

## Filozof Atenagora i njegova književna djelatnost

### 1. Slabo poznat u staroj predaji.

O filozofu Atenagori velika crkvena predaja ne zna puno više nego o oštroumnom, ali nepoznatom piscu poslanice Diognetu. I Euzebije i sv. Jeronim i Rufin i Sokrat i Sozomen mukom muče o njemu. U svoj starocrkvenoj književnosti jedva nalazimo dva mjesta, gdje se izrijekom spominje. Sveti biskup olimpski i mučenik Metodije († oko 311.) u spisu o uskrsnuću navodi dulji izvadak iz 24. poglavlja njegove »Obrane ili Molbenice« uz bilješku: »Kao što i Atenagora reče.« Osim toga se oko g. 430. objavio bezimena izvadak iz tobožnje »Kršćanske Povijesti« Filipa Sidetskoga o nadstojnicima aleksandrijske škole, gdje se očito krivo prikazuje Atenagora kao suvremenik cara Hadrijana i prvi nadstojnik aleksandrijske škole. Po rukopisima je Atenagora rođen Atenjanin. Obrana njegova nije upravljena carevima Hadrijanu i Antoninu Piju, nego Marku Aurelu i Komodu, i to oko g. 177., kako razabiremo iz raznih vijesti samooga spisa. Ipak je lako moguće, da je Atenagora neko vrijeme boravio u Aleksandriji, i da je identičan s onim Atenagorom, komu je poganski aleksandrijski filozof Boethus posvetio knjigu »O teškim izrazima kod Platona«, jer čini se, da je i sam Atenagora bio dulje vremena poganski filozof; dapače, ako možemo vjerovati onom bezimenom izvatku iz tobožnje povijesti Filipa Sidetskoga, htio je Atenagora s početka pismeno pobiti kršćanstvo, ali je ozbiljnim proučavanjem Sv. Pisma postao od napadača zanosnim braniteljem kršćanske vjere.

Poslije petog stoljeća kao da je nestalo traga ovom piscu. Tek g. 914. učeni nadbiskup Cezareje Kapadočke Arethas dao je dva iznova otkrivena spisa Atenagorina, »Molbenicu« i knjigu »o Uskrsnuću mrtvih« prepisati po svom tajniku Baanes-u; i taj prijepis, što ga je Arethas ispravio i bilješkama popratio, postao je arhetip i glavni rukopis (Codex Parisiensis, 451). U ovom članku služim se osobito izdanjem, što ga je Anselmo Eberhard O. S. B. priredio u 12. svesku nove zbirke patrističke Bibliotek der Kirchenväter« (München, 1913).

### 2. »Molbenica za kršćane.«

(Προσβεία πρὸς Χριστιανῶν, Legatio sive Supplicatio pro Christianis) već u samom natpisu svome odaje blagi irenički ton, kojim odiše sva ova Apologija u opreci sa žestinom jedne i druge

Apologije Justinove. Pisac tako daleko ide u svojoj pomirljivosti te se služi i dosta laskavim izrazima da steče blagonaklonost careva. **Évo glavnog rasporeda ovog prvog spisa:**

Uvod: Širom prostranog carstva rimskoga vlada vjerska sloboda i tolerancija; samo nas kršćane proganjaju. Nedosljednim načinom već samo ime kršćana smatra se zločinom. Protiv ovih klevetnika molimo za točnu istragu našega vladanja. Posve su izmišljene optužbe o bezboštvu, ijestejskim gozbanama i o rođoskvrnim brakovima, što ih spajaju s našim imenom (c. 1. — 3).

U prvom glavnom dijelu pisac pobija optužbu poradi ateizma, i to najprije pozitivnim načinom dokazujući da kršćani štiju jednoga Boga. Mi istina, kaže, ne vjerujemo u bogove, ali ipak vjerujemo u jednoga Boga. Mono-teističkih izjava nalazite na pretek kod svojih raznih pjesnika i filozofa, kod Euripida i Sofokla, kod Pitagorejaca i Stoika, kod Platona i Aristotela. Njih pak ne tužite poradi ateizma, premda oni nisu mogli tako jasno obrazložiti svoje monoteističke nazore. Mi pak kršćani primili smo o tom neprevarljivu nebesku pouku po prorocima, što ih je Duh Sv. nadahnuo (c. 4. — 7).

Ali za svoju vjeru u jednoga Boga imamo i **naravnih dokaza** iz razuma, kakav je n. pr. tako zvani topološki dokaz. Više pak od ljudske mudrosti cijenimo izjave Božje. Pojam naš o Bogu čišći je i savršeniji, jer vjerujemo ne samo u jednog Boga, nego i u Sina Božjega, Logosa Očeva, i u Duha Svetoga, koje je izliv (ἀποδόσεις) Božji, priznajemo »u jednu ruku silu njihovu u jedinstvu, u drugu pak ruku razliku njihovu u redu«. Osim toga učimo, da ima mnoštvo anđela, službenih duhova, kojima je Bog povjerio brigu za svijet (c. 8 — 10). Protiv ateizma svjedoči i moralni zakon učenika Kristovih, poimence ljubav njihova prema bližnjemu i samim neprijateljima, jer sve to izvire iz vjere njihove u Boga i u vječni sud Božji (c. 11 — 12).

I **negativnim** načinom Atenagora pobija optužbu poradi ateizma: Koji nas napadaju radi bezboštva, nemaju pravoga pojma o biti Božjoj, i zato nas tuže, da ne žrtvujemo i ne vjerujemo u iste bogove kao i država. Ali Bog ne treba krvi ni dima pretiline ni miomirisa, nego mu je najmilija žrtva, ako uznastojimo njega, Stvoritelja svijeta, upoznati.<sup>1</sup> A što se tiče vjere u bogove ni sami napadači naši ne mogu se složiti u svom shvaćanju bogova i povrh toga svojim bogovima pripisuju ljudske slabosti i opačine te na smiješni način obožavaju i životinje. Kako se možemo klanjati bogovima, što su ih ljudske ruke napravile? Ne klanjamo se ni svijetu, većem remek-djelu, nego jedinom Stvoritelju svijeta (c. 13 — 16).

Pjesnici su izmislili imena bogova, a kipovi su njihovi proizvod plastične umjetnosti. Tu nema ništa božanskoga. Jer tobožnji su bogovi postali pa su zato i prolazni; opisi su vanjskog lika bogova isto tako nedostojni, kao i izvještaji o njihovim djelama. I onda, kad shvaćaju bogove kao personificirane sile naravne, ne preostaje tu ništa božansko (c. 17 — 22). Ako neki kumiri djeluju što izvanredno, to treba pripisati tajnoj moći demona, o kojoj govore i filozofi Thales i Platon. Ovom prigodom razlaže se kršćanska nau-

<sup>1</sup> Pisac nijeće samo, da kršćani prikazuju krvne žrtve; ali pri koncu 13. poglavlja veli, da »treba Bogu prikazati nekrvnu žrtvu i iskazati duhovno štovanje«. Tajna ga je disciplina potakla, da se nije izrazio o euharistijskoj žrtvi, nego samo uopće govorio o duhovnoj žrtvi.

ka o dobrim i zlim anđelima. Demoni poremećuju svijet; djeluju po kumirima osobito na one duše, koje misle, što je zemaljsko. Za to svjedoče egipatski svećenici pa i grčki pjesnici i povjesnici (c. 23—30).

Drugi kraći dio ove Apologije bavi se osvadama **tijestejskih gozbi i edipodskih brakova**. Pisac ističe, kako te optužbe potječu iz mržnje. Od vjeka opačine su progonile krepost; ali Bog će našu čudorednu čistoću nagraditi životom vječnim (c. 31). Razuzdano spolno općenje, što ga poganski klevetnici iznašaju protiv nas, njima samima sviđa se u njihovoj mitologiji. Ali mi smo tako daleko od ovih nepodopština, te ne dopuštamo ni nečistih misli (c. 32). Kršćani naši služe se brakom samo za rađanje djece; dapače mnogi obojega spola žive u djevičanstvu do visoke starosti, jer su uvjereni, da ih djevičanski život više sjedinjuje s Bogom (c. 33). Ludo je tužiti kršćane zbog tijestejskih gozbi, zbog čedomorstva i ljudožderstva, jer oni ne smiju ni gladijatorskih igara gledati; a sami najviše osuđuju izlaganje djece, drže otjerivanje ploda za umorstvo, te vjeruju u uskrsnuće mrtvih. Nijedan rob kršćana nije još opazio kod nas takova zločina (c. 34 — 36). Stoga kršćani od pravednog suda careva očekuju, da će im molbenicu uslišati, kako bi mogli živjeti u miru i u poslušnosti prema carevima (c. 37).

\*  
\*

### Za katoličku dogmatiku

osobito su važna mjesta o inspiraciji svetih knjiga, o jedinstvu i trojstvu u Bogu, o sveznanju Božjem i o konačnom sudu njegovu.

Poput Justina i Tacijana Atenagora se poziva na proroke »Mojsija, Isaiju, Jeremiju i druge« (c. 9) kao na svjedoke i jamce vjere kršćana. Za ono, što priznajemo i vjerujemo, imamo proroke za svjedoke, koji su u duhu Božjem govorili o Bogu i Božjim stvarima (c. 7). Duh Božji služio se ustima proroka kao oruđem svojim (c. 7.) onako, kako se svirač služi frulom (c. 9).

Topologični dokaz Atenagorin za jedinstvo Božje Bardenhewer ovako prikazuje: »Da ima od iskona dva ili više bogova, trebalo bi, da su ili obadva na jednom istom (mjestu) ili svaki od njih na posebnom mjestu« (c. 8). Na jednom istom mjestu ne mogu biti, jer ne mogu biti slični niti pripadati jedan drugomu. Slično je samo ono, što je prema zajedničkom uzoru obrazovano, dakle stvoreno i konačno, a ne vječno i božansko. Ali nijedan od njih ne može također biti na posebnom mjestu. Jer ako onaj Bog, koji je stvorio svijet, njega također obuhvaća, gdje onda ostaje mjesto za drugoga boga ili za druge bogove? U svijetu ne može biti, jer taj pripada drugomu Bogu, ali ni okolo svijeta ne može biti, jer se ovdje nalazi Stvoritelj svijeta. A kad bi bio vani, u kojem drugom svijetu ili okolo drugog svijeta, bio bi on bez ikakva odnosa k nama, pa i poradi ograničenosti svog bića i djelovanja ne bi bio pravi Bog.

O trim božanskim Osobama u Bogu Atenagora ovako se izrazuje (c. 10.): »Mi tvrdimo, da ima nestvoren i vječan, nevidljiv i nepromjenljiv, nedokučiv i beskrajan Bog, koji se samo razumom i umom može shvatiti te je neizrecivim načinom obasjan svijetlom i ljepotom, duhom i silom. On je po Riječi, što izlazi iz njega, stvorio i uredio svemir te njim upravlja. Ali mi priznajemo i Sina Božjega, a nikom ne smije smiješno biti, što tvrdimo, da ima Bog Sina. Jer mi ne mislimo o Bogu Ocu i o Bogu Sinu poput mitskih pjesnika, prema kojima bogovi ni u čem nisu bolji od ljudi. Nego je Sin Božji Riječ Očeva u ideji i sili,<sup>2</sup> jer po njoj i u njoj sve je postalo; ta jedno su Otac i Sin. Pa kako je Otac u Sinu, a Sin u Ocu po jedinstvu i sili Duha (t. j. božanskog bića), Sin je Božji misaona sila i Riječ Očeva (mens et Verbum). I ako po svojoj izvanrednoj mudrosti izvolite istražiti, što će to reći Sin, u kratko ću kazati, da je on prvi rođen od Oca, ne kao da je on (Sin) postao (jer od vijeka imao je Bog u sebi Logosa, kako je od vijeka logičan); nego da je izašao kao ideja i sila (energija) svim materijalnim stvarima, koje su bile poput neobrazovane tvari i puste zemlje u kaotskoj smjesi finijih i krupnijih česti. Proročki duh potvrđuje ovu nauku, gdje govori: Gospodin me je imao kao početak svojih puteva za djela svoja (Posl. 8, 22). Mi pak i samog onoga Duha Svetoga, koji djeluje u prorocima, držimo za **izliv iz Boga**, što izlazi i vraća se poput sunčane zrake. Tko se dakle ne bi čudio, kad čuje, gdje se bezbošci zovu oni, koji priznaju Boga Oca i Boga Sina i Duha Svetoga te dokazuju i **silu njihovu u jedinstvu i razliku u redu?**«<sup>3</sup>

Krasne su također riječi Atenagorine o sveznanju Božjem i o konačnom sudu njegovu, što sve odvraća kršćane od grijeha. Ovako veli on u 2. polovici 31. poglavlja: »Kad bismo vjerovali, da se naš život ograničuje samo na ovaj svijet, mogla bi pasti na nas sumnja, da griješimo popuštajući gibanju tijela i krvi ili pohlepi za dobitkom ili lakomosti. Ali znamo, da Bog bdije dan i noć nad mislima i riječima našim, i da On, kako je sav svijetlo, gleda također sve ono, što je u srcu našem; i osim toga uvjereni smo, da ćemo iza ovoga života sprovesti drugi život, i to, ili bolji od ovoga, nebeski a ne zemaljski život, (u kojem ćemo biti kod Boga i s Bogom, nepodvrgnuti promjenama i mukama duše, ne kao tijelo, premda u tijelu, nego poput nebeskoga duha); ili pak, ako propadnemo s drugima, uvjereni smo, da će naš budući život biti gori i u vatri (jer nas nije Bog stvorio poput stoke i marve kao nešto nuzgredno i da poginemo i iščeznemo). Na temelju takovih nauka nije vjerojatno, da svojevoljno bezakonja činimo i da sami sebe velikom Suci izručujemo na kaznu«.

<sup>2</sup> »Ideja i sila« znače ovdje uzorni i efektivni uzrok stvorova.

<sup>3</sup> Pisac i dalje govori o trima Osobama u Trojstvu u pogl. 12. i 24.

### 3. Spis »O uskrsnuću mrtvih«.

Iza kako je Atenagora u 36. poglavlju svog spisa iz vjere kršćana u uskrsnuće mrtvih zaključio, da se oni žacaju i najmanjih grijeha poradi odgovornosti na sudnjem danu, završuje on to pretposljednje poglavlje riječima: *Ἄλλ' ἀναλείσθαι μὲν ὁ περὶ τῆς ἀναστάσεως λόγος* (Ali neka se međutim rasprava o uskrsnuću ostavi). Iz ovih riječi pravom zaključuju patrolozi, da je pisac time natuknuo svoj drugi spis, što ga kani o tom predmetu pisati. Ovaj se spis »O uskrsnuću mrtvih« u rukopisu od g. 914. nanizuje na predašnji, ali je tekst ovoga prijepisa puno ispravniji nego preveć zanemareni tekst prijepisa »Molbenice« u istom rukopisu.

U uvodu (c. 1.) ovog drugog spisa pisac ističe, kako se protiv svake zdrave nauke podižu zablude i sumnje poradi subjektivizma i zlobe ljudske. »Stoga ćemo i mi obzirom na veću korist prije govoriti za istinu (uskrsnuća mrtvih) nego o istini«; t. j. pisac prema tumačenju pri koncu polemičnog prvoga dijela (c. 11.) najprije (c. 1.—11.) pobija prigovore protiv mogućnosti uskrsnuća mrtvih, onda u drugom glavnom ili apologetskom dijelu dokazuje činjenicu uskrsnuća mrtvih iz četverostrukog razloga.

Protiv tobožnje nemogućnosti uskrsnuća mrtvih pisac ističe, kako Gospodin Bog ima za to 1. nužno znanje (c. 2.), ali i 2. svu potrebitu moć (c. 3.—8); a 3. ni s voljom Božjom ne kosi se uskrsnuće mrtvih, jer nema tu nikakve nepravde protiv drugoga, niti je to nedostojno samoга Boga, jer je uskrsnulo tijelo trajnije i slavnije od prijašnjeg tijela (c. 11).

Dokaz za činjenicu uskrsnuća izvodi pisac 1. iz uzroka, zašto je Bog stvorio ljude; 2. iz same naravi ljudske; 3. iz činjenice općenitog i pravednog suda i 4. iz nužnog blaženstva duše i tijela kao konačne svrhe.

Bog je kod stvorenja razumnih ljudi, koji nose sliku Božju u sebi, naumio, da ovi kao svjedoci gledaju njegovu slavu i premudrost. To trajno nije moguće, ako tijelo ne uskrsne (c. 12—13). — Nadalje čovjek se sastoji iz tijela i duše, i ova je sinteza tijela i duše njemu upravo bitna pa zato iziskuje jedinstveno vječno trajanje, što nije moguće bez uskrsnuća tijela. Bez toga badava bi Bog stvorio i krasno opremio narav ljudsku, badava bismo također obuzdali svoje strasti i vježbali se u krepostima. Duševna i moralna svojstva čovjeka zahtjevaju vječan život svega čovjeka. Vrline mudrosti, uvidavnosti i oštroumnosti kao i etičke kreposti umjerenosti, čistoće i srčanosti ovisne su o zajedničkom djelovanju duše i tijela. Samo u harmoničnom jedinstvu duše i tijela može čovjek pregnuti za spoznajom Božjom i za nasljedovanjem njegove pravednosti. Istina u smrti se raspada tijelo čovječje. Ali to je posljedica propadljive egzistencije njegove; no uskrsnuće do neraspadljivosti ima dokazati sličnost njegovu sa duhovnim bićima. Ako se privremeno prekine ovaj zajednički život duše i tijela po rastvaranju tjelesnih udova, valja uvažiti, da se i u snu duševne i osjetne siln povlače, kako bi kasnije to jače oživjele. Zato su i neki nazvali san bratom smrti.<sup>4</sup> U

<sup>4</sup> U »Molbenici« (c. 12.) pisac navodi pjesničku riječ: »San i smrt bližanci« V. Homerovu Ilijadu, II., 672.

smrti kao i u snu prekida se životna djelatnost duše i tijela. Ali kad se probudi čovjek pa isio tako kad uskrsne, ukida se ova anomalija, vraća se svijest i uspostavlja se jedinstvo duše i tijela. Kao što razne faze i metamorfoze čovječje do starosti ne mijenjaju bit njegovu, tako ni (privremeni) rastanak duše i tijela (c. 14—17). —

Ali i providnost i pravednost Božja zahtijeva uskrsnuće tijela. Pravedan sud ima se protegnuti na tijelo i dušu, i ovo »raspadljivo tijelo treba da se obuče u neraspadljivost« (I. Kor. 15, 53).<sup>5</sup> Kad bi se jedina duša nagradila za dobra djela, nepravda bi se nanijela tijelu; jer tijelo koje učestvuje u borbama duše, vrši poglavito neke kreposti. Neke pak opačine kao nečistoća, škrtost, neumjerenost, krađa i razbojništvo osobito su plod djelatnosti tjelesne. Krepost i opačine ne mogu se pojmili u jednoj duši, pa bi bilo zato nezgrapno jednoj duši pripisivati nagradu ili kaznu. Stoga tijelo treba da uskrsne, da učestvuje u nagradi duše (c. 18—23).

I osvrt na konačni cilj čovječji potvrđuje to. Čovjek kao razumno biće ima uzvišeniju svrhu nego nerazumni stvorovi. Životinje nalaze svoje zadovoljstvo u osjetnom užitku; ljudi pak svojom neumrlom dušom i razumnim sudom nipošto. Pa kako je čovjek sinteza duše i tijela, nema duševnog blaženstva bez tijela, koje zato treba da uskrsne. Obadvoje u nerazdruživoj zajednici ima se veseliti beskonačnoj radosti i blaženom gledanju vječnog Boga (c. 24—25).

\* \*  
\*

#### 4. Neke osobitosti Atenagorine po Kihnu.

Poput pisca Diognetu Atenagora piše lijepim biranim jezikom grčkim, koji ipak nije tako slikovit, nego više odaje filozofa Platonca. Misli su mu često slične Justinovim; ali kod Atenagore bolje se sve raspoređuje. Polemika je njegova dostojanstvena te se manje ističe nego pozitivno razlaganje i spekulativno obrađivane vjerske i moralne nauke. Veliku je zaslugu stekao Atenagora, što je on prvi kušao neznabošcima obrazložiti teško razumljivu nauku o uskrsnuću mrtvih kao postulat samoga razuma, osloniv se samo rijetko na pozitivnu nauku Svetog Pisma. Ne možemo mu zamjeriti, što terminologija njegova, osobito gdje govori o Trojstvu, nije još tako ustaljena i nedvoumna kao što kod ponicejskih Otaca. Dapače moramo mu se diviti, što je prilično jasno shvatio jedinstvo Božje »u sili« i razliku triju božanskih osoba u »redu«, t. j. u supstancijalnim relacijama opreke.

<sup>5</sup> Atenagora navodi taj tekst *Κατὰ τὸν Ἀπόστολον* »po apostolu«. Dakle već u drugom stoljeću sv. Pavao zove se tako *antononomastično*; vidi također *Epist. ad Diognetum*, 12, 5.

Atenagora posve idealno shvaća moralni život kršćana i zato se dao zanijeti do pretjeranog izraza, kojim drži drugu ženidbu za pristojan preljub (εὐπρεπὴς μοιχεία), Legat. 23). Krivo su ga zato tužili poradi montanizma, jer su montanisti posve osudili drugu ženidbu, dok pisac nespretnim načinom ističe sažno savjet sv. Pavla (1. Kor. 7, 40), da je blaženije i idealnije čuvati se druge ženidbe ili udaje poslije smrti prvoga supruga. Isto tako idealno govori, da je rađanje djece kršćanima norma spolne požude, kao što i Minucije Feliks isto veli u svom Oktaviju (c. 31).

Poput Justina, Teofila i Ireneja također Atenagora krivo tumači Gen. 6, 1—4 o zlim anđelima, jer u apokrifnoj knjizi Henoch i u prijevodu Sedamdesetorice čita se »anđeli Božji« namjesto »sinovi Božji«. Naš pisac istina spominje jednog pročelnika zlih anđela i zove ga »knezom ove tvari i njezinih likova«,<sup>6</sup> ali time samo opisuje biblijski izraz »knez ovoga svijeta«, te mu nije na kraj pameti, da poput manihejaca prikaže sotonu kao princip materijalnog svijeta. Jasno naime uči, da je sam Bog stvorio (sve) anđele, i da su se neki dobro okoristili svojom slobodom i tako ustrajali u svojoj dobroti, dok su se drugi objesno poslužili (ἐνυβρίσασθαι) i temeljem svoje naravi i vlašću svojom (Molb. 24).

Istaknimo još sa Bardenhewerom, kako naš filozof u svom drugom spisu pravom uči tvarnu istovjetnost preobraženog uskrsnulog tijela i smrtnog tijela po biblijskoj i crkvenoj nauci. Pre- daleko ipak ide, kada tvrdi, da svakolika tvar, koja je za ovog života pripadala tijelu, ima također sastaviti uskrsnulo tijelo, i da uopće ljudsko meso ne može nikad postati hranom ljudskom.

O filozofskom pregnuću Atenagorinu veli Eberhard: »U jednom i drugom spisu svom Atenagora silno nastoji, da razumom shvati i naravnim razlozima dokaže nauke kršćanstva... U spisu »O uskrsnuću mrtvih« tako daleko ide, kao da bi tešku dogmu o uskrsnuću htio strogo dokazati čisto filozofskim načinom. (Navodi ipak u 18. poglavlju nauku »apostola« o uskrsnuću kao i neke druge tekstove Sv. Pisma). No ne mari dosta za to, da li su naravni razlozi njegovi vazda strignentni. Češće sudi on smjelo a priori, gdje mu naravni razlozi dokazuju samo primjerenost i vjerojatnost. Pretpostavlja naime neprevarljivu objavu proročku i Božju (Molb. c. 7; 10 i t. d.). Ipak priznaje: »Ono što razumijemo i pravo vjerujemo, da ima jedan Bog, možemo dokazati znakovima i razlozima istine« (Molb. 7.). A zašto su pjesnici i filozofi različito učili o Bogu, o materiji, o formama i o svijetu? »Jer su mislili, da moraju naučiti svaki od sebe, a ne od Boga o Bogu... Mi pak u potvrdu onoga, što mislimo i vjerujemo, imamo za svjedoke proroke, koji su duhom Božjim nadahnuti progovorili o Bogu i o Božjim stvarima. Pa kako po mudrosti i po-

<sup>6</sup> Ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων

božnosti svojoj prema pravomu božanstvu druge nadilazite, potvrdit ćete i Vi (carevi), da je nerazborito napustiti vjeru prema Duhu Božjemu, koji je pokrenuo usta proroka kao oruđe (sviralu), i pristati na mnijenja ljudska« (Ibid. 7).

To su posve zdrava apologetična načela, na koja ne valja zaboraviti, kad s Eberhardom ističemo: »Atenagora hoće da neznabošcima pa i kršćanima pokaže, da je kršćanstvo posve logično, da nije nešto tuđe, nametnuto ljudskom duhu, nego da se slaže sa zahtjevima razuma«.

I. P. Bock D. I.

## Što radi đavao?

Nekoji će možda sažeti ramenima, kad čuju riječ »đavao«. Nije im ugodna ta riječ. Zašto? Očevidno nije to moderno; više nije običaj, da bi inteligentan čovjek bez daljega onako vjerovao u đavla, kako je to prije, u kršćansko doba bilo. Jer kao što je moda toliko toga istisnula s lica zemlje, tako je, rekao bih, uradila i s »crnim« duhom.

Ipak protiv ove nemode ustaje nitko manji negoli američki filozof William James, otac filozofijskog pragmatizma. On piše u »Proceedings« (zbirka okultističkih činjenica, što ih proučaje englesko društvo za istraživanje psihičkih pojava): »Moderno prosvjetno doba zabacuje opsjednuće te ne će da o njem govori ni kao o mogućoj hipotezi, premda mu je u prilog ljudska tradicija, koja se upire na solidno i konkretno iskustvo. To je za me vazda kuriozan primjer što može moda i u znanstvenim stvarima« (Cfr. *Schönere Zukunft* 1928, 1097).

Postoji li đavao? što radi? koje su njegove ratne taktike? Evo to su pitanja, koja zanimaju i moderni okultizam.

### 1. Postoji li đavao?

Na ovo nam pitanje može da odgovori sv. Pismo i crkvena predaja. Pa što vele?

Đavao kuša Krista u pustinji (Mat 4); Krist izgoni đavle iz ljudi, i to mnogo puta (na pr. osobito Mat 17); pače potvrđuje vjeru naroda o moći đavla veleći: »Ako ja po Beelzebubu izgonim đavle, vaši sinovi preko koga izgone?« (Mat 12, 27) i na drugom mjestu, kada tumači, zašto nekoji ne vjeruju: »Koji su kraj puta, to su oni koji slušaju, onda dolazi đavao, i uzima riječ iz njihova srca, da ne vjeruju i da se ne spasu« (Lk 8, 12) Đavao je naveo i Judu, da izdade Spasitelja (Iv 13, 2). Po riječima božan-