

**Апстракт:** Значајан допринос развоју српске библистике дали су и аутори који по вокацији нису били теолози, а међу њима су се посебно издвајали класични филолози. Тако је и данас, а тако је било и на почетку развоја наше академске теологије почетком прошлога столећа. Један од класичара који се бавио и библијским списима је проф. Веселин Чајкановић (1881–1946). Аутор је у његовом опусу пронашао осам текстова који су посвећени библијским темама. Већина тих огледа српским теолозима данас нису познати, а они који јесу, по ауторовом суду, нису оцењени на адекватан начин. У раду су детаљно приказани сви Чајкановићеви прилози из библистике. Закључак до којег се дошло је да се овај угледни српски интелектуалац и истраживач старине спорадично, али врло савесно и темељно бавио библистиком, пратећи и критички усвајајући резултате савремених библијских студија у свету.

**Кључне речи:** Веселин Чајкановић, Библија, историјско-критичка метода, српски преводи Библије

## I

Српска „научна“ теологија доживела је озбиљнији развој тек након оснивања Православног богословског факултета при Универзитету у Београду 1920. године. Наша академски однегована теологија је, дакле, веома млада; а тешки услови у којима су српски теолози стварали допринели су томе да она ни данас није довољно развијена; штавише, неке њене гране су још увек у првој фази формирања. Економска неразвијеност саме државе, ратови који до данас нису заобишли готово ниједну генерацију српских теолога, вишедеценијска изопштеност из академске заједнице након Другог светског рата, негативна селекција и зилотска фобија од науке јесу фактори који су утицали на то да наша академска теологија ни данас не буде на завидном нивоу. Наравно, увек су постојали појединци који су снагом свог талента и марљивошћу успевали да се изборе са лошим условима у којима су стварали, и постигну значајне резултате у својим областима.

Једна од грана академске теологије која се била релативно брзо развијала јесте библистика. У протеклом столећу наши библисти су постизали запажене резултате и били истакнути део српске теолошке заједнице. Истовремено, и истраживања историје српске библистике, за разлику од већине других области овдашње теологије, спровођена су (за наше прилике) на задовољавајући начин и у солидној мери. Оно што је карактеристично за развој српске библистике у

периоду кад се наша научна теологија еманциповала јесте да су у том процесу суделовали и истраживачи који нису били богослови. И пре једног столећа, као и данас, у томе су посебно учествовали класични филолози. Ми ћемо се сада позабавити једним од класичара који су то међу првима чинили.

Реч је о чувеном Веселину Чајкановићу.

Чајкановићев допринос српској библистици досад није био предмет озбиљне анализе, али та тема није ни у потпуности игнорисана. Чајкановићево дело је реактуелизовано почетком седамдесетих година прошлога века, захваљујући Војиславу Ђурићу, који је приредио драгоцену збирку огледа свог учитеља. У избор професора Ђурића није ушао ниједан чланак који се бави Библијом, али је он на крају овог дела приложио библиографски сажете приказе Чајкановићевих радова (Ђурић 1973: 231–378). Ђурић је приказао и неке његове текстове из библистике, а посебно је драгоцен осврт на књижицу *О чишању Библије*.

Ускоро је и један од најистакнутијих српских и уопште православних теолога савременог доба кратко прокоментарисао Чајкановићев однос према Светом Писму. Реч је о предавању Атанасија Јевтића одржаном у Љубљани 1980. године, у ком је он узгред напоменуо да је Чајкановић типични ђак „немачке школе ‘религион[с]гешихте’, која ни у самој Библији није остављала ничега хришћанског“ (Јевтић 2000: 400). Ако је неко типичан следбеник школе која негира све хришћанско у Библији, онда се подразумева да то и он сам чини. Међутим, Чајкановић то није чинио.

На истој линији налази се и критика Владимира Вукашиновића. У оквиру изложбе посвећене Чајкановићу, он је у Универзитетској библиотеци „Светозар Марковић“ у Београду, 15. 11. 2006. одржао предавање под насловом „Критички осврт на теолошку мисао Веселина Чајкановића“.<sup>1</sup> У свом излагању, Вукашиновић је Чајкановићев приступ Библији оценио као анахрон и протестантски, додатно контаминиран римокатоличким модернизмом.

Тешко је проценити на основу једне полуреченице у којој мери је Атанасије Јевтић познавао Чајкановићеве огледе из библистике. Вукашиновићу, чија је критика обимнија, највероватније је био презентан само један Чајкановићев текст, који је он, чини нам се, анализирао тенденциозно. Сада нам није намера да полемишемо са Чајкановићевим критичарима, за које сматрамо „да су погодили циљ али промашили све остало“. Погодили су да је он високо ценио и користио резултате историјско-критичке методе, али су о њој судили идеолошки, тако да је њихова валоризација Чајкановићевог дела погрешна. Намера нам је да овом приликом садржај свих нама

<sup>1</sup> Вукашиновић је своје предавање објавио три пута, а ми смо користили прво издање: „Критички осврт на теолошку мисао Веселина Чајкановића“, *Црквене студије*, бр. 6 (2009), стр. 145–156.

познатих Чајкановићевих огледа из библистике изложимо што подробније и објективније. Већина тих текстова данас је готово недоступна, и мало је вероватно да ће поново бити прештамповани, зато користимо ову прилику да их што детаљније прикажемо, како би Чајкановићев допринос у том пољу српске хуманистике и теологије могао бити академски поштеније процењен.

## II

Чајкановићева истраживања имала су два магистрална тока – класична филологија и историја религија – и више рукаваца. Библистика је један од рукаваца који је био невелик, али не и небитан. Чајкановић је врло рано почео да се интересује за проблеме из те области, одмах пошто се вратио са студија и почео да ради на Универзитету. У периоду од тридесетак година, он је објавио шест текстова, као и два кратка приказа, који могу да се окарактеришу као прилози из библистике.

Сав његов истраживачки рад, па тако и онај у области библијских студија, био је реализован савесно, самостално и темељито.<sup>2</sup> Чајкановић је био изузетно добро и широко образован,<sup>3</sup> а током читаве каријере је пажљиво пратио резултате савремених истраживања како у класичној филологији и историји религија тако и у сродним областима, међу којима је била и библистика. Ово се понајбоље види у његовом првом и, за формирање суда о његовом доприносу српској библистици, изузетно важном раду.

[I] На почетку своје универзитетске каријере, тек пошто је докторирао и постао доцент (1908), Чајкановић је у часопису *Духовна слиража: орјан Удружења свешћенствена монашкој реда* 1909. штампало текст „Фрагменат једног апокрифног јеванђеља“. Ова изврсна научна студија, колико знамо, данашњим теолозима је потпуно непозната. Нажалост, нису је запазили ни теолози старије генерације, иако ју је 1994. године сажето приказао Војислав Ђурић у тексту о Чајкановићевим радовима из религије и митологије (Ђурић 1994: 235).<sup>4</sup>

2 Ово је веома битно подвући: Чајкановић је као научник био савестан, самосталан и темељит, што су карактеристике према којима се врхунски аутори и узорити интелектуалци разликују од лоших и осредњих. У хуманистичким наукама, посебно у неразвијеним срединама, најчешће се истраживања свде искључиво на преузимање резултата аутора који су добро едуковани и који имају одличне услове за реализацију научно-истраживачких пројеката. Чајкановић је био талентован, сјајно образован, марљив, академски честит и храбар аутор, који се није устручавао да самостално заклази у она истраживачка поља у којима су деловали светски ауторитети.

3 Чајкановић је класичну филологију студирао прво у Београду код Вулића и Васића, а онда студије наставио у најбољим европским универзитетима за проучавање класичне старине. Прво је две године био у Лајпцигу, где је класичну филологију студирао код Бругмана, Хирта и Имиша, старословенски код Лескина, а јеврејски код Крамера. Потом прелази у Минхен, где похађа предавања Христа, Племана, Фломера и других, а код Крузијуса и Крумбахера је и докторирао (Марић 1953–1954: 67).

4 Занимљиво је да је и сам Ђурић, када је писао прву верзију поменутог чланка (објавље-

Крајем XVIII и током XIX века у Египту је откривен одређени број папируса, али нису вршена систематска ископавања. То ће учинити оксфордски научници Бернард П. Гренфел (Bernard P. Grenfell) и Артур С. Хант (Arthur S. Hunt), који су крајем XIX столећа почели да врше истраживања у области Фајум. Ал Бахнаса им је била занимљива јер је то некада био хришћански центар Оксиринхус (Ὠξύρρυχος). У почетку истраживања гробаља и срушених кућа нису доносила резултате, а кад су у јануару 1897. ископали пробну рупу на једној депонији, рукописи су убрзо почели да се појављују.

На пролеће те године они су на располагању имали скоро две тоне папируса. И наредних година су се британски истраживачи враћали у Египат и успели да формирају збирку од непроцењивог значаја, у науци познатој као *Оксиринхијски папируси* (*Oxyrhynchus Papyri*). Међу ископаним папирусима било је и фрагмената библијских манускрипата. Нас сада занима само један – Р. Оху. V 840. Лист пергаментa малог формата (8,7x7,4 cm), који је садржао одломак непознатог јеванђеља, пронађен је у децембру 1905. године. Велум је прецизном руком исписан с обе стране и садржи 45 редова текста.

Гренфел и Хант су овај фрагмент објавили у петом тому *The Oxyrhynchus papyri* 1908.<sup>5</sup> Исте године је критичко издање фрагмента приредио Хенри Баркли Свит (Henry Barclay Swete).<sup>6</sup> Српско критичко издање које је Чајкановић приредио појавило се, дакле, само неколико месеци касније. Оно садржи уводни чланак, затим реконструисани грчки текст у ком су наведена варијанте Гренфела, Ханта и Свита, као и Чајкановићев превод на српски језик и стручне коментаре.

На почетку је поменуо претходна издања текста и одмах прешао на садржај сачуваног дела мисирског јеванђеља: „Фрагменат нам прича један догађај из живота Исусова. Исус са својим ученицима, и ако се нико од њих није по пропису очистио, улази у најсветије место у храму. Неки Фарисеј – један од првосвештеника – пребацује му то, а Исус онда, у свом одговору, показује разлику између спољне и унутрашње чистоте, и објашњава на који се начин он са својим ученицима очистио.“ (Чајкановић 1909: 193) Наведено је, истиче Чајкановић, у потпуности у складу с Исусовим ставом који налазимо код синоптичара (Мт 23, 25; Мк. 7, 1; Лк 11, 37). Али је у фрагменту „реформа Исусова много замашнија и много тежа, и тиче се, не као тамо, само обичаја у приватном животу, већ засеца у религиозне институције“. (Чајкановић 1909: 193)

---

ну у *Мишу и релијији код Срба*), превидео ову Чајкановићеву студију. На њу се осврнуо тек кад је поново прештампао свој текст у трећем тому Чајкановићевих сабраних дела. 5 Чајкановић као годину објављивања наводи 1907. У октобру те године је том био припремљен, али је публикован тек следеће године.

6 *Zwei neue Evangelienfragmente*, Herausgegeben und erklärt von H. B. Swete (Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen; Herausgegeben von Hans Lietzmann, vol. 31), Bonn, Berlin: A. Marcus und E. Weber's Verlag 1908 (= <sup>2</sup>1924).

Чајкановић примећује да анонимни аутор пронађеног фрагмента неканонског јеванђеља приказује Исуса на исти начин на који то чине и Марко, Матеј и Лука. „Исус је одлучан и пун иницијативе, али се кроз редове назире и нека извесна горчина. По језику, по стилу, и у опште по свима литерарним особинама, фрагменат се јако слаже са синоптичарима, док међутим Јованово јеванђеље, па онда Петрово јеванђеље и Апокалипса, и остали апокрифни списи чине групу за себе.“ (Исто, 193)

Прича на пронађеном пергаменту јесте недовршена. Недостају завршне Христове речи које би биле својеврсни резиме наведеног. Али, захваљујући сродности са синоптичарима, можемо претпоставити како је тај сажетак изгледао. Чајкановић додаје и да је у мисирском јеванђељу, пре поменуте приче, највероватније стајала Исусова беседа о неваљалим људима, од које је сачуван само завршетак (Исто, 193).

Када је ово јеванђеље настало? Свит је веровао да потиче из прве половине другог века, јер непознати аутор уместо речи Ἰησοῦς или ὁ κύριος користи ὁ σωτήρ.<sup>7</sup> Чајкановић је сматрао да време настанка није могуће прецизно утврдити, али да се може претпоставити да је „отприлике“ настало у другом веку. Он додатно поткрепљује Свитову тезу упућивањем на идеју о казни после смрти и мучењу у паклу која се појављује на почетку фрагмента. Чајкановић одмах напомиње да није могуће „у маси апокалипса и катавасија јелинистичког и римског времена“ прецизно одредити *terminus post quem* за поменуту есхатолошку идеју; заправо исувише општу идеју која се појављује већ код синоптичара (Мк 9, 43; Лк 16, 23 итд.; Чајкановић 1909: 194).

Иако време настанка поменуте идеје, чије би датирање евентуално било од значаја за утврђивање времена настанка самог египатског јеванђеља, није могуће тачно утврдити, ипак се може, анализом терминологије, апроксимативно одредити његова старост. Чајкановић наводи да је есхатолошка терминологија коју срећемо у фрагменту јасније и прецизније израђена, док је код синоптичара тек у почетку. Конкретно:

κόλασις у фрагменту има један специјалан појам: реч означава казну, мучење на *оном* свету, у паклу, или можда и сам *йакао*; исти је случај и са речју βάσανος; и она овде по свој прилици означава само мучење на *оном свету* (cf. Лк 16, 23; 28). У синоптичара су међутим ова значења тек *йочела* да се диференцирају (упор. Мт 25, 46; Лк 16, 28) – према томе мисирско је јеванђеље свакако доцнијег датума. (Чајкановић 1909: 194)

Чајкановић затим додатно појашњава Свитову напомену о употреби ознаке σωτήρ. Оно што важи за термине κόλασις и βάσανος, важи и за σωτήρ. Она се, по његовим речима,

<sup>7</sup> *Zwei neue Evangelienfragmente*, S. 4.

у синоптичара и уопште у канонским списима Новог Завета не употребљује никада апсолутно, сама за себе (види: Лк 1, 47; 2, 11; Јн 4, 42; Дап 5, 31; 13, 23; Еф 5, 23; 1Тим 1,1; 2, 3; 4, 10; 2Тим 1, 10; Тит 1, 3; 1, 4; 2, 10; 2, 13; 3, 4, 3, 6; 2Пт 1, 11; 2, 10; 3, 2; 3, 18), а овде је међутим већ стална антономазија (долази најмање на два места: р. 12 и 30). Мисирско је јеванђеље према томе зацело млађе од Матејевог, Марковог и Лукиног — дакле је свакојако из II века. (Исто, 194)

Након датирања, Чајкановић се дотакао и једне занимљивости у вези с пронађеним фрагментом – наиме, чињенице да је јеванђеље исписано на пергаменту, а не на папирусу. Египат је био земља папируса, и тамо се писало само на ролнама папируса. Међутим, новозаветни и уопште црквени списи су се од најранијих времена објављивали у форми кодексa. Разлог је њихова свакодневна употреба. Хришћани су, као и Јевреји пре њих, увек користили пергамент а не папирус, јер је био издржљивији. Зато је и Р. Оху. V 840 био на пергаменту. Да би списи били доступни свим хришћанима, израда је морала бити јефтина. Зато су егземплари намењени за личну употребу били малог формата и без украса. Из једног таквог води порекло и лист који су пронашли Гренфел и Хант (Исто, 194–195).

На самом крају уводног дела, Чајкановић оспорава Свитову тезу да је фрагмент био део талисмана који је ношен око врата.

Swete, желећи да докаже да је овај егземплар био одређен само за приватну употребу, позива се на једно место у Јована Хризостома (hom. de statuis XIX, 4, t. II p. 197 e Montf.), где се вели како су жене и мала деца носили о врату јеванђеља као амајлије. Пошто су таква јеванђеља морала бити мала, можда у њих – тако излази из Swete-а – треба урачунати и ово наше: оно је према томе некада било у приватним рукама. (Исто, 195–196)

И Чајкановић сматра да је јеванђеље било „приватна својина“, али не и да је служило као амајлија. Према његовом мишљењу, тај формат није био неуобичајен ни за црквене, нити за профане кодексе тога доба, али јесте био превелики за амајлију (Исто, 196). Расправа о томе да ли је реч о талисману или минијатурном кодексу до данас није закључена; научници, који су се темељније бавили Р. Оху. V 840, сагласни су са Чајкановићевим ставом.<sup>8</sup>

Пошто је размотрио све исагогичке проблеме које је сматрао релевантним, Чајкановић је приложио своје читање грчког текста, који се донекле разликује од ранијих, и превод. Оригинал и српски превод доносимо интегрално:

---

8 Опширније о томе видети: Kruger 2002: 81–94. Иначе, сам Кругер дели Чајкановићево мишљење, а он се данас сматра најбољим познаваоцем овог фрагмента, којем је посветио и своју докторску дисертацију *The Gospel of the Savior: An Analysis of P.Oxy 840 and its Place in the Gospel Traditions of Early Christianity*, Leiden: Brill, 2005.



... πρότερον προαδικήσαι πάντα σοφί-  
 ζεται. ἀλλὰ προσέχετε μή πως και  
 ὑμεῖς τὰ ὅμοια αὐτοῖς πάθητε. οὐ γὰρ  
 ἐν τοῖς ζωῖς μόνοις ἀπολαμβάνου-  
 (5) σιν οἱ κακοῦργοι τῶν ἀνθρώπων  
 ἀλλὰ [κ]αὶ  
 κόλασιν ὑπομένουσιν και πολ[λ]ήν  
 βάσανον. και παραλαβὼν αὐτοῦς  
 εἰσήγαγεν εἰς αὐτὸ τὸ ἀγνευτήριον και  
 περιεπάτει ἐν τῷ ἱερῷ. και προσε[λ]-  
 (10) θῶν φαρισαῖός τις ἀρχιερεὺς  
 Λευ[εῖς]  
 τὸ ὄνομα συνέντευχεν αὐτοῖς και εἶ[πεν]  
 τῷ σω(τῆ)ρι, τίς ἐπέτρεψέν σοι  
 πατ[ῆσαι]  
 τοῦτο τὸ ἀγνευτήριον και ἰδεῖν [ταῦ-  
 τα τὰ ἅγια σκεύη μήτε λουσα[μ]έν[ω]  
 μ[ή]-  
 (15) τε μήν τῶν μαθητῶν σου τοὺς  
 π[ό]δας βα-  
 πτισθέντων; ἀλλὰ μεμολυ[μμένους  
 ἐπάτησας τοῦτο τὸ ἱερὸν τ[ό]πον πάν-  
 τα καθαρὸν, ὃν οὐδεὶς ἄ[λλος] εἰ μὴ  
 λουσάμενος και ἀλλά[ξασ] τὰ ἐνδύ-  
 (20) ματα πατεῖ, οὐδὲ ὄ[ραν] τολμᾷ  
 ταῦτα  
 τὰ ἅγια σκεύη. και σ[τ]ὰς εὐθέως ὁ  
 σω(τῆ)ρ  
 σ[ὺν] τ[οῖς] μαθηταῖς αὐτῷ ἀπεκρίθη,  
 σὺ οὖν ἐνταυθα ὧν ἐν τῷ ἱερῷ καθα-  
 ρεῖς; λέγει αὐτῷ ἐκεῖνος, καθαρεύω.  
 ἔλουσά-  
 (25) μην γὰρ ἐν τῇ λίμνῃ τοῦ Δ(αυεῖ)  
 δ και δι' ἐτέ-  
 ρασ κλίμακος κατελθὼν δι' ἐτέρας  
 ἀ[ν]ήλθον, και λευκὰ ἐνδύματα ἐνε-  
 δυσάμην και καθαρά, και τότε ἦλθον  
 και προσέβλεψα τούτοις τοῖς ἀγίοις  
 (30) σκευέσιν. ὁ σω(τῆ)ρ πρὸς αὐτὸν  
 ἀπο-  
 [κρ]ιθεὶς εἶπεν, οὐαί, τυφλοὶ μὴ ὀρῶν-  
 τ[ε]ς. σὺ ἐλούσω τούτοις τοῖς  
 χεομένοις  
 ὕ[δ]ρασι, ἐν οἷς κύνες και χοῖροι  
 βέβλην-  
 [ται] νυκτὸς και ἡμέρας, και νιψάμε-  
 (35) [ν]οσ τὸ ἐκτὸς δέρμα ἐσμῆξω,  
 ὅπερ  
 [κα]ὶ αἱ πόρνοι και αἱ[ί] ἀλητρίδες  
 μυρί-  
 [ζ]ου[σιν] κ[αὶ] λούουσιν και σμῆχουσι  
 [και] κ[α]λλοπιζουσι πρὸς ἐπιθυμί-  
 [αν] τ[ῶν] ἀν[θ]ρώπων ἐνδοθεν δὲ ἐκεί-

»,... и довија се на све начине да најпре он учини неправду. Али се чувајте да и ви не настрадате као они. Јер неваљали људи не само док су живи добијају своје, него и на оное свету трпе казну и многу муку“. И узевши их уведе их у само светилиште и шеташе по храму. И дошавши неки Фарисеј, главар свештенички, по имену Левије, приступи им и рече спаситељу: „Ко ти је допустио да ступиш у ово светилиште и да видиш ове свете сасуде, када се ниси окупао и када твоји ученици нису опрали ноге? Него си каљав ушао у овај храм, у место сасвим чисто, на које не ступа нико ко се није окупао и промену одело. И Исус одмах стаде са својим ученицима и одговори: „Ти си се дакле, када си у храму, очистио?“ Рече му онај: „Очистио сам се. Јер сам се окупао у бањи Давидовој, и уз једне сам се степенице попео а низ друге сишао, и обукао сам бело и чисто одело, па сам тада дошао и погледао на ове свете сасуде. Спаситељ му одговори и рече: „Тешко вама, слепци, који не видите! Ти си се окупао у тој текућој води, у којој пси и свиње леже ноћу и дању, и оправши се споља си очистио кожу, коју и блуднице и свирачице мажу и купају и перу и улепшавају, да се допадну људима, а испод ње је пуно скорпија и сваке неправде. А ја и моји ученици, за које кажеш да се нисмо окупали, окупали смо се у води вечнога живота која долази од Бога, с небеса. Али тешко онима...

(40) [νου πεπλ]ήρωται σκορπίων  
καὶ  
[πάσης ἀδι]κίας. ἐγὼ δὲ καὶ οἱ  
[μαθηταί μου] οὐς λέγεις μὴ  
βεβα-  
[μμένους, βεβά]μμεθα ἐν ὕδασι  
ζω-  
[ῆς αἰωνίου τοῖ]ς ἐλθοῦσιν ἀπὸ  
[τοῦ]  
(45)[θεοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν. ἀλ]λὰ  
οὐαὶ [τ]οῖς...

-----  
1 πρὸ (τοῦ) ἀδικῆσαι GH 4 ζωῖς  
GH ζῳοῖς S 8 Λευ[εῖς] прва  
два слова могу бити ас, треће  
υ или ι или κ GH 12 πατεῖν  
GH S 17 τ[όπον ὄν]τα GH S  
20 ὁ[ρᾶν] место о може бити  
и σ GH 22 ἀπεκρίθη αὐτῷ GH  
αὐτῷ ἀπεκρίθη S 33 ὕ[δ]ασι(ν) S  
36–37 μυρί-[ζ]ου[σιν] GH μυρί[ζ]  
ου[σαι] S 39–40 ἐκεῖ[ναι πεπλ]  
ήρω(ν)ται GH S 41 [πάσης ἀδι]  
κίας S π. [κα]κίας GH 42–43

У коментарима којима се текст завршава, Чајкановић се критички осврће на појединачне интервенције на оригиналном тексту Гренфела, Ханта и Свита. Не постоји потреба да се све напомене детаљно приказују како би се увиделе његова стручност и аутономност у раду. Довољно ће бити изложити само ону најважнију и најобимнију, која се односи на есхатолошки део фрагмента (р. 3 и даље), коментарисан и у уводном чланку.

Чајкановић категорички тврди да ἐν τοῖς ζωῖς (4) не може да се чита ἐν τοῖς ζῳοῖς, како то чини Свит. Овај угледни енглески библиста је сматрао да, ако би се читало ἐν τοῖς ζωῖς, онда би τῶν ἀνθρώπων било сувишно и, поред тога, после ἀλλὰ καὶ би требало да иде векроί. Наш класичар сматра да прво није тачно зато што τῶν ἀνθρώπων не треба везивати са ἐν τοῖς ζωῖς, него са οἱ какоῦργοι. Ни друга Свитова примедба није одржива, јер је несумњиво да κόλασις на наведеном месту (6) значи искључиво казну на оном свету, у паклу или чак сам пакао. Чајкановић подсећа на то да у средњовековном и модерном грчком κόλασις значи „пакао“, и напомиње да је ово значење почело врло рано да се диференцира, већ у новозаветним списима (Мт. 25, 46: καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζῶην αἰώνιον). Стога, κόλασις је довољна антитеза за ἐν τοῖς ζωῖς, њоме је већ речено да какоῦργος бива кажњен „на оном свету“ (Чајкановић 1909: 198–199).



Од нарочите је важности, сматрао је Чајкановић, исправно разумети и значење израза ὑπομένω (6). Ова реч може значити „очекивати“, али и „трпети“, „подносити“. На наведеном месту у фрагменту, изричит је Чајкановић, може имати само друго значење. Прво значење је реч имала код древнијих писаца, док је касније искључиво имала друго. У модерном грчком она значи искључиво „трпети“, „подносити“ и сл. Али још је важнија чињеница да се само у том значењу појављује у новозаветним књигама. Поред тога, Чајкановић је напоменуо и да какоῦροι нису могли „очекивати“ пакао. Кад би му се надали, они не би гршили, не би били какоῦροι. Казна може само да очекује њих (упор. Ροῦβ 1, 81; Исто, 199).

На крају треба рећи да доиста фасцинира чињеница да је Чајкановић у првим годинама прошлога века, у сиромашној и академски и културно заосталој Србији, у којој су се многе научне дисциплине тек успостављале, као наставник једног малог универзитета, успевао да испрати шта се тренутно дешавало у свету и спроводио истраживања која ни по чему нису заостајала за оним која су реализовале његове колеге у великим европским центрима. Млади српски класични филолог је у свом прилогу демонстрирао одлично познавање како класичних текстова (посебно библијских списа), тако и секундарне литературе о свим значајним проблемима у вези са „мисирским јеванђељем“, као и историју античких религија и митологије. Показао је да је у потпуности спреман да самостално анализира изворни текст, као и да може успешно да преиспитује или допуњује претпоставке најзначајнијих светских стручњака и аргументовано износи нове тезе.<sup>9</sup>

[2] *О читању Библије* (издање Хришћанске Заједнице студената Беогр. Универзитета, 1912) Чајкановићев је прилог из библистике који је засигурно био најчитанији и једини доживео какву-такву рецепцију. Истраживачи његовог дела, посебно они који су критички преиспитивали његове ставове о Светом Писму, нису познавали или су игнорисали оно што се не сме превиђати, уколико се тежи критици која није идеолошка или злонамерна, а то је врста текста и контекст његовог настанка. Кад се то остави по страни, онда се у текст који се тумачи може учитати шта год је тумачу потребно како би његова критика постигла жељени ефекат.

Брошура *О читању Библије* је штампано предавање које је Чајкановић одржао 21. новембра 1911. године, на јавној седници Хришћанске заједнице студената Београдског универзитета. Она није оглед

<sup>9</sup> У Чајкановићевим првим радовима се већ уочава оно по чему ће бити препознатљив његов истраживачки рад. Како је приметила Анђелка-Елијана Грујић, бавећи се Чајкановићевим *Преједом римске књижевности*, „главно обележје његовог начина коришћења извора јесте савесно консултовање исцрпне стручне литературе, али и велика опрезност приликом њене употребе [...] не поводећи се олако за туђим мишљењем“ (Грујић 1989: 244).

из библијске херменеутике у ком је аутор подробно изложио своје принципе тумачења библијских списа, нити је научни рад из библистике. Реч је о кратком излагању које садржи само препоруке младим и образованим људима да читају Библију, кратка појашњења зашто би то требало да чине и ништа више од тога.

Прилике у којима се нашао предавач одредиле су у значајној мери како начин на који ће говорити, тако и садржај предавања. Зато ћемо се пре приказа Чајкановићевог излагања подсетити контекста у којем је текст настао.

Организатор предавања и издавач брошуре била је Хришћанска заједница студената Београдског универзитета. Она је основана тачно пола године пре Чајкановићевог предавања – 21. априла 1911, а прекинула је свој рад кад је почео Велики рат. Установљена је на иницијативу Светске студентске хришћанске федерације, и била је заправо њена филијала у Србији. Почетком 1911. отпочет је рад на формирању заједнице при Београдском универзитету, који тада у свом саставу још није имао Богословски факултет. То се убрзо, али уз доста проблема, и догодило у априлу, кад је у Београду боравио и генерални секретар федерације Џон Мот. Он је био чувени методистички проповедник, који је 1946. године добио Нобелову награду за мир, а две године касније постао је и почасни секретар Светског савета цркава.

Важно је поменути да отпор оснивању заједнице није долазио из православних кругова због страха од протестантског прозелитизма. Њени највећи противници били су студенти социјалдемократских политичких уверења, који су често били и милитантни атеисти. Непосредно пред само оснивање заједнице, Џон Мот је одржао неколико предавања у различитим установама у Београду, од којих су три била на Универзитету и њима је председавао ректор Богдан Гавриловић. Сва три предавања су била одржана у узаврелој атмосфери. Непрестано су их ометали социјалдемократе, а на последњем је дошло и до физичког сукоба. Према сведочењу једног тадашњег студента права, „слободни мислиоци“ који су нападали Мота деловали су под покровитељством утицајног професора универзитета и књижевног критичара. Студент права био је Димитрије Љотић, а професор и критичар Јован Скерлић.<sup>10</sup>

Седница на којој је Чајкановић излагао била је јавна, тако да њој нису присуствовали само чланови Хришћанске заједнице студената. У њеном раду учествовали су студенти са више факултета и различитих религијских уверења, али, колико знамо, није било ометања и сукоба. Чајкановић је очекивао да ће у публици бити мали број студената и да ће то више бити један интиман и пријатељски разговор него класично академско предавање. Чињеница да је публика била

10 О Хришћанској заједници студената Београдског универзитета види: Бјелајац 2011: 309–316.

многобројна и да међу студентима није било само хришћана, него и младих људи другачијих верских убеђења као и атеиста, умногоме је одредила ток Чајкановићевог излагања.

Предавач је имао мало времена на располагању и обраћао се ширем и разноврсном аудиторијуму. Његов задатак није био да детаљно изложи своју херменеутичку позицију, него да студентима „објасни потребу читања Библије“ (Чајкановић 1912: 3) и како ће се она читати на следећим седницама заједнице. Дакле, Чајкановић је том приликом морао да одговори на питање из наслова с неутралне позиције, да буде што објективнији, а да своје субјективно мишљење – нарочито оно које се тиче његових личних религијских уверења – што је могуће више остави по страни. Наравно, подразумева се да су Чајкановићево излагање детерминисали и његово образовање и истраживања која је тада вршио.

На самом почетку, говорећи о ономе што га ограничава да на адекватан начин обради задату тему, Чајкановић је истакао да је, иако су Стари и Нови Завет класични текстови, један од проблема то што је он „и сувише мало теолог“. Одмах је додао: „За мене је врло слаба утеха што се и један теолог без филолошког образовања на овом месту не би осећао боље.“ (Чајкановић 1912: 4) Иако није детаљно излагао своју херменеутичку позицију, у овим узгредним и куртоазним напоменама она се може јасно наслутити. За потпуно разумевање библијских списа неопходне су и класична филологија и теологија. Еквилибријум између вере и научне критике приликом тумачења Светог Писма српски библисти његовог доба нису успевали да постигну (а и до данас је реткима то полазило за руком). Он то јесте постигао, што је очигледно кад се његови прилози из библистике пажљиво читају.

У уводном делу предавања, Чајкановић је одмах напоменуо да неће чинити оно што се од њега можда очекивало на скупу удружења које промовише начин живота усклађен са хришћанским учењем: „Ја овде немам намере да вам дам апологетику Библије и да вам *системајски* изнесем како треба оперисати са текстом Старог и Новог Завета.“ (Чајкановић 1912: 5) Имајући у виду хетерогену публику и мало времена, он је одлучио да у тој прилици изнесе „само неколике истакнуте идеје“ (Исто, 5), за које је сматрао да ће бити од користи свима (и верујућим и неверујућим).

Прва идеја коју је поменуо јесте да за читање светих списа није неопходно бити посвећен. Да би се Библија читала, није нужни предуслов да читалац буде верујући. Дакле, да би се присуствовало састанцима Хришћанске заједнице на којима се тумачи Свето Писмо није потребно имати крштеницу. Да ли је неко верник или није, то је његова лична ствар и ни он, нити организатор то неће проверавати. А шта је било важно?

На овом месту важно је само то да за читање и тумачење Библије исто онако није потребна ни безусловна религиозна партаичност, као што није потребна, на пример, ни за читање Хомерових епова, Есхилових трагедија, Херодотове историје. Као што је сваки у стању да разуме и извуче корист из лектире Хомерове, Есхилове и Херодотове, не верујући у божански свет око њих, исто тако може сваки читати и извучити корист из списа Старог и Новог Завета без икаквих религиозних обавеза. (Чајкановић 1912: 5)<sup>11</sup>

Потом је узгред изнео важну напомену – да ни старозаветни списи, које је прихватило хришћанство, нису у првом реду религиозни и догматични.

Сви законски списи Старога Завета прожети су некаквим *моралним* пессимизмом; у њима се свуда осећа дубоко уверење да су све жеље у човеку упућене путем греха, и законским списима Старога Завета је циљ да народ одрже на потребној *моралној* висини. Законски списи истичу, према томе, у првом реду не шта има да се *верује*, него шта има да се *ради*. У њима је, дакле, практични моменат дошао испред догматичног. (Чајкановић 1912: 6)

Чајкановић није изгубио из вида да је то тако јер се вера „*већ иреџијосџавља*“ (курзив В. Ч.). Дакле, он је истакао да се Библија може читати *sine ira et studio*.

Кад је утврдио правило да се Свето Писмо може читати као било који други текст старог века, Чајкановић је поставио питање зашто читати баш тај текст, тј. те текстове, а не неке друге. Он одговара да је за чланове и симпатизере Хришћанске заједнице студена та то питање излишно, јер нема ничег природнијег него да заједница хришћана чита „онај спис који садржи у себи целу хришћанску религију“ (Исто, 6–7). Али пошто је реч била о заједници која делује у оквиру универзитета, и пошто је у публици било и нехришћана, Чајкановић је сматрао да ипак на то питање треба дати и *објективан* одговор.

Без познавања Библије – тако би гласио одговор другој партији – не може се познавати хришћанска религија, а без познавања хришћанске религије не може се замислити данас ни један потпуно и правилно образован човек. Хришћанска је идеја несумњиво једна од најјачих у историји света, и нема тога листа у светској историји, од појаве хришћанства па до данас, на који није утиснута сигнатура хришћанства. Цео културни и политички живот био је упућен тим колосеком. (Чајкановић 1912: 7)

11 Овде је битно нагласити да Чајкановић тврди да се библијски списи *моју* читати као сви остали класични текстови, а не да се искључиво тако *морају* читати. Он јасно наглашава која је функција таквог читања – да и они који нису верници могу извући неку „корист“ од читања Библије. Дакле, такав утилитарни приступ јесте могућ, али је и ограничен. Тврдећи тако нешто, уопште се не доводе у питање „теолошки“ приступи светописамском тексту, који такође не би требало да искључују могућност и таквог приступа тексту, бар у почетној фази тумачења.

Чајкановић је подвукао и оно што су његови слушаоци вероватно знали и што ни данас није непознаница, а то је немогућност разумевања српске историје, посебно културне и политичке историје наше старе државе, без познавања хришћанства. И на крају је закључио: „Јасно је да је хришћанство у историји света фактор првога реда, и да је због тога познавање хришћанског покрета и хришћанске религије *неоиходан услов за комплетно образовање младог човека.*“ (Исто, 8)

Кад бисмо игнорисали оне, како их Чајкановић назива, „конвенционалне обзире“, да образовани људи морају познавати и оно што не симпатишу, по његовом суду, библијску религију би ипак требало да проучавамо. Зашто? Зато што је то

била једина монотеистичка религија у старом свету, и у тој монотеистичкој религији мора да има нечег здравог када је успела да сачува националност једном малом, несрећном народу, кроз много векова активне незнабожачке пропаганде. А хришћански је морал, у старом веку, врло енергично истакао један велики принцип, који је недостајао и класичним и оријенталским народима – принцип човекове равноправности и достојанства. Христове моралне реформе имале су да још на много широј основи изведу ону велику социјалну револуцију, коју су у Риму отпочела браћа Граси, у Спарти Агис и Клеомен, и за коју се била сложила и једна од најсимпатичнијих школа старог века – стоа. (Чајкановић 1912: 8)

Чајкановић је био истакао и да није потребно ићи тако далеко у прошлост како би се доказала актуелност религијских тема јер је и код људи његовог доба владало велико интересовање за њих. „Тај, дакле, научни, интерес за религију и религије постоји и треба да постоји код сваког образованог човека. И када тај научни интерес постоји за браманску религију и за религију примитивних племена у Тихом Океану, свакако треба да постоји и за хришћанску религију – *и треба* да постоји, и не мора бити непопуларан.“ (Исто, 9) Чајкановић је затим поменуо своју тезу о карактеру наше религије, подвлачећи значај тог питања за српску интелигенцију уопште – „религиозни интерес код наше интелигенције не само разумљив него и потребан“ (Исто, 10), те да свако истраживање у том пољу треба отпочети оном религијском традицијом која нам је најближа, а то је хришћанска. Ово потврђује његов став о изузетној важности истраживања библијских списа.

У наставку је крајње сажето и фрагментарно изнео оно с чим се сусрећу читаоци Светог Писма. У новозаветним списима, посебно у четири канонска јеванђеља, налазе се „хришћанске идеје у њиховом најпримитивнијем, најчистијем облику“, тј. „основе *јравога, идеалнога хришћанства*“ (Исто, 10). Потом је додао једну драгоцену напомену: „Ако сада из четири јеванђеља издвојимо све што је религиозно-историјско, остаће нам једна здрава основа Христовог *морала*. Та морална садржина четири јеванђеља, морална страна Исусовог рада, и јесте оно што нам код целокупне Исусове личности највише импонује.“ (Исто, 10)

Стари Завет садржи, пре свега, изузетно строге моралне прописе за изабрани народ, којима је регулисан сав јавни и приватни живот. Његова функција је била да сачува изузетност Јевреја, тј. да се они одвоје од незнабожаца. „Он је са својом свирепашћу био страшан не само за оне које је погађао, него исто тако и за оне који су га извршивали. Он је одузео мир и Пилату; и ‘фарисеји и књижевници’ свакако нису били онако рђави као што су, држећи се ригорозно закона, рђаво *радили*.“ (Исто, 11)

Старозаветном моралу који је био немилостив Исус је супротставио „ублажени“. Чајкановић је то илустровао Исусовим позивом: „Ходите к мени сви који сте уморни и натоварени и ја ћу вас одморити“ (Мт 11, 40). Затим је додао: „Исус је, са једном импозантном енергијом и сигурношћу, нашао прави пут у хаосу од противречности у старом закону; он је из старог закона издвојио принципе који се несумњиво могу одржати, и са својом врло смелом интерпретацијом старог морала положио основу новом моралу, моралу *хришћанском*.“ (Чајкановић 1912: 11) Чајкановић је сматрао да његови слушаоци тај морал треба боље да упознају, свеједно да ли из научних или личних разлога, да је он у новозаветним књигама изложен „просто и директно“, те да је „читање тих списа једини поуздан начин да се тај морал упозна“ (Исто, 11).

Након што је образложио потребу читања Светог Писма, Чајкановић је требало да одговори и на друго фундаментално питање – како читати Библију? Да би на то питање могао да да потпунији одговор, њему је био неопходан један „литерарни предговор“ у којем би се позабавио историјатом библијских текстова, Септуагинтом, разликом између синоптичких и Јовановог Јеванђеља, најстаријим папирусима итд. За такав увод, наравно, предавач није имао довољно времена. Али то није био једини проблем. Највећи проблем је немогућност постојања једне опште библијске херменеутике: „Некаква теорија тумачења старих текстова, која би предвидела и генералисала све случајеве, не може, у строгом смислу речи, ни да постоји. Свако место у старим текстовима има специјалних тешкоћа, у сваком се случају јављају други проблеми, и, према томе, за сваки се случај мора пронаћи и специјалан метод.“ (Исто, 12)

Упркос томе, Чајкановић је сматрао да има смисла да својим слушаоцима – младим људима с почетка XX столећа којима је стало до општег образовања – да одређене херменеутичке препоруке. Он се ограничио на две, за оба завета (тј. савеза) по једну; обе су засноване на важним открићима савремених истраживача старине.

Прво откриће које је Чајкановић сматрао суштински важним за савремено читање Старог Завета је следеће:

На једном од многобројних литерарних црепића, који су пренесени из Месопотамије у Британски музеј, прочитао је један семитски филолог,



George Smith, овај фрагменат: 'Лађа се задржала на брегу Низиру. Ја узех голубицу и пустих је; голубица је летела свуда, али пошто није било суве земље, врати се натраг. Ја узех ластву и пустих је; ластва је летела свуда, али пошто није било суве земље, врати се натраг. Ја узех гаврана и пустих га; гавран одлете, и показа да је вода опала, и не врати се више у лађу'. Овај фрагменат из вавилонске књижевности показује очевидно врло фрапантну сличност са старозаветном верзијом о *йоййойу*. Та паралела још није једина – ми у вавилонској литератури, која нам је данас доста добро позната и доста богато репрезентована, имамо још неколико легенда којима ће се наћи одговарајуће паралеле у Библији. Та вавилонска документа нису млађа, округло узевши, од друге хиљаде година пре Христа. Све ове констатације дале су повода за врло огорчену борбу између семитских филолога и теолога о томе која је верзија старија – чији је приоритет. (Исто, 12–13)

Након овог и многих других открића о прошлости оријенталних народа, Библија се више не може узимати сама за себе. Приликом тумачења библијских текстова не сме се губити из вида све оно што се дешавало на простору на ком су живели Јевреји. „Оријенталски су се народи, од пропасти последње оријенталске државе, персијске државе, уколико су се развијали спонтано, развијали једино у религиозном погледу. Због тога ће нам изучавање оријенталске културе добро доћи за правилно тумачење и Старог и Новог Завета.“ (Исто, 14) Данас је старозаветна егзегеза немогућа без оријенталистике, пре свега, семитских наука, посебно семитске филологије.

Да би се новозаветни списи читали на адекватан начин, према Чајкановићевом суду, од нарочите су важности резултати савремених истраживања на подручју Мисира (као што смо видели, једном од њих је посветио и читав текст). Оно што је од значаја за новозаветне студије, а што није поменуто приликом осврта на Р. Оху. 840, јесте да се на већини откривених манускрипата налазе свакодневна кореспонденција, пословна документација и сл. Рукописи на којима се налазе приватни, тј. некњижевни садржаји, били су изузетно драгоцени класичним филолозима, јер су коначно успели да се упознају с народним језиком онога доба.

Зашто је откриће некњижевног језика онога доба било важно за разумевање новозаветних списа? Компаративном анализом новооткривеног народног језика и језика у Новом Завету, класични филолози су утврдили да је оригинал Новог Завета писан грчким народним дијалектом. „На тај су начин дефинитивно сузбијене раније хипотезе о новозаветном дијалекту: раније се, наиме, тај дијалекат сматрао као неки сакрални дијалекат, као дијалекат који стоји сасвим за себе, и излази из оквира грчке заједнице. Неки су га опет сматрали за јеврејско-грчки дијалекат, тј. грчки дијалекат са јеврејизмима, итд.“ (Исто, 15)

Чајкановић је затим нагласио да утврђени „народни колорит новозаветног језика“ није нешто изненађујуће, јер би било непромишљено да су апостоли за своју мисију изабрали језик који није разумљив свима. Али нам говори још нешто што је пресудно важно за ваљано разумевање новозаветних књига:

Када је, дакле, форма новозаветних списа, у првом реду четири јеванђеља, удешена и за најпросечнију интелигенцију, исти случај мора бити и са *садржином*. Подаци у Новом Завету, и новозаветни морал, казани су, дакле, сасвим директно, сасвим довршено; истина са много фигура – које се, уосталом, само могу и очекивати у говору простог народа – али зацело без икакве филозофско-метафизичке позадине. Јеванђеље није упућено ученом номодидаскалу, који разуме најинтимнију садржину јелинистичко-јеврејске филозофије, него сину човечјем, који нема где ни главу своју да склони. (Исто, 16)

Чајкановић је предавање завршио следећом напоменом: „Највиши, дакле, захтев за лектуру и тумачење новозаветног текста јесте да се у читање тога текста не улази са предубеђењима, да се у тумачење унесе што више познавања реалија – то су знања из историје, географије, језика итд. – а што мање јаловог резонувања и јалове спекулације.“ (Исто, 16) Речено је, свакако, релевантно и за тумачење старозаветних књига. Ако се тексту већ приступа „објективно“, онда је, дакле, према Чајкановићевом суду који је данас готово општеприхваћен, најбоља (тј. најмање мањкава) метода до које је библистика дошла историјско-критичка.

У савременој библијској егзегези се обично користе синхроне и дијахроне методе. Ове друге су се користиле у класичној филологији и историјским истраживањима, одакле су их немачки протестантски богослови преузели и установили оно што се обично назива историјско-критичком методом.<sup>12</sup> Заправо је реч о библијском критицизму који подразумева скуп развијених научних метода које се међусобно допуњују, као и о историјско-литерарној критици текста која је фокусирана на настанак, дописивање и преношење библијских списа. Стога је за њихово правилно разумевање неопходно познавање историјског, друштвено-политичког, културног, књижевног, филозофског и верског контекста у ком су се формирали они и њима сродни списи из окружења.

Историјско-критичка метода се постепено развијала. Од касног XVII века до данас је прошла кроз разне фазе. За нас је сада битно да

12 О историјско-критичкој методи, тј. методама које припадају тој групи, постоји много радова. За основне информације на нашем језику могу се консултовати: Удо Шнеле, *Увод у новозаветну егзегезу*, прев. Предраг Драгутиновић, Београд: Православни богословски факултет, 2007; О. Вишмејер, „Методe/методски плурализам“, у *Лексикон библијске егзегезе*, прир. Родољуб Кубат и Предраг Драгутиновић, Београд: Бинс и Службени гласник, 2018, стр. 254–256; Родољуб Кубат, „Историјски критицизам у егзегези Старога Савеза“, у: *Трајовима Писма: Сћари Савез – теологија и херменевтика*, Крагујевац: Каленић, 2012, стр. 183–217.

знамо да су у Чајкановићево време библисти који су користили ову методу (посебно они из школе Хермана Гункела) већ у великој мери били напустили деветнаестовековне либерално-протестантске ставове и она се широко користила јер је, да поновимо, упркос свим својим недостацима, најадекватнија за што објективније разумевање библијских књига. Почетком XX века строга примена библијског критицизма више није нужно подразумевала релативизацију црквених учења, а посебно христолошких догмата.

Зато је Чајкановић могао без проблема да користи резултате савремених библиста који су постигани посебно применом религијско-историјске компаративне методе (*Religionsgeschichtliche Schule*) и историје форми (*Formgeschichte*), не угрожавајући тако своју православну веру. Колико нам је познато, не постоји ниједан став изнет у Чајкановићевим научним огледима из библистике, посматран у свом изворном контексту, на основу којег бисмо могли да претпоставимо да је напустио православље и постао протестант, што му се, као што смо поменули на почетку, касније пребаћивало.

[3] Каријеру младог, изузетно образованог, марљивог и даровитог професора универзитета и посвећеног истраживача старине, у години кад је публиковано предавање о томе како треба читати Свето Писмо, зауставили су трагични догађаји који су трајали наредних седам година. Чајкановић није био само наставник и научник, био је и резервни официр, водник и командир чете и командант батаљона у VII пешадијском пуку I позива, и учествовао је у оба Балканска и у Првом светском рату. У првим годинама након завршетка Великог рата, он је активно радио и на нормализацији високошколског и научноистраживачког живота код нас, а вратио се и започетим истраживањима. Поред великих тема из својих матичних области, повремено се враћао проблемима из библистике.

Павле Поповић је 1921. године покренуо данас чувени часопис *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, а међу оснивачима и уредницима био је и Веселин Чајкановић. Он је у првом броју објавио белешку о књизи Хермана Гункела *Бајка у Старом Завету*.<sup>13</sup> Приказ је толико кратак и јасан да је смисленије да га пренесемо у целости него да излажемо његов садржај:

Писац је све приповетке и мотиве поделио на групе (нпр. *Riesenmärchen*, *Zaubermärchen*, *Märchen mit primitiven Seelenglauben*, итд), и упоредио са умотворинама оријенталских, класичних и модерних народа. Читаоца изненађује колико оваквих ствари има у Старом Завету, нарочито још кад се увери из Гункела да религија Господња према приповеткама није била расположена. Дело је изврсно, и препуно занимљивог материјала

13 У Чајкановићевим библиографијама јединица „Hermann Gunkel, Das Märchen im Alten Testament, Tübingen, 1921“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. 1, св. 1 (1921), стр. 296, садржи један погрешан податак – наводи се да је белешка објављена у свесци 2.

и тачних идеја. Херман Гункел, професор гисенског универзитета, познати је специјалиста за старозаветни фолклор (његова студија *Die Sagen der Genesis* преведена је на енглески и јапански). (Чајкановић 1921a: 296)

Ова кратка белешка нам говори да Чајкановић и даље не губи из фокуса Свето Писмо, и да не престаје да прати истраживања из библистике која се тада одвијају у свету, посебно она која реализују научници историјско-критичке школе.

[4] У наредних десет година (1921–1931), Чајкановићеву пажњу су повремено привлачили првенствено проблеми који су се тицали превода библијских списа на српски језик. Он је сматрао да је српски превод Светог Писма једно од најважнијих проблема за верски и уопште културни живот, а посебно за богословску едукацију код нас, стога је неколико текстова посветио управо тој теми.

Оглед „Стари и Нови Савез“ објавио је у часопису *Нови животи* 1921. године. Посвећен је спорном преводу само једног, али изузетно важног термина за разумевање читавог Светог Писма.

Стари и Нови Завет су на српски превели, како вели Чајкановић, „два одлична Србина“, и њихови преводи су језички „беспрекорни“ (Чајкановић 1921b: 196). Међутим, што се садржине тиче, у њима има многих „нетачности, неспоразума, рђавих тумачења“ (Исто, 196). Један од погрешно преведених термина налази се и у самом наслову „Свето Писмо Старога и Новога *Завјет*а“. Преводиоци су грчки израз *διαθήκη*, односно, латински *testamentum*, превели речју завјет. По Чајкановићевом суду, „реч ‘завјет’ долази у српској Библији врло често, али смисао није увек довољно јасан, онако као што није довољно јасан ни у наслову, и то због тога што превод није добар“. (Исто, 196)

Чајкановић је подсетио да наведени латински израз значи „тестаменат“, „аманет“, „завет“, али да грчки значи још и „савез“, затим додао да је *διαθήκη* из наслова Библије први на латински погрешно превео Тертулијан, а та погрешка је касније поновљена како у Вулгати, тако и у свим средњовековним и модерним преводима Библије. Исправан српски превод наслова Библије би требало да гласи „Свето Писмо Старога и Новога *Савеза*“, јер би тада наслов био „разумљивији“ (Исто, 196–197).

Став нашег класичног филолога није био општеприхваћен, чак га нису делили неки од значајнијих библијских филолога онога доба, какав је, рецимо, био Густав Адолф Дајсман. Чајкановићу су били познати ставови Дајсмана и других, али их није сматрао довољно добро утемељеним. Основна идеја свих библијских списа је *савез људи с Богом*, зато Чајкановић инсистира управо на том термину. Први савез с Богом, као што знамо, склопио је Мојсије на Синају, а други – нови – Исус Христос. Чајкановић је посебно говорио о томе у чему се састојао стари савез. По његовом суду, јеврејска традиција – према којој је Мојсије, пошто је извео свој народ из мисирског роп-

ства, склопио савез с Богом – историјски је утемељена. Материјални доказ је постојање такозваног *Ковчеја „Завешта“*.

Према традицији о самом ковчегу, Чајкановић је био обазривији:

У томе ковчегу, по библијској традицији, чуване су две таблице од камена; на њима је, каже традиција, било исписано десет заповести, које су чиниле главну подлогу синајског савеза. Али ова традиција, у свима својим детаљима, није вероватна, јер је релативно позног датума – тек с почетка шестог века пре Христа, дакле из времена када је ковчег завета био већ давно загубљен; она је још и без смисла, јер је сасвим невероватно да су писани закони, који треба да буду познати целом свету, били затворени у ковчег, где их нико не може видети. (Чајкановић 1921b: 197)

Међутим, Чајкановић није у потпуности негирао историчност ове традиције, сматрао је да она садржи „извесно историјско језгро“. Пошто су се у ковчезима чувале свете ствари, вероватно је да су се у оном који се називао *Ковчејом Савеза* чувале две камене плоче на којима је био исклесан Закон. То своје уверење је поткрепио сведочанством Херодота (V век пре Христа) о томе како су бедуини између Палестине и Мисира (дакле, управо у пределу Синаја) закључивали савез. Наиме, они су обредно заједничком крвљу премазивали седам каменова, који су се онда чували као доказ о склопљеном савезу. На сличан начин је и Мојсије склопио савез, те Чајкановић не сматра да би требало негирати историчност тог догађаја (Исто, 198).

Синајски савез с Богом је кроз готово читаву јеврејску историју био утврђиван и обнављан. То је било неопходно јер су историјске прилике у којима су се налазили Јевреји биле такве да су они често заборављали на Савез с Богом и прихватили политеизам других народа. На чувању и обнављању Савеза, тј. против политеистичких тежњи масе, радили су пророци. Они су успели, како вели Чајкановић, „да одрже једну од највећих рефорама у историји људскога рода – стварање монотеистичке религије“. И на крају додаје: „Серију ових посредника завршава Христос, који је, са своје стране, начинио *Нови Савез*.“ (Исто, 198)

Након расправе о идеји савеза која лежи у основи библијских књига, Чајкановић додаје да би преводи неких места били разумљивији када би се уместо речи „завет“ користила реч „савез“. Он наводи једно од најважнијих места – Мт 26, 27–28. Вук је то место превео овако: „И узме чашу и давши хвалу даде им говорећи: Пијте из ње сви, јер је ово крв моја новог завета, која ће се пролити на многе ради отпуштења гријеха.“ Смисао онога што је Христос изговорио на Тајној вечери био би јаснији да је стајало – „крв моја новог *савеза*“, зато што су народи старог и средњег века савезе, како је већ поменуто, утврђивали уз помоћ „извесних крвних манипулација“ (Чајкановић 1921b: 198–199).<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Чајкановић је узгред додао и да се „код нас Срба задржао тај обичај и до данас, при склапању побратимства и умиру крвне освете“ (Исто, 199).

Чајкановић је навео и занимљив податак да Вуков *Рјечник* не садржи реч „савез“, те да је Даничић грчки израз, који је Вук превео са „учинити завет“, успешније пренео на српски – „ухватити вјеру“: „Немој хватати вјере с њима [Филистинцима] ни с боговима њиховијем.“ (Изд 23, 32; Чајкановић 1921b: 199)

У закључку је Чајкановић навео да његова расправа има само теоријски значај зато што није извесно да ће се у пракси ишта променити. Напросто смо се навикли на реч „завет“, и готово је немогуће ослободити се те навике. Нажалост, био је у праву, до данас је тај термин опстао у наслову Светог Писма.<sup>15</sup> Штавише, и сам Чајкановић се био помирио с тим, и у својим радовима користио термин „завет“.<sup>16</sup>

[5] Други текст посвећен преводу Светог Писма на српски језик Чајкановић је објавио такође у *Новом живоју*, годину дана након огледа о „савезу“. У Србији се тада обележавала четрдесета годишњица смрти Ђуре Даничића (1825–1882), и Чајкановић је на прослави уприличеној тим поводом, 11. новембра 1922, прочитао реферат „О Даничићевом преводу Старога Завета“, који је потом објављен у поменутом часопису.

У уводном делу реферата он је говорио о оснивањима библијских друштава у XVIII и XIX веку, чија је мисија била да се Свето Писмо учини доступним у што више земаља света. Према Чајкановићевим речима, „покрет за ширење Библије, који је поникао у протестанским земљама и у земљама са англосаксонском културом, један од најмаркантнијих покрета у целом XIX веку“ (Чајкановић 1922: 18). Британско и инострано библијско друштво имало је своје представништво и у Београду, и оно је помогло да се реализује идеја која је била сазрела још почетком XIX столећа, да се Свето Писмо преведе на српски. Тај монументални преводилачки пројекат реализовали су Вук Караџић и Ђура Даничић, што Чајкановић сматра „срећним случајем“, јер је реч о двојници „одличних зналаца“. Вук је превео Нови Завет, што је Даничића подстакло да и Стари преведе на српски.

Чајкановић се у централном делу свог реферата фокусирао искључиво на једну тему, а то је квалитет самог превода. Што је, свакако, кључно питање кад се говори о радовима те врсте. Према његовом суду, „по својој *садржини* превод није увек коректан“ (Исто, 19). Пре него што је изнео конкретне примедбе, навео је тешкоће с којима се Даничић суочавао. На првом месту, свакако, био је текст

15 Последњу у низу прилика да се то коригује пропустио је проф. Драган Милин, који је 2021. године објавио свој, иначе одличан, превод Старог Завета.

16 Додајмо да већ годинама српски библиста Родољуб Кубат упорно покушава да уведе у употребу појам „савез“, али без нарочитог успеха. Иначе, Кубату није био познат Чајкановићев есеј „Стари и Нови Савез“, већ је независно од њега дошао до тога да је примереније у наслову Библије користити појам „савез“, зато што, по његовом мишљењу, завет више указује на опоруку или тестамент, и тако се губи из вида изворни смисао речи којом се означава слободан савез између Бога и људи. Види: Кубат 2008: 120–121.



Старог Завета који је веома захтеван, на неким местима тешко преводив или веома нејасан. Затим, у српском језику Даничићевог доба није било довољно апстрактних израза, те је било веома тешко преводити, рецимо, пророчке књиге.

Даничић је избегавао употребу црквенословенских израза, што је ионако захтеван посао додатно искомпликовало. Чајкановић је приметно и да је његов преводилачки рад био додатно отежан јер није желео да користи реч „казна“, иако му је она била позната. Њу није користио ни Вук, али је то за Даничића био већи проблем. Пошто је Стари Завет „по превасходству Законодавни спис“ и јер „Јевреји имају бар десетак синонима за реч *казна*, јасно је да се преко те речи не може прећи ћутке“ (Чајкановић 1922: 19). Даничић је уместо „казне“ често користио не баш адекватну алтернативну реч „кар“, а понегде је чак жртвовао и смисао и погрешно преводио нека места (нпр. Зах 14, 19).

Чајкановић је потом навео места која су погрешно или недовољно јасно преведена. Од погрешно преведених места, поменуо је Пс 23,6: „... и ја ћу наставати у дому Господњем *за гујо*.“ Даничић је то место морао да разуме онако како су то учинили преводиоци на грчки и латински: кроз дужину дана, кроз дужину времена, за вечита времена, довека. Чајкановић наводи да „на овакво схватање упућује нас и цела историја старозаветне религије. Блаженство о коме је реч не може бити ограничено у времену. Његово главно обележје, и у иранској религији, од које је, по најновијим теоријама, ту идеју јудаизам и добио, и у свакој религији спаса уопште, јесте да је оно непроменљиво и вечито. У српском преводу цело је место, очевидно, ослабљено.“ (Чајкановић 1922: 20)

Чајкановић је навео и два примера непрецизно преведених места – Ам 5, 21–24 и Ос 6, 6. То су изузетно важна места за разумевање старозаветне вере, те су морала да буду пажљиво пренета на српски. Амос је први доследно изложио идеју да Бог који се јавио Мојсију на Синају није „уски, пристрасни заштитник Израиља, већ да је то *еџичко* божанство, божанство правде, коме се може служити само чинећи правду“ (Исто, 20). Осија је у старозаветну религију унео појам љубави према Богу и ближњима: „Док је Амос захтевао правду место жртава, Осија је место жртава захтевао љубав.“ (Исто, 21) Идеје Амоса и Осије управо су изнете у наведеним стиховима.

У Даничићевом преводу Амоса споран је 24. стих: „Него *суд* нека тече као вода и *йравда* као силан поток.“ У преводу није јасно шта Амос има у виду, јер јеврејска реч *мишйай* значи „правда“, а не „суд“. Чајкановић сматра да је грешка озбиљна, јер је у том изразу „цело тежиште Амосове религије“. По његовом мишљењу, уместо суд и правда, Даничић је требало да употреби изразе „правда“ и „правица“, онако како је то учинио у књизи пророка Исаије (1, 17; Чајкановић 1922: 20–21).

Осијину чувену реченицу (6, 6): „Ја тражим љубав, а не жртве“, Даничић је превео овако: „Јер је мени *милосїи* мила, а не жртва.“ Он је, дакле, употребио неадекватан израз и замаглио значење стиха који је централан у Осијином спису. Чајкановић наводи да је и Вук начинио сличан превид (Мт 9, 13 и 12, 7), али наглашава и да су оба преводиоца на другим местима била успешнија (Ис 63, 9; 1. Јн 4, 8).

Поред наведених, наглашава Чајкановић, постоји још много погрешно, недовољно јасно или недоследно преведених места, које је Даничић могао да избегне да је користио „научни апарат“ који му је био доступан. Број нетачно или непрецизно преведених израза и реченица би био далеко већи, вели наш класичар и историчар религије, кад би се Даничићев превод процењивао у односу на његово време, више од пола века након што је објављен. Разлог је рапидан развој библистике, као и вавилонско-асирских студија, археологије, упоредних студија семитских језика итд. (Чајкановић 1922: 21)

Упркос свему, Чајкановићева општа оцена вредности Даничићевог превода није негативна. Напротив, он, поштујући његов рад и трајни допринос српској култури, на крају релативизује своје примедбе, и онда доноси следећи закључак:

Даничићев превод треба посматрати као *целину*. Даничић је познаваца српског језика као мало ко и пре и после њега, и његов је превод, по богатству речи и израза и по лепоти стила несумњиво најлепши споменик српске прозе. Пажљив читалац добија утисак да је немогуће дати *лепши* превод но што је Даничићев. Друга ствар која преводу даје трајну вредност, јесте избор *дијалектѝа*. Док је у свима осталим Даничићевим и Вуковим списима питање дијалекта мање или више индиферентно, има оно овде првостепени значај. Даничић и Вук, својим преводима и својим ауторитетом, подигли су наш епски дијалекат, којим су превели Библију, на степен *сакралнои* дијалекта. С обзиром на потребе и на осећаје онога дела српског друштва које је религијски расположено и које тражи да религијске текстове чита на језику који је одабран и узвишен а који ипак није свакидашњи, Даничићев и Вуков избор (ако смем да употребим ову реч) био је особито срећан. Епски дијалекат, који има у себи нечег достојанственог, свечаног, старинског, најподеснији је за реферисање о божанским стварима и догађајима. И код старих Грка, сакрални текстови писани су радо епским дијалектом и стилем; тај исти случај био је, вероватно, и код Римљана, Германаца, и старих Вавилонаца. [...] Даничић и Вук освештали су, дакле, дијалекат којим су писали за сва времена. Сваки будући превод Старог завета може се радити само на основи Даничићевог превода. (Чајкановић 1922: 22)

[6] У првим деценијама XX века осећала се потреба за једним прецизнијим и уопште стручнијим преводом Новог Завета од оног који је урадио Вук Караџић. Професор на катедри за Нови Завет на Богословском факултету и свештеник СПЦ, др Димитрије Стефановић, тада је био један од ретких који је то могао да спроведе у дело.

Он је тај посао и преузео на себе. Британско и инострано библијско друштво објавило је прво његов превод *Четири Јеванђеља* (1929), затим Дела апостолских (1930), да би на крају публиковало и комплетан Нови Завет (1934).

Одмах пошто су публиковани Стефановићеви први преводи новозаветних списа, огласио се Чајкановић. У *Бојословљу: Орјану Православној дојословској факултетиши у Београду* он је објавио приказ „*Јеванђеље њо Матеју*“. С грчког текста превео протопрезвитер д-р Димитрије Стефановић, Београд, Британско и Инострано Библиско Друштво, 1929. У истој серији и исте године: *Јеванђеље њо Марку*, *Јеванђеље њо Луци*, *Јеванђеље њо Јовану*“. То је пре једна микростудија из библијске филологије него уобичајен приказ неког превода.

Чајкановић је, као и у случају Даничићевог превода, истакао да је Вуков превод „књижеван и недостижно леп“, али да је за предложак користио некритички текст, и да садржи доста „нетачности, нејасности, архаизама у изразу и реалијама“. Стога је било неопходно урадити нови превод који би био „критичан и филолошки тачан“ (Чајкановић 1929: 327). То је, према Чајкановићевом суду, веома успешно урадио Димитрије Стефановић, који је напустио тзв. *textus receptus* и користио Нестлеово критичко издање. Такође, за разлику од Вука који је старозаветне цитате парафразирао, Стефановић их је преносио без измена. А административне, војне и називе верских установа Стефановић је само транскрибовао, на пример:

Димитрије Стефановић	Вук Караџић
синедрион	скупштина
синагога	зборница
преториум	судница
прокуратор	судија
тетрарх	четворовласник

Наведено већ показује да је Стефановићев превод „учен“, и да за циљ има „да грчки оригинал филолошки верно преведе на наш језик“ (Исто, 327). Његов превод је тачнији од Вуковог, и то је Чајкановић показао на првој реченици Матејевог Јеванђеља која гласи: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ. Стефановић ју је превео овако: „Порекло Исуса Христа, сина Давидова, сина Аврамова.“ Вуков превод пак гласи: „Племи Исуса Христа, сина Давида Аврамова сина.“ На питање шта није у реду с Вуковим преводом, Чајкановић одговара: „... по Вуковом преводу [би] изгледало да је Давид био директан син, у *уравом* смислу син Аврамов“ (Исто, 328).

Своју тезу да је Стефановић прецизније превео новозаветни текст од Вука, Чајкановић је успешно одбранио поређењем претежно оба превода неких места у првим главама Лукиног Јеванђеља (гл. 1–4) са грчким оригиналом. Прегледности ради, и њих наводимо табеларно:

	Вук Караџић	Димитрије Стефановић
Διαθήκη	Завет	Савез
χωρίον [Мт 26, 36; Мк 14, 32; Јн 4, 5]	село	добро, одн. земљиште
δεδεμένος (окован) [Мк 15, 7]	затворен	у оковима
ἱερεὺς ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά [Лк 1, 5]	свештеник од <i>rega</i> Авијна	свештеник од <i>чреде</i> Авијине
συνβάλλω [Лк 2, 19]	слагати	размишљати
ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως [Лк 2, 22]	кад дође вријеме да <i>иду на молићу</i> по закону Мојсијеу	кад се по закону Мојсијеу навршише дани њихова чишћења
οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν [Лк 2, 34]	овај <i>лежи</i> да многе обори и подигне	овај је <i>огређен</i> да многе обори и подигне
ὀδυνώμενοι [Лк 2, 48]	са страхом	с болом
προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ [Лк 3, 15]	кад народ бјеше у сумњи	кад народ очекиваше Месију
καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου [Лк 4, 1–2]	одведе га Дух у пустињу, и четрдесет дана куша га ђаво	водио га је Дух по пустињи, а ђаво га је кушао
πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ [Лк 4, 9]	врх (од цркве)	(забат) крило
πάντες ἐμαρτύρουں αὐτῷ [Лк 4, 22]	сви му свједочаху	сви му одобраваху
ἕως ὀφρύος τοῦ ὄρους [Лк 4, 29]	наврх горе	до ивице брда

Чајкановић је анализом почетка Лукиног Јеванђеља приметио и да се у Стефановићевом преводу две реченице (Лк 1,28 и 2,14) које су веома фреквентне пре свега у богослужбеним текстовима, и као такве познате и широј јавности, појављују у измењеном облику. Прва: „Здраво, ти која си стекла милост Божју, Господ (је) с тобом!“ (Димитрије Стефановић); „Радуј се, благодатна! Господ је с тобом, благословена си ти међу женама“ (Вук Караџић). Друга: „Слава Богу на висини, и на земљи спас људима који су по његовој вољи“ (Димитрије Стефановић); „Слава на висини Богу, и на земљи мир, међу људима добра воља“ (Вук Караџић; Чајкановић 1929: 328–329).

Примерима које нећемо преносити јер их има много, Чајкановић је показао и да је Стефановићев превод често јаснији и раз-

умљивији, јер му је језик савременији, речник и граматички облици су модернији, али да је Вуков поетичнији и лепши. Као карактеристику модерног језика, он је истакао то да Стефановић врло често употребљава перфекат тамо где Вук користио аорист или имперфекат, и личне облике на местима на којима Вук користио инфинитив (Чајкановић 1929: 329).

Вуков превод је један од најзначајнијих и најлепших споменика српске књижевности, али већ у првим деценијама XX века није био довољно добар ни стручној, нити широј јавности. Ту празнину је попунио Димитрије Стефановић, који је био „мајстор у своме послу, и дао је превод који је на висини модерне науке“ (Чајкановић 1929: 330). Његов превод је, поред тога што је прецизан, и читак, јер се наслања на Вуков језик и фразеологију и труди се да сачува његову лепоту и свежину.

Са појавом Стефановићевог превода, Вуков није изгубио на значају. Оба превода су од изузетне вредности, сваки у свом домену. Њихово коегзистирање показатељ је богатства српске културе. У свим културно развијеним срединама постоје и користе се преводи Светог Писма различитих вредности. Стога је умесно Чајкановићево поређење односа Вуковог и Стефановићевог с класичним преводом Библије Лутера и научним преводом Круга са сарадницима.

[7] У другој половини двадесетих година прошлога века појавио се један анонимни превод Јовановог Јеванђеља на савремени српски, и тим поводом се поново огласио Чајкановић. То је уједно и његов последњи текст о српским преводима библијских списа. Приказ „Свето Јеванђеље по Јовану, London, Scripture Gift Mission, 14 Bedford Street, Strand WC 2“ штампан је у *Прилозима за књижевности, језик, историју и фолклор* 1931. године. Поред тога што није наведено име преводиоца, није назначена ни година кад се превод појавио. Чајкановић је претпоставио да је реч о 1926. или 1927. години.

О каквом преводу је реч и шта је мотивисало Чајкановића да о њему пише, он наводи на самом почетку приказа:

Да није у питању новозаветни текст, који је намењен најширој читалачкој публици, и да није у питању једно племенито друштво, које је, у најбољој намери, финансирало издање тога текста, ја о овој књизи не бих ни говорио. Она не заслужује никакву критику, јер је то вероватно најслабији превод Јовановог јеванђеља који је објављен на културним језицима. Анонимни преводилац зна, можда, нешто грчки, и извесно је употребљавао и оригинални текст, али он не зна *српски*, и пише некњижевно. (Чајкановић 1931: 241)

Негативну оцену овог превода Чајкановић је детаљно образложио. Пошто је реч о безвредном и данас заборављеном преводу, нећемо наводити сва лоше преведена места које је он детектовао. Поменућемо само једну његову примедбу:

Погрешака, и лаких и тешких, има врло много, по целој књизи. На пример, прво што пада одмах у очи то су многобројна велика слова у почетку речи. Придев „Божји“, додуше, пишу многи, из пијетета а не из аналогije према другим придевима, великим почетним словом, и против тога не може имати нико ништа; али је свакако претерано писати тако и реч Јагње (1, 36: о Исусу), Учитељ (1, 38: о Исусу), Раби (passim), Храм (7, 28); даље: Јеврејски, Јудејски, па чак и Грчки и Латински. Необичан изглед имају, на пример, ова места: „А они га запиташе: Ко је Тај Човек Који ти рече...“ (5,12); „... послови које ја радим, сведоче за Мене да Ме је Отац послао. И Отац Који Ме је послао сведочио је о Мени, Он Сам“ (5,36); „Ако се Ја Сам славим, слава је Моја ништи: Отац је Мој Онај Који Ме слави, о Којему ви кажете: Он је наш Бог“ (7, 54). Утолико се ово мање даје разумети што се оваква богобојажљивост не налази иначе ни у једном другом преводу Новог Завета. (Чајкановић 1931: 241–242)

Чајкановићева примедба је наведена јер је данас актуелнија него у његово време. Нажалост, овакво писање великог слова, не само у „црквеним“ текстовима него и у научним и стручним радовима озбиљних теолога, данас је готово уобичајена пракса. Манифестација побожности оваквим кршењем правописних правила је, свакако, једна од бизарнијих појава у српској црквеној историји.

[8] Последњи Чајкановићев прилог из библистике је приказ – „Једна књига о Мојсију. (Арон Алкалај: ‘Мојсије’, Београд, 1938 стр. 192)“, који је објављен у *Српском књижевном гласнику* 1938. године. Чајкановић је позитивно оценио монографију Арона Алкалаја, а посебно је истакао његову стручност и леп стил. Узгред, аутор се на крају књиге захвалио онима који су му саветима помагали приликом писања, а на првом месту поменуо је Чајкановића (Алкалај 1938: 191).

Иако је реч о кратком приказу, он је од значаја за истраживање наше теме јер се у њему Чајкановић афирмативно изјаснио о резултатима које је постигла историјско-критичка школа. Између осталог, у приказу је речено следеће:

Г. Алкалај је у својој књизи, насупрот претераној скепси пред крај прошлога века и у почетку овога, схватио Мојсија као историјску личност и у том погледу налази чврст ослонац у савременој науци. Своје студије поставио је писац иначе на широку основу. Поред осталог, савесно је проучио Хамурабијев законик и литературу о њему, и с правом начинио закључке који су за Мојсијево законодавство повољни. При оцени легенада о Мојсију био је г. Алкалај обазрив и држао се Гункелове и Гросманове школе, која данас, међу филолозима и фолклористима, има највећи кредит. Веома објективан показао се писац и у свом реферату о постанку Библије, и по овој својој лепој особини иде у корак са савременим истраживањима. (Чајкановић 1938: 470)



## III

Овом приликом приказали смо само Чајкановићеве текстове који су посвећени библијским темама. Да би се прецизно одредио његов однос према Светом Писму, неопходно је детаљније испитати све осврте на Библију у свим његовим објављеним и необјављеним текстовима. Ми нисмо били у прилици да једно такво истраживање спроведемо. Надамо се да смо бар показали да једно такво бављење овом темом има смисла, и да ће у будућности бити спроведено.

Из свега што смо навели јасно је да се Чајкановић ретко или само успут, али врло савесно, самостално и темељно бавио и библистиком. Он је међу првима код нас озбиљно пратио и без страха користио резултате савремених истраживања Светог Писма. То га није одвело у протестантизам, који би онда препоручивао својим сународницима. Напротив. Његова православна вера је остала сачувана. Он је тада актуелна научна достигнућа преносио у српску средину како би квалитет интелектуалног и уопште културног живота био подигнут на виши ниво. Радом у пољу библистике је покушао, колико су му дозвољавала примарна истраживања и тешке животне околности, да верски живот отаџбине учини култивисанијим, посебно у периоду пре Великог рата, кад на Београдском универзитету још није постојао Теолошки факултет.

Домети његовог рада су били изузетни. У којој мери је он променио стање српске хуманистике, сада нисмо у стању да проценимо. Оно што можемо са сигурношћу рећи јесте да су његови прилози из библистике били прворазредни пример одговорног приступа „светој књизи“. Такође, његове филолошке анализе, превод апокрифног јеванђеља и херменеутичке препоруке још нису изгубили на актуелности, упркос значајном развоју библистике у деценијама након његове смрти, што понајбоље говори о каквом аутору се ради.

## ИЗВОРИ

Чајкановић, Веселин. „Фрагменат једног апокрифног јеванђеља“. *Духовна слиража*, 5, 6 (1909): 192–200.

„---“. *О чињању Библије*. Хришћанска Заједница студена Беогр. Универзитета, 6. Београд, 1912.

„---“. „Hermann Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, 1921“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. 1, св. 1 (1921а): 296.

„---“. „Стари и Нови Савез“. *Нови животи*, књ. 2, св. 7 (1921б): 196–199.

„---“. „О Даничићевом преводу Старога Завета“. *Нови животи*, књ. 12, св. 1 (1922): 17–23.

- „---“. „Јеванђеље њо Маѿеју. С грчког текста превео протопрезвитер д-р Димитрије Стефановић, Београд, Британско и Инострано Библиско Друштво, 1929. У истој серији и исте године: *Јеванђеље њо Марку, Јеванђеље њо Луци, Јеванђеље њо Јовану*“. *Бојословље: орјан ПБФ у Београду*, 4 (1929): 327–330.
- „---“. „Свето Јеванђеље по Јовану“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. 11, св. 1–2 (1931): 241–243.
- „---“. „Једна књига о Мојсију“. *Српски књижевни јласник*, LIII (1938): 469–470.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бјелајац, Бранко. „Хришћанска заједница студената као модел сарадње и толеранције међу црквама с почетка XX века“. *Religija i tolerancija*, Vol. IX, № 16 (2011): 309–316.
- Вукашиновић, Владимир. „Критички осврт на теолошку мисао Веселина Чајкановића“. *Црквене студије*, 6 (2009), стр. 145–156.
- Грујић, Анђелка-Елијана. „Религија и митологија у Чајкановићевом *Прејледу римске књижевности*“. *Анђичке студије код Срба*. Прир. Миодраг Стојановић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 1989. 239–256.
- Ђурић, Војислав. „Белешке о Чајкановићевим радовима из религије и митологије“. Веселин Чајкановић, *О врховном доју у старој српској релијији*. Прир. Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, 1994. 231–378.
- Јевтић, Атанасије. *Бој оца наших: руковети са њиве Господње*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2000. 385–409.
- Кубат, Родољуб. *Основе старосавезне антропологије: Теолошка ѡерсијектива*. Београд: Православни богословски факултет; Нови Сад: Беседа, 2008.
- Марић, Растислав. „Др Веселин Чајкановић (28. III 1881–6. VIII 1946)“, *Гласник Етнографској инстиијуи САНУ*, II–III (1953–1954): 67–73.
- Kruger, Michael J. “P. Oxy. 840: Amulet or Miniature Codex?”. *The Journal of Theological Studies*, 53, 1 (2002): 81–94.
- Zwei neue Evangelienfragmente*, Herausgegeben und erklärt von H. B. Swete (Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen; Herausgegeben von Hans Lietzmann. vol. 31) Bonn, Berlin: A. Marcus und E. Weber’s Verlag 1908 (= <sup>2</sup>1924)

(Footnotes)

1 Штампарска грешка: уместо 8 треба да стоји 10.

Blagoje Pantelić

*Čajkanović And The Bible*

*Summary*

A significant contribution to the development of Serbian biblical studies has been made by authors who were not theologians by vocation, and classical philologists in particular stood out among them. This is true today, as it was true at the beginning of the development of our academic theology at the beginning of the last century. One of the classicists who also dealt with biblical scripture is prof. Veselin Čajkanović (1881–1946). In his opus, the present author has found eight texts devoted to biblical themes. Most of those essays are not known to Serbian theologians today, and those that are, in the present author's opinion, have not been evaluated adequately. The paper presents all Čajkanović's contributions to biblical studies in detail. The conclusion reached is that this distinguished Serbian intellectual and researcher of antiquity sporadically, but very conscientiously and thoroughly engaged in biblical studies, following and critically adopting the results of contemporary international biblical studies.

*Keywords:* Veselin Čajkanović, the Bible, historical-critical method, Serbian translations of the Bible

Примљено: 15. 12. 2022.

Прихваћено: 14. 2. 2023.