек недовољно васпитано за испуњење добра, због слабог схватања саме природе добра. — Он је мишљења и заступа теорију о сарадњи — „Дајте цару царско, а Богу Божије“ (Мат. 22, 21).

Г. Панајотакос је дао овом књигом врло леп прилог црквено-правној литератури. Али осим овог дела, он је написао у кратком размаку времена још две књиге из црквеног права и то: „Право мешовитих бракова“ (Τὸ Δικαίον τῶν ρίκτων ὑμῶν (Атина 1935 г. и „Мешовити бракови у јеладском праву“ (ὑμῶν ρίκτοι) Атина 1928 г. Сва његова дела показују да он поред огромне ерудиције, — о којој сведочи

богати материјал, извори и литература, — има и доброг смисла за правну анализу. Огромни материјал који је употребио при изради овог дела, даје јемство за темељно познавање суштине ствари. Писац је прочитао и несумњиво изучио преко 200 дела и расправа, које је марљиво скупио и у раду употребио. То је богат материјал литературе за све оне, који се баве овим питањем. А синтеза и анализа тога обилног материјала сведоче да је он поред ерудиције са финим осећањем дубоког правника дао у концизној и краткој форми сасвим јасан преглед. Његове мисли, иако су лаконски кратке, ипак су јасне и дају утисак дубоког проучавања, па тиме несумњиво убеђују читаоца.

Читава књига прожета је идејом божанске власти, чији је одблесак земаљска власт. Г. Панајотакос написао је своје дело надахнут високом идејом цркве Христове, што је нарочито похвално за писца, јер је као лаик истакао да идеја о божанском промислу треба да провејава и одржава сваку организацију — па и цркву и државу.

Б. Гардашевић

УРЕДНИК	ВЛАСНИКУ ИМЕ БОГОСЛ. ФАКУЛТЕТА
Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ	Д-р ДРАГУТИН АНАСТАСИЈЕВИЋ
ПРОТЕ МАТЕЈЕ 30	ПРИНЦА ЕВГЕНИЈА БР. 2
